



Arbeit

**Zur Erlangung des Magistergrades (M.A.) an der
Philosophischen Fakultät der
Georg-August-Universität Göttingen**

Vorgelegt von:

Elif Nur Erkan

Göttingen, den 16.02.2011

Erstgutachter: Martin Riexinger

I. EINLEITUNG	3
II. EIN HISTORISCHER ÜBERBLICK ÜBER DEN ISLAM IN DEUTSCHLAND	7
III. DİTİB- DER OFFIZIELLE TÜRKISCHE ISLAM.....	10
1. Die religionspolitische Entwicklung der Türkei im 20. Jh.	10
1.1. 1920-1924: Das Amt des <i>Şeyh-ül İslâmât</i> sowie das <i>Scharia- und Stiftungsministerium</i> bis zu der Gründung der Diyanet	10
1.2. Die ideologischen Werkzeuge des türkischen Staates.....	12
1.3. 1924-1950: Die Gründung der Diyanet und radikale Veränderungen des Islam.....	19
1.4. 1950-1980: Die Besserstellung der Diyanet und die erweiterten Entfaltungsmöglichkeiten des Islam	23
1.5. Die Veränderungen des juristischen Status der Diyanet zwischen 1960-1980	24
1.6. Der Militärputsch und der Islam	27
1.7. „Türkisch- Islamische Synthese“ und die Diyanet	29
1.8. Die Identität und Aufgaben der Diyanet.....	32
2. Die Gründung der DİTİB in Deutschland	34
2.1. Die Beziehung der DİTİB zum türkischen Staat und deren Kritik.....	40
2.2. Die Aufgaben der DİTİB	45
2.3. Die DİTİB und ihre Vereine	48
2.4. Imame der DİTİB	50
2.5. Aktivitäten der DİTİB	51
IV. MILLİ GÖRÜŞ - DER POLITISCHE ISLAM	54
1. Die Entwicklung von Milli Görüş in der Türkei.....	55
1.1. Der intellektuelle Hintergrund	55
1.2. Der politische Hintergrund	56
1.3. Das Konzept und Ziel von Milli Görüş.....	58
1.4. Die politischen Parteien von Milli Görüş in der Türkei	61
1.5. Die Rolle Erbakans in Bezug auf Milli Görüş.....	70
2. Die Geschichte von Milli Görüş in Deutschland	71
2.1. Die Spaltung von Milli Görüş.....	73
2.2. Mehmet Sabri Erbakan und die Erneuerungen von Milli Görüş.....	75

2.3. Milli Görüş und ihre Organisationstruktur	78
2.4. Aktivitäten von Milli Görüş	79
2.5. Der Verfassungsschutz und die politische Diskussion um Milli Görüş	81
2.6. Die eigene Verteidigung von Milli Görüş	85
IV. DİTİB UND MILLI GÖRÜŞ IM VERGLEICH	86
1. Selbstbild und Besucherprofil	86
2. Aktivitäten	93
3. Image.....	94
VI. FAZIT.....	95
VII. QUELLENVERZEICHNIS.....	100
1. Literaturverzeichnis	100
2. Internetverzeichnis	108

I. Einleitung

Der Islam in Deutschland mit insgesamt 3,3 Millionen Muslimen ist durch einen hohen Anteil von türkischstämmigen Muslimen stark türkisch geprägt. Türkische Einwanderer stellen mit 2,7 Millionen die bedeutendste Zuwanderergruppe dar. Die Absicht, mit der die ersten Generationen von Zuwanderern kamen, war, nach kurzem Aufenthalt wieder in die Türkei zurückzukehren. Das Heranwachsen der zweiten und dritten Zuwanderergeneration in Deutschland mit ihren Ansprüchen auf Führung eines islamisch geprägten Lebens sowie einer langfristigeren Orientierung in Deutschland stellen eine große gesellschaftliche Herausforderung dar. Der Islam und die Muslime werden im Bild der deutschen Städte immer präsenter. Mit der Anerkennung des endgültigen Aufenthalts steigt das religiöse Engagement in Deutschland und die Repräsentation der eigenen Religiosität. Dazu zählen der Aufbau von eigenen religiösen Institutionen, Vernetzungen und Organisationen. Dadurch wird der Islam stärker wahrgenommen und als Gegenstand und Akteur der gesellschaftlichen Entwicklung gesehen. Auch auf politischer Ebene ist die Sorge vorhanden, wie die Voraussetzungen für ein fruchtbares Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen in einer nicht-islamischen Mehrheitsgesellschaft geschaffen werden können.¹

Seit dem 11. September 2001 beobachten die deutschen staatlichen Behörden und die deutschen Massenmedien den Islam, und im Besonderen die muslimischen Gemeinden. Ebenfalls werden manche muslimische Orte wie Moscheen und ihre Vereinigungen, staatlich kontrolliert.² Nicht selten werden sie in Zeitungsartikeln als mögliche Nischen für Terroristen dargestellt.³ Im Gegenzug öffnen viele muslimische Vereinigungen ihre Türen für Mitglieder der nicht-muslimischen

¹ Vgl. Şen/Sauer: *Islam in Deutschland*, S. 5.

² Vgl. Yurdakul: "Muslim Political Associations of Turks in Germany", URL: http://www.ces.columbia.edu/pub/Yurdaku_sep05.html (Zugriff am 26.11.2010).

³ Vgl. "Münchener Polizei tritt den Rechtsstaat mit den Füßen" (30 September 2004), URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/presseerklarungen/artikel/2004/09/30/muenchner-polizei-tritt-den-rechtsstaat-mit-fuessen.html> (Zugriff am 11.12.2010). Sieh auch „Widerstand gegen Kontrollen vor Moscheen“ (02.12.2009), URL: <http://www.kreiszeitung.de/nachrichten/lokales/niedersachsen/widerstand-gegen-kontrollen-moscheen-546690.html> (Zugriff am 05.01.2011).

Mehrheit in Deutschland, um die Vorurteile abzubauen.⁴ Aber einige muslimische Organisationen fühlen sich bedroht durch die Polizeikontrollen und durch die Vorwürfe der Medien.⁵ Dadurch werden die Tätigkeiten von muslimischen Verbänden beeinflusst.⁶

Seit dem Angriff vom 11. September 2001 und den anschließenden Kriegen in Afghanistan und im Irak setzt sich der Islam verstärkt mit „dem Westen“ auseinander. Nach dem Anschlag wurden der Islam und seine Anhänger aus zwei unterschiedlichen Perspektiven wahrgenommen: „die guten“ und „die schlechten“ Muslime. Der Politikwissenschaftler Mahmood Mamdani schildert diese zwei Begrifflichkeiten:

After an unguarded reference to pursuing a “crusade,” President Bush moved to distinguish between “good Muslims” and “bad Muslims.” From this point of view, “bad Muslims” were clearly responsible for terrorism. At the same time, the president seemed to assure Americans that “good Muslims” were anxious to clear their names and consciences of this horrible crime and would undoubtedly support “us” in a war against them. But this could not hide the central message of such discourse: unless proved to be “good”, every Muslim was presumed to be “bad”. All Muslims were now under obligation to prove their credentials by joining in a war against “bad Muslims.”⁷

Die beiden größten muslimischen Organisationen in Deutschland, Türkisch-Islamische Union der Anstalt Religion e.V., DİTİB und Islamische Gemeinschaft Milli Görüş, IGMG⁸ haben unterschiedliche Auffassungen des Islam in Deutschland vertreten. Gleichzeitig haben sie das gleiche Interesse an der Gewinnung des türkischen muslimischen Immigranten, insbesondere in der zweiten und der dritten Generation der Muslime in Deutschland. Während die DİTİB durch den Staat unterstützt wird, wird Milli Görüş als eine Bedrohung für

⁴ Vgl. „Großes Interesse am Tag der offenen Moschee in Bremen“, (09. Oktober 2009), URL: <http://www.igmg.de/nachrichten/artikel/2009/10/09/grosses-interesse-am-tag-der-offenen-moschee-in-bremen.html> (Zugriff am 11.12.2010).

⁵ Vgl. „Warum kommt die Polizei, wenn der Muezzin ruft?“ (28. August 2009), URL: <http://www.igmg.de/nachrichten/artikel/2008/12/05/warum-kommt-die-polizei-wenn-der-muezzin-ruft.html> (Zugriff am 11.12.2010).

⁶ Vgl. Yurdakul: „Muslim Political Associations of Turks in Germany“, URL: http://www.ces.columbia.edu/pub/Yurdaku_sep05.html (Zugriff am 26.11.2010).

⁷ Mamdani: *Good Muslim, Bad Muslim*, S. 15.

⁸ Diese Abkürzung wird in der Arbeit selten benutzt, sonst immer Milli Görüş.

den deutschen Staat wahrgenommen.⁹ Es entsteht der Eindruck, Deutschland habe „die guten“ Muslimen, die sich der DİTİB anschließen, und „die schlechten“ Muslimen, die sich für Milli Görüş entscheiden.¹⁰ Ein Beispiel dafür ist, dass die Selimiye Moschee der DİTİB in der Webseite des Göttinger Stadtinfos als „die Guten“ anerkannten Muslime bzw. als „die gute Moschee“ steht.¹¹

DİTİB und Milli Görüş sind keine passiven Organisationen, sie passen sich vielmehr an politische und soziale Strukturen ihrer Umwelt an und beeinflussen sie dabei ihrerseits. Die Strukturen von DİTİB und Milli Görüş kann man nur durch ihren geschichtlichen Hintergrund in der Türkei begreifen. Jedoch ist die Türkei als Herkunftsland nicht der einzige bestimmende Faktor für die Strukturen der beiden Organisationen. Auch die Tatsache, dass das Ankunftsland Deutschland ein europäisches Zuwanderungsland ist, spielt eine Rolle.

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, die Entwicklung der DİTİB und von Milli Görüş zunächst in der Türkei und dann in Deutschland darzustellen. Hierdurch sollen Erkenntnisse darüber gewonnen werden, wie die Vereine und Dachverbände der Immigranten sich entwickelt haben und ein Ausblick gegeben werden wie sie sich in der Zukunft entwickeln können.¹² Die wichtigen Fragen in diesem Zusammenhang sind, wie die beiden Organisationen sich voneinander in ihren Ansprüchen und ihrer Praxis unterscheiden, wie sich diese Unterschiede in ihrer Rhetorik, in ihrer Integrationspolitik reflektieren und wie all diese von Deutschland wahrgenommen werden.

In Kapitel II gibt die Arbeit einen kurzen Überblick über den Islam in Deutschland. In Kapitel III wird die DİTİB mit ihrem türkischen politischen Hintergrund vorgestellt. Da die DİTİB ein Auslandszweig des *Präsidiums der Türkischen Religiösen Angelegenheiten* Diyanet (Diyanet İşleri Başkanlığı) ist,

⁹ Yurdakul: “Muslim Political Associations of Turks in Germany”, URL: http://www.ces.columbia.edu/pub/Yurdaku_sep05.html (Zugriff am 26.11.2010).

¹⁰ Vgl. Gökçe / Yükleven: “Islam, Conflict and Integration”, S. 218.

¹¹ Vgl. “Verfassungsschutz” (Juni 2006), URL: <http://www.goest.de/verfassungsschutz.html>. (Zugriff am 11.12.2010).

¹² Vgl. Ertekin: *Türkische ImImmigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, S. 129f.

wird die Geschichte der Diyanet bis zu der Gründung der DİTİB in den maßgebenden historischen Abschnitten zusammengefasst. Hierbei werden die geschichtlichen Besonderheiten des Zustands des Islam und die Gründung und die Entwicklung der Diyanet in der Türkei umrissen. Darauf folgt im Kapitel 2 die Geschichte und Organisation der DİTİB in Deutschland mit den sie begleitenden Diskussionen. Im Fokus des Kapitels IV steht die Milli Görüş Bewegung. Erneut wird Milli Görüş mit der politisch-historischen Infrastruktur der Bewegung in der Türkei betrachtet. Anschließend wird die Gründung der Bewegung, die Entwicklung der Gemeinde und die Auseinandersetzungen mit dem deutschen Staat beleuchtet. Das Kapitel V ist einem Vergleich zwischen der DİTİB und Milli Görüş gewidmet. Schließlich fasst ein knappes Fazit im Kapitel VI die mit dem Thema verbundenen zentralen Punkte zusammen.

