

»Die bedrohte Republik«

Von der Niederschlagung des Scheich-Said-Aufstands 1925 bis zur Schließung der Tugendpartei

Von Markus Dreßler (Erfurt/Istanbul)

Im Juni 1925, vor 76 Jahren, wurde die erste Oppositionspartei der gerade einmal zwei Jahre jungen Republik Türkei, die ein Jahr zuvor gegründete Fortschrittliche Republikanische Partei (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası) verboten. Ihr wurde vorgeworfen, religiös-reaktionäre Umtriebe zu unterstützen. Vor allem aber ging es der damaligen, um Staatspräsident Mustafa Kemal Atatürk formierten Regierung darum, sich einer missliebigen parlamentarischen Opposition zu entledigen, die in einer entscheidenden Phase des Nationenbildungsprozesses alternative Deutungsmuster für die Konzeption des türkischen Nationalstaates entwarf und somit das Meinungsmonopol der von Kemal Atatürk angeführten Republikanischen Volkspartei gefährdete. Der erste zaghafte Versuch, von einem Ein- zu einem Mehrparteiensystem überzugehen, war somit frühzeitig gescheitert.¹ Atatürk, Initiator und Organisator des türkischen Unabhängigkeitskrieges und 1923 erster Staatspräsident der neuausgerufenen Republik, war kein Demokrat. Die nach ihm benannten kemalistischen Reformen², die das theokratische Osmanische Reich von 1922 bis 1935 schrittweise in einen säkularen und republikanischen Nationalstaat transformieren sollten, säkularisierten und modernisierten zwar Rechtssystem, Verwaltung, Erziehungssystem und Militär, basierten jedoch – ganz in der Tradition des Osmanischen Reiches – auf einem äußerst autoritären Staatsverständnis.³

Die Tugendpartei (*Fazilet Partisi*), deren Verbot das türkische Verfassungsgericht am 22. Juni dieses Jahres beschloss, ist die mittlerweile siebte Partei in der Geschichte der Türkei, die aufgrund eines ihr unterstellten Engagements für eine Aufhebung der säkularen Staatsordnung ein unfreiwilliges Ende fand. Begründet wurde das Verbot mit Verstößen gegen das in der Verfassung verankerte Laizismus-Prinzip. Waren die politischen Reaktionen auf das Verbot der Vorgängerpartei der Tugendpartei, der Wohlfahrtspartei (*Refah Partisi*), im Februar 1998 noch über-

wiegend zustimmend, so fielen die Kommentare auf das jüngste Verfassungsgerichtsurteil merklich verhaltener aus. Von den Vorsitzenden der Regierungsparteien, angeführt von Ministerpräsident Ecevit, wurde der Beschluss einheitlich negativ bewertet. Daraus auf den Einzug eines pluralistischeren Demokratieverständnisses zu schließen wäre gleichwohl verfrüht. Das »Mitgefühl« für die verbotene Partei hat vielmehr handfeste außenpolitische Gründe. So erschwert das Parteiverbot der türkischen Regierung ihre ohnehin schon prekäre Situation, in der es vor allem gilt, dem Internationalen Währungsfond und der Europäischen Union Entschlossenheit in der Umsetzung der geforderten wirtschaftspolitischen und demokratischen Reformen zu demonstrieren. Der Urteilsspruch der Verfassungsrichter basiert dabei auf Artikeln, die im Zuge der zur Zeit diskutierten Verfassungsänderungen schon in den unmittelbar folgenden Wochen hätten obsolet werden können – in Anbetracht des Richterspruchs vertagten die Parteispitzen die Verfassungsreform jedoch erst einmal bis September. Zwar kann man, vielleicht etwas sarkastisch, argumentieren, dass der Richterspruch im besten Sinne Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit demonstriert. Andersherum offenbart er jedoch einmal mehr einen Dogmatismus, den zu begreifen für außenstehende Betrachter nicht ganz einfach ist. Die Türkei scheint sich bei ihrem ohne Zweifel ernst gemeinten Anliegen nach zunehmender Einbindung in westliche Bündnisse selbst im Wege zu stehen. Um die hinter dem Verbot stehende jakobinische Geisteshaltung der sich als »Wahrer des Kemalismus« gerierenden Judikative, die hier das einflussreiche Militär hinter sich weiß, besser zu verstehen, lohnt es sich, einen Blick zurück in die Entstehungsgeschichte der Türkei zu werfen.

