

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus von Beyme, Heidelberg
Wolfgang Kersting, Kiel
Herfried Münkler, Berlin
Marcelo Neves, Brasilia
Henning Ottmann, München
Stanley L. Paulson, St. Louis
Walter Pauly, Jena
Pier Paolo Portinaro, Torino
Ryuichiro Usui, Tokyo
Loïc Wacquant, Berkeley

Staatsverständnisse

Herausgegeben von
Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Band 49

Holger Zapf/Lino Klevesath (Hrsg.)

Staatsverständnisse in der islamischen Welt



Nomos

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

ISBN 978-3-8329-5790-2

1. Auflage 2012

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2012. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 11

Teil 1: Hintergründe: Kultur und Ideengeschichte

Holger Zapf

Staatlichkeit und kulturelle Authentizität im islamischen politischen Denken 17

Norbert Campagna

Islamische Staatsdiskurse im Mittelalter 35

Teil 2: Standpunkte: Politik und Islam

Roxanne Euben

Der Blick auf die Jahrhundertwende: Islam als Religion der Vernunft 59

Lino Klevesath

Islam als System – die Idee des islamischen Staates
bei Abul A‘lā Maudūdī und Sayyid Quṭb 87

Teil 3: Staat und Gesellschaft in verschiedenen Regionen der islamischen Welt

Michaëlle Browers

Staat und Zivilgesellschaft im arabischen politischen Denken:
Liberale, sozialistische und islamistische Interventionen 117

Christoph Herzog

Religion vs. Staat – Staatsdiskurse in der Türkei 141

<i>Katajun Amirpur</i>	
Zwischen Demokratie- und Islamismuskritik: Der ideale Staat im Denken iranischer Intellektueller	161
<i>Valerian Rodrigues</i>	
Auf der Suche nach einem Fixpunkt: Muslimisches Denken im modernen Indien	191
<i>Fritz Schulze</i>	
Der islamische Staat als Demokratie – Indonesien	225
<i>Christine Holike/Tanja Scheiterbauer</i>	
Feministische Perspektiven auf Islam, Staat und Geschlecht	253
Autorinnen und Autoren	275

Christoph Herzog

Religion vs. Staat – Staatsdiskurse in der Türkei

Im 19. Jahrhundert erlebte das Osmanische Reich die für dieses Jahrhundert weithin typische Entwicklung von Bürokratisierung und Expansion des Staates in die Gesellschaft. Diese Entwicklung ging jedoch auf der zwischenstaatlichen Ebene einher mit dem irreversiblen und dramatischen Verfall der osmanischen Großmachtstellung in Europa und der Reduktion des Reiches auf eine – mit einem von Lenin eingeführten Begriff – „Halbkolonie“, die zwar ihre staatliche Selbstständigkeit und *agency* behielt, sich jedoch zunehmend ökonomisch und politisch den Pressionen des europäischen Imperialismus ausgeliefert sah. Die historische Erfahrung der spätosmanischen muslimischen Intellektuellen hat also nicht nur einen Modernisierungsschub als kulturellen Schock zu verarbeiten, sondern eine traumatische Infragestellung der eigenen Position durch ein ‚Anderes‘, durch außerhalb der eigenen Gesellschaft und Kultur angesiedelte und als solche schmerzhaft wahrgenommene Faktoren. Die weitere Entwicklung des 19. Jahrhunderts brachte einen sich einerseits immer weiter beschleunigenden sozialen Wandel mit sich, der jedoch auf der anderen Seite nur unzureichend theoretisch reflektiert und verarbeitet wurde. Daher kann der türkische Soziologe und Historiker Şerif Mardin behaupten, dass man für das 19. Jahrhundert nicht von einer türkischen Ideengeschichte (*düşünce tarihi*), sondern nur von einer „Ideensoziologie“ (*düşünce sosyolojisi*) sprechen könne (Mardin 1983: 15).

1. Die spätosmanischen Grundlagen der türkischen Republik

Die politischen Grundlagen der Republik lassen sich bis mindestens an den Beginn der Alleinherrschaft des osmanischen Sultans Abdülhamid II. (reg. 1876–1909) zurück verfolgen, der im Dezember 1876 eine Verfassung oktroyierte, die das Sultanat-Kalifat mit dem Rahmen einer konstitutionellen Monarchie vereinte und ein Parlament wählen ließ, das während zweier Sitzungsperioden bis zu seiner Auflösung 1878 tagte. Zwar suspendierte der Sultan die Verfassung, aber die osmanische Julirevolution von 1908 veranlasste ihn, sie wieder einzusetzen. Diese Revolution glich in

mancher Hinsicht eher einem Putsch, dennoch ist die sogenannte „Zweite Konstitutionsperiode“ (*İkinci Meşrutiyet*) von 1908–1918, die durch diese Revolution inauguriert wurde, als das „politische Laboratorium“ der türkischen Republik bezeichnet worden (Tunaya 2004: 84). Die Einschätzung, dass die Abdülhamidzeit zur unmittelbaren Vorgeschichte der türkischen Republik gehört, ist nicht nur eine akademische historiographische Entscheidung, sondern reflektiert sich vor allem in den historisch-politischen Diskussionen der türkischen Öffentlichkeit, wo die Zeit nach 1876 eine ungleich höhere politische Aktualität besitzt und sehr viel polarisierender wirkt als die – ebenfalls umstrittene – vorausgehende Epoche der Tanzimatreformen (1839–1876). Eine der Erklärungen hierfür liegt in den Biographien der Republikgründer: In vereinfachender Zuspitzung kann man sagen, dass die jungen osmanischen Offiziere und Beamten, welche die Revolution von 1908 gemacht und die Zweite Konstitutionsperiode geprägt hatten, auch die Republik von 1923 schufen. Ihre formativen Jahre waren geprägt von der Erfahrung des hamidischen Regimes, das eine konservative und autoritäre Modernisierungspolitik verfolgte. Einen wichtigen Pfeiler der hamidischen Modernisierungspolitik bildete die Etablierung eines staatlichen Erziehungssystems, dessen Absolventen diese jungen Offiziere und Beamten waren, die sich zu einem großen Teil gegen das System wendeten, weil sie es als korrupt, repressiv und unfähig, die politischen Probleme des Osmanischen Reiches zu lösen, ansahen. Die Modernisierungspolitik des hamidischen Systems produzierte also eine neue junge Mittelschicht, vermochte es aber nicht, sich deren Loyalität zu versichern, sondern sah sich in zunehmender Weise mit dem Netzwerk einer im Wesentlichen von Angehörigen dieser jungen Mittelschicht getragenen subversiven Organisation konfrontiert, die im Ausland und im Geheimen operierte, und deren Ziel der Sturz des Regimes und die Wiederherstellung der parlamentarischen Verfassung war (vgl. Hanioglu 1995, 2001; Kieser 2005: 21–56; Zürcher 2010: 95–123).

