

# QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von  
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von  
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 291

DIE GEGENWÄRTIGE KRISE EUROPAS



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

# DIE GEGENWÄRTIGE KRISE EUROPAS

Theologische Antwortversuche

Herausgegeben von  
Martin Kirschner und Karlheinz Ruhstorfer

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN



**MIX**  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
**FSC® C083411**

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart  
Umschlaggestaltung: Verlag Herder  
Umschlagmotiv: cranach/fotolia  
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck  
Printed in Germany  
ISBN Print 978-3-451-02291-3  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82291-9

## Inhalt

Vorwort . . . . .	9
Einleitung	
<i>Martin Kirschner</i> . . . . .	11
A. Realisierung europäischer Einheit: Wege zu einer Kultur der Compassion	
Die öffentliche Aufgabe der Theologie in der Krise Europas: Überlegungen im Anschluss an Papst Franziskus . . . . .	29
<i>Martin Kirschner</i>	
Kultur der Compassion. Versuch einer theologischen Antwort auf die Reflexionsgruppe ‚Die geistige und kulturelle Dimension Europas‘ . . . . .	67
<i>Piotr Kubasiak</i>	
„Enunziative Autorität“ der Religionen als „Mitbegründer“ (Ricœur) und Übersetzer in der pluralen Öffentlichkeit . . . . .	83
<i>Maureen Junker-Kenny</i>	
B. Herausforderung fundamentalistischer Identitäten: Wege zur Balance von Immanenz und Transzendenz	
Religion in der Krise? Religiöse Pluralität in einer innerweltlich orientierten Gesellschaft . . . . .	103
<i>Patrick Becker</i>	
Warum ziehen junge Europäer in den Dschihad? – Dschihadismus und Nihilismus . . . . .	121
<i>Jürgen Manemann</i>	

„... und der Logos wurde Fleisch“ (Joh 1,14) Zur Tiefenstruktur der europäischen Geistesgeschichte . . . . . <i>Karlheinz Ruhstorfer</i>	138
Dividendo et componendo: Beiträge der politischen Philo- sophie von Aristoteles bis Habermas zu theologischen Positionierungen . . . . . <i>Markus Riedenauer</i>	161
C. Befragung der Vernunft im pluralistischen Europa: Wege zur kritischen Anerkennung säkularer Rationalität	
Die ambivalente Rolle von Religion in einer offenen Gesell- schaft – eine theologische Rezeption der Sozialphilosophie Karl Poppers . . . . . <i>Johannes Grössl</i>	189
Theologie als erkenntnistheoretischer Sonderfall? Die Voraus- setzungshaftigkeit von Wissenschaft und der zirkuläre Zusam- menhang von Epistemik und Methodik . . . . . <i>Christiane Nagel</i>	210
Europäischer Verfassungspatriotismus – vernünftige Liebe oder „blasser Seminargedanke“? . . . . . <i>Moritz Rudolph</i>	224
D. Öffnung zum Frieden trotz weltanschaulicher Diversität: Wege zu einem toleranten Glauben	
Religionspolitik in der Türkei und die Lage der religiösen Minderheiten . . . . . <i>Hüseyin Ağuiçenoğlu</i>	243
Toleranz und Wertschätzung von Pluralität bei den Kirchenvätern und im frühen Mittelalter . . . . . <i>Hilary Mooney</i>	254

Inhalt	7
„Zu gläubig“, um tolerant zu sein? Erkundungen im Spannungsfeld von Glaubensgewissheit, Zweifel und Toleranz <i>Veronika Hoffmann</i>	274
Autorenverzeichnis . . . . .	294

