

14 juni 2013

De vormgeving van de scheiding tussen religie en politiek in de Turkse Republiek en de invloed hiervan op de eventuele toetreding van Turkije tot de Europese Unie

Masterscriptie Godsdienstwetenschap

Student: L.C. Gerrits

Studentnummer: 1722999

Eerste begeleider: Dr. K.E. Knibbe

Tweede begeleider: Prof. Dr. C.K.M. Von Stuckrad

Voorwoord

Van 19 maart tot 30 juni 2012 liep ik mijn masterstage Godsdienstwetenschap bij de Ambassade van het Koninkrijk der Nederlanden in Ankara, Turkije. De onderwerpen waar ik tijdens de stage met name mee te maken kreeg, waren de rol van Turkije in de regio, ontwikkelingssamenwerking, mensenrechten, rechten van religieuze minderheden en de relatie tussen religie en staat. Met name de laatste drie onderwerpen kregen mijn verdere interesse, helemaal toen ik dieper in de vraagstukken rondom deze onderwerpen dook. Want hoe is religie nou precies in Turkije georganiseerd? In hoeverre heeft het seculiere gedachtegoed van Mustafa Kemal Pasha, beter bekend als Atatürk, nog invloed op de Turkse samenleving? In hoeverre is het Directoraat-Generaal van Religieuze Zaken (Turks: Diyanet İşleri Başkanlığı, oftewel Diyanet) een op zichzelf staand onafhankelijk orgaan? En als er in de grondwet staat dat godsdienstvrijheid gegarandeerd wordt, hoe is het dan mogelijk dat religieuze minderheden regelmatig worden onderdrukt? Des te meer onderzoek ik deed, des te meer vragen kwamen bij me op. Ondanks mijn geweldige stage in Ankara, bleef ik dan ook met veel onbeantwoorde vragen zitten. Een scriptieonderwerp verzinnen was daarom niet moeilijk, maar een opzet maken waar een eenduidig antwoord op gegeven zou kunnen worden, bleek lastig.

De gevoeligheid van mijn vragen werd bevestigd toen ik met enkele Turken over mijn onderzoek naar secularisme sprak. Ik vertelde dat ik in mijn scriptie over het Turkse secularisme wilde schrijven. De reacties logen er niet om: dit was onmogelijk, niet alleen omdat Turkije een zeer divers land was en ik me zou moeten richten op één bepaald gebied, maar ook omdat Turkije niet te vangen was met alleen de ideologie van het secularisme. Volgens de meerderheid van hen was Turkije namelijk een democratische staat, waar de regering zich onthield van enige vorm van inmenging met religie; Diyanet was slechts een controlemechanisme. Iedereen was hierdoor vrij om zijn of haar religie uit te oefenen. Als ik dan aankaarte dat de regerende Partij voor Rechtvaardigheid en Ontwikkeling (Turks: Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) en haar partijvoorzitter Recep Tayyip Erdoğan toch behoorlijk religieus lijken te zijn, en dat in 1924 de Diyanet, onder toezicht van de regering, het orgaan werd voor religieuze zaken dat nog steeds een stevige vinger in de pap heeft wat betreft de aanstelling van imams en de inhoud van hun (soennitische) preken, werd hier verontwaardigd op gereageerd. Mede door deze controle van de staat op religie werd de Turkse eenheid beschermd en was godsdienstvrijheid mogelijk.

Ook na mijn scriptie blijf ik met vragen zitten over de opvallende Turkse methode omtrent religie en staatszaken. Ondanks het commentaar van mensen, met een Turkse achtergrond of niet, kan ik mijn onderzoek nu beter rechtvaardigen. Ook al is er geen eenduidige omschrijving van de Turkse interpretatie van secularisme, het is belangrijk dat er verder onderzoek naar wordt gedaan. Niet alleen om dichterbij een omschrijving van de staatsindeling van Turkije te komen, maar ook om te laten zien dat de concepten religie, traditie, seculariteit en modernisering in de praktijk niet zo vast liggen en afgebakend zijn als hun theoretische achtergronden doen vermoeden.

Inhoudsopgave

Inleiding	6
Hoofdstuk 1 Secularisme in de moderne wereld	13
1.1 Secularisme, seculariteit en secularisatie	14
1.2 De secularisatiethese	15
1.3 Veelvoud in seculariteit	19
1.4 Religieuze gelijkheid volgens Bader	21
1.5 Conclusie	23
Hoofdstuk 2 De opkomst en transformatie van Turkse seculariteit	25
2.1 Van het Ottomaanse Rijk naar de Turkse Republiek	25
2.2 Na Atatürks dood: democratisering en meerpartijstelsel	30
2.3 Jaren zeventig: militair ingrijpen en de economische crisis	33
2.4 Jaren tachtig en negentig: een pluralistische seculiere democratie	34
2.5 Het aantreden van de AKP	36
2.5.1 <i>AKP, de partij</i>	36
2.5.2 <i>Religieus beleid van de AKP?</i>	38
2.6 Conclusie	39
Hoofdstuk 3 Diyanet als hoeder van de Turkse laiklik	41
3.1 De Diyanet als institutie en invulling van Turkse laiklik	41
3.1.1 <i>Ontstaan en organisatie van Diyanet</i>	42
3.1.2 <i>Het werk van Diyanet: taken en activiteiten</i>	44
3.2 Overheid en Diyanet	47
3.2.1 <i>De koers van Diyanet binnen Turkije</i>	47
3.2.2 <i>Fatwa's</i>	50
3.2.3 <i>Diyanet in het buitenland</i>	51
3.3 Andere religieuze bewegingen en Diyanet	54
3.3.1 <i>Diyanet en stromingen binnen de Islam</i>	54
3.3.2 <i>Diyanet en andere religies dan de Islam</i>	58
3.4 Conclusie	61
Hoofdstuk 4 Turkije en Europa	63
4.1 Secularisme en religie in de EU	63
4.1.1 <i>De rol van seculariteit bij toetreding tot de EU</i>	64
4.1.2 <i>Islam en democratie volgens de 'christelijk-seculiere EU'</i>	66
4.2 Actuele belemmeringen bij EU-toetreding op het gebied van religie	67

4.2.1 Verdrag tot Bescherming van de Rechten van de Mens en de Fundamentele Vrijheden	67
4.2.2 Het voorbeeld van Mor Gabriel	69
4.3 Conclusie	71
Algemene conclusie	72
Overzicht van geraadpleegde werken.....	75
Bijlage	80

Inleiding

Correspondent Bram Vermeulen stelt in de eerste aflevering van zijn documentaire 'In Turkije' dat veel mensen denken het land Turkije en Turken in Nederland al te kennen: 'In Nederland wonen ze in achterbuurten, je ziet vrouwen met hoofddoeken en veel te grote winkeltassen.'¹ Sinds Vermeulen als verslaggever in Turkije woont, is hij op zoek naar een ander beeld van Turkije. Hij is op zoek naar het land dat inmiddels is uitgegroeid tot een regionale grootmacht, dat haar zelfvertrouwen heeft herwonnen en niet langer de bedelman van Europa is. Turkije is een land waar westerse en islamitische waarden gecombineerd worden. Vermeulen bestempelt Turkije als een soort laboratorium waar de uitkomst van het experiment van modern en religieus even belangrijk is voor het Midden-Oosten als voor Europa.²

De beschrijving van Vermeulen over het samengaan van westerse en islamitische waarden is wat te kort door de bocht. De combinatie van deze waarden hoeft niet per se problemen op te leveren. Toch werd ik ook geconfronteerd met een zeker spanningsveld tussen de westerse en islamitische waarden tijdens mijn stage bij de Nederlandse ambassade in Ankara. De religieuze, islamitische waarden koppelde ik aan traditie, terwijl ik de westerse, seculiere waarden als modern beschouwde. Op het eerste gezicht leek het niet mogelijk om deze twee uitersten, modern en religieus, met elkaar te combineren. Het moderne Turkije was te verbinden aan de hippe kleding van de jongere generatie Turken, de ontelbare lounge bars, de vele all-inclusive hotels met massa's toeristen aan de kust en de nieuwe hogesnelheidstreinen. Het religieuze Turkije daarentegen was terug te zien aan de vele moskeeën, de hoofddoekjes, de Ottomaanse badhuizen en de religieuze Partij voor Rechtvaardigheid en Ontwikkeling (AKP).

Ondanks de grote verschillen, bedacht ik me dat het niet zo was dat de twee niet te verbinden zijn. Aanhangers van het seculiere gedachtegoed kunnen wel religieus zijn en religieuze mensen denken niet altijd traditioneel. In Turkije wordt op een bijzondere manier vormgegeven aan de relatie tussen religie, politiek en de staat. Daarmee is Turkije een interessant voorbeeld van een staat die zich al meer dan een eeuw bezig houdt met de invulling van deze relatie.

¹ Vermeulen, Bram, *In Turkije*, VPRO, uitzending 27 maart 2011, 8-9 minuut.

² Ibidem.

Turkije noemt zichzelf vanaf 1923 een seculiere republiek. Het Turkse secularisme is een complex geheel van politieke regelingen, praktijken en gevoeligheden die religie definiëren, reguleren en herscheppen.³ Dit complexe geheel is niet te begrijpen als er enkel een onderscheid wordt gemaakt tussen ‘seculier modern’ versus ‘religieus traditioneel’. Secularisme in Turkije is grotendeels een politiek top-down project van het inpassen van de rol van religie in de vorming van de natiestaat. Er is geprobeerd een separatistisch model van een seculiere staat op te leggen in combinatie met een officiële en gereguleerde versie van de Islam.⁴ Ik denk dan ook dat Vermeulen met ‘het experiment’ doelt op de spanningen die voortkomen uit de modernisering van de Turkse staat en samenleving, de invloed van Westerse en Oosterse (moslim-)staten en de rol die religie uiteindelijk in de samenleving en wellicht in de politiek zal gaan spelen.

De zoektocht naar een nieuwe balans tussen religie, staat en samenleving levert vele discussies op, binnen en buiten Turkije. Uit de statistieken blijkt dat 99,9 procent van de Turkse bevolking moslim is, maar hoe zij hun geloof willen belijden, verschilt in grote mate.⁵ Een deel van hen wil dat de Islam wordt uitgedragen via de overheid en in de publieke sfeer, terwijl een ander deel vasthoudt aan het idee van een strikte scheiding tussen religie en de publieke sfeer, omdat zij anders vrezen voor een islamitisch gezag. Deze laatste groep is beter bekend als ‘kemalisten’, de aanhangers van Mustafa Kemal Atatürk.

Toen Atatürk tijdens de laatste jaren van het Ottomaanse Rijk aan de macht kwam, probeerde hij de rol van religie in de politiek te beperken. Volgens Atatürk kon alleen een volledig pakket van secularisme, moderniteit, democratisering en verlichting voor vooruitgang van de staat en maatschappij zorgen.⁶ Om religie onder controle van de staat te brengen, werd de functie van de Şeyhülislam, de hoogste religieuze autoriteit en adviseur in het Ottomaanse Rijk, in 1924 opgeheven en vervangen door een nieuw orgaan: het Directoraat-Generaal voor Religieuze Zaken, kortweg Diyanet. Diyanet kwam onder het directe gezag van de premier van de Turkse Republiek te staan. Het orgaan kreeg de taak om moskeeën te beheren, predikers aan te stellen en de Turkse bevolking te informeren over de islamitische kijk op

³ Linell E. Cady & Elizabeth Shakman Hurd (ed.), ‘Comparative secularisms and the politics of modernity: an introduction’ in: Linell E. Cady & Elizabeth Shakman Hurd (ed.), *Comparative secularisms in a global age* (New York Palgrave Macmillan 2010), 16-17

⁴ Ibid., p. 16.

⁵ CIA <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/tu.html> Laatst bezocht 15 januari 2013, 14.58 uur.

⁶ Etzioni, Amitai, ‘Turkey’s dilemma. How secularism is threatening democracy’, *Commonweal* (August 15, 2008) 11-12.

geloofskwesties en maatschappelijke vraagstukken. Diyanet droeg alleen de Soenni Islam uit en deze diende zich positief te verhouden tot de seculiere staat en de modernisering.⁷

Het debat over de vormgeving van religie en de staat woedde al vóór het ontstaan van de Turkse Republiek. De moderniseringsprocessen, die reeds in het Ottomaanse Rijk in de negentiende eeuw begonnen waren met hervormingen van het militaire apparaat, de centrale bureaucratie, onderwijs en wetgeving, zorgden voor een transformatie in de rol van het islamitische geloof. Religie werd verbonden aan tradities, en deze zouden het moderniseringsproces in de weg staan. Door de publieke sfeer vrij te maken van religieuze invloeden, en deze te beperken tot de privésfeer, zou modernisering van het land mogelijk zijn. Toch kwam de Islam terug in de publieke sfeer, toen in de jaren '50 van de twintigste eeuw steeds meer politieke partijen religie inzetten om kiezers te trekken. Tijdens de verkiezingen van november 2002 kwam de conservatieve AK-partij als winnaar uit de bus. Dit was de eerste openlijk conservatieve islamitische politieke partij sinds het ontstaan van de Turkse Republiek, die zich vooral beijverde voor het afschaffen van de strikte wetgeving betreffende de Islam in de openbare ruimte. Omdat de Turkse bevolking zeer verdeeld is over de mate van inmenging van de staat met religie heeft de AKP veel aanhangers, maar ook veel tegenstanders.

De AKP heeft zich na haar aantreden vooral gericht op de toetreding van Turkije tot de Europese Unie (EU), waarvan Turkije sinds 2005 officieel kandidaat-lidstaat is. Bij de toetreding vormt religie geen onderdeel van de voorwaarden. De EU let formeel gezien dus niet op de aard van religie van haar lidstaten. Wel heeft de EU een seculiere traditie en wordt de invulling van de scheiding tussen religie en staat van potentiële lidstaten nagegaan. De huidige lidstaten geven op uiteenlopende wijze vorm aan de relatie tussen staat en religie, maar wel zijn alle lidstaten tot nu toe seculier, met een christelijke traditie. Lang werd gedacht dat religie in de Europese landen vanzelf volledig zou verdwijnen uit de publieke sfeer. Er zou sprake zijn van toenemende secularisatie, waarbij religie zou worden teruggedrongen tot de privésfeer. Toch bleek uiteindelijk dat de scheiding van kerk en staat niet automatisch gepaard gaat met de privatisering van religie. Hoewel het aantal gelovigen de laatste jaren leek af te nemen, zijn kerken en religieuze organisaties in Europese staten nog steeds betrokken bij het publieke debat en zijn zij ook actief in de politieke arena.

⁷ Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/detail/posts/7218> Laatst bezocht 29 januari 2013, 12.17 uur.

Het seculiere uitgangspunt betekent dus niet dat religie per se tot het privé domein beperkt moet worden. De bovenstaande ontwikkelingen wijzen erop dat het onmogelijk is om een rigide scheiding van religie en politiek in de wereld te handhaven.⁸ Het is daarom van belang na te denken over de relatie tussen (1) religie en samenleving, (2) religie en de macht van de staat, en (3) religie en het publieke domein. De relatie tussen religie en het ‘publieke domein’ blijkt ingewikkeld en vaag te zijn. Religie is namelijk geen geïsoleerd domein, maar het staat in nauw verband met sociale processen zoals politiek en cultuur. Hier komt bij dat de grenzen van tegenstellingen als publiek en privaat en religieus en seculier niet zo strikt zijn als geneigd wordt te denken.

Naast de Islam worden er ook andere religies vertegenwoordigd in Turkije, door bijvoorbeeld aanhangers van de Grieks-orthodoxe Kerk, de Armeens-apostolische Kerk en het Jodendom. Omdat deze religies slechts door 0,1 procent van de bevolking worden aangehangen, zijn deze groepen te classificeren als religieuze minderheden. In de Kopenhagencriteria van de EU, ook wel de toetredingscriteria genoemd, wordt vermeld dat een land stabiele instellingen moet hebben die de democratie, de rechtsstaat, de eerbiediging van de mensenrechten en respect voor en bescherming van minderheden waarborgen. Religieuze minderheden vallen hier ook onder, net zoals zij rechten hebben als gevolg van het mensenrecht van vrijheid van religie.⁹ Aanvullend op de Kopenhagencriteria is voor de toekomstige EU-lidstaten in 2004 en 2006 een aantal extra voorwaarden geformuleerd. Deze voorwaarden zijn niet in het laatst met het oog op Turkije opgesteld.¹⁰ Ontwikkelen aangaande de naleving van mensenrechten en de bescherming van de rechten van religieuze minderheden in Turkije worden door zowel de Europese Commissie als het Europees Parlement scherp in de gaten gehouden.

Het onderzoek

De relatie tussen religie en de staat is een omvattend onderwerp. In deze scriptie is ervoor gekozen om het spanningsveld tussen de staatscontrole op religie en de vertegenwoordiging als wel vrijheid van religie in de publieke sfeer in Turkije te onderzoeken. De staatscontrole op religie is in Turkije dermate sterk dat het Europees Parlement van de Turkse regering ‘een meer ontspannen omgang met de Islam en de godsdienst in het algemeen’ verlangt ter

⁸ Yavuz, M. Hakan, ‘The case of Turkey’, *On Secularism & Religion Daedalus*, 132:3 (Summer 2003) 59-61.

⁹ Het tweede onderdeel van de Kopenhagencriteria is dat de nieuwe lidstaat een goed draaiende markteconomie moet hebben en opgewassen is tegen de concurrentie binnen de EU. De derde voorwaarde is de opname van de verplichtingen van het lidmaatschap, de overname en implementatie van de gemeenschappelijke wet- en regelgeving van de EU, en de ondersteuning van de verschillende doelstellingen.

¹⁰ Turkije Instituut. <http://www.turkije-instituut.nl/page/toetredingsproces/1> Laatst bezocht op 4 juni 2013, 11.20 uur.

vermindering van intolerantie en gewelddadig religieus extremisme.¹¹ Het tegengaan van religieuze invloed op de staat is in Turkije veel verder doorgevoerd dan in de meeste EU-lidstaten. In feite neemt het secularisme in Turkije de vorm aan van onderschikking van de Islam aan de staat.¹² Aldus doet zich nu de paradoxale situatie voor dat de seculiere Europese Unie een minder streng laïcistische houding eist van een regering van een moslimland.¹³

In de scriptie zal dan ook veel aandacht worden gegeven aan het orgaan Diyanet, omdat de Turkse overheid dit orgaan heeft ingesteld als controlemechanisme met betrekking tot religie in de publieke sfeer. Omdat de Diyanet enkel de soennitische Islam representeert, wordt in dit onderzoek geanalyseerd of hierdoor het (mensen)recht op vrijheid van religie en bescherming van minderheden in het gedrang komt. Het is van belang om na te gaan of en hoe de inrichting van de Turkse staat bijdraagt aan de democratie in Turkije. Democratie en godsdienstvrijheid zijn voor de EU belangrijke waarden voor de toetreding tot de Unie. Onder andere deze factoren maken Turkije zo interessant en daarom een nadere bestudering waard.

In deze scriptie is het niet van belang of religie in de publieke ruimte correct of fout is, maar hoe de Turkse staat religie in de publieke ruimte reguleert en in hoeverre er ruimte is voor een verscheidenheid aan religies in deze ruimte. De daaropvolgende vraag is in hoeverre deze gespecificeerde staatsbemoediging met religie een probleem vormt voor toetreding tot de EU. De probleemstelling van de scriptie luidt als volgt:

Hoe wordt de scheiding tussen religie en politiek vormgegeven in de Turkse Republiek en heeft de Turkse vorm van seculariteit enige invloed op de houding van de EU-lidstaten tegenover een eventuele toetreding van Turkije tot de Europese Unie?

Om tot een antwoord op deze vraag te komen, wordt een aantal deelvragen behandeld.

1. Is er een transformatie in seculariteit en religie in de publieke sfeer in Turkije sinds 1923?
2. Wat is de rol van de Diyanet bij de scheiding tussen religie en staat in Turkije?
3. In hoeverre speelt de perceptie van EU-lidstaten over seculariteit en religie in Turkije een rol bij de toetredingsonderhandelingen van Turkije?

¹¹ *De Europese Unie, Turkije en de Islam*, Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (Amsterdam University Press 2004) 18.

¹² *Ibid.*, p. 42.

¹³ *Ibid.*, p. 18.

Om een analyse te maken van de opkomst en transformatie van de Turkse seculariteit wordt er een theoretisch kader gebruikt. Daarin komen dichotomieën naar voren die tegenstellingen laten zien tussen seculier en religieus, nationale en internationale verplichtingen, universele en culturele invulling van mensenrechten, en theorie en praktijk. Ook de mogelijkheid van religieus pluralisme komt hierbij aan bod. Vervolgens wordt aan de hand van de geschiedenis van Turkije onderzocht hoe de Turkse noties van ‘het seculiere’ en seculariteit ontstaan, betwist en opnieuw samengesteld zijn. Tevens wordt gekeken hoe ideeën over seculariteit doorwerken in het (parlementaire) debat over democratie en religie. Daarna zal worden onderzocht in hoeverre het overheidsorgaan Diyanet een rol speelt in de vormgeving aan het secularisme, en welke rol dit orgaan speelt bij de heropleving van de Islam.

Omdat de toetreding tot de EU een belangrijk thema is in de hedendaagse Turkse politiek, kon dit onderwerp niet buiten de scriptie worden gelaten. Een democratische rechtsstaat en vrijheid van religie zijn voorwaarden voor het EU-lidmaatschap en zullen dus ook naar voren worden gebracht. De status van religieuze minderheden wordt nader onderzocht aan de hand van het Verdrag tot Bescherming van de Rechten van de Mens en de Fundamentele Vrijheden (EVRM) en het voorbeeld van het klooster van Mor Gabriel.

De maatschappelijke relevantie van het onderzoek is om een overzicht te geven van de ontwikkelingen in seculariteit in Turkije. Transformatie die plaatsvinden in de politiek en de publieke ruimte lijken meer ruimte te geven aan religieuze uitingen. Religie is (opnieuw) een belangrijke factor (geworden) in de (internationale) politieke en maatschappelijke discussies in Turkije. De rol van de Islam en de godsdienstvrijheid zijn bovendien enkele van de meest besproken vraagstukken onder de EU-lidstaten omtrent de toetreding van Turkije. De kennis die dit onderzoek oplevert, kan in het maatschappelijke debat gebruikt worden. De wetenschappelijke relevantie van het onderzoek is om bij te dragen aan de academische discussies over de grenzen tussen religieus en seculier. Het onderscheid in de ideologie van het secularisme en de culturele uitwerkingen ervan lijken te worden onderschat. Door de Turkse staat in een breder theoretisch kader te zetten en tevens te kijken naar de culturele en historische invloeden op de theorie, kan een grotere invalshoek geschetst worden voor de bestudering van de relatie tussen religie, politiek en de staat. Een combinatie van cultuurhistorische en filosofisch-conceptuele benaderingen is hierbij nodig om de rol van religie te analyseren.

Dit onderzoek is gebaseerd op een literatuuronderzoek. In hoofdstuk 1 wordt een historisch theoretisch kader geschetst waaraan de casus in de volgende hoofdstukken kan worden getoetst. Steeds zal aan het einde van een hoofdstuk worden teruggegrepen op het theoretische kader. De basisbronnen van deze scriptie beslaan de twee rapporten van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) ‘De EU, Turkije en de Islam’ uit 2004 en ‘Geloven in het publieke domein’ uit 2006 en een groot onderzoek naar de veranderingen van het Directoraat-Generaal van Religieuze Zaken uit 2011 geleid door Thijl Sunier van de Vrije Universiteit in Amsterdam. Thijl Sunier heeft tevens bijgedragen aan de ideeën voor mijn onderzoeksopzet. De beperking van de studie is dat het gebaseerd is op een literatuurstudie, waarbij slechts op het papier toevertrouwde rapportage is gebruikt.

Hoofdstuk 1

Secularisme in de moderne wereld

Lange tijd gingen sociologen ervan uit dat religie een onbelangrijk onderdeel van de moderne samenleving zou worden. Er zou sprake zijn van secularisatie, waarbij religie uit het publieke domein zou verdwijnen. De werkdefinitie van het begrip ‘publiek domein’ is in deze scriptie die van Jürgen Habermas, omdat deze veelomvattend is: ‘de publieke sfeer is een plaats tussen de privésfeer en de staat waarin mensen kunnen debatteren over publieke zaken. Deze debatten en standpuntvorming dienen als tegenwicht tegen de politieke autoriteit.’¹⁴

In dit hoofdstuk wordt allereerst aandacht gegeven aan de begrippen secularisme, seculariteit en secularisatie. Europa werd als voorbeeld van de secularisatiethese gezien en er werd gedacht dat het secularisatieproces vanzelf over zou waaien naar andere landen. Totdat bleek dat Europa de uitzondering in plaats van de regel was, en dat de these niet kon worden toegepast op alle moderne staten.¹⁵ Huidige ontwikkelingen, met name in niet-Europese staten, laten zien dat religie niet verdwijnt, ook niet uit het publieke domein. Toch lijkt de secularisatiethese nog bruikbaar te zijn als analytisch kader voor vergelijkend onderzoek naar de historische transformatie van alle wereldgodsdiensten onder voorwaarden van de moderne structurele differentiatie.¹⁶

Ondanks dat religie niet verdwijnt uit de publieke sfeer, bestaat wel het idee dat religie op een bepaalde manier ‘georganiseerd’ moet worden. Maatschappelijke problemen hebben invloed op de invulling van deze seculariteit. Hierdoor ontstaan variaties in het type van seculariteit. Burchardt en Wohlrab-Sahr lichten deze variaties toe met de uitleg van hun begrip *multiple secularities*.¹⁷ Dat de toepassing van de ideologie van het secularisme altijd tot een gelijke behandeling van religies door de staat leidt, wordt bekritiseerd door Veit Bader. Hij stelt dat

¹⁴ Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Herman Luchterhand Verlag 1962).

¹⁵ Berger, Peter, ‘Further thoughts on religion and modernity’, *Soc* 49 (2012) 313 en Donk, W.B.H.J. van de, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (ed.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Wetenschappelijke Raad voor Regeringsbeleid (Amsterdam 2006) 27.

¹⁶ Casanova, José, ‘Secularization revisited: a reply to Talal Asad’, in: Scott, David & Charles Hirschkind (ed.), *Powers of the secular modern. Talal Asad and his interlocutors* (Stanford University Press 2006) 19.