Neben der rapiden Modernisierung unter einem repressiven Regime war eine andere prägende Erfahrung dieser Generation die ‚Orientalische Frage‘ des europäischen Imperialismus. Europa wurde damit zu einer doppelten Chiffre. Es verkörperte für sie den damaligen Standard des Fortschritts und der Zivilisation und repräsentierte zugleich eine Bedrohung, indem es die Souveränität des Osmanischen Reiches und damit die staatliche Verkörperung der Identität dieser jungen Beamten und Offiziere unterminierte. Die beiden Chiffren waren auf paradoxe Weise mitei-

nander verbunden, weil sich aus osmanischer Perspektive die Überlegenheit der europäischen Seite nicht zuletzt anhand ihrer imperialistischen Interventionen in die osmanische Souveränität bestätigte. Das daraus resultierende zwiespältige Europa-Bild prägte den türkischen Diskurs auch noch zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

Die Konstellation und Kombination von innenpolitischer Modernisierung unter autoritär-konservativen Vorzeichen und imperialistischer Bedrohung bewirkte eine Politisierung der Weltanschauung und ein spezifisches Gefühl von Krise und von Dringlichkeit in Bezug auf die Lösung der politisch definierten Probleme. Zugleich waren jedoch die Möglichkeiten der öffentlichen Diskussion durch die hamidische Zensur stark beschnitten. Unter diesen Bedingungen bildete sich ein spezifischer Typus des osmanisch-türkischen Intellektuellen heraus, der so charakteristisch und prägend für die hamidische Epoche des Osmanischen Reiches war, wie die russischen Nihilisten und Revolutionäre für die späte zaristische Autokratie. Die rebellischen Intellektuellen der hamidischen Zeit waren nicht notwendiger Weise politisiert, aber sie waren Bewunderer der europäischen Kultur – oder dessen, was sie dafür hielten – und Anti-Traditionalisten mit einem Hang zur wissenschaftlich-materialistischen Welterklärung (Berkes 1964: 292f). Insbesondere der deutsche Vulgärmaterialismus wurde intensiv rezipiert (Hanioglu 2005). Diese Form des Szientismus dominierte in zunehmendem Maß die Diskussion der jungen türkisch-muslimischen Elite des Osmanischen Reiches seit der Abdülhamidzeit.

Der materialistische Szientismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beinhaltete zumeist eine Komponente, deren politische Relevanz sich im 20. Jahrhundert in ihrer vollen Tragweite herausstellen sollte: den Sozialdarwinismus.¹ Für sich genommen, und im Kontext des Vulgärmaterialismus, war seine politische Bedeutung zunächst eher diffus. Er konnte sowohl zur Rechtfertigung von individueller ökonomischer Konkurrenz, etwa im Rahmen der Rechtfertigung des Laissez-faire Kapitalismus, als auch zur Begründung eines kollektiven Kampfes ums Dasein von Gesellschaften dienen (Weikart 1993: 471). Zu den bekannten politischen Schlussfolgerungen gelangte der Sozialdarwinismus erst durch seine Verbindung mit Nationalismus und Rassismus im Kontext einer Radikalisierung und Revolutionierung der politischen Praxis. Für die Rezeption der radikalen und kollektivistischen Variante des Sozialdarwinismus im intellektuellen Milieu des Osmanischen Reiches dürften die

1 Für den Sozialdarwinismus im Osmanischen Reich vgl. Doğan 2006.

Schriften Gustave Le Bons nicht wenig beigetragen haben, die dort außerordentlich populär waren. Berühmt geworden durch seine Massenpsychologie, die in militärischen Kreisen einflussreich wurde (135), vertrat Le Bon ein elitistisches und rassistisches Weltbild, in dem sich die soziale Evolution in der Geschichte durch einen gnadenlosen Kampf ums Dasein zwischen verschiedenen Völkern manifestierte. Die Rezeption der Theorien Le Bons durch die Jungtürken und andere osmanische Intellektuelle muss man sich als eine kreative Aneignung vorstellen, die nicht widerspruchsfrei verlief. So existierte etwa eine erstaunliche Diskrepanz zwischen dem Revolutionsromantizismus der Jungtürken, der im Motto des Komitees für Einheit und Fortschritt „liberté, égalité, fraternité“ seinen Ausdruck fand und dem Sozialdarwinismus Le Bonscher Prägung, dem die meisten Mitglieder anhingen. Le Bon war dezidiert kein Freund der französischen oder anderer Revolutionen und „égalité“ entsprach entschieden nicht seiner elitistischen Weltanschauung (Hanioglu 2001: 292).

Die Entwicklung des türkischen Nationalismus, eines weiteren zentralen Elements der jungtürkischen Weltanschauung, reicht bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück (vgl. Kushner 1977; Deringil 1993). Neben zahlreichen anderen Faktoren spielte auch die Tatsache, dass im europäischen Diskurs die Bezeichnung ‚Türkei‘ für das Osmanische Reich und die übliche sprachliche Identifikation der muslimischen Führungsschicht mit ethnischen Türken geläufig waren, eine häufig übersehene Rolle. Die wachsende Rezeption des europäischen Diskurses – Französischkenntnisse galten seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend als unverzichtbares Bildungselement der osmanischen Oberschicht – spielte durch die Reproduktion im sprachlichen Gebrauch² der schleichenden Identifikation von ‚türkisch‘ mit ‚muslimisch‘ und ‚osmanisch‘ in die Hände. Diese Entwicklung begleitete und verstärkte die sich verändernde Semantik von ‚türkisch‘ als einem rein linguistischen und sogar sozial derogativen Bezeichner³ (Kushner 1977: 20) zu einem nationalistisch aufgeladenen Ethnonym.

Eine weitere wichtige Verbindung zwischen Militarismus, Sozialdarwinismus und türkischem Nationalismus brachte 1883 die Entsendung einer deutschen Militär-

2 Für die Bedeutung der sozialen Reproduktion von Nationalismus vgl. Billig 2005.

3 Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts scheint die pejorative Bedeutung des Ethnonyms ‚Türk‘ im Sinne etwa von ‚bäurischer Grobian‘ geläufig gewesen zu sein.

mission zur Reorganisation des osmanischen Militärs unter Colmar von der Goltz. Dessen sozialdarwinistisch-nationalistische Vision des Volks in Waffen inspirierte zahlreiche junge osmanischen Offiziere (Haniöglu 2011: 34f).⁴ Die später maßgeblichen jungtürkischen Kader waren bereits kurz nach der Jahrhundertwende auf einen türkischen Ethnonationalismus eingeschworen (Haniöglu 2001: 312–318; vgl. Kieser 2005: 56)⁵, ohne dass dies nach außen hin immer sichtbar geworden wäre, da taktisches Kalkül die Führung der İttihadisten⁶ dazu bewegte, neben den türkisch nationalistischen sowohl islamische als auch gesamtosmanische und liberale Erwartungen propagandistisch zu bedienen (Haniöglu 2001: 189). Die Einbindung der İttihadisten in politische Verantwortung nach der Julirevolution von 1908 veranlaßte sie, weiterhin diesen pragmatischen Kurs zu verfolgen, da man vermeiden wollte, Nichtmuslime und andere ethnische Gruppen wie die Araber zu provozieren. Dennoch begann nach 1908 der türkische Nationalismus eine Massenbasis zu gewinnen. Die italienische Besetzung von Libyen und der Verlust praktisch der gesamten europäischen Besitzungen des Reichs in den Balkankriegen 1912 führte zu einer politischen Radikalisierung; 1913 putschten sich die İttihadisten an die Macht. Ab 1915, während des Krieges, leitete der innere Zirkel des Komitees für Einheit und Fortschritt umfassende und geheime ethnische Säuberungen in Anatolien ein. Ziel dieses zum Teil eindeutig genozidalen *demographic engineering* wurden vor allem die Armenier; aber auch Griechen, Kurden und Albaner und andere Volksgruppen wurden nach teils detaillierten Plänen und Vorgaben mit dem Ziel deportiert, zunächst überall eine quantitative Dominanz der türkischen Volksgruppe in Anatolien zu schaffen, um die verbleibenden nicht-türkischen Ethnien letztlich zu türkisieren (Dündar 2008: 423–442; vgl. Gingeras 2009: 41–52; Dündar 2010).