## Religionspolitik in der Türkei und die Lage der religiösen Minderheiten

Hüseyin Ağuiçenoğlu

### 1. Einführung

Die Religionspolitik in der heutigen Türkei wird von zwei Faktoren bestimmt, nämlich erstens dem seit 1937 in der Verfassung verankerten Laizismus und zweitens der massiven Reislamisierung von Staat und Gesellschaft. Dass die beiden Positionen weniger gegenläufig sind als vermutet, liegt daran, dass sich die spezielle türkische Spielart des Laizismus von seinen europäischen Vorbildern erheblich unterscheidet. Während die europäische Version auf einer strikten Trennung von Staat und Religion beruht und die staatlichen Institutionen zur Neutralität gegenüber *allen* Religionen verpflichtet, ging es den türkischen Laizisten vornehmlich um die Einhegung und Normierung eines als Bedrohung für die staatliche und nationale Ordnung wahrgenommenen Islam, der somit von vornherein eine Sonderrolle auch in der vermeintlich säkularen Türkischen Republik zugewiesen bekam. De facto brachte dies einen (sunnitischen) Staatsislam hervor, der seit der ab 1980 von den Militärmachthabern verkündeten sogenannten Türkisch-Islamischen Synthese (*Türk İslam Sentezi*) zunehmend an Boden gewinnt und jetzt seinerseits die staatlichen Strukturen, insbesondere die Religionsbehörde (*Diyanet İşleri Başkanlığı*), zur Infiltration von Politik und Gesellschaft benutzt. Die Angriffe aus islamistischen Kreisen auf den Laizismus dienen in diesem Rahmen lediglich der Beseitigung eines inhaltlich längst entkernten Prinzips, das der Einführung einer offen theokratischen Ordnung zurzeit noch im Wege steht.

Die Bedeutung dieser Entwicklung für die religiösen Minderheiten in der Türkei, also für alle diejenigen, die sich als religiös betrachten und sich nicht zum sunnitischen Islam bekennen, ist ambivalent: Zum einen erhofft man sich durch die Reformierung der bisherigen Religionspolitik, die implizit zu einer Diskriminierung

der nicht-sunnitischen Glaubensbekenntnisse geführt hatte<sup>1</sup>, eine Besserung des eigenen Status. Zum anderen wird sich zeigen, wie viel Platz unter einem möglicherweise offen islamistischen Regime in der Türkei noch für andere Religionsgemeinschaften bleibt.

Dieser Beitrag wird sich mit dem ersten Problemfeld befassen, also der Frage, wie Religionsgemeinschaften durch die Praxis des republikanischen Prinzips des *laiklik* ausgegrenzt wurden und werden, und ob dessen Schwächung zu einer Verbesserung ihrer Situation beiträgt. Ein besonderes Augenmerk wird hierbei auf die größte religiöse Minderheit im Land, die Aleviten, gerichtet.

## 2. Entstehung und Etablierung des türkischen Laizismus

In der Literatur wird immer wieder darauf hingewiesen, dass die Säkularisierung in Europa Ergebnis eines langwierigen historischen Prozesses gewesen sei, nach José Casanova, die gelungene Antwort auf die Katastrophenerfahrung der Religionskriege der frühen Neuzeit<sup>2</sup>. Dem gegenüber wird dem türkischen Laizismus der Charakter eines von oben aufgezwungenen ideologischen Konstrukts bescheinigt – eine Lesart, die vor allem unter islamischen Intellektuellen Anhänger findet. Damit unterschlägt man allerdings den langjährigen Säkularisierungsprozess im Osmanischen Reich, der bereits mit den *Tanzimat*-Reformen im 19. Jahrhundert begonnen hatte.

Diese Reformen lösten eine Entwicklung aus, die, parallel zum Schwinden der öffentlichen Bedeutung von Religion, die jahrhundertelange religiös-staatliche Ordnungsform in Frage stellte. 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 vom 3. November 1839 ein wichtiger islamischer Grundsatz, nämlich die rechtliche Ungleichheit von Muslimen und Nichtmuslimen, außer Kraft gesetzt.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Zur systematischen Ausgrenzung von Aleviten in der Türkei siehe A. Erdemir/C. Korkmaz/H. Karaçalı/M. Erdem/T. Weitzhofer/U. Beşpınar, *Türkiye’de Alevi Olmak*, Istanbul 2010.

<sup>2</sup> J. Casanova, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009, 8.