¹⁷ Wohlrab-Sahr, Monika & Marian Burchardt, ‘Multiple secularities: toward a cultural sociology of secular modernities’, *Comparative Sociology* 11 (2012).

secularisme niet automatisch leidt tot de mogelijkheid voor een pluralistische samenleving. Hiervoor is volgens hem democratie een vereiste.¹⁸

1.1 Secularisme, seculariteit en secularisatie

Gedurende het grootste deel van de twintigste eeuw was er een algemene consensus dat moderne staten seculiere democratieën zijn waarbij weinig aandacht werd besteed aan het ontleden van de concurrerende soorten en afwijkende elementen van verschillende vormen van secularisme. Er werd uitgegaan van een strikte en principiële scheiding tussen de seculiere publieke ruimte en de private religieuze.¹⁹ Deze invulling van het begrip secularisme bleef gewaarborgd zolang de consensus bleef bestaan dat religie binnen de privésfeer behoorde.²⁰ Echter, Elizabeth Shakman Hurd en Linell E. Cady stellen dat secularisme meer is dan enkel een scheiding tussen autoriteit en religie. Secularisme heeft niet als doel religie uit te bannen, maar veeleer om de vorm ervan te moduleren.²¹ Verschillende vormen van secularisme bieden uiteenlopende ruimtes voor religie.²²

Wohlrab-Sahr en Burchardt stellen dat het concept van het secularisme vaak gerelateerd wordt aan het ideologische seculiere programma met de empirische institutionele differentiaties tussen religie en de staat.²³ Dit betekent dat de staat en religie afzonderlijk van elkaar dienen te worden gehouden om hun relatie te kunnen analyseren. Daarom stellen de drie auteurs voor om het concept secularisme te reserveren voor het ideologisch-filosofische programma. Dat wil zeggen voor de expliciete ideologie van de scheiding van religie en staat, en de daarmee samenhangende politieke praktijken. Het begrip seculariteit staat daarentegen voor de analytische term voor de institutioneel, cultureel en symbolisch verankerde vormen van differentiatie tussen religie en andere sociale gebieden.²⁴ Het concept van seculariteit is dus meer omvattend dan secularisme doordat het ook de soms niet waarneembare, aangenomen, en impliciete vormen van de afbakening van religie vangt.²⁵ Terwijl de term secularisme naar de politiek van scheiding tussen religie en andere gebieden en de

¹⁸ Bader, Veit, 'Religious pluralism: secularism or priority for democracy?', *Political Theory* 27:5 (October 1999) 597-633.

¹⁹ Cady & Shakman Hurd (ed.), 'Comparative secularisms' 4.

²⁰ Ibid.

²¹ Van Nieuwkerk, Karin, 'A passage from darkness to light' (Inaugurele rede, Nijmegen 2012).

²² Cady & Shakman Hurd (ed.), 'Comparative secularisms' 6.

²³ Wohlrab-Sahr & Burchardt, 'Multiple secularities', 880-881

²⁴ Ibid., p. 881.

²⁵ Schuh, C., M. Burchardt & M. Wohlrab-Sahr, 'Contested secularities: religious minorities and secular progressivism in the Netherlands' *Journal of Religion in Europe* 5 (2012) 357.

bijbehorende ideologie verwijst, wijst seculariteit op de vraag wat er in het geding komt in deze scheidingen en uit welke sociale strijd zij voortvloeien.²⁶

De beschrijving van secularisatie nemen de drie wetenschappers over van José Casanova: het betekent zowel het proces van differentiatie, waar afnemende onderlinge invloeden tussen religie en andere sociale domeinen onder vallen, alsook de daling in religieuze participatie en geloof.²⁷ De secularisatiethese voorspelt dan ook het proces van differentiatie, afname in geloof en het terugbrengen van religie in de privésfeer.

1.2 De secularisatiethese

De secularisatiethese is enerzijds een theorie die modernisering voorspelt door middel van secularisatie. Modernisering wordt volgens Max Weber bereikt door rationalisering. Weber gebruikte rationalisering, en daarmee de onttovering van de wereld, om het proces van de gemoderniseerde, bureaucratische, en gesecculariseerde Westerse samenleving te omschrijven.²⁸ De dominante these was dat religie uit zou doven in het volle licht van de moderniteit.²⁹ Anderzijds werd de these gebruikt om de historische ontwikkelingen op het gebied van secularisatie te voorspellen. Hier omschrijft het dus een historisch proces.

De laatste twee decennia is er een sociologisch debat gaande over religie en secularisatie door een confrontatie tussen aanhangers en tegenstanders van de secularisatiethese.³⁰ Tegenhangers van de these stellen dat de theorie wellicht verworpen moet worden, omdat er een transformatie van religie plaatsvindt. Er wordt gesproken over een transformatie in plaats van een terugkeer van religie, omdat religie van verschijningsvorm is veranderd. De getransformeerde religie ontwikkelt zich volgens sommige godsdienstsociologen, zoals Alan Wolfe, zelfs als een aan traditionele religie tegengestelde vorm.³¹ Immers, het feit dat de these weersproken kan worden, lijkt voor een belangrijk deel bepaald door het feit dat religie op een nieuwe manier wordt verstaan en gedefinieerd.³² De ingrijpende transformatie maakt het

²⁶ Ibid., p. 378.

²⁷ Casanova, José, *Public religions in the modern world* (University of Chicago Press 1994).

²⁸ Donk, *Geloven in het Publieke Domein*, 13.

²⁹ Ibid.

³⁰ Wohlrab-Sahr & Burchardt, 'Multiple secularities', 875–909.

³¹ Donk, *Geloven in het Publieke Domein*, 14

³² Grace Davie onderzocht de transformatie van religie in Europa en zij beweert dat het de Europeanen niet ontbreekt aan religieuze gedachten, maar dat gesproken kan worden van een plaatsvervangende religiositeit, 'vicarious religion'. Zij omschrijft deze vorm van religie als 'believing without belonging': het collectieve religieuze leven wordt gehandhaafd en uitgevoerd door anderen, maar mensen wenden zich in bepaalde tijden wel tot religie, bijvoorbeeld bij een overlijden. Davie, Grace, 'Vicarious religion: a methodological challenge.'

lastig om de secularisatiethese niet als achterhaald te beschouwen. Bovendien bleek de these, die een universeel proces zou voorspellen, alleen het specifieke proces van Europa te kunnen beschrijven.

Met zijn boek *Public Religions in the Modern World* (1994) verschuift José Casanova de discussie over secularisatie in de richting van een waardering van de verschillende manieren waarop religie relevant is in hedendaags samenlevingen en de gevolgen die dit heeft voor het theoretiseren van religie.³³ Hij stelt dat de secularisatiethese uit drie sub theses bestaat: het onderscheid tussen seculiere sferen onderling en tussen seculiere sferen en religieuze instellingen, de afname van religieuze overtuigingen en praktijken, en de marginalisering van religie tot de privésfeer. Het kernonderdeel van de theorie is de conceptualisering van maatschappelijke modernisering als een proces van functionele differentiatie en emancipatie van de seculiere sferen uit de religieuze sfeer, en de daarmee gepaard gaande differentiatie en specialisatie van religie binnen de eigen nieuw gevonden religieuze sfeer.³⁴ Enkel de eerste sub these blijft volgens Casanova bestaan, omdat de differentiatie en emancipatie van de seculiere sferen van religieuze instellingen en normen een algemeen moderne structurele trend blijven.³⁵

Eén van de voornaamste critici op Casanova's werk is Talal Asad. Asads voornaamste doel in zijn boek *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity* (2003) was om een reeks van sceptische analyses te maken over secularisme.³⁶ Hoewel hij het werk van Casanova als een vooruitgang in het debat over modernisering en de rol van religie beschouwt, vindt hij Casanova's poging om de kern van de secularisatiethese te redden niet succesvol. Ten eerste omdat Casanova claimt dat een moderne samenleving wordt gekenmerkt door differentiatie van seculiere sferen ten opzichte van elkaar en van religieuze instituties en normen. Hierdoor lijkt secularisering gelijkgesteld te worden aan moderniteit, een stelling die hij eerder afkeurde.³⁷ Ten tweede kan de overgebleven sub these geen verklaring geven voor de vele verschillende indelingen van religie en politiek in verscheidene seculiere staten.³⁸ Het derde kritiekpunt van Asad is af te leiden van het tweede punt. Naar aanleiding van voorbeelden van

in: Nancy T. Ammerman ed., *Everyday religion: observing modern religious lives* (Oxford University Press New York 2007) 21–35.

³³ Knibbe, Kim, 'Casanova, Asad, and the public debate on religion in modern societies', (2012) 13-14.

³⁴ Casanova, 'Secularization Revisited', 12-13.

³⁵ Casanova, *Public religions*, 212.

³⁶ Asad, Talal, *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity* (Stanford University Press 2003).

³⁷ Asad, Talal, 'Responses', in: Scott, David & Charles Hirschkind (ed.), *Powers of the secular modern. Talal Asad and his interlocutors* (Stanford University Press 2006) 207-208.

³⁸ Ibid.

seculiere staten als Frankrijk en de Verenigde Staten, stelt hij dat een seculiere staat wel religieus kan zijn doordat de staat de basiscondities bepaalt van de mate waarin religie in de praktijk mag worden uitgevoerd. Hierdoor zijn staat en religie niet totaal gescheiden. Het lijkt dan alsof de deprivatisering van religie verenigbaar is met moderniteit. Dit lijkt de kern van de these in gevaar te brengen, omdat bij structurele differentiatie van de moderne samenleving vereist wordt dat kenmerkende sociale activiteiten behoren tot de daarvoor geclassificeerde sociale ruimtes.³⁹

Volgens Asad is secularisme meer dan alleen een scheiding van religieuze zaken en de seculiere instellingen van de overheid, omdat het nieuwe concepten van religie, ethiek en politiek veronderstelt. Bovendien is het nauw verbonden met de opkomst van de moderne natiestaat.⁴⁰ Secularisme als beginsel van de scheiding tussen staat en religie ligt ten grondslag aan de opbouw van de natiestaat, de wetgeving en volkssoevereiniteit. Secularisme kan liberaal pluralisme of autoritair nationalisme bevorderen, afhankelijk van de trajecten van het natievormingsproces.⁴¹ Asad wil benadrukken 1) dat religie en het seculiere elkaar niet alleen doordringen, maar dat beide historisch gevormd zijn; 2) dat dit gebeurt door toevallige processen die een verscheidenheid van concepten, praktijken en gevoeligheden samenbrengen; en 3) dat in de moderne maatschappij de wet cruciaal is bij het definiëren en het verdedigen van het vermogen van sociale ruimtes, in het bijzonder de legitieme ruimte voor religie.⁴² Asad stelt dat ‘het religieuze’ en ‘het seculiere’ geen onveranderlijke essenties zijn, maar concepten die nauw met elkaar verbonden zijn en elkaar wederzijds constitueren.⁴³

Ik vind deze benaderingswijze veelbelovend, omdat Asads belangrijkste uitgangspunt namelijk is dat ‘het seculiere’ niet kan worden beschouwd als de rationele opvolger van religie, maar eerder als een historische categorie met betrekking tot de grote terreinen van moderniteit, democratie en mensenrechten. Hiermee laat Asad zien dat seculiere politieke praktijken afhankelijk zijn van religieuze zaken in plaats van dat het seculiere een opvolger is van het religieuze. De relatie tussen religie en seculier wordt hier op een andere wijze uitgelegd.

³⁹ Asad, ‘Responses’, 208.

⁴⁰ Asad, *Formations of the secular*, 1-2.

⁴¹ Göle, Nilüfer, ‘Manifestations of religious-secular divide’, in: L. Cady & E. Shakman Hurd (ed.), *Comparative secularisms in a global age* (New York Palgrave Macmillan 2010) 45.

⁴² Asad, ‘Responses’, 208-209.

⁴³ Van Nieuwkerk, ‘A passage from darkness to light’, 7.

Ondanks alle kritiek op zijn uitleg van de secularisatiethese en zijn herziene recentere werken, is Casanova van mening dat de secularisatiethese nog steeds nuttig is. Niet alleen om de transformaties van de moderne Europese samenlevingen analytisch te reconstrueren, maar ook als een analytisch kader voor een vergelijkend onderzoek dat is gericht op de historische transformatie van alle wereldgodsdiensten onder voorwaarden van de moderne structurele differentiatie.⁴⁴ Hoewel Casanova het aspect van functionele differentiatie eerst nog beschouwde als een onmisbaar onderdeel van de secularisatie, blijkt uit recent werk dat hij het steeds meer gekenmerkt heeft als een echte Westerse ontwikkeling in het licht van de Europese geschiedenis. Hij zet zelfs vraagtekens bij de relevantie van differentiatie voor andere regio's en religies.⁴⁵

Concluderend kan gezegd worden dat de secularisatiethese een specifiek historisch proces omschrijft, terwijl het als universele theorie zou gelden. Er werd vanuit gegaan dat religie overal ter wereld zou verdwijnen uit de publieke sfeer en die gedachte heeft een rol gespeeld in het beleid en in de theorievorming als voorloper van secularisme en seculariteit. Ook al bestond de secularisatiethese nog niet ten tijde van Atatürk, de officierengroep die zich de Jong Turken noemde en waarvan Atatürk de leider was, baseerden hun ideeën op het positivisme van Auguste Comte en het solidarisme van Émile Durkheim.⁴⁶ De opvattingen dat modernisering alleen bereikt kon worden door geldige kennis uit empirische wetenschappen (positivisme) en solidariteit bepaalden het evolutionistische wereldbeeld van de Jong Turken.

In Turkije had de socioloog Ziya Gökalp grote invloed op de ideologie van de Jong Turken: volgens hem was Turks nationalisme van belang, waartoe hij was gekomen na geïnspireerd te zijn door Comte en Durkheim. Ook *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762) van Jean-Jacques Rousseau werd door de Jong Turken met veel interesse gelezen.⁴⁷ Het ging in tegen de absolute monarchie waarbij de vorst niet gebonden is door wetten en pleitte voor democratie. Atatürk werd geïnspireerd door de Franse Revolutie waar bleek dat niet religie het organiserende principe van beschaving was, maar rationalisme. De Turkse vorm van secularisme wordt ook wel laïcisme genoemd. Laïcisme scheidt godsdienst en traditie van staatszaken, maar kan religie op deze manier ook een officiële gecontroleerde rol geven. In de casus komt de beredenering dat religie en 'het seculiere' op elkaar inwerken van Asad dan

⁴⁴ Casanova, 'Secularization Revisited', 19

⁴⁵ Casanova, José, 'Public religions revisited' in: De Vries, H. ed., *Religion: beyond a concept* (New York Fordham University Press 2008) 101-119.

⁴⁶ Landau, Jacob M., *Atatürk and the modernization of Turkey* (Brill Leiden 1982) 41.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 27.

ook terug. Bij de beschrijving van de Turkse transformatie van seculariteit zal verder worden in gegaan op de veranderingen die Atatürk doorvoerde om modernisering te bewerkstelligen en welke gevolgen deze hadden voor de plaats van religie in de Turkse Republiek. Dat er niet slechts één achterliggende gedachte achter de invoering van secularisme ligt, wordt uitgelegd aan de hand van de theorie over seculariteit van Marian Burchardt en Monika Wohlrab-Sahr.

1.3 Veelvoud in seculariteit

Burchardt en Wohlrab-Sahr zijn het eens met Casanova dat de concepten van secularisatie en seculariteit zinvol zijn als een analytisch kader voor een vergelijkend onderzoek dat tot doel heeft om de historische transformaties van alle wereldreligies onder de omstandigheden van moderne structurele differentiatie na te gaan.⁴⁸ Om de relatie tussen religie, seculariteit en differentiatie na secularisatietheorieën te stimuleren en te analyseren, introduceren Shuh, Burchardt en Wohlrab-Sahr het concept van *multiple secularities*, meerdere soorten van seculariteit.⁴⁹ Dit concept is afgeleid van Shmuel Noah Eisenstadts *multiple modernities*.⁵⁰ Het idee van *multiple modernities* veronderstelt dat de beste manier om de hedendaagse wereld te begrijpen is om het te zien als een continue vorming en reconstructie van een veelheid van culturele programma's. Burchardt en Wohlrab-Sahr maken gebruik van dit concept om de vorm van seculariteit te beschrijven.

Het concept *multiple secularities* staat voor de vormen van onderscheid tussen religieuze en andere sociale domeinen, die geïnstitutionaliseerd en deels gelegitimeerd zijn door middel van leidende ideeën.⁵¹ Door voort te bouwen op het concept van meerdere seculariteiten wordt de nadruk niet gelegd op de scheiding tussen staat en religie. Wel komen de culturele betekenissen die zijn aangesloten op kwesties van seculariteit en op de uiteenlopende historische contexten waarin deze betekenissen ontstaan en gevormd zijn veel beter naar voren. Het concept van *multiple secularities* erkent dat cultuur een rol speelt in de relatie tussen religieus en seculier. De notie van seculariteit wordt dan ook ingezet om de institutioneel, cultureel en symbolisch verankerde vormen en inrichtingen van differentiatie tussen religie en andere sociale niet-religieuze sferen aan te duiden. Het besluit om de term seculariteit te gebruiken in plaats van secularisme weerspiegelt deze focus.

⁴⁸ Wohlrab-Sahr & Burchardt, 'Multiple secularities', 882.

⁴⁹ Schuh, Burchardt & Wohlrab-Sahr, 'Contested secularities', 358.

⁵⁰ Eisenstadt, S.N., 'Multiple Modernities', *Daedalus* 129:1, (Winter, 2000) 1-29.

⁵¹ Wohlrab-Sahr & Burchardt, 'Multiple secularities', 886.

Het begrip *multiple secularities* verschilt van twee andere perspectieven, namelijk sociologie van multiculturalisme, waarin religie tot subcategorie van cultuur wordt gedegradeerd, en de reeds behandelde secularisatiethese, waarbij sprake is van privatisering van religie, afname van religie en polarisering.⁵² Burchardt en Wohlrab-Sahr beargumenteren waarom zij in hun artikel niet voor de secularisatiethese kiezen door te stellen dat de these soms te weinig nadruk legt op de culturele inhoud van seculariteit. Hierdoor wordt de culturele specificiteit en historische contingentie van het religieus-seculier onderscheid in verschillende omgevingen genegeerd.⁵³

De benadering van *multiple secularities* vult de tekorten van andere theses aan door a) te pogen ideaaltypes van seculariteit te ontwikkelen op een manier die het werken aan concrete historische gevallen ondersteunt; b) de scheiding tussen processen van secularisatie (religieuze daling en functionele differentiatie) en cijfers van seculariteit (configuraties van culturele betekenis) te overwinnen, c) terug te kijken op historische processen van en conflicten over secularisatie, d) naast zich te beperken tot het overheidsbeleid, de focus te richten op de culturele betekenis van seculariteit, en e) zich te richten op vergelijkende interpretatie van de huidige religieuze controverses tegen de achtergrond van de conflicten door culturele herinneringen.⁵⁴

Voortbouwend op Max Weber worden vier fundamentele ideaaltypes van seculariteit onderscheiden die gerelateerd zijn aan problemen in de samenleving. Die problemen worden referentieproblemen genoemd en hebben verscheidene historische achtergronden, leidende ideeën en oplossingen voor de conflicten. Er worden vier dergelijke referentieproblemen onderscheiden waaraan de ideaaltypes gekoppeld kunnen worden: 1) het probleem van individuele vrijheid vis-à-vis een dominante sociale groep; 2) het probleem van religieuze heterogeniteit met een grotere kans op conflicten; 3) het probleem van sociale of nationale integratie en ontwikkeling; en 4) het probleem van onafhankelijke ontwikkeling van institutionele domeinen. De vier centrale problemen verschaffen motieven voor het institutionaliseren van het onderscheid tussen religieuze en andere sociale gebieden en zullen leiden tot een vorm van seculariteit. De gedachte is dat het soort van seculariteit zal worden

⁵² Schuh, Burchardt & Wohlrab-Sahr, 'Contested secularities', 352. Met polarisatie wordt hier het versterken van tegenstellingen tussen partijen of bevolkingsgroepen bedoeld.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Wohlrab-Sahr & Burchardt, 'Multiple secularities', 885-886.

gevormd door deze maatschappelijke problemen.⁵⁵ In de onderstaande tabel staan de problemen en gerelateerde types van seculariteit uitgewerkt.⁵⁶

<i>Implicit Focus</i>			
	Centralized	de-centralized	
<i>definitions of the social</i>	life-world-related System-related	Type 1: Secularity for the sake of individual liberties Guiding ideas: Freedom, individuality	Type 2: Secularity for the sake of balancing/accomodating diversity Guiding ideas: toleration, respect, non-interference Type 4: Secularity for the sake of the independent development of institutional domains Guiding ideas: rationality, efficiency, autonomy
		Type 3: Secularity for the sake of social integration/national development Guiding ideas: progress, enlightenment, modernity	

Vaak zullen er meerdere referentieproblemen naast elkaar bestaan, maar er is een zekere waarschijnlijkheid dat één bepaald type van seculariteit, gekoppeld aan het desbetreffende probleem, het voortouw zal nemen. Dit betekent dus niet dat de andere referentieproblemen niet bestaan, maar deze worden door de dominante seculariteit naar de achtergrond geschoven.

De auteurs verwachten bij bepaalde politiek-maatschappelijke problemen een bepaalde vorm van seculariteit. De echte vormgeving van religieuze en seculiere domeinen zal bijna altijd afwijken van de ideaaltypes, maar de ideaaltypes kunnen het onderzoek naar de eerste versimpelen. Er wordt in deze scriptie gekeken of de theorie van de *multiple secularities* de casus van Turkije kan verhelderen.

1.4 Religieuze gelijkheid volgens Bader

In een seculiere samenleving lijkt een strikte scheiding van religie en de neutrale staat het voorkeursmodel.⁵⁷ Toch is volgens Veit Bader secularisme niet de ideologie die tot de gelijke behandeling door de staat met betrekking tot religie zal leiden. Of een staat seculier is of niet is volgens hem namelijk niet doorslaggevend voor de protectie van religieuze vrijheid. Daarom ondersteunt Bader het idee van institutioneel pluralisme en verwerpt hij het

⁵⁵ Ibid., p. 887 en Schuh, Burchardt & Wohlrab-Sahr, 'Contested secularities' 358.

⁵⁶ Bron tabel: Wohlrab-Sahr & Burchardt, 'Multiple secularities', 890.

⁵⁷ Bader, Veit, 'Religious diversity and democratic institutional pluralism', *Political Theory* 31:2 (2003) 265.

secularisme als middel voor de gelijke behandeling van religies. Over religieuze neutraliteit door Westerse staten zegt Bader volgens François Boucher:

*'[...] the strict secularist insistence on the privatization of religion is unfair to new religious minorities since in practice (Western) states give many privileges to longer-established religious groups. The ideological discourse of secularism masks this reality and prevents states from treating new religious minorities on a par with established (Judeo-Christian) religious groups, and the contextualist argument contends that the privileges of those groups should be extended to new religious groups.'*⁵⁸

Volgens Bader is er een gebrek aan relationele neutraliteit tussen de al langer aanwezige en 'nieuwe' religieuze groepen, ook al is er sprake van een seculiere staat die neutraal zou moeten zijn tegenover alle religies.⁵⁹ Echter, zelfs een constitutionele gelijke behandeling van alle religies voorkomt vaak niet de bestuurlijke, politieke en culturele ongelijkheden tussen grote religies en minderheidsgroepen.⁶⁰ Door de overheersende individualistische vooringenomenheid van de liberale politiek en het daarmee gepaard gaande liberale en republikeinse wantrouwen in de richting van groepsvertegenwoordiging en institutioneel politiek pluralisme, komt dit neer op een onbedoelde onterechte bescherming en legitimatie van de ongelijkheden ten opzichte van religies.⁶¹ Hierdoor is het moeilijk om de balans in het voordeel van de religieuze minderheden te herstellen.

Veit Bader bekritiseert dan ook de standaard kijk op secularisme, in de zin van een volledige scheiding tussen staat en religie. Bader stelt dat deze metafoor 'scheiding van religie en staat' moet worden opgeven om vier redenen.⁶² Ten eerste weerhoudt het de aandacht van meer fundamentele principes als vrijheid en gelijkheid. Ten tweede conceptualiseert het kerk-staat relaties in enkelvoudige en monolithische termen. Tevens verbergt het de verschillende manieren waarop religie en staat op elkaar inwerken. Ten slotte beperkt de scheiding het vermogen om nieuwe mogelijkheden te bedenken voor de wederzijdse relatie tussen religieuze instellingen en staat.⁶³ Als tegenargument voor secularisme gebruikt Bader de manier waarop seculiere arrangementen de historische religie voortrekken. Volgens Bader is

⁵⁸ Boucher, François, 'Religious institutional pluralism and the neutrality of public services', University College London, CEVIPOF (September 2012) 3. Leestekens door student toegevoegd.

⁵⁹ Bader, Veit, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity* (Amsterdam University Press 2007) 82-83.

⁶⁰ Bader, Veit, 'Religious pluralism', 600.

⁶¹ Ibid.

⁶² Thiemann, R. F., *Religion in public life* (Georgetown University Press Washington DC 1996).

⁶³ Bader, 'Religious pluralism', 607.

het verkeer om de aandacht uitsluitend te richten op de constitutionele verhoudingen tussen staat en religie. Juist de volledige wederkerige relaties tussen maatschappij, cultuur, politiek, natie, staat en (georganiseerde) religies moeten onderzocht worden.⁶⁴

Samengevat stelt Bader dat er zelfs in het geval van een neutrale staat geen absolute onpartijdigheid kan bestaan ten opzichte van religies.⁶⁵ Het gevolg is dat bepaalde religies meer privileges krijgen, waardoor enkele, vaak grote, religies worden voorgetrokken. Om een gelijke behandeling van religies te realiseren, pleit Bader voor de inzet van democratische waarden, zoals gelijkheid en vrijheid, in plaats van secularisme.