Das Osmanische Reich, politisch und wirtschaftlich ohnehin schon schwer angeschlagen, stand nach der Niederlage im Ersten Weltkrieg an der Seite der Mittelmächte vor dem endgültigen Ausverkauf. Dem Waffenstillstandsabkommen von Mudros im Oktober 1918, dass das Territorium des Reiches auf sein türkisches Kernland reduzierte,

1 Zürcher, Erik Jan 1991: *Political Opposition in the Early Turkish Republic. The Progressive Republican Party 1924-1925* (Social, Economic and Political Studies of the Middle East 44). Leiden u. a.

2 Zu den kemalistischen Reformen und der frühen Republikgeschichte siehe Lewis, Bernard 1961: *The Emergence of Modern Turkey*. London u. a.; Berkes, Niyazi 1964: *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal.

3 Heper, Metin 2000: »The Ottoman Legacy and Turkish Politics«, in: *Journal of International Affairs* 54, Nr. 1: 63-82.

folgte im August 1920 der Vertrag von Sèvres, der den Siegermächten erlaubte, weite Teile Anatoliens zu besetzen und die osmanische Regierung zu politischen Marionetten degradierte. In dieser Situation begann der osmanische General Mustafa Kemal Atatürk auf eigene Faust eine nationale Widerstandsbewegung zu organisieren. In dem bis 1922 andauernden Unabhängigkeitskrieg hatte er jedoch nicht nur gegen die alliierten Besatzer zu kämpfen. Diverse Separationsbestrebungen von ethnischen und religiösen Minderheiten in Anatolien drohten das verbliebene Rumpfgelände des Osmanischen Reiches auch von innen zu spalten. Von den Anführern der Unabhängigkeitsbewegung wurde in dieser ausweglos erscheinenden Situation die territoriale Einheit Anatoliens beschworen – ein türkisches Restgebiet ohne die besetzten Zonen Anatoliens, durch nationalistische Autonomiebestrebungen zusätzlich verkleinert, sahen sie nicht als lebensfähig an. In diesem Bewusstsein bekämpften sie religiöse und/oder ethnische Autonomiebewegungen und Alliierte. Dokument dieser Überzeugung ist der so genannte »Nationalpakt«. Dieses Manifest, das am 28. 1. 1920 vom letzten Parlament des Osmanischen Reiches in geheimer Sitzung verabschiedet wurde, schrieb den Anspruch des Reiches auf territoriale Unversehrtheit und Unabhängigkeit fest.

Die Republik Türkei entstand in einem als existentiell wahrgenommenen Kampf gegen innere und äußere Feinde. Der »Nationalpakt« ist in der kemalistischen Weltsicht der Bundesschluss, der als Bedingung der Möglichkeit der Entstehung und Fortexistenz der Türkischen Republik verstanden wurde und – zumindest von der kemalistischen Staatselite – immer noch wird. An seiner zentralen Forderung, dem Anspruch auf territoriale Unversehrtheit, zu rütteln, ist ein Sakrileg. Seine Infragestellung wird als Angriff auf die Wurzeln des Türkischen Staates und somit als existentielle Bedrohung gedeutet. Folgender vielzitatierter Anspruch Atatürks veranschaulicht dies: »Das Vaterland ist ein unteilbares Ganzes innerhalb der Grenzen des Nationalpaktes. Ein Mandat oder ein Protektorat wird niemals akzeptiert werden. Entweder Unabhängigkeit oder Tod.« Wer den Nationalpakt infrage stellt, wie beispielsweise der Kurdischen Arbeiterpartei PKK unterstellt wird, macht sich des Separatismus schuldig, begeht somit Hochverrat.