Eine verbreitete Tendenz bei spätosmanischen Intellektuellen war es, das Verhältnis von Politikern zum Staat als das von Ärzten zum Kranken zu interpretieren –

4 Goltz' Buch *Das Volk in Waffen* (1883) wurde bereits 1886 als *Millet-i müsellaha* von Mehmed Tahir ins Türkische übersetzt. Vier Jahre später erschien eine zweite Auflage.

5 Anders Zürcher 2010: 217–230. Er glaubt, die İttihadisten seien von einem "peculiar brand of Ottoman-Muslim nationalism" motiviert worden, der zu einem hohen Grad reaktiv gewesen und wesentlich von einem muslimisch-christlichen Gegensatz geleitet worden sei. Dieser These widersprechen m.E. die rezenten Forschungsergebnisse hinsichtlich der Deportation auch muslimischer Gruppen; vgl. Dündar 2008 und Gingeras 2009.

6 Als İttihadisten wird hier die dominante Gruppierung der Jungtürken bezeichnet, die im Komitee für Einheit und Fortschritt (İttihad ve Terakki Fırkası) zusammengeschlossen war.

mit eine Folge des verbreiteten Szientismus und Biologismus. Daraus, so argumentiert Şerif Mardin, habe ein ahistorisches Verständnis von Politik und eine historische Oberflächlichkeit resultiert: Bisweilen erkrankte der Staat und müsse kuriert werden, aber diese Krankheit habe weder historische Dimension noch Logik. Die Ahistorizität des jungtürkischen Denkens habe wiederum seinen Mangel an genuin philosophischer Substanz verstärkt (Mardin 1983: 17). Den Mangel an philosophischer Substanz sieht auch der Historiker Şükrü Hanioglu als ein markantes Kennzeichen des jungtürkischen materialistischen Szientismus, der sich im Kemalismus der türkischen Republik noch einmal zugespitzt habe. In seiner Formulierung „beobachten wir in der Ideologie der modernen türkischen Republik das letzte Stadium der Vulgarisierung des Vulgärmaterialismus. Die weitere Entwertung des späten osmanischen populären Materialismus durch die Gründer der modernen Türkei brachte eine der unanspruchsvollsten aber pragmatischsten Ideologien der Moderne hervor“ (Hanioglu 2005: 87).

2. Der anti-kolonialistische Nationalismus Ziya Gökalps

Als einflussreicher politischer Theoretiker steht der in Diyarbakır geborene und aufgewachsene Ziya Gökalp (1876–1924)⁷ an der Nahtstelle zwischen der spätosmanischen Zweiten Konstitutionsperiode und der türkischen Republik.⁸ Gökalp, der ebenfalls dem jungtürkischen Milieu zuzurechnen ist, wird häufig als Vater des türkischen Nationalismus bezeichnet (vgl. Heyd 1950: ix; Cagaptay 2006: 8; Gingeras 2009: 195 Fn. 106). Es wird immer wieder betont, dass er einen außerordentlich großen Einfluss auf Atatürks Denken ausgeübt hat (Heyd 1950: 170, Belge 2001: 33, 35; Kreiser 2008: 26, 203; Hanioglu 2011: 75, 174), auch wenn ihm letzterer nicht überall folgte (Hanioglu 2011: 62; Kreiser 2008: 229, 260). Man darf Ziya Gökalps intellektuelle Bedeutung und seinen Einfluss als Vordenker der türkischen Republik

7 Für Gökalp s. Heyd 1950 und Parla 1985. Für eine Übersetzung von einigen von Gökalps Originaltexten ins Englische s. Gökalp 1959. Im Rahmen einer Neuedition seiner Werke ist bisher der erste Band, der seine Monographien beinhaltet, erschienen: *Bütün Eserleri. 1: Kitaplar*. Hg. Şevket Beysanoğlu, Yusuf Çotuksöken et al. Istanbul: Yapı Kredi, 2007.

8 Zwei seiner einflussreichsten theoretischen Schriften erschienen 1918 (*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, „Türkisierung, Islamisierung, Modernisierung“) und 1923 (*Türkçülüğün Esasları*, „Die Grundlagen des Turkismus“). Teile dieser Werke waren zuvor als Zeitschriftenartikel publiziert worden.

sicher nicht unterschätzen, und selbst wenn man dem türkischen Politologen Taha Parla nicht zustimmt, der ihn „den einzigen systematischen Denker von Format, den die Türkei im 20. Jahrhundert hervorgebracht hat“ (Parla 1985: 1), nennt, bleibt er eine Ausnahmerecheinung unter seinen Zeitgenossen, auch darin, dass er, im Unterschied zu den meisten Jungtürken, keinen biologistischen Sozialdarwinismus vertrat, sondern sein sozialevolutionäres Denken den Schriften Emile Durkheims, der als einer der Klassiker der Soziologie gilt, entlehnte. Ziya Gökalps theoretische Formulierung des türkischen Nationalismus war synthetisch in dem Sinn, dass sie vorhandene Elemente des spätosmanischen politischen Diskurses in ein historisch-soziologisches System brachte, das versuchte, die politischen Konzeptionen des Islamismus (*İslamcılık*) mit der des Nationalismus (*Türkçülük*) zu verbinden.⁹ Beides sind zentrale Themen der politischen Diskussion in der Türkei geblieben. Gökalp war vor allem nationalistischer Theoretiker und dann Geschichtssoziologe (vgl. Belge 2001: 31). Er war Ideologe, insoweit er seine Geschichtssoziologie in den Dienst des Nationalismus stellte. Als sein wichtigster soziologischer Referenzpunkt gilt das Werk Emile Durkheims. „In Durkheims Soziologie“, so formuliert Uriel Heyd in seiner Monographie über den türkischen Theoretiker, „fand Gökalp eine Antwort auf seine zentrale Frage: Was sind die Werte oder Ideale, welche das soziale Leben lenken, was ist ihre Natur und wie funktioniert ihre Steuerung?“ (Heyd 1950: 48). Wie Durkheim war Gökalp methodisch Kollektivist. Nicht das Individuum bildet den Referenzrahmen seines Nachdenkens über Gesellschaft, sondern positivistisch formulierbare Gesetze von Gesellschaften. Allerdings weicht Gökalp von Durkheims Theorie an einer entscheidenden Stelle ab: „Für Durkheims *Gesellschaft* setzt er *Nation*, was für den französischen Soziologen nur eine von verschiedenen sozialen Gruppen ist, welchen der moderne Mensch angehört“ (57). Die Nation (*millet*) ist freilich nur das letzte und höchste Stadium in der sozialen Entwicklung der Menschheit, die vorher den Stammesverband (*aşiret*), und die auf einer gemeinsamen Religion beruhende Gemeinde (*ümmet*) kennt (60).¹⁰ Die Definition der Nation bei Gökalp lautet wie folgt: „Die Nation ist eine Gruppe von Individuen mit gemeinsamer Sprache, Religion, ethischer und ästhetischer Auffassung, das heißt, die eine gemeinsame Erziehung

9 „Turkismus ist zugleich Islamismus,“ schreibt er etwa programmatisch in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*; Gökalp 2007, S. 66.

10 Obige Darstellung sieht von Schwankungen in der Klassifizierung in verschiedenen Werken Gökalps ab. Vgl. Heyd 1950, S. 60 Fn. 4.

