



Österreichisches Institut für Europäische Sicherheitspolitik

Schloss Hunyadi, Schlossgasse 6, A-2344 Ma. Enzersdorf
Tel: +43 2236 41196, Fax: +43 2236 411969, institute@oeies.or.at

Arbeitspapier

Oktober 2005

Zwischen Islam und Nation
Die Entwicklung der türkischen Identität in
Geschichte und Gegenwart

Johannes Preiser-Kapeller



Für den Inhalt verantwortlich:
Dr. Erich Hochleitner
Direktor des ÖIES

Johannes Preiser-Kapeller

Zwischen Islam und Nation

Die Entwicklung der türkischen Identität in Geschichte und Gegenwart

1.	Imagined Communities.....	2
2.	Identität durch Religion – Umma im Osmanischen Reich	3
2.1.	Kleinasien - vom christlichen Kernland zum muslimischen Anatolien	3
2.2.	Das multiethnische, multikonfessionelle Reich der Osmanen	3
2.3.	Die nichtmuslimischen Minderheiten	4
2.4.	Staatliche Institutionalisierung und Heterogenität des Islam	5
3.	Die „Christenheit oder Europa“ und die Osmanen	5
4.	Der Wandel zum Nationalstaat.....	7
4.1.	Der Nationalismus der nichtmuslimischen Völker und die muslimischen Gemeinden	7
4.2.	Modernisierung unter islamischen Auspizien	7
4.3.	Die Idee eines osmanischen Verfassungspatriotismus und ihr Scheitern.....	8
5.	Die Geburt des türkischen Nationalismus	8
5.1.	Ethnische Säuberungen in Kleinasien	9
6.	Der Islam als Instrument der Nationalstaatsbildung.....	10
7.	Der „türkische“ Laizismus als Unterwerfung der Religion unter den Staat	11
7.1.	Das Religionspräsidium als Instrument staatlicher Religionspolitik im In- und Ausland.....	11
8.	Modernisierung, Verwestlichung, aber nicht Demokratisierung	12
9.	Ein aggressiver Nationalismus nicht nach außen, sondern nach innen.....	13
9.1.	Europäische Konzepte – Europa als Gefahr.....	13
9.2.	Staatsnation vs. Kulturnation	14
9.3.	Homogenisierungsmaßnahmen und der Beginn des kurdischen Konflikts.....	14
10.	Die offizielle Rückkehr des Islam als Element der nationalen Identität	15
10.1.	Eine Folge: religiös motivierte Diskriminierung von 12 Millionen Aleviten.....	16
11.	Ein türkisch-islamischer Nationalismus.....	16
12.	Der politische Islam in der Türkei – ein nationaltürkischer Islamismus.....	17
13.	Ein demokratischer Nationalstaat mit Freiheit (nur?) für den Islam.....	19
14.	Conclusio - Europa als Brennpunkt der Diskussion um die türkische Identität.....	20
15.	Verwendete Literatur:.....	21

1. Imagined Communities

Dieser Beitrag möchte untersuchen, über welche Inhalte Identität im Osmanischen Reich und in der Türkischen Republik definiert und mit welchen Instrumenten ausgeformt wurde und wird; dabei wird aber auch Erkenntnis darüber angestrebt, ob und wie „Europa“ seitens der türkischen Eliten und der Bevölkerung als Aspekt „türkischer Identität“ verstanden wurde. Die verschiedenen „imaginierten Gemeinschaften“ (Religionsgemeinschaft, Nation) werden aber auch in ihrem Bezug zur historischen und gesellschaftlichen Realität, so weit sie sich uns in verschiedenen Quellen erschließt, geprüft.¹ Erst für die jüngste Zeit können uns auch

¹ Zu den in letzter Zeit erarbeiteten Konzepten von „europäischer Identität“ vgl. Delanty 2003, Stråth 2002, Schmale 2000; Zum Konzept der imagined communities, das auf den Konstruktionscharakter sozialer Gruppenidentitäten hinweist, vor allem in Hinblick auf die Nationalstaatsbildungen: Anderson 1983; Hobsbawm 1996.

Ergebnisse der empirischen Sozialforschung darüber Auskunft geben, in welchem Maße und in welcher Gestalt die angebotenen Identitätskonzepte von den Menschen rezipiert wurden.

2. Identität durch Religion – Umma im Osmanischen Reich

2.1. Kleinasien - Vom christlichen Kernland zum muslimischen Anatolien²

Als türkische Nomadenstämme ab dem 11. Jahrhundert begannen, in Kleinasien, dem wirtschaftlichen und demographischen Kernland des Byzantinischen Reiches, das 1071 der türkischen Seldschukendynastie bei Mantzikert unterlegen war, zu siedeln und Staaten zu gründen, hing sie bereits in ihrer Mehrheit dem sunnitischen Islam an. Die Elite brachte die arabisch-persische Hochkultur, die sie in Zentralasien und dem Iran kennengelernt hatte, mit und förderte die Etablierung der klassisch-islamischen Gelehrsamkeit in den städtischen Zentren. Eine zweite Einwanderungswelle türkischer Stämme als Folge des Mongolenvorstoßes im 13. Jahrhundert verstärkte zwar das türkische Element in Kleinasien, destabilisierte aber den Seldschukenstaat, der vorher die Konfrontation mit den Kreuzzügen der Westeuropäer bestanden hatte. Es entstanden mehrere Emirate, darunter jenes der Osmanen in Nordwestkleinasien.

Die überwiegend christliche Vorbevölkerung wurde den Regeln des Koran entsprechend geduldet und durfte ihren Glauben ausüben, musste aber eine Kopfsteuer entrichten und hatte geringeren rechtlichen Status. Dennoch dezimierten Fluchtbewegungen in Zeiten äußerer Invasion und innerer Kriege als auch (meist freiwillige) Konversionen zum Islam den christlichen Bevölkerungsanteil, so dass Kleinasien bis zum 15. Jahrhundert zu einem mehrheitlich muslimisch besiedelten Gebiet wurde. Dennoch bestanden wichtige christliche Minderheiten griechischer, armenischer und syrischer Zunge weiter, deren Einfluss auf bestimmte, vor allem technische Aspekte der türkischen Kultur (Seefahrt, Fischfang, Landwirtschaft), sich in einigen Lehnwörtern niederschlägt. Zu einem geistigen Austausch kam es im Rahmen der weitverbreiteten Sufi-Bruderschaften, die teilweise einen mystischen, oft weniger strengen, volkstümlicheren und auch christlichem und anderem religiösen Gedankengut offenen Islam vertraten. Der Kontakt mit ihnen wurde auch für manche Christen der Anstoß zum Übertritt zum Islam.³ Die Kultur und Sprache der Bildungs- und Staatselite aber war arabisch und persisch geprägt, Ende des 13. Jahrhunderts stammte die Hälfte der hohen Religionsgelehrten und Beamtenschaft auf dem persischen Raum.⁴

2.2. Das multiethnische, multikonfessionelle Reich der Osmanen⁵

Der Staat der Osmanendynastie erwarb sich mit dem rasanten Vorstoß nach Südosteuropa in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts – der mit der Eroberung von Konstantinopel am 29. Mai 1453 seinen symbolträchtigen Höhepunkt fand – die entscheidenden Machtmittel, um die anderen türkischen Staaten Kleinasiens bis um die Mitte des 15. Jahrhunderts zu unterwerfen und Anfang des 16. Jahrhunderts auch nach Syrien, Ägypten, dem Irak und die arabische Halbinsel überzugreifen. Das Osmanische Reich wurde ein multiethnisches und multikonfessionelles Imperium, das sich über drei Kontinente erstreckte. Dabei kam dem

² Kreiser/Neumann 2003, 41-75; Vryonis 1986 passim.

³ Vgl. Vryonis 1986.

⁴ Die entscheidende Übernahme antiker und spätantiker-christlicher Gedankenwelt in den Islam erfolgte in der Blütezeit des Kalifats im 8. und 9. Jahrhundert im Rahmen einer umfangreichen Übersetzungstätigkeit aus dem Griechischen und Syrischen. Vgl. auch Lewis 2002a, 1-20.

⁵ Inalcik/Quataert 1994, 11-43 u. 77-92; Kreiser/Neumann 2003, 119-122, 138-150, 153-161; Sugar 1996 passim; Hösch 1995, 94-95 u. 98-104; Kreiser 2001, 20 u. 222-225.

flächenmäßig kleinsten, aber am dichtesten besiedelten europäischen Reichsteil („Rumeli“) eine besondere Bedeutung zu. Er erwirtschaftete etwa 40 % der staatlichen Einnahmen und trug sowohl durch die zwangsweise Aushebung für das Janitscharenkorps als auch freiwillige Konversionen zum Islam in erheblichem Masse zur Rekrutierung der Elite des Reiches bei.

Die osmanische militärische und zivile Elite (die privilegierten *askeri* = Soldaten, die sich stolz als „Osmanen“ bezeichneten) definierte sich deshalb nicht ethnisch, sondern über die Loyalität zum Sultan und die Zugehörigkeit zur ideellen Gemeinschaft der (rechtgläubigen, sunnitischen) Muslime, der (arab.) Umma, deren Führung – vor allem nach dem Erwerb der Heiligen Stätten Mekka und Medina - selbstverständlich die Osmanen in Anspruch nahmen.

2.3. Die nichtmuslimischen Minderheiten

Die Masse der Untertanen (die *reaya* = Herde), die sowohl Christen als auch alle nicht privilegierten Muslime umfasste, wurde nach konfessionellen Gesichtspunkten organisiert. Orthodoxe, armenische Christen und Juden wurden im Laufe der osmanischen Jahrhunderte in je einem *Millet* organisiert, dessen Vorstand (Patriarch bzw. Rabbi) dem Sultan direkt für das Wohlverhalten und die Steuerleistung seiner Gemeindemitglieder verantwortlich war, das aber in der Rechtsprechung zwischen ihren Mitgliedern und im Bildungswesen autonom war. Das orthodoxe Millet umfasste ursprünglich alle orthodoxen Christen, gleich welcher Sprache. Erst später wurde auch den Serben und den Bulgaren wieder ein eigenes Patriarchat zugestanden. In voller rechtlicher Ausprägung begegnen uns die Millets erst im 19. Jahrhundert⁶

Während prinzipiell die nichtmuslimische Bevölkerung einer höheren Besteuerung und geringerem Rechtsstatus unterworfen und von der Teilhabe an der staatlichen Macht ausgeschlossen war, waren die Osmanen auch bereit, Gruppen wie die griechisch-orthodoxen Aristokraten des Phanar-Viertels von Istanbul– von 1711 bis 1821 stellten ihre Vertreter die Fürsten der Donaufürstentümer – oder bewaffnete christliche Milizen für die innere Sicherheit (Armatolen, Martolosen ab dem 15. Jahrhundert) in den Dienst des Staates zu stellen.

Die rechtliche Gleichstellung im Rahmen der Reformen des 19. Jahrhunderts und das Eintreten der europäischen Mächte für die Christen, die unter dem Schutz der den Europäern und ihren christlichen Mitarbeitern vor Ort gewährten Kapitulationen zu einer gegenüber den muslimischen Wirtschaftstreibenden de facto privilegierten Stellung christlicher Händler führte, erweiterten den Handlungsspielraum der Nichtmuslime.

Doch mit dem Erwachen des türkischen Nationalismus, der mit dem Völkermord an den Armeniern und der Vertreibung und Umsiedlung der Griechen die nichtmuslimischen Minderheiten gewaltig dezimierte, und der Etablierung der Republik, die im Vertrag von Lausanne 1923 die Rechte der nichtmuslimischen Minderheiten nominell anerkannte, wurden sie nicht nur den vorher de facto bestehenden Handelsprivilegien gegenüber den Muslimen entkleidet, sondern zu Bürgern zweiter Klasse. Bis 1956 war Nichtmuslimen der öffentliche Dienst gesperrt und ist es de facto bis heute. 1942 wurde die nichtmuslimische Händlerschaft durch eine diskriminierende Vermögenssteuer stark geschädigt. Nach dem Militärputsch 1980 war der sunnitisch-islamische Religionsunterricht auch für alle nichtmuslimischen Schüler verpflichtend – erst 1990 wurden sie nach internationalen Protesten freigestellt. Ihre Einrichtungen und Organisationen wurden zerschlagen (Vereinsgründungen auf religiöser Grundlage wurden verboten) und unterliegen bis heute starken Beschränkungen.⁷

⁶ Hösch 1995, 96-98; Çağlar 2003, 132-135; M. Ursinus, Millet, in: Hösch u. a. 2004, 442-444.