II. Ein historischer Überblick über den Islam in Deutschland

Der Islam ist kein fremdes Phänomen in Deutschland. Die Spuren der muslimischen Präsenz können bis in das 17. Jh. zurückverfolgt werden. Nach der zweiten osmanischen Belagerung 1683 kamen viele Türken als Kriegsgefangene in die deutschen Länder. Seit dem 18. Jh. begann eine kleine Zahl von Muslimen auf dem Territorium der heutigen Bundesrepublik Deutschland zu leben. Im Jahr 1922 gründeten die Muslime aus 41 Nationen eine Gemeinde, die *Islamische Gemeinde Berlin* und im selben Jahr in Berlin eine Moschee von deutschen Muslimen, die heute als *Deutsch- Muslimische Gesellschaft e.V.* bekannt ist.¹³

Am Anfang der 1960er Jahre war die Zahl der Muslime in Deutschland ziemlich unerheblich, erhöhte sich aber durch die massive Arbeitsmigration nach dem bilateralen Abkommen mit der Türkei und Jugoslawien fortlaufend.¹⁴ Heute leben nach den Angaben vom *Zentrum für Türkeistudien, ZFTI* (2005) 3,3 Millionen Muslime in Deutschland, darunter sind 2,7 Millionen Türken.¹⁵

¹³ Vgl. Thielmann: "Islam and Muslims in Germany", S. 2.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 2f.

¹⁵ Vgl. Şen/ Sauer: *Islam in Deutschland*, S. 5.

Der Türkische Staat sah die Emigration der Türken nach Deutschland als eine Möglichkeit des Abbaus der Arbeitslosigkeit.¹⁶ Der Devisenbedarf der Türkei wurde mit diesen türkischen Arbeitern gedeckt. 1980 erreichten mehr als 2 Milliarden Dollar aus dem Ausland die Türkei. Der große Bedarf an Arbeitskräften in Deutschland veranlasste eine explosionsartige türkische Migration. (1960: 2.700, 1963: 27.500 und 1973: 615.827).¹⁷

Die Situation von *Gastarbeitern*, -wie sie genannt wurden- änderte sich deutlich nach dem Anwerbestopp von 1973. Ab diesem Jahr kamen die Familien von den Gastarbeitern, bei denen sich zeigte, dass sie in Deutschland dauerhaft bleiben würden. In den frühen 1980er spiegelte sich dieser langfristige Aufenthalt in der Entstehung von religiösen Organisationen wieder.¹⁸ Bereits in den 1970er Jahren gründeten sie ihre Moscheen Vereine nach den Vorbildern der heimischen Organisationen.¹⁹ Die türkischen Vereine wurden in einem bedeutenden Maß von Deutschland unterstützt.²⁰

Die erste türkische muslimische Organisation wurde im Jahr 1973 mit dem Name *Verband der Islamischen Kulturzentren* (VIKZ), welche der deutsche Zweig der türkischen *Süleymanî* Bewegung ist, gegründet. Danach etablierte sich in 1976 der *Verband Türkische Union Europas*, dessen Name im Jahr 1985 *Islamische Gemeinschaft Milli Görüş* umgewandelt wurde. Das Interesse des türkischen Staates an der Gründung einer offiziellen religiösen Gemeinschaft kam erst im Jahr 1984 auf, worauf hin eine Filiale der Diyanet, die DİTİB, ins Leben gerufen wurde. Alle drei Organisationen gründeten ihre Zentren in Köln.²¹

Die Ausübung des Islam fing in den Hinterhofmoscheen an und war nicht leicht sichtbar für die deutsche Gesellschaft. Seit den 1980er Jahren übernahmen die Moscheevereine mehr und mehr soziale und gesellschaftliche Verantwortung, z.B.

¹⁶ Unat: „Die Migrationspolitik der Türkei“, S. 163.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 163, 179.

¹⁸ Vgl. Thielmann: "Islam and Muslims in Germany: An introductory exploration", S. 3.

¹⁹ Vgl. Özcan: *Türkische ImImmigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, S. 129f.

²⁰ Vgl. Unat: „Die Migrationspolitik der Türkei“, S. 172.

²¹ Vgl. Thielmann: "Islam and Muslims in Germany: An introductory exploration", S. 3.

durch weltliche Beratungsdienste, die sich auf das Leben der Muslime in Deutschland beziehen und den dauerhaften Aufenthalt der Gläubigen in Deutschland berücksichtigen. Mittlerweile existieren in der Bundesrepublik rund 2.600 Moscheengemeinden (ZFT 2005), von denen die überwiegende Mehrheit zu türkisch-muslimischen Dachorganisationen gehören, was für sie infrastruktureller Vorteile bringt, wie die Bereitstellung ausgebildeter Imame, schriftliche Materialien und ein gleichgerichtetes Islamverständnis.²²

Die islamischen Gemeinschaften in Deutschland haben keinen offiziellen Rechtsstatus als Religionsgemeinschaft und daher sind sie nicht berechtigt, Schulen zu eröffnen und zum Beispiel gemeinnützige und soziale Aktivitäten mit staatlich finanzieller Unterstützung anzubieten. Aber sie können in Deutschland ihre Interessen im demokratischen System vertreten. Die Moscheenvereine decken diese Interessen mit unterschiedlichen politischen, kulturellen, berufsständigen, landsmannschaftlichen und religiösen Aufgaben und Zielsetzungen ab. Im Allgemeinen bieten die Vereine neben den Korankursen und dem Religionsunterricht eine geistliche Betreuung. Sie begleiten und organisieren Bestattungen, Hochzeiten, Beschneidungen und Pilgerfahrten, außerdem bieten sie Fortbildungskurse, Freizeit- und Sportangebote, soziale Beratung und kulturelle Angebote.²³

In den letzten dreißig Jahren entwickelten die islamischen Gemeinden ihre unterschiedlichen Glaubensansprüche, die von Intensivierung des Gebets bis hin zur Sozialarbeit reichen. Heute kann von verschiedenen Glaubensgemeinschaften und Varianten des deutschen Islam geredet werden, weil es „den Islam“ im Gegensatz zu den Bestrebungen der türkischen Republik nie gegeben hat. Die Entwicklung eines religiösen Lebens im privaten Rahmen, außerhalb des politischen Kontexts der Türkei, hat die Möglichkeiten der Interaktion vergrößert.²⁴

²² Şen/ Sauer: *Islam in Deutschland*, S. 7.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Vgl. Jorke: „Mehrheit zur Minderheit“, S. 132.

III.DİTİB- der offizielle türkische Islam

1. Die religionspolitische Entwicklung der Türkei im 20. Jh.

*Modern Turkey is like a transgendered body with the soul of one gender in the body of another, is in constant tension.... The soul of white Turkey and its Kemalist identity is in constant pain and conflict with the national body politic of Turkey.*²⁵

Die Untersuchung der religiös-politische Entwicklungen der Türkei ist eine Grundvoraussetzung, um zu verstehen, mit welchen Hintergründen DİTİB gegründet wurde, welche islamische Identität sie vertritt- und welche Rolle sie in Deutschland spielt. In diesem Kapitel wird die Verwaltung der Religion von 1920 bis heute behandelt. Dafür ist hier wichtig zu sehen, wie die Diyanet in der Türkei gegründet und verwaltet wurde.

1.1. 1920-1924: Das Amt des *Şeyh-ül İslâmât* sowie das Scharia- und Stiftungsministerium bis zu der Gründung der Diyanet

Şeyh-ül İslam war seit den 11 Jh. ein Ehrentitel, der für bedeutende islamische Ulema, und für die Sufis verwendet wurde.²⁶ In der osmanischen Geschichte hatte *Şeyh-ül İslam* und das Amt der *Şeyh-ül İslâmât* (*Şeyh-ül İslamlık Makamı*) große Bedeutung. Nach der Ansicht des Juristen Öktem beruht das Amt *Şeyh-ül İslâmât* auf dem Dualismus von Patriarch und Kaiser in der byzantinischen Zeit. Vor der Eroberung İstanbuls (1453) gab es kein Amt wie *Şeyh-ül İslâmât*.²⁷ In der osmanischen Geschichte ist nicht klar, wann und für wen der Titel *Şeyh-ül İslam* als offiziell benutzt wurde. Jedoch wurde er erst im Gesetzbuch von Fatih Sultan Mehmet (Fatih Kanunnâmesi) erwähnt, dass der *Şeyh-ül İslam* der Vorsitzende von Gelehrten war. Mit dem 16. Jh. des osmanischen Staats nahm die politische und religiöse Bedeutung von *Şeyh-ül İslam* zu.²⁸

²⁵ Yavuz: „Cleansing Islam from the public Sphere“, S. 21.

²⁶ Vgl. Cekin: *Stellung der Imame*, S. 45.

²⁷ Vgl. Öktem: „Islam und Demokratie –Ist der türkische Islam ein Exportmodell“, S. 347.

²⁸ Vgl. Çakır/Bozan: *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?* S. 45.

Der *Şeyh-ül İslam* war durch die Oberaufsicht über rechtliche, religiöse, und Bildungsaufgaben eine machtvolle Figur in der staatlichen Verwaltung.²⁹ Der Status des *Şeyh-ül İslâm* wurde in einem osmanischen Gesetz festgelegt. Nach diesem Gesetz ist: Der Sultan dem *Şeyh-ül İslam* Respekt schuldig und in allen wichtigen Themen, welche die Staatsverwaltung und die Religion betrafen, wurde der *Şeyh-ül İslam* um seine Meinung gefragt.³⁰

Da der *Şeyh-ül İslam* vom Sultan ausgewählt und ernannt wurde, wird auch der Präsidenten der Diyanet dem mit *Şeyh-ül İslam* verglichen. Dafür gibt es zwei unterschiedliche Ansichten. Erster Ansicht nach, die zum Beispiel von Bardakoğlu, dem vorigen Präsidenten der Diyanet vertreten wird, ähnelt die Diyanet der *Şeyh-ül İslâmât*. Bardakoğlu sieht die Diyanet als eine Fortentwicklung des Amtes der *Şeyh-ül İslâmât* aus osmanischer Zeit. Bardakoğlu betont, dass die Diyanet zwar eine neue moderne Erscheinungsform ist, aber bereits im osmanischen Reich schon aufgebaut wurde. Er fügte hinzu, dass die Diyanet funktionelle und inhaltliche Unterschiede von der *Şeyh-ül İslâmât* aufweise, weil die Diyanet der Ausrichtung des Säkularismus der Türkei entsprechend sein musste.³¹

Die zweite Ansicht wird von dem Islamwissenschaftler Kara vertreten. Ihm zufolge gibt es mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten zwischen mit der *Şeyh-ül- İslâmât* und der Diyanet. Deswegen sei es problematisch zu sagen, dass die Diyanet eine Fortsetzung des osmanischen Systems ist. Denn der osmanische Sultan vertrat als Kalif religiöse und politische Macht zusammen. Der Großwesir (Vezir-i Azam) und der *Şeyh-ül İslam* waren beide die Vertreter des Sultans. Diesen besonderen Zustand dürfe man nicht außer Acht lassen. Demgegenüber ist die türkische Republik ein säkularer Staat und das Ministerpräsidium ernannt den Präsident der Diyanet, wie die anderen hochrangigen Beamten auch.³²

²⁹ Vgl. Cekin: *Stellung der Imame*. S. 45.

³⁰ Vgl. ebd., S. 46.

³¹ Vgl. Bardakoğlu: „Der Aufbau und die Funktionen des Amtes für Religionsangelegenheiten“, S. 1, 3.

³² Vgl. Kara: *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak Islam*, S. 63f.

Im Jahre 1839 machte der *Tanzimat Erlass* (Tanzimat Fermânı) den ersten Schritt auf dem Weg einer Säkularisation des osmanischen Staates. Durch *Tanzimat* wurde der Einfluss des *Şeyh-ül İslam* auf das Bildungswesen eingeschränkt, da die Verwaltung der neu gegründeten weltlichen Schulen dem Erziehungsministerium übertragen wurde. Ebenfalls verlor das Amt von *Şeyh-ül İslâmât* mit der Modernisierung des osmanischen Staates seinen politischen Einfluss. Das Amt wurde im Jahr 1920 zu einem Ministerium der türkischen Republik, *Scharia und Stiftungsministerium* (*Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti*) umgewandelt.³³ In diesen Entwicklungen spielte Ziya Gökalp³⁴ eine große Rolle. Er war gegen den Einfluss vom *Şeyh-ül İslam* auf die Politik und die Bildung.³⁵ Er sagte über den *Şeyh-ül İslam*: „Lass die Wissenschaft der Universität, die Rechtspflege dem Staat und bemühe dich, allein die Religiosität zu verbreiten“.³⁶

Mit der Gründung der türkischen Republik im Jahr von 1923 stand der Gründer Mustafa Kemal Atatürk vor dem Problem, dass er entweder den Islam ignorieren oder dafür eine zum laizistischen System passende Ersatzlösung finden musste.³⁷ Atatürk ging sehr achtsam mit dem geistlichen Zustand in der osmanischen Herrschaft um. Mit der Gründung der türkischen Republik hatte er das Kalifat nicht sofort abgeschafft. Als Atatürk zum Präsidenten der Republik gewählt wurde, verlor das Kalifat seine Bedeutung von selbst. Bei verschiedenen Gelegenheiten betonte Mustafa Kemal seine Volkstreue und die des Kalifats.³⁸

1.2. Die ideologischen Werkzeuge des türkischen Staates

In der Vorstellung von Atatürk bedeutete die Modernisierung unbedingt eine Übernahme der westlichen Zivilisation und ihr sollte als einziger Zivilisation nachgefolgt werden. Er erklärt seine Einstellung in folgender Weise:

³³ Vgl. Cekin: *Stellung der Imame*, S. 46.