<sup>3</sup> Mehr dazu siehe S. J. Shaw/E. K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and*



Die weiteren Reformen erstreckten sich später auf das Rechtssystem, die Verwaltung und das Erziehungswesen und erschütterten so nicht nur die islamische Grundstruktur dieser Institutionen, sondern schränkten auch die Macht der islamischen Geistlichkeit ein. Eine Säkularisierung als Trennung und Ausdifferenzierung von weltlicher und geistlicher Sphäre setzte also schon in diesem frühen Stadium ein. Ein verweltlichtes Bildungssystem wiederum brachte jene Jungtürken hervor, die nicht nur radikale Erscheinungsformen des Islam, sondern diesen selbst als Hindernis für die gesellschaftliche Entwicklung betrachteten und seine Anpassung an die Erfordernisse der modernen Gesellschaft für unerlässlich hielten.<sup>4</sup>

Das endgültige Ende der religiösen Legitimierung des Staates kam schließlich mit der Ausrufung der Republik 1923 und der ein halbes Jahr später erfolgten Abschaffung des Kalifats. An die Stelle der bisherigen religiösen sollten nun neue, nämlich nationale Definitions-, Identifikations- und Integrationsmerkmale treten. Die Reformbemühungen dienten der Zurückdrängung der Religion ins Private und der Etablierung einer staatlichen Dominanz über das religiöse Leben: Das religiöse Bildungssystem der Medresen wurde beseitigt, der Religionsunterricht ausgedünnt, die religiösen Angelegenheiten dem Bildungsministerium unterstellt. Die Übernahme des Schweizerischen Zivilgesetzbuches (1926), die Einführung des lateinischen Alphabets (1928) und die Aufhebung des Islam als Staatsreligion (1928) beseitigten die letzten Einflussmöglichkeiten der Religion auf das politische Leben. 1937 erhielt dann der Laizismus Verfassungsrang.<sup>5</sup>

Nun ging man an die Errichtung eines staatlichen Deutungsmonopols über die Religion und betrieb somit die Inkorporation des Islam in die staatlichen Strukturen. Zu einer echten Trennung von Staat und Religion wie in Frankreich kam es unter der kemalis-

---

Modern Turkey (Volume II). Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808–1975, Cambridge u. a. 1977, 39ff.; C. V. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte 1789–1922, Princeton 1980.

<sup>4</sup> Z. B. Abdullah Cevdet, siehe Ş. Hanioglu, Blueprints for a Future Society. Late Ottoman Materialists on Science, Religion and Art, in: E. Özdalga (Hrsg.), Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy, London 2005, 28–116; Ş. Hanioglu, The Young Turks in Opposition, New York u. a. 1995.

<sup>5</sup> Einen guten Überblick über die kemalistischen Reformen bietet B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey, London 1961.

tischen Religionspolitik jedoch nie. Grund für diesen Sonderweg des türkischen Laizismus waren vor allem die Ängste vor der ungeheuren Mobilisierungskraft, die der Islam in weiten Teilen der Bevölkerung noch besaß. Eine prägende Negativerfahrung war hier sicherlich der religiöse Gegenputsch gegen die Jungtürken schon kurz nach deren Machtübernahme im Jahr 1908, als es islamischen Kräften mit Unterstützung der Bevölkerung gelang, eine Woche lang Istanbul besetzt zu halten.<sup>6</sup>

Wegen dieses Gefahrenpotentials sollte der Islam daher nicht nur von allen politischen Entscheidungsprozessen ferngehalten werden, sondern auch durch die öffentlichen Institutionen verwaltet und gezähmt werden. Mit der Schaffung eines kontrollierten und normierten Staatsislam nahm man eine Verletzung des Prinzips der religiösen Neutralität des Staates in Kauf und blockierte die für eine demokratische und pluralistische Gesellschaft unabdingbare weitere Ausdifferenzierung der politischen und religiösen Sphäre.

### 3. Laizismus und religiöse Minderheiten

Die Opfer dieser Politik waren und sind vor allem die Aleviten sowie die nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen, die weder als religiöse oder ethnische Minderheiten anerkannt werden noch von den Diensten des „Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten“ profitieren können.<sup>7</sup> Die Behauptung der offiziellen türkischen Politik, dass die Aleviten Muslime seien und ihnen die Türen des Religionspräsidiums offen stünden, missachtet dabei einen wichtigen Grundsatz des Säkularismus, nämlich die Definitionshoheit der religiösen Gemeinden über ihre Lehre und ihre innere Ordnung.