⁷ Zum gegenwärtigen Stand vgl. R. Hermann, Der Status der nichtmuslimischen Minderheiten in der Türkei, in: Leggewie 2004, 109-114 sowie Seufert/Kubaseck 2004, 160-165 u. Seufert 2004, 14 mit Anm. 28 u. 28. Die AKP-Regierung diskutiert aber nun im Rahmen der Reformen die Institutionalisierung des orthodoxen, armenischen und assyrischen Patriarchats sowie des Oberrabbinats als Körperschaften öffentlichen Rechts; auch

2.4. Staatliche Institutionalisierung und Heterogenität des Islam⁸

Die muslimische Bevölkerung genoss gegenüber den anderen Konfessionen einige Privilegien und eine geringere Besteuerung. Sie unterstand der Gerichtsbarkeit und geistlichen Führung der in Einrichtungen des Staates ausgebildeten und von ihm besoldeten Rechtsgelehrten, Vorbeter und Koranlehrer (*Ulema*). Dies war eine Neuerung der Osmanen, die somit die vorher weitgehend unabhängig agierenden Institutionen des sunnitischen Islam unter stärkere staatliche Kontrolle brachten. Die Institutionen staatlicher und geistlicher Macht waren zwar auch im Osmanischen Reich getrennt, allerdings meist mit einem klaren Primat des Staates.

Parallel zu diesem von Staats wegen institutionalisierten Aspekt muslimischen Lebens nahmen die im hohen und späten Mittelalter entstandenen Sufi-Bruderschaften (*tarikāt*)⁹ eine bedeutende Rolle im sozialen und religiösen Koordinatensystem ein. Neben den akzeptierten Formen muslimischer Frömmigkeit fanden sich in Anatolien u. a. auch Anhänger der schiitischen Gemeinschaft der Aleviten, nach ihrer roten Kopfbedeckung *kizilbash* genannt, die im 16. Jahrhundert, der Kollaboration mit der feindlichen schiitischen Dynastie der Safaviden verdächtigt, verfolgt wurden und sich in die abgelegenen Gegenden des Landes zurückzogen. Weitere Kriterien partieller Identitäten konnten die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stamm und das sprachliche Idiom (verschiedene türkische und kurdische Sprachen) und regionale Loyalitäten und Netzwerke sein. Als „Türken“ bezeichnete die Istanbuler Elite pejorativ die ungebildeten Bauern und Nomaden Anatoliens, die zwar auch ein türkisches Idiom sprachen, aber nicht die Hof- und Literatursprache des „Osmanischen“, das sehr stark mit arabischen und persischen Wörtern durchsetzt war. Die ideelle Umma war also alles andere als eine homogene Gemeinschaft aller Muslime, die Zugehörigkeit zur ihr war aber mit realen fiskalen und rechtlichen Vorteilen gegenüber den nichtmuslimischen Untertanen verbunden und gewann in dieser Abgrenzung handfeste Bedeutung.

3. Die „Christenheit oder Europa“ und die Osmanen¹⁰

Nach klassischer islamischer Konzeption sollten die christlichen Nachbarstaaten in Europa als Gebiet ungläubiger Herrschaft (als „Haus des Krieges“) Gegenstand ständiger Expansion und Öffnung für den Islam sein, mit dem allenfalls ein temporärer Waffenstillstand zu vereinbaren war. Dennoch erkannten die osmanischen Sultane die Vorteile, die politische Abkommen gegen gemeinsame Feinde und wirtschaftliche Abkommen für das eigene Staatswesen bringen konnten – und die meisten Kriege führten sie weniger aus Glaubensgründen, sondern aus pragmatischen Machterwägungen. Ebenso wenig waren die Grenzen zwischen Osmanischem Reich und den christlichen Nachbarstaaten ein „Eiserner Vorhang“. Umfangreiche Handelsströme, auf osmanischer Seite zu einem großen Teil von christlichen und jüdischen Kaufleuten getragen, verbanden die Gebiete des Reiches mit den Nachbarn. Immigranten, die den Osmanen von großem Nutzen waren (die spanischen Judengemeinden nach 1492, aber auch zahlreiche christliche Renegaten), wurden im Zeichen koranisch verordneter Duldung aufgenommen. Mit diesen Personen war auch so mancher Technologietransfer (Artillerie, Seefahrt) verbunden, wobei es der Ulema und anderen

die Wiedereröffnung des 1970 geschlossenen griechisch-orthodoxen Seminars auf der Insel Halke wurde in Aussicht gestellt.

⁸ Kreiser/Neumann 2003, 147-153.

⁹ Çağlar 2003, 128-132.

¹⁰ Lewis 1996; Delanty 1995, 23-25, 31-45; Höfert 2003, 62-68; Cardini 2004, 193-202 u. 212; N. Itzkowitz, The Problems of Perceptions, in: Brown 1996, 30-38; Hösch 1995, 113-139.

beharrenden Kräften oft gelang, ihnen nicht genehme Innovationen wie dem Buchdruck die Förderung durch den Staat zu entziehen. Andererseits durften die Osmanen vom 14. bis zum 16. Jahrhundert die Überlegenheit ihrer Waffen erleben – und Änderungen in einem bewährten, bislang erfolgreichen System (das von den europäischen Staaten dieser Zeit auch als Vorbild betrachtet wurde) sind stets schwer durchzusetzen.¹¹ Davon unbeeindruckt blieben die nichtmuslimischen Minderheiten, die durch Handel und den Kontakt zu ihren „Diasporagemeinden“ in den europäischen Staaten in Kontakt mit den technischen und geistigen Entwicklungen Europas kamen. Ihre Vertreter (vor allem Griechen) übernahmen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts auch fast ausschließlich die Übersetzungstätigkeit aus den europäischen Sprachen für die osmanische Außenpolitik. Nie betrachtete sich die Osmanenelite als Teil Europas, dessen Intellektuellen sich ja auch selbst in dieser Zeit vor allem als christliches Abendland („Res publica Christiana“) in bewusstem Gegensatz zum „Türkischen Reich“ verstanden.¹²

Mit dem Beginn des Rollbacks und des relativen Abstiegs osmanischer Macht nach 1683 wurden die Beziehungen zu Europa immer mehr zu einer Frage des Überlebens. Man benötigte europäische Waffen, Instruktoren und Ingenieure und europäisches Wissen (ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts auch durch die Vermittlung sprachkundiger muslimischer Bediensteter), um die Armee gegen die Bedrohung durch andere europäische Staaten zu modernisieren, dann die Waffenhilfe europäischer Mächte gegen andere europäische Staaten (die britische Flotte gegen Napoleon in Ägypten, Großbritannien und Frankreich im Krimkrieg gegen Russland 1853-1856), sowie gegen muslimische Nachbarn (Bündnis von 1833 mit Russland gegen Mehmed Ali von Ägypten) und die Kredite aus Westeuropa, um die Reformen zu finanzieren, die zum Staatsbankrott von 1875 und der Einrichtung der internationalen Verwaltung der Staatsschuld 1878 führten. Insgesamt sah sich das Osmanische Reich einer immer stärkeren Beschränkung seines außen-, innen- und wirtschaftspolitischen Handlungsspielraumes durch die Großmächte Europas ausgesetzt. Die Verschiebung der machtpolitischen Gewichte zwangen die Hohe Pforte dazu, sich nicht mit dem Anspruch der zentralen Position innerhalb der eigenen Sphäre des „Hauses des Islam“ zu begnügen, sondern die Legitimität ihrer Mitgliedschaft im internationalen europäischen System zu begründen, um als gleichberechtigter Mitspieler und nicht als bloßes Objekt der Großmachtspolitik anerkannt zu werden. Zur Abwehr der russischen Ambitionen war man dazu auch in Westeuropa nominell bereit. Im Artikel 7 des Pariser Friedens 1856 wurde dem Reich die Teilnahme und Teilhabe an den Vorzügen des europäischen öffentlichen Rechts zugesagt – die volle Gleichberechtigung im damaligen Völkerrechtssystem, wie es im Gefolge des Westfälischen Friedens 1648 entstanden war.¹³

¹¹ Als jüdische Emigranten 1493 eine Druckerpresse in Konstantinopel einrichten wollten, wurde ihnen dies unter der Bedingung, keine türkischen oder arabischen Bücher zu drucken, gewährt. 1567 errichteten die Armenier eine Druckerei in der Stadt, 1627 die Griechen. Erst 1727 gestattete ein Erlass des Sultans mit Zustimmung der Ulema den Druck türkischer Bücher, diese Druckerei wurde aber, nachdem diese ersten Reformversuche unter Ahmet III. („Tulpenzeit“, 1703-1730) durch eine Allianz von Janitscharen und Ulema gewaltsam beendet wurden, geschlossen und erst 1784 wieder geöffnet. Vgl. Lewis, Turkey 2002, 50-51. Zum Militärwesen, vor allem der Vorbildwirkung des stehenden, spezialisierten Heeres der Osmanen in Gestalt des Janitscharenkorps, dem die europäischen Staaten erst ab dem 17. Jahrhundert eine gleichwertige Organisation entgegensetzen konnten, und zur außergewöhnlichen territorialen Größe und Bevölkerungszahl in Relation: Liedl u. a. 2002, 85-122.

¹² Enea Silvio Piccolomini: „Europaei, aut qui nomine christiano censentur.“ Cardini 2004, 179; Stråth 2002, 391-392, zur Ablösung von „Christenheit“ durch „Europa“ als Konzept der Einheit im Gefolge der Reformation und der Aufklärung und dem Ersatz des (Feind-) Bildes des heidnischen Islam durch die „orientalische Despotie“. Goffman 2002, 7-10, spricht von „the great spiritual divide“ im Zeichen von Islam und Christentum, aber auch von der „Euro-Ottoman Symbiosis“ etwa im Handel. Vgl. auch Schmale 17-19.

¹³ Schon 1693 hatte William Penn die Etablierung eines überstaatlichen Streitschlichtungs-Verfahrens für Europa angeregt – auch unter Einschluss der Osmanen, allerdings unter der Bedingung, dass diese vorher zum Christentum übertraten, vgl. Diner 1996, 102-103. Vgl. auch Schmale 2000, 96-97; Allgemein zu den

4. Der Wandel zum Nationalstaat

4.1. Der Nationalismus der nichtmuslimischen Völker und die muslimischen Gemeinden¹⁴

Verdeutlichten die nach dem Scheitern der zweiten Belagerung Wiens 1683 anhaltenden Niederlagen gegen die Armeen der europäischen Großmächte die Gefährlichkeit europäischer Waffen, so wurde mit den ersten nationalen Erhebungen der Serben und Griechen am Beginn des 19. Jahrhunderts die Gefahr europäischer Ideen offenkundig. Gleichzeitig garantierte aber nur das jeweilige Eingreifen einer oder mehrere europäischer Mächte zu Gunsten der Aufständischen den Erfolg der Nationalstaatsgründungen.

Die Abspaltung der südosteuropäischen Nationalstaaten im 19. und frühen 20. Jahrhundert war nicht nur mit territorialen Verlusten verbunden, sondern betraf in besonderer Weise auch die muslimischen Gemeinden in diesen Territorien, die im Laufe der Kriegshandlungen aber auch unter dem Vorzeichen der „ethnischen“ und „religiösen Säuberung“ zu Zehntausenden getötet wurden und zu Hunderttausenden in das dem Osmanischen Reich verbliebene Gebiet flüchteten. Dazu kamen ebenso hunderttausende muslimische Flüchtlinge aus den von Russland eroberten Territorien im Kaukasus.¹⁵ Diese Ereignisse erregten in der damaligen europäischen Öffentlichkeit weit weniger Aufsehen als die zeitgleichen Übergriffe osmanischer Truppen auf die christlichen Bevölkerungsteile in den aufständischen Provinzen des Reiches.