³⁴ Ziya Gökalp ist eine wichtige türkische Persönlichkeit für die Entwicklung der türkischen Nationalität. Für die Errichtung der modernen Türkei als säkularer Staat spielte er auch eine große Rolle. Zu seinem Leben vgl. Ünüvar: „Ziya Gökalp“, S. 28-35.

³⁵ Vgl. Çakır/Bozan: *Sivil, Şeffâf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?* S. 48.

³⁶ Jäschke: „Vom Islam in der heutigen Türkei“, S. 1.

³⁷ Vgl. Çakır/Bozan: *Sivil, Şeffâf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?*, S. 52.

³⁸ Vgl. Jäschke: „Nationalismus und Religion im Türkischen Befreiungskriege“, S. 58.

*Our thinking and our mentality will have to become civilized. And we will be proud of this civilization. Take a look at the entire Turkish and Islamic world. Because they failed to adapt to the conditions, they found themselves in such a state of catastrophe and suffering. We cannot afford to hesitate any longer. We have to move forward. (...) Civilization is such a fire that it burns and destroys those who ignore it. It is futile to resist the thunderous advance of civilization, for it has no pity on those who are ignorant or rebellious. The sublime force of civilization pierces mountains, crosses the skies, enlightens and explores everything from the smallest particle of dust to stars. (...) When faced with this, those nations who try to follow the superstitions of the Middle Ages are condemned to be destroyed or at least to become enslaved and debased.*³⁹

Mit der Gründung des türkischen Staates demonstrierten die neue türkische Regierung und ihre Anhänger, besonders die Angehörigen des Militärs, ein unbeschränktes Engagement für eine Aufnahme der westlichen Kultur und des westlichen politischen Bereichs.⁴⁰

Hier sind die wichtigsten Konzepte zu erklären. In der Frage nach der Modernisierung des türkischen Staates sollten bestimmte ideologische Werkzeuge unter Berücksichtigung des türkischen Kontextes geklärt werden.

1.2.1. Laizismus - Säkularismus

Die Türkei ist im Vergleich mit dem mittleren Osten und Ostafrika das einzige Land mit einem säkularisierten Rechtssystem. Die Institutionalisierung des Laizismus in der Türkei begann 1920 und es wurde nicht überlegt, zwischen dem Staat und der Religion maßgebend zu unterscheiden, sondern die Kontrolle des Staates über die Religion wurde festgelegt.⁴¹

Für Akçam war der Laizismus in der Türkei eine Antwort auf die Frage, wie der Staat vor einem Zerfall bewahrt werden konnte. Dafür wurde ein Zivilisationswechsel erfordert, in dem der westliche Lebensstandard übernommen werden sollte. Dadurch unterschied sich der Laizismus in der Türkei von dem im Westen, denn der Kampf zwischen Kirche und Staat im Westen nahm nicht auf

³⁹ Karasipahi: *Muslims in modern Turkey*, S. 18.

⁴⁰ Vgl. Nielsen: *Muslims in Western Europe*, S. 149.

⁴¹ Vgl. Toprak: "Islam and the secular state in Turkey", S. 92.

einen Zivilisationswechsel Bezug. Im Gegensatz zu dem Zustand im Westen war der Kampf in der Türkei ein von oben verordneter Zivilisationswechsel.⁴²

In der Ansicht des Politikwissenschaftlers Yavuz halten die Kemalisten sich für säkular und westlich, ohne zu wissen, was das eigentlich bedeutet. Das konnte an der türkischen Modernisierung gesehen werden, weil der Säkularismus nicht auf den soziologischen und philosophischen Wurzeln der Moderne beruhte, sondern nur äußerlich modern war. Nach Yavuz war Modernisierung für die Kemalisten eine Sache, die entweder gekauft oder ausgeliehen werden konnte.⁴³

Dem türkische Historiker Akçam folgend ist der erste Aspekt des Säkularismus die Trennung der Religion vom Staat. Die Bemühungen um eine Aufhebung der Religion gipfelten 1924 in der Abschaffung des Kalifats. Seit dieser Abschaffung war der Staat nicht mehr religiös.⁴⁴ Mustafa Kemal äußerte 1924: „Die Türkei ist keine Bühne mehr für das Schauspiel von Religion und Scharia. Wenn es aber noch Akteure für solche Schauspiele gibt, dann sollen sie sich eine andere Bühne suchen“.⁴⁵ Nach einem Jahr wurde der Islam als die Staatsreligion und alle anderen religiösen Ausdrücke aus der türkischen Verfassung gestrichen.⁴⁶ 1937 wurde der Laizismus in der Verfassung verankert.⁴⁷

Der zweite Aspekt bezieht sich nach Akçam auf die Verwestlichung der Gesellschaft mit dem Ziel eine neue Gesellschaft heranzubilden. Der Islam wäre eine zurückgebliebene Religion und würde sich an die neue türkische Weltansicht nicht anpassen. Durch die Entfernung der religiösen Elemente aus der Gesellschaft wurde nach einer schnellen gesellschaftlichen Transformation gestrebt. Dabei wurden die wissenschaftlichen Prinzipien und politischen

⁴² Vgl. Akçam: „Der türkische Nationalisierungsprozeß und der Laizismus“, S. 120.

⁴³ Vgl. Yavuz: „Cleansing Islam from the public Sphere“, S. 24.

⁴⁴ Vgl. Akçam: „Der türkische Nationalisierungsprozeß und der Laizismus“, S. 121.

⁴⁵ Aksan, Âkil: *Mustafa Kemal Atatürk*, S. 39.

⁴⁶ Vgl. Akçam: „Der türkische Nationalisierungsprozeß und der Laizismus“, S. 121f.

⁴⁷ Vgl. Jäschke: „Die Heutige Lage des Islams in der Türkei“, S. 192.

Maßnahmen Frankreichs zum Vorbild genommen, z.B. die westlichen Kleidungsreformen, die Verbannung der religiösen Gemeinschaften und Orden.⁴⁸

1.2.2. Kemalismus

Kemalismus war der Name der offiziellen Ideologie der türkischen Politik vor allem während der 1920er und 1930er Jahre.⁴⁹

Beim Kemalismus handelt es sich um eine von Atatürk von oben verordnete staatlich durchgesetzte politische und kulturelle Reform mit dem Ziel, einen säkularen Staat zu schaffen. Die kemalistische Einstellung, welche die Ideologie von Atatürk vertritt,⁵⁰ hat nach Yavuz zwei Elemente: Modernität und Demokratie. Atatürk glaubte, dass der Islam weder säkularisiert und noch privatisiert werden kann, weil er wegen der Regelungen für das Alltagsleben der Bevölkerung immer präsent ist. Deswegen sah Atatürk damals als einzige Lösung, um die Modernität zu bringen, entweder den Islam staatlicherseits streng zu kontrollieren oder ihn auf den persönlichen Bereichen zu beschränken.⁵¹

Atatürk versuchte jedes Symbol, das eine Beziehung mit dem osmanisch-islamischen Erbe hat, zu beseitigen. In diesem Sinn symbolisiert Kemalismus einen radikalen Bruch mit der osmanischen Zeit. Noch wichtiger war: Die kemalistische Elite weigerte sich und ignorierte nicht nur das osmanisch-islamische Erbe, sondern auch den traditionellen Teil der Gesellschaft. Dies führte später zu dramatischen Konsequenzen, womit die Kluft zwischen den kemalistischen Reformern und dem Rest der Gesellschaft vertieft wurde.⁵²

Der Kemalismus hat nach Yavuz in der Türkei hauptsächlich drei Probleme: 1. Die unkritische Modernisierung 2. Die kemalistische Vision einer *Idealen*

⁴⁸ Vgl. Akçam: "Der türkische Nationalisierungsprozeß und der Laizismus", S. 122.

⁴⁹ Mateescu: "Kemalism in the Era of Totalitarianism", S. 225.

⁵⁰ Kemalismus beinhaltet sechs Grundlagen: Republikanismus (Cumhuriyetçilik), Staatswirtschaft (Devletçilik), Säkularismus (Laiklik), Nationalismus (Milliyetçilik), Populismus (Halkçılık) und Revolutunismus (İnkılapçılık). Vgl. Yavuz: "Islam and Europeanization in Turkish-Muslim socio-political movements", S. 231.

⁵¹ Vgl. Yavuz / Esposito: *Turkish Islam and the Secular State*, S. xiii. Vgl. auch: Yavuz: *Islamic Political Identity*, S. 31.

⁵² Vgl. Karasipahi: *Muslims in Modern Turkey*, S. 15f.

Gesellschaft (İdeal Toplum) tolerierte nicht die unterschiedlichen Identitäten und Lebensweisen. 3. Die gesellschaftlichen kulturellen und politischen Unterschiede nicht als einen Bestandteil der Politik, sondern als Chaos und Bedrohung für den Staat zu betrachten.⁵³ Die Politikwissenschaftlerin Karasipahi kommentiert, dass diese kemalistische Haltung gegen die Vielfalt an sich bereits einen Widerspruch gegen den Modernisierungsanspruch der kemalistischen Ideologie darstellt, weil eben für eine Modernisierung unbedingt diese Vielfalt gebraucht wird.⁵⁴

Mardin meint, dass die Kemalisten, unfähig waren die Komplexität der islamistischen⁵⁵ Tendenzen in der Türkei, die sich nach der konstitutionellen Revolution von 1908 bildeten, zu verstehen.⁵⁶ Um die islamischen Elemente und die Tradition des Volkes an den Rand zu drängen, versuchte später der Kemalismus den Islam mit dem Nationalismus zu überdecken. Hiermit wurde dem Nationalismus der kemalistische Charakter zugeschrieben.⁵⁷ Dieses Thema sollte kurz behandelt werden.

Im Hinblick auf den kemalistischen Nationalismus sind hier zwei unterschiedliche Interpretationen darzustellen. Nach der ersten Betrachtung, beispielsweise nach der Politikwissenschaftler Yavuz, Karasipahi und dem Religionswissenschaftler Nielsen zielten die 1924 von Atatürk durchgeführten Reformen einen ethnolinguistischen türkischen Nationalismus ab.⁵⁸ Um diese Ideologie zu verbreiten, verwendete der Staat das Bildungswesen, Architektur, Medien, Wehrdienst und Kleiderordnung. Yavuz meint dazu: “Kemalism tried to coalesce diverse identities into a single hegemonic identity by aiming at a complete socio-political transformation from an Islamic community into an ethno-linguistic,

⁵³ Vgl. Yavuz: “Cleansing Islam from the public Sphere”, S. 27. Vgl. auch Sarıbay: “Der Einfluß der Religion auf die türkische Gesellschaft und ihre Rolle im politischen Leben”, S. 98.

⁵⁴ Vgl. Karasipahi: *Muslims in Modern Turkey*, S.17f.

⁵⁵ In dieser Arbeit bezeichnet Islamismus einen politischen Islam und Islamisten sind diejenigen die den Islam im politischen Bereich anwenden wollen.

⁵⁶ Vgl. Mardin: *Religion and Social Change in Modern Turkey*, S. 84.

⁵⁷ Vgl. Sarıbay: “Der Einfluß der Religion auf die türkische Gesellschaft und ihre Rolle im politischen Leben”, S. 98f.