Noch komplexer ist die Rechtslage der auch offiziell „nicht-muslimischen“ Religionsgemeinschaften. Diese sind nicht als unabhän-

<sup>6</sup> Siehe S. Akşin, *Şeriatçı Bir Ayaklanma. 31 Mart Olayı*, Istanbul 1994.

<sup>7</sup> Zur Organisation des religiösen Lebens in der Türkei sowie der Funktionsweise und Geschichte des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten siehe İ. Gözaydın, *Diyanet. Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, Istanbul 2009 und İ. Gözaydın, *Management of Religion in Turkey: The Diyanet and Beyond*, in: Ö. H. Çınar/M. Yıldırım (Hrsg.), *Freedom of Religion and Belief in Turkey*, Newcastle 2014, 10–35.

gige Rechtspersönlichkeiten anerkannt. Dies trifft zwar auch für die muslimischen Gemeinschaften zu und wird mit dem Laizismusprinzip begründet, führt aber aufgrund der Bevorzugung des Islam *de facto* zu einer Benachteiligung der Nicht-Muslime. Die rechtliche Inexistenz der Minderheitenkirchen bedeutet etwa, dass diese keine Liegenschaften erwerben oder verwalten dürfen. Offiziell befinden sich diese daher im Eigentum von Gemeindestiftungen (*Cemaat Vakıfları*).<sup>8</sup> In der Diskussion über die Religionsfreiheit in der Türkei spielt dieses Thema zurzeit eine wichtige Rolle. Obwohl im Rahmen der EU-Harmonisierungsgesetze im Jahre 2002 auch das betreffende Stiftungsgesetz geändert wurde, wird die neue Regelung von vielen Experten als nicht zufriedenstellend betrachtet.

Ein weiterer Dauerkonflikt zwischen dem türkischen Staat und den nicht-muslimischen Religionsgemeinschaften resultiert aus der Regelung, dass die in der Türkei tätigen kirchlichen Bediensteten türkische Staatsangehörige sein müssen, dass aber andererseits seit den 1970er Jahren alle Ausbildungsstätten für den inländischen Klerikernachwuchs geschlossen sind.<sup>9</sup> Die Wiedereröffnung der „Theologischen Schule Halki“ des orthodoxen Ökumenischen Patriarchats auf der Insel Heybeliada steht bei den Verhandlungen der EU mit der Türkei immer wieder auf der Tagesordnung.<sup>10</sup> Die EU betrachtet die Lösung dieses Problems als Voraussetzung für die Erfüllung der Kopenhagener Kriterien für einen EU-Beitritt vom 22. Juni 1993.

---

<sup>8</sup> Ges. Nr. 2762 vom 5.6.1934, RG Nr. 3027 vom 13.6.1935.

<sup>9</sup> Mehr dazu siehe O. Oehring, Zur Lage der Menschenrechte – Die Türkei auf dem Weg nach Europa – Religionsfreiheit?, Aachen 2004.

<sup>10</sup> Rainer Hermann betont mit Recht, dass es mit der Ausbildung von Theologen allein nicht getan ist: „Bislang dürfen Geistliche keinen Unterricht erteilen, und den Kirchen ist streng untersagt, außerhalb des Wirkungsbereichs des Erziehungsministeriums eine religiöse Unterweisung durchzuführen. Werden in der Türkei eines Tages wieder Theologen und Religionslehrer ausgebildet, so muss es ihnen auch erlaubt sein, in den Schulen der Minderheiten das Fach Religion zu unterrichten. Weitere Schritte sind denkbar. Eine ist die Anerkennung des Ökumenischen Patriarchen, eine andere die Auflösung der ‚Minderheitenausschüsse‘. Sie sind ein Reflex des alten Misstrauens; als geheime Institutionen sind sie im mächtigen Generalsekretariat des Nationalen Sicherheitsrats ebenso angesiedelt wie bei der Polizei und den Geheimdiensten“ (R. Hermann, Der Status der nichtmuslimischen Minderheiten in der Türkei, in: C. Leggewie (Hrsg.), Die Türkei und Europa. Die Positionen, Frankfurt a. M. 2004, 114).