1.5 Conclusie

Secularisme, seculariteit en secularisatie zijn met elkaar verbonden, maar leggen de nadruk op verschillende aspecten van de vormgeving tussen religie en politiek. In de twintigste eeuw leek het alsof religie een steeds kleinere rol ging spelen in de politieke beleidsvorming en de publieke sfeer. Met de secularisatiethese werd dan ook voorspeld dat religie uiteindelijk helemaal uit de publieke sfeer zou verdwijnen. Totdat bleek dat deze these enkel de geschiedenis van Europa beschreef. Toch is het niet noodzakelijk de gehele these overboord te gooien, en kan hij bij de casus van Turkije bruikbaar zijn. Ook al bestond de these nog niet in uitgewerkte vorm ten tijde van het ontstaan van de Turkse Republiek in 1923, Atatürk werd wel degelijk beïnvloed door het idee dat modernisering enkel bereikt kon worden wanneer religie niet langer voor staatszaken werd ingezet. Wetenschap werd als hoogste vorm van beschaving gezien.

De vormgeving van de relatie tussen religie en de staat in Turkije kan verhelderd worden door de toepassing van het idee van verschillende types van seculariteit. Omdat deze relatie aan verandering onderhevig is door wijzigingen van grenzen van bijvoorbeeld de publieke sfeer, culturele invloeden en ontwikkelingen in de maatschappij, bestaan er meerdere soorten van seculariteit. De cultuurhistorisch symbolische en institutioneel verankerde vormen en inrichtingen van het onderscheid tussen religie en andere sociaal gebieden worden ook beïnvloed door vraagstukken in de samenleving. Wanneer de staat de eenheid en nationale integratie in een land zal willen bevorderen, zal er minder ruimte zijn voor religieuze pluraliteit. Volgens Bader wordt deze pluraliteit door secularisme ondermijnd. Het is volgens

⁶⁴ Bader, Veit, 'Taking religious pluralism seriously. Arguing for an institutional turn. Introduction', *Ethical Theory and Moral Practice* 6 (2003) 3.

⁶⁵ Bader, 'Religious pluralism', 607.

hem niet zo dat wanneer er sprake is van een seculiere overheid alle religies in een staat een gelijke behandeling krijgen. Grote religies kunnen vaak alsnog meer invloed uitoefenen dan kleine groeperingen en worden als het ware voorgetrokken door de seculiere staat. Hoe religie in Turkije ‘georganiseerd’ wordt en wat voor type van seculariteit Turkije heeft, wordt in de volgende twee hoofdstukken geanalyseerd.

Hoofdstuk 2

De opkomst en transformatie van Turkse seculariteit

De historische totstandkoming en interpretatie van seculariteit in de Turkse Republiek worden in dit hoofdstuk geanalyseerd. Het is belangrijk om de historische context waarin de interactie tussen staat, religie en samenleving plaatsvindt uit te leggen. De ontplooiing van de Turkse moderniteit heeft niet geleid tot de afname of ondergang van de religie. Concurrerende ideeën over seculariteit en de discussies over de plaats van religie in of buiten de politiek hebben het Turkse parlementaire debat verdeeld. Sinds 2002 is de religieuze AK-partij aan de macht. Er wordt onderzocht hoe deze partij zich poogt in te passen in een seculiere staat. Aan de hand van het verloop van de geschiedenis wordt getracht het overheersende type van seculariteit te vinden. Vanzelfsprekend is het niet zo dat er geen andere types van seculariteit aanwezig zijn in de desbetreffende periodes, maar gekeken wordt of de referentieproblemen in een bepaalde periode de aanleiding waren tot een bepaald type van seculariteit.

2.1 Van het Ottomaanse Rijk naar de Turkse Republiek

Op 29 oktober 1923 werd de seculiere Republiek Turkije gesticht door Mustafa Kemal. Hij werd de eerste president en partijvoorzitter van de Republikeinse Volkspartij (Turks: Cumhuriyet Halk Partisi, CHP). Zijn politieke visie was gebaseerd op het plan om Turkije te moderniseren. Later, in 1931, werden in het partijprogramma van de CHP zes principes onderscheiden die later ‘Kemalisme’ zijn genoemd en zijn verwerkt in de grondwet. Het Kemalisme bestond uit een programma waarvan nationalisme en secularisme de hoofdonderdelen waren.⁶⁶ Door het openbare leven en de politiek te seculariseren, en de openbare godsdienstige praktijk onder staatscontrole te brengen, zou het land gemoderniseerd moeten worden.⁶⁷ Barrington Moore noemde het Kemalisme ‘a revolution from above’ in plaats van een sociale revolutie.⁶⁸ De karakteristieken voor de samenleving werden gevormd door het staatsapparaat. Secularisme werd ingezet als een nationalistische ideologie om te zorgen voor nationale eenheid. Ook al was en is Kemalisme een begrip zonder eenduidige definitie en is de beschrijving met de zes begrippen niet alomvattend, het secularisme en

⁶⁶ Zürcher, Erik Jan, Paul Aarts & Saskia Gieling, ‘Islam en politiek: Turkije, Iran, Saoedi-Arabië’, in: Henk Driessen (ed.), *In het huis van de Islam* (SUN Nijmegen 1997) 362. Naast nationalisme en secularisme waren er ook populisme, etatisme, republikenisme en revolutionisme.

⁶⁷ Dressler, Markus, ‘Public-private distinctions, the Alevi question, and the headscarf: Turkish secularism revisited’, in: Cady & Shakman Hurd (ed.), *Comparative secularisms in a global age* (New York Palgrave Macmillan 2010) 121-142.

⁶⁸ Kazancigil, Ali & Ergun Özbudun (ed.), *Atatürk. Founder of a modern state* (Archon Books Connecticut 1981) 5.

nationalisme bleven het meest kenmerkend voor Turkije.⁶⁹ Het Kemalisme presenteerde zichzelf als progressief, terwijl de Islam, de religie van de meerderheid van de bevolking, werd afgeschilderd als een bron van onwetendheid.⁷⁰

Het terugdringen van de rol van de Islam in staat en maatschappij was geen kemalistische uitvinding. Het Turkse secularisme werkte binnen de kaders van de politiek van uniformering en homogenisering van een nationale cultuur tegen de erfenis van het multi-etnische en multireligieuze Ottomaanse Rijk. Al in de tweede helft van de negentiende eeuw begonnen in het Ottomaanse Rijk de debatten over en processen van secularisatie van normen, wetten en instellingen. Tijdens de Tanzimatperiode (1839-1871) zijn er verscheidene hervormingen doorgevoerd om van het Ottomaanse Rijk een moderne gecentraliseerde eenheidsstaat te maken. Het seculariseren van de wetgeving en de instellingen was toen reeds begonnen.⁷¹ Zo werd de wetgeving van de sharia, de islamitische wet, grondig ingeperkt: alleen het islamitische familierecht bleef bestaan. Niet-moslims kregen dezelfde rechten als moslims en afvallige moslims werden niet meer gestraft met de doodstraf. Later, in 1916, werd de Şeyhülislam, de hoogste religieuze functionaris, uit het kabinet verwijderd en in 1917 werd zijn jurisdictie beperkt. In 1917 werden de op het religieuze recht gebaseerde rechtbanken ondergebracht bij het seculiere ministerie van Justitie. Religieuze hogescholen kwamen onder het ministerie van Onderwijs te vallen. Het Ottomaanse Rijk werd gemoderniseerd tot een gecentraliseerde eenheidsstaat en rechtsstaat.⁷²

Het onder strikte controle brengen van de aan de staat gelieerde Islam bij de opbouw van de Turkse Republiek vormde het begin van het sluitstuk van een eeuw seculariseren van religieuze instellingen.⁷³ De religieuze instellingen, die tijdens het Ottomaanse Rijk werden gevormd, werden voortgezet tijdens de opbouw van de Turkse Republiek, hoewel sommige taken en functies verschillend waren. Zo werd op 3 mei 1920 het ministerie van Religieuze Zaken en Stichtingen opgericht. De taken van de Ottomaanse Şeyhülislam kwamen onder dit nieuwe ministerie te vallen. Zaken betreffende religie werden op deze manier gecontroleerd

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Yavuz, M. Hakan, 'The assassination of collective memory: the case of Turkey', *The Muslim World* 89:3-4 (July-October 1999) 200.

⁷¹ Kazancıgil & Özbudun, *Atatürk*, 3 en Zürcher, 'Islam en politiek', 362.

⁷² Zürcher, Erik, *Een geschiedenis van het moderne Turkije* (SUN Amsterdam 1993) 67.

⁷³ Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/detail/posts/7225> Laatst bezocht op 16 januari 2013, 9.14 uur.

totdat het Directoraat-Generaal voor Religieuze Zaken, Diyanet, werd opgericht op 3 maart 1924.⁷⁴

Hoewel het secularisatiebeleid van de Turkse Republiek leek op die van haar voorganger, zat er echter wel een verschil in de seculiere tradities van het Ottomaanse Rijk en de Turkse Republiek: het Ottomaanse Rijk had zich als uitdrukkelijk islamitische staat het gezag over religie aangemeten. De Republiek zette dit gezag voort, terwijl ze tegelijkertijd nadrukkelijk een seculiere staat wilde zijn.⁷⁵ De kemalisten zagen zichzelf namelijk als de leermeesters van de seculiere staat. Er zijn volgens Zürcher drie lijnen te herkennen in de nieuwe vorm van secularisatie van de Republiek. De eerste is institutionele secularisatie door het seculariseren van de staat, het onderwijs en het rechtssysteem. In de praktijk leidde dit tot een confrontatie met de leer van de Islam, bijvoorbeeld toen in 1926 de sharia volledig werd afgeschaft. Dit laatste stuk islamitisch recht werd vervangen door een aangepaste versie van het Zwitserse burgerlijk wetboek.⁷⁶

Ten tweede was er de secularisatie van culturele symbolen. Islamitische symbolen werden geweerd uit de publieke sfeer. Als gevolg van de ‘culturele’ modernisering richtte Turkije zich op Europa in plaats van het Midden-Oosten. Er werd afgezet tegen het Turks traditionalisme om modernisering te bewerkstelligen. Atatürk zag de ontwikkeling naar een ‘beschaafde wereld’ als enige oplossing om van de resten van het Ottomaanse Rijk nog iets te maken. Hij importeerde westerse praktijken om de beschaving in zijn land op gelijk niveau te brengen met de rijkste landen ter wereld, die voornamelijk in Europa te vinden waren. Ondanks dat de modernisering van Turkije door Atatürk vaak wordt beschouwd als verwestering van Turkije, is de Turkse vorm van seculariteit niet zomaar een Westerse kopie. Atatürks doel was niet om alle westerse praktijken te kopiëren, maar om deel te nemen aan een universele beschaving, die hij, net als de Europese Verlichtingsdenkers, karakteriseerde als de opmars van de mensheid.⁷⁷ Daarom nam Turkije alleen de noodzakelijke zaken uit het Westen over, zoals de wetenschap, industrie en delen van de cultuur, die de ontwikkeling van de beschaving mogelijk maakten. Veel traditionele kledingstukken werden verboden, en ook was de hoofddoek in openbare ruimtes niet langer toegestaan. De modernisering van Atatürk

⁷⁴ Erdem, Gazi, ‘Religious services in Turkey: From the office of Şeyhülislam to the Diyanet’, *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 206.

⁷⁵ Zürcher, ‘Islam en politiek’, 362.

⁷⁶ Kadioğlu, A., ‘The paradox of Turkish nationalism and the construction of official identity’, in: Kedourie, Sylvia (ed.), *Turkey. Identity, democracy, politics* (Frank Cass London 1998) 186.

⁷⁷ Mango, Andrew, *Atatürk. The biography of the founder of modern Turkey* (John Murray London 1999) Preface.

stopte hier niet, maar vond ook zijn weerslag in de invoering van de Europese klok en vervanging van het Arabische schrift door het Latijnse schrift.

Het laatste lijn die te herkennen is in de secularisatie was de hervorming van het maatschappelijke leven. Om de modernisering door te kunnen zetten, achtten de kemalisten het noodzaak dat alle maatschappelijke organisaties verboden werden. De kemalisten beschouwden de mystieke broederschappen bijvoorbeeld als een vorm van de volksislam die op bijgeloof berust was, terwijl zij voor de bevolking van grote betekenis waren. De broederschappen vormden de netwerken die maatschappelijke cohesie boden en bovendien een emotionele dimensie aan de Islam gaven.⁷⁸ Omdat de kemalisten hiermee de vitale elementen van de volksreligie raakten, was het verzet onder de bevolking groot. Door de onderdrukking van het verzet werden de banden tussen de bevolking en de elite doorgesneden.

Ook de afschaffing van het kalifaat in 1924 zorgde voor verzet. Het kalifaat had een zuiver religieuze functie, maar dit was in de islamitische wereld, waar geen onafhankelijke religieuze organisatie bestaat, een onbekend fenomeen.⁷⁹ Ook al had de kalief dus slechts een religieuze functie zonder politieke invloed, veel Turken zagen de kalief tevens als politiek figuur en zelfs als hoofd van de staat. Met de afschaffing van het kalifaat wilde Atatürk helderheid scheppen over wie verantwoordelijk was voor de religieuze macht nu Turkije was veranderd in een republiek. Echter, de afschaffing zorgde juist voor veel verwarring. Er wordt beweerd dat deze kwestie niets met secularisme te maken had, maar dat het een soevereiniteitsprincipe was.⁸⁰

De afschaffing van het kalifaat had nog een ernstig gevolg en dit had te maken met een verslechterde relatie tussen Turken en Koerden. Het kalifaat was een institutie die de gezamenlijke historische en religieuze band verzorgde tussen de twee etnische Turkse en koerdische volken.⁸¹ Met het verdwijnen van het kalifaat viel ook een gemeenschappelijk belang weg. Tegelijkertijd ontwikkelde de nationalistische republiek, in haar pogingen om een nieuw nationaal bewustzijn te creëren, een repressieve politiek ten opzichte van de koerdische identiteit: het gebruik van de koerdische taal en het onderricht ervan werd bijvoorbeeld

⁷⁸ Zücher, 'Islam en politiek', 364 en Zürcher, *Een geschiedenis van het moderne Turkije*, 222-224.

⁷⁹ Zürcher, *Een geschiedenis van het moderne Turkije*, 204.

⁸⁰ Berkes, Niyazi, *The development of secularism in Turkey* (Londen 1964) 481.

⁸¹ Zürcher, *Een geschiedenis van het moderne Turkije*, 209.

verboden.⁸² Door het proces van de bouw van een Turkse natiestaat werd secularisme een belangrijke factor om toe te werken naar de homogenisering van een nationale cultuur. Daarmee werd gebroken met het Ottomaanse en islamitische verleden.⁸³ De ontmanteling van een multireligieus en multi-etnisch rijk moest leiden tot de creatie van een nationale gemeenschap.⁸⁴

De creatie van een nationale gemeenschap werd echter nog door een andere reden verstoord. Mede door de enorme volksverhuizing tussen Griekenland en Turkije, die plaats vond in 1923, namen de verschillen in etniciteit in Turkije juist toe. In een apart verdrag werd door de Griek Eleftherios Venizelos en Atatürk op 30 januari 1923 in Lausanne overeengekomen tot de ‘Conventie inzake de uitwisseling van Griekse en Turkse bevolkingen’. De Grieks-orthodoxe bevolking van Anatolië werd uitgewisseld tegen de moslimbevolking uit Griekenland. Griekse moslims werden gedwongen om Turks te worden, terwijl zij vaak niet eens de taal spraken.

Ondanks dat Atatürk meer gelijkheid wilde creëren, mondten zijn hervormingen uit in onvrede onder de bevolking. Om deze onvrede niet te laten escaleren tot verdere onrust en opstanden, moedigde Atatürk in 1930 bevriende politici aan om een loyale oppositiepartij op te richten tegen zijn eigen partij, ondanks de Wet op Ordehandhaving van 1925 die van Turkije een staat met een autoritair één-partijregime maakte. Wel was zijn eis dat de partij de idealen van het secularisme en republikanisme moesten naleven. De kemalisten waren op hun hoede voor het gevaar van een religieus getinte oppositie. In 1925 werd dan ook een wet uitgeroepen die het verbod gebruik te maken van religie in de politiek.⁸⁵ De nieuwe partij werd al snel weer opgeheven, mede door beschuldigingen van hoogverraad. In 1931 werd Turkije een één-partijstaat en tot na de Tweede Wereldoorlog was er geen legale oppositie mogelijk.⁸⁶

Als gevolg van de multinationale en –etnische erfenis van het Ottomaanse Rijk ontstond het probleem van religieuze heterogeniteit met een grotere kans op conflicten. Om deze conflicten te voorkomen, streefde Atatürk een homogene gemeenschap na, waarvoor hij onder andere de theorie van het secularisme gebruikte. Turkije gebruikte seculariteit om maatschappelijke

⁸² Ibid.

⁸³ Rustow, D.A., ‘Atatürk as an institution-builder’, in: Kazancigil & Özbudun (ed.), *Atatürk. Founder of a modern state* (Archon Books Connecticut 1981) 71.

⁸⁴ Göle, ‘Manifestations of the religious-secular divide’, 41-56.

⁸⁵ Zürcher, ‘Islam en politiek’, 364.

⁸⁶ Zürcher, *Een geschiedenis van het moderne Turkije*, 221.

integratie en nationale ontwikkeling te bereiken. De seculiere traditie kan verbonden worden aan het onderdeel nationalisme: omdat iedere burger zijn of haar nationaliteit boven zijn of haar godsdienst moest stellen, zouden religieuze verschillen naar de achtergrond verschuiven. Door het creëren van een seculiere publieke sfeer naar voorbeeld van het Franse laïcistische model, trachtte Atatürk alle verschillen in etniciteit en religie te laten verdwijnen, omdat verschillende religies en nationaliteiten vaak een struikelblok voor eenheid vormden.

2.2 Na Atatürks dood: democratisering en meerpartijstelsel

In 1934, bij de invoering van achternamen, kreeg Mustafa Kemal de naam Atatürk, wat (voor)vader van de Turken betekent. In 1938 overleed hij. İsmet İnönü, die onder Atatürk premier van de republiek was, zette de seculiere politieke koers voort. De kemalisten bleven voortdurend bang voor islamitische invloeden. Omdat de Islam zo sterk uit het openbare leven was verwijderd, verwachtten zij tegenreacties van de Turkse bevolking.⁸⁷ Het autoritaire regime in Turkije leek op het strenge bewind dat in andere Zuid- en Oost-Europese landen gevoerd werd, zoals Italië onder Mussolini en Spanje onder Franco.⁸⁸ Het grootste verschil in beleid was de vergaande culturele verandering die Turkije wilde bewerkstelligen, terwijl de omliggende staten in cultureel opzicht juist conservatief waren.

Na de Tweede Wereldoorlog werd het binnenlandse beleid van de regering van İnönü impopulair om twee redenen: veel boeren op het platteland ervoeren nog steeds geen verbetering in hun levensstandaard. Wel merkten zij dat de controle van de staat over het platteland was toegenomen, bijvoorbeeld door het innen van belastingen. Het toezicht van de staat werd dus zichtbaarder, zonder dat de mensen erop vooruit gingen. Bovendien voerde de staat ook op het religieuze platteland een seculiere politiek, waarmee de belangrijkste band tussen de staat en de maatschappij verbroken werd. Tevens waren er spanningen in de bureaucratie. De kosten van de oorlog werden op de ambtenaren verhaald en zij waren hier erg ontevreden over. Deze ontwikkelingen vroegen om democratisering en die vraag werd versterkt door de buitenlandse politiek: om zich te verzekeren van economische en financiële steun van de Verenigde Staten (VS) moest in Turkije een meerpartijdemocratie komen en die zou onmiddellijke gevolgen hebben voor de relatie tussen de staat en de Islam.⁸⁹ Om voor democratisering te zorgen, besloot İnönü een zekere mate van politieke liberalisatie toe te staan door het mogelijk maken van het oprichten van een oppositiepartij, net als Atatürk deed

⁸⁷Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/page/religie/3> Laatst bezocht 18 januari 2013, 12.45 uur.

⁸⁸Zürcher, *Een geschiedenis van het moderne Turkije*, 228.

⁸⁹Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/detail/posts/7224> Laatst bezocht 23 januari 2013, 16.55 uur.

in 1930. Het kemalistische moderniseringsbeleid leek een voorwaarde geweest te zijn voor de ontwikkeling van de liberale(re) democratie.⁹⁰ Islam werd zichtbaarder, omdat bijvoorbeeld de steun van islamitische bewegingen werd gezocht.⁹¹ De Islam werd in deze tijd een ‘individuele code’ om de solidariteitsgevoelens binnen de Turkse samenleving te versterken.⁹²

De Democratische Partij (Turks: Demokrat Parti, DP) werd in 1946 opgericht en in 1950 wonnen zij de verkiezingen, waardoor hun leider Menderes premier werd. Deze ontwikkeling was nooit de bedoeling van İnönü geweest. De DP zorgde onder andere voor een betere infrastructuur, waardoor er urbanisatie plaats vond. Hierdoor kwamen mensen van het platteland, met hun islamitische leefstijl en tradities, naar de stad.⁹³ In 1957 verslechterde de economische situatie en kreeg de DP minder steun van de ontwikkelde stedelijke bevolking. Tevens werd de partij beschuldigd van het gebruik van religie voor politieke doeleinden.⁹⁴ De DP accepteerde bij de verkiezingen van 1954 en 1957 namelijk de steun van een niet aan de staat gelieerde religieuze organisatie. Hiermee werd stilzwijgend toegegeven dat religie en ontwikkeling niet per definitie onverenigbaar hoeven te zijn.⁹⁵ Het leidde tot grote nervositeit bij de groep kemalististen, die Atatürks seculiere verworvenheden door de ‘islamisten’ bedreigd zag.⁹⁶

Vanaf de jaren ‘50 hebben vele regeringswisselingen plaatsgevonden. Vanaf de jaren zestig kwamen steeds meer islamitische politieke bewegingen naar voren die hun politieke programma (mede) willen baseren op de richtlijnen van de Islam. Enkele partijen, zoals de DP (tot 1961), de Gerechtigheidspartij (Turks: Adalet Partisi, AP, 1961-1980), Moederlandpartij (Turks: Anavatan Partisi, ANAP, 1983-), en de Partij van het Rechte Pad (Turkse afkorting: DYP, 1983-2007) hebben de publieke zichtbaarheid van religie in het algemeen en de Islam in het bijzonder altijd getolereerd.⁹⁷

Tot aan de late jaren ’90 heeft het leger vier keer ingegrepen in de politiek om de seculiere staat te beschermen tegen de invloed van religie. Het leger werd beschouwd als beschermer

⁹⁰ Bader, Veit, *Secularism or democracy? Associational governance of religious diversity* (Amsterdam University Press 2007) 101.

⁹¹ Zürcher, ‘Islam en politiek’, 364.

⁹² Sunier, Thijl, e.a. *The Turkish Directorate for Religious Affairs. Religious diversity in a changing environment* (VU Amsterdam, Utrecht University February 2011) 13-14.

⁹³ Shmuelevitz, A., ‘Urbanization and voting for the Turkish Parliament’, in: Kedourie, Sylvia (ed.), *Turkey. Identity, democracy, politics* (Frank Cass London 1998) 163.

⁹⁴ Landau, *Atatürk*, 82.

⁹⁵ Zürcher, *Een geschiedenis van het moderne Turkije*, 287.

⁹⁶ Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/detail/posts/7224> Laatst bezocht 17 januari 2013 14.18 uur.

⁹⁷ Kuru, ‘Changing perspectives’, 143.

van het Kemalisme.⁹⁸ Op 27 mei 1960 greep het leger voor de eerste keer in en arresteerde zij leden van de DP, waaronder Menderes. De coup bleek later een samenzwering te zijn om de DP af te kunnen zetten. Na de coup richtte het leger de Nationale Veiligheidsraad (Turks: Millî Güvenlik Kurulu, MGK) op. De MGK werd een marionet van het leger, want het bleek de politieke agenda te bepalen. De hoogste militaire leiders en de regeringsleiders kwamen bij elkaar voor overleg, waarbij het leger grote invloed uitoefende. In 1961 was er ruimte voor nieuwe partijen om zich te registreren, en in datzelfde jaar werd een coalitiekabinet tussen de opvolger van de DP, de nieuwe AP en Republikeinse Volkspartij (CHP) gevormd. Ook werd er in een referendum een nieuwe grondwet aangenomen. Ondanks de nieuwe regering verliepen de jaren zestig onrustig.

Naar aanleiding van het bovenstaande lijkt het alsof er onder de bevolking een vraag rees naar een minder strikte controle op religie. Het was niet zozeer een oproep tot een meer pluralistische samenleving, als wel een verzoek om de islamitische religie meer uiting te geven. De Islam speelde nog steeds een belangrijke rol in het leven van de Turkse bevolking, mede als gevolg van de functie die de Islam van oudsher heeft gehad als sociale en gemeenschappelijke identiteit. Ondanks dat de republikeinse elite claimde dat zij alle banden met het verleden hadden verbroken en een nieuwe nationale identiteit hadden gecreëerd, bestond het islamitische identiteitsaspect onder de bevolking nog wel.⁹⁹

Het lijkt ingewikkeld om deze ontwikkelingen in de politiek aan te duiden met een type van seculariteit. De ideeën van individualisme en vrijheid zijn niet volledig op Turkije van toepassing, omdat de opkomst van religie in de publieke sfeer en politieke partijen zich beperkte tot de Islam. Dat de Turkse nationale identiteit een sterke dosering van de Islam bevat is duidelijk. Het is zeker niet ongebruikelijk dat religie een belangrijke rol speelt bij de identiteitsbepaling van een moderne natie.¹⁰⁰ Ook lijkt seculariteit omwille van sociale integratie en nationale ontwikkeling nog steeds aan te sluiten bij de bovenstaande gebeurtenissen, omdat religie nog wel ‘geregisseerd werd’ door de staat, om de solidariteitsgevoelens van de Turkse bevolking te gebruiken ten einde het land te ontwikkelen.

⁹⁸ Dagi, I.D., ‘Democratic transition in Turkey, 1980-1983: The impact of European diplomacy’, in: Kedourie, Sylvia (ed.), *Turkey. Identity, democracy, politics* (Frank Cass London 1998) 125.

⁹⁹ Gulalp, Haldun, ‘Whatever happened to secularization?: The multiple Islams in Turkey’, *The South Atlantic Quarterly* 102:2-3, (2003) 394.

¹⁰⁰ Gulalp, Haldun, ‘Whatever happened to secularization?’, 382.