⁵⁸ Vgl. Yavuz: “Islam and Europeanization in Turkish-Muslim socio-political movements”, S. 230. Vgl. auch Nielsen: *Muslims in Western Europe*, S. 149 und Karasipahi: *Muslims in Modern Turkey*, S.17f.

secular national society”.⁵⁹ Daher spielte der Staat eine Schlüsselrolle beim Aufbau und der Verbreitung einer neuen nationalen Identität.⁶⁰ Karasipahi macht einen Unterschied zwischen dem kemalistischen Nationalismus und dem ethnischen Nationalismus und sieht den kemalistischen Nationalismus als eine Einheit schaffende Ideologie in der Gesellschaft.⁶¹

Nach der zweiten Betrachtung im Beispiel von den Politikwissenschaftler Çağaptay und Arslan erlebte die Türkei besonders zwischen 1931-1938 einen ethnischen Nationalismus.⁶² Durch den im Jahr 1932 versammelten Kongress (*Türk Tarih Kongresi*) wurden hauptsächlich zwei Thesen aufgestellt: 1. Die Türkische Sprache ist die allererste Sprache in der Welt. Daher ist zu sagen, dass die anderen Sprachen aus der türkischen Sprache stammen. 2. Die Türken vertreten die arische Nation, welche die Zivilisation schaffte. Demzufolge ist die türkische Kultur die erste und beste entwickelte Quelle aller anderen Kulturen in der Welt. Diese Thesen blieben nicht in der Theorie. So wurden zum Beispiel die Schädel von ungefähr 70.000 türkischen anatolischen Bauern in dieser Periode analysiert, um einen Türken zu identifizieren.⁶³ Die nicht türkischsprachigen Nationen in der Türkei wurden gezwungen, die türkische Sprache zu benutzen. Dafür wurde eine Kampagne gestartet: „Sprecht türkisch Staatsbürger!“ („Vatandaş Türkçe Konuş!“)⁶⁴ Der Gebetsruf wurde auch auf Türkisch gehalten.⁶⁵

1.2.3. Das türkische Militär

Die Beteiligung des türkischen Militärs an die türkische Politik hat tiefe historische Wurzeln. Atatürk wies dem Militär eine Aufgabe zu, die die Verteidigung des Landes weit überschritt. Das Militär war nicht nur die äußerste Machtbasis für Atatürks Regime, sondern auch der Beschützer der nationalen

⁵⁹ Yavuz: “Islam and Europeanization in Turkish-Muslim socio-political movements”, S. 230.

⁶⁰ Vgl.ebd.

⁶¹ Vgl. Karasipahi: *Muslims in Modern Turkey*, S. 17f.

⁶² Vgl. Çağaptay, S. 258.

⁶³ Vgl. Arslan: “Türkiye’de Irkçılık”, S. 412.

⁶⁴ Vgl. Çağaptay, “Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite”, S. 260f.

⁶⁵ Vgl. Ayvazoğlu: „Tanrıdağ’dan Hıra Dağı’na Uzun İnce Yollar“, S. 549.

Ideale.⁶⁶ Er hielt eine Rede in Konya im Jahr 1931 und sagte dort: “I am speaking of the intelligentsia of the Turkish nation...The Turkish nation...considers its army the guardian of its ideals.”⁶⁷

Jedoch, was die Vorstellung des Militärs in der Türkei von anderen Armeen in unterentwickelten Ländern unterscheidet, ist die Akzeptanz der Legitimität der Demokratie und zivilen Herrschaft. Das Militär rechtfertigt seine politische Herrschaft unter Berufung auf seine nationalen Interessen und seine Rolle bei der Aufrechterhaltung der nationalen Einheit, da sie gleichzeitig als ein politisches Symbol der nationalen Identität der Türkei und als ein Instrument dient, um die türkische Nation zu schützen.⁶⁸

Daher wäre die türkische Republik ohne das Militär undenkbar, da ohne die volle militärische Unterstützung eine Umwandlung vom osmanischen Staat zur türkischen Republik nicht möglich gewesen wäre. Außerdem sagt der Politikwissenschaftler Bozdemir, dass ohne die militärische Unterstützung der Laizismus in der Türkei nicht durchgesetzt werden konnte. Deswegen nahm das Militär eine entscheidende Rolle in der Innenpolitik der Türkei ein. Der militärische Einfluss auf die türkische Politik war sehr klar, weil die Abgeordneten vom ersten und zweiten Parlament der türkischen Republik in großer Zahl dem Militär entstammten. Für eine zivile Regierung musste die Türkei bis 1948 warten. Jedoch wurde der militärische Einfluss immer größer. Seit 1950 mischte sich das Militär dreimal in die Politik der Türkei ein. (27 Mai 1960, 12 März 1971, 12 September 1980).⁶⁹

1.2.4. Türkischer Staatsislam

Der Staatsislam wurde als ein Staatsapparat gegen den Volksislam entwickelt. Der Staat war gegen den Volksislam, weil die Gemeinschaftsidee des Volksislam die Integration von Individualität verhindert hätte, die für eine moderne Gesellschaft

⁶⁶ Vgl. Çandar: “Redefining Turkey's Political Center”, S. 130f.

⁶⁷ Harris: "The Role of the Military in Turkish Politics," in: *The Middle East Journal* 19 (Winter 1965): 56 Zitiert nach Çandar: “Redefining Turkey's Political Center”, S. 130.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 130f.

⁶⁹ Vgl. Bozdemir: „Die Türkei zwischen Militärregierung und Demokratie“, S. 68ff ,74.

unbedingt benötigt wurde. Die später gegründeten offiziellen religiösen Einrichtungen des Staates waren wichtigen Mithelfer gegen den Volksislam.⁷⁰ Aus diesem Grund blieben die Moscheen und der Staat in einem dauernden Wettstreit. Der Staat stellte sich eine „moderne“ Gesellschaft vor; hingegen präsentierte sich islamische Teil der Bevölkerung als der Träger des kulturellen und moralischen Erbes des Landes.⁷¹

Der türkische Staat zwang den Volksislam zur Modernisierung. Mit dem Jahr 1928 wurden viele Veränderungen Schritt für Schritt durchgeführt, z.B. Abspielen der klassischer Musik und Gestaltung der Sitzplätze in den Moscheen wie in einer Kirche und die Verrichtung des Gebets in türkischer Sprache.⁷² Die Akteure des Volksislam stammen besonders aus Sufiorden,- darunter waren der Gründer der *Süleymanî* Bewegung, Süleyman Hilmi Tunahan, und der Gründer der *Nurcu* Bewegung, Said Nursi. In dieser Periode konzentrierten sie sich auf die Intensivierung des Glaubens, auf die Vertiefung der religiösen Kenntnisse und die Verbesserung ihrer Tradition.⁷³

Der türkische Historiker Akçam und die Politikwissenschaftlerin Binnaz sehen diese kemalistischen Identitätszuschreibungen auf den Volksislam als gescheitert an.⁷⁴ Weder der Kemalismus noch die Republik konnten die Religion der Gesellschaft vertreten und privatisieren, insoweit sie im Alltagsleben der Bevölkerung verwurzelt war.⁷⁵

1.3. 1924-1950: Die Gründung der Diyanet und radikale Veränderungen des Islam

Am 3 März 1924 beschloss das türkische Parlament drei wichtige Gesetze. Das erste Gesetz ist die Abschaffung des *Scheria- und Stiftungsministeriums*, das zweite ist die *Vereinheitlichung des Bildungssystems* (Tevhid-i Tedrisat), was

⁷⁰ Vgl. Akçam: „Der türkische Nationalisierungsprozeß und der Laizismus“, S. 122.

⁷¹ Smith: „Between Allah and Atatürk“, S. 308.

⁷² Vgl. Akçam: „Der türkische Nationalisierungsprozeß und der Laizismus“, S. 122.

⁷³ Vgl. Jorken: „Mehrheit zur Minderheit“, S. 134f.

⁷⁴ Vgl. Akçam: „Der türkische Nationalisierungsprozeß und der Laizismus“, S. 122.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 123. Vgl. auch Toprak: „Islam and the secular state in Turkey“, S. 92.

praktisch die Abschaffung des religiösen Bildungswesens bedeutet, und das dritte ist die Abschaffung des Kalifats. Dadurch sprang die Türkei offiziell in die Verwestlichungsperiode. Somit wurden die seit dem osmanischen Staat von dem Ulema verwalteten Institutionen abgeschafft und der zivilen Bürokratie übergeben.⁷⁶ Im selben Jahr wurde das *Amt von Religiösen Angelegenheiten* (Diyanet İşleri Reisliği) gegründet.⁷⁷

Während der Gründung der *Diyanet İşleri Reisliği* 1924 wurde eine Diskussion über den Namen von „Religiöse Angelegenheiten“ (Diyanet İşleri) ausgelöst. Tunali Hilmi, der Abgeordnete von der republikanischen Volkspartei (CHP), lehnte das Wort „Religiöse Angelegenheiten“ ab. Der Einwand war, warum der Name dieses Amtes nicht „Religionswesen“ (Din İşleri)“ sondern „Religiöse Angelegenheiten“ sein müsste.⁷⁸ Nach Kara deutet „Religiöse Angelegenheiten“ mehr als „Religionswesen“ auf wichtige politische Erwartungen von *Diyanet İşleri Reisliği* hin. In derselben parlamentarischen Sitzung erklärte der damalige Abgeordnete Samih Rifat diesen Unterschied. Nach Rifat gab es einen juristischen (fikhi) Unterschied zwischen „Religionswesen“ und „Religiöse Angelegenheiten“. Das „Religionswesen“ umfasst die Offenbarung, die religiöse Praxis, die Moral, die religiösen Gesetze, kurzum das ganze Leben. Hingegen schliesse „Religiöse Angelegenheiten“ nur den Glauben und die Praxis ein. Hiernach beschäftigt sich Diyanet nicht mit der Weltansicht oder der reaktionären Einstellung des Islam, sondern nur mit der jenseitigen Religiosität.⁷⁹ Bardakoğlu erachtet das Wort „Religionswesen“ als präziser, da es einen im inneren ablaufenden Prozess von Mensch ist und auf die Verantwortung gegenüber Gott verweist. Während „Religiöse Angelegenheiten“ auf eine sittliche Religiosität hindeuten, deutet

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 49.

⁷⁷ Vgl. Binswanger: „Türkei“, S. 217.

⁷⁸ Vgl. Gözaydın: *Diyanet*, S. 60f.

⁷⁹ Vgl. Kara: *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, S. 63. Die Rede von Samih Rifat ist folgende. "(...)Din kazai, iftai, muamelat-ı nasa dair olan her şeyi; ibadati, ahkamı ve itikadi camidir. Halbuki kazaya dahil olmayan ahkamı, iftayı, ibadati, itikadati kendi mana ve mefumu altında cem'den bir tabir-i fikhi vardır ki, o da Diyanet'tir. Efendim bütün kütüb-ü fıkhiye ve İslamiye'de 'kazaen ve Diyaneten' tabiri müsta'meldir. İmarat ve hükümet manasını cem'eden (din) kelimesinde iktisadiyat, ictimaiyat, inzibat, tedrisat cümlesi dahildir. Bunların her biri hükümetin münkasım olduğu şuaбата taksim edilmiştir. Meydanda yalnız ibadat, itikadat, itfaya ait olan ahkamdır ki Umur-u Diyaniye Riyaseti'ne aittir ve Diyanet kelimesi tamamıyla bu manaya mevzudur." Ebd., S. 63.

„Religionswesen“ auf eine Verhaltensebene von Religiosität. Deswegen könnte man auch sagen, dass die Benutzung des Wortes „Religiöse Angelegenheiten“ geeigneter für das laizistische System der Türkei sei.⁸⁰ Trotz der Diskussionen wurde am 3. März 1924 der Name „Religiöse Angelegenheiten“ von der Mehrheit beschlossen.⁸¹

Im Gesetz Nummer 42:9 der ersten türkischen Verfassung von 1924 werden die Aufgaben von Diyanet folgendermaßen festgelegt⁸²:

Artikel 1: (...)Für die Regelung aller übrigen Vorschriften und Fragen der klaren Religion des Islams, die Glaubens- und Kultusfragen betreffen, und die Verwaltung der religiösen Einrichtungen wird im Regierungssitz der Republik das Amt eines Präsidiums für geistliche Angelegenheiten gebildet.

Artikel 3: Der Präsident für geistliche Angelegenheiten wird auf Vorschlag des Ministerpräsidenten vom Präsidenten der Republik ernannt.

Artikel 4: Das Präsidium für die geistliche Angelegenheiten ist dem Ministerpräsidium unterstellt (...)

Artikel 5: Der Präsident für die geistlichen Angelegenheiten wird mit der Verwaltung sämtlicher großen und kleinen Moscheen und Derwischklöster, sowie mit der Ernennung und Absetzung der Moscheen Imane, Freitagsredner (Hatip), Prediger (Vaiz)... beauftragt.

Ab 1924 hatte die türkische Republik auch vor, das religiöse Erziehungswesen zu verändern. Erstens wurden insgesamt 479 Medresen und Höhere Schulen für Islamische Theologie geschlossen und 1928 wurde die arabische Schrift abgeschafft. Zweitens wurde bis 1930 schrittweise der Religionsunterricht überall aus den Schulen verbannt.⁸³

Atatürk pensionierte zudem islamische Richter, verbot die scheriatistischen Gerichte, die religiösen Schulen (Medreseler), einige Sufi-Bruderschaften (Tarikatlar) und Derwischklöster (Tekkeler) sowie sakrale Gräber (Türbeler).