In der Haltung der offiziellen türkischen Politik gegenüber dem Christentum vermischen sich religiöse und nationale Motive in besonderem Maße: Schon die frühen türkischen Nationalisten sahen sich mit dem „nationalen Erwachen“ der christlichen Balkanvölker konfrontiert, die häufig neben der sprachlichen auch ihre religiöse Identität gegen die osmanische Herrschaft in Stellung brachten. Den Zorn der ab 1908 regierenden nationalistischen Jungtürken bekamen dann alle christlichen Untertanen der Hohen Pforte zu spüren, wie das Beispiel der Armenier während des Ersten Weltkrieges am eindrücklichsten zeigte. Türkisierung bedeutete auch in der säkularen Republikzeit paradoxerweise immer zugleich Islamisierung: Im Bevölkerungsaustausch von 1923 wurden türkophone Christen nach Griechenland transferiert, während nicht-türkische Muslime in der Türkei angesiedelt wurden. Eine speziell die nicht-muslimischen Staatsangehörigen treffende Vermögenssteuer in den 1940er Jahren, die anti-christlichen (und anti-jüdischen) Pogrome von 1955 und schließlich die rechtlich-bürokratischen und medialen Störfuer gegen jeglichen Versuch einer christliche Missionierung verweisen hier auf eine lange Kontinuität von der frühen Republikzeit bis in die Gegenwart.<sup>11</sup> Seit mit der sogenannten Türkisch-Islamischen Synthese von 1980 der bis dahin herrschende Antagonismus von Nation und Islam offiziell für beendet erklärt wurde, konnten nun auch säkulare Intellektuelle ihre Ablehnung des Christentums nicht mehr nur allgemein religionskritisch, sondern auch mit der Wahrung türkischer Werte begründen, zu denen der Islam nun wieder wie selbstverständlich gehörte. Im Zuge der EU-Beitrittsdebatte und der damit verknüpften Forderung nach Religionsfreiheit gibt es zwar Hoffnungen auf eine Verbesserung der rechtlichen und gesellschaftlichen Lage der christlichen Minderheiten. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass in weiten Teilen der Gesellschaft und in der Bürokratie anti-christliche Tendenzen eher zunehmen. Die anti-christlichen und anti-semitischen Europaskeptiker – 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,

---

<sup>11</sup> Mehr dazu siehe *R. Bali*, Politics of Turkification during the Single Party Period, in: H. L. Kieser (Hrsg.), Turkey beyond Nationalism: Towards post-nationalist identities, London 2006, 43–49.

der „Christen-Club“ Europa setze alles daran, die kulturelle Eigenständigkeit der Türkei zu zerstören und sie politisch zu schwächen.<sup>12</sup>

Das zur Religionsfreiheit gehörende Recht eines jeden Einzelnen, eine Religion zu verlassen, ist, sofern es den Islam betrifft, trotz einzelner Fortschritte<sup>13</sup> im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts nach wie vor prekär. Auseinandersetzungen über das Thema Religionswechsel oder Austritt aus einer Religion finden in der Türkei nicht statt. Es ist zu erwarten, dass die Bedrohung der negativen Religionsfreiheit im Zuge der sich verschärfenden Islamisierung erneut zunimmt.

#### 4. Die politische Situation der Aleviten

Die Aleviten bilden schätzungsweise 20–25 % der Gesamtbevölkerung der Türkei.<sup>14</sup> Ihre genaue Zahl ist unbekannt, da die religiöse und ethnische Zugehörigkeit in der Türkei nicht offiziell statistisch erfasst wird.<sup>15</sup> Bis zum heutigen Tage sind sie nicht als offizielle Glaubensgemeinschaft anerkannt, so dass die alevitischen Gebetshäuser (*Cemevi*) rechtlich den Status von Kulturvereinen haben und die Kinder am obligatorischen sunnitischen Religionsunterricht teilnehmen müssen.

Ein erstes begrenztes politisches Interesse an den Aleviten war erst um die Wende zum 20. Jahrhundert feststellbar, als die nationalistisch orientierte Jungtürkenbewegung versuchte, zur Abwehr pro-

---

<sup>12</sup> Siehe H. Ağuiçenoğlu, Laizismus, religiöse Minderheiten und Konversionen in der heutigen Türkei, in: C. Lienemann-Perrin/W. Lienemann (Hrsg.), Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel, Wiesbaden 2012, 560–574.