In der Weltsicht der kemalistischen Staatselite machen sich neben den kurdischen Nationalisten auch politische Muslime des »Separatismus« (*bölücülük*) verdächtig. Die entstehende Republik hatte nicht nur gegen nationalistische Separatisten zu kämpfen, sah sich vielmehr im Zuge der fortschreitenden Säkularisierung des Landes auch mit einer religiösen Opposition konfrontiert. Dies ist wenig verwunderlich, ging doch das kemalistische Reformprogramm mit tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen einher, die sowohl die Legitimation des neuen Staates auf eine neue Grundlage stellten als auch das öffentliche Leben nachhaltig veränderten. Die wichtigsten Säkularisierungsmaßnahmen waren die Abschaffung von Sultanat (1922) und Kalifat (1924), die Auflösung aller islamischer Staatsämter sowie die schrittweise Säkularisierung des Erziehungs- und

des Rechtswesens. Von den 20er bis in die 40er Jahre sah der Staat die Formulierung religiöser und nicht-türkischer ethnischer Identitäten als seine größte Bedrohung an; in der Tat war das Misstrauen der säkularnationalen Republik gegenüber dem traditionellen Islam nicht unbegründet, boten dessen Netzwerke doch die Möglichkeit zur Organisation von Opposition gegen das kemalistische Modernisierungsprogramm. Mehr als ein Dutzend religiös und/oder nationalistisch motivierte Revolten zwischen 1924 und 1938 sind hierfür deutlicher Beleg. Von zentraler historischer Bedeutung für die nachhaltige Etablierung eines prinzipiellen Misstrauens gegenüber Bewegungen, die auf der Basis einer religiösen oder nicht-türkisch nationalistischen Legitimation die nationalsäkulare Basis der Republik in Frage stellen, ist der sogenannte »Scheich-Said-Aufstand«. Der im Februar 1925 ausbrechende Aufstand, der von einem Führer des Sufiordens der *Naksibendiye* angeführt wurde, war sowohl kurdisch-nationalistisch als auch religiös-traditionalistisch motiviert und bildete den blutigen Höhepunkt der Auseinandersetzung um die Religionspolitik der frühen Republik.⁴ Das Verbot der Fortschrittlichen Republikanischen Partei im Juni 1925 ist ebenso wie das Verbot der Sufi-Orden und die Schließung der Derwischkonvente im September desselben Jahres als politische Reaktion Kemal Atatürks auf die Bedrohung durch die »religiöse Reaktion« im allgemeinen und den Scheich-Said-Aufstand im besonderen zu deuten.

Der Scheich-Said-Aufstand wurde, wobei von türkischen Autoren wahlweise seine »religiös-reaktionäre« oder »separatistische« Motivation hervorgehoben wird, auch in jüngster Zeit noch gerne angeführt, um Maßnahmen gegen die PKK an der einen Front und den politischen Islam an der anderen zu legitimieren. Das Dogma der Unteilbarkeit der Nation hat mithin bis heute nichts an seiner Aktualität eingebüßt. So verglichen Kommentatoren der kemalistischen Presse den Fall Merve Kavakçı, die nach den Parlamentswahlen im Frühjahr 1999 einen Eklat auslöste, als sie als neu gewählte Abgeordnete der Tugendpartei ihren Schwur auf die Verfassung mit Kopftuch abzulegen trachtete, mit demjenigen der Leyla Zana, die bei der Vereidigungszereemonie 1991 ihren Schwur auf die Verfassung auf Kurdisch ablegte und seither ungeachtet internationaler Proteste im Gefängnis sitzt. Vom damaligen Staatspräsidenten Süleyman Demirel wurde Kavakçis Verhalten direkt als separatistisch bezeichnet. Ein weiteres Beispiel ist der Vergleich, den Kemalisten zwischen dem ehemaligen Vorsitzenden der Tugendpartei und inoffiziellen Führer der islamistischen Bewegung der Türkei Necmettin Erbakan und dem mittlerweile inhaftierten Anführer der PKK, Abdullah Öcalan, anstellen. So stellte der Journalist Günel Altıntaş in einem Artikel in der kemalistischen Tageszeitung *Cumhuriyet* (22. 7. 2000) die »Verbrechen« der »Karikatur eines Messias« Erbakan auf eine Stufe mit den Verbrechen Öcalans. Auch Erbakan, so die Grundaussage des Artikels, habe sich des Separatismus schuldig gemacht, würde er doch die Nation in »Gläubige« und »Ungläubige« spalten. Deshalb sei auch für Erbakan das einzig angemessene Strafmaß die Todesstrafe. Die Beispiele zeigen, dass sich das Dogma der