⁸⁰ Vgl. Bardakoğlu: „Der Aufbau und die Funktionen des Amtes für Religionsangelegenheiten“, S. 2, 4.

⁸¹ Vgl. Gözaydın: *Diyanet*, S. 60f.

⁸² Cekin: *Die Stellung der Imane*, S. 49.

⁸³ Vgl. Cekin: *Die Stellung der Imane*, S. 50.

Einige reaktionäre islamische Gelehrten wurden vor die revolutionären Independence Gerichtshöfe (İstiklal Mahkemeleri) zitiert. Im Jahr 1930 wurde die Hagia Sophia, die große byzantinische Kirche, die durch die Eroberung von Istanbul eine Moschee umgewandelt war, von Atatürk im Sowjet-Stil in ein Museum umgewandelt.⁸⁴

Der Mangel im religiösen Erziehungswesen und dem neuen religiösen Personal wurde durch die von dem Erziehungsministerium 1924 eröffneten *İmam- Hatip* Schulen (Predigerschulen) gedeckt. Dazu wurde in Istanbul eine theologische Fakultät gegründet. Dadurch versuchte der Staat eine Modernisierung der Religion, die Schaffung des Staatsislam, zu erreichen. Für die Modernisierung der Religion veröffentlichte diese Fakultät einen Bericht, in dem folgende Forderungen zu lesen sind⁸⁵:

*Die Moscheen sollen neu gestaltet werden. In jeder Moschee sollen Stühle und Garderoben stehen. Die Rituelle Sprache soll türkisch sein. Der Inhalt des Rituals soll innerlich anregen und schön sein. Deshalb brauchen die Moscheen ausgebildete Musiker und Musikinstrumente. Die Freitagspredigten von philosophisch ausgebildeten Predigern gehalten werden.*⁸⁶

Diese bemerkenswerten Forderungen konnten nicht völlig umgesetzt werden, weil sie eine Umwandlung der Moscheen zu einer Kirche herbeigeführt hätten. Jedoch gelang dem Staat der so genannte Modernisierungsversuch mit dem türkischen Gebetsruf. 1930 wurde erstmals der Gebetsruf der Hagia Sophia auf Türkisch gehalten. Nach drei Jahren, 1933 veröffentlichte Diyanet ein Dekret, dass der türkische Gebetsruf in allen Moscheen in der Türkei durchgeführt werden musste.⁸⁷

Am 08.06. 1931 wurde im Gesetz Nr.1827 die Macht des Diyanet beschränkt und alle Moscheen dem Generaldirektorat für fromme Stiftungen übergeben. Die

⁸⁴ Vgl. Smith: "Between Allah and Atatürk: Liberal Islam in Turkey", S. 310.

⁸⁵ Vgl. Cekin: Die Stellung der Imame, S. 50.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Vgl. Cekin: Stellung der Imame, S. 50.

Verwaltung der Moscheen und ihres Personals gehörte zu diesen Stiftungen. Dieser Zustand blieb bis 1950.⁸⁸

1.4. 1950-1980: Die Besserstellung der Diyanet und die erweiterten Entfaltungsmöglichkeiten des Islam

Die religiösen Unsicherheiten in der Türkei im Bezug auf die Diyanet und auf andere islamische Organisationen sind besonders für die 1950er und 1980er wichtig. Die strenge kemalistische Haltung im Bezug auf die Religion wurde im vorigen Kapitel behandelt. Da diese Ideologie von der Gesellschaft nicht verinnerlicht wurde, entstand eine große Lücke im religiösen Bereich. Dies veränderte sich in den 1950er Jahren.⁸⁹ Der Journalist Peter Schmid berichtete im Jahr 1949 vom Zustand des Islam in der Türkei: „Die Türken sind trotz der religionsfeindlichen Passion Kemal Atatürks ein frommes Volk geblieben... Schon hat das Regime in seinem konsequenten Laizismus Abstriche machen müssen“.⁹⁰

1950 erkannte die kemalistische Elite, dass ein Arrangement mit dem Islam geschaffen werden musste. Das war sozusagen ein Rückschritt von dem extremen Laizismus und der kemalistischen Ideologie.⁹¹ In der Einführung des Mehrparteiensystems 1946 sahen die islamischen Gruppierungen eine Chance zur Teilnahme am politischen System,⁹² so dass die religiösen Wünsche in der Politik berücksichtigt werden konnten. Erste Schritte waren im Jahr 1949 außerdem die Eröffnungen von *İmam-Hatip* Schulen und der Theologischen Fakultät der Universität Ankara durch die damalige Regierung der Republikanischen Volkspartei (CHP). Überdies wurde kurz vor den Wahlen 1950 in einem neuen Gesetz (Nr. 5634) folgendes beschlossen.⁹³:

⁸⁸ Vgl. ebd.

⁸⁹ Vgl. Yavuz: *Modernleşen Müslümanlar*, S. 86.

⁹⁰ Die Weltwoche, Zürich, 27. Mai 1949, zitiert nach Jäschke: „Der islam in der neuen Türkei“, S. 167.

⁹¹ Vgl. Nielsen: *Muslims in Western Europe*, S. 149.

⁹² Vgl. Yavuz: *Islamic Political Identity*, S. 87.

⁹³ Vgl. Cekin: *Stellung der Imame*, S.51.

Das Amt für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Reisliği) wurde in das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı) umgewandelt.

Alle Rechte und Pflichten, die die Moscheen und die Moscheediener betreffen, werden dem Generaldirektorat für fromme Stiftungen entzogen und wieder dem Präsidium übergeben; 4503 Moscheediener sind nun Mitarbeiter des Ministeriums.⁹⁴

Nach der Wahl 1950 endete das Stillschweigen der islamischen Aktivitäten. Als die Demokratenpartei (DP) an die Macht kam (14.Mai 1950), erweiterte sich die Freiheit in religiösen Bereichen.⁹⁵ Die Gesellschaft wurde mit ihren islamischen Werten für bedeutend gehalten und die islamischen Orden wurden wieder unterstützt und geduldet, weil sie auch als eine potenzielle Quelle für die politischen Stimmen wahrgenommen wurden.⁹⁶

Die DP schaffte das Verbot des arabischen Gebetsrufes ab. Hinzu kam der Religionsunterricht im Schulprogramm. In vielen großen Städten wurden *İmam-Hatip* Schulen geöffnet, im Jahr 1959 die Islam Institute gegründet.⁹⁷ Nach zehn jähriger Regierungszeit wurde DP mit dem Militärputsch von 1960 geschlossen.⁹⁸

1.5. Die Veränderungen des juristischen Status der Diyanet zwischen 1960-1980

1960 brachte mehrere Verstärkungen und Verbesserungen über die Funktion der Diyanet. Die gesetzlichen und die sozialen Ansprüche der Diyanet wurden in diesem Jahr bemerkenswert angehoben. Sie sind in den Äußerungen von Ömer Nasuhi Bilmen, den Präsidenten im 1960 von Diyanet zu lesen. Er veröffentlichte einen Aufruf in der *Zeitschrift Islam* in Nummer. 34 vom Juli 1960 von Diyanet. Hier sind die ausgewählten Passagen:

Wir verlangen Religionsfreiheit Wir glauben, dass wahre Religionsfreiheit nur durch Verwirklichung folgender Grundsätze sicherzustellen ist:

⁹⁴ Ebd., S.51.

⁹⁵ Vgl. Yılmaz: "Darbeler ve İslamcılık", S. 632f.

⁹⁶ Vgl. Akçam: "Der türkische Nationalisierungsprozeß und der Laizismus", S. 123.

⁹⁷ Vgl. Cekin: *Stellung der Imame*, S. 51f.

⁹⁸ Vgl. Yavuz: *Islamic Political Identity*, S. 61.

- *Unsere Religionsrechte und -freiheiten müssen wie in den westlichen Demokratien durch klare Verfassungsartikel gesichert werden. Die Herrschaft des Staates über die Religion, die Ausübung seiner Vormundschaft für religiöse Einrichtungen ist einzustellen. Ebenso wie in zahlreichen westlichen Ländern muss die Religion bloß vor zerstörenden Ideologien und Strömungen geschützt werden.*
- *Schmähungen und Angriffe auf die Religion und heilige Dinge durch Publikationen oder anderswie sind nach den geltenden Bestimmungen des Strafgesetzbuches streng zu ahnden und (diese) zu verschärfen.*
- *Das Recht auf religiöse Volksmission (telkin ve irşad) und deren Organisation ist anzuerkennen, wie dies in der ganzen freien Welt ausser in den Ländern hinter dem „Eisernen Vorhang“ der Fall ist.⁹⁹*

In der Verfassung von 1961 und in weiteren Veränderungen wurden eine Mehrheitsdemokratie und die Grundrechte und Freiheiten gewährt.¹⁰⁰ Die wichtigsten Gesetze in der Geschichte von Diyanet wurden in dieser Verfassung verankert.

09.07.1961 Artikel 154 lautet:

Das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten, das seinen Platz in der allgemeinen Verwaltung hat, erledigt die ihm durch das „besondere Gesetz“ gegebenen Aufgaben.“ Seit diesem Zeitpunkt weist das Amt jegliche Kritiken mit der Begründung zurück, dass es eine Institution sei, die in der Verfassung verankert ist.¹⁰¹

Gesetz Nr. 633 von 22.06. 1965 war das umfassendste Gesetz über Diyanet und beinhaltet 43 Artikel und 6 Teile. Einige der wichtigsten Artikel sind:

Artikel 1. Zur Durchführung der Angelegenheiten, die mit den Grundlagen des Glaubens, des Kultus und der Ethik der islamischen Religion zusammenhängen, zur Aufklärung der Gesellschaft über religiöse Fragen und zur Verwaltung der Kultusstätten ist das dem Ministerpräsidium angeschlossene (bağlı) Präsidium für die geistlichen Angelegenheiten errichtet worden.

Art. 5. Die Hohe Kommission für Religionsfragen ist das höchste Beschluss- und Beratungsorgan des Präsidenten.(...) Ihre Aufgaben sind:

⁹⁹ Jäschke: „Die Heutige Lage des Islams in der Türkei“, S. 185ff.

¹⁰⁰ Vgl. Tanör: „Der Verfassungswandel in der Türkei“, S. 14.

¹⁰¹ Cekin: *Stellung der Imame*, S. 52.

e) Beobachtung der religiösen Veröffentlichungen inner- und außerhalb des Landes, erforderlichenfalls Beschlüsse darüber und Abfassung von wissenschaftlichen Abwehrschriften (...)

j) Ausarbeitung von Berichten, erforderlichenfalls in Zusammenarbeit mit den Beteiligten (ilgililer), über Programme, Lehrpläne (Müfredat) und Bücher für den Unterricht an Berufs- und ... anderen Schulen (...)

Art. 7. Die Aufgaben der Direktion für die Ausbildung (der Religionsdiener) sind folgende: c) Vorschlag von Maßnahmen zum Schutz der Verbundenheit der muslimischen Staatsbürger mit den nationalen Idealen (Ülkü) und zur Abwehr der Ausbeutung (İstismar) von Glaubensüberzeugungen und -abweichungen, d) Organisation der Korankurse im Benehmen mit dem zuständigen Ministerium (...)

Art. 25. Außer der durch das Beamtengesetz den Angestellten verbotenen politischen Betätigung dürfen Religionsdiener jeden Grades inner- und außerhalb des religiösen Dienstes eine politische Partei oder ihr Verhalten in keiner Weise loben oder tadeln. Wem eine solche Handlung nachgewiesen wird, ist von der zuständigen Behörde aus dem Dienst zu entlassen.¹⁰²

31.07.1970 wurde noch ein wichtiges Gesetz beschlossen. Durch dieses Gesetz Nummer 657 wurden die *Klasse der Religionsdienste* gegründet. Dadurch wurde das Personal von Diyanet verbeamtet.¹⁰³

Die Verbeamtung des Personals von Diyanet löste einen Streit im Bezug auf die Laizismusfrage im Parlament aus.¹⁰⁴ Die Einheitspartei (Birlik Partisi) klagte gegen diese Verbeamtung und begründete ihren Einwand damit, dass die Verbeamtung dem laizistischen Verfassungsgebot widerspreche. Verfassung und Beamtengesetz definieren die Beamtentätigkeit als die durch den öffentlichen Dienst bedingten "dauerhaften Hauptaufgaben des Staates. Mithin sei die Verwaltung des Islams Staatsaufgabe, was dem Laizismusprinzip- Trennung von Staat und Religion- eklatant widerspreche."¹⁰⁵

Als eine Antwort verteidigte das Verfassungsgericht die Verbeamtung der Diyanet wie folgt:

¹⁰² Jäschke: „Neu Ordnung der geistlichen Verwaltung in der Türkei“, S. 185-190.