(*terbiye*) haben.“ (Gökalp 2007: 184; Gökalp 1959: 137; vgl. Heyd 1950: 63.) Mit anderen Worten liegt die Grundlage einer Nation für Gökalp in der Sozialisation in eine gemeinsame Kultur. Dagegen distanziert er sich ausdrücklich von Ansätzen, welche entweder die Rasse (*ırk*) oder die völkische Gemeinschaft (*kavım*) Grundlage der Nation annehmen. Als Grund gibt er an, dass die modernen Nationen im allgemeinen rassistisch und völkisch gemischt seien (Gökalp 2007: 181–183; Gökalp 1959: 134–136; vgl. Parla 1985: 36).

Die für sein System zentrale Unterscheidung zwischen Zivilisation (*medeniyet*) und Kultur (*hars*) traf Gökalp seit etwa 1918 (Heyd 1950: 63). Beide sind eigentlich zwei Seiten der gleichen Medaille und betreffen deshalb gemeinsam die acht Dimensionen, in welche Gökalp das soziale Leben einer Nation einteilt: das religiöse, ethische, rechtliche, geistige, ästhetische, ökonomische, linguistische und technische (*fennî*) Leben. Die Unterschiede skizziert er hingegen folgendermaßen: „Während Kultur national (*millî*) ist, ist Zivilisation international (*beynelmilel*). Kultur stellt das Ensemble des religiösen, sittlichen, rechtlichen, geistigen, ästhetischen, linguistischen, ökonomischen und technischen Lebens einer einzigen Nation dar. Zivilisation sind dagegen zusammengehörige Gemeinsamkeiten des sozialen Lebens zahlreicher Nationen, die einer gemeinsamen Siedlungsregion (*mamure*) angehören. Zum Beispiel haben alle europäischen Nationen der Siedlungsregion Europa und Amerika eine gemeinsame westliche Zivilisation (*müsterek bir Garb medeniyeti*). Innerhalb dieser Zivilisation gibt es von einander unterschieden und unabhängig eine englische, eine französische und eine deutsche Nation“ (Gökalp 2007: 190; 1959: 104). Einen weiteren Unterschied sieht Gökalp darin, dass soziale Eigenschaften, die zur Sphäre der Zivilisation gehören, bewusst von Individuen geschaffen sind, während solche, die zur Sphäre der Kultur zählen natürlich und unbewusst aus dem Kollektiv gewachsen sind (Gökalp 2007: 190; 1959: 104). Eine sehr wichtige Spezifikation besteht darin, dass Gökalp zufolge eine Nation ebenso wenig zwei verschiedenen Zivilisationen zugleich angehören kann wie ein Individuum zwei verschiedenen Religionen (2007: 198; 1959: 290).

Die Anwendung dieser Theorie für den türkischen Nationalismus besteht nun in der Feststellung, dass das Osmanische Reich ein unharmonisches Nebeneinander von Elementen gewesen sei, die aus der türkischen, iranischen und arabischen Kultur gestammt hätten, dazu dem Islam und der orientalischen und – seit den europäorientierten Tanzimatreformen des 19. Jahrhunderts – auch der westlichen Zivilisati-

on. Die orientalische Zivilisation (*Şark medeniyeti*) wird als byzantinisch diffamiert. Das Osmanische Reich sei von einer scharfen Dichotomie zwischen dem Konglomerat der elitären Imperialelite und der unverdorbenen türkischen Volkskultur Anatoliens geprägt gewesen (Gökalp 2007: 196; 1959: 107f). Am Ende des Kapitels formuliert Gökalp auch das Programm seiner Version des Turkismus: „Was die Turkisten (*Türkçüler*) angeht, so werden diese Erfolg mit ihrem Entschluss haben, die im Grunde byzantinische Zivilisation des Orients zu verlassen und die westliche Zivilisation in vollständiger Weise zu übernehmen. Die Turkisten sind diejenigen, die unter der Bedingung vollständig Türken und Muslime zu bleiben, gänzlich und vollständig in die westliche Zivilisation eintreten wollen. Aber bevor wir in die westliche Zivilisation eintreten, ist es notwendig, dass wir unsere nationale Kultur suchen und finden und dass wir unsere nationale Kultur enthüllen“ (Gökalp 2007: 198; 1959: 290).

In der Unterscheidung zwischen Zivilisation und Kultur liegt der Kern und das fundamentale Dilemma des gökalpschen Nationalismus. Seit der Untersuchung von Uriel Heyd ist eine häufig in der Literatur wiederholte Behauptung, dass er sie indirekt von dem deutschen Soziologen Ferdinand Tönnies übernommen habe, der in seinem 1887 erschienen Werk *Gemeinschaft und Gesellschaft* eine in vielem vergleichbare Unterscheidung getroffen hat (Heyd 1950: 66f; Parla 1985: 28, 134 Fn. 14; Zürcher 2005: 21; Toprak 2007: 79; Kreiser 2008: 260). Gökalp mag Tönnies' Schriften gekannt haben, aber die Tatsache, dass er keine Quelle für seine Unterscheidung angibt, scheint mir darin zu liegen, dass er diese Idee nicht von Tönnies herzuleiten brauchte. Sie war – in der rohen Form einer Teilung des Verwestlichungsprozesses in wünschenswerte und unerwünschte Übernahmen, bzw. in materielle und geistige Sphären – Grundelement und fester Bestandteil des spätosmanischen politischen Diskurses und Gökalps einziger Verdienst war es, sie umformuliert und in sein System integriert zu haben (vgl. Heyd 1950: 78–81; Berkes 1964: 284–288; Mardin 1974; Herzog 1996: 130). Tatsächlich ist das Problem nicht auf den türkischen Nationalismus beschränkt; es handelt sich um eine theoretische wie praktische Herausforderung, vor der jegliche Form von anti-kolonialem Nationalismus steht. In den Worten von Partha Chatterjee:

“By my reading, anticolonial nationalism creates its own domain of sovereignty within colonial society well before it begins its political battle with the imperial power. It does

this by dividing the world of social institutions and practices into two domains – the material and the spiritual. The material is the domain of the ‚outside‘, of the economy and of statecraft, of science and technology, a domain where the West had proved its superiority and the East had succumbed. In this domain, then, Western superiority had to be acknowledged and its accomplishments carefully studied and replicated. The spiritual, on the other hand, is an ‚inner‘ domain bearing the ‚essential‘ marks of cultural identity. The greater one’s success in imitating Western skills in the material domain, therefore, the greater the need to preserve the distinctness of one’s spiritual culture. This formula is, I think, a fundamental feature of anticolonial nationalisms in Asia and Africa”(Chatterjee 1993: 6).

Ob man Chatterjees universales Konzept eines zweigeteilten antikolonialen Nationalismus auf das Osmanische Reich und die türkische Republik anwenden kann, hängt davon ab, ob man bereit ist, dieses Konzept von der in Chatterjees Formulierung allzu engen Bindung an die kolonialen Situation Indiens unter britischer Herrschaft zu lösen. Der koloniale Staat, dessen Zugriff auf die innere Sphäre abgewehrt werden sollte, wäre im Falle des Osmanischen Reiches und der Türkei der eigene Staat. Es scheint, dass eine plausible Erklärung der Zweiteilung des antikolonialen Nationalismus sehr viel einfacher auf die extern angestoßene Modernisierung und einen subjektiv erfahrenen Kontroll- und Identitätsverlust von indigenen Intellektuellen zurückgreifen kann. Inwiefern Gökalps Differenzierung von *medeniyet* und *hars* tatsächlich diese antikoloniale Dichotomie zugrundeliegt, vermag vielleicht am besten eine Anekdote zu illustrieren, die einer seiner Schüler berichtete. Demnach sprach sich Gökalp gegen den Plan dieses Schülers aus, in Europa Geschichte und Soziologie zu studieren, da die meisten westlichen Universitätslehrer Missionare seien, welche den jungen türkischen Studenten verführen und ihn zu einer Art Übersetzer von Auffassungen machen würden, welche seiner nationalen Kultur fremd seien. Es sollten nur Natur- und Ingenieurwissenschaften bei westlichen Lehrern studiert werden, der Rest der wissenschaftlichen Methodik sei aus Büchern zu lernen (Heyd 1950: 80f).