4 Bruinessen, Martin van 1992: *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*. London (u.a.).

Unteilbarkeit der Nation, wie es in der Türkei gedeutet wird, nicht nur auf die territorialen Grenzen der Republik bezieht, sondern auch auf das Laizismus-Prinzip angewandt wird. So sind die kemalistischen Prinzipien Nationalismus und Laizismus in der kemalistischen Weltsicht unlösbar miteinander verknüpft. Die Aufrechterhaltung sowohl der säkularen Verfasstheit der Republik als auch des Prinzips der Unteilbarkeit der Nation gilt in der staatsloyalen kemalistischen Perspektive als Bedingung der Möglichkeit des Fortbestands der Republik. In dieser Logik erscheint eine Partei wie die Tugendpartei, deren vermeintliches Ziel ist, die säkulare Verfasstheit der Republik auszuhebeln, als existentielle Bedrohung.

Bei der Betrachtung der innenpolitischen Auseinandersetzungen in der Türkei muss die um den Begriff des »Staates« (*devlet*) – ein im politischen Diskurs der Türkei ebenso allgegenwärtiges wie nebulöses Abstraktum – zentrierte Logik der türkischen Politiktradition bedacht werden.⁵ Dieser Logik zufolge obliegt es allein dem autoritären türkischen Staat, als dessen maßgebliche Repräsentanten das Militär, die höheren Gerichte und die kemalistentreuen Bürokraten angesehen werden können, den Raum der Religion in der Gesellschaft zu definieren. Politische Parteien, die zur hegemonialen kemalistischen Staatsideologie alternative Konzeptionen entwerfen, haben hier einen schweren Stand. Man sollte denken, dass das parlamentarische System der Türkei, die Parteien und politischen Akteure, diesem Staatsverständnis etwas entgegenzusetzen hätten und auf einen pluralistischen, demokratischen Wettbewerb um politische Konzepte drängten. Dies ist jedoch nur ansatzweise der Fall. In der türkischen Weltsicht ist vielmehr ein Deutungsschema weit verbreitet, das es dem Staat vorbehält, die Gesellschaft zu formen. Ziel ist weniger pluralistische Offenheit, als vielmehr eine möglichst einheitliche Gesellschaft, deren Normen und Werte vom Staat vorgegeben werden⁶ – eine Vorstellung, die der Idee der Zivilgesellschaft diametral entgegensteht.

Kurdischer Nationalismus und Islamismus gelten in der türkischen Weltsicht weiterhin als die beiden größten Gefahren für den Staat: Ersterer wird als Bedrohung der territorialen Integrität, letzterer als Gefahr für die »säkulare« Verfasstheit der Türkei wahrgenommen.⁷ Umgekehrt werden die kemalistischen Prinzipien Nationalismus und Laizismus durch diese »Bedrohungen« permanent neu legitimiert. Man könnte nun meinen, dass es mittlerweile doch an der Zeit wäre, die Bedeutung der realen Bedrohungserfahrungen der Gründerzeit der Republik angesichts eines radikal veränderten geostrategischen und gesellschaftspoli-