2.3 Jaren zeventig: militair ingrijpen en de economische crisis

Op 12 maart 1971 overhandigde het leger een memorandum aan premier Süleyman Demirel van de Gerechtigheidspartij (AP) waarin werd geëist dat er een einde kwam aan de ‘anarchie’ en dat er hervormingen ‘in de geest van Atatürk’ moesten plaatsvinden.¹⁰¹ Als deze niet voor het ultimatum werden doorgevoerd, zou het leger haar grondwettelijke plicht uitvoeren, namelijk het hoeden van de seculiere staat. De regering van Demirel trad af en werd opgevolgd door een nieuwe regering onder leiding van Nihat Erim, gesteund door oppositieleider en kemalist İnönü. De regering stelde een hervormingsprogramma op. Er werden vele arrestaties verricht tegen iedereen die er linkse of zelfs maar progressief liberale sympathieën op nahield. De uitvoering van de sociale hervormingen stopte al snel, maar vele burgerlijke vrijheden werden nog wel ingeperkt. Ook kreeg de MGK meer macht. In oktober 1973 werden opnieuw verkiezingen gehouden waarbij een coalitieregering ontstond: de kemalisten (CHP) en de Nationale Heilspartij (Turks: Millî Selâmet Partisi, MSP). De MSP had een islamitische ideologie, en interpreteerde secularisme als volledige vrijheid van godsdienst zonder staatscontrole.¹⁰²

Zoals de bovengenoemde beschrijving al doet vermoeden, werden de jaren zeventig gekenmerkt door een reeks van instabiele coalitieregeringen en verlamming in politieke besluitvorming. Als gevolg van de duurder wordende olie en de verkleinde Europese afzetmarkt voor Turkse producten ontstond er inflatie. Tevens werd de openbare orde verstoord door de instabiele politiek en koerdische afscheidsbewegingen. De Koerden eisten het recht op een eigen taal, eigen onderwijs en een autonome regering. De onrust op het eiland Cyprus, die veroorzaakt werd door de beperking van autonomie van de Turkse minderheid op Cyprus, vergrootte de problemen. Als gevolg van de spanningen en onrust polariseerde het politieke landschap zeer sterk. Het gevolg was dat het politieke geweld op straat en de economische crisis niet konden worden aangepakt. Hoewel de coup van 1971 een aantal ingrijpende grondwetswijzigingen voortbracht, bleef de grondwet van 1961 en het daaruit voortvloeiende constitutionele bestel intact. Dit bleek niet genoeg om de bevolking tevreden te houden. De periode tussen de militaire coups van 1960 en 1980 wordt ook wel ‘de tweede republiek’ genoemd als gevolg van de politieke onrust en het gematigde Islam-regime.

¹⁰¹ Zürcher, *Een geschiedenis van het moderne Turkije*, 317-318.

¹⁰² Zürcher, ‘Islam en politiek’, 366.

2.4 Jaren tachtig en negentig: een pluralistische seculiere democratie

Op 12 september 1980 werd opnieuw de politieke macht overgenomen door een coup van het leger, omdat de staatsinstellingen niet meer naar behoren functioneerden. Er werden wederom vele arrestaties verricht van mensen die linkse of islamitische opinies hadden verkondigd. De staatsgreep maakte een einde aan politieke wanorde en gewelddadige conflicten tussen extreemrechts en extreemlinks. Met hulp van de MGK werd een adviesraad gevormd die een constitutioneel comité benoemde om een ontwerp voor een nieuwe grondwet te maken. De grondwet onderschikte de rechten van het individu aan het nationale belang en beperkte de vrijheid van de pers en vakverenigingen. In 1982 werd de nieuwe grondwet door middel van een referendum aangenomen. In de preambule werd opgenomen dat er geen sprake zou zijn van religieuze inmenging in staatszaken en politiek. Artikel 2 stelde dat Turkije een democratische, seculiere en sociale staat is, beheerst door de beginselen van de rechtsstaat. Kenan Evren, een chef-staf van het Turkse leger toen de voorgaande regering ten val werd gebracht, werd benoemd tot president.

Ondanks de preambule in de nieuwe grondwet die stelde dat er geen sprake zou zijn van religieuze inmenging in staatszaken en politiek, maakte het leger gebruik van religie als bindmiddel voor de Turkse samenleving. Ondanks de seculiere ambities van het militaire apparaat hingen veel leden van de legerleiding namelijk de ideologie van Aydınlar Ocakları aan. Aydınlar Ocakları is een organisatie die in 1970 door invloedrijke personen uit de zakenwereld, de universiteiten en de politiek was opgericht. Het doel van de organisatie was om het monopolie van linkse intellectuelen op het sociale, politieke en culturele debat te doorbreken.¹⁰³ Hun ideologie werd de Turks-islamitische Synthese genoemd: de vooronderstelling dat de Islam voor Turken een bijzondere aantrekkingskracht had, omdat er een groot aantal overeenkomsten bestond tussen de voorschriften van de Islam en de pre-islamitische beschaving van de Turkse volkeren.¹⁰⁴ De vermenging van ultranationalisme en Islam werd als een goed middel gezien tegen socialisme en communisme. De kemalisten geloofden niet in het idee dat Turks nationalisme en Islam gecombineerd konden worden, en beschouwden de Turks-islamitische Synthese als dekmantel voor het islamitisch fundamentalisme.¹⁰⁵

¹⁰³ Zürcher, *Een geschiedenis van het moderne Turkije*, 357-358.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Cetinsaya, Gokhan, 'Rethinking nationalism and Islam: some preliminary notes on the roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in modern Turkish political thought', *The Muslim World* 89:3-4 (July-October 1999) 350-351.

Midden jaren tachtig kwam er zodoende een groei van islamitische stromingen op gang. Dit uitte zich met name in de stijging van het aantal religieuze programma's op televisie en radio, de inhoud van schoolboeken en de bouw van door de staat gecontroleerde moskeeën. Echter, de toename van de invloed van Islam werd ook weergegeven door leden van het kabinet die aanwezig waren bij religieuze ceremonies en intimidatie van niet-gelovige mensen tijdens islamitische vieringen. Aan de ene kant kan de zichtbaarheid van religie als bedreigend worden beschouwd, met name voor de seculiere intellectuelen in Turkije. Aan de andere kant is het een bewijs voor de mate waarin de modernisering van Turkije is doorgegaan: de oude, op Europa georiënteerde, kemalistische elite heeft zijn monopolie over het intellectuele debat verloren. De nieuwe intellectuelen bepalen hun eigen maatschappelijke en culturele modellen, waarin wel de technologie, maar niet het waardenstelsel aan het Westen wordt ontleend.¹⁰⁶

In de jaren negentig kwam de politieke Islam naar voren. De Islam, die vooral via het onderwijs en de moskee werd gepropageerd, werd opnieuw ingezet om de Turkse nationale identiteit te versterken. Er werd veel nadruk gelegd op eenheid en harmonie, tradities, militaire en autoritaire waarden, waarbij de Islam wordt voorgesteld als een 'verlichte' religie, open voor wetenschap en technologie.¹⁰⁷ Het Directoraat-Generaal voor Religieuze Zaken, Diyanet, kreeg in de grondwet van 1982 tot taak de staatsislam als kern van de Turkse nationale identiteit te beschermen en uit te dragen. De Islam die de Diyanet voortbracht was deels gericht op het persoonlijke geloof en de individuele moraliteit en deels op maatschappelijke waarden, waarin solidariteit en hiërarchie werden benadrukt.¹⁰⁸

Hoewel alleen de Soenni Islam, die Diyanet propageerde, werd gesteund door de overheid, betekende dit niet dat andere stromingen binnen de Islam waren verdwenen. Deze stromingen kregen juist vele vertakkingen. Zo hadden islamitische broederschappen een immens netwerk opgebouwd van scholen, uitgeverijen, televisiestations, ziekenhuizen, en andere dienstverlenende instellingen. Via hun particuliere netwerken speelden zij een belangrijke rol bij het mobiliseren van aanhang voor islamitische politieke partijen en daarom moest hun invloed op de politiek niet onderschat worden.¹⁰⁹

Op 28 februari 1997 mengde het leger zich wederom in de politiek. De toenmalige regering van Necmettin Erbakans Welvaartspartij (Turks: Refah Partisi, RP) werd onder druk gezet om

¹⁰⁶ Zürcher, *Een geschiedenis van het moderne Turkije*, 359.

¹⁰⁷ Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/page/religie/4> Laatst bezocht op 25 januari 2013, 15.27 uur.

¹⁰⁸ Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/page/religie/10> Laatst bezocht op 6 juni 2013, 14.45 uur.

¹⁰⁹ Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/page/religie/4> Laatst bezocht op 25 januari 2013, 15.27 uur.

af treden, de zogeheten postmoderne coup. De coup werd postmodern genoemd, omdat er geen machtsovername door militairen aan te pas kwam. Toch werd het vertrouwen in de strijdkrachten opgezegd, mede omdat de bevolking de staat en hun eigen vrijheden bevrijden wilde van de hegemonie van het leger. Hierdoor werden de militairen zelf het grootste slachtoffer van de coup. Zij slaagden erin de democratisch gekozen regering van de troon te stoten, maar zouden nooit meer hun geloofwaardigheid in de ogen van centrumrechts terugkrijgen.¹¹⁰

In hoeverre was er sprake van islamisering van Turkije? Uit de politieke gebeurtenissen vanaf het ontstaan van de republiek blijkt dat de seculiere staat behoorlijk wat weerstand ondervond. Toch vindt hoogleraar Turkse talen en culturen Erik Jan Zürcher niet dat de seculiere fundamenteën van de Turkse Republiek in de tweede helft van de twintigste eeuw zijn aangetast. De Islam is zichtbaarder geworden in het culturele en maatschappelijke leven zonder de institutionele secularisatie te wijzigen.¹¹¹ Ook lijkt het alsof de regeerders in de jaren '90 de Islam als basis beschouwen voor de normen en waarden die in de maatschappij moeten gelden.

2.5 Het aantreden van de AKP

De Partij voor Gerechtigheid en Ontwikkeling (AKP) werd opgericht in augustus 2001 en groeide in vijftien maanden uit tot de grootste partij tijdens de landelijke verkiezingen. Vanaf 2002 regeert de partij als eenpartij-regering. Met de aanname van een aantal grote politieke hervormingspakketten en stimulering van de economische groei heeft de partij bijgedragen aan de vooruitgang van de Turkse republiek. Maar de partij heeft een negatieve bijzaak: al sinds de oprichting van de AKP wordt betwist waar de partij voor staat. Enerzijds wordt de AKP beschouwd als een voortzetting van eerdere islamitische partijen die in de ogen van de kemalisten een bedreiging vormden voor de seculiere staat, anderzijds profileert de AKP zich als een brede sociaal-conservatieve partij die de toetreding tot de EU een stap dichterbij brengt.

2.5.1 AKP, de partij

De opkomst van de AKP kan worden beschouwd als een gevolg van de economische crisis in 2001 en de grote onvrede onder de bevolking over het bestaande politieke bestel en de

¹¹⁰ De wereld van morgen <http://www.dewereldmorgen.be/artikels/2012/05/04/turkije-rekent-af-met-de-postmoderne-coup-van-1997> Bezocht 23 januari 2013, 18.20 uur

¹¹¹ Zürcher, 'Islam en politiek', 365.

corruptie. Daarnaast is de macht van de AKP ook te wijten aan de kiesdrempel van tien procent, waardoor kleine partijen nauwelijks kans hadden op voldoende stemmen. Doordat de partij een groot deel van de bevolking wist te overtuigen met haar partijprogramma, haalde de AKP bij de verkiezingen twee derde van de parlementszetels. Daarmee kon de partij zelf een regering vormen.¹¹² De partij heeft een grote electorale basis uit de nieuwe stedelijke middenklasse die een internationale oriëntatie koppelen aan een islamitische levenswijze.¹¹³ Deze middenklasse is sinds de jaren '80 gegroeid.

Hoewel de AK-partij is ontstaan uit de islamitisch-nationalistische Millî Görüş beweging,¹¹⁴ gedraagt de partij zich nu als een fervent aanhanger van lidmaatschap tot de Europese Unie en verdedigt de partij een (passief) seculier, democratisch regime.¹¹⁵ Het beleid van de AKP kenmerkte zich dan ook door een reeks hervormingen. De civiel-militaire relaties werden geherstructureerd om de macht van het militaire apparaat in te perken, de koerdische kwestie werd opnieuw aan het licht gebracht en er werd een proactief buitenlandbeleid gevolgd. Tevens richtte de partij zich op de verbetering van democratie en mensenrechten, door onder andere de hervorming van het Wetboek van Strafrecht en het Burgerlijk Wetboek.

De wens om bij de EU te behoren werd groter, mede om gebruik te kunnen maken van de voordelen van de EU, zoals de grote afzetmarkt zonder de handelsbelemmeringen die nu wel ervaren werden. Daarom werd getracht te voldoen aan de eisen die zijn verbonden aan EU-lidmaatschap. Door deze hervormingen zijn er zeker stappen gemaakt in de aanloop naar de toetreding. In 2005 werden de toetredingsonderhandelingen met de EU geopend. Zelfs degenen in Turkije en Europa die wantrouwig stonden tegenover de bedoelingen van een regering met wortels in een islamitische beweging moesten erkennen dat onder deze regering grote vorderingen werden geboekt.¹¹⁶ De politieke daadkracht van de AKP en het liberale economische model waar de partij voor stond, deed het vertrouwen onder de bevolking toenemen.¹¹⁷ Deze stellige koers werd vastgehouden om polarisatie ten opzichte van seculiere tegenstanders te voorkomen en de steun van de EU te behouden. Ondanks de positieve ontwikkelingen die plaatsvonden onder het bewind van de AKP bleef de traditionele seculiere

¹¹² Turkije Instituut <http://turkije-instituut.nl/detail/posts/8320> Laatst bezocht 6 juni 2013, 14.46 uur.

¹¹³ Sunier, *The Turkish Directorate*, 21,144.

¹¹⁴ Millî Görüş is het Turkse begrip voor 'Nationale Visie'. De Turks-islamitische Milli Görüş beweging is een van de grootste islamitische verbanden in Europa, en heeft onder andere afdelingen in Nederland en Duitsland.

¹¹⁵ Kuru, 'Changing perspectives', 140.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Kuru, 'Changing perspectives', 140.

elite achterdochtig. De seculiere bevolking was bang dat de AKP geen tegenwicht zou hebben in het parlement waardoor zij toch anti-seculier beleid zou kunnen doorvoeren.

2.5.2 Religieus beleid van de AKP?

Het is duidelijk dat de controverses rondom de positie van de Islam in Turkije de politiek de komende jaren nog zullen domineren. In juli 2007 begon de tweede termijn van de AKP, nadat zij bij de verkiezingen wederom een grote meerderheid aan stemmen kregen. Het tempo van de hervormingen kwam hierna echter vrijwel tot stilstand. Ook werd de implementatie van de hervormingen niet zorgvuldig uitgevoerd. De seculiere Turken vreesden voor de islamisering van Turkije, bijvoorbeeld als gevolg van de groter wordende invloed van de AKP op het staatsapparaat. Door benoemingen van AKP-getrouwen in de bureaucratie, politie en rechterlijke macht leek het gezag van de AKP toe te nemen. Zo zorgde een voorstel van de AKP om het hoofddoekjesverbod op universiteiten af te schaffen in 2008 voor veel opschudding. De spanningen leidden zelfs tot een rechtszaak waarbij gesproken werd over een verbod op de AK-partij wegens anti-seculiere activiteiten. Het Constitutioneel Hof, de hoogste juridische instantie in het land, besloot uiteindelijk om de AKP niet te verbieden.¹¹⁸ Wel werd het hoofddoekvoorstel vernietigd.

Op 12 september 2010, precies dertig jaar na de derde militaire staatsgreep, werd een referendum gehouden. De Turkse bevolking kon stemmen voor een verdere beperking van de politieke en juridische invloed van het leger op de politiek en voor meer invloed van het parlement op de selectie van leden van het Constitutionele Hof. Zowel het leger en het Constitutionele Hof gelden als trouwe verdedigers van de kemalistische erfenis. De Republikeinse Volkspartij CHP stelde dan ook dat deze hervorming de weg vrij zou maken voor een grotere invloed van islamisten en daarmee zou leiden tot een islamisering van de samenleving. De AKP betoogde daarentegen dat de nieuwe wet een einde zou maken aan de grootste belemmering voor volledige democratie in Turkije. Een kleine meerderheid van de bevolking stemde voor de hervorming. De EU reageerde onmiddellijk door te stellen dat de nieuwe wet een volgende stap in de richting voor het volledige lidmaatschap van de EU was. Het referendum zorgde in Turkije zelf voor verdere politieke polarisatie.

De ambiguïteit over de visie van de AKP zorgt voor argwaan en onduidelijkheid onder de Turkse kiezers. Deze houdt aan als gevolg van de gelijktijdige toepassing van nationalistische

¹¹⁸ Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/page/context/1> Laatst bezocht 6 juni 2013, 14.47 uur.

beginselen, moslimwaarden en westerse concepten zoals marktliberalisme en EU-lidmaatschap door de regering.¹¹⁹ De rellen die eind mei 2013 in Turkije zijn ontstaan, ontstonden dan ook niet uit het niets. Sinds de derde termijn van de AKP vanaf 2011 lijkt premier Erdoğan steeds autocratischer te zijn gaan regeren. De laatste tijd zijn enkele wetten doorgevoerd die een gunstige uitwerking hebben op de islamisering van Turkije. Zo kwamen er beperkingen op de verkoop en de consumptie van alcohol en zijn er plannen om het park op het Taksimplein in Istanbul te verwijderen om hier een moskee en winkelcentrum te plaatsen. Erdoğan die, gesterkt door het economische succes, de laatste jaren begon af te tasten hoe ver hij kon gaan met het opdringen van zijn traditionele islamitische levensvisie, krijgt nu te maken met veel kritiek en protest van met name hoogopgeleide Turken.¹²⁰ Zij protesteren niet zozeer tegen zijn islamitische insteek, maar wel tegen de autoritaire manier waarop hij zijn besluiten doorvoert. Het is dan ook de vraag of de partij haar eerdere democratische hervormingsprocessen blijft voortzetten of dat zij een meer autoritaire richting kiest, nu de dominantie van de AKP ten opzichte van het politieke systeem en haar voormalige rivalen, zoals de seculiere krijgsmacht, blijft toenemen.¹²¹

2.6 Conclusie

Het proces van democratisering in Turkije toont aan dat de scheiding tussen religie en politiek steeds poreuzer wordt. Dit wordt veroorzaakt door onderlinge uitwisselingen van de twee die de sterke verschillen doen vervagen. De vraag of er een transformatie is van seculariteit en religie in de publieke sfeer in Turkije sinds 1923, is niet eenduidig te beantwoorden. Atatürk rechtvaardigde de grote impact van de secularisatie door zich te richten op de voortgang en ontwikkeling van de Turkse staat. Na de Tweede Wereldoorlog was er onder de bevolking de vraag naar meer persoonlijke en individuele vrijheden. Het leek alsof de seculariteit omwille van sociale integratie en nationale ontwikkeling ruimte maakte voor de ideeën van vrijheid en individualiteit. Omdat de Islam hierdoor zichtbaarder werd, leek het alsof Turkije ‘minder seculier’ werd. Er ontstond juist meer ruimte voor religie doordat de staat een minder krachtige controle uitoefende op religie. Wel moet hierbij als kritische kanttekening worden geplaatst dat hoewel de ruimte voor de soennitische Islam wellicht was toegenomen, de mogelijkheden voor naleving van andere religies dan de soennitische Islam beperkt bleven.

¹¹⁹ Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/page/subsubpagina>, Laatste bezocht 26 januari 2013 10.09 uur.

¹²⁰ Trouw, <http://www.trouw.nl/tr/nl/4496/Buitenland/article/detail/3451316/2013/06/03/Turkije-heeft-Erdogans-fratsen-lang-gedoogd.dhtml#.Uax8G0mnY-M.facebook>. Laatste bezocht 3 juni 2013, 14.29 uur.

¹²¹ Müftüler-Baç, Meltem & E. Fuat Keyman, ‘The era of dominant-party politics’, *Journal of Democracy* 23:1 (January 2012) 86.

De AKP leek bij te dragen aan een meer democratische, maar ook meer islamitische politiek: de partij neemt de taak van de toetreding tot de EU op zich en draagt hierdoor bij aan de ondersteuning van een democratischere rechtsstaat. Als gevolg van de huidige ontwikkelingen in Turkije moeten er vraagtekens worden gezet bij het beleid van de AKP. Het zou te simplistisch zijn om de meer islamitische koers te interpreteren als het falen van secularisme, want er zijn verschillende invullingen aan het secularisme mogelijk.¹²² Wel is het zorgelijk dat de democratische hervormingen ondermijnd lijken te worden door de autoritaire koers van de partij.

¹²² Göle, 'Manifestations of the religious-secular divide' 46.

Hoofdstuk 3

Diyanet als hoeder van de Turkse laiklik

Terwijl secularisatie vaak geassocieerd wordt met verlichting en de vrijheid van gedachte is secularisatie in Turkije van bovenaf opgelegd en wordt het door staatsinstellingen op een autoritaire manier beschermd.¹²³ Het Turkse woord ‘laiklik’, wat zowel secularisme als laïcisme kan betekenen, verwijst hier naar.¹²⁴ In Turkije is dus niet zozeer sprake van een scheiding tussen religie en staat, maar van staatscontrole over religie. Het meest opvallende instituut wanneer het gaat om de vormgeving van de Turkse laiklik is het Directoraat-Generaal van Religieuze Zaken, de Diyanet. Door dit orgaan oefent de Turkse staat invloed en controle uit op religie. Daarom wordt in dit hoofdstuk op Diyanet als orgaan gefocust.

De kerntaken van Diyanet zijn het beheren van moskeeën, het aanstellen van predikers en het informeren van de Turkse bevolking over de Islam. Islam is de enige godsdienst die Diyanet uitdraagt. De vorige president van Diyanet, Ali Bardakoğlu (2003-2010), noemde de samenwerking tussen religie en staat een manier om de samenleving te ontwikkelen.¹²⁵ Door het ontstaan, de opbouw en de werkwijze van Diyanet te analyseren, wordt onderzocht wat de rol van Diyanet is bij de verhouding tussen religie en staat. Vervolgens wordt de relatie tussen de overheid en Diyanet bekeken en wat het doel van de regering is nu Diyanet ook in het buitenland actief is. Als laatste onderzoek ik de verhouding tussen Diyanet en andere religieuze groeperingen.

3.1 De Diyanet als institutie en invulling van Turkse laiklik

Atatürk wilde van Turkije een sterke seculiere staat maken en om het seculiere karakter veilig te stellen, werden maatregelen genomen. In hoofdstuk 2.1 is reeds een deel van de veranderingen door Atatürk aangestipt, zoals de afschaffing van het kalifaat en het Ministerie

¹²³ Gulalp, Haldun, ‘Whatever happened to secularization?’, 382.

¹²⁴ Over laiklik is veel gepubliceerd, hoewel de meeste bronnen in het Turks verschenen zijn. Enkele relevante literatuur:

- Kadioğlu, Ayşe, ‘The pathologies of Turkish republican laicism’, *Philosophy & Social Criticism* 36:3-4 (2010) 489-504.
- Warhola, James W. & Egemen B. Bezci, ‘Religion and state in contemporary Turkey: Recent developments in Laiklik’, *Journal of Church and State* 52:3 (2010) 427-453.
- Wing, A.K. & Varol, O., ‘Is Secularism Possible in a Majority-Muslim Country?: The Turkish Example’, *Texas International Law Journal* 42:1 (2007) 1-54.

¹²⁵ Bardakoğlu, Ali, ‘The Structure, Mission and Social Function of the Presidency of the Religious Affairs (PRA)’, *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 175.

van Religieuze Zaken en Stichtingen. Hoe Diyanet is ontstaan en wat het orgaan doet, wordt hier uiteengezet.

3.1.1 Ontstaan en organisatie van Diyanet

Met de wet op de afschaffing van het Ministerie van Religieuze Zaken en Stichtingen (wet nummer 429) op 3 mei 1924, werd Diyanet als nieuw overheidsorgaan onder de zeggenschap van de minister-president opgericht.¹²⁶ Deze ontwikkeling, bedoeld als begrenzing van de macht aan religieuze autoriteit, wordt beschouwd als één van de belangrijkste hervormingen van de Republikeinse Revolutie.¹²⁷ Met de wet werd niet alleen Diyanet gevormd, maar werden bovendien religie en de religieuze ruimte geherdefinieerd. De ideeën van het laïcisme kwamen naar voren in de bovenstaande wet, hoewel het woord laïcisme in geen enkel artikel werd genoemd.¹²⁸ Omdat religie deels uit de publieke sfeer werd gehaald en onder toezicht van de staat kwam te staan, werd het volgens Atatürk mogelijk om vooruitgang en modernisering te bereiken. Dit lijkt een paradox, omdat religie nu werd gecontroleerd door de staat, maar juist hierdoor kon de staat restricties stellen aan de invloed van de traditionele Islam op de samenleving.

Diyanet kreeg zeggenschap over alle religieuze aspecten van het leven van de Turken en de zorg voor de ‘officiële Islam’. Zo had Diyanet als taak om predikers en moefiti’s¹²⁹ te benoemen, aan de moskee verbonden functionarissen aan te stellen, hun scholing en bijscholing te verzorgen, moskeeën te beheren, en de samenleving te informeren over wat de Islam heeft te zeggen over belangrijke geloofs- en maatschappelijke vraagstukken. Onder deze laatste noemer vallen traditionele godsdienstige taken als koran- en godsdienstlessen of het informeren over de islamitische kalender en de precieze gebedstijden, maar ook het opzetten van gezinsbureaus die zich richtten op het verbeteren van de positie van vrouwen en het tegengaan van geweld tegen hen.¹³⁰

Diyanet representeerde de hoogste islamitische autoriteit. De staat wilde dat de religieuze informatie die Diyanet uitdroeg de ‘ware kennis’ over de Islam verspreidde, gebaseerd op

¹²⁶ Ulutas, Ufuk, ‘Religion and secularism in Turkey: The dilemma of the Directorate of Religious Affairs’, *Middle Eastern Studies* 46:3 (2010) 389.

¹²⁷ Idem, 393-394.

¹²⁸ Görmez, Mehmet, ‘The status of the Presidency of Religious Affairs in the Turkish constitution and its execution’, *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 243.

¹²⁹ Een moefiti is een hoge wetsgeleerde in de islamitische wetgeving die juridische uitspraken kan doen in de vorm van fatwa's (juridisch advies op basis van religie).