Im Gegensatz zu den meisten seiner jungtürkischen Kollegen war Ziya Gökalp ein um Systematik bemühter Theoretiker, der den Islam in sein System zu integrieren suchte. Hierfür benutzte er zum Teil eine religionsimmanente Argumentationsweise, die sich allerdings in ihren zentralen Bestandteilen außerhalb der orthodoxen

Argumentation bewegte.¹¹ Im Gegensatz zu den meisten islamistischen Denkern hielt er Nationalismus und Islam für grundsätzlich kompatibel und begründete dies mit Koran 49:13 („Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr euch kennt“). Laut Gökalp bezieht sich „sich kennen“ hier auf die Kenntnis der Sprache der jeweils anderen, weshalb sich der Vers auf Leute mit gleicher Sprache, d. h. Nationen, beziehe (Heyd 1950: 98). Auf dem Gebiet der kanonischen Rechtsgrundlagen formulierte er die Theorie, wonach das Religionsgesetz, die Scharia, auf zwei Quellen basiere, dem *nas* (arab. *naṣṣ*), der göttlichen Offenbarung, beruhend auf Koran und Hadith sowie dem *örf* (arab. *ʿurf*), welches das kollektive Bewusstsein der muslimischen Gemeinde verkörpere. Ersteres sei unwandelbar, letzteres ändere sich in der Zeit und in Verbindung mit sozialem Wandel. In einer Argumentation, die Heyd vom Standpunkt der traditionellen islamischen Methode der Exegese wohl zu recht gewagt erscheint, kommt Gökalp zur Behauptung, dass alle Bestimmungen des *nas*, die sich auf diesseitige Dinge beziehen, eigentlich von *örf* abgeleitet seien und dass in jedem Fall *nas* und *örf* harmonisiert werden müssten. Damit gehören alle religiösen Belange, die nicht das persönliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch betreffen, zum Bereich des kollektiven Bewusstseins. Das Argument verbirgt eine radikale soziologische Säkularisierung des islamischen Rechts. Dem entspricht der Vorschlag Gökalps zur Gründung einer neuen religiös-soziologischen Wissenschaft, die sich analog zu dem traditionellen islamischen Wissenschaftszweig der Grundlagen der Rechtswissenschaft (arab. *uṣūl al-fiqh*) *soziale* Grundlagen des Rechts (*içtimai usul-i fikh*) nennen sollte und sich in Kooperation von Theologen und Soziologen „mit der Entwicklung von *örf* in den unterschiedlichen muslimischen Gesellschaften und dem Wandel den es im kanonischen Recht herbeigeführt hat“ beschäftigen sollte (Heyd 1950: 88). Einige der politischen Konsequenzen dieser dramatischen sozialen Flexibilisierung des kanonischen islamischen Rechts hat Gökalp selbst formuliert. Sie laufen institutionell auf einen völligen Säkularismus hinaus und haben in etlichen Fällen die säkularen Reformen der türkischen Republik unter Atatürk geradezu vorformuliert.

Trotz des großen Einflusses, den Gökalp auf Atatürk und auf eine ganze Generation von jungen Nationalisten hatte, führten die kemalistischen Reformen gerade

11 Zu Gökalps Islaminterpretation vgl. Heyd 1950, S. 82–103 und (darauf basierend) Parla 1985, S. 38–41.

hinsichtlich des Islams nicht einfach sein Programm durch. Die Verbindung von Positivismus und Islam in kemalistischer Lesart jedenfalls lautete anders als bei Ziya Gökalp und zielte auf die Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum. Für Gökalp dagegen war Religion als ethisch-normativer Bindekitt ein wichtiger Bestandteil für die Solidarität der Gesellschaft. Viel ist es dennoch nicht, was vom traditionellen Islam in der Moderne übrigbleibt, wenn man ihn wie Gökalp als sozial bedingt auffasst, als hinreichende Grundlage sozialer Solidarität in ein früheres Zeitalter verweist und ansonsten an das Nationskonzept bindet. Es gibt für Gökalp eben keine islamische Zivilisation, sondern der Islam muss aus der orientalischen Zivilisation herausgelöst werden und in der nationalen Kultur seinen Platz finden.

Auch die Stellung der Demokratie bei Ziya Gökalp ist prekär, obwohl er sie grundsätzlich befürwortet. Taha Parla, der die politischen und ökonomischen Ideen von Gökalp untersucht hat, weist darauf hin, dass Gökalp keine Staatstheorie entwickelt und in seiner Gesellschaftstheorie trotz seiner Ablehnung totalitärer Staatskonzepte keine theoretischen Vorkehrungen dagegen getroffen habe, die verhindern könnten, dass eine totalitäre Staatstheorie in sein System integriert werden könnte (Parla 1985: 112f).

Der Begriff *halkçılık* bedeutet bei Gökalp sowohl Populismus als auch Demokratie (vgl. Parla 1985: 100). In seiner denunzierenden Betrachtung des osmanischen Systems wird das (türkische) Volk (*halk*) als kreative Verkörperung der türkischen Nation (*millet*) der dem Volk entfremdeten osmanischen imperialen Elite gegenübergestellt. Dies ist das historische Szenario, gegen das Gökalp sein Konzept einer nationalen Demokratie setzt. Es ist ganz wesentlich von zwei Elementen geprägt: der Erfahrung einer Dichotomie zwischen der neuen gebildeten, städtischen türkisch-muslimischen Mittelschicht und der analphabetischen und teilweise verelendeten anatolischen türkischen Landbevölkerung einerseits und von der romantisch-nationalistischen Vorstellung des Volks als einer Art Urquell der Kultur andererseits. Die Angehörigen der nationalen Elite (*güzideler*) haben die Aufgabe „zum Volk“ (*halka doğru*) zu gehen. Einerseits sollen sie sich dort vom Volk die nationalen Werte aneignen, welche ihnen fehlen, weil sie diese nicht auf den (osmanischen) Schulen haben lernen können, was sie von der Nation entfremdet hat. Sie sollen mit dem Volk leben, seine Sprache, seine Musik, seine Dichtung, seine Bräuche, seine Moralvorstellung lernen, in sich aufnehmen und bewahren. „Denn das Volk,“ schreibt Gökalp, „ist ein lebendiges Museum der nationalen Kultur.“ Auf der anderen Seite sollen die

Angehörigen der städtische Elite das Volk zivilisieren, ihm also die Kenntnisse der westliche Zivilisation vermitteln, die dem Volk im Gegensatz zur Elite fehlen (Gökalp 2007: 199–201). Dies ist die populistische Seite des *halkçılık* bei Gökalp. Seine partizipative Seite ergibt sich einerseits aus Gökalps jungtürkischer Formation: der Ablehnung des hamidischen Absolutismus und der Befürwortung des parlamentarischen Systems. Allerdings war er kein Vordenker des Parlamentarismus. „Es scheint“, so schreibt Heyd wohl mit einem gewissen Recht, „als habe er der Regierungsform keine allzu große Bedeutung beigemessen, solange sie seinem Programm des Turkismus entsprach“ (Heyd 1950: 137). Dennoch verdient es hervorgehoben zu werden, dass Gökalp im Gegensatz zum ittihadistischen Mainstream kein Sozialdarwinist war, sondern seinen sozialen Evolutionismus aus dem französischen Positivismus bezog. Auch war er kein Anhänger Le Bons, weder von dessen Rasse- noch von dessen Elitetheorien. Für Gökalp sind Friede und Gleichheit die grundlegenden sozialen Normen, nicht Konflikt und Klasse. In einer Serie von Artikeln über die „Ziele der neuen Türkei“ (*Yeni Türkiye'nin Hedefleri*), die er kurz vor seinem Tod schrieb, betonte er die grundsätzliche Gleichwertigkeit von Rassen, Nationen, Geschlechtern und Klassen sowie die Bedeutung der Freiheit (Parla 1985: 96–99).