4.2. Modernisierung unter islamischen Auspizien¹⁶

Mit dem ersten erfolgreichen nationalen Aufstand der Griechen begann auch die Zeit ernsthafter Reformen im Osmanischen Reich. Nach mehreren gescheiterten Versuchen im 18. Jahrhundert konnte erst Sultan Mahmud II. (1808 - 1839) nach der Zerschlagung des Janitscharenkorps 1826 erfolgreich die Modernisierung des Staatswesens beginnen. Mahmud II. und dem ihm unterstützenden Teil der Elite schien die Übernahme einiger Instrumentarien europäischer Militär- und Verwaltungskunst ausreichend, um die geschwundene Kontrolle der Zentralmacht in den Provinzen herzustellen und eine geordnete, moderne Administration etablieren zu können und dadurch die notwendigen Machtmittel für die Selbstbehauptung des Staates zu gewinnen. Die Reformen in Verwaltung, Rechtssprechung und Militär dehnten zuvorderst nicht die bürgerlichen Freiheiten aus, sondern ermöglichten der Zentrale, die traditionellen Mächte wie die islamische Gelehrtenschaft und die lokalen Notablen zu entmachten und den Zugriff des Staates auf die Peripherie zu stärken. Gleichzeitig führten sie aber auch zu einer Festschreibung der Unverletzlichkeit von Person und Eigentum unabhängig von der Religion und einer nominellen Gleichstellung der Nichtmuslime – den Grundlagen eines Rechtsstaates in Angleichung an Westeuropa. Die Modernisierungsmaßnahmen wurden aber auch in der Folge ausschließlich von der

Beziehungen zu Europa: Inalcik/Quataert 1994, 413-432, 639-645, 761-776 (vor allem im Hinblick auf die Wirtschaft); Riemer 2002; Brague 1996; Çağlar 2003, 98-106; Diner 1996; Kreiser/Neumann 2003, 247-252, 289-299; Buchmann 1999, 184-230.

¹⁴ Vgl. etwa M. Todorova, *The Ottoman Legacy in the Balkans*, in: Brown 1996, 45-73; Hösch 1995, 140-178; E. Hösch, *Nationalstaatenbildung*, in: Hösch u. a. 2004, 466-470.

¹⁵ McCarthy 1995, 339, geht für den Zeitraum von 1821 (Griechischer Unabhängigkeitskrieg) bis 1922 (Ende des griechischen Feldzuges in Westkleinasien) von 5 060 000 Toten und 5 381 000 Flüchtlingen unter der muslimischen Bevölkerung Südosteuropas, der Krim, des Kaukasus und Kleinasien aus.

¹⁶ Inalcik/Quataert 1994, 761-776; Lewis 2002a, 40-128; Lewis 2002b, 18-34; Kreiser/Neumann 2003, 315-338; Ahmad 2003, 25-48; Çağlar 2003, 136-141; Kreiser 2001, 36-46; Meier 2002, 37-45..

staatlichen Zentrale, der jeweiligen kleinen, an der Macht befindlichen Gruppe (die Tanzimat-Reformer, das Sultanatsregime Abdülhamids II., das Komitee für Einheit und Fortschritt 1908 bis 1918, zuletzt die Kemalisten) meist ohne die Konsultation ziviler und privater Institutionen unternommen. Zugleich versuchte man aber, die Reformen jeweils als Erfüllung der Bestimmungen des islamischen Rechtes zu präsentieren, um ihnen so breiteren Rückhalt in der Bevölkerung zu verschaffen.¹⁷

4.3. Die Idee eines osmanischen Verfassungspatriotismus und ihr Scheitern¹⁸

Doch ließen nicht nur neue militärische Niederlagen die Reformen als ungenügend erscheinen. Die wachsende Abhängigkeit von der diplomatischen und militärischen, später auch finanziellen Unterstützung der verschiedenen europäischen Mächte machte weitere Reformen – vor allem zu Gunsten der christlichen Untertanen – nötig. In der Tanzimat-Reformperiode (1839-1876) wurden Muslime und Nichtmuslime rechtlich und fiskal gleichgestellt, was natürlich den Widerstand der – immer mehr entmachteten – Ulema und Unmut in der muslimischen Bevölkerung hervorrief.

Die so genannte jungosmanische Opposition verurteilte die bloße mechanische Einführung europäischer Standards ohne kulturelle und verfassungspolitische „Begleitmaßnahmen“. Diese Gruppe zeigte exemplarisch, dass mit der Einführung der europäischen technischen Ausbildung und des Unterrichts in europäischen Sprachen die Übernahme auch von politischen und philosophischen Konzepten aus Europa verbunden war und sich – entgegen der ursprünglichen Absicht des Modernisierungsprogramms, Instrumente westlicher Macht zum Erhalt des osmanischen und islamischen Charakters des Staates zu importieren – nicht verhindern ließ. Die Jungosmanen propagierten in Anlehnung vor allem an Frankreich die Stiftung einer „osmanischen Nation“, der alle Angehörigen des Reiches ungeachtet ihrer Religion und ethnischen Herkunft angehören sollten. Aus der „Herde“ sollte also das Staatsvolk werden, das über eine verfassungsmäßige Ordnung auch am politischen Geschehen beteiligt werden sollte. Diese Ideale schienen mit der Verabschiedung der Verfassung von 1876 (die allerdings den Islam als Staatsreligion festschrieb) und der Eröffnung des ersten Parlaments 1877, das zu 40 % aus Nichtmuslimen bestand, verwirklicht. Doch der neue Sultan Abdülhamid II. (1876-1908) nutzte den russisch-türkischen Krieg, um das Parlament aufzulösen und wieder eine autokratische Herrschaft zu errichten. Zur Stabilisierung seines Regimes und des Reiches betonte er neben dem Osmanismus im Zeichen panislamische Ideen seine Stellung als Kalif und Oberhaupt aller Muslime zur Abwehr nationaler Bewegungen nichttürkischer Muslime und zur Propaganda in der mehrheitlich unter europäischer Kolonialherrschaft stehenden islamischen Welt.

5. Die Geburt des türkischen Nationalismus¹⁹

Mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts begannen auch mehrheitlich muslimische Ethnien wie die Albaner und die Araber, die Unabhängigkeit von der Osmanenherrschaft zu suchen. Als Antwort darauf beschwor das ab 1909 herrschende jungtürkische Regime neben der weiterhin offiziell bestehenden Doktrin des Osmanismus auch türkische Nationalgefühle, ja im Laufe

¹⁷ Vgl. Seufert 2004, 11.

¹⁸ Karpat 2001, 155-240; Çağlar 2003, 146-147; Lewis 2002a, 129-209; Meier 2002, 41-45 (zum Verfassungstext von 1876).

¹⁹ Ahmad 2003, 49-74; Çağlar 2003, 147-155; Kreiser/Neumann 2003, 330-354; Lewis 2002a, 210-280 u. 323-360.

des Ersten Weltkrieges pantürkische Träume. Dabei wurden panislamische und osmanische Loyalitäten aber nicht aufgegeben, sondern in den türkischen Nationalismus integriert. Die unter den Jungtürken offen auftretenden Theoretiker des türkischen Nationalismus konnten auf die im 19. Jahrhundert entstandene Wissenschaft der Turkologie, die bald nationalistische und rassentheoretische Ideen vom Objekt ihrer Studien entwickelte, und die Konzepte des in Russland entstandenen ethnischen türkischen Nationalismus zurückgreifen. Die türkischen Gemeinschaften in Russland sahen sich einem Staatswesen gegenüber, das das moderne Verwaltungs- und Bildungssystem nutzte, um seine muslimischen Untertanen zu assimilieren. Um ihre Identität zu erhalten, griffen muslimische Intellektuelle in Russland auf Instrumente und Konzepte europäischen Ursprungs (z. B. ein modernes Schulwesen) zurück, um ihre Gemeinschaften zu modernisieren und zu bewahren. Es fiel es ihnen auch leichter, einen ethnischen türkischen Nationalismus zu entwickeln, da sie im Gegensatz zu den Osmanen kein multiethnisches Imperium zu bewahren hatten. Viele flüchteten vor politischer Verfolgung ins Osmanische Reich, vor allem nach dem Ende der Autokratie Abdülhamids II. 1908.²⁰

Ziya Gökalp (1878-1924), der „Vater des türkischen Nationalismus“, erkannte die Rolle der russischen türkischen Nationalisten an. Seiner Ansicht nach konnte die Modernisierung und Selbstbehauptung des Staates nur über die Erweckung der türkischen Nation, deren Essenz in Sprache, Glaube und Sitten über Jahrhunderte seit ihrer Entstehung in vorislamischer Zeit im Verborgenen überlebt hatte, erreicht werden. Während aber Gökalp auf ein nationales Erwachen von unten hoffte, betonten Denker wie Yusuf Akcura (1876-1935), die Fähigkeit des Staates, die nationale Identität und Kultur nach seinen Bedürfnissen zu kreieren. Für beide Theoretiker stellt der Islam ein notwendiges kulturelles und spirituelles Ingredienz der türkischen Nation dar, sie betrachteten ihn aber als Angelegenheit des Individuums.²¹

5.1. Ethnische Säuberungen in Kleinasien²²

Mit der Anerkennung der Türken als beherrschende ethnische Gruppe im Staat musste aber auch die Marginalisierung aller anderen Ethnien als Minderheit einhergehen, die Opfer nationaler Homogenisierungsversuche wurden, was bald auf drastische Weise offenkundig wurde. Dass das Jungtürkische Regime entschlossen war, im verbliebenen anatolischen Territorium keine weitere, vor allem christliche Nationalstaatsbildung hinzunehmen, machte es 1915 mit der ethnischen Säuberung des Ostens Anatoliens, dem Genozid an Armeniern, vormals die „getreue Nation“, und an Teilen der syrisch-christlichen Bevölkerung deutlich (dieser Völkermord wird bis heute von der offiziellen Türkei relativiert und bestritten).²³

²⁰ Vgl. Karpat 2001, 276-306.

²¹ Karpat 2001, 374-407.

²² Das Osmanische Reich hatte 1914 auf dem Gebiet der heutigen Türkei ca. 14,4 Millionen Einwohner, davon etwa 2,1 Millionen Armenier, ca. 1,5 Millionen Griechen und ca. 500 000 syrische Christen, also ca. 30,5 % (heute 0,2 %) der Bevölkerung; der Anteil der Nichtmuslime an der Bevölkerung Istanbuls betrug etwa 46 % (heute 1 %). 1945 lebten noch 125 000 Griechen in Istanbul, heute sind es 1650. Daneben finden sich noch 46 000 Armenier und 10 000 syrische Christen sowie 17 000 Juden in Istanbul, vgl. Zahlen nach Inalcik/Quataert 1994, 777-795; R. G. Hovannisian, *The Armenian Question in the Ottoman Empire 1876 to 1914*, in: Hovannisian 1997, 234-235; Seufert/Kubaseck 2004, 162-165.

²³ Der Kriegsausbruch 1914 gab dem jungtürkischen Regime Anlass, die Implementierung eines vorher international durchgesetzten Planes zur Reform der Verwaltung der von den Armeniern hauptsächlich bewohnten Provinzen unter ausländischer Aufsicht zu stoppen. Dafür gelangte man zur Ansicht, dass diese vermutete Bedrohung der territorialen Integrität des Reiches in seinem Kernland Anatolien zu beseitigen war. Die Deportationen, Todesmärsche und Exekutionen der Jahre 1915 und 1916 belegen die geplante Durchführung einer ethnischen Säuberung des Reiches durch das jungtürkische Regime, in deren Rahmen 1,5 von den 2 Millionen Armeniern deportiert wurden, wobei 800 000 bis eine Million von ihnen starben. Dabei gab es auch

Während auf diese Weise die ethnisch-religiöse Landkarte des Ostens Anatoliens gezielt und grausam verändert wurde, brachte in Westkleinasien der griechische Feldzug 1918-1922 große Verluste und Vertreibung über die muslimische Bevölkerung²⁴, ehe die „Homogenisierung“ durch die Umsiedlung von etwa 1,2 Millionen Griechen und von 500 000 „Türken“ aus den griechischen Gebieten nach Anatolien nach dem Vertrag von Lausanne 1923 weiter vorangetrieben wurde.

6. Der Islam als Instrument der Nationalstaatsbildung²⁵

Der Charakter des Kampfes gegen die eindringenden europäischen Mächte nach 1918 demonstrierte, dass staatspatriotischer Osmanismus allenfalls als Loyalität zum Haus Osman und der türkische Nationalismus noch kaum ein wesentlicher Teil der Identität der Bevölkerung Anatoliens geworden war. Die Mobilisierung gegen die eindringenden Siegermächte des Ersten Weltkriegs erfolgte ab 1918 – schon vor der Ankunft Atatürks in Ostanatolien – vornehmlich unter Parolen des Islam und muslimischer Identität (so wie auch die nationalen Erhebungen der Ethnien Südosteuropas die Religion zur Mobilisierung genutzt hatten²⁶). Die ersten Nationalkongresse im Juli und September 1919 unter der Führung von Mustafa Kemal forderten die territoriale Integrität für die Gebiete des Reichsrestes, in denen Muslime die Mehrheit bildeten und bekundeten ihre Loyalität zum Sultan, dessen Befreiung von den fremden Mächten durch eine Fatwa des Mufti von Ankara zum hehren Ziel der Bewegung erklärt wurde. Kemal nahm bereitwillig den Titel eines *Ghazi*, eines Glaubenskämpfers, an. Der Islam bildete ein wesentliches Element der Konstruktion des neuen Staates: im Vertrag von Lausanne 1923 wurden nur die Rechte nichtmuslimischer Minderheiten garantiert (die Einheit der Muslime also als konstituierende Mehrheit verstanden), der Bevölkerungsaustausch mit Griechenland erfolgte nach konfessionellen und nicht sprachlichen Kriterien, so dass – vereinfacht gesagt – türkischsprechende Christen gegen griechischsprechende Muslime getauscht wurden. In der ersten Verfassung von 1924 wurde der Islam zur Staatsreligion erklärt.