¹³⁰ Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/detail/posts/7218> Laatst bezocht 29 januari 2013, 12.17 uur.

geautoriseerde islamitische bronnen die zowel door de wetenschap als de tradities gerespecteerd werden. Sinds haar oprichting heeft Diyanet de Soenni Islam uitgedragen. Dit kwam deels omdat de meerderheid van de Turkse bevolking deze stroming aanhing, en deels omdat de toentertijd republikeinse elite soennitisch was. Bovendien werd deze stroming van Islam verheven boven de ‘volksislam’, omdat het een meer gestandaardiseerde vorm had en daarom beter onder controle gehouden kon worden.¹³¹

Omdat de Diyanet als instelling sterk groeide, hebben er vele reorganisaties plaatsgevonden. Ondertussen heeft het directoraat ruim 83.000 mensen in dienst en worden ongeveer 80.000 moskeeën bediend.¹³² Tot 1965 bestond Diyanet uit de Hoge Raad voor Geloofszaken, de Raad voor Korancontrole, een personeelsdienst, een administratieve dienst, de dienst bevoorrading en de dienst die zich bezighield met religieuze instellingen.¹³³ Als gevolg van de enorme groei van de Turkse bevolking zijn de afdelingen van Diyanet uitgebreid met onder andere kantoren in het buitenland en een publicatiedienst.¹³⁴ Tevens kent Diyanet sinds 1961 een grondwettelijke verankering.

Tegenstanders van Diyanet vonden dat het principe van de seculiere staat in gevaar gebracht werd nu een religieuze organisatie werd geïntegreerd in de grondwet. In 1971 diende de alevitische Partij van de Eenheid (Turks: Türkiye Birlik Partisi, TBP, 1966-1981) een beroep in bij het Constitutioneel Hof om het artikel over de Diyanet uit de grondwet te verwijderen. Volgens de TBP ging de aanstelling van staatspersoneel dat zorg draagt voor religieuze diensten in tegen de principes van Atatürk en tegen de grondwet van 1961. Bovendien was het een stap in de richting van een politieke regeling met betrekking tot religie. Religieuze vrijheid zou gegarandeerd moeten worden door de staat, maar als de staat enkel de Soenni Islam steun gaf, kwam de godsdienstvrijheid in het geding. Extra interessant aan deze gebeurtenis is dat het Constitutioneel Hof zich uit zou laten over een kwestie betreffende religie.

Het besluit van het Constitutioneel Hof was niet unaniem. Toch baseerde de meerderheid van de rechters zich op de grondwet, die als doel had om de Turkse natie te verheffen en Turkije naar het niveau van de moderne beschaving te brengen. Deze doelen kregen voorrang op

¹³¹ Ulutas, ‘Religion and secularism in Turkey’, 391.

¹³² Enkele bronnen beweren zelfs dat Diyanet in 1995 bijna 90.000 mensen in dienst had (Landman, Nico, *Sustaining Turkish-Islamic loyalties: The Diyanet in Western Europe* in: Poulton, Hugh and Taji-Farouki, Suha (ed), *Muslim identity and the Balkan state* (Hurst, in association with the Islamic Council, London 1997) 216.)

¹³³ Den Exter, Jak, *Diyanet. Een reis door de keuken van de officiële Turkse Islam* (Centrum Buitenlanders Peregrinus Beverwijk 1990) 15.

¹³⁴ Zie bijlage 1 voor een volledig overzicht van alle Diyanetafdelingen.

andere principes, zodat de beperking op religieuze vrijheden gerechtvaardigd kon worden wanneer deze vrijheden de ontwikkeling van de natie zouden blokkeren. Hierdoor werd door de meerderheid van het Hof niet ter discussie gesteld dat Diyanet alleen de Islam representeert en geen andere religies. Het Hof besloot bovendien dat Diyanet geen religieuze instelling was, maar een algemeen administratieve instelling, en daarom niet in strijd is met het laïcisme.¹³⁵ Deze houding van de rechters was te wijten aan historische omstandigheden en behoeften van het land.¹³⁶

3.1.2 *Het werk van Diyanet: taken en activiteiten*

In de grondwet van 1982 staat in artikel 136 de functie van het orgaan beschreven:

Het Directoraat-Generaal van Religieuze Zaken, dat onder gezag van de premier valt, oefent haar voorgeschreven taken uit, in overeenstemming met de principes van secularisme, zonder enige politieke opvattingen en ideeën, en met het oog op nationale solidariteit en integriteit.

Hoewel over voorgeschreven taken wordt gesproken in de grondwet, wordt er niet over de precieze taken uitgeweid. Reeds op 2 juli 1965 werd act 633 aangenomen omtrent de organisatie en plichten van het Directoraat-Generaal voor Religieuze Zaken, welke op 15 augustus 1965 werd gepubliceerd in de *Official Newspaper* (Turks: *Resmi Gazete*).¹³⁷ Vaak wordt naar deze act verwezen om de taken van Diyanet te introduceren, omdat er drie aparte taken worden vermeld: het beheer van de zaken rondom het islamitische geloof en de beginselen van de eredienst en moraal, het informeren van de bevolking over religie, en het beheer van gebedsplaatsen.¹³⁸ Zoals voortkomt uit de formele taken van Diyanet kan een groot deel van de religieuze activiteiten worden geassocieerd met het werk van Diyanet. De overgrote meerderheid van de ambtenaren zijn imams en predikers, die als belangrijkste taak hebben om voor te gaan in de dagelijkse gebeden, vrijdagpreken te houden en speciale religieuze ceremonies te leiden, zoals tijdens de heilige maand Ramadan en het Offerfeest. Regionale kantoren, onder leiding van moefiti's, ondersteunen deze lokale activiteiten in en rondom de moskee.

¹³⁵ Adanali, Hadi, 'The Presidency of Religious Affairs and principle of secularism in Turkey', *The Muslim World* 98:2-3 (2008), 234-238.

¹³⁶ Ibid., p. 235.

¹³⁷ Gözaydın, İstar, 'Diyanet and Politics', *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 220.

¹³⁸ Ibid., p. 219 en Sunier, *The Turkish Directorate*, 32.

Sinds haar oprichting heeft het orgaan door de staat functies als controle-instrument, service-instituut en soennitische autoriteit opgelegd gekregen.¹³⁹ Controle in de zin dat alleen door de staat opgeleide imams, andere islamitische geestelijken en academici voor Diyanet mogen werken, waardoor alle moskeeën bemand worden door Diyanet. Door onder andere de controle op de inhoud van preken presenteert Diyanet zich als hoeder van de seculiere staat. Diyanet presenteert zich tevens als service-instrument doordat soennieten in Turkije en in landen met een omvangrijke Turkse minderheid hun geloof kunnen belijden en uitdragen. Diyanet dient preken en moskeeën aan waar het geloof kan worden beoefend. Diyanet is een soennitische autoriteit in de zin dat het leergezag in handen van het orgaan ligt. Het orgaan kondigt bijvoorbeeld religieuze adviezen, fatwa's, af en neemt het initiatief in theologische discussies met betrekking tot de vraag hoe de Islam zich moet verhouden tot de moderne samenleving.¹⁴⁰ De voormalige president van Diyanet Ali Bardakoğlu noemt bovendien drie belangrijke kenmerken van Diyanet: publiek, vrij en civiel karakter.¹⁴¹ Het is een publieke institutie onder overheidsgezag, Diyanet is vrij om haar wetenschappelijke en religieuze discourse te kiezen en het orgaan heeft een civiele aard die voortvloeit uit de democratie. Op deze manieren handhaaft Diyanet de sociale organisatie van publieke religieuze stabiliteit.¹⁴²

Onder de voormalige president Bardakoğlu werd een aantal initiatieven uitgevoerd. In juli 2010 werd een nieuwe wet voor Diyanet aangenomen (wet nummer 6002, amendement op act 633 die de organisatie van Diyanet beschreef). Deze wet bood mogelijkheden voor de Diyanet om haar activiteiten uit te breiden met bijvoorbeeld de lancering van 'Diyanet TV'. Ook kwam er de mogelijkheid om in moskeeën diverse ruimtes te creëren, zoals bibliotheken, internetruimtes, klaslokalen en theehuizen.¹⁴³ In 2007 is er zelfs een Diyanet sportteam opgericht, de 'Diyanet Jeugd en Sport Club'.¹⁴⁴ Naast de religieuze diensten verstrekt Diyanet dus ook steeds meer sociale dimensies.

Tevens werd aangekondigd dat technologie gebruikt zal worden om vrouwen gemakkelijker op de hoogte te kunnen houden van het gebeuren in en rondom de moskee. Hoewel Diyanet zich niet specialiseert in de verbetering van vrouwenrechten levert het orgaan een belangrijke bijdrage aan de zichtbaarheid van vrouwen in moskeeën. Voor vrouwen is het niet verplicht

¹³⁹ Sunier, *Diyanet*, 142.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Bardakoğlu, 'The structure', 174.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Sunier, *The Turkish Directorate*, 67.

¹⁴⁴ Today's Zaman <http://www.todayszaman.com/news-192054-diyanetspor-takes-its-place-in-amateur-league.html>. Laatst bezocht 27 mei 2013, 17.28 uur.

om het dagelijkse gebed, de salaar, in de moskee te verrichten. Echter, door sociale activiteiten in het gebedshuis te organiseren, komen vrouwen, letterlijk en figuurlijk, vaker in beeld. De positieve houding tegenover vrouwen vanuit de moskee maakt daarom ook de participatie in het publieke leven makkelijker.¹⁴⁵ Tevens werkt Diyanet soms samen met het ministerie voor Vrouwen en Gezin om de uitbanning van geweld tegen vrouwen te stimuleren. Imams van Diyanet prediken bijvoorbeeld tegen het gebruik van geweld tegen vrouwen.¹⁴⁶

De bovengenoemde geplande ontwikkelingen zouden leiden tot een uitbreiding van de invloed van Diyanet. Dit werd dan ook bekritiseerd door secularisten en hun politieke partijen, zoals de kemalistische Republikeinse Volkspartij (CHP), die verdere invloed van Diyanet als een bedreiging voor de seculiere republiek zagen. Voorstanders beschouwden de nieuwe ontwikkelingen juist als modernisering van de diensten van Diyanet, een proces dat nodig is om de veranderingen in de rest van Europa bij te houden.¹⁴⁷ Dat Diyanet gericht is op uitbreiding van hun activiteiten naast de religieuze diensten in moskeeën moet worden begrepen binnen de bredere sociaal-morele as van de Islam, die veel meer is dan alleen bidden, vasten en religieuze ceremonies. Het beperken van religie en religieuze kennis tot de moskee is volgens vele gelovigen tegen de essentie van het geloof. Het idee van Diyanet om van moskeeën een multifunctionele ruimte te maken, weerspiegelt een veranderende interpretatie van de taken van Diyanet. Bovendien lijkt de grote vraag naar dit soort aanpassingen het nieuwe beleid te legitimeren.

İstar Gözaydın beweert dat de ‘burgerlijke maatschappelijke’ rol van Diyanet groter wordt en dat de omvang van de activiteiten hierdoor toeneemt.¹⁴⁸ Verschillende groepen, zoals de jeugd en vrouwen, worden immers aangetrokken tot moskeeën, en brengen er meer tijd door dan vroeger. Bovendien suggereert Gözaydın dat deze nieuwe burgerlijke maatschappelijke structuur van Diyanet begint te lijken op kerkelijke organisaties in het Westen.¹⁴⁹ Eerder werd het bezoeken van de moskee beperkt tot het gebed als gevolg van de republikeinse poging om de invloed van religie op het leven van mensen te begrenzen. Diyanets poging om de moskee te veranderen in een buurthuis heeft duidelijk een tegengesteld doel: de invloed van religie

¹⁴⁵ Sunier, *The Turkish Directorate*, 71.

¹⁴⁶ Yildirim, Mine, ‘Turkey: The Diyanet - the elephant in Turkey's religious freedom room?’ *Forum 18 News Service* (Oslo, Norway 4 May 2011).

¹⁴⁷ Sunier, *The Turkish Directorate*, 66-68.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹⁴⁹ *Ibid.*

vergroten.¹⁵⁰ Net als bij kerkelijke organisaties nemen de sociale activiteiten rondom de moskee toe. Dit hoeft niet per se te betekenen dat dit een stap in de richting van het conservatisme is, omdat een groot deel van het Turkse publiek al religieus conservatief was. De vraag is of de toename van activiteiten van Diyanet, en daarmee haar invloed, de republikeinse staatsstructuur aantast en of het gevoed en gestimuleerd wordt door de politiek, zoals de AK-Partij.

3.2 Overheid en Diyanet

Op vrijdag 3 februari 2012 bracht president Abdullah Gül het eerste presidentieel bezoek aan Diyanet sinds 5 mei 1979. De kranten stonden er vol van, maar waarom er 33 jaar lang geen bezoek heeft plaatsgevonden werd in de media niet belicht. Tijdens het bezoek prees de president Diyanets inspanningen om de Islam over te dragen op de meest correcte manier en mensen te hoeden voor bijgeloof.¹⁵¹ Het lijkt alsof Diyanet meer macht heeft gekregen sinds het aantreden van de AK-regering. Bovendien is de zichtbaarheid van Diyanet in het buitenland de laatste jaren toegenomen. Ook worden soms religieuze adviezen, fatwa's, door de AKP naar voren gebracht in de politiek. Enerzijds krijgt Diyanet door het beleid van de AKP meer kansen om een eigen (religieuze) stempel te drukken op de binnenlandse en buitenlandse politiek; het tegenovergestelde van wat de kemalistische aanhangers voor ogen hebben. Aan de andere kant is er de angst dat de politiek zich te veel met religie bemoeit. De wisselwerking tussen de invloed van politiek op religie en die van religie op politiek krijgt in dit deel van de scriptie dan ook aandacht.

3.2.1 De koers van Diyanet binnen Turkije

Diyanet wordt in de Turkse grondwet genoemd onder 'bestuur', en de president van Diyanet wordt op voordracht van de minister-president door de president van de republiek geïnstalleerd.¹⁵² Het orgaan valt dan ook onder het Ministerie van Algemene Zaken en opereert binnen de officiële grenzen van de staatsideologie. Zodoende moet Diyanet niet alleen zorgen voor de levering van religieuze diensten, maar als gevolg van de sterke staatscontrole ook voor de bescherming van het seculiere karakter van de staat en het

¹⁵⁰ Gözaydın, 'Diyanet and Politics' 216-227.

¹⁵¹ Today's Zaman <http://www.todayszaman.com/news-270444-gul-first-president-to-visit-diyamet-in-33-years.html> Laatst bezocht 13 mei 2013, 11.02 uur.

¹⁵² Den Exter, *Diyanet*, 14.

voorkomen van het intreden van religie in staatszaken en politiek.¹⁵³ Het klinkt erg tegenstrijdig dat de staat beperkingen oplegt aan religie in de publieke sfeer door middel van een politiek orgaan, terwijl dit orgaan er voor moet zorgen dat religie de politiek niet beïnvloedt.

Sinds het ontstaan van Diyanet kreeg het orgaan dan ook weinig bewegingsruimte. In 1931 werd de autoriteit zelfs ingeperkt als gevolg van de overdracht van zeggenschap over de aanwijzing van imams van Diyanet naar het Generaal-Directoraat inzake Stichtingen (Turks: Vakıflar Genel Müdürlüğü). Ook al kreeg Diyanet een jaar later een deel van deze zeggenschap terug, de excessieve staatscontrole op religie bleef van toepassing.¹⁵⁴ Diyanet heeft daarom nooit als beleidsmaker opgetreden, maar als een orgaan om de hervormingen van de Republiek te implementeren.

De democratische periode (1950-1960) leidde tot een versoepeling in de relatie tussen staat en religie, mede door de meer gematigde houding van politieke partijen met betrekking tot het fenomeen Islam in de publieke sfeer. Een religieus kleurtje aan sommige besluiten werd hierdoor haalbaarder. Een voorbeeld hiervan was dat de oproep tot het gebed weer in het Arabisch, de taal van de Profeet Mohammed, mocht worden gedaan in plaats van het Turks, de taal die de nationalistische gevoelens onder de Turken moest versterken. Ook het niveau van de institutie van Diyanet profiteerde van de democratisering, want er werd meer religieus onderwijs beschikbaar gesteld om het personeel op te leiden.¹⁵⁵ Het orgaan durfde zelfs om meer beslissingsbevoegdheid te vragen. Hoewel deze vraag in overweging werd genomen, besloot de Democratische Partij dit uiteindelijk toch niet toe te staan omdat de staat de verantwoordelijkheid had voor de controle op religie en het beperken van de macht van de religieuze bureaucratie.¹⁵⁶

De grondwet van 1982 wijzigde de taken van Diyanet nauwelijks. Diyanet moest de voorgeschreven taken uit voeren in overeenstemming met het laïcisme en moest tevens streven naar nationale eenheid en solidariteit. Deze dubbele taak sneed opnieuw de gevoeligheid aan van de relatie tussen religie en politiek. Diyanet werd belast met verdere verantwoordelijkheid, namelijk het onderhouden van de samenhang en het broederschap

¹⁵³ Feyzioğlu, Turhan, 'Secularism: cornerstone of the Turkish Revolution', in: Turhan Feyzioğlu (ed.) *Atatürk's way, a cultural publication of Otomarsan* (İstanbul 1982) 183-252.

¹⁵⁴ Ulutas, 'Religion and secularism in Turkey', 393.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Ulutas, 'Religion and secularism in Turkey', 394.

van de Turkse bevolking.¹⁵⁷ In 1983 werd een amendement ingediend bij de Wet op Politieke Partijen die het politieke partijen verbod om voor te stellen om Diyanet te verwijderen uit de staatsstructuren. De betreffende politieke partij zou dan opgeheven worden.

Volgens het onderzoek naar Diyanet door Thijl Sunier uit 2011 zijn er sinds het aantreden van de AKP geen grote wijzigingen in de machtsverhouding tussen Diyanet en de Turkse regering. Maar zowel binnen als buiten Diyanet worden fundamentele politieke discussie gevoerd over de koers van het directoraat. Een nieuwe wet van juli 2010 lijkt tegenstrijdig met de uitkomsten van het onderzoek van Sunier. De wet verleent Diyanet een grotere autonomie ten opzichte van de regering, wat een indicatie lijkt voor een pro-actievere religieuze koers. Deze autonomie moet vooral worden beschouwd als meer zelfstandigheid bij bijvoorbeeld de benoeming van functionarissen. Dus de daadwerkelijke verandering van deze autonomie met betrekking tot de macht van de staat zal niet zo groot zijn.

De aard en de positie van de Diyanet zijn bekritiseerd door zowel secularisten en islamisten. Sommige secularisten hebben betoogd dat het bestaan van Diyanet het principe van secularisme tegensprekt, omdat zij secularisme interpreteren als de niet-betrokkenheid van de staat bij religieuze aangelegenheden, of in ieder geval de gelijke behandeling van de verschillende (religieuze) gemeenschappen. Diyanet ligt ook onder vuur als gevolg van de manier waarop het invulling geeft aan haar taken. In plaats van beschermer van de seculiere beginselen waarop de staat is gebouwd, wordt Diyanet bestempeld als een conservatieve religieuze kracht binnen de Turkse samenleving. Verschillende religieuze groeperingen hebben dan ook betoogd dat ofwel Diyanet moet worden afgeschaft of dat parallelle instellingen moeten worden ingesteld voor andere religieuze gemeenschappen. Volgens Sunier tracht Diyanet juist om botsingen met seculiere principes te voorkomen, door bijvoorbeeld af te zien van religieuze oordelen bij politieke gevoeligheden door geen islamitische vocabulaire te gebruiken.¹⁵⁸ Hij heeft hier een punt, maar er kan ook gevraagd worden waarom Diyanet zich af en toe überhaupt uitlaat over politieke kwesties, terwijl dit geen onderdeel is van haar taken.

Ook islamisten hebben kritiek op Diyanet. Zij zien het orgaan als een instrument van de seculiere en de ongelovige staat, die enkel een interpretatie van de Islam geeft die in harmonie is met de staatsideologie. Zij pleiten evenals de secularisten voor een duidelijkere scheiding

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Sunier, *The Turkish Directorate*, 141.

tussen staat en religie, omdat de staatscontrole over Islam nu erg sterk is. Bovendien zijn zij tegen het gebruik van de Turks-Islamitische these, de door Aydınlar Ocakları in de jaren '70 bedachte ideologie die verwijst naar de Turks-islamitische traditie, als hegemoniale ideologie. Doordat Diyanet nadruk op de these legt, die de Turkse Islam koppelt aan nationaliteit, zal het multiculturele karakter van de Turkse samenleving worden ondermijnd. Groepen als de koerdische gemeenschap en de alevieten zullen zich hierdoor minder verbonden voelen met andere Turken, waardoor de universaliteit van de Islam wordt aangetast.¹⁵⁹

Een andere discussie gaat over de vraag hoe de Islam zich moet verhouden tot de moderne samenleving. Uit paragraaf 3.1.2 bleek dat Diyanet in plaats van een religieus-georiënteerd staatsapparaat een organisatie wordt die ook steeds meer de nadruk legt op de sociale functies van de Islam. Diyanet lijkt meer toenadering tot de samenleving te willen. Er vindt een proces van 'vermaatschappelijking' van de activiteiten en het beleid van Diyanet plaats. Deze verandering in het beleid heeft alles te maken met de sociale en economische veranderingen die zich in de afgelopen dertig jaar in de Turkse samenleving hebben voltrokken.¹⁶⁰ Er is een nieuwe stedelijke middenklasse opgekomen die een internationale oriëntatie koppelt aan een islamitische levenswijze.¹⁶¹ Het persoonlijke geloof en de individuele moraliteit worden door de Diyanet verbonden met tamelijk traditionele maatschappelijke waarden, waarin solidariteit en hiërarchie worden benadrukt. Hoewel verbindingen met politiek worden uitgesloten, wordt religie wel ingezet om loyaliteit en volgzaamheid aan de staat te bevorderen. Echter, volgens Sunier accepteert en bevordert Diyanet de Turkse nationaliteit en voorziet het van religieuze legitimiteit.¹⁶² De republiek en Diyanet worden beschouwd als institutionele partners die elkaars legitimiteit aanvullen met betrekking tot de Turkse democratie. Deze wederkerigheid verplicht Diyanet bij te dragen aan het bestaan van de Turkse republiek.

3.2.2 *Fatwa's*

De discussies over in hoeverre de staat zich mag bemoeien met de plaats van de Diyanet in de samenleving en of Diyanet een marionet van de staat is, worden mede gevoed door het feit dat de werknemers van Diyanet worden aangewezen door de staat. Voorstanders van Diyanet weerspreken dat de staatsbemoeienis de legitimiteit van Diyanet ondermijnt, omdat de

¹⁵⁹ Yavuz, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford University Press 2003) 72.

¹⁶⁰ Sunier, *The Turkish Directorate*, 143-144.

¹⁶¹ Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/page/religie/11> Laatst bezocht 6 juni 2013, 14.29 uur.

¹⁶² Sunier, *The Turkish Directorate*, 140.

politiek de Diyanet nooit oplegt om politieke beslissingen te nemen.¹⁶³ Andersom wordt religie in de politiek geweerd. Zo is de staat niet in de positie om religieuze vragen, fatwa's, te beantwoorden. Dit recht is voorbehouden aan Diyanet.

De Hoge Raad voor Religieuze Zaken is het raadgevende orgaan van Diyanet. In deze raad worden vragen omtrent religieuze zaken beantwoord. Elke vraag wordt doorgestuurd naar en behandeld door een specialist in het desbetreffende onderwerp. Bardakoğlu gebruikte het woord 'fatwa' slechts met betrekking tot de traditionele betekenis: het antwoorden op religieuze vragen.¹⁶⁴ Hij wilde hiermee benadrukken dat Diyanet een instelling was van de seculiere staat waarin geen ruimte was voor fatwa's, in de zin dat deze net zoals in het verleden juridische invloed hadden. Daarom heeft Diyanet sinds haar oprichting in 1924 vermeden fatwa's te geven over juridische kwesties waarover wetten in het burgerlijk wetboek stonden. Diyanet heeft zich beperkt tot het beantwoorden van vragen met betrekking tot het gebed, het geloof of over een erfenis. Vragen over huwelijk, echtscheiding, het bankwezen, verzekeringen of andere zaken worden niet beantwoord.¹⁶⁵

Moslims zijn vrij om de fatwa's van Diyanet te interpreteren zoals zij willen; een fatwa is dus geen bindend advies.¹⁶⁶ Ook de regering kan over zaken omtrent religie om raad vragen. De vorm van het advies lijkt af te hangen van de gevoeligheid van de kwestie, en of er discussies over bestaan in de publieke opinie. Diyanet houdt rekening met de publieke moraal. Praktijken die moreel aanvechtbaar zijn, zoals gokken, worden bekritiseerd door Diyanet en veroordeeld door de islamitische leer.¹⁶⁷ Echter, als sociale en culturele praktijken niet islamitisch van oorsprong zijn, maar wel sociaal geaccepteerd worden in de hedendaagse samenleving, dan legitimeert Diyanet deze wel.¹⁶⁸

3.2.3 *Diyanet in het buitenland*

Relatief snel werden Diyanets activiteiten verspreid naar het buitenland. Moslims met een Turkse achtergrond in de omgeving van Turkije, zoals de Balkan, Kaukasus en Centraal-Azië vroegen naar de mogelijkheden voor religieus onderwijs en Diyanet mocht dit aanbieden.¹⁶⁹

¹⁶³ Ibid., p. 37-38.

¹⁶⁴ Öcal, Samil, 'From "the Fetwa" to "Religious questions": Main characteristics of Fetwas of the Diyanet', *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 324.

¹⁶⁵ Ibid., p. 328

¹⁶⁶ Sunier, *The Turkish Directorate*, 93.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Sunier noemt hier als voorbeeld de viering van het Nieuwejaar. Een christelijke traditie, die niet gevierd zou worden door zeer vrome moslims (pagina 93).

¹⁶⁹ Ibid., p. 54.