<sup>13</sup> So schlug das Amt für Religionsangelegenheiten im Umgang mit dem „Abfall“ vom Islam deutlich mildere Töne an. Prof. Dr. Hakkı Ünal, ein Mitglied des Hohen Religionsrates (*Din İşleri Yüksek Kurulu*), unterstrich, 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 (vgl. *Din değıştirmek kişisel bir tercih*, in: Hüriyet v. 11.04.2008).

<sup>14</sup> K. Kehl-Bodrogi, Die Aleviten, in: M. Klöcker/U. Tworuschka (Hrsg.), Handbuch der Religionen 18/2, München 2008, 1–12.

<sup>15</sup> Zum Thema ethnische und religiöse Minderheiten in der Türkei siehe P. A. Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden 1989.

testantischer Missionierungsversuche in Ostanatolien das Alevitentum mittels ihrer türkisch-nationalistischen Thesen zu vereinnahmen. Das nationalistische Narrativ dominierte danach jahrzehntelang die Alevitenforschung in der Türkei.<sup>16</sup>

Die Alevitenpolitik in den ersten Jahrzehnten der Republik ist vom Bestreben der Machthaber nach ethnischer und religiöser Homogenisierung bestimmt: Man verleugnete die Eigenständigkeit des Alevitentums und marginalisierte die Aleviten im öffentlichen Leben. Die wenigen (akademischen) Arbeiten, die bis Anfang der 1980er Jahre in der Türkei erschienen, widmeten sich in erster Linie den ethnographisch-folkloristischen Aspekten des Alevitentums, das als Subkultur innerhalb der gesamttürkischen Kulturlandschaft interpretiert wurde. Religiöse Inhalte blieben unberücksichtigt.<sup>17</sup>

Binnenmigration und Säkularisierung taten ein Übriges: Seit den 1950er Jahren verließ eine große Zahl von Aleviten die Wirkungsbereiche ihrer religiösen Traditionen. Eine Schwächung überlieferter Organisationsstrukturen und der religiösen Praktiken war die Folge. Die Säkularisierung wiederum sorgte dafür, dass sich die „entwurzelte“ alevitische Jugend in den türkischen Metropolen neuen ideologischen Orientierungen außerhalb der Religion zuwandte. Den größten Einfluss übten die oppositionellen linken Bewegungen aus. Wegen angeblicher linksrevolutionärer Gesinnungen wurden Aleviten Ende 70er Jahre mehrfach zu Zielen paramilitärischer rechter Gewalt.<sup>18</sup>

Eine erste zaghafte Gegenbewegung auf alevitischer Seite begann sich in den 1960er Jahren zu formieren, als in der Türkei ein Demokratisierungsprozess einsetzte. Sie war hauptsächlich literarischer und publizistischer Natur, großstädtisch geprägt und im wesentlichen Reaktion auf die staatlichen Assimilierungsbestrebungen und die Auflösung der alevitischen Glaubensstrukturen. So wurden beispielsweise erste Zeitschriften wie *Cem* und *Gerçekler* herausgegeben

<sup>16</sup> Vgl. H. L. Kieser, *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839–1938*, Zürich 2000; M. Dressler, *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford 2013.

<sup>17</sup> Dazu siehe H. Ağuıçenođlu, *Die Ethnisierung des Alevitentums*, in: R. Langer/H. Ağuıçenođlu/J. Karolewski/R. Motika (Hrsg.), *Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, Frankfurt a. M. 2013, 205–224.

<sup>18</sup> G. Seufert/C. Kubaseck, *Die Türkei*, München 2006, 144.

und einige alevitischen Katechismen (*Buyruk*-Texte) gedruckt. Die Entwicklung gipfelte in der Gründung einer pro-alevitischen Partei, *Türkiye Birlik Partisi* („Türkische Einheitspartei“), im Jahr 1967.<sup>19</sup>

Unter den besonderen Bedingungen der 1970er Jahre beschleunigte sich die Auflösung der alevitischen sozialen Strukturen in einem Maße, dass das religiöse Leben in der Dekade zwischen den beiden Militärputschen 1971–1980 innerhalb der allgemeinen Rechts-Links-Polarisierung fast vollständig zum Erliegen kam.