Die Gleichwertigkeit der Geschlechter hat Gökalp für seine Zeit sehr weitreichend formuliert, allerdings an den historischen Mythos gebunden, bei den alten Türken sei die Frau weitestgehend gleichberechtigt gewesen. So schreibt er in seinen Grundlagen des Turkismus im Kapitel über die Ethik in der Familie über den „türkischen Feminismus“: „Die alten Türken waren sowohl demokratisch als auch feministisch (*Eski Türkler hem demokrat hem de feminist idiler*). Ohnehin sind die demokratischen Gesellschaften im allgemeinen feministisch“ (Gökalp 2007: 271). Einen weiteren Grund für den alttürkischen „Feminismus“ findet er im Schamanismus und darin, dass „die Frauen bei den alten Türken im allgemeinen Amazonen (*Amazon*) waren. Reit- und Waffenkunst und kriegerisches Heldentum gab es bei den türkischen Männern wie bei den Frauen. Die Frauen konnten ohne weiteres Herrscher, Festungskommandanten, Gouverneure oder Botschafter werden.“ Die matrilineare Herkunft habe ebenso viel gezählt wie die patrilineare (276).

Gökalp hat in seiner politischen Ökonomie die gemischte Ökonomie und den staatlichen Interventionismus bis zu einem gewissen Grad vorformuliert und auch hier auf die nationale Kultur und Geschichte der Türken rekurriert. „Weil die Türken Freiheit und Unabhängigkeit lieben, können sie keine Sozialisten sein“, fasst er sei-

ne Ergebnisse zusammen und fährt fort: „Aber weil sie die Gleichheit schätzen, können sie auch keine Liberalen sein. Das System, das der türkischen Kultur am angemessensten ist, ist der ‚Solidarismus‘. Privates Eigentum ist legitim, solange es der sozialen Solidarität dient. Es ist nicht richtig, wenn Sozialisten und Kommunisten versuchen, das private Eigentum abzuschaffen. Nur wenn privates Eigentum nicht der Solidarität dient, ist es illegitim. Darüber hinaus muss Eigentum keineswegs zwangsläufig privat sein. So wie es privates Eigentum gibt, muss es auch gesellschaftliches Eigentum geben.“ (vgl. Parla 1985: 103, Gökalp 1959: 312; 2007: 286). Hinsichtlich der zu verfolgenden Wirtschaftspolitik spricht er sich für den Aufbau einer Groß- und Schwerindustrie in der Türkei aus, die nach dem Vorbild von John Ray und Friedrich List als nationale Ökonomie mit Schutzzöllen abzusichern sei. Seine Stellungnahme für den Protektionismus basiert dabei an dieser Stelle auf dem rein entwicklungspolitischen Argument, der Aufbau einer Industrie erfordere Protektionismus (vgl. Parla 1985: 107; Gökalp 1959: 313; 2007: 287). Gleichermaßen gegen Wirtschaftsliberalismus und Sozialismus eingestellt, propagierte Gökalp einen nationalen solidarischen Korporatismus der Berufsgruppen nach durkheimischem Vorbild. Zugleich verwurzelt er diesen Korporatismus aber auch in den türkischen Ahi-Bruderschaften und den Gilden der anatolischen Städte zu vorosmanischer und osmanischer Zeit. Die Organisation der Berufsgruppen sollte lokal organisiert, aber in einem landesweiten Zentralkomitee zusammengefasst sein (vgl. Parla 1985: 60–63; Gökalp 1959: 302f; 2007: 270f).

Im Vergleich zu seinem großen Einfluss auf die Programmatik der jungen türkischen Republik erstaunt es, warum er nicht als zentraler Theoretiker des Kemalismus gefeiert wurde. Die Antwort ist vielleicht in seinem zu frühen Tod zu suchen (der andererseits vielleicht auch ein mögliches späteres Zerwürfnis mit Atatürk verhinderte), sicherlich aber auch im kemalistischen Personenkult, der Atatürk die alleinige Urheberschaft der Republik und des Kemalismus zuschrieb (Parla 1985: 121), und daran, dass seine Synthese von Islamismus und Nationalismus von den Kemalisten nicht unterstützt wurde. Insbesondere in nationalistisch-konservativen und panturkistischen Kreisen wurde Gökalps Nationalismus aber goutiert und besonders sein korporatistisches Argument gegen die türkische Linke in Anschlag gebracht (Parla 1985: 126f; Taşkin 2007: 162f).

3. Der Kemalismus

Mustafa Kemal (1881–1938)¹² – den Nachnamen Atatürk trug er erst seit der von ihm inaugurierten und von Gökalp vorgedachten (Heyd 1950: 96) Namensreform von 1934 – war ein Mitglied des militärischen Flügels der İttihadisten, der sich während des Ersten Weltkriegs an der Gallipoli-Front und in Ostanatolien militärisch auszeichnete, aber innerhalb der ittihadistischen Hierarchie stets eine relativ unbedeutende Außenseiterrolle einnahm (vgl. Zürcher 2010: 124–135). Was seine Sozialisation und intellektuelle Biographie bis zum Ende des Kriegs anlangt, war er ein ziemlich typischer Repräsentant des oben skizzierten materialistisch-szientischen jungtürkischen Milieus, jedoch kein Theoretiker. Unter den Bedingungen autoritärer Einparteienherrschaft bildete sich noch zu Lebzeiten Atatürks ein Personenkult heraus, der seinen Höhepunkt nach dem Tod des Republikgründers erlebte und bis heute nachwirkt. Im Zusammenhang damit wurde der Kemalismus das Referenzsystem jeglichen politischen Diskurses in der Türkei. „In der Folge wurde es während der ganzen Geschichte der Republik für jegliche Art von Denken beinahe unmöglich zu existieren, ohne mit dem Kemalismus einen Modus vivendi zu finden“ (Belge 2001: 30).

Üblicherweise wird der Kemalismus als System anhand der sechs Prinzipien erläutert, die am 10. Mai 1931 auf dem Parteitag der Republikanischen Volkspartei beschlossen und unter Artikel 2 in die Verfassung von 1937 aufgenommen wurden. Sie wurden in der Form von sechs Pfeilen in das Emblem der Republikanischen Volkspartei aufgenommen, weshalb sie auch als die „sechs Pfeile“ (*Altı Ok*) bezeichnet werden. Es handelt sich dabei um Republikanismus (*çumhuriyetçilik*), Nationalismus (*milliyetçilik*), Populismus (*halkçılık*), Säkularismus (*laiklik*), Etatismus (*devletçilik*), Revolutionismus (*inkılapçılık*) (Kızılyürek 2008: 397f; Zürcher 2005; Parla & Davison 2004: 54–59). Als Ideologie kann der Kemalismus als solidarischer Korporatismus und als „dritter Weg“ zwischen Liberalismus und Sozialismus beschrieben werden (Parla & Davison 2004).