In Afrika werden bovendien moskeeën gebouwd in de vorm van ontwikkelingshulp. Tevens werden enkele speciale hulpprogramma's opgezet, om bijvoorbeeld de viering van religieuze (islamitische) feestdagen in Afrika te stimuleren. Het directoraat speelt zodoende ook een rol in het buitenlandse ontwikkelingsprogramma van Turkije. In 1971 kwam er een afdeling religieuze voorzieningen in het buitenland.¹⁷⁰ In 1976 mocht Diyanet kantoren openen buiten Turkije om Turken die in het buitenland woonden of werkten voorlichting te geven. De achterliggende redenen om dit toe te staan, waren het verhinderen dat Turken in contact kwamen met andere stromingen binnen de Islam en het behoud van de vermeende uniformiteit van religie in Turkije.¹⁷¹

Hoewel Diyanet al redelijk snel aanwezig was buiten Turkije, duurde het langer voordat zij haar activiteiten in West-Europa ontplooidde. Pas in 1978 werden tien religieuze adviseurs naar Turkse ambassades en consulaten in Europa gestuurd.¹⁷² Al vanaf 1960 vertrokken veel Turken naar West-Europa om hier arbeid te verrichten.¹⁷³ Voorafgaand aan de aanwezigheid van Diyanet in Europese landen waren er veel Turks-islamitische organisaties ontstaan en zij genoten een vrijheid die ze in Turkije nooit hadden gehad. Hierdoor konden zij een eigen invulling geven aan hun visies en activiteiten en werden er verschillende houdingen tegenover de Islam, Turkse nationale identiteit en de Turkse staat ontwikkeld. Er ontstond een soort parallelle Islam: een georganiseerde Islam buiten de controle van de Turkse staat.¹⁷⁴ Er waren verscheidene partijen actief, waarvan enkele in de jaren '80 beïnvloed werden door de in hoofdstuk 2.4 behandelde Turks-Islamitische Synthese.¹⁷⁵

Rondom deze Turkse organisaties in het buitenland startte Diyanet met de opbouw van een eigen Europees netwerk, dat gezien kan worden als een poging om te voorkomen dat de oppositie in Turkije de religieuze behoeften van Turkse migranten benutte en zich mobiliseerde tegen de belangen van de Turkse Republiek. Het aantal Turkse imams in West-Europese landen werd verhoogd, en hun werk werd begeleid door de adviseurs van religieuze zaken die vanuit de Turkse consulaten werkten. Personeel dat naar het buitenland werd gestuurd, kreeg eerst onderwijs en training over de taal, cultuur, geschiedenis en sociale

¹⁷⁰ Den Exter, *Diyanet*, 15.

¹⁷¹ Ulutas, 'Religion and secularism in Turkey', 394.

¹⁷² Den Exter, *Diyanet*, 46.

¹⁷³ Dere, Ali, 'The PRA of Turkey: the emergence, evolution and perception of its religious services outside of Turkey' *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 292.

¹⁷⁴ Landman, Nico, *Sustaining Turkish-Islamic Loyalties*, 217-18.

¹⁷⁵ *Ibid.*

textuur van het gastland.¹⁷⁶ De cursussen werden mede voorbereid door de desbetreffende gastlanden die ambassades in Ankara hadden. Een tweede initiatief was de oprichting van stichtingen in verschillende Europese landen die functioneerden als semi-officiële vertegenwoordigers van Diyanet. Deze stichtingen namen het beheer van veel Turkse moskeeën over.¹⁷⁷ Een voorbeeld van zo een stichting is de Islamitische Stichting Nederland (ISN).¹⁷⁸

Diyanet werkt soms ook samen met lokale moslimorganisaties in Europa en elders, maar alvorens zij gaan samenwerken worden twee uitgangspunten in acht genomen: deze organisaties mogen nooit betrokken worden bij een handeling die ingaat tegen de belangen van het gastland, en eveneens mogen zij nooit belangen van Turkije en het Turkse volk schenden.¹⁷⁹ Diyanet staat open voor samenwerking met religieuze verenigingen, stichtingen en niet-gouvernementele organisaties om te werken aan oplossingen van problemen die moslims in het Westen aangaan. Hierbij wordt een interculturele dialoog, tolerantie en de ontwikkeling van inzicht tussen verschillende godsdiensten als doel gesteld.¹⁸⁰

Formeel heeft Diyanet veel zeggenschap over het doen en laten van Turkse imams in moskeeën in West-Europa. In werkelijkheid ligt dit gecompliceerder. Imams in landen buiten Turkije weten dat zij zich deels moeten aanpassen aan de cultuur van het gastland. Daarom proberen islamitische organisaties vooral te voldoen aan de lokale behoeften van Turken in het buitenland. Bovendien zal een gastland niet zomaar accepteren dat een buitenlandse instantie autonoom opereert. Hier ligt volgens Nico Landman een zwakke plek in de positie van Diyanet in Europa: de leiders van de Europese afdelingen presenteren zichzelf als modern en ruimdenkend, om op die manier zo goed mogelijk aansluiting te vinden bij het gastland.¹⁸¹ Door deze eigen invulling van imams in het buitenland wordt de rol van Diyanet soms kleiner gemaakt dan hij daadwerkelijk is, want ondanks de relatieve autonomie van de afdelingen in het buitenland worden alle imams nog steeds gecontroleerd door Diyanet in Ankara.¹⁸²

¹⁷⁶ Dere, 'The PRA of Turkey', 293.

¹⁷⁷ Landman, *Sustaining Turkish-Islamic Loyalties*, 220.

¹⁷⁸ De Islamitische Stichting Nederland (ISN) valt onder Diyanet. <http://www.isndiyanet.nl/> en <http://islamitischestichtingnederland.nl/> Laatst bezocht: 13 juni 2013, 20.10 uur.

¹⁷⁹ Aydın, Mehmet, 'Diyanet's global vision', *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 170.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Landman, *Sustaining Turkish-Islamic Loyalties*, 224-225.

¹⁸² Ibid., p. 225.

3.3 Andere religieuze bewegingen en Diyanet

Uit het voorgaande stuk blijkt dat Diyanet soms banden aanhaalt met andere religieuze organisaties en lokale islamitische geleerden in het buitenland. Hoe werkt dit in Turkije? Hoe verhoudt Diyanet zich hier tot andere religieuze organisaties? De eerste veertig jaar na de oprichting werd Diyanet beschouwd als een neutraal orgaan.¹⁸³ Mede als gevolg van de nieuw op te stellen grondwet na de staatsgreep in 1960 en de opkomst van liberalere partijen werd de neutraliteit van Diyanet ter discussie gesteld. De religieuze behoeften van niet-soennitische groepen werden door Diyanet genegeerd. De laatste jaren lijken religieuze groeperingen actiever in de publieke ruimte, wat zou kunnen betekenen dat er een verandering heeft plaats gevonden in de houding van Diyanet tegenover religie in het publieke domein. Houdt dit in dat de grens van religie in de publieke sfeer is geherdefinieerd? Om dit te verhelderen worden de houding van Diyanet ten opzichte van religieuze bewegingen en de ontwikkelingen hierin besproken. Er wordt een onderscheid gemaakt tussen stromingen binnen de Islam en andere religies.

3.3.1 Diyanet en stromingen binnen de Islam

Diyanet mag bepaalde religieuze groeperingen geen monopolie geven, maar betekent dit ook dat Diyanet hierdoor boven alle religieuze stromingen en groeperingen staat?¹⁸⁴ In het Diyanet rapport van Sunier wordt de soortgelijke vraag gesteld hoe Diyanet haar bestaan relateert aan de bestaande diversiteit in de Turkse Islam, waar een grote verscheidenheid aan sjiitische en soennitische gemeenschappen en verenigingen actief zijn in het organiseren van religieuze ceremonies en de publicatie van hun religieuze opvattingen.¹⁸⁵ In Turkije worden overigens alleen niet-moslim groeperingen officieel tot de minderheden gerekend. Daarnaast beschouwd de regering alle soorten moslims als één groep gelovigen. Volgens Sunier is er daarom een zogenaamde parallelle Islam ontstaan die religieuze bewegingen buiten de directe controle van de Diyanet omvat. Vaak zetten deze bewegingen zich af tegen de seculiere cultuur van Turkije.¹⁸⁶ Diyanet-ambtenaren hebben de neiging om deze bewegingen te zien als anti-modern, anti-seculier, en een bedreiging voor de bestaande orde.

¹⁸³ Kutlu, Sönmez, 'The Presidency of Religious Affairs' relationship with religious groups (sects/Sufi orders) in Turkey', *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 249.

¹⁸⁴ Kutlu, 'The Presidency', 249.

¹⁸⁵ Sunier, *The Turkish Directorate*, 113.

¹⁸⁶ Ibid.

Diyanet is het enige orgaan dat steun ontvangt van de Turkse staat om het volk voor te lichten over hun religieuze plichten. Daardoor heeft het orgaan toegang tot (financiële) middelen waar andere organisaties geen toegang tot hebben. Omdat Diyanet een staatsorgaan is, komt het budget van Diyanet voort uit een deel van de belastinginning van de overheid. Met name het feit dat iedere Turk, ongeacht zijn of haar religie, meebetaalt aan deze belasting, stuit veel mensen tegen de borst. Diyanet gebruikt dit voorbeeld juist om haar neutraliteit te laten zien: belastinggeld dat besteed wordt aan religieuze functionarissen wordt niet gebruikt voor het opnemen van religie binnen staatszaken, maar juist om de tussenkomst van religie in staatszaken te voorkomen, waardoor de regering neutraal blijft.¹⁸⁷

Deze inkomstenbron van Diyanet is één van de punten die alevieten naar voren brengen in het debat rondom de neutraliteit van Diyanet. De alevieten zijn een grote groep Turken, tussen de 20 tot 25 procent van de bevolking, die het Alevitisme aanhangen.¹⁸⁸ Het grootste probleem omtrent Diyanet is volgens hen dat zij alleen de soennitische Islam representeert en ondersteunt; het Alevitisme wordt slechts aangemerkt als culturele stroming binnen de Islam. In 1925 werden daarom autonome islamitische bewegingen door de staat verboden. Hieronder vielen ook de mystieke broederschappen, die populair zijn bij de alevieten. De derwisjkloosters, die de centra van de broederschappen vormden, werden gesloten, net als de heiligengraven, die vaak populaire bedevaartsoorden waren.¹⁸⁹ Andere heilige plaatsen, zoals de ‘cem huizen’, worden niet erkend als officiële gebedsplaats, zoals moskeeën wel werden erkend. Naar dorpen waar veel alevieten wonen, worden door Diyanet alsnog imams gestuurd die inadequate kennis hebben van het Alevitisme.¹⁹⁰

De meeste alevieten zijn altijd tegen het bestaan van Diyanet geweest, omdat zij in dit orgaan geen vertegenwoordiging voor hun groep zagen. Diyanet zou slechts diensten leveren voor een sekte van de Islam, en de andere sekten negeren. In 1963 werd, als gevolg van druk door de alevieten, een voorstel ingediend voor de oprichting van een ‘Directoraat voor Religieuze Sekten’ binnen Diyanet.¹⁹¹ Dit voorstel werd niet aanvaard op grond van het feit dat dit kon

¹⁸⁷ Soysal, Mümtaz, *Anayasanın Anlamı (The Meaning of the Constitution)*, (İstanbul 1975). Geciteerd uit Sunier, *The Turkish Directorate*, 33.

¹⁸⁸ Het Alevitisme is een geloofsovertuiging met soefistische (bektasisme), islamitisch-sjiitische, christelijke, animistische, pantheïstische en sjamanistische invloeden.

¹⁸⁹ Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/detail/posts/7218> Laatst bezocht 6 februari 2013, 12.47 uur.

¹⁹⁰ Kutlu, ‘The Presidency’, 252.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 250.

worden opgevat als ‘de weg vrijmakend voor sektarisme’. Dit zou leiden tot onrust onder de bevolking, dus is op grond van nationale integriteit het voorstel afgekeurd.¹⁹²

Wel is er enkele jaren geleden een toenadering geweest van de Diyanet tot de alevitische gemeenschap. Zo stuurde Diyanet, op voorstel van de alevitische CEM Stichting, zes alevitische leiders naar Duitsland om de alevitische gemeenschap daar te instrueren tijdens de heilige maand van Moharram.¹⁹³ Diyanet functionarissen zeiden dat ‘deze belangrijke stap aantoont dat Diyanet niet uitsluitend een soennitische instelling is, maar een instelling voor alle religies’.¹⁹⁴

Toch is de recente positie tussen Diyanet en de alevieten niet tot nauwelijks verbeterd. Concessies van Diyanet naar de alevieten zouden de status van Diyanet aantasten. Ook al heeft de AKP de afgelopen jaren toenadering gezocht tot deze bevolkingsgroep in het kader van EU-onderhandelingen, Diyanet blijft onwillig om de alevieten als een aparte bevolkingsgroep te erkennen.¹⁹⁵ Daarom krijgen de alevieten niet dezelfde rechten als de andere religieuze denominaties. In de zeer gevoelige en gepolariseerde Turkse verhoudingen waar het de relatie tussen Islam en staat betreft, is momenteel weinig politieke ruimte voor grote veranderingen. Op langere termijn, bij voortgaande democratisering, is het denkbaar dat religieus-politieke pluraliteit meer formele erkenning zal krijgen. Dit zou haar weerslag kunnen hebben op zowel de inhoud van de staatsbemoediging met de religie als ook op de positie van de Diyanet en de relatie met de alevieten.¹⁹⁶

Een voorbeeld van een andere islamitische beweging die niet gerepresenteerd wordt door Diyanet is de Fetullah Gülen beweging. Muhammed Fetullah Gülen (1941-) is een Turkse moslimgeleerde. Gülen was onder andere imam in Izmir, Turkije, maar woont nu in de VS als gevolg van een door zichzelf opgelegd ballingschap. Volgens Gürkan Çelik wil de islamitische Gülen beweging via dialoog en onderwijs maatschappelijke verzoening tot stand brengen.¹⁹⁷ Gülen steunt de huidige, islamitisch georiënteerde regering in Turkije en veel

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Sjiitische moslims gedenken in de maand Moharram dat Hoessein, de kleinzoon van Mohammed, door het leger van de Omajjadische kalief Yazid I in de Slag bij Karbala in 680 vermoord werd. Deze maand staat in het teken van verdriet en rouw waarbij afstand moet worden genomen van het aardse genot.

¹⁹⁴ Today's Zaman <http://www.todayszaman.com/news-101932-diyamet-assigns-alevi-sheikhs-for-religious-instruction-in-germany.html> Laatst bezocht 6 juni 2013, 14.32 uur.

¹⁹⁵ Sunier, *The Turkish Directorate*, 142.

¹⁹⁶ *De Europese Unie, Turkije en de Islam*, WRR, 50 en Turkije Instituut <http://www.turkije-instituut.nl/page/religie/10> Laatst bezocht 6 juni 2013, 14.32 uur.

¹⁹⁷ Çelik, Gürkan, *The Gülen movement. Building social cohesion through dialogue and education* (Proefschrift, Ridderprint Offsetdrukkerij Ridderkerk 2008) 182.

ministers zijn sympathisanten van Gülen.¹⁹⁸ De samenwerking tussen de Gülen beweging en regering is vaak efficiënter dan met andere seculiere groeperingen.¹⁹⁹ Toch heeft Gülen ook veel tegenstanders. Zo wordt hem verweten samen te werken met andere religies, waardoor islamisten hem zien als verrader van de Turkse Islam. Aan de andere kant beschouwen veel seculiere Turken de beweging als een bedreiging voor de Turkse staat, omdat zij denken dat Gülen de sharia zou willen invoeren en de maatschappelijke participatie van vrouwen geen aandacht geeft.²⁰⁰

Ondanks de waarschijnlijk redelijke relatie van Gülen met de Turkse staat, ondanks zijn ballingschap, neigen topambtenaren van Diyanet deze bewegingen te blijven zien als anti-modern, anti-seculier, en een bedreiging voor de bestaande orde en Turkije. Om hun invloed te beperken, publiceerde Diyanet eerder vijandige studies over hen en probeerde de controle te krijgen over een deel van hun activiteiten. De groeperingen werden betiteld als soefi-ordes of als sektarische bewegingen, en daarvoor ook beoordeeld.²⁰¹ Diyanet is een tegenstander van het soefisme, omdat dit deel uitmaakt van de diverse volksislam en daarom niet goed controleerbaar is. Bovendien zouden de soefi-ordes een mogelijk centra van verzet tegen de laïcistische staat kunnen vormen.²⁰² Het lijkt dus alsof Diyanet andere islamitische organisaties met name via (valse) beschuldigingen zwart probeerde te maken. Toch is de rivaliteit te bagatelliseren. Het oorspronkelijke doel achter de oprichting van de Diyanet was de bevordering van één enkele vorm van Islam gecontroleerd door de staat, maar in werkelijkheid heeft Diyanet nooit een monopolie gehad op dit gebied vanwege andere aanwezige groeperingen en de populaire volksislam.

De laatste tijd lijkt Diyanet dan ook ontspannener om te gaan met deze organisaties. Diyanet spreekt in positievere termen over de bovengenoemde religieuze gemeenschappen. Sunier vindt het verleidelijk om te veronderstellen dat deze meer constructieve houding ten opzichte van de (soennitische) verenigingen het feit weerspiegelt dat de regerende partij, de AKP, sterke relaties heeft met en steun ontvangt van een aantal van deze groeperingen.²⁰³ Het lijkt wel alsof Diyanet geen neutrale positie inneemt ten opzichte van andere stromingen, en slechts enkele uitkiest om een relatie mee aan te gaan. Omdat er weinig informatie te vinden

¹⁹⁸ Nieuwsuur, 9 mei 2013 23.03 uur. <http://niewsuur.nl/onderwerp/492457-vvdstatenlid-beheert-mosliminternaten.html> Laatst bezocht 6 juni 2013, 14.33 uur.

¹⁹⁹ Turam, Berna, 'The politics of engagement between Islam and the secular state: ambivalences of 'civil society'', *The British Journal of Sociology* 55:2 (2004) 270.

²⁰⁰ Çelik, *The Gülen movement*, 182-183.

²⁰¹ Sunier, *The Turkish Directorate*, 113.

²⁰² Yavuz, 'The assassination of collective memory' 200.

²⁰³ Ibid.

is over andere islamitische groepen, ga ik er van uit dat zij waarschijnlijk weinig ruimte krijgen en soms onderdrukt worden.

3.3.2 Diyanet en andere religies dan de Islam

Hoe staat Diyanet tegenover niet-islamitische religies? Huidig president van Diyanet, Mehmet Görmez, stelt dat het Diyanets morele en humanitaire plicht is om ervoor te zorgen dat niet-islamitische minderheden in Turkije dezelfde religieuze rechten en vrijheden genieten als de moslimmeerderheid in Turkije. Toch lijkt Diyanet zich nauwelijks bezig te houden met andere religies binnen Turkije.

Het officiële standpunt van de Turkse staat is dat er verschillende regels van toepassing zijn op de uiteenlopende niet-islamitische religieuze gemeenschappen. In het in 1923 opgestelde Verdrag van Lausanne zijn slechts enkele niet-islamitische minderheden door Turkije erkend.²⁰⁴ Het verdrag laat echter in het midden wat die erkenning zou kunnen betekenen. De status en bescherming van deze erkende religieuze minderheden worden behandeld in artikel 37 tot en met 45 van het verdrag. De gemeenschappen die onder het Verdrag van Lausanne vallen, worden door de huidige Turkse staat nog steeds erkend als de enige zelfstandige gemeenschappen met volledige rechtspersoonlijkheid naast de Islam. Naar de mening van de staat zijn dit de Armeniërs, Grieken en Joden.

Het Armeense patriarchaat is de grootste niet-islamitische gemeenschap in Turkije. Het patriarchaat heeft naast religieus werk ook verzoening tussen de Armeense en Turkse bevolking tot doelstelling. Op 25 maart 2010 kondigde het ministerie van Cultuur aan dat toestemming was verleend om eenmaal per jaar een religieuze eredienst te houden in de onlangs gerestaureerde Armeense kerk op het eiland Akdamar in het Van-meer in Oost-Turkije.

Met de Grieks-orthodoxe groep liggen de verhoudingen iets complexer, omdat Turkije weigert de patriarch Bartholomeus I van Constantinopel te erkennen als leider van de wereldwijde kerk van 350 miljoen Grieks-orthodoxe christenen. In Turkije wordt de patriarch slechts gezien als het hoofd van de Grieks-orthodoxe gemeenschap in Turkije van ongeveer

²⁰⁴ Het Verdrag van Lausanne beëindigde de Grieks-Turkse Oorlog van 1921-1922 en legde de grenzen van Turkije vast.

3000 leden en mag hij de titel ‘Oecumenisch Patriarchaat van Constantinopel’ niet gebruiken. De Griekse minderheid is de groep met de meeste stichtingen in Turkije.²⁰⁵

De omvang van de joodse gemeenschap in Turkije wordt geschat op 23.000 personen. De meeste joden wonen in het westen van Turkije en in dit gebied staan ook de meeste synagogen. De synagogen krijgen geen financiële steun van de overheid.

Ook al genieten de Lausanne-minderheden vrijheid van godsdienstuitoefening, zij hebben geen eigendomsrecht om kerkelijke instellingen te beheren. Het beheer van religieuze onroerende goederen en instellingen wordt sinds 1936 uitgevoerd door het Directoraat-Generaal inzake Stichtingen (Turks: Vakıflar Genel Müdürlüğü), die is opgericht in 1924.²⁰⁶ Alle bronnen van inkomsten en uitgaven van religieuze stichtingen worden geregistreerd door het Directoraat-Generaal. Bovendien worden in het Turkse beleid de niet-islamitische groepen onderscheiden van de islamitische. Zo registreert het Directoraat-Generaal inzake Stichtingen de niet-islamitische religieuze groepen en hun aanverwante kerken, kloosters, synagogen, terwijl moskeeën onder het beheer van Diyanet vallen.²⁰⁷

Mede als gevolg van de hervormingen in het licht van de EU, werd in 2008 de Wet op de Stichtingen (nr. 5737) aangenomen waarmee alle onteigende bezittingen van de erkende minderheden van na 1936 teruggegeven zouden worden aan de oorspronkelijke eigenaren. Bezit dat in 1936 niet is geregistreerd, kan niet worden teruggevraagd. Ook gaf de wet meer vrijheid aan stichtingen inzake het gebruik van het eigendom, het uitvoeren van activiteiten in het buitenland, het ontvangen van financiële bijstand uit het buitenland, het recht om de doelstelling en functie van de stichting te veranderen, en de vertegenwoordiging van stichtingen bij de besluitvorming van het Directoraat-Generaal inzake Stichtingen.²⁰⁸

Een decreet van augustus 2011 gaat in vergelijking met de wet van 2008 nog een stap verder: voor onroerend goed dat inmiddels aan derde partijen is verkocht of gegeven, kan een compensatie worden aangevraagd. De deadline voor het aanvragen om eigendom te registreren op naam van een stichting was 27 augustus 2012. Volgens het voortgangsrapport over Turkije van de Europese Commissie dienden 108 religieuze gemeenschappen een

²⁰⁵ Hurriyet Daily news: <http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=turkish-minority-foundations-entering-a-new-stage-2011-02-07> Laatst bezocht op 31 mei 2013, 12.47 uur.

²⁰⁶ *Algemeen Ambtsbericht Turkije*, Ministerie van Buitenlandse Zaken (Den Haag 3 februari 2012) 45. Website DG inzake Stichtingen <http://www.vgm.gov.tr/sayfa.aspx?Id=78> Laatst bezocht 10 juni 2013, 14.34 uur.

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ministry for EU Affairs, *2012 Progress Report prepared by Turkey* (December 2012) 28.

aanvraag in voor de teruggave van in totaal 1.568 eigendommen.²⁰⁹ Op 18 september 2012 stemde de Raad van het Directoraat-Generaal in met de teruggave van 58 eigendommen, compensatiebetalingen voor acht gebouwen, de afwijzing van 53 aanvragen en verder onderzoek naar de resterende 1.449 verzoeken.²¹⁰ De nieuwe wet is uitsluitend van toepassing op niet-islamitische religieuze minderheden. Alevieten vallen bijvoorbeeld buiten de reikwijdte van deze wet, omdat deze groep gelovigen wordt aangemerkt als islamitische stroming.²¹¹

Een tweede groep zijn de niet-islamitische minderheden die niet door het Verdrag van Lausanne werden erkend als minderheid. Dit zijn bijvoorbeeld de Syrisch-orthodoxe kerk, de Syrisch-katholieke kerk, en de Rooms-katholieke Kerk. De staat is op de hoogte van de aanwezigheid van deze gemeenschappen, maar deze worden niet wettelijk erkend en hebben geen rechtspersoonlijkheid. Het Directoraat-Generaal inzake Stichtingen negeert deze groepen daarom.

Uit het bovenstaande blijkt dat niet-islamitische groepen vrij zijn om hun religie uit te oefenen, maar dat dit bijna onmogelijk is omdat zij vaak geen rechtspersoonlijkheid en eigendomsrechten hebben. Het niet kunnen vinden van een geschikt gebedshuis is hier een gevolg van. Diyanet mengt zich niet in de problemen rondom de teruggave van eigendommen; dit regelt het Directoraat-Generaal van Stichtingen. In de literatuur is nauwelijks iets te vinden over de relatie tussen Diyanet en deze niet-islamitische groepen. Ondanks de veelbelovende woorden van Görmez lijkt Diyanet dan ook weinig aandacht te geven aan andere gelovigen. Wel heeft Diyanet boeken uitgegeven, waarin niet-islamitische gelovigen die pleiten voor het internationaal erkende recht op vrijheid van godsdienst, worden bekritiseerd.²¹² Diyanet beschouwde deze activiteiten als separatistisch en destructief, omdat ze een basis kunnen vormen voor een spirituele en culturele kloof in Turkije en daarmee de religieuze en nationale integriteit op de lange termijn verstoren. Toch zijn er verwachtingen dat de rechten van religieuze minderheden verbeterd worden. Mede om de toetredingsonderhandelingen met de EU te versnellen, werkt de Turkse regering aan een nieuwe grondwet. Door een speciale conciliatiecommissie worden religieuze minderheden betrokken bij de opstelling van deze grondwet. Zij hopen met name op de grondwettelijke

²⁰⁹ Europese Commissie, *Turkey 2012 Progress Report* (Brussels 10 October 2012) 30.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ *Algemeen Ambtsbericht Turkije*, Ministerie van Buitenlandse Zaken (Den Haag 3 februari 2012) 45. Website DG inzake Stichtingen <http://www.vgm.gov.tr/sayfa.aspx?Id=78> Laatst bezocht 10 juni 2013, 14.34 uur.