¹⁰³ Vgl. Cekin: *Stellung der Imame*, S. 53.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 54.

¹⁰⁵ Ebd.

Das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten ist keine religiöse Organisation, sondern eine Verwaltungseinheit., die nach Abs. 154 der Verfassung Teil der allgemeinen Staatsverwaltung ist (...) Es besteht kein Zweifel daran, dass die Verankerung des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten in der Verfassung und die Verbeamtung seiner Bediensteten (...) notwendige Folge bestimmter historischer Konstellation, spezifischer Bedingungen und spezifischer Notwendigkeiten dieses Landes ist. Dass die Religion von Staats wegen kontrolliert wird und dass die Religionsbeamten gründlich ausgebildet werden, hat seine Begründung darin, religiösen Fanatismus zu verhindern und die Religion als ein Mittel sittlicher und moralischer Festigung der Gesellschaft zu erhalten und die Türkische Nation auf diese Weise zu adeln und der modernen Zivilisation zuzuführen. (...) Deshalb kann die diesbezügliche Unterstützung des Staates und die Verbeamtung der Religionsbediensteten nicht als Förderung und Gestaltung der Religion verstanden werden, sondern nur als Antwort auf spezifische Bedingungen.¹⁰⁶

Diese Verbeamtung schaffte aber keine neue Beamtenklasse in der Staatsverwaltung, sondern schloss die Beamten der Diyanet in die andere Vergütungsgruppe ein. Obwohl diese Verbeamtung der Form nach nicht besonders unterschieden von den anderen Beamten war, bedeutete sie aber inhaltlich etwas mehr, weil der Staat den Islam offiziell zu verwalten begann.¹⁰⁷ Weiterhin war Diyanet eine für den Staat arbeitende offizielle Einheit geworden.

1.6. Der Militärputsch und der Islam

Nach 1970 entwickelten sich die islamischen Bewegungen schnell. Durch die islamische Revolution von 1979 im Iran und den Widerstand von 1980 gegen die sowjetische Besatzung in Afghanistan eskalierten radikale Stimmen des Islam ebenso in der Türkei. Diese Stimmen verschafften sich in einer Straßendemonstration für Jerusalem in Konya, die von MSP, die erste Partei von Milli Görüş, organisiert war, Raum in der Öffentlichkeit.¹⁰⁸ In der Demonstration waren diese Rufe bemerkbar: „Heute Iran, morgen Türkei“ (Bugün İran, yarın Türkiye).¹⁰⁹ Nach dieser Demonstration, die vom Militär als eine Machtdemonstration von Muslimen interpretiert wurde, wurde die Regierung

¹⁰⁶ Kara: *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, S. 78.

¹⁰⁷ Vgl. Binswanger: „Türkei“, S. 218.

¹⁰⁸ Vgl. Çakır: „Milli Görüş Hareketi“, S. 547.

¹⁰⁹ Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 80.

1980 mit dem Militärputsch gestürzt.¹¹⁰ Das war der letzte Anlass für den 1980 Militärputsch.¹¹¹ MSP wurde nach diesem Putsch verboten und Erbakan politisch verbannt. Die MSP Leiter und viele Parlamentäre kamen vor Gericht, wurden dann aber freigesprochen. Das Thema wird im Kapitel von Milli Görüş behandelt.

Der Vorfall 1980 brachte die Türkei in eine dunkle Zeit. Der Islam und die Linke konnten nicht mehr in die Öffentlichkeit treten. Die islamischen Entwicklungen in der Türkei scheiterten in dieser Zeit. Es stellte sich in Frage ob der Islam einen globalen Aufbruch haben könnte.¹¹² Der Islam in der Türkei trat mit der Regierungsperiode Turgut Özal (1983-1993) wieder in die Öffentlichkeit. Vor der Zeit Özals gab es ein erhebliches staatliches Monopol auf das wirtschaftliche und soziokulturelle Leben. Der Staat benutzte die Import substituierende Industrialisierung und Steuerung des Marktes. Genauso wurden die Fernseh- und Radiosender, ebenso wie Hochschulen staatlich monopolisiert. Özal führte die wirtschaftliche Liberalisierung und die Entwicklung von Kommunikationstechnologien durch. Die wirtschaftliche Liberalisierung und die neuen Kommunikationstechnologien ermutigten die islamischen Bewegungen die Möglichkeiten ihrer eigenen Wirtschafts-, Medien- und Bildungseinrichtungen ins Leben zu rufen. Die wirtschaftliche Liberalisierung erleichterte ebenfalls die Entstehung einer neuen pro-islamischen Bourgeoisie, die so genannten *Anatolischer Tiger*. Sie gründeten Wirtschaftsverbände wie zum Beispiel den *Verband der muslimischen Industrie- und Geschäftsmänner* (MÜSİAD) als eine Alternative zum *Verband der türkischen Industrie und Geschäftsmännern* (TÜSİAD) die als hohe Bourgeoisie dargestellt wurden.¹¹³

Des Weiteren wurde Religionsunterricht an öffentlichen Schulen durch die Verfassung von 1982 obligatorisch verankert. Die Zahl der *İmam-Hatip* Schulen stieg bezeichnend von 374 im Jahr 1980 auf 389 im Jahr 1992.¹¹⁴

¹¹⁰ Vgl. Çakır: "Milli Görüş Hareketi", S. 547.

¹¹¹ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 80.

¹¹² Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 80f.

¹¹³ Vgl. Kuru: "Changing Perspectives on Islamism and Secularism in Turkey", S. 259.

¹¹⁴ Vgl. Karasipahi: *Muslims in Modern Turkey*, S. 34f.

1.7. „Türkisch- Islamische Synthese“ und die Diyanet

Nach dem Militärputsch von 1980 benutzte das Militär das Konzept eines nationalen Islams, um die unterschiedlichen ethnischen und religiösen Gruppen zusammenzubringen.¹¹⁵ Dieser nationale Islam wurde als *die Türkisch- Islamische Synthese* (Türk-İslam Sentezi) bezeichnet. *Die Türkisch- Islamische Synthese* sollte die gesellschaftliche Kluft überwinden. Einerseits sollte die Kluft zwischen Sunniten und Alewiten beseitigt werden, andererseits sollte der Konflikt zwischen den kurdischen Nationalisten und dem türkischen Staat gelöst werden.¹¹⁶

Die Idee der *Türkisch- Islamische Synthese* kann bis Ende des 19. Jh. zurückgeführt werden. In den Gedanken von Ziya Gökalp tauchte schon damals eine Harmonie zwischen Türkentum und Islam auf. Für ihn war die Annahme des Islams das Schicksal der Türken, denn ohne Türken hätte der Islam nicht weiter existiert. Außerdem entwickelte sich die türkische Identität im Islam, so dass die türkische Kultur weiter bewahrt werden könnte. Diese Synthese wurde jedoch erst durch *Intellektuellen Korps* (Aydınlar Ocağı), zum Ausdruck gebracht.¹¹⁷

Der Zusammenhang dieser Synthese war in dieser Zeit:

*Die heutige Generation steht vor einem kulturellen Erbe, welches sich aus drei qualitativ verschiedenen Kulturen zusammensetzt: der türkischen, der islamischen und der westlichen. Vor uns liegt nun die Aufgabe, aus jeder dieser drei wesensmäßig verschiedenen Erbschaften diejenigen Elemente so auszuwählen, zu gewichten und zusammenzustellen, dass die gewünschte kulturelle Einheit hervorgebracht wird, welche ihrerseits ein Bedürfnis des zeitgenössischen Menschen ist, und welche die türkische nationale Kultur als Ganzes stärkt.*¹¹⁸

In dieser Synthese wurde der Islam auf keinen Fall als ein religiöses Recht oder als die Scharia wahrgenommen. Hier ging es nicht darum eine islamische Ordnung zu schaffen, sondern darum einen konservativen, aber auch modernen

¹¹⁵ Vgl.ebd., S. 59.

¹¹⁶ Vgl.ebd., S. 70.

¹¹⁷ Vgl. Copeaux: „Türk Milliyetçiliği“, S. 46f.

¹¹⁸ Güvenç, B., et.al.: Türk İslam Sentezi, İstanbul 1991, S. 75, zitiert nach: Seufert: *Politischer Islam in der Türkei*, S. 182.

türkischen, nationalen Staat zu bilden.¹¹⁹ In der *Türkisch-Islamischen Synthese* war es das Ziel den Islam durch den Staat zu stärken.¹²⁰ Deswegen kann die *Türkisch-islamische Synthese* auch als ein Bildungsziel für diejenigen, die nicht besondere türkisch-nationalistische Gedanken hatten, verstanden werden. Besonders war diese Synthese gegen die linken Regimekritiker und gegen die Kurden gerichtet.¹²¹ Ebenfalls sei die Stärkung des religiösen Gefühls das beste Mittel gegen kommunistische Propaganda.¹²² Der Islam wurde von dem Staat in der Zeit des kalten Krieges gegen den Kommunismus als ein Bollwerk benutzt.¹²³ Säkulare Eliten waren der Meinung, dass das Muslimsein besser als ein Kommunistsein wäre.¹²⁴

Die Synthese strebte danach die unterschiedlichen Elemente in der Gesellschaft zu egalisieren. Sie betonten den Islam gegenüber dem Staat im Gegensatz zu der Zeit der Anfänge der türkischen Republik:¹²⁵

*Die Religion sollte im sozialen Leben nicht zurückgedrängt werden, sondern ihre **Funktion als nationale Quelle von Sitte, Moral** und kulturellen Werten in der Gesellschaft behalten. Die Rolle der Religion bei der **Herausbildung von Nationen** kann nicht geleugnet werden. So die Grenzziehung zwischen **Nation** und **Ümmet** [Umma] richtig vorgenommen wird, wird deutlich, dass die Religion zur Stärkung der Nationskultur beiträgt. Wir sollten lernen, innerhalb des Islams von der Säkularisierung zu profitieren (..) Es ist durchaus möglich, die Religion, **insofern sie zu einer Verbreiterung der Legitimationsbasis beiträgt**, als kulturelles Element den geistigen Quellen des türkischen Nationalismus anzugliedern. Die Religion ist eines der Kulturelemente, die zur Vervollständigung der Nation beitragen, und hat jahrhundertlang die Weltsicht der Menschen geformt. Da auch Kultur eine Weltsicht bezeichnet, können wir diesem System die Religion hinzugesellen, ohne daß das Laizismusprinzip Schaden nimmt.*¹²⁶

¹¹⁹ Vgl. Seufert: *Politischer Islam in der Türkei*, S. 183.

¹²⁰ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 595.

¹²¹ Vgl. Seufert: *Politischer Islam in der Türkei*, S. 185f. Vgl.auch: Smith: "Between Allah and Atatürk", S. 311.

¹²² Vgl. Jäschke: „Die Heutige Lage des Islams in der Türkei“, S. 194.

¹²³ Vgl. Smith: "Between Allah and Atatürk", S. 311.

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 313. Sieh auch: Jäschke: "Die Heutige Lage des Islams in der Türkei“, S. 194.

¹²⁵ Seufert: *Politischer Islam in der Türkei*, S. 185f.

¹²⁶ Ebd., S. 183.

Özal bestätigte mit seinen Aussagen diese Synthese: „*Was unsere Nation zusammenhält, das Wichtigste an unserer nationalen Identität ist der Islam*“.¹²⁷

Als Konsequenz aus dieser Synthese wurde 1981 eine neue Abteilung zur religiösen Ausbreitung in der Diyanet (İrşad Dairesi) gegründet, die mit islamischen Argumenten Propaganda gegen den kurdischen Nationalismus betrieb.¹²⁸ Während dieser Periode beteiligte sich die Diyanet an der Politik. Die Aussagen des damaligen Stellvertreters von Diyanet Arif Soytürk erklären die Funktion dieser Synthese:

*Our national and religious feelings are interwoven, the Diyanet seeks to consolidate and cultivate national and religious consciousness at the same time. Our task is not confined to religion only but it also includes preservation of Turkish nationalism. The Turk in Germany needs to know the history of the War of Independence along with Islam.*¹²⁹

Diyanet versuchte, ihre Autorität und Anerkennung im Staat durch die Stützung des türkischen Nationalismus zu stärken. Bewahrung der türkischen nationalen Identität war eine Schlüsselaufgabe der Diyanet. Durch die türkisch-islamische Synthese ignoriert die Diyanet andere Nationalitäten wie die Kurden und andere religiöse Kulturen wie die der Alewiten in der Türkei bewusst.¹³⁰

Während die Diyanet ihre Position im Staat durch den Nationalismus bekräftigte, legitimierte gleichzeitig das Militär seine Autorität in der Gesellschaft durch die Religion.¹³¹ Die Einheit des Islam mit dem türkischen Nationalismus beeinflusste die Identität der DİTİB und die gleiche Politik wurde für die türkischen Immigranten propagiert. Außerdem musste die türkische islamische Synthese den türkischen Immigranten empfohlen werden, um den Islam in Deutschland zu kontrollieren. In dieser Zeit wurde DİTİB als ein Vehikel zur Verbreitung dieser Idee ins Auge gefasst. In dem Name der DİTİB, *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*, kann bereits die Betonung des türkischen Islam gesehen werden. Im Rahmen dieser Ideologie ist DİTİB für die Kontrolle der Moscheen und der

¹²⁷ Ebd., S. 192.