Widerstand unter der muslimischen Bevölkerung; trotz der Androhung der Todesstrafe nahmen zahlreiche Familien armenische Flüchtlingskinder bei sich auf, muslimische Geistliche protestierten an verschiedenen Orten gegen die Verschleppung und Ermordung der armenischen Bevölkerung. Auch einige Beamte verweigerten die Ausführung der Befehle oder milderten sie ab und riskierten so ihre Stellung. Vgl. C. J. Walker, *World War I and the Armenian Genocide*, in: Hovannisian 1997, 239-274. Der armenische Völkermord wird als erster staatlich organisierter, „moderner“ Genozid des 20. Jahrhunderts angesehen – er stellte in dieser Dimension für die europäische und die osmanische Geschichte ein „Novum“ dar. Bis heute wird aber die Tatsache dieses Genozids von der offiziellen Türkei bestritten. Auf der Seite der Türkischen Außenministeriums (www.mfa.gov.tr) finden sich mehrere einschlägige Links, u.a. zu einer Publikation einer türkischen Außenpolitikinstitution mit dem Titel „The Armenian Issue in Ten Questions and Answers“, in der die Maßnahmen des jungtürkischen Regimes mit der feindseligen Haltung der Armenier und den Gräueltaten armenischer Guerilleros begründet werden, sodass „the Ottoman decision to deport Armenians from the war areas was a moderate and entirely legitimate measure of self defense.“ Dabei sei größte Sorge um die Deportierten getragen worden, die begrenzte Anzahl an Todesfällen (300 000 werden eingeräumt) hätte aus der schlechten Versorgungslage und Unordnung als Folge des Krieges resultiert. Die offizielle Sichtweise wurde auch zum 90. Jahrestag des Genozids von 1915 in diesem Jahr nochmals bekräftigt, vgl. Kramer 2005, 22-23.

²⁴ McCarthy 1995, 339, geht für 1914-1922 von 1,25 Millionen Toten (durch direkte und indirekte Folgen des Krieges) und 1,2 Millionen Binnenflüchtlingen unter der muslimischen Bevölkerung Westanatoliens aus.

²⁵ Melinz 1994; Kreiser/Neumann 2003, 396-404; Steinbach 2003, 21-30.

²⁶ Çağlar 2003, 158-161; E. Hösch, Nationalstaatenbildung, in: Hösch u. a. 2004, 466-470.

7. Der „türkische“ Laizismus als Unterwerfung der Religion unter den Staat²⁷

Aber für Mustafa Kemal war der Islam ein Vehikel der Nationalstaatsgründung. Keinesfalls wollte er der Religion und ihren Repräsentanten einen Einfluss auf das Staatswesen einräumen. Er suchte seine Legitimierung nicht aus dem Islam, sondern aus der „Nation“. Der Islam galt prowestlichen Intellektuellen des Osmanischen Reiches nicht per se als Hindernis der Modernisierung, sie unterschieden zwischen dem persönlichen, inneren Glauben (*iman*) und der institutionalisierten Religion der Ulema (*din*), deren Manipulation des Glaubens – oft im Bündnis mit dem Staat - die Stagnation der muslimischen Gesellschaften verursacht hatte und deren Macht somit zu beseitigen war. Doch Atatürk ging weiter. Im Anschluss an Gökalp galt es, die vorislamische und vorosmanische türkische Nation zu erwecken und sie auf ihren Weg in die Moderne zu lenken – mit der osmanischen-islamischen Periode (die Herrschaft der osmanischen Sultane bezeichnete er als 600 Jahre lange Usurpation der Souveränität über die türkische Nation) sollte völlig gebrochen werden. Der Abschaffung des Sultanats folgte im März 1924 jene des Kalifats und die Ausweisung der Familie Osman. Mit diesem Schritt war ein starkes Band, das die neue Türkei an die osmanische Vergangenheit und an die ideelle Umma band, durchschnitten.

Mit weiteren Schnitten wie der Abschaffung der Schariahgerichte, der Schließung der Sufi-Bruderschaften, der Verordnung westlicher Kleidung, Zeitrechnung und Rechtes und vor allem der Streichung des Islam als Staatsreligion und der Einführung des lateinischen Alphabets an Stelle des arabischen 1928 trennte das kemalistische Regime alle symbolischen und institutionellen Bande der Republik mit der islamischen Vergangenheit und der Umma-Gemeinschaft – eine „verordnete Amnesie“.

7.1. Das Religionspräsidium als Instrument staatlicher Religionspolitik im In- und Ausland²⁸

Die Gründung des Religionspräsidiums zur Überwachung der religiösen Literatur und Verwaltung der geistlichen Ämter (*Diyanet Isleri Bashkanligi*) und die Unterstellung des gesamten Bildungswesens, auch des religiösen, unter das Nationale Erziehungsministerium markierte die Etablierung der Kontrolle des Staates über die Institutionen des Glaubens, nicht jedoch ihre Trennung. Schließlich hatte die Regierung bei der Abschaffung des Kalifats erklärt, dass alle seine Pflichten in den Funktionen und Zielvorstellungen der Regierung der Republik inkludiert seien, also sowohl die weltliche als auch geistliche Führung des Volkes. Damit nahm sie sich auch das Recht, den Islam nach ihren Vorstellungen zu „turkifizieren“ – in der Schrift, in der Sprache des Koran, des Gebets und der Predigt. Mit der Rückkehr des Islam in den politischen Diskurs nach 1945 wuchs auch die Bedeutung der Religionsbehörde, die Praxis und Lehre des nun als staatstragend verstandenen sunnitischen Mehrheitsislam fördern, regeln und überwachen sollte. Die Militärs schrieben dann 1982 diese Rolle der Behörde in der Verfassung fest und verboten per Gesetz jede Initiative zur Abschaffung der Behörde oder Veränderung in ihrem rechtlichen Status.

Die Aufgabenbereiche des Diyanet sind die Erstellung von Rechtsgutachten, die Abfassung, Übersetzung und Zensur religiöser Werke, die Herausgabe von Musterpredigten, die religiöse Propaganda im In- und Ausland, die Besoldung des Moscheenpersonals im In- und Ausland,

²⁷ Seufert/Kubaseck 2004, 87-90; Kreiser/Neumann 2003, 409-416; Lewis 2002a, 401-442; Lewis 2002b, 96-116; Ahmad 2003, 75-94; Schulze 2002, 69-75, 88-92; Çağlar 2003, 174-182; Adanir 2000.

²⁸ Seufert 2004, 17-23; U. Spuler – Stegemann, Türkei, in: Ende/Steinbach 1996, 234-244; Kreiser/Neumann 2003, 460-466 (sie sprechen von einer islamischen „Staatskirche“).

die Betreuung von Korankursen, die Errichtung und Verwaltung von Moscheen und die Organisation der Pilgerfahrt. Es verfügt heute über 24 Vertretungen im Ausland. Die bei weitem größte Teilorganisation ist die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB) in Deutschland mit über 400 aus der Türkei entsandten Amtsgeistlichen.²⁹ Ziel ist die Verbreitung der staatlichen vorgegebenen Doktrin – auch in bewusster Konkurrenz zu konservativ-islamischen und islamistischen Vereinigungen wie der „Islamischen Vereinigung Milli Görüs“, die aus der Erbakan-Bewegung entstand, oder dem „Verband islamischer Kulturzentren.“

In den 1980er und 1990er Jahren gelang es den konservativ-islamischen Kräften, auch in der Türkei bedeutenden Einfluss im Diyanet zu gewinnen. In den Filialen seiner Buchhandelskette fanden sich Werke von Vertretern der Sufi-Bruderschaften wie etwa Zahid Kotku und Fetullah Güllen, daneben auch Klassiker des Islamismus wie Sayyid Qutb und al-Maududi sowie Schriften gegen Christen, Juden, Aleviten und andere Konfessionen.³⁰ Im Rahmen der vom Nationalen Sicherheitsrat im Februar 1997 geforderten Maßnahmen wurden zahlreiche Vertreter des politischen Islam aus den staatlichen Behörden entfernt und die Qualifikation der Imam-Hatip-Schulen für den Hochschulbesuch abgeschafft.

8. Modernisierung, Verwestlichung, aber nicht Demokratisierung³¹

Anfang der 30er Jahre wurde die Politik des Kemalismus in ein Programm mit sechs Grundsätzen gegossen: Republikanismus, Nationalismus, Populismus (die Machtausübung im Interesse des Volkes, nicht notwendigerweise durch das Volk), Etatismus (Verantwortung des Staates für Wirtschaft und Gesellschaft), Laizismus (de facto die Unterordnung der Religion unter den Staat, nicht die Trennung als autonome Einheiten) und Revolutionismus (ständige Selbsterneuerung). Demokratie oder Liberalismus wurden nicht zu einem der sechs Pfeiler des Kemalismus ausgerufen, womit Atatürk durchaus im Trend der Zeit lag, die den Niedergang der demokratischen Systeme in weiten Teilen Europas sah. Er übernahm aber auch das Erbe des Zentralismus der türkischen Reformer des 19. Jahrhunderts.

Tatsächlich wurde jegliche, sowohl islamisch orientierte, als auch liberale Opposition, die die Errichtung der kemalistischen Einparteienherrschaft mit der persönlichen Diktatur Atatürks ablehnte, ausgeschaltet. Diese Diktatur wurde mit dem unter dem Eindruck des kurdisch-islamischen Aufstandes von 1925 erlassenen Gesetz zur Sicherung der öffentlichen Ordnung vollendet und die einzige Oppositionspartei verboten. Die türkische Republik entwickelte sich also nicht von der Einparteienherrschaft zur Mehrparteiendemokratie, an ihrem Beginn stand die Monopolisierung der Macht durch die Kemalisten und die Ausschaltung der Demokratie. Mit der Errichtung einer „Erziehungsdiktatur“ wollte Atatürk sein Ziel, die vollständige Integration der Übernahme der für ihn am fortschrittlichsten europäischen Zivilisation als Voraussetzung, um in der modernen Völkerfamilie bestehen zu können, rücksichtslos verfolgen. Demokratie gehörte vorerst nicht zu den europäischen Instrumenten, die übernommen werden sollten - und die Experimente mit einer von Atatürk selbst befohlenen Oppositionspartei, wurden, als diese zu erfolgreich war, wieder abgeblasen. Die „Kemalisten“ erbten dieses Unbehagen mit der Demokratie. Gerade in der Armee, die sich in der

²⁹ Die Auswahl erfolgt über eine gemeinsame deutsch-türkische „Kulturkommission“. Sie unterstehen den Attachés für religiöse Dienste der türkischen Generalkonsulate. Etwa 70 % der in Moscheevereinen organisierten türkischen Staatsbürger in Deutschland gehören einem vom DITIB geleiteten Gotteshaus an, 8 % der Milli Görüs. Vgl. auch Şen u. a. 2001, 75-90; Seufert, DITIB.

³⁰ Vgl. ; U. Spuler – Stegemann, Türkei, in: Ende/Steinbach 1996, 239-244.

³¹ Lewis 2002a, 362-400; Çağlar 2003, 161-167, 176-178, 202-204 (zur Rolle der Armee); Vgl. auch Kreiser/Neumann 2003, 440-443 zum Einfluss der Armee; Steinbach 2003, 31-37 u. 87-91.

Gründungsphase der modernen Türkei als wesentliches Reservoir der Reformer erwiesen hatte, wurden diese Konzepte verinnerlicht.³²

9. Ein aggressiver Nationalismus nicht nach außen, sondern nach innen

9.1. Europäische Konzepte – Europa als Gefahr

Atatürk übernahm zwar das Konzept des türkischen Nationalismus, erteilte aber jeder pantürkischen oder panislamischen Stoßrichtung eine Absage. „Friede daheim, Friede in der Welt“, aber auch die „vollständige Unabhängigkeit“ (im Gegensatz zu der von äußerer Intervention charakterisierten letzten Phase des Osmanischen Reiches) wurden die Parolen kemalistischer Außenpolitik.