²¹² Yildirim, 'Turkey: The Diyanet - the elephant'.

verankering van een aantal basiswaarden zoals gelijkheid, erkenning, een meer pluralistische Turkse samenleving en vrijheid.²¹³

3.4 Conclusie

Diyanet speelt bij de scheiding tussen staat en religie in Turkije een grote rol. Religie is ondergeschikt aan de staat in plaats van dat de staat onverschillig tegenover religie is. Diyanet is daarbij het belangrijkste middel van de overheid om op een legitieme manier controle uit te oefenen op religie. Het orgaan heeft niet voor niets de bijnaam ‘hoeder van de Turkse laiklik’. Juist door middel van Diyanet moet een scheiding tussen staat en religie worden voorkomen.

Sinds haar bestaan heeft Diyanet zich ontwikkeld als een organisatie die de samenleving naast religieuze voorzieningen ook van steeds meer maatschappelijke en sociale activiteiten voorziet. Ook is Diyanet buiten Turkije actief om te voorzien in de religieuze behoefte van de Turkse moslims. Omdat Diyanet zich enkel richt op de Soenni Islam, wordt er voor andere stromingen en godsdiensten geen alternatief aangeboden. De bepalingen voor niet-islamitische religies worden allemaal buiten Diyanet om geregeld. Dit terwijl iedere Turkse burger, moslim of niet, belastingbetaler is, waarvan de Diyanet haar bestaan financiert.

De ongelijke behandeling tussen de Soenni Islam en andere religies wordt door Turkije gerechtvaardigd als manier om de seculiere staat te beschermen en de eenheid van het volk te behouden. Om te voorkomen dat politiek gebaseerd werd op religie, werd voortgebouwd op de ideeën van vooruitgang, moderniteit en de Verlichting. De theorie van *multiple secularities* van Wohlrab-Sahr en Burchardt noemt vier referentieproblemen met leidende ideeën en oplossingen voor de conflicten.²¹⁴ De vier referentieproblemen geven motieven voor het institutionaliseren van het onderscheid tussen de religieuze en andere maatschappelijke sferen. De referentieproblemen kunnen naast elkaar bestaan, maar vaak sluit de één de ander uit, waardoor één van de problemen daarom voor een bepaalde tijd dominant zal zijn. In Turkije was er sprake van een leidende ideologie van de elites die afweek van de dominante sociale praktijken van differentiatie. De seculiere hervormingen van Atatürk waren in strijd met het islamitische zelfbegrip van grote delen van de Turkse populatie.²¹⁵ Toch werden de hervormingen doorgevoerd ter bevordering van de sociale integratie en nationale ontwikkeling.

²¹³ Today's Zaman <http://www.todayszaman.com/news-277658-turkish-minorities-we-want-a-constitution-that-embraces-us-all.html> Laatst bezocht 6 juni 2013, 14.34 uur.

²¹⁴ Zie paragraaf 1.3, pagina 20.

²¹⁵ Wohlrab-Sahr & Burchardt, 'Multiple secularities', 888-889.

Het ideaaltypen van seculariteit omwille van ‘sociale integratie en nationale ontwikkeling’ werpt licht op de onderliggende logica. Religieuze pluraliteit werd en wordt structureel als een bedreiging voor de voortgang van de staat gezien. Religieuze heterogeniteit maakt de kans op een potentieel conflict groter. Ook kan deze heterogeniteit de sociale en nationale integratie en ontwikkeling in de weg zitten. Daarom kiest de Turkse staat ervoor om enkel de Soenni Islam te representeren, aangezien de meerderheid van de bevolking deze stroming aanhangt. Diyanet is daarom ingezet om nationale integratie te bevorderen. Dit lijkt het orgaan te doen door enkele religies te negeren, of soms een dialoog aan te gaan.

Als gevolg van de concentratie op de nationale integratie, werd religie geweerd uit de politiek. Alleen Diyanet kwam als religieus orgaan voort uit de politiek en werd ingezet om aanhangers van de grootste religie, de Soenni Islam, te controleren. Hierdoor is er geen sprake van een complete neutraliteit, omdat Diyanet een Turkse staatsinstelling is en een islamitisch georiënteerd orgaan. De kritiek van Veit Bader, die inhoudt dat secularisme altijd bepaalde religies voortrekt ten opzichte van minderheidsreligies, lijkt van toepassing te zijn op Turkije. Er zijn vele bestuurlijke, politieke en culturele ongelijkheden tussen meerderheidsreligies en minderheden.²¹⁶ Dit betekent dat andere religies minder ruimte krijgen in de publieke sfeer, wat ook voor geschillen kan zorgen. Alleen al het feit dat veel minderheidsgodsdiensten geen eigendomsrechten hebben en geen rechtspersoon kunnen zijn, laat zien dat er geen sprake is van een gelijke behandeling. Het lijkt daarom alsof in Turkije gesproken kan worden van een *islamitische seculariteit*. Dit heeft gevolgen voor de godsdienstvrijheid in Turkije, een punt waar de Europese Unie zich dan ook ernstige zorgen over maakt.

²¹⁶ Bader, ‘Religious pluralism’, 600.

Hoofdstuk 4

Turkije en Europa

In de eerste regeerperiode (2002-2007) heeft de AKP vele hervormingen doorgevoerd in het kader van de EU-toetreding. Op 3 oktober 2005 werd dit beloofd met het openen van de officiële toetredingsonderhandelingen tussen de EU en Turkije. Omdat er nog geen toetredingsdatum werd vastgelegd, staat het niet vast of Turkije daadwerkelijk tot de EU zal toetreden.²¹⁷ Bovendien is Turkije het eerste land met een moslimmeerderheid dat tot de seculiere EU zou toetreden, wat lijkt te leiden tot nervositeit onder de bestaande lidstaten.²¹⁸

Het lijkt een paradox dat de EU-lidstaten, juist met hun seculiere achtergronden, de kwesties rondom religie in hun beoordeling van Turks lidmaatschap zullen laten meespelen. Echter, de Turkse vorm van seculariteit zou een eventuele bedreiging kunnen vormen voor de Europese seculiere cultuur en democratie. De voornaamste vraag die in het kader van dit hoofdstuk rijst is of de Turkse vorm van seculariteit past bij de seculiere houding van de EU-lidstaten. Het verschil tussen het ‘neutrale’ karakter van seculariteit en secularisme en de verschillende culturele uitwerkingen speelt daarom een rol in dit hoofdstuk. De culturele specificiteit en historische contingentie van het religieus-seculier onderscheid in verschillende omgevingen komt naar voren. De identiteit van Europa vloeit voort uit de historisch christelijke traditie en cultuur en zou kunnen botsen met het seculier islamitische Turkije. Het ideaal van seculiere staten is hetzelfde, maar de invullingen die worden gegeven aan seculariteit en secularisme zijn verschillend. Ook worden de actuele problemen omtrent religieuze vrijheid aangestipt in het tweede deel van dit hoofdstuk.

4.1 Secularisme en religie in de EU

De vorm van religie zou in een seculiere staat geen vorm moeten spelen, maar blijkbaar speelt de vorm van de seculiere staat toch een rol. Bovendien kan religie volgens José Casanova een prominentere plek in de politiek krijgen wanneer een land democratischer wordt. In het geval van Turkije zal de staat minder seculier lijken wanneer het democratiseringsproces verder uitgewerkt wordt, terwijl dit toch ook één van de belangrijkste eisen is voor de EU-toetreding.

²¹⁷ Website Europa-nu.nl http://www.europa-nu.nl/id/vh9hce2h6wda/toetreding_turkije_tot_de_europese_unie
Laatst bezocht op 16 april 2013, 10.51 uur.

²¹⁸ Er is ontzettend veel literatuur te vinden over het samengaan van Europa en Islam. Daarom beperk ik me in deze scriptie tot het mogelijke samengaan van de historisch christelijke traditie en cultuur en de daaruit voortvloeiende identiteitsvorming van Europa en het seculier islamitische Turkije.

Daarom wordt onderzocht of het Turkse secularisme volgens EU-lidstaten in de Unie past. In deze paragraaf wordt ingegaan op de houding van de EU-lidstaten betreffende de vorm van seculariteit van Turkije en de culturele diversiteit ten opzichte van de EU. Vanzelfsprekend spelen er meer perspectieven mee, maar vanwege de geringe omvang van de scriptie beperk ik me hier tot de invulling van seculariteit van Turkije en de identiteitsvorming van de EU. Ook is de mate van democratie een belangrijk onderdeel van de toetredingscriteria. Sinds de jaren '50 lijkt het alsof de Islam in opkomst is in de Turkse politiek.²¹⁹ De Islam in een democratisch staatsbestel wordt in paragraaf 4.1.2 behandeld.

4.1.1 De rol van seculariteit bij toetreding tot de EU

Volgens Mary Ann Perkins is het Christendom een cruciaal onderdeel van de geschiedenis van het idee van 'een verenigd Europa'. Tevens is het een krachtige factor voor de Europese identiteit, die is blijven bestaan ondanks de secularisatie van cultuur en samenleving in de afgelopen twee eeuwen.²²⁰ Ook al hebben de Islam en andere tradities tevens een heel lange geschiedenis in Europa, het Christendom was volgens Perkins mede bepalend voor de Europese eenheid en identiteit. Perkins focust zich in haar boek *Christendom and European identity. The legacy of a grand narrative since 1789* echter niet op het Christendom als religie, maar als idee en verhaal van Europese identiteit en cultuur. Deze identiteit en cultuur vormen de zogenaamde *spirit of Europe*.²²¹ De *spirit of Europe* is historisch verbonden met het principe van *diversity-in-unity*, dus een gevoel van verbondenheid ondanks verschillen tussen de staten.²²² Diversiteit-in-eenheid, als uitdrukking van het sociaal-politieke idee van Europa, staat doorgaans voor de relaties van de verschillende volkeren die toch verenigd zijn door een grotendeels gelijke geschiedenis, religie en cultuur.²²³

Ondanks een deels gedeelde geschiedenis, lijkt het alsof de EU-lidstaten de meeste moeite hebben met de culturele en religieuze verschillen tussen het seculiere, christelijke Europa en het seculiere, islamitische Turkije. Normaliter speelt religie geen rol bij de onderhandelingen, omdat alle EU-lidstaten een christelijk-humanistische culturele identiteit hebben. Door de vraag of Turkije als moslimland wel past binnen de EU worden de lidstaten zelf ook geconfronteerd met hun eigen identiteit. Als gevolg van het proces van de Europese integratie,

²¹⁹ Zie paragraaf 2.2, pagina 31-32.

²²⁰ Perkins, Mary Anne, 'Christendom and European identity. The legacy of a grand narrative since 1789', in: Benavides, G., & Von Stuckrad, K., (ed.), *Religion and Society* vol. 40 (Walter de Gruyter Berlin New York 2004) 1.

²²¹ *Ibid.*, 12, 15.

²²² *Ibid.*, p. 187.

²²³ *Ibid.*, p. 188.

de oostwaartse uitbreiding van de Europese Unie, en het opstellen van een Europese grondwet zijn er fundamentele vragen ontstaan betreffende de Europese identiteit en de rol van het Christendom in die identiteit.

Secularisme speelt hierbij een rol. De lidstaten hebben geen gelijk model van de relatie tussen kerk en staat.²²⁴ Er zijn wel minimumvoorwaarden waaraan moet worden voldaan, waarvan de Kopenhagencriteria een voorbeeld zijn. Omdat Turkije voorrang lijkt te geven aan de soennitische Islam wordt de islamitische identiteit en cultuur van Turkije benadrukt. Hierdoor is onzekerheid ontstaan over de Turkse Islam en worden bezwaren van cultureel-religieuze aard inmiddels ook in politieke kringen naar voren gebracht.²²⁵

De visie van de EU-lidstaten over de toetreding van Turkije met het oog op de religie is grofweg in te delen in voor- en tegenstanders.²²⁶ Voorstanders zijn het Verenigd Koninkrijk, Italië, Zweden, Finland, Spanje en de Oost-Europese landen die onlangs zijn toegetreden. Tegenstanders omtrent het lidmaatschap zijn Oostenrijk en Griekenland. Oostenrijk pleitte al in 2005 voor de mogelijkheid van een alternatief lidmaatschap in plaats van een volwaardig lidmaatschap van de Unie. Zij ziet Turkije als cultureel anders wat zal leiden tot instabiliteit binnen Europa. Griekenland is onder andere als gevolg van de Cyprus-kwestie een fel tegenstander van Turkse toetreding. In oktober 2012 herhaalde de Europese Commissie in hun rapport dat Turkije de Republiek Cyprus moet erkennen als soevereine staat.

Tevens nemen enkele landen een neutrale houding aan rondom de toetreding van Turkije, zoals Frankrijk onder president Hollande, Nederland, België en Denemarken. Duitsland is niet helemaal neutraal te noemen, aangezien bondskanselier Merkel bijzonder sceptisch is over de toetreding van Turkije. Zij verklaarde in 2004 dat Turkije niet thuishoort in de EU, omdat het 'cultureel anders' is.²²⁷ Een volledig EU-lidmaatschap van Turkije ziet zij dan ook niet zitten; zij stelt daarom een geprivilegieerd partnerschap voor.²²⁸

In 2002 verklaarde de voormalige Franse president Valéry Giscard d'Estaing dat Turkije geen deel van Europa is en dat het Turkse lidmaatschap het einde van Europa zou betekenen. Door

²²⁴ *De Europese Unie, Turkije en de Islam*, WRR, 8.

²²⁵ *Ibid.*, p. 7.

²²⁶ Andere toetredingsonderwerpen zoals de economie, energie, de erkenning van Cyprus en dergelijke worden gezien de beperkte omvang van de scriptie buiten beschouwing gelaten.

²²⁷ Kayhan, Özlem & Dan Lindley, 'The Iraq war and the troubled US-Turkish alliance: some conclusions for Europe', in: Joseph, S. (ed). *Turkey and the European Union: internal dynamics and external challenges* (Basingstoke England, Palgrave Macmillan 2006) 220 en Europa.nu http://www.europa-nu.nl/id/vh9hce2h6wda/toetreding_turkije_tot_de_europese_unie

²²⁸ *Ibid.*

de andere cultuur, de hoofdstad die niet in Europa ligt, en het feit dat 95 procent van de bevolking buiten Europa leeft, is het geen Europees land. Ook Sarkozy heeft onder zijn presidentschap duidelijk gemaakt dat hij tegen de Turkse toetreding is, omdat 'het grotendeels islamitische Turkije cultureel gezien niet tot Europa behoort.'²²⁹ De huidige Franse president Hollande staat positiever tegenover een Turks lidmaatschap dan zijn voorganger. In beide voorbeelden wordt niet direct naar religie verwezen, maar de ideeën over Islam lijken mee te spelen in het negatieve gedachtegoed over de vereniging van Islam en Europa.

De WRR onderzocht in 2004 of het feit dat de meerderheid van de Turkse bevolking moslim is daadwerkelijk een belemmering vormt voor de toetreding van Turkije tot de EU.²³⁰ De WRR meende dat dit gegeven geen bezwaar is voor toetreding tot de EU, maar concludeerde ook dat de invulling die wordt gegeven aan de seculiere staat wel een rol speelt. De WRR stelt dat Turkije een heel sterke, ook inhoudelijke, controle van de staat op de religie heeft. Deze controle gaat verder dan in sommige EU-lidstaten met een staatsreligie, terwijl Turkije officieel geen staatsreligie meer heeft. Bij lidstaten bestaat de angst dat als er een minder strenge controle komt op religie in Turkije, islamisten de macht zullen grijpen en Turkije verandert in een islamitische staat. Volgens de WRR zal een afnemende controle van de staat op de Islam de grondslagen van de Turkse seculiere rechtsstaat niet schaden. De ontwikkeling van de seculiere rechtsstaat en de vroege opkomst van democratie in Turkije laten een behoorlijke overeenkomst zien met Europa.²³¹ Bij de constitutionele en rechtsstatelijke ontwikkeling heeft Turkije zich gebaseerd op de Europese wetgeving, zelfs al voor de vestiging van de Turkse Republiek. Dit geeft aan dat voor de EU belangrijke waarden en instituties in hoge mate geworteld zijn in de Turkse samenleving.²³²

4.1.2 Islam en democratie volgens de 'christelijk-seculiere EU'

De angst voor de politieke Islam in Turkije wordt mede gevoed door de terroristische aanslagen op de VS in september 2001. Bovendien lijkt premier Erdoğan de laatste jaren een pro-islamitische koers te volgen. José Casanova verklaart de houding van de EU-lidstaten tegenover de toetreding van Turkije als volgt. De EU was in het begin positief over de toetreding van de seculiere staat Turkije. Al in 1959 vroeg Turkije het associatielidmaatschap aan voor de Europese Economische Gemeenschap, de voorloper van de EU. Omdat de

²²⁹ Kayhan, 'The Iraq war and the troubled US-Turkish alliance', 220.

²³⁰ Ibid..

²³¹ Ibid., p 64.

²³² Ibid.

democratische rechtsstaat in Turkije nog niet optimaal ontwikkeld was, werd het lidmaatschap uitgesteld. Alleen, des te meer Turkije de democratische waarden van de EU nastreefde, des te meer de Islam in de publieke sfeer en politiek naar voren kwam als gevolg van deze democratisering en liberale politiek.²³³ Integratie in een seculiere Unie, die zich heeft gecommitteerd aan het waarborgen van rechten en vrijheden, zal tevens binnen Turkije de acceptatie van en ruimte voor islamitische partijvorming ten goede komen. Toch leek deze liberalere koers de EU juist af te schrikken.

Casanova vindt bovendien de Europese staten nog niet ‘seculier’ genoeg om echt objectief naar religie te kijken.²³⁴ De moderne Europese natiestaten waren voor de uitbreiding van de Unie nog behoorlijk homogeen. Nu de Europese samenlevingen worden geconfronteerd met een tot dusverre ongekennde religieuze pluriformiteit, dankzij religies als de Islam, worden ze gedwongen echt ‘seculier’ te worden om religieuze diversiteit toe te kunnen staan.²³⁵ Europa lijkt volgens Casanova zelfs nog ‘te christelijk’ om de mogelijkheid voor te stellen dat een islamitisch land een onderdeel van de Europese gemeenschap kan worden.²³⁶ Daarom moet Europa op zoek naar haar eigen identiteit voordat ze kan oordelen of het een probleem is dat Turkije een seculiere staat is met een islamitische bevolking.

4.2 Actuele belemmeringen bij EU-toetreding op het gebied van religie

Naast de invulling die door Turkije wordt gegeven aan seculariteit, zijn er een aantal specifieke actuele problemen omtrent religie die een rol spelen met betrekking tot het Turkse lidmaatschap. Met name op het gebied betreffende de positie van religieuze minderheden, die bevestigd wordt in onder andere artikel 9 van het Verdrag tot Bescherming van de Rechten van de Mens en de Fundamentele Vrijheden (EVRM), is volgens rapporten van de Europese Commissie nog behoorlijk wat winst te behalen. Ter illustratie bespreek ik de bedreiging van het voortbestaan van de Syrisch-orthodoxe minderheid in Turkije.

4.2.1 Verdrag tot Bescherming van de Rechten van de Mens en de Fundamentele Vrijheden

Turkije heeft het EVRM geratificeerd op 14 maart 1985. Het EVRM is geen verdrag van de Europese Unie, maar van de Raad van Europa. Het gegeven dat alle EU-lidstaten wel zijn

²³³ Casanova, José, Yale University, Faith and globalization initiative, secularism,

<http://www.youtube.com/watch?v=Tdv8s5gSPdI> Laatst bezocht 29 april 2013, 14.12 uur.

²³⁴ Casanova, José, ‘Religion, European secular identities, and European integration’, *Transit* 27 (July 2004) 3-7.

²³⁵ Casanova, Yale University, Faith and globalization initiative, secularism.

²³⁶ Casanova, José, ‘Civil society and religion: Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam’, *Social Research* 68:4 (Winter 2001) 1065.

aangesloten bij het verdrag, laat zien dat de EU grote waarde hecht aan deze overeenkomst. In 2010 zijn zelfs onderhandelingen begonnen over de toetreding van de gehele EU tot het verdrag.²³⁷ De EU-lidstaten dringen bij andere Europese staten dan ook aan op naleving van de door het EVRM gewaarborgde rechten en vrijheden.

Ondanks de inachtneming van wetgeving betreffende internationale mensenrechten zijn er nog maar weinig hervormingen in Turkije doorgevoerd om de waarden uit het verdrag te implementeren. Dit komt volgens de rapporten van de Europese Commissie vaker voor in Turkije: internationale verdragen worden ondertekend en geratificeerd, maar de implementatie van het verdrag blijft achterwege. Uit een rapport van de Europese Commissie van oktober 2012 blijkt dat een wettelijk kader in overeenstemming met het EVRM nog moet worden vastgesteld, zodat alle niet-islamitische geloofsgemeenschappen en de alevitische gemeenschap zonder onnodige beperkingen kunnen functioneren. Dit soort rechten wordt nu nog onvoldoende beschermd door de Turkse staat.

Het EVRM is gekoppeld aan het Europese Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM). Ook al is dit geen officiële instelling van de EU, de beslissingen zijn significant, helemaal nu Turkije toetreding tot de EU wil.²³⁸ Turkije is door het Hof al meerdere keren veroordeeld voor onrechtmatige onteigening van eigendommen van christelijke kerken en kloosters. Turkije weigert het EVRM in sommige opzichten te respecteren en werd in 2009 van alle Europese landen het vaakst veroordeeld door het EHRM.²³⁹

De legale status van een orgaan zoals Diyanet staat haaks op de internationale verplichtingen die Turkije heeft op het gebied van de mensenrechten en op de criteria van het EHRM met betrekking tot de scheiding van staat en godsdienst. De huidige financiële en institutionele steun van de regering aan Diyanet, het overwicht dat is gegeven aan de soennitische Islam, en de activiteiten van de Diyanet in relatie tot andere islamitische tradities en andere religies maken het zeer moeilijk, zo niet onmogelijk, om de Diyanet met de internationale verplichtingen omtrent mensenrechten verzoenen. Het is zeer lastig voor het EHRM om de activiteiten van de Diyanet te beoordelen, omdat het gaat om een staatsorgaan.²⁴⁰

²³⁷ Europa-nu. http://www.europa-nu.nl/id/vh7dovnw4czu/europees_verdrag_tot_bescherming_van_de Laatst bezocht 6 juni 2013, 14.40 uur.

²³⁸ Shakman Hurd, Elizabeth, *The politics of secularism in international relations* (Princeton University Press 2008) 69.

²³⁹ Today's Zaman, *Turkey is worst human rights violator*, 29 January 2010.

²⁴⁰ Yildirim, 'Turkey: The Diyanet - the elephant'.

4.2.2 *Het voorbeeld van Mor Gabriel*

Een voorbeeld van een zaak die door een religieuze minderheid aanhangig is gemaakt bij het EHRM, is het judiciële gevecht om een Syrisch-orthodox klooster, Mor Gabriel. Voor het Syrisch-orthodoxe voorbeeld is gekozen, omdat er al een aantal jaren rechtszaken gaande zijn over de grond waarop het klooster staat. In Nederland zijn er Kamervragen gesteld over het behoud van het klooster en ook is er internationaal gezien veel aandacht voor de zaak. Het EHRM heeft al enkele uitspraken van de Turkse rechters over de zaak veroordeeld.

Zoals is gebleken uit hoofdstuk 3.3.2 stuiten niet-moslim gemeenschappen op veel problemen als gevolg van het gebrek aan rechtspersoonlijkheid. Dit heeft implicaties voor hun eigendomsrechten, de toegang tot de rechtspraak en de mogelijkheid om stichtingen op te zetten. Ondanks de Wet op de Stichtingen van 2008 is het voor religieuze minderheden die niet onder het Verdrag van Lausanne vallen niet mogelijk om hun eigendommen te beschermen. Hier is de Syrisch-orthodoxe groepering in Turkije een voorbeeld van.

Sinds het jaar 397 is het Syrisch-orthodoxe Mor Gabriel klooster gevestigd in de provincie Mardin in het zuidoosten van Turkije. Het hoofddoel van het klooster is het levend houden van het Syrisch-orthodoxe Christendom door scholing aan te bieden. Het is de laatste plek waar onderwijs wordt gegeven in het Aramees. Bovendien wordt het klooster door veel Europese staten beschouwd als een cultureel erfgoed. Vanaf 2008 zijn er rechtszaken gaande tegen het klooster, omdat het klooster volgens de koerdische omwonenden de grond van hun dorpen onrechtmatig in bezit had. Volgens de Turkse rechtbank had het klooster haar grond volgens de registratiewet van 1936 moeten laten registreren, en daarom verloor het daarmee de eigendomsrechten van het landgoed. Sinds enkele jaren maakt de Turkse staat daarom aanspraak op delen van het grondgebied waarop het klooster staat.

Omdat de Syrisch-orthodoxe religie in Turkije geen officieel erkende godsdienst is, is een beroep op de Wet op de Stichtingen niet mogelijk.²⁴¹ Het is tegenstrijdig dat de Turkse staat rechtszaken aanspant omtrent het eigendom van grond tegen de Syrisch-orthodoxe gemeenschap en dat hoger beroep wordt aangetekend wanneer de staat een rechtszaak verliest, juist nu de Turkse staat juist stappen onderneemt om een aantal eerder onteigende eigendommen aan religieuze minderheden terug te geven. Sinds 2008 zijn er vier rechtszaken tegen het klooster begonnen:

²⁴¹ *Beantwoording vragen van het lid Omtzigt over het Mor Gabriël-klooster in Turkije*, Ministerie van Buitenlandse Zaken (Den Haag 22 november 2011).

1. De eerste zaak werd door de overheid geïnitieerd. De staat claimde dat het klooster percelen land gebruikte die van de Turkse staat zijn. Het klooster had echter de eigendomsbewijzen en ook documenten die bevestigden dat het klooster voor de betreffende percelen sinds het begin van de 20ste eeuw belastingen heeft betaald. Het klooster kreeg van de rechtbank gelijk, maar de staat ging in hoger beroep. Op 26 januari 2011 heeft het Constitutionele Hof zich alsnog tegen het klooster uitgesproken. Mor Gabriel is hierdoor 24 hectare land kwijtgeraakt.