Die politisch-ideologische Hypothek des Kemalismus liegt heute in seinen beiden Konstituenten, dem Nationalismus und dem Laizismus, die beide unter den Be-

12 Aus der unübersehbaren Literatur zu Atatürk ragen drei jüngere Biographien heraus: Mango 1999, Kreiser 2008, Hanioglu 2011. Für eine Diskussion weiterer Literatur s. Kreiser 2008, S. 311–319.

dingungen der autoritären kemalistischen Einparteienherrschaft seit der zweiten Hälfte der 1920er Jahre ihre ideologische und institutionelle Ausprägung erfuhren, ihre Wurzeln allerdings in spätosmanischer Zeit haben.

Eines der konstanten Traumata türkischer Nationalisten seit den Jungtürken war die ethnische Zersplitterung der anatolischen Landkarte. Das demographische Gewicht hatte sich seit dem späten 19. Jahrhundert durch die massive Immigration von muslimischen Flüchtlingen aus dem Balkan und dem Kaukasus nach Anatolien zuungunsten der christlichen Bevölkerung verschoben und die ethnischen Konflikte zwischen den Gruppen verschärft. Spätestens die Jungtürken entwarfen eine ethnische Hierarchie von Staatsbürgern nach dem Kriterium der Assimilierbarkeit und Loyalität. An der Spitze standen die ethnischen Türken, dann folgten nicht-türkische muslimische und schließlich nicht-muslimische Volksgruppen. Von letzteren erwartete man die geringste Loyalität gegenüber dem osmanischen Staat und die geringste Bereitschaft sich zu turkisieren. Diese Dreiteilung der osmanischen Bevölkerung war auch in der kemalistischen Zeit ein staatliches Paradigma (Cagaptay 2006: 159f). Nach den großangelegten ethnischen Säuberungen im Ersten Weltkrieg und dem Bevölkerungsaustausch mit Griechenland nach 1923 war das christliche Element aus Anatolien fast ganz verschwunden. Weitere Repressionen gegen die verbleibenden religiösen Minoritäten in republikanischer Zeit führten zu verstärkter Emigration und haben diese Entwicklung nahezu abgeschlossen. Seit den großen kurdischen Revolten nach dem Şeyh Said Aufstand von 1925 hat der Ausschlusscharakter des türkischen Nationalismus deshalb vor allem die Kurden betroffen, unter denen sich in den 1980er Jahren ein dem türkischen strukturell analoger kurdischer Ethnonationalismus verbreitet hat, der dem türkischen spiegelbildlich antagonistisch gegenübersteht (Aguicenoglu 1997). Ohne Rekurs auf identitätspolitische Alternativen, so scheint es, lässt sich dieser Konflikt nur gewaltsam lösen.

Das Prinzip des kemalistischen Laizismus wird häufig als Trennung von Staat und Religion charakterisiert (vgl. etwa Gökberk 1997: 97f). Tatsächlich lässt es sich aber besser als die Doppelstrategie der strikten staatlichen Kontrolle der Religion und der Verdrängung des Islams aus dem öffentlichen Raum beschreiben. Die Grundlage hierfür war die elitistische und szientistische Weltanschauung von maßgeblichen Teilen der frühen kemalistischen Elite. Diese Weltanschauung verstand sich als Modernität par excellence, verstand und zementierte sich im kemalistischen Diskurs als „türkische Aufklärung“. Religion und namentlich der Islam wurde hier

mit unaufgeklärter „Mittelalterlichkeit“ gleichgesetzt (vgl. Gökberk 1997: 18). Diese elitäre und modernistische Haltung vertrug sich nicht mit dem Prinzip des Populismus. Auf ideologischer Ebene war das Problem, dass sich modernistisches und populistisches Ideal partiell widersprachen. Forderungen nach einer Demokratisierung des kemalistischen Systems, die nach 1950 zu einem Mehrparteiensystem führten, brachten deshalb die Frage der Präsenz des Islams im öffentlichen Raum mit sich und führten zu dem, was verschiedentlich als ‚Reislamisierung‘ der Türkei beschrieben worden ist. Der Islam wurde so auf oppositioneller Seite zur Chiffre von ‚Demokratisierung‘ und auf der Seite des kemalistischen Establishments zur Chiffre von ‚retrograder Bedrohung der Moderne‘. In einer Hinsicht allerdings blieb der Islam ein essentieller Bestandteil des Kemalismus: bei der Definition des Türkentums. Indem sich kemalistische Nationalisten weigerten, nicht-muslimische türkische Staatsbürger als echte Türken anzuerkennen, lieferte der Islam das Kriterium, ob jemand Türke sein konnte oder nicht (Cagaptay 2006: 15). Tatsächlich scheint der kemalistische Staat sehr genau Buch über die ethnische Herkunft seiner Staatsbürger geführt zu haben. So wurde dem Sohn einer 1915 zum Islam konvertierten Armenierin die Offizierslaufbahn offenbar wegen seiner Abstammung verweigert (Çetin 2004: 64).

Nach dem Militärputsch von 1980 wurden die ideologischen Parameter des Kemalismus neu justiert. Während der Kemalismus als Hegemonialdiskurs weiter beibehalten wurde, wurde er tatsächlich in ein ideologisches Amalgam umgeformt, das als „türkisch-islamische Synthese“ (*Türk İslam Sentezi*) bekannt ist und verstärkt islamische Elemente in den kemalistischen Diskurs einführte (vgl. Bora & Can 1991: 145–155; Copeaux 1997: 78–81). Ganz wesentlichen Anteil an der Formulierung der türkisch-islamischen Synthese hatte der Historiker İbrahim Kafesoğlu (1914–1984) und das „Institut zur Erforschung der türkischen Kultur“ (*Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*) (Copeaux 1997: 76). Das Institut definierte seine Arbeit als „auf der Basis des Nationalismus von Ziya Gökalp und Atatürk“ (Taşkın 2007: 163) beruhend. Kafesoğlus Interpretation von Gökalp betonte die totalitären Elemente von dessen Nationalismus und verschärfte die konservative und anti-kommunistische Stoßrichtung seines Korporatismus (164). Vor allem aber brachte die türkisch-islamische Synthese eine bedeutende Aufwertung des osmanischen Erbes mit sich, das nun tendenziell als ideale Verkörperung des Türkentums in seiner Synthese mit dem Islam re-interpretiert wurde. Das ist eine bedeutende Abweichung von Gökalp. Doch die türkisch-islamische Synthese verbreiterte zwar die muslimische

Basis des Kemalismus, aber sie löste nicht das Problem des Ausschlusses der Kurden und entfremdete zudem die Aleviten, die sich mit der neuen türkisch-sunnitischen Identitätsdefinition an den Rand gestellt sahen.