Das neue nationale Identitätskonzept wurde aber – man betrachte die historischen Umstände – nicht aus einer Position der Stärke, sondern der Verunsicherung und Herausforderung – innerhalb der Elite – entworfen, die aber eben nicht zu einer ebenfalls möglichen Ablehnung westlicher Ideen und Konzepte führte.³³ In der offiziellen Geschichtsdoktrin wurden die Türken gleichsam das letztes Volk, das das osmanische Joch abwarf und dadurch den durch das rückständige Regime verwehrten Anschluss an die europäische Zivilisation fand, den die Türken in ihrem „Drang nach Westen“ stets gesucht hätten. Wie in anderen Nationalstaaten Europas wurde die europäische Identität in die eigene neue nationale Identität und Geschichte eingebaut. Die europäischen Ideen und Paradigmen wurde aber gleichzeitig von der neuen „nationalen“ Geschichtsschreibung als immer schon in der Tradition begründet (die „Türken“ als „Erfinder der Nation“ und ähnliches) gesucht. Damit (wohl unbewusst) verbunden war die Aneignung der Xenostereotypen des Islams als Fortschrittshemmnis und der orientalische Despotie der Osmanen als Autostereotypen des türkischen Republikanismus. Um die eigene Entwicklung mit der Europas zu „synchronisieren“, übernahm man dafür das Paradigma des starken, homogenen Nationalstaates als Voraussetzung der Moderne.³⁴

Nicht nur im Gegensatz, sondern immer auch komplementär dazu, konnte die Elite aber die Reformjahrzehnten des Osmanischen Reiches auch so interpretieren: Die Gewährung von Rechten und Freiheiten für Minderheiten erhöhte nicht deren Loyalität (die nominelle Gleichberechtigung der Nichtmuslime schwächte nicht ihre nationalen Bestrebungen), die Forderung der europäischen Mächte nach eben diesen Rechten war nicht mit dem Bemühungen um die Förderung der Umsetzung zur Bewahrung des Reiches, sondern vielmehr der fortwährenden Unterstützung der nationalen Unabhängigkeitsbewegungen und imperialistischen Ambitionen verbunden. Diese „historische Erfahrung“ kennzeichnet bis heute etwa die Reaktion der kemalistischen Elite auf die Forderung nach Minderheitenrechten etwa für die Kurden, die z. T. als erneuter westlicher Versuch der Teilung des Staates verstanden wird.³⁵

³² Vgl. etwa Steinbach 2004.

³³ Vgl. dazu Stråth 2002, 387-388.

³⁴ Delanty 2003, 477-479 („... there are as many ideas of Europe as there are nation states...“); Stråth 2002, 390-391 u. 395-396; Yilmaz 2004.

³⁵ Yilmaz 2004 nennt dies das „Tanzimat-Syndrom“, manchmal wird es auch als „Sèvres-Syndrom“ bezeichnet.

9.2. Staatsnation vs. Kulturnation³⁶

Im Inneren schien der türkische Nationalismus sich eher dem französischen Ideal des Staatspatriotismus anzunähern. Atatürks Diktum „Wie glücklich ist der, der sich Türke nennen darf“ wies auf die Möglichkeit der freiwilligen Annahme der türkischen Nationalität mit der Staatsbürgerschaft hin. Andererseits hatte schon der Vertrag von Lausanne die Illusion der nationalen Homogenität der muslimischen Mehrheit (die nach den Ereignissen der Jahre 1915 bis 1923 stark reduzierten nichtmuslimischen Minoritäten fielen schon numerisch weniger ins Gewicht³⁷) niedergeschrieben und somit die Existenz der Kurden, denen noch im Vertrag von Sèvres ein eigener Staat in Aussicht gestellt worden war, ignoriert. Noch 1920 hatte Atatürk verkündet, dass der Terminus „Türke“ für alle muslimischen Völkerschaften des Staates gelte, nun aber sollte der Islam jeder Funktion im Staate entkleidet werden. Im Sinne eines profanen Nationalismus konnte man zwar die Kurden zu „Bergtürken“ erklären, andererseits wurde der „wahre Türke“ (*öz Türk*) durch Sprache, Kultur, historisches Erbe (das weit in die Frühgeschichte projiziert wurde)³⁸, ja Blut definiert. Das Dilemma von Staats- und Kulturnation pflanzte sich bis in die Diskussionen bei der Ausarbeitung der jüngsten Verfassung von 1982 durch, die erklärte, dass jeder türkische Staatsbürger Türke sei. Ein Mitglied des Generalstabs wies diese Formulierung im Vorfeld zurück, da nur die Kombination aus Sprache, Sitte, Tradition, Kultur, Abstammung und Geschichte den wahren Türken ausmache. Es sei möglich, jemanden zu einem Staatsbürger zu machen, aber nicht zu einem Türken.³⁹ Auch in der Präambel der gültigen Verfassung von 1982, wird festgelegt, dass diese Verfassung „die ewige Existenz des türkischen Vaterlandes und der türkischen Nation sowie die unteilbare Einheit des Großen Türkischen Staates zum Ausdruck bringt.“

9.3. Homogenisierungsmaßnahmen und der Beginn des kurdischen Konflikts

Dennoch unternahm die Republik dieses Unterfangen, aus allen Menschen Anatoliens den „neuen Türken“ zu formen. Die nichttürkischen Minderheiten sollten äußerlich türkisiert (etwa durch die Oktroyierung türkischer Nachnamen für die Kurden) und dann assimiliert werden (z. B. durch das Verbot von Unterricht in anderen Sprachen als Türkisch, aber auch durch Zwangsdeportationen). Damit nahm der kurdische Konflikt seinen Anfang. Jeglicher Widerstand in den kurdischen Gebieten wurde in den folgenden Jahrzehnten gewaltsam niedergeschlagen, wobei die diversen Aspekte der Heterogenität der kurdischen Bevölkerung (verschiedene Stämme; Kurmandschi-, Sorani-, Zazaki- und Goranisprecher; mehrere muslimische und nichtmuslimische Glaubensgruppen; verschiedene Parteien und ideologische Gruppen) stets von der Zentrale in Ankara genutzt werden konnten⁴⁰

³⁶ Bruinessen 1997; Melinz 1994; Kadioglu 1996; Kreiser/Neumann 2003, 416-423 (zum Bildungswesen in der frühen Republik).

³⁷ Heute machen die Nichtmuslime (Christen und Juden) nur mehr ca. 0, 2 % der Bevölkerung, also etwa 140 000 Menschen aus, vgl. auch A. 22.

³⁸ Ein Musterbeispiel dieser „nationalen Geschichtsschreibung“ stellen immer noch die Beiträge zur türkischen Geschichte (beginnend im 7., ja 20. Jahrhundert v. Chr.) auf der Website des Türkischen Außenministeriums dar (www.mfa.gov.tr); betont wird die große (und möglichst frühe) Rolle türkischer Völker (und solcher, die als „Türken“ reklamiert werden) sowohl für die Geschichte Europas (ab den Hunnen) als auch für jene der Islamischen Welt. Die Landnahme der türkischen Stämme in Anatolien wird als kontinuierliche, fast friedliche Einwanderung, die von der dort ansässigen Bevölkerung freudig begrüßt wurde, dargestellt (Beitrag: A New World for the Turks: Anatolia, 4).

³⁹ Vgl. Zitate bei Bruinessen 1997.

⁴⁰ Vgl. Strohmeier/Yalçın-Heckmann 2000, 20-48; Bruinessen 1997; Çağlar 2003, 170-173. Eine eigenständige Geschichte und Kultur wird in einschlägigen Links auf der Website des Türkischen Außenministeriums (www.mfa.gov.tr) den Kurden – auch unter Verweis auf die angesprochene Heterogenität – bis heute nur sehr beschränkt eingeräumt; in dem dort angeführten Werk von E. Feigl heißt es: „Denn die eigentliche Tragödie der

Doch die Homogenisierungsanstrengungen trafen nicht nur die „Nichttürken“ (die ja eigentlich nicht existierten). Die gesamte und gerade die ländliche Bevölkerung sollte ihre obsoleten muslimischen Gewohnheiten ablegen und sich den Idealen der westlichen, modernen nationalen Kultur anschließen. Dies wollte man vor allem über das Bildungssystem erreichen, das nach der Schließung der Koranschulen in staatlicher Hand monopolisiert und mit der Einführung der lateinischen Schrift und der Abschaffung des Persisch- und Arabischunterrichtes sowie mit der beginnenden „Reinigung“ der Sprache von Termini aus diesen Sprachen gänzlich aller traditionellen Inhalte entkleidet wurde. Ab 1928 dienten Nationalschulen der Alphabetisierung aller Türken von 16 bis 40 Jahren. Mit der Umwandlung vorher bestehender Einrichtung in „Volkshäuser“ (*Halkevleri*) bzw. deren Neuerrichtung wurden ab 1932 Kulturinstitute in den Städten und Dörfern errichtet, die mit Kursen, Vorträgen, Theateraufführungen und Konzerten die neue oktroyierte nationale Kultur verbreiten und „gleichsam die Ermahnungen von der Moscheekanzel ersetzen“ sollten.⁴¹

10. Die offizielle Rückkehr des Islam als Element der nationalen Identität⁴²

Im beginnenden Kalten Krieg erinnerte die Situation an das Jahr 1856. Das gemeinsame Interesse der Abwehr der russischen bzw. sowjetischen Expansion beschleunigte die Integration der Türkei in die Institutionen des „Westens“ (1948 OEEC, 1949 Europarat, 1952 NATO). İnönü, der Nachfolger Atatürks, propagierte auch die neuen westlichen Ideale des Kapitalismus und der Demokratie. 1950 wurde eine Mehrparteiendemokratie eingeführt. Nach einer Phase der absoluten Marginalisierung des Islam von 1930 bis 1946, die sich im Verbot des Gebetsrufes auf Arabisch (dem Höhepunkt der Kampagne zur Turkisierung des Islam), der Pilgerfahrt nach Mekka und jeglichen Religionsunterrichtes äußerte, läutete das Ende der kemalistischen Einparteienherrschaft und die Einführung des Mehrparteiensystems die Rückkehr des Islam in den politischen Diskurs und ein und offenbarte gleichzeitig das Scheitern des radikalen kemalistischen Umerziehungsprogramms der 30er und 40er Jahre. Das System der Volkshäuser brach zusammen. Der Religionsunterricht wurde 1946 noch von der kemalistischen Partei, die versuchte zu verdeutlichen, dass Laizismus nicht Heidentum bedeutete, ebenso wie 1947 die Pilgerfahrt ermöglicht. Die Imam-Hatip-Schulen für Vorbeter und Prediger (heute mit ca. 500 000 Schülern)⁴³ wurden – von traditionalistischen Kreisen als Ersatz für die Koranschulen verstanden – ebenso wie eine theologische Fakultät an der Universität Ankara neu etabliert. Im Wettstreit um die Stimmen des trotz aller kemalistischer Umerziehungsbemühungen großen religiös-traditionalistischen Milieus förderten bürgerliche Parteien den Ausbau der religiösen Bildungseinrichtungen und den Ausbau der Religionsbehörde *Diyanet*. Inoffiziell wurde der sunnitische Mehrheitsislam zum integralen Bestandteil des türkischen Nationalismus und Ziel staatlicher Förderung, aber auch starker Bürokratisierung und strikter Kontrolle der Glaubenslebens und der religiösen Unterweisung, die in den 30er und 40er Jahren im Untergrund und somit ohne staatlichen Zugriff ja weiter bestanden hatten.

Kurden oder jener, die sich zu einem Kurdentum bekennen, besteht ja darin, daß sie nicht wissen, wer sie sind und woher sie kommen.“ Jedem „nationbuilding“ der Kurden soll also die Grundlage abgesprochen werden.

⁴¹ Zitat bei Kreiser-Neumann 2003, 420.

⁴² Ahmad 2003, 95-118, 149-162; Agai 2004; Seufert/Kubaseck 2004, 91-96; Kreiser/Neumann 2003, 423-432 u. 460-466; Steinbach 2003, 96-102.

⁴³ In den Imam-Hatip Schulen besteht der Lehrplan der Oberschulklassen zu 40 % aus Arabisch- und Islamunterricht. Das Kopftuch ist für Mädchen, die etwa ein Drittel der Schüler ausmachen, obligatorisch. Vgl. auch Kepel 2002, 77.