Der Militärputsch im Oktober 1980 traf die Aleviten besonders hart, nicht nur, weil er die linken Bewegungen, in denen die Aleviten überproportional vertreten waren, zerschlug, sondern auch, weil mit ihm eine systematische Reislamisierung einsetzte, in der auch die alevitischen Traditionen aufgehen sollten. Mit dem schon erwähnten national-konservativen Gesellschaftsmodell der Türkisch-Islamischen Synthese wollten die Militärs „die türkische Gesellschaft von fremdkulturellen Einflüssen und der Entfremdung“ retten und ihr ihre „ursprüngliche Identität“ zurückgeben. Durch die Einführung eines obligatorischen sunnitischen Religionsunterrichts, die Rekrutierung alevitischer Kinder für die sunnitischen Predigerschulen und die Errichtung von Moscheen in alevitischen Dörfern sollte die Assimilation der alevitischen Bevölkerung an den Mehrheitsislam beschleunigt werden.

Das ehrgeizige Programm war jedoch nur mäßig erfolgreich. Stattdessen entstand eine vom Bildungsbürgertum getragene Gegenbewegung, die dann ab Ende der 1980er Jahre eine entscheidende Rolle bei der Wiederbelebung und Neuorganisation der alevitischen Gemeinschaft spielen sollte. Weitere begünstigende Faktoren dieser sogenannten alevitischen Renaissance waren die gesellschaftspolitische Öffnung der Türkei im Zuge der EU-Kandidatur und das weltweite Wiedererstarken religiöser Bewegungen. Einen unübersehbaren Einfluss übten auch zahlreiche Überfälle auf Aleviten in den 90er Jahren wie beispielsweise das Massaker von Sivas 1993 aus, bei dem ein Hotel von einem islamistischen Mob am helllichten Tag in Brand gesteckt wurde und über dreißig Besucher einer alevitischen

---

<sup>19</sup> Siehe A. *Erdemir*, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye’sinde Alevi-Bektaşî Örgütlenmeleri*, in: A. Y. *Ocak* (Hrsg.), *Geçmişte Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, Ankara 2009, 168–175; K. *Ata*, *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi: (Türkiye) Birlik Partisi (1966–1980)*, Ankara 2007.

Veranstaltung (*Pir Sultan Abdal Őenlikleri*) umgebracht wurden.<sup>20</sup> Die Interpretation dieser Ereignisse als kollektive Leiderfahrung schweiŐte auch die Teile des alevitischen Gemeinwesens zusammen, die bis dahin getrennte Wege gegangen waren.

Als Ergebnis dieser Revitalisierung der alevitischen Kultur und Religion existieren heute in der Tůrkei Hunderte alevitischer Vereine und *Cem*-Häuser, die sich meist unter dem Dach verschiedener Verbände und Stiftungen zusammengeschlossen haben. Darüber hinaus existieren alevitische Fernsehkanäle, Radiosender und Verlage. Periodisch organisierte religiöse Feste und Kulturfestivals werden jährlich von zehntausenden, wenn nicht hunderttausenden von Menschen aus dem In- und Ausland besucht.<sup>21</sup>

Von einer vollständigen Gleichberechtigung des alevitischen Glaubens ist man jedoch noch weit entfernt, da die tůrkische Religionspolitik die Aleviten nach wie vor zu den Muslimen zählt, die gängigen sunnitischen Gebetsrituale als Standard ansieht und auŐer der Moschee kein Gebetshaus für Muslime anerkennt. Erst wenn das Laizismusprinzip tatsächlich ernst genommen wůrde, wäre hier ein Politikwechsel zu erwarten.