¹²⁸ Vgl. Yavuz: *Islamic Political Identity*, S. 70.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 72.

¹³¹ Vgl. ebd., S. 70.

unterschiedlichen islamischen Zentren in Deutschland verantwortlich gewesen.¹³²
Dieses Thema wird später behandelt.

Ein anderes Merkmal dieser Zeit ist die Stellung der Diyanet im Staat. In der Verfassung von 1982 wurde die Diyanet laut Artikel 136 aufgewertet:

*Das in die allgemeine Verwaltung übernommene Präsidium für Religionsangelegenheiten hat die in seinem Sondergesetz aufgezählten Aufgaben zu erfüllen und zwar entsprechend dem Prinzip des Laizismus, fern von allen politischen Ansichten und Meinungen und mit dem Ziel der Solidarität und der Integrität der Nation.*¹³³

Die Verfassung von 1982 brachte eine andere, neue Ergänzung, eine staatliche Herrschaft über die religiöse Bildung. Im Artikel 24: „(...)Die Religions- und Sittenerziehung und -lehre wird unter der Aufsicht und Kontrolle des Staates durchgeführt (...)“¹³⁴. Hiermit wurden die Religion und religiöse Bildung in dem Staat und seine Institutionen eingeschlossen.

Die staatliche Hilfe im religiösen Bereich besagt allerdings nicht, dass der Staat die religiösen Angelegenheiten regelt, sondern, dass er eine richtige und notwendige Lösung für den religiösen Bedarf findet.¹³⁵

1.8. Die Identität und Aufgaben der Diyanet

Die Diyanet, mit ihrem Alter von 86 Jahren, hat heute ein Bedenken hervorrufendes großes Budget, das über den vielen Ministerien wie Energie, Industrie und Außenministerium in der Türkei hinausgeht.¹³⁶ 94. 207 Personen

¹³² Vgl. Karakaşoğlu/Nonnenman: “Muslims in Germany, with special reference to the Turkish-Islamic community“, S. 250.

¹³³ Çekin: *Stellung der Imame*, S.55.

¹³⁴ “Die Verfassung der Republik Türkei”, URL: <http://www.verfassungen.eu/tr/tuerkei82.htm> (Zugriff am 15.01.2011).

¹³⁵ Vgl. Kara: *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, S. 78.

¹³⁶ Vgl. Anka: „Diyanetin bütçesi üç bakanlığın bütçesinden fazla“ (10.11.2010), URL: <http://www.milliyet.com.tr/Diyanetin-butcesi-3-bakanligin-butcesinden-fazla/siyaset/sondakika/10.11.2010/1312719/default.htm> (Zugriff am 26.11.2010).

arbeiten heute bei der Diyanet, von denen 1500 im Ausland als Religionsbeauftragte tätig sind und 33 als Attaché und Berater (2010).¹³⁷

Bardakoğlu fasst die Eigenschaften des Amtes für Religionsangelegenheiten in drei Punkten zusammen: 1.Öffentlichkeit (Kamusal) 2.Unabhängigkeit (Bağımsız) und 3.Zivile Struktur (Sivil).¹³⁸ Das Amt für Religionsangelegenheiten ist eine öffentliche Institution, eine staatliche Organisation. Für Bardakoğlu ist die Existenz der Diyanet als ein staatliches Organ gegen die laizistische Struktur des Staates gerichtet. Vielmehr schützt die Diyanet den Säkularismus, weil der Staat durch die Diyanet die Religionsfreiheit unter seinen Schutz nimmt und auch die religiösen Anliegen kontrolliert, welche die öffentliche Ordnung zerstören.¹³⁹ Die zweite Eigenschaft der Diyanet, die Unabhängigkeit, basiert auf der Freiheit der Verkündigung der Religionslehre. Bardakoğlu betont den unabhängigen Charakter der Diyanet vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen:

Das Amt für Religionsangelegenheiten handelt ganz auf eigene Initiative mit der ihm eigenen wissenschaftlichen Präsenz, wenn es um die Vermittlung der Religionslehre, die Aufklärung der Bürger bezüglich Religionsangelegenheiten und die Beantwortung von darauf bezogenen Fragen geht. Um diese seine Mission zu erfüllen, ist das Amt bemüht, hierbei die geeignetste Vorgehens- und Interpretationsweise zu wählen und dabei seine vollständige Unabhängigkeit und Eigenständigkeit zur Schau zu stellen“¹⁴⁰.

Für ihn kommt diese Eigenständigkeit der Diyanet aus dem laizistischen Charakter des Staates. Mit dem dritten Punkt, der Zivilstruktur der Diyanet, meint er hier deren unpolitische Natur.¹⁴¹

Obwohl nach offiziellen Aussagen die Diyanet eine neutrale Organisation ist, wird sie vom hannafitischen Islam dominiert.¹⁴² Ein UN Berichterstatter beschreibt nach seinem Besuch in der Türkei 1999 die religiöse Freiheit wie folgt:

¹³⁷ Vgl. İnce: “Diyanet İşleri Başkanlığı 86 yaşında” (6 März 2010), URL: <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/14023628.asp>. (Zugriff am 07.12.2010).

¹³⁸ Vgl. Bardakoğlu: „Der Aufbau und die Funktionen des Amtes für Religionsangelegenheiten“, S. 5.

¹³⁹ Vgl.ebd., S. 7.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Vgl. ebd.

A potential problem arises here, to the extent that nationalism is interpreted in the form of a militant policy of Turkisation based on a restrictive concept of ethnic unity. Were nationalism of this kind to become official ideology it could be prejudicial to minority, non-Muslim communities, and even to Muslims themselves, if the banner of ethnic unity were associated with quasi-official status for the Hanafi conception of Islam and if the notion were thereby promoted that Turkish citizenship is exclusively for those who are ethnic Turks and who are Muslim, specifically of the Hanafi rite, by religion.¹⁴³

Obwohl viele Türken die Diyanet wegen ihres bürokratischen Abbildes des Islam nicht gut finden, benutzte das Amt die sunnitischen Doktrinen als ein Sprungbett für seine Anerkennung in der Gesellschaft.¹⁴⁴ Aufgrund der sunnitischen Doktrin konnte die Autorität der Diyanet nicht leicht bestritten werden.

Der neue türkische Staat versuchte nicht nur den Islam von dem politischen Leben auszuschließen, sondern auch ihn durch die Diyanet zu kontrollieren. Atatürk war nicht grundsätzlich gegen die Religion, aber es war seine Absicht, einen fortschrittlichen Islam aufzubauen, welcher der Bildung einer Nation und den ökonomischen Entwicklungen in der Türkei zuträglich sein sollte. Deswegen standen unter den Aufgaben der Diyanet: die Verwaltung des islamischen Glaubens bzw. der islamischen Rituale, die Aufklärung über moralische Prinzipien, religiöse Aufklärung der Gesellschaft und die Leitung der Gebetsstätten. Diese Aufgaben zielten nicht ab auf eine muslimische Bewusstseinsbildung, beispielsweise wie man ein guter Muslim sein soll oder wie man seine muslimische Identität verbessern kann, sondern auf die Schaffung eines guten, gehorsamen Staatsbürgers. Die Liebe und die Treue zum Vaterland sowie die Loyalität zum Militär waren sehr wichtig. Kurzum, Ziel der Gründung der Diyanet war ein nationalisierter Islam.¹⁴⁵

2. Die Gründung der DİTİB in Deutschland

¹⁴² Vgl. Smith: "Between Allah and Atatürk", S. 312f.

¹⁴³ Ebd., S. 313.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., S.313. Sieh auch: Jäschke: „Die Heutige Lage des Islams in der Türkei“, S. 194.

¹⁴⁵ Vgl. Yavuz: Islamic Political Identity, S. 48f.

Der türkische Journalist Çakır kritisierte die Diyanet wegen ihrer Auslandstätigkeiten, da sie nicht strategisch, ernsthaft und mit langfristigen Plänen operierte, welche die verspätete Gründung einer staatlichen Institution in Europa legitimierten.¹⁴⁶ Beim Militärputsch am 28 Februar 1997 kritisierte ein Feldmarschall die fortschrittsfeindlichen Aktivitäten in einem Eröffnungsgespräch. Er kritisierte Diyanet mit den Worten:

*Diyanet ist passiv und faul und deswegen wurde der Regierungsmangel vom Diyanet im Land und im Ausland durch viele religiöse Gemeinden und Verbände gedeckt. Der rapide Aufschwung dieser Gemeinden nimmt all Kräfte von uns und dadurch verliert der Staat die Kontrolle über sie.*¹⁴⁷

Der Islamwissenschaftler Schiffauer meint ebenso:

*The Turkish state largely left this realm to the communities of political Islam. This changed only in the beginning of the 1980s, when Turkey shifted from a policy of effectively ignoring the migrants to a conservative cultural policy whose aim was to increase the tie of Turks abroad to the Turkish state.*¹⁴⁸

Zu Beginn der türkischen Migration nach Deutschland war der türkische Staat desinteressiert an der Situation der eingewanderten türkischen Minderheit in der Bundesrepublik Deutschland. Weder interessierten sich die türkischen Parteien für den Zustand und die Entwicklungen der türkischen Arbeitsimmigranten noch nahmen sie diese wahr und analysierten deren Probleme. Sie hatten auch keine Vorstellung von einer möglichen Untersuchung über die Auswanderung und die Rückkehrprobleme der türkischen Immigranten. Dieses Desinteresse sah der türkische Sozialwissenschaftler Özcan als Begründung der zunehmenden wirtschaftlichen, politischen und sozialen Probleme der Türkei.¹⁴⁹ Seufert begründete anders. Erstens war der türkische Staat in den 1960er Jahren stärker laizistisch und verzichtete auf die religiöse Betreuung seiner Mitbürger in

¹⁴⁶ Vgl. Çakır/Bozan: *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?*, S. 89.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Schiffauer: "From the exile to diaspora", S. 73.

¹⁴⁹ Vgl. Özcan: *Türkische Immigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, S. 172.

Deutschland bewusst, oder zweitens wurde der Zustand dieser türkischen Arbeitsemigration später geklärt und ihre langfristigen Folgen konnten damals noch nicht eingeschätzt werden.¹⁵⁰

Während der türkische Staat sich passiv gegenüber den Bedürfnissen von Immigranten zeigte, gewann die Religion für die türkischen Immigranten mehr und mehr an Bedeutung. Stowasser sieht drei Hauptgründe dafür. Erstens war das soziale Niveau der ersten Immigranten besonders niedrig, weil sie aus einer Urbankultur in der Türkei kamen. Die Religion war für sie ein wichtigeres Phänomen im Leben, als dies die türkische Regierung betrachtete. Außerdem führte auch das Fremdsein in Deutschland zu einer sozialen Ausgrenzung und einer Entfremdung. Deswegen spielte die Religion für diese Generation eine höhere Rolle als in der Türkei. Der Islam sollte ihre Identität in der Fremde schützen. In dieser Phase war z.B. das gemeinsame Beten eine Solidarität stiftende Aufgabe. Alle möglichen Orte wurden als Gebetsraum benutzt, bis die ersten richtigen Moscheen errichtet wurden. Es gab keine offiziellen islamischen Theologen bzw. Imame. Deswegen wurde in der Gemeinde ein Imam gefunden, um die religiösen Angelegenheiten zu organisieren. Diese selbst gewählten Imame predigten auf der Grundlage ihres aus Anatolien geerbten Islamverständnisses über die religiösen Themen.¹⁵¹ Zweiter Faktor war die Familienzusammenführungen nach deutschem Recht. Nach diesem Gesetz konnten die türkischen Arbeitnehmer ihre Familie aus der Türkei nach Deutschland bringen. Die Präsenz der Familie brachte es mit sich die religiöse Tradition stärker am Leben zu erhalten. Die nach Deutschland mitgebrachten Kinder und auch die in Deutschland geborenen intensivierten die Betonung der Religion bei der Erziehung. Der Islam sollte mit allen Werten, Traditionen und Regeln für das Sozialverhalten von den Eltern bewahrt und beigebracht werden.¹⁵²

Unverzüglich mit der türkischen Einwanderung nach Deutschland wurde angefangen, die türkischen muslimischen Gemeinden, die in der Türkei verboten

¹⁵⁰ Vgl. Seufert: "Die Turkish-Islamische Union der türkischen Religionsbehörde", S. 261f.