tischen Zusammenhangs zu relativieren. Um die Persistenz des hier aktivierten Bedrohungsszenarios zu verstehen, muss man sich klar machen, dass türkische Staatsbürger hiermit von klein auf kontinuierlich konfrontiert werden. Im Schulunterricht und in den Medien werden diese Szenarien gebetsmühlenartig wiederholt und vor allem in den kemalistischen Medien auf aktuelle Ereignisse projiziert, die historischen Erfahrungen und die hieraus gezogenen Lehren somit von neuem legitimiert. So ist es kaum als Zufall zu werten, dass die dogmatisch kemalistische Tageszeitung *Cumhuriyet* ihren Lesern Anfang Juni diesen Jahres eine kostenlose Beilage bescherte, die nachdrücklich an die nach dem Ersten Weltkrieg am türkischen Volk begangenen Verbrechen der Alliierten – die Rede ist von den erwähnten Verträgen von Mudros und Sèvres – erinnert: Das Büchlein »Die Nation, die vernichtet werden soll«,⁸ verfasst von Galip Kemali Söylemezoglu, bis zum Erscheinen im Spätsommer 1920 in Paris dortiger Botschafter des Osmanischen Reiches, ist ein verzweifelter Hilferuf an die politische Öffentlichkeit, das »Unrecht« von Sèvres nicht zu tolerieren. Die Empfindlichkeit und das Misstrauen türkischer Politiker gegenüber »westlichen« Ratschlägen oder gar Forderungen, gleich ob diese sich auf politische, wirtschaftliche oder soziale Fragen der türkischen Innenpolitik beziehen, oft sogar die harsche Zurückweisung jeglicher Einmischung, muss auf dem Hintergrund dieser immer wieder von neuem aktivierten und inszenierten historischen »Erfahrung« gesehen werden. Ein weiteres Beispiel für die Aufrechterhaltung und Revitalisierung der Geburtswehen der Republik ist ein Ausspruch des obersten Militärs der Türkei, General Hüseyin Kivrikoglu. Im Zusammenhang der Diskussion, wie lange die »Phase des 28. Februars«⁹ andauern würde, bemerkte der General im September 1999: »Der 28. Februar kennzeichnet einen Prozess. Er begann 1923 und setzt sich als Gradmesser der religiösen Reaktion bis heute fort.«¹⁰

Für ein Geschichtsverständnis, das von dem offiziellen Bedrohungsszenario abweicht, gibt es auch heute noch wenig Raum. Dennoch soll das bis hierher gesagte nicht bedeuten, dass die Türkei notwendigerweise für immer im Kreislauf der Neurosen seiner Geburtswehen gefangen bleiben muss. Ganz im Gegenteil mehren sich in jüngster Zeit, verstärkt sicherlich durch die aktuelle Wirtschaftskrise und den außenpolitischen Druck, einflussreiche Stimmen, die dafür plädieren, den Staat einer Schlankheitskur zu unterziehen und das politische System zu demokratisieren. Zivile Interessensverbände, die ihren Einfluss langsam aber stetig ausbauen – vor allem Wirtschaftsverbände – und mehr pragmatisch denn ideologisch denkende Politik- und Staatsvertreter

5 Heper, Metin 1985: *The State Tradition in Turkey*. North Humberstone.

6 Seufert, Günter 1997: *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft* (Beiruter Texte und Studien 67). Istanbul, 152-164.

7 Gleichwohl muss einschränkend bemerkt werden, dass das Bedrohungspotential des kurdischen Nationalismus nach der Inhaftierung Öcalans und der weitgehenden militärischen Zerschlagung der PKK in den letzten Jahren an Evidenz eingebüßt hat und seither tatsächlich auch nur noch selten aktiviert werden.

8 Originaltitel: »L'assassinat d'un peuple«.

9 Am 28. Februar 1997 beschloss der vom Militär dominierte »Nationale Sicherheitsrat« ein rigides Maßnahmenpaket gegen islamische Institutionen, das den Sturz der damaligen von der Wohlfahrtspartei angeführten Regierung einleitete und zu ihrem Verbot führte.