Häufig weisen die Aleviten in der Tůrkei in diesem Zusammenhang auf die alevitische Diaspora in Deutschland hin, wo der Dachverband der alevitischen Organisationen in Deutschland („Alevitische Gemeinde Deutschland e.V.“, *Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu*, AABF), der aktuell 155 Vereine vertritt, seit 2006 den Status einer Religionsgemeinschaft besitzt und in dieser Funktion einen

---

<sup>20</sup> Siehe *H. Hirsch*, Massaker in Sivas. Als 15.000 Islamisten Jagd auf Aleviten machten, in: *Welt* v. 02.07.2013, verfügbar unter: <https://www.welt.de/politik/ausland/article117621279/Als-15-000-Islamisten-Jagd-auf-Aleviten-machten.html> [zuletzt abgerufen am 15.04.2017]. Siehe auŐerdem *F. Atman*, 15 Jahre Massaker von Sivas. Die Auferstehung der Aleviten, in: *Spiegel Online* v. 06.07.2008, verfügbar unter: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/15-jahre-massaker-von-sivas-die-auferstehung-der-aleviten-a-563623.html> [zuletzt abgerufen am 15.04.2017].

<sup>21</sup> Zur Emanzipation und Neuformierung des Alevitentums in der Tůrkei siehe *M. Dressler*, Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Modern Alevism, in: *Journal of the American Academy of Religion* 76 (2008), 280–311; *E. Massicard*, Democratization in Turkey? Insights from the Alevi issue, in: *C. Rodriguez/A. Avalos/H. Yılmaz/A. I. Planet* (Hrsg.), *Turkey's Democratization Process*, London – New York 2013, 376–390



alevitischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in acht Bundesländern mit organisiert.<sup>22</sup>

In der Türkei hatte der mit dem offiziellen Beginn der Beitrittsverhandlungen zur EU im Oktober 2005 einsetzende Reformkurs unter der islamisch-konservativen AKP zunächst zu einer weiteren politischen Liberalisierung geführt. So unternahm man auch den Versuch, mit den Aleviten in einen Dialog zu treten, ein Ansinnen, das in den sogenannten *Alevi Çalıştayları* („Alevitische Workshops“) von Juni 2009 bis Januar 2010 seinen praktischen Ausdruck fand.<sup>23</sup>

Der Reformprozess war allerdings von kurzer Dauer. Schon 2011 begann sich die AKP-Regierung von ihrer konzilianten Politik wieder zu verabschieden. So geriet der Verhandlungsprozess zwischen der Türkei und der EU ins Stocken und die Spannungen zwischen Aleviten und offizieller türkischer Politik erreichten sehr schnell ein nie zuvor gekanntes Ausmaß. Das Vorzeigeprojekt einer Türkei als eines zugleich muslimisch geprägten Landes und demokratischen EU-Mitglieds scheiterte auf dramatische Weise. Stattdessen entwickelte sich das Land unter der jetzigen Regierung zum Problemfall. Die Leidtragenden dieser Konfrontationspolitik sind auch die religiösen und ethnischen Minderheiten in der Türkei, die von einer Reform- und Öffnungspolitik enorm profitiert hätten. Wie sie sich unter einem zunehmend intolerant auftretenden Regime behaupten können, lässt sich zurzeit noch nicht abschätzen.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Zur Entwicklung der alevitischen Bewegung in Deutschland siehe M. Sökefeld, Einleitung: Aleviten in Deutschland – von *takiye* zur alevitischen Bewegung, in: M. Sökefeld (Hrsg.), Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora, Bielefeld 2008, 7–36, 19ff.

<sup>23</sup> Siehe 1. Alevi Çalıştayı, 03 - 04 Haziran 2009, Ankara 2009 und 7. Alevi Çalıştayı 28 -29 -30 Ocak 2010, Ankara 2010.

<sup>24</sup> Laut einem Artikel in der größten türkischen Tageszeitung *Hürriyet* vom 22.07.2017 („Laizismus nimmt ab. Cihad wird Teil des obligatorischen Religionsunterrichts“) wird auch in den neuen Schulbüchern das Alevitentum nicht als eigenständiger Glaube betrachtet, sondern als „eine der zahlreichen Interpretationen des Islam“. Ebenso wenig wird das *Cemevi* als Gebetshaus anerkannt. Informationen zum Laizismus sind in den neuen Büchern nur noch spärlich enthalten. Dafür wird jetzt der Cihad ausführlich behandelt. Siehe: *Laiklik Daralthı, Zorunlu Derste de Cihat*, in: *Hürriyet* v. 22.07.2017, verfügbar unter: <http://www.hurriyet.com.tr/zorunlu-derste-de-cihat-2162017-40527625> [zuletzt abgerufen am 23.10.2017].