Während der islamische Diskurs vorerst von außen an sie herangetragen wurde, nahm auch die kemalistische Elite in den 80er Jahren, wie schon in der Gründungszeit der Republik, den Islam als Instrument zur Neugestaltung des Staates in die Hand. In Kreisen der politischen Rechten wurde in den 70er Jahren das Konzept einer „Türkisch-Islamischen Synthese“ (*Türk İslam Sentezi*) entworfen, gemäß der die vorislamischen Werte der Türken – basierend auf den Institutionen von Familie und Militär – eine einzigartige Verbindung mit dem sunnitischen Islam eingingen, die sich in den Idealen der Vaterlandsliebe, Gottesfurcht, Heiligkeit der Sitten und Gehorsam gegenüber der staatlichen Obrigkeit äußert. Die Misserfolge in den letzten Jahren des Osmanischen Reiches und in der Republik waren auf die bloße Nachahmung des Westens zurückzuführen, was die nationale Kultur und Familie, Glaube, Tradition, Sitte und Militär untergrub.

Nach dem Militärputsch von 1980 nahm das neue Regime die Türkisch-Islamische Synthese – eine im Kern antiwestliche Ideologie – als inoffizielle Staatsdoktrin und Leitmaxime der Politik des Diyanet an. Sie sollte den Staat stärken, die politische Linke schwächen und auch die territoriale Integrität durch die Beruhigung der kurdischen Jugend mit islamischen Glaubensinhalten erhalten. Der sunnitische Islam fand also in zweiten Hälfte der Geschichte der türkischen Republik ganz offiziell wieder seinen Platz in den staatlichen Institutionen. Seine Sphäre aber sollte begrenzt und seine Wirkung auf die Gewährleistung der sozialen Ordnung, die nationale Homogenisierung und die Vermittlung der staatlichen Ziele und Ideale beschränkt bleiben. Keinesfalls sollte der Religion umgekehrt Einfluss auf die staatliche Politik eingeräumt werden.⁴⁴

10.1. Eine Folge: Religiös motivierte Diskriminierung von 12 Millionen Aleviten

Zum Zwecke der Homogenisierung, aber auch zur Zurückdrängung der religiösen Unterweisung durch unkontrollierbare, oft radikale Islamlehrer, wurde der Religionsunterricht verpflichtend gemacht - auch für die nichtsunnitische Minderheit der Aleviten, die ca. 20 % der Bevölkerung ausmachten und unter Türken wie Kurden vertreten sind. Hatten die Übergriffe gegen die Aleviten in den 70er Jahren vor allem politische Motivation (die Aleviten engagierten sich oft in der politischen Linken), so wurde dieses ab den 80ern religiös. Ihren Höhepunkt fanden die Angriffe auf die Aleviten in zwei Anschlägen in den frühen 90er Jahren, bei denen jeweils die von der offiziellen Islam-Doktrin geprägten Organe des Staates eine mehr als unrühmliche Rolle spielten. Bis zum November 2002 war es den Organisationen der Aleviten verboten, sich als ebensolche zu bezeichnen – dies galt als religiös motivierter Separatismus. Wiewohl Vertreter der AKP den Aleviten weiterhin den Status einer eigenen Religionsgemeinschaft absprechen, kam es in der jüngsten Zeit zu einigen Liberalisierungen. Ein Konzept für die Umgestaltung der Religionsbehörde sieht auch die Schaffung einer schiitischen Abteilung vor.⁴⁵

11. Ein türkisch-islamischer Nationalismus⁴⁶

Das Nationbuilding der Kemalisten hatte Erfolg: „Die Überzeugung, Mitglied einer von Arabern, Persern und anderen Muslimen scharf getrennten türkischen Nation zu sein, hat

⁴⁴ Seufert 2004, 12-13 u 15-16; Kepel 2002, 66-67; Seufert, DITIB, zu den Inhalten des Religionsunterrichts des Diyanet in Deutschland.

⁴⁵ 1978 starben 104 Menschen bei anti-alevitischen Ausschreitungen, der Anschlag 1993 forderte 36 Opfer, 1995 erschoss die Polizei in Istanbul 23 alevitische Demonstranten. Vgl. Bruinessen 1996; Seufert/Kubaseck 2004, 141-145; Seufert 1999, 73-75; Steinbach 2003, 111-113; U. Spuler-Stegemann, Türkei, in: Ende/Steinbach 1996, 245-246; Für die letzten Vorhaben zur Liberalisierung vgl. Seufert 2004, 27-28.

⁴⁶ Seufert 1999, 65-73; Güvenc.

erstmal während der Einparteienherrschaft (der Kemalisten) die Grenzen der Eliten überschritten und sich in Teilen des Volkes durchgesetzt.⁴⁷ Allerdings war die Bevölkerung großteils nicht bereit, die „verordnete Amnesie“ nachzuvollziehen und hat die osmanische und islamische Vergangenheit in den populären Nationalismus - die „nation of the people“⁴⁸ – integriert. Das türkische Nationalempfinden – nicht wie die Nationalstaaten Westeuropas durch die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs in ihrem nationalen Furor gebremst – ist nicht nur in der kemalistischen Elite und im Militär stark verbreitet (wo aufgrund der mit einem EU-Beitritt verbundenen Beschränkungen ihrer Einflussmöglichkeiten auf Staat und Nation die Begeisterung für diesen Beitritt immer geringer zu werden schien): In einer Untersuchung des PEW Global Attitudes Project (s.u.) landeten die Türken mit ihren Umfrageergebnissen im „Spitzenfeld“. Auch Kramer spricht von einer verbreiteten „nationalistische Haltung im Hinblick auf den unitarischen Staat und ein homogenes Gesellschaftsverständnis“. Yilmaz bezeichnete dieses Festhalten am Paradigma des starken, homogenen Nationalstaates im Gegensatz zur Schwächung des Nationalstaates in Westeuropa nach 1945 als „De-synchronization of Turkish and European Political Cultures“.⁴⁹

12. Der politische Islam in der Türkei – ein nationaltürkischer Islamismus⁵⁰

Als die Verfassung von 1961 den islamischen Institutionen neue Freiheiten gab, war es der Nakshibendi-Scheich Mehmed Zahid Kotku (1897-1980), der im Jahr 1970 den Anstoß zur Gründung der ersten islamischen Partei durch seinen Schüler Necmettin Erbakan gab, der nach dem Besuch der deutschen Schule in Istanbul unter anderem Maschinenbau in Aachen studiert hatte. Erbakan und andere Kader der islamischen Partei belegen, dass eine sekular-technische Ausbildung keinesfalls ein Garant für eine prowestliche Orientierung darstellt (dieses Phänomen kennzeichnet den Islamismus in der gesamten muslimischen Welt). Ihre Kernwählerschaft fand die Partei neben konservativen sunnitischen Kreisen und den Mitgliedern der Orden in der kleinen und mittleren Händler- und Handwerkerschaft der „frustrated periphery“, die sich gegenüber der mit der Staatsbürokratie verbundenen Istanbuler Großindustrie benachteiligt fühlte.

Das Konzept, aus dem Islam Regeln für die Organisation von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft abzuleiten, hatte nach dem Scheitern des panarabischen Sozialismus im Sechstagekrieg 1967 in der muslimischen Welt Konjunktur. Mit der Orientierung an Koran und Sharia sollte nach der Propaganda Erbakans eine gerechte staatliche und ökonomische Ordnung (*adil düzen*) und eine harmonische, moralische Gesellschaft geschaffen werden. Ziel war es, die kemalistische Elite der Verwestlicher „mit Verweis auf den muslimischen und anatolischen Charakter des Volkes zu delegitimieren.“⁵¹ Andererseits bewahrten die Islamisten einen „nationaltürkischen Charakter“. Ziel ihrer Sehnsucht war die goldene Ära des Osmanischen Reiches, nicht die „arabische“ Frühzeit des Kalifats in Mekka und Medina wie bei den Islamisten arabischer Provenienz. Die Einheit des Umma sollte im inneren (Erbakan appellierte an die muslimische Solidarität der Kurden, eine Taktik, die auch die Armee in den 90er Jahren verfolgte) und im äußeren – durch die Errichtung supranationaler

⁴⁷ Seufert/Kubaseck 2004, 90.

⁴⁸ Karpas 2001, 406.

⁴⁹ Yilmaz 2004; Kramer 2005, 25.

⁵⁰ Zu diesem Abschnitt vgl. Kepel 2004, 401-420; Yilmaz 2003, passim; Dagi; Seufert 1999, 37-49 u. 82-174; Seufert/Kubaseck 2004, 128-140; Seufert 2002; Çağlar 2003, 207-212; Tibi 1998, 27-45, 71-98; Meier 2002, 73-78.

⁵¹ Seufert 2002, 30.

muslimischer Institutionen – hergestellt werden.⁵² Der türkische Nationalstaat wurde jedoch nicht in Frage gestellt, sondern sein Führungsanspruch in der islamischen Welt herausgestrichen.

Diese beabsichtigte außenpolitische Neuorientierung ging mit der Ablehnung der von Erbakan als „zionistische Verschwörung“ bezeichneten europäischen Integration einher. Sie wurde als Vollendung der seit dem 19. Jahrhundert von den Reformern versuchten Assimilierung der Türkei in den Westen verstanden. Der „Westen“ aber bedeutete für die Islamisten Materialismus, spiritueller, moralischer und ethischer Verfall, die Vernichtung von religiösen Instanzen und Familie. Diese Einstellung wirkt bis heute: die Anhänger der Erbakan-Partei waren in einer Umfrage der TESEV-Foundation 2002 die Gruppe mit dem geringsten Anteil (40 %) an EU-Befürwortern. Insgesamt wird der EU-Beitritt in islamistischen Kreisen bis heute noch weithin als Schritt zur Entfremdung vom Islam und seinem Kulturkreis verstanden.⁵³

Als Erbakan nach dem „Marsch durch die Institutionen“⁵⁴ (die die Anhänger Erbakans immer für ihre Zwecke zu nutzen und nie – im Gegensatz zu anderen fundamentalistischen Gruppen in der Türkei und in der muslimischen Welt – zu zerstören trachteten) 1996 tatsächlich Ministerpräsident wurde, nahmen ihm die Staatsbürokratie und der konservative Koalitionspartner jeden Freiraum zur Umsetzung seiner Pläne, so dass er sich in symbolischem, das kemalistische Establishment provozierenden Aktionismus erschöpfte, der im Februar 1997 zum Eingreifen des Militärs und letztlich zum Verbot seiner Partei führte, nicht jedoch zum befürchteten Aufstand der Anhänger in den *gecekondu*-Vierteln der Großstädte. Dennoch hatte die Performance der Islamisten an der Regierung auch weiten Kreisen des islamischen Milieus demonstriert, dass Erbakans Politik innerhalb des Gefüges der Republik keine Lösungen für die Probleme des Landes bieten konnte.⁵⁵

Die Verengung des Islam auf die Ideologie einer Partei bereitete muslimischen Kreisen Unbehagen. Auch dass die Erbakan-Partei letztlich ebenso einen kulturell homogenen Nationalstaat – aber eben unter islamischen Auspizien – anstrebte wie die Kemalisten und somit zu einer ähnlich autoritären Politik verdammt sein würde, wurde Ansatz zur Kritik islamischer Intellektueller.⁵⁶

Die Kritiker Erbakans, seiner Politik und seines Führungsstils, schufen sich mit der Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP) eine neue Plattform, die offiziell das Ziel

⁵² Der Plan einer islamischen Wirtschaftsgemeinschaft hatte auch handfeste ökonomische Gründe: die aus den anatolischen Provinzstädten stammenden neuen Mittelstandsunternehmer (das „grüne Kapital“), die sich im Abgrenzung zum von der Großindustrie und den Banken geprägten Unternehmerverein TÜSIAD 1990 mit dem MÜSIAD („Unabhängigen“ bzw. „Muslimischen Unternehmerverein“) eine eigene Organisation schufen, hatten seit den 80er Jahren gute Geschäfte mit den konservativen arabischen Ölstaaten gemacht und ihr Kapital z. T. von durch Saudi-Arabien direkt geförderte „islamische Banken“ erhalten. Vgl. Kepel 2002, 410-411.

⁵³ Duran 2004, 126-128 u. 136-142; Fokas 2004, 154-158; Tibi 1998, 60; Vardar 1999, 145-154; Steinbach 2003, 120; Seufert, Milli Görüs 305; Seufert, DITIB 278-288; Seufert 1999, 9 u. 23-26.

⁵⁴ Bereits 1974 bis 1978 war Erbakan als einer der ersten Politiker einer islamistischen Partei an verschiedenen Regierungen beteiligt. In dieser Zeit konnte seine Partei viele ihre Anhänger in der Verwaltung, Exekutive und dem Schulwesen unterbringen und setzte auch die Anerkennung der Hochschulreife der Imam-Hatip-Schulen durch. Nach dem Putsch 1980 fand das religiöse Lager in den 80er Jahren vor allem in der Mutterlandspartei Turgut Özals eine politische Heimat. Erst 1987 konnte Erbakan nach einem Betätigungsverbot wieder die Führung seiner Partei übernehmen. Nach dem Tod Özals 1993 konnte die Erbakanpartei wieder mächtig an Boden in diesem Milieu gewinnen.