10 Zitiert nach der islamistischen türkischen Tageszeitung *Yeni Safak*, 26. 6. 2001.

erkennen Demokratiedefizite an und nennen sie offen beim Namen. Persönlichkeiten wie Staatspräsident Ahmet Necdet Sezer, der sich als Vorkämpfer gegen politische Korruption zu profilieren weiß, und der für die Wirtschaftsreformen zuständige Staatsminister Kemal Dervis, der als Retter aus der Wirtschaftskrise apostrophiert wird, kommt hier besondere Bedeutung zu. Beide Quereinsteiger in die Politik, genießen sie in der Öffentlichkeit eine Popularität, die alteingesessene Politiker, die oft schon seit Jahrzehnten ihre Pfründe verteidigen und weithin als korrupt und starrköpfig verschrien sind, vor Neid erblassen lässt. Der Demokratisierungsprozess hat mithin sowohl eine breite Basis in der Bevölkerung als auch einflussreiche Fürsprecher. Es ist kaum anzunehmen, dass das Verbot der Tugendpartei diese Entwicklung aufhalten kann. Gleichwohl ist es ein Rückschlag und wird der Türkei von seinen internationalen Gesprächspartnern auch entsprechend vorgehalten. Im Sinne des Demokratisierungsprozesses sollte man aber allzu scharfe Reaktionen vermeiden. Will man der Türkei helfen,

ihre ideologischen Barrieren zu überwinden, wäre es kontraproduktiv, sich als besserwisserischer Richter aufzuspielen. Dadurch würden nur diejenigen konservativen Kräfte gestärkt, die das aus der Zeit des Befreiungskampfes herrührende Deutungsmuster eines imperialistischen, nur seinem eigenen Profit verpflichteten und prinzipiell anti-türkischen Westens geschickt zu reaktivieren und zu instrumentalisieren wissen und sich vehement gegen jegliche »Einmischung in die inneren Angelegenheiten« des Landes sträuben. ●

Markus Dreßler, Jg. 1970, promovierte am Max-Weber-Kolleg in Erfurt über die *Kemalismus-Rezeption der türkischen Alevi*. Er ist zurzeit als Stipendiat des DAAD Gastwissenschaftler an der Istanbul Abteilung des Orient-Instituts der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft.

SPIRITA.

Zeitschrift für Religionswissenschaft.

August 2001. Seite F15-F18.

© 2001 by diagonal-Verlag Marburg.

Thema »Türkei« in der SPIRITA:

Jens Peter Laut: »Vielfalt türkischer Religionen«, in: SPIRITA. Zeitschrift für Religionswissenschaft 10, 1996:1, S. 24-36.
Zur religiösen Situation in der Türkei des 10. Jahrhunderts.

Karin Vorhoff: »Aufbrüche - Aleviten in der Türkei nach 1980«, in: SPIRITA. Zeitschrift für Religionswissenschaft 9, 1995:2, S. 5-11.
Neuere Entwicklungen der türkischen Alevi, die beginnen, ihre religiöse Identität auch öffentlich zu zeigen.

Markus Dreßler: »Türkei - Stichwort »Alevi««, in: SPIRITA. Zeitschrift für Religionswissenschaft 9, 1995:1, S. 54-55.
Eine einführende Information zu den türkischen Alevi.

Buchrezensionen:

Aziz Al-Azmeh: Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie (1996), in: SPIRITA 1998:1, S. 35-36.

Renate Pitzer-Reyl: »Gemäß den Bedingungen der Zeit.« Religiöser Wandel bei den Muslimen in der heutigen Türkei (1996), in: SPIRITA. 1997:1, S. 42-43.

Günter Seufert: Politischer Islam in der Türkei (1997), in: SPIRITA 1998:2, S. 38-39.

Udo Steinbach: Die Türkei im 20. Jahrhundert. Schwieriger Partner Europas (1996), in: SPIRITA 1997:1, S. 41-42.

Türkei-Programm der Körber-Stiftung (Hg.): Religion - ein deutsch-türkisches Tabu? (1997), in: SPIRITA 1998:1, S. 34-35.

Karin Vorhoff: Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Gegenwart, in: SPIRITA 1995:2, S. 45-46.