2. De tweede zaak ging om een groot stuk grond van het klooster die de overheid, in dit geval het Directoraat-Generaal voor Bosbouw, als bos gedefinieerd had. In Turkije is het niet mogelijk dat bossen en rivieren privé-eigendom zijn. Indien dit het geval is, wordt het stuk bos direct bezit van de overheid. Ook voor deze percelen heeft het klooster eigendomsbewijzen en sinds het bestaan van de Turkse Republiek heeft het klooster over deze grond belasting betaald. Toch verloor het klooster opnieuw bij het hoogste gerechtshof.

3. De derde zaak is verwant aan de tweede zaak. De buitenmuur van het klooster, die er al eeuwen staat, staat voor twee derde deel op de percelen die door de Turkse staat als bos zijn aangemerkt. Dit betekent dat de muur illegaal op grond staat van de overheid en dat de muur vernietigd moet worden. De voorzitter van de stichting van het klooster, Kuryakos Ergün, is hiervoor aansprakelijk gesteld. De hoorzittingen rondom deze kwestie zijn talloze keren uitgesteld, mede omdat de zaak samenhangt met andere lopende zaken.

4. De vierde zaak werd door omliggende dorpen rondom het Mor Gabriel klooster aangespannen. Zij stelden dat de kadastralingen, de administratieve grenzen van het klooster, niet juist waren. Het klooster moest opnieuw bewijsmiddelen als eigendomsrechten en bewijzen van belastingbetaling aanvoeren, en won deze zaak. De tegenpartijen zijn in hoger beroep gegaan en het wachten is op de uitspraak van de rechter.

Via rechtszaken heeft de Turkse overheid al tientallen hectares land van het klooster in haar bezit gekregen. Of de koerdische dorpingen nog iets terugzien van hun rechtszaak is de vraag, als gevolg van het langlopende conflict tussen de Turkse staat en de Koerden. Ondanks de korte omschrijving van de verschillende rechtszaken is het opvallend dat alle zaken gestart zijn door externe partijen. Het klooster lijkt tevens voortdurend bewijs te hebben van hun eeuwenlange bestaan, maar toch lijkt de rechtbank steeds een reden te vinden waardoor dit bewijs niet voldoende is of niet erkend wordt.

De Europese belangstelling voor de casus is aanzienlijk, mede omdat het klooster over de eerste twee rechtszaken een klacht heeft ingediend bij het EHRM. Tevens hebben België, Nederland, Zwitserland, Duitsland, de Raad van Europa en de Europese Commissie reeds eerder om aandacht voor de kwestie gevraagd. Ondanks het feit dat de EU de zaak van het Mor Gabriel klooster ziet als een test voor godsdienstvrijheid in Turkije, laat Turkije de rechtszaken doorgaan.²⁴²

4.3 Conclusie

Vanaf 1959 toont Turkije al interesse voor toetreding tot de Europese Gemeenschap, en later de Europese Unie. Ondanks dat het op het eerste gezicht vreemd lijkt om Turkijes lidmaatschap mede te beoordelen op de invulling van het secularisme, speelt deze invulling een grote rol. Over de huidige vorm van de Turkse seculariteit zijn vragen ontstaan bij de EU-lidstaten. Zo vindt er volgens hen momenteel een te grote staatscontrole plaats op religie in Turkije, waardoor vrijheid van religie in het geding komt. Nu er meer ruimte is voor democratie, lijkt het bovendien alsof de politieke Islam meer invloed krijgt ten koste van andere religies. EU-lidstaten zien deze politieke Islam als potentieel gevaar gezien voor de seculiere EU. Er lijken daarom verschillende uitwerkingen van het secularisme mogelijk, waardoor het neutrale karakter van seculiere staten soms beïnvloed wordt door culturele verschillen. Deze culturele diversiteit, die ook opspeelt tussen de bestaande lidstaten en Turkije, is volgens tegenstanders van EU-toetreding van Turkije te groot.

Met name door het staatsorgaan Diyanet lijkt het islamitische geloof meer mogelijkheden te krijgen tot invloed in de publieke sfeer dan religieuze minderheden. Religieuze minderheden worden achtergesteld op islamitische gelovigen en het EVRM, dat Turkije heeft ondertekend, kan hiertegen onvoldoende bescherming bieden. Hierdoor is het Mor Gabriel klooster al vele hectares land verloren, zonder enige bescherming te krijgen van de staat: de staat is juist een van de aanklagers tegen het klooster.

²⁴² CDA website <http://www.cda.nl/actueel/toon/het-mor-gabriel-klooster-schriftelijke-vragen-over-onteigening/>
Laatst bezocht 6 juni 2013, 14.39 uur.

Algemene conclusie

De hoofdvraag van deze scriptie was: hoe wordt de scheiding tussen religie en politiek vormgegeven in de Turkse Republiek en heeft de Turkse vorm van seculariteit enige invloed op de houding van de EU-lidstaten tegenover een eventuele toetreding van Turkije tot de Europese Unie?

Het ontstaan van het Turks secularisme begon al ten tijde van het Ottomaanse Rijk. De leiders van het rijk zagen modernisering van hun wetgeving en staatsbestel als enige mogelijkheid tot ontwikkeling om de Westerse wereld bij te blijven. Bij de oprichting van de Turkse Republiek werd een sterke staatscontrole over religie ingevoerd. Om de staat bijeen te houden moest er eenheid gecreëerd worden die zou leiden tot nationale integratie en vooruitgang. Volgens Atatürk was de enige manier om het land te moderniseren de totale verbanning van religie uit de staatszaken. Op deze manier kon de wetenschap, die als hoogste vorm van beschaving werd beschouwd, ingezet worden om de staat te ontwikkelen. Door middel van de principes van het Kemalisme, waarvan nationalisme en secularisme de belangrijkste waren, werd van Turkije een sterke, moderne en ontwikkelde staat gemaakt.

Om de vormgeving van de scheiding tussen religie en politiek in de Turkse Republiek te kunnen verklaren, heb ik de theorie van *multiple secularities*, verschillende types van seculariteit, van Wohlrab-Sahr en Burchardt toegepast. In deze theorie worden de culturele betekenissen, die zijn aangesloten op kwesties van seculariteit en op de uiteenlopende historische contexten waarin deze betekenissen ontstaan en gevormd zijn, beter belicht. De theorie van *multiple secularities* onderscheidt vier referentieproblemen: 1) het probleem van individuele vrijheid vis-à-vis een dominante sociale groep; 2) het probleem van religieuze heterogeniteit met een grotere kans op conflicten; 3) het probleem van sociale of nationale integratie en ontwikkeling; en 4) het probleem van onafhankelijke ontwikkeling van institutionele domeinen. Deze referentieproblemen worden gekoppeld aan leidende ideeën, waaraan vier ideaaltypes van seculariteit verbonden zijn. De ideaaltypes dragen verschillende oplossingen aan voor de sociale conflicten in de samenleving.

Eén van de ideaaltypes die het beste bij de ontwikkelingen in Turkije lijkt te passen, is secularisatie omwille van nationale ontwikkeling en sociale integratie. In Turkije werd religieuze invloed geweerd uit de politiek; religie mocht geen rol spelen in de politieke besluitvorming. Wel was er een staatscontrole op religie, zodat religie teruggedrongen kon

worden in de privésfeer. De staat was dus essentieel om religie buiten de publieke ruimte te houden. Omdat religie op die manier niet meer voor spanningen onder de bevolking zou kunnen zorgen, was de gedachte dat de Turkse bevolking homogener zou worden, waardoor een gevoel van eenheid zou ontstaan.

In het huidige politieke proces in Turkije bestaan verschillende opvattingen over wat onder secularisme moet worden verstaan. Mede als gevolg van de vraag naar meer individuele vrijheden en democratie, lijkt het alsof er een transformatie waar te nemen in het type seculariteit in Turkije sinds 1923. In plaats van de sterke staatscontrole ter voorkoming van de aanwezigheid van religie in de politiek, wordt de aandacht nu verschoven naar het proces van democratisering. Ideeën van vrijheid, individualiteit en democratie werden sinds de jaren '50 belangrijker. Hierdoor werd de Islam zichtbaarder in de publieke sfeer, waardoor het leek alsof Turkije 'minder seculier' werd. Het seculiere gedachtegoed is echter zo diep geworteld in het Turkse systeem, dat dit niet betekent dat de Turkse Islam de politiek zal gaan domineren.

Als middel tegen religieuze invloed op de politiek, is in 1924 het Directoraat-Generaal voor Religieuze Zaken, Diyanet, uitgeroepen. Dit orgaan werd ingezet als belangrijkste taak om de seculiere staat te hoeden voor de (ongewenste) invloed van religie. Diyanet is daarbij het belangrijkste middel van de overheid om op een legitieme manier controle uit te oefenen op religie. Vanaf het ontstaan van Diyanet kreeg het orgaan beperkte zelfstandigheid, omdat zij werkt onder het gezag van de minister-president. Het is niet helder of de invloed van Diyanet per se uitgebreid is als gevolg van het aantreden van de conservatieve AKP-regering. Enerzijds zijn er vermoedens dat dit wel zo is, omdat het orgaan steeds meer sociale functies krijgt naast haar vaste taken omtrent religie. Ook de rol van Diyanet in het buitenland is sinds de jaren '70 enorm toegenomen. Anderzijds heeft de AKP zich tot nu toe met name op de democratische hervormingen rondom de EU-toetreding gericht. Een te grote religieuze invloed op de staat zou dit niet ten goede komen.

Opvallend aan Diyanet is dat het orgaan slechts de soennitische Islam uitdraagt. Door deze eenzijdige staatsbemoeyenis met religie lijkt het alsof de staat de soennitische Islam boven andere religies plaatst. De grote, door de staat georganiseerde, soennitische Islam krijgt veel meer invloed dan kleine groeperingen. Hierdoor werd de mogelijkheid tot een religieuze pluraliteit beperkt. Er kan gesteld worden dat niet-islamitische minderheden in Turkije minder rechten hebben dan islamitische groepen. Daarom lijkt Veit Baders kritiek over het

voortrekken door de staat van één religie ten opzichte van anderen van toepassing op de Diyanet in Turkije.

Onder andere deze onderdrukking van religieuze minderheden en beperkingen op de godsdienstvrijheid door de Turkse staat hebben een negatieve uitwerking op de perceptie van EU-lidstaten over seculariteit en religie in Turkije. Hoewel de WRR concludeerde dat de islamitische religie in Turkije geen rol speelt bij het toetredingsproces, speelt de plaats van religie en de vorm van seculariteit zeker wel een rol bij de toetredingsonderhandelingen. De houding van de EU-lidstaten wordt mede bepaald door de uitwerking van het secularisme in Turkije. Ondanks dat de EU bestaat uit diverse seculiere staten die toch een eenheid vormen, is het de vraag of Turkije binnen deze *diversity-in-unity* past. Als gevolg van culturele verschillen houden zij Turkije op een afstand. De strenge controle op religie wordt nu als barrière gezien door Europa. Hoewel Europa als seculiere staat neutraal tegenover religie zou moeten staan bij een andere seculiere staat, lijkt de EU moeite te hebben met Turkse vorm van seculariteit. Ook de voorrang die Turkije lijkt te geven aan de soennitische Islam lijkt de lidstaten af te schrikken. Tevens lijkt de confrontatie van het Turkse secularisme de christelijke seculiere EU te beangstigen. Dit geeft aan dat seculariteit geen neutraal begrip is, maar ook afhankelijk is van de (culturele) wijze waarop het is ingevuld. Daarom is het perspectief van de *multiple secularities* perspectief gebruikt.

Er waren veel mogelijke invalshoeken om de vorm van seculariteit in Turkije te onderzoeken. In mijn onderzoek heb ik deze niet allemaal kunnen uitwerken. Daarom heb ik me gericht op de ontwikkeling van de taken van staatsorganen met betrekking tot religie, zoals Diyanet, in een seculiere staat. Tevens onderzocht ik in hoeverre de staat religieuze minderheden beschermt om hun religies te beoefenen. In vervolgonderzoek zou het interessant zijn om dieper in te gaan op de protesten die momenteel in Turkije gaande zijn. Door het protest van de seculiere én religieuze bevolking tegen de macht van president Erdoğan lijken de machtsstructuren in Turkije ter discussie te worden gebracht. In hoeverre deze machtsstructuren in stand zullen blijven en of dit gevolgen heeft voor de relatie tussen religie en de staat is uitermate boeiend. De uitkomst van deze (grotendeels democratische) protesten is tevens van groot belang voor de verhouding tussen Turkije en de EU.

Overzicht van geraadpleegde werken

2012 Progress Report prepared by Turkey, Ministry for EU Affairs (December 2012).

Adanali, Hadi, 'The Presidency of Religious Affairs and principle of secularism in Turkey', in: *The Muslim World* 98:2-3 (2008), 234-238.

Algemeen Ambtsbericht Turkije, Ministerie van Buitenlandse Zaken (Den Haag 3 februari 2012).

Asad, Talal, *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity* (Stanford University Press 2003).

Asad, Talal, 'Responses', in: Scott, David & Charles Hirschkind (ed.), *Powers of the secular modern. Talal Asad and his interlocutors* (Stanford University Press 2006).

Aydın, Mehmet, 'Diyanet's global vision', *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 164-172.

Bader, Veit, 'Religious diversity and democratic institutional pluralism', *Political Theory* 31:2 (2003) 265-294.

Bader, Veit, 'Religious pluralism: secularism or priority for democracy?', in: *Political Theory* 27:5 (October 1999) 597-633.

Bader, Veit, *Secularism or democracy? Associational governance of religious diversity* (Amsterdam University Press 2007).

Bader, Veit, 'Taking religious pluralism seriously. Arguing for an institutional turn. Introduction', *Ethical Theory and Moral Practice* 6 (2003) 3-22.

Bardakoğlu, Ali, 'The structure, mission and social function of the Directorate of Religious Affairs', *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 173-181.

Beantwoording vragen van het lid Omtzigt over het Mor Gabriel-klooster in Turkije, Ministerie van Buitenlandse Zaken (Den Haag 22 november 2011).

Berger, Peter, 'Further thoughts on religion and modernity', *Soc* 49 (2012) 313-316.

Boucher, François, 'Religious institutional pluralism and the neutrality of public services', University College London, CEVIPOF (September 2012) 1-32.

Cady, Linell E., & Elizabeth Shakman Hurd, 'Comparative secularisms and the politics of modernity: an introduction' in: Cady & Shakman Hurd (ed.), *Comparative secularisms in a global age* (New York Palgrave Macmillan 2010).

Casanova, José, 'Civil society and religion: Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam', *Social Research* 68:4 (Winter 2001) 1041-1080.

Casanova, José, 'Secularization revisited: a reply to Talal Asad', in: Scott, David & Charles Hirschkind (ed.), *Powers of the secular modern. Talal Asad and his interlocutors* (Stanford University Press 2006).

Casanova, José, *Public religions in the modern world* (University of Chicago Press 1994).

Casanova, José, 'Public religions revisited' in: De Vries, H. ed., *Religion: beyond a concept* (New York Fordham University Press 2008).

Casanova, José, 'Religion, European secular identities, and European integration', *Transit* 27 (July 2004) 1-18.

Çelik, Gürkan, *The Gülen movement. Building social cohesion through dialogue and education* (Proefschrift, Ridderprint Offsetdrukkerij Ridderkerk 2008).

Cetinsaya, Gokhan, 'Rethinking nationalism and Islam: some preliminary notes on the roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in modern Turkish political thought', *The Muslim World* 89:3-4 (July-October 1999) 350-376.

Dagi, I.D., 'Democratic transition in Turkey, 1980-1983: The impact of European diplomacy', in: Kedourie, Sylvia (ed.), *Turkey. Identity, democracy, politics* (Frank Cass London 1998).

Davie, Grace, 'Vicarious religion: a methodological challenge.' in: Nancy T. Ammerman (ed.), *Everyday religion: observing modern religious lives* (Oxford University Press New York 2007) 21-35.

De Europese Unie, Turkije en de Islam, Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (Amsterdam University Press 2004).

Dere, Ali, 'The PRA of Turkey: the emergence, evolution and perception of its religious services outside of Turkey' *The Muslim World* 98 (April/July 2008) 291-301.

Donk, W.B.H.J. van de, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (ed.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Wetenschappelijke Raad voor Regeringsbeleid (Amsterdam 2006).

Dressler, Markus, 'Public-private distinctions, the Alevi question, and the headscarf: Turkish secularism revisited', in: Cady & Shakman Hurd, *Comparative secularisms in a global age* (New York Palgrave Macmillan 2010).

Eisenstadt, S.N., 'Multiple Modernities', *Daedalus* 129:1, (Winter, 2000) 1-29.

Erdem, Gazi, 'Religious services in Turkey: From the office of Şeyhülislam to the Diyanet', *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 199-215.

Etzioni, Amitai, 'Turkey's dilemma. How secularism is threatening democracy', *Commonweal* (August 15 2008).

Exter, Jak den, *Diyanet. Een reis door de keuken van de officiële Turkse Islam* (Centrum Buitenlanders Peregrinus Beverwijk 1990).

Göle, Nilüfer, 'Manifestations of religious-secular divide', in: L. Cady and E. Shakman Hurd ed., *Comparative secularisms in a global age* (New York Palgrave Macmillan 2010).

Görmez, Mehmet, 'The status of the Presidency of Religious Affairs in the Turkish constitution and its execution', *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 242-248.

Gözaydın, İstar, 'Diyanet and Politics', *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 216-227.

Gulalp, Haldun, 'Whatever happened to secularization?: The multiple Islams in Turkey', *The South Atlantic Quarterly* 102:2-3, (2003) 381-395.

Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Herman Luchterhand Verlag 1962).

Kazancigil, Ali & Ergun Özbudun (ed.), *Atatürk. Founder of a modern state* (Archon Books Connecticut 1981).

Kadioğlu, A., 'The paradox of Turkish nationalism and the construction of official identity', in: Kedourie, Sylvia (ed.), *Turkey. Identity, democracy, politics* (Frank Cass London 1998).

Korkut, Şenol, 'The Diyanet of Turkey and its activities in Eurasia after the Cold War', *Acta Slavica Iaponica, Tomus* 28 (2009) 117-139.

Kutlu, Sönmez, 'The Presidency of Religious Affairs' relationship with religious groups (sects/Sufi orders) in Turkey', *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 249-263.

Landau, Jacob M., *Atatürk and the modernization of Turkey* (Brill Leiden 1982).

Landman, Nico, 'Sustaining Turkish-Islamic Loyalties: The Diyanet in Western Europe', in: Poulton, Hugh and Taji-Farouki, Suha (ed), *Muslim Identity and the Balkan State* (Hurst, in association with the Islamic Council, London 1997).

Mango, Andrew, *Atatürk. The biography of the founder of modern Turkey* (John Murray London 1999).

Müftüler-Baç, Meltem en E. Fuat Keyman, 'The era of dominant-party politics' *Journal of Democracy* 23:1 (January 2012) 85-99.

Öcal, Samil, 'From "the Fetwa" to "Religious questions": Main characteristics of Fetwas of the Diyanet', *The Muslim World* 98:2-3 (April/July 2008) 324-334.

Perkins, Mary Anne, 'Christendom and European identity. The legacy of a grand narrative since 1789', in: Benavides, G., & Von Stuckrad, K., (ed.), *Religion and Society* vol. 40 (Walter de Gruyter Berlin New York 2004).

Schuh, C., M. Burchardt en M. Wohlrab-Sahr, 'Contested secularities: religious minorities and secular progressivism in the Netherlands' *Journal of Religion in Europe* 5 (2012) 349-383.

Shakman Hurd, Elizabeth, *The politics of secularism in international relations* (Princeton University Press 2008).

Shmuelevitz, A., 'Urbanization and voting for the Turkish Parliament', in: Kedourie, Sylvia (ed.), *Turkey. Identity, democracy, politics* (Frank Cass London 1998).

Sunier, Thijl, e.a. *The Turkish Directorate for Religious Affairs. Religious diversity in a changing environment* (VU Amsterdam, Utrecht University February 2011).

Thiemann, R. F., *Religion in public life. A dilemma for democracy* (Georgetown University Press Washington DC 1996).

Turam, Berna, 'The politics of engagement between Islam and the secular state: ambivalences of 'civil society'', *The British Journal of Sociology* 55:2 (2004) 259-281.

Turkey 2012 Progress Report, Europese Commissie (Brussel 10 October 2012).

Van Nieuwkerk, Karin, 'A passage from darkness to light' (Inaugurele rede, Nijmegen 2012).

Ulutas, Ufuk, 'Religion and secularism in Turkey: The dilemma of the Directorate of Religious Affairs', *Middle Eastern Studies* 46:3 (2010) 389-399.

Wohlrab-Sahr, Monika en Marian Burchardt, 'Multiple secularities: toward a cultural sociology of secular modernities', *Comparative Sociology* 11 (2012) 875-909.

Yavuz, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford University Press 2003).

Yavuz, M. Hakan, 'The assassination of collective memory: the case of Turkey', *The Muslim World* 89:3-4 (July-October 1999) 193-207.

Yavuz, M. Hakan, 'The case of Turkey' *Daedalus*, 132:3, On Secularism & Religion (Summer 2003), 59-61.

Yildirim, Mine, 'Turkey: The Diyanet - the elephant in Turkey's religious freedom room?' *Forum 18 News Service* (Oslo, Norway 4 May 2011).

Zürcher, Erik Jan, *Een geschiedenis van het moderne Turkije* (SUN Amsterdam 1993).

Zürcher, Erik Jan, Paul Aarts & Saskia Gieling, 'Islam en politiek: Turkije, Iran, Saoedi-Arabië', in: Henk Driessen (ed.), *In het huis van de Islam* (SUN Nijmegen 1997) 361-387.

Websites

- CDA: <http://www.cda.nl/actueel/toon/het-mor-gabriel-klooster-schriftelijke-vragen-over-onteigening/>
- CIA: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/tu.html>
- De wereld van morgen: <http://www.dewereldmorgen.be/>
- Europa-nu: http://www.europa-nu.nl/id/vh9hce2h6wda/toetreding_turkije_tot_de_europese_unie
- Hurriyet Daily news: <http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=turkish-minority-foundations-entering-a-new-stage-2011-02-07>

- In Turkije, Bram Vermeulen, uitzending 27 maart 2011. <http://bramvermeulen.com/> en www.uitzendinggemist.nl
- Islamitische Stichting Nederland: <http://islamitischestichtingnederland.nl/> en <http://www.isndiyanet.nl/>
- Today's Zaman: <http://www.todayszaman.com>
- Trouw, <http://www.trouw.nl/tr/nl/4496/Buitenland/article/detail/3451316/2013/06/03/Turkije-heeft-Erdogans-fratsen-lang-gedoogd.dhtml#.Uax8G0mnY-M.facebook>
- Turkije Instituut: <http://www.turkije-instituut.nl/>
- Yale University, Faith and globalization initiative, secularism, José Casanova <http://www.youtube.com/watch?v=Tdv8s5gSPdI>

Bijlage

Bijlage 1, Afdelingen van Diyanet
Bron: Erdem, 'Religious Services in Turkey', 209.

Hoofddiensten

a) De president van Diyanet en de vijf vicepresidenten	
b) Hoge Raad voor Religieuze Zaken	Dit is het hoogste besluitvormingsorgaan en raadgevende orgaan van Diyanet. De Raad bestaat uit een voorzitter, vijftien leden en een aantal specialisten. In deze raad worden het beleid en de beleidsdoelstellingen bepaald, worden vragen omtrent religieuze zaken beantwoord, worden wetenschappelijke studies verricht en wordt beslist over de druk en verkoop van publicaties. Daarnaast werkt de Hoge Raad samen met het Ministerie van Onderwijs aan de voorbereiding van de lesprogramma's van scholen waar godsdienstonderwijs wordt gegeven.
c) Raad voor Korancontrole	Dit orgaan onderzoekt de kopieën van de koran in geschreven of audiovisuele vorm van Diyanet zelf en andere organisaties om erop toe te zien dat er geen fouten in staan.
d) Dienst voor Religieuze Voorzieningen	Deze dienst informeert de samenleving over religie. Het zorgt voor het produceren en verspreiden van de inhoud van de vrijdagspreken. Het bepaalt de juiste tijden van gebed, heilige dagen en nachten en het begin van de maanmaanden.
e) Dienst voor Godsdienstonderwijs	Deze dienst bereidt het interne onderwijsprogramma voor het personeel van Diyanet voor en verzorgt de uitvoering ervan. Het draagt ook zorg voor de opening en uitvoering van de Koran cursussen en de opleidingscentra.
f) Dienst voor de Bedevaart (Hadjj)	Dit bureau is belast met elke vorm van dienstverlening en planning, binnen Turkije en in het buitenland, met betrekking tot de grote en kleine bedevaart (Umrah). Het werkt samen met de bijbehorende instellingen op dit gebied.
g) Dienst voor Religieuze Publicaties	Deze dienst informeert de samenleving over religie door het publiceren van audiovisuele werken, boeken en tijdschriften. Het is ook belast met het beheer van de bibliotheek.
h) Bureau van Buitenlandse Betrekkingen	Hier worden religieuze diensten aangeboden

	aan de Turkse burgers in het buitenland. Er worden educatieve cursussen en seminars voor het personeel dat in het buitenland werkzaam is, geregeld.
--	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Overleg- en besturingseenheden

a) De Inspectieraad	Deze raad voert alle soorten inspecties, onderzoeken en ondervragingen voor Diyanet uit.
b) De Juridische Afdeling	Deze afdeling onderzoekt juridische onderwerpen en vertegenwoordigt Diyanet bij gerechtelijke procedures.
c) Dienst Onderzoek, Planning en Coördinatie	Deze dienst stelt begrotingsvoorstellen en jaarwerkplannen samen en bewaakt de uitvoering ervan om zo te helpen bij de totstandkoming van de centrale beleidsplanning.

Assistentiediensten

a) Dienst Personeel	Planning van personeelsformatie en personeelsbeleid, benoemingen, pensionering en dergelijke.
b) Dienst Beheer en Financiële Zaken	Algemeen ondersteunend door middel van materiaalvoorziening, schoonmaak, onderhoud, zorg voor verhuizing en algemeen archief, organisatie officiële bezoeken en dergelijke.
c) Dienst Vlottend Kapitaal	Druk, verkoop, reclame en verspreiding van werken.
d) Dienst Verdediging	Bescherming van het personeel.
e) Directie Dienst Protocol	
f) Directie Media en Public Relations Office	