⁵⁵ Mit der Säuberung von Heer und Verwaltung von islamistischen Gesinnungsgenossen und der Abschaffung der Hochschulreife der Imam-Hatip-Schulen 1997 hatte die Regierung Erbakan sogar eine Zurückdrängung des Einflusses ihrer Bewegung zu verbuchen.

⁵⁶ So lehnt die der einflussreiche Prediger und konservative Denker Fettullah Gülen, dessen Gruppe über ein Wirtschafts- und Medienimperium verfügt, das Konzept des islamischen Staates ab, da es kein Garant für die persönliche Erlösung biete. Der islamische Journalist Ali Bucaç fragt, ob die Verwendung des Islam als Staatsgrundlage nicht mit einer Homogenisierung und Verarmung des Glaubens einhergehen muss.

eines islamischen Staates aufgab (da der Islam auch keine Anleitung für eine bestimmte Staatsform biete), wirtschafts- und außenpolitisch pragmatisch auftrat, aber die Beschränkungen des Glaubenslebens im öffentlichen Raum (Kopftuchverbot, Bildungswesen) aufheben wollte.⁵⁷

13. Ein demokratischer Nationalstaat mit Freiheit (nur?) für den Islam⁵⁸

Nach Aussagen der AKP-Funktionäre ist nicht der Islam, sondern die Weigerung der Kemalisten, eine liberale Demokratie und somit ein Herzstück westlicher Zivilisation zu dulden, die wahre Hürde für die Integration in die EU. Mit dem Eintreten für den EU-Beitritt war auch ein Wandel im offiziellen Verständnis der Vertreter der AKP von der Europäischen Union weg vom „christlichen Club“ hin zu einer multikulturellen und multireligiösen Organisation souveräner Staaten, die Frieden und Wohlstand garantiert, verbunden. Allerdings wird auch erwartet, dass die „europäische Identität“ nicht auf christliche Grundlagen verengt wird, sondern den Islam integriert.⁵⁹ Der islamische Aspekt türkischer Identität darf nach der Ansicht der AKP durch einen EU-Beitritt nicht gefährdet werden. Unklar ist allerdings, welche mit einem EU-Beitritt verbundenen Veränderungen in Staat und Gesellschaft als Gefährdung verstanden werden könnten.

Die Forderungen nach Aufhebung der Beschränkungen des Glaubenslebens müssten in einem demokratischen Rechtsstaat europäischen Zuschnitts, den sich die AKP auf die Fahnen heftet und der den Kopenhagener Kriterien entsprechen soll, ganz selbstverständlich umgesetzt werden. Seine Ideale wie Glaubens- und Gewissensfreiheit finden auch bei Umfragen große Zustimmung. Zentral ist allerdings, dass diese Freiheit nicht nur der sunnitischen Mehrheit zugebilligt wird, sondern allen ethnischen und religiösen Minderheiten (weshalb die Zustimmung zum EU-Beitritt bei diesen Minoritäten besonders hoch ist) – was eine weitere Mobilisierung des sunnitischen Mehrheitsislam ebenso wie eines vorgeblich homogenen ethnischen Türkentums für die nationale Identität in der bislang betriebenen Form ausschließt. Die AKP-Regierung plante dagegen einen personellen Ausbau des Religionspräsidiums und betonte seine Rolle als Instrument der nationalen Homogenisierung. Gleichzeitig trat aber der zuständige Minister Mehmet S. Aydin für eine Entstaatlichung, Liberalisierung und Entbürokratisierung des religiösen Lebens ein – mit einer gleichberechtigten Stellung aller nichtmuslimischer und muslimischer Konfessionen. Tatsächlich steht aber eine Abschaffung der Religionsbehörde und ihres Interpretationsmonopols (noch) nicht auf der Agenda. Kritiker vermuten die Beibehaltung einer staatlich verordneten – nun eben liberaleren – Islamdoktrin.⁶⁰

Die Liberalisierung schließt auch den Schutz des Privaten und individueller Lebensentwürfe, deren Entzug vor staatlichem Eingriff mittlerweile zu einem wesentlichen Wert der Gesellschaften innerhalb der EU geworden ist, ein. Der Einfluss religiös motivierter moralischer Reflexe auf die Legislative der AKP, der sich im Streit um die Strafrechtsreform mit den Paragraphen zur Strafbarkeit von Ehebruch und dem Weiterbestand der Jungfrauentests zeigte, scheint damit unvereinbar.

⁵⁷ Zu diesem Phänomen der Mäßigung islamistischer Bewegungen vgl. Kepel 2002, 428-429.

⁵⁸ Duran 2004; Fokas 2004; Dagi; Seufert/Kubaseck 2004, 138-141; Kreiser/Neumann 2003, 454-455; Kramer 2004; Steinbach 2003, 64-65.

⁵⁹ Vereinzelt sind auch Stimmen unter Vertretern des politischen Islam zu hören, die den EU-Beitritt als Chance zur Stärkung des Einflusses des Islam nicht nur in der Türkei, sondern in ganz Europa, dessen spirituelle Basis geschwächt sei, verstehen. Vgl. Fokas 2004, 156-157, der betont, dass es sich um eine Minderheitenmeinung handelt.

⁶⁰ Vgl. Seufert 2004, 24-28.

14. Conclusio - Europa als Brennpunkt der Diskussion um die türkische Identität

Die Festlegung der Europäischen Union auf Beginn von Verhandlungen mit der Türkei im Dezember 2004 wurden zwar als großer Erfolg verbucht, aber die Forderung nach einer Offenheit der Verhandlungen und das ständige Monitoring der Reformen sowie die Möglichkeit des Aussetzens der Verhandlungen bei Menschenrechtsverletzungen, dazu die Forderung nach der Anerkennung der Republik Zypern, wird als Zumutung empfunden. Die Debatte in der EU um die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen demonstrierte gleichzeitig, dass eine über die Teilhabe an einigen europäischen Institutionen hinausgehende vollständige Teilnahme der Türkei am „Europäischen Projekt“ nach Ansicht weiter Kreise in der EU auch durch 60 Jahren „Westbindung“ nicht legitimiert ist.⁶¹ Zweifel über die wahren Ziele der Europäer wurden laut. Gleichzeitig wurde deutlich, dass der notwendige Wandel der kemalistischen Fundamente, vor allem das Ende des Vorranges des Staates vor Individual- und Gruppenrechten (auch von zahlreichen Kommentatoren in der Türkei herbeigesehnt⁶²), nicht nur nationalistische, sondern auch islamistische Kräfte schwächen würden. Denn das islamische Klientel der AKP musste in der Reaktion der EU bei Streitpunkten mit kemalistischen Kreisen wie der Aufhebung des Kopftuchverbots, der Frage des Hochschulzugangs der Imam-Hatip-Absolventen oder des Ehebruchgesetzes erkennen, dass die Annäherung an die EU nicht automatisch die Unterstützung für einen islamisch motivierten Umbau des Staates bedeutet. Deshalb wird der EU-Beitritt vielfach wie früher als Bedrohung der „islamischen Identität“ des Landes wahrgenommen. Dabei stehen einander widersprechende Vorstellungen von Europa nebeneinander – zum einen die Bezeichnung Europas als Hort des Christentums, verbunden mit der Beschwörung der Bedrohung des türkischen Islam durch christliche Mission, zum anderen die Darstellung der EU als säkularisierte, von Gottesfurcht und Moral entkleidete Gesellschaft, die eine ähnliche Auflösung des Glaubens und der Werte in der Türkei fördert.⁶³ Verschiedene Studien machen klar, dass diese Befürchtungen auch jenseits der islamistischen Minderheit breite Wirkung entfalten können. Eine klare Mehrheit der Türken bezeichnet sich als religiös, möchte religiöse Werte auch im politischen Leben verankert sehen und ist der Ansicht, dass die individuelle Äußerung der Frömmigkeit in Form des Kopftuchs nicht vom Staat beschränkt werden dürfte. Gleichzeitig fanden aber umstrittenere Äußerungen der muslimischen Tradition, wie die religiös motivierte Polygamie keine Mehrheit. Die Studien bestätigen aber den Befund: „Religiöse Identität und Zugehörigkeit, religiöses Gefühl und religiös konnotierte Moralität sind ein fester Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Türkei und damit ein zu berücksichtigender politischer Faktor.“⁶⁴

Eine ähnliche EU-kritische Sicht – unter Betonung des Nationalen vor dem Islam – fand und findet man bei nationalistischen und kemalistischen Kreisen. Gegen das supranationale

⁶¹ Göl 2003, 5 u. 8-11.

⁶² Vgl. den Aufruf der Bewegung für Europas 2002, die schreibt „Wenn die Türkei Freiheit statt Unterdrückung, Reichtum statt Armut, Sicherheit statt Angst erreichen will, führt der Weg über die Europäische Union. Europa hat der Türkei seit Jahrhunderten den Weg nach vorne gewiesen.“, also das Atatürk'sche Ideal von der Orientierung an der „zeitgenössischen Zivilisation“ in die Gegenwart fortschreibt. Zitiert nach http://www.bpb.de/themen/Q9OC48,0,0,Der_Platz_der_T%FCrkei_ist_in_der_EU.html.

⁶³ Zum Europabild islamistischer Kreise vgl. Duran 2004, 126-128 u. 136-142; Fokas 2004, 154-158; Tibi 1998, 60; Vardar 1999, 145-154; Steinbach 2003, 120; Seufert, Milli Görüs 305; Seufert, DITIB 278-288; Seufert 1999, 9 u. 23-26; Kramer 2005, 6, 9-11, 19.

⁶⁴ Folgende Studien wurden herangezogen: A. Carkoglu/B. Toprak, Religion, Society and Politics in Turkey. TESEV 2001. A. Carkoglus u.a., Turkish Public Opinion on Membership to the EU. TESEV 2002 (3060 Befragte, www.tesev.org). The PEW Global Attitudes Project, 2003 und März 2004 (1005 Befragte, www.people-press.org/reports), dazu der Beitrag von Gerhards 2004; Zitat aus Seufert 2002, 30.

Projekt EU beharrt man auf dem Nationalstaat. Forderungen nach Minderheitenrechten etwa für die Kurden und nach weiterer Demokratisierung werden mit Plänen des Westens zur Spaltung der Türkei in Verbindung gebracht (Sèvres-Komplex), die traditionelle Feindschaft der Europäer gegen Muslime sei nicht überwunden (hier zeigte der Bosnien-Konflikt große Wirkung). Suat Ilhan, General a. D. und Ehrenmitglied des Atatürk-Forschungszentrums, bezeichnet es als Fehler, die „unabhängige Republik, die Atatürk für uns errungen hat (...), der Vollmacht und Gnade der Europäer zu überantworten“ und fürchtet, die Türkei wird zur „Provinz Europas“ im Zeichen einer „Wiederbelebung von Byzanz“. Diese Einstellungen haben großen Einfluss „auf die öffentlich und veröffentlichte Meinung der Türkei“. So erhielt der EU-Beitritt zwar 60 bis 90 % Zustimmung unter der türkischen Bevölkerung, doch gibt eine überwiegende Mehrheit ebenso an, dass sie über keine ausreichenden Informationen zu den Implikationen eines Beitritts besitzt. Die von politischen Akteuren unterschiedlichen Couleurs geäußerten Befürchtungen zur Bedrohung der imaginierten nationalen-islamischen Homogenität und staatlichen Geschlossenheit und Unabhängigkeit der Türkei erreichen breite Wirkung. Gerade vor und nach dem Beschluss über die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen konstatierten türkische und ausländische Beobachter einen Anstieg an nationalistischen, anti-amerikanischen, antiwestlichen und auch antisemitischen Gefühlen und Parolen – in allen politischen Lagern und auch in Reihen der Regierung. Sie reflektierten eine „deep cultural insecurity“ angesichts der Möglichkeit eines Beitritts zur EU. Die Vertreter der AKP-Regierung traten diesen Strömungen bislang kaum entgegen, sondern versuchen vielmehr – auch aus Machtkalkül angesichts sinkender Umfragewerte – populistisch daraus Kapital zu schlagen.⁶⁵

Die Schwächung der religiösen Werte und der nationalen Identität standen mit je 50 % an der Spitze der befürchteten Nachteile eines EU-Beitritts. An der Spitze der erhofften Vorteile standen wirtschaftliche Entwicklung (52 %), Bewegungsfreiheit innerhalb der EU (30 %) und mehr Demokratie (28 %).⁶⁶ Nationale Gefühle spielen eine ähnlich hohe Rolle wie die religiöse Identität, so dass die notwendige Liberalisierung der Gesellschaft auch zu Gunsten heterodox-muslimischer und nichtmuslimischer Minderheiten sowie der Verlust an Souveränität nach Brüssel zu Brennpunkten der Auseinandersetzung um einen EU-Beitritt und die Frage nach der türkischen Identität werden können. Diese Debatte wird aber – angesichts der angedeuteten ideologischen, ethnischen, religiösen und ökonomischen Konflikte innerhalb der türkischen Gesellschaft – auch ohne EU-Beitritt die türkische Politik entscheidend mitbestimmen.