4. Die Krise des Kemalismus

Hatte sich der Putsch von 1980 noch hauptsächlich gegen die organisierte politische Linke in der Türkei gerichtet, so zielte die militärische Intervention von 1997 gegen die Regierung des Islamisten Necmettin Erbakan (gest. 2011), die, mit einem Programm zur staatlichen Kontrolle und Eindämmung islamischer Organisationen konfrontiert, zum Rücktritt gezwungen und schließlich verboten wurde (vgl. Yavuz 2003: 275–277). Erbakans Bewegung der „Nationalen Sicht“ (*Milli Görüş*) hatte ein von anti-westlicher und antisemitischer Verschwörungstheorie geprägtes politisches Weltbild vertreten. Im Jahr 2002 gewann die AKP, die sich im Jahr zuvor von der Bewegung Erbakans abgespalten hatte, die absolute Mehrheit in den Parlamentswahlen und setzte einen breitangelegten Demokratisierungsprozess in Gang. Die Karten schienen vertauscht zu sein. Statt der jahrzehntelang eingeübten antiwestlichen Verschwörungstheorie ihres politischen Ziehvaters schienen die Führer der neuen Partei einer Mitgliedschaft in der EU große Priorität einzuräumen. Auf der anderen Seite geriet der kemalistische Diskurs zunehmend in ein anti-europäisches und verschwörungstheoretisches Fahrwasser. Der etablierte links-kemalistische Politologe Sina Akşin beispielsweise behauptete, die kemalistische Revolution sei 1950 gescheitert, was im Interesse des westlichen Imperialismus gelegen habe (Akşin 2004). Konkret äußerte sich ein anderer Kemalist, Necip Hablemitoğlu, der eine rezente deutsche Verschwörung gegen die Türkei ausgemacht haben wollte (Hablemitoğlu 2001).

Der sich rasch zuspitzenden Konflikt zwischen dem Militär und Teilen der Staatsbürokratie mit der neuen Regime wurde als ein Konflikt zwischen der alten autoritären kemalistischen Staatselite und einer neuen demokratischen Mittelschicht mit anatolischen Wurzeln gedeutet. Dieses Bild von Staat (bzw. vom Volk entfremdeter autoritär-säkularer Staatselite) vs. Gesellschaft entsprach der Deutung der AKP, deren Kemalismuskritik damit auch im internationalen Kontext die Diskurshöhe gewann (vgl. Yavuz 2003, insbesondere S. 261f; Hermann 2008). 2008 begann der Prozess gegen hohe Militärs, Beamte und Persönlichkeiten des öffentlichen Le-

bens, die Mitglieder einer Geheimorganisation Ergenekon gewesen sein sollen, deren Ziel es angeblich war, die gewählte Regierung zu stürzen. Die Hoffnung war, dass hier endlich ein Schlußstrich unter die jahrzehntelange Existenz gewalttätiger und krimineller parallelstaatlicher Strukturen in den Staatsorganen gezogen werden sollte. Stellvertretend, so der Subtext, stand hier die autoritäre kemalistische Staatselite vor Gericht. Ob es allerdings wirklich zu einer grundlegenden Demokratisierung und zu einem Verschwinden der autoritären und parallelstaatlichen Strukturen kommen wird oder ob sie einfach in neue Hände übergehen, wird sich noch erweisen müssen. Eine wirklich neue politische Ideologie hat die neo-islamistische Kritik am autoritären Kemalismus nicht anzubieten. Die politische Identität des Staates verbleibt in der von Gökalp vorskizzierten Synthese aus Modernität, Islam und Türkentum.

5. Literatur

- Akman, Ayhan, 2002: Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı, in: Tanıl Bora/Murat Gültekinil (Hg.): *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*. Bd. 4: *Milliyetçilik*, Istanbul, 81–90.
- Akşin, Sina, 2004: *Siyasal Tarih (1995–2003)*, in: Ders: *Türkiye Tarihi*. Bd. 5: *Bugünkü Türkiye*, 5. Aufl., Istanbul, 184–185.
- Belge, Murat, 2001: *Mustafa Kemal ve Kemalizm*, in: Mehmet Ö. Alkan (Hg.): *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*. Bd. 2: *Kemalizm*, Istanbul, 29–43.
- Berkes, Niyazi, 1964: *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal.
- Billig, Michael, 2005: *Banal Nationalism*, London.
- Bora, Tanıl/Can, Kemal, 1991: *Devlet Ocak Dergâh: 12 Eylül’den 1990’lara Ülkücü Hareket*, Istanbul.
- Cagaptay, Soner, 2006: *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?* London et al.
- Chatterjee, Partha, 1993: *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, N.J.
- Copeaux, Etienne, 1997: *Espaces et temps de la nation turque: Analyse d’une historiographie nationaliste 1931–1993*, Paris.
- Çetin, Fethiye, 2004: *Anneannem Anı*, Istanbul.
- Deringil, Selim, 1993: *The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namik Kemal to Mustafa Kemal*, in: *European History Quarterly* 23, 165–191.
- Doğan, Atila, 2006: *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, Istanbul.
- Dündar, Fuat, 2008: *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913–1918)*, Istanbul.
- 2010: *Crime of Numbers: The Role of Statistics in the Armenian Question (1878–1918)*, Brunswick, New Jersey.
- Gingeras, Ryan, 2009: *Sorrowful Shores: Violence, Ethnicity, and the End of the Ottoman Empire, 1912–1923*, Oxford.
- Gökalp, Ziya, 1959: *Turkish Nationalism and Western Civilisation*, übers. u. hg. v. Niyazi Berkes, New York.

- 2007: *Bütün Eserleri. 1: Kitaplar*, hg. v. Şevket Beysanoğlu, Yusuf Çotuksöken et al., İstanbul.
- Gökberk, Macit, 1997: *Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk*, İstanbul.
- Hablemitoğlu, Necip, 2001: *Alman Vakıfları ve Bergama Dosyası*, İstanbul.
- Hanioğlu, M Şükrü, 1995: *The Young Turks in Opposition*, New York et al.
- 2001: *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902–1908*, Oxford et al.
- 2005: *Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art*, in: Elisabeth Özdalga (Hg.): *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, London et al., 28–116.
- 2011: *Atatürk: An Intellectual Biography*, Princeton et al.
- Hermann, Reiner, 2008: *Wohin geht die türkische Gesellschaft? Kulturkampf in der Türkei*, München.
- Herzog, Christoph 1996: *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*. Berlin.
- Heyd, Uriel, 1950: *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London.
- Kieser, Hans-Lukas, 2005: *Vorkämpfer der „Neuen Türkei“: Revolutionäre Bildungseliten am Genfersee (1870–1939)*, Zürich.
- Kızılyürek, Niyazi, 2008: *Le kemalisme*, in: Erik-Jan Zürcher (Hg.): *Turkey in the Twentieth Century*, Berlin, 397–442.
- Kreiser, Klaus, 2008: *Atatürk: Eine Biographie*, München.
- Kushner, David, 1977: *The Rise of Turkish Nationalism 1876–1908*, London.
- Mardin, Şerif, 1983: *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895–1908*, (Toplu eserleri 1), 2. Aufl., İstanbul.
- Parla, Taha, 1985: *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876–1924*, Leiden.
- Parla, Taha/Davison, Andrew, 2004: *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse, NY.
- Taşkın, Yüksel, 2007: *Anti-Komünizmeden Küreselleşme Karşılığında Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İstanbul.
- Toprak, Zafer, 2007: *Üçüncü Cumhuriyet Fransası, ‘Aydınlanma’ ve Osmanlı’da Tarihyazıcılığı*, in: Binnaz Toprak (Hg.): *Aydınlanma Sempozyumu*, İstanbul, 79–87.
- Tunaya, Tarık Zafer, 2004: *Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul.
- Weikart, Richard, 1993: *The Origins of Social Darwinism in Germany, 1859–1895*, in: *Journal of the History of Ideas* 54 (3), 469–488.
- Yavuz, M. Hakan, 2003: *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford.
- Zürcher, Erik Jan, 2005: *Ottoman Sources of Kemalist Thought*, in: Elisabeth Özdalga (Hg.): *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, London et al., 14–27.
- 2010: *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk’s Turkey*, London et al.