15. Verwendete Literatur:

Adanir 2000 = F. Adanir. Der Weg der Türkei zu einem modernen europäischen Staat. Ein geschichtlicher Abriss, in: Der Bürger im Staat: Die Türkei vor den Toren Europas. Landeszentrale für politische Bildung, Baden-Württemberg. 2000, 10-18.

⁶⁵ C. Schlötzer-Scotland, Nicht alle sind für den Beitritt. Die innenpolitische Debatte in der Türkei, in: Leggewie 2004, 215-224; Zitat Suat Ilhan: <http://www.bpb.de/themen/E8RZMD.html> (Bundeszentrale für politische Bildung); Kramer 2005, 21-29; Kizilyaprak 2005; Memri, Antisemitismus; C. Ülserver, This rising nationalism worries me!, in: Turkish Daily News, 12. April 2005; Turks feel surrounded by enemies, in: Turkish Daily News, 28. März 2005; D. Ergi, Rising Nationalism, in: Turkish Daily News, 28. Februar 2005; S. Idiz: Will the Turkish foot fit the European shoe?, in: Turkish Daily News, 31. März 2005 (Zitat zur insecurity). Zu den Quellen antiwestlichen Denkens: Buruma/Margalit 2004, 49-99; Allam 2004, 67-83.

⁶⁶ TESEV 2002, vgl. A. 61, vgl. auch die Ergebnisse des Candidate Countries Eurobarometer 2003.4, 103, 109, 111, 116 u. 120 zu den Erwartungen und Ängsten in den neuen EU-Staaten und den drei Kandidaten. Auch dort nehmen „Abandoning Language“ (53 %, EU-Durchschnitt 28 %) and „Loss of identity and culture“ (51 %, EU 25 %) die zwei Spitzenplätze bei den türkischen Befürchtungen ein.

- Agai 2004** = B. Agai, Islam und Kemalismus in der Türkei. Aus Politik und Zeitgeschichte B 33-34/2004, 18-24.
- Ahmad 2003** = F. Ahmad, Turkey. The Quest for Identity. Oxford 2003.
- Allam 2004** = F. Allan, Der Islam in einer globalen Welt. Berlin 2004.
- Anderson 1983** = B. Anderson, Imagined Communities. London 1983.
- Brague 1996** = R. Brague, Orient und Okzident. Modelle "römischer" Christenheit, in: O. Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt am Main 1996, 45-66.
- Brown 1996** = L. C. Brown (Hrsg.), Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East. New York 1996.
- Bruinessen 1996** = M. van Bruinessen, Kurds, Turks and the Alevi Revival. Middle East Reports 200/1996, 7-10.
- Bruinessen 1997** = M. van Bruinessen, Race, culture, nation and identity politics in Turkey. Paper presented on the Mica Ertegin Annual Turkish Studies Workshop on Continuity and Change: Shifting State Ideologies from Late Ottoman to Early Republican Turkey, 1890-1930. Department of Near Eastern Studies, Princeton University, April 24-26, 1997.
- Buchmann 1999** = B. M. Buchmann, Österreich und das Osmanische Reich. Eine bilaterale Geschichte. Wien 1999.
- Buruma/Margalit 2004** = I. Buruma/A. Margalit, Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies. New York 2004.
- Çağlar 2003** = G. Çağlar, Die Türkei zwischen Orient und Okzident. Eine politische Analyse ihrer Geschichte und Gegenwart. Münster 2003.
- Cardini 2004** = F. Cardini, Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses. München 2004.
- Dagi** = I. D. Dagi, Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization. www.policy.hu/dagi/osi-finalreport.htm. 43 S.
- Delanty 1995** = G. Delanty, Inventing Europe. Idea, Identity, Reality. Houndsmill 1995
- Delanty 2003** = G. Delanty, Conceptions of Europe. A Review of Recent Trends. European Journal of Social Theory 6 (4) (2003) 471-488.
- Diner 1996** = D. Diner, Zweierlei Osten. Europa zwischen Westen, Byzanz und Islam, in: O. Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt am Main 1996, 97-113.
- Duran 2004** = B. Duran, Islamist Redefinition(s) of European and Islamic Identities in Turkey, in: M. Ugur/N. Canefe (Hrsg.), Turkey and European Integration. Accession Prospects and Issues. London-New York 2004, 125-146.
- Ende/Steinbach 1996** = W. Ende/U. Steinbach (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart. München 1996.
- Fokas 2004** = E. Fokas, The Islamist Movement and Turkey-EU Relations, in: M. Ugur/N. Canefe (Hrsg.), Turkey and European Integration. Accession prospects and issues. London-New York 2004, 147-169.
- Gerhards 2004** = J. Gerhards, Europäische Werte. Passt die Türkei kulturell zur EU? Aus Politik und Zeitgeschichte B 38/2004, 14-20.
- Goffmann 2002** = D. Goffman, The Ottoman Empire and Early Modern Europe. Cambridge 2002.
- Göl 2003** = A. Göl, Turkey's Euro-Vision. *National Europe Centre Paper* Nr. 107 (2003).
- Güvenc** = B. Güvenc, Quest for cultural Identity in Turkey. National Unity of historical Diversities and Continuities. www.ignca.nic.in/Is_03012.htm
- Hobsbawm 1996** = E. J. Hobsbawm, Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780. München 1996.
- Höfert 2003** = A. Höfert, Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450-1600. Frankfurt/New York 2003.
- Hösch 1995** = E. Hösch, Geschichte der Balkanländer. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart. München 1995.
- Hösch u. a. 2004** = E. Hösch/K.Nehring/H.Sundhaussen (Hrsg.), Lexikon zur Geschichte Südosteuropas. Wien u.a. 2004.
- Hovannisian 1997** = R. G. Hovannisian (Hrsg.), The Armenian People from Ancient to Modern Times. Volume II: Foreign Dominion to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century. New York 1997.
- Inalcik/Quataert 1994** = H. Inalcik/D. Quataert (Hrsg.), An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Cambridge 1994.
- Kadioglu 1996** = A. Kadioglu, The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of official Identity. Middle Eastern Studies 32, Nr. 2/April 1996.
- Karpat 2001** = K. H. Karpat, The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State. Oxford 2001.
- Kepel 2002** = G. Kepel, Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus. München 2002, bes. 401-419.
- Kizilyaprak 2005** = Z. A. Kizilyaprak, Der EU-Beitritt in der türkischen Diskussion. <http://www.bpb.de/themen/KS6GJ7.html> (Bundeszentrale für politische Bildung).

- Kramer 2003** = H. Kramer, EU-kompatibel oder nicht? Zur Debatte um die Mitgliedschaft der Türkei in der Europäischen Union. Berlin 2003.
- Kramer 2004** = H. Kramer, Die Türkei im Prozess der "Europäisierung". Aus Politik und Zeitgeschichte B 33-34/2004, 9-17.
- Kramer 2005** = H. Kramer, EU-Türkei: Vor schwierigen Beitrittsverhandlungen. Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin 2005.
- Kreiser 2001** = K. Kreiser, Der Osmanische Staat 1300-1922. München 2001.
- Kreiser/Neumann 2003** = K. Kreiser/C. K. Neumann, Kleine Geschichte der Türkei. Stuttgart 2003.
- Leggewie 2004** = C. Leggewie (Hsrg.), Die Türkei und Europa. Die Positionen. Frankfurt am Main 2004.
- Lewis 1996** = B. Lewis, Die islamische Sicht auf und die moslemische Erfahrung mit Europa, in: O. Kallscheuer (Hsrg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt am Main 1996, 67-96.
- Lewis 2002a** = B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey. New York – Oxford 2002.
- Lewis 2002b** = B. Lewis, What went wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East. New York 2002.
- Liedl u. a. 2002** = G. Liedl/M. Pittioni/ T. Kolnberger, Im Zeichen der Kanone. Islamisch-christlicher Kulturtransfer am Beginn der Neuzeit. Wien 2002.
- McCarthy 1995** = J. McCarthy, Death and Exile. The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922. Princeton, N.J. 1995.
- Meier 2002** = A. Meier, Politische Strömungen im modernen Islam. Quellen und Kommentare. Wuppertal 2002.
- Memri, Antisemitismus** = Memri (The Middle East Media Research Institute), Special Dispatch 13. Mai 2005: Türkische Intellektuelle kritisieren Antisemitismus in türkischen Medien.
- Melinz 1994** = G. Melinz, Vom osmanischen Mosaik zur türkischen Staatsnation. Aspekte der Nationalstaatsbildung und des Nationalismus im mittleren Osten, in: HSK 4: Nationalismus, Wege der Staatenbildung in der außereuropäischen Welt. Hrsg. von E. Bruckmüller, S. Linhart, C. Mährdel. Wien 1994, 51-75.
- Meyer 2004** = T. Meyer, Die Identität Europas. Der EU eine Seele? Frankfurt am Main 2004.
- Riemer 2002** = A. Riemer, The Arrival of the European International Society in the Ottoman Empire. Paper presented at the ISA Annual Meeting, New Orleans, USA, 23-27 March 2002.
- Schmale 2000** = W. Schmale, Geschichte Europas. Wien u. a. 2000.
- Schulze 2002** = R. Schulze, Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München 2002.
- Şen u. a. 2001** = F. Şen, M. Sauer, D. Halm, Intergeneratives Verhalten und (Selbst-) Ethnisierung von türkischen Zuwanderern. Gutachten des Zentrums für Türkeistudien für die Unabhängige Kommission „Zuwanderung“. Essen 2001.
- Seufert 1999** = G. Seufert, Café Istanbul. Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei. München 1999.
- Seufert 2002** = G. Seufert, Neue pro-islamische Parteien in der Türkei. Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin 2002.
- Seufert 2004** = G. Seufert, Staat und Islam in der Türkei. Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin 2004.
- Seufert, DITIB** = G. Seufert, Die Türkisch-Islamische Union der türkischen Religionsbehörde (DITIB) zwischen Integration und Isolation, in: G. Seufert/J. Waardenburg 1999, 261-293.
- Seufert, Milli Görüs** = G. Seufert, Die Milli-Görüs-Bewegung zwischen Integration und Isolation, in: G. Seufert/J. Waardenburg 1999, 295-322.
- Seufert/Waardenburg 1999** = G. Seufert/J. Waardenburg (Hsrg.), Turkish Islam and Europe. Türkischer Islam und Europa. Europe and Christianity as reflected in Turkish-Muslim discourse & Turkish Muslim Life in the Diaspora. Istanbul 1999.
- Seufert/Kubaseck 2004a** = G. Seufert/C. Kubaseck, Die Türkei. Politik, Geschichte, Kultur. München 2004.
- Steinbach 2004** = U. Steinbach, Die Türkei und die EU. Die Geschichte richtig lesen. Aus Politik und Zeitgeschichte B 33-34/2004, 3-5.
- Steinbach 2003** = U. Steinbach, Geschichte der Türkei. München 2003.
- Stråth 2002** = B. Stråth, A European Identity. To the Historical Limits of a Concept. European Journal of Social Theory 5 (4) (2002) 387-401.
- Strohmeier/Yalçın-Heckmann 2000** = M. Strohmeier/L. Yalçın-Heckmann, Die Kurden. Geschichte, Kultur, Politik. München 2000.
- Sugar 1996** = P. F. Sugar, Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804 (A History of East Central Europe 5). Seattle u. London 1996.
- Tibi 1998** = B. Tibi, Aufbruch am Bosphorus. Die Türkei zwischen Europa und dem Islamismus. München-Zürich 1998.
- Vardar 1999** = D. Vardar, Le Parti de la Prospérité (Refah Partisi). L'image de l'Europe dans son discours politique (1995-1997), in: G. Seufert/J. Waardenburg 1999, 141-157.
- Vryonis 1986** = S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century. University of California 1986.

Yilmaz 2003 = G. Yilmaz, „Milli Görüş“. Vertreterin des Politischen Islam in der Türkei. Eine historische Analyse 1970-2000. Diplomarbeit, Wien 2003.