¹⁵¹ Vgl. Stowasser: "The Turks in Germany", S. 60f.

¹⁵² Vgl. ebd., S. 61.

oder unterdrückt waren, zu etablieren. Dies wurde durch die Ankunft von sehr unterschiedlichen türkischen und besonders sufischer Bewegungen in Deutschland, wie Bektaşî, Alewi, Rifai, Mevlevî, Kâdiri, Nakşibendi und Nurculuk begleitet. Diese Gemeinden vermittelten islamische Traditionen, die in der Türkei zu der Zeit schwer zu leben waren.¹⁵³ Steinbach führt als ein Beispiel für die islamistischen und radikalnationalistischen Gruppierungen diejenigen an, die ab 1970 nach Deutschland durch die Einflüsse der Parteien von Necmettin Erbakan und rechtsextremer türkischer Politiker Alparslan Türkeş eingewandert waren. Dieser neue Zustand veränderte die Perspektive der DİTİB in dieser Zeit. Um sich dem Einfluss beider Parteien anzupassen, habe die Diyanet Anfang der 1980er Jahre fundamentalistisch ausgebildete Imame nach Deutschland geschickt.¹⁵⁴

Der türkische Staat fing in den 1970er an Interesse an den türkischen Immigranten zu zeigen, was auch mit der Homeland Politik im Hinblick auf politische Aktivitäten von Immigranten und Flüchtlingen im Zusammenhang mit der inländischen oder ausländischen Politik der Heimat begründet werden kann. Denn alle Aktivitäten von Immigranten wurden als eine Opposition oder Unterstützung für das aktuelle politische Regime in der Heimat und deren außenpolitische Ziele interpretiert.¹⁵⁵ Die Islamwissenschaftlerin Heimbach stellt fest, dass sich „23 Jahre lang von türkischer staatlicher Seite niemand um die fast zwei Millionen türkischen Staatsbürger in Deutschland gekümmert hatte“.¹⁵⁶ Es ist nach Heimbach auffällig, dass das Rückkehrförderungsgesetz der Bundesrepublik und das Interesse von der Diyanet an den türkischen Immigranten im Ausland zur selben Zeit begannen. Dieses Gesetz zeigte deutliche Verbleibabsichten der Gastarbeiter und permanente Devisenüberweisungen aus Deutschland in die Türkei. Als einen anderen wichtigen Grund für das Engagement der Diyanet sieht

¹⁵³ Vgl. Jonker: „What is Other About Other Religions?“, S. 319.

¹⁵⁴ Vgl. Steinbach: *Islamische Organisationen in Deutschland*, S. 16f.

¹⁵⁵ Vgl. Østergaard-Nielsen: „The Politics of Migrants Transnational Political Practices“, S. 5.

¹⁵⁶ Heimbach: *Die Entwicklung der islamischen Gemeinschaft in Deutschland seit 1961*, S. 124.

Heimbach das Interesse daran, die geschwächte Bindung der türkischen Immigranten an das Vaterland wieder zu stärken.¹⁵⁷

Die Diyanet begann ihre Auslandstätigkeiten als religiöse Dienste erst im Jahr 1971. Dieser Dienst wurde 1976 unter dem Name *Referat für Angelegenheiten im Ausland* (Dış Münasebetler Müdürlüğü) organisiert. Diese Abteilung schickte die Religionsbeauftragten nur im Ramadan und zu den religiösen Festen nach Europa. Mit dem 1983 beschlossenen Gesetz Nummer 190 wurde *die Abteilung für Religionsangelegenheiten im Ausland* (Dış İlişkiler Dairesi Başkanlığı) neu gegründet.¹⁵⁸ 1984 etablierte die Diyanet im Rahmen eines gegenseitigen Abkommens mit dem Bundesinnenminister Zimmermann in Köln die Einrichtung der *Diyanet Stiftung* (Diyanet Vakfı). Mit Fernschreiben Nummer. 262 meldete die Deutsche Presse Agentur am 20.07.1983:

*Türkei/ Zimmermann
Bundesregierung unterstützt Bau von Moschee.*

*Istanbul (dpa) – Bundesinnenminister Friedrich Zimmermann hat am Mittwoch zum Abschluß seiner politischen Gespräche in Ankara eine Übereinkunft erzielt, nach der die Bundesregierung den türkischen Wunsch nach einer Stiftung unterstützen wird, die in der Bundesrepublik Moscheen und Koran-Schulen errichten und unterhalten soll. Voraussetzung dafür sei die Errichtung einer Stiftung in der Türkei für die deutsche katholische und evangelische Kirche. Die türkische Regierung erhofft sich von der Stiftung eine Erleichterung der staatlichen Aufsicht über die Tätigkeit türkischer Geistlicher in der Bundesrepublik.*¹⁵⁹

Da weder Nordrhein-Westfalen die Stiftung nach den Kriterien des türkischen Stiftungsrechts bewilligte, noch der entsprechende Antrag der beiden Kirchen in Ankara anerkannt war, musste die DİTİB sich im Jahre 1984 dem deutschen Vereinsrecht folgend offiziell registrieren.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Vgl. ebd., S. 125.

¹⁵⁸ Vgl. Cekin: *Die Stellung der Imame*, S. 55, 58f

¹⁵⁹ Binswanger/Sipahioğlu: *Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz*, S. 76.

¹⁶⁰ Vgl. Heimbach: *Die Entwicklung der islamischen Gemeinschaft in Deutschland seit 1961*, S. 123.

Unmittelbar nach der Gründung der DİTİB schlossen sich ungefähr 250 türkische Moscheegemeinden der DİTİB an.¹⁶¹ Drei Jahre nach der Gründung, war die Zahl 520 und in den folgende 10 Jahren wurde sie weiter stark erhöht, und die DİTİB hatte somit zwischen der Hälfte und zwei Drittel der türkischen Moscheen unter ihrer Kontrolle. Özcan bezeichnet das Wachstum der DİTİB Moscheen als „explosionsartig“. Nach den Angaben des ehemaligen DİTİB -Vorsitzenden von Berlin Hayrettin Şallı, waren 1987 die 65% bis 70% der schon vorhandenen Gemeinden und Verbände an DİTİB angeschlossen. Dies zeigt nach Özcan, dass die islamisch-fundamentalistischen Organisationen in Deutschland nur deswegen bei türkischen Immigranten auf Interesse stießen, weil vertraute Gemeinden wie DİTİB noch nicht vorhanden waren.¹⁶² Das war auch ein Hauptziel der DİTİB, weil sie aus einer Ablehnung ihrer konkurrierenden türkisch-muslimischen Gruppen in Europa ihre primäre Existenzberechtigung und ihr Selbstverständnis bezog. Dies verdeutlicht die Aussage in einer Informationsbroschüre der DİTİB 1992: „Es wird uns mit der Zeit gelingen, hier in Köln, dem Hauptzentrum aller extremistischen Strömungen religiöser Prägung, noch bessere Resultate zu erzielen.“¹⁶³ Die Einrichtung der DİTİB war sozusagen eine Reaktion auf die zahlreichen islamischen Vereine in Deutschland, die radikale religiöse Gruppen sind und eine antilaizistische und antikemalistische Haltungen haben. Die Politikwissenschaftler Fezler und Soper meinen, dass wegen dieser Kemalistischen Haltung beschränkt sich die Botschaft der DİTİB auf die türkischen Muslime.¹⁶⁴ Diese Ansicht der DİTİB zufolge ist sie vom anderen muslimischen Organisationen nicht anerkannt.¹⁶⁵ Die Soziologin Mıhçıyazgan sagt in diesem Anlass:

Inwieweit DİTİB rechtmäßige Vertreterin des Islam und Ansprechpartnerin der deutschen Behörden bei religiösen Belangen von türkischen Immigranten ist, ist ein viel diskutiertes Problem zwischen unterschiedlichen Organisationen. Denn gerade ihre Abhängigkeit von der

¹⁶¹ Vgl. Nielsan: *Muslims in Western Europe*, S. 32.

¹⁶² Vgl. Özcan: *Türkische ImImmigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, S. 208f.

¹⁶³ Abdullah: *Was will der Islam in Deutschland?*, S. 60.

¹⁶⁴ Vgl. Fetzer/Soper: *Muslims and the State in Britain, France and Germany*, S. 103.

¹⁶⁵ Vgl. Stegemann: *Muslime in Deutschland*, S. 103.

türkischen Religionsbehörde und ihrer Verpflichtung, den laizistischen Grundsatz zu vertreten, disqualifiziert sie in den Augen vieler Muslime.¹⁶⁶

2.1. Die Beziehung der DİTİB zum türkischen Staat und deren Kritik

Die Religionsbehörde DİTİB verweist bereits in ihrem Namen (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği) auf die direkte Beziehung zur Diyanet, bzw. türkischen Staat.¹⁶⁷ Auf der einen Seite stehen in einem Flugblatt der DİTİB folgende Sätze: „(...)DİTİB ist von türkischen Arbeitern ins Leben gerufen worden. Abgesehen von diesen Vereinen besteht keinerlei organische Bindung zu amtlichen oder privaten Organisationen in der Bundesrepublik(...)“.¹⁶⁸ Die Grundsätze der DİTİB bestätigen diesen unabhängigen Charakter: „DİTİB ist eine überparteiliche Organisation und verbietet jede Art von parteipolitischer Aktivität in den Vereinsräumen.“¹⁶⁹

Auf der anderen Seite haben laut Satzung der DİTİB (§4, Abs. 1) das „Recht zur Aufnahme“:

- *Der Präsident des Amtes für Religiöse Angelegenheiten der türkischen Republik,*
- Der Generalkonsul der türkischen Republik in Köln oder ein von ihm Beauftragter,*
- *die vom Amt für Religiöse Angelegenheiten für die europäischen Länder beauftragten Sozialräte (Räte für religiöse Angelegenheiten).¹⁷⁰*

Daraus ergibt sich ein Gegensatz zwischen der Selbstdarstellung im Flugblatt und der eigenen Satzung. Ein anderer Beweis dafür, dass die DİTİB eine Filiale der Diyanet ist, findet sich in §11 der Satzung:

¹⁶⁶ Zitiert nach Cekin: *Stellung der Imame*, S. 132f.

¹⁶⁷ Vgl. Lemmen: *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*, S. 34. Vgl.auch Meng: *Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Immigrantengeneration*, S. 33.

¹⁶⁸ Binswanger/Sipahioğlu: *Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz*, S.77.

¹⁶⁹ “Die Grundsätze”, URL: <http://www.DİTİB.de/default1.php?id=5&sid=9&lang=de>. (Zugriff am 26.12.2010).

¹⁷⁰ Binswanger/Sipahioğlu: *Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz*, S. 79.

*Der Beirat besteht aus 5 Religionsbeamten. Vorsitzender des Beirates ist der Präsident des Amtes für religiöse Angelegenheiten der türkischen Republik. Im Falle seiner Verhinderung wird der Vorsitz von seinem Vertreter im Amt geführt. Der türkische Generalkonsul von Köln kann ebenfalls Beiratsmitglied sein.*¹⁷¹

Der abhängige Charakter der DİTİB erweist sich allerdings mit Blick auf den Anspruch Körperschaft öffentlichen Recht zu sein, als problematisch, da es in Artikel 140 des deutschen Grundgesetzes heißt: „Jede Religionsgesellschaft (...) verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates“.¹⁷² In Folge der Rückbindung ihres Vereins an den türkischen Staat kann die DİTİB weder Mitglied im Zentralrat noch im Islamrat sein.¹⁷³

Neben der Satzung der DİTİB, zeigt die Bereitstellung von Personal der DİTİB durch die Diyanet einen weiteren Beweis für diese Beziehung. Die Diyanet wählt die Imame aus und schickt sie für fünf Jahre in den Auslandsdienst.¹⁷⁴ Dafür, dass der türkische Staat die Imame bezahlt, sind diese zur Treue gegenüber der türkischen Staatsideologie verpflichtet. Hier sind die Aussagen von einem Imam der DİTİB zu erwähnen:

*DİTİB is a state institution. That is, it's the representative of the Directorate of Religious Affairs here [in Germany]. It is not the representative of an individual; it represents the official state view. That's why DİTİB is not a religious community like Milli Görüş(...). DİTİB is the state. Whatever view the state holds, we hold the same view. At the end of the day, this organization has a leader; there is the Directorate of Religious Affairs, there are other agencies. We maintain our existence here according to the daily correspondence we receive from the Directorate: Do this. Do that.*¹⁷⁵

So will der türkische Staat den Kontakt mit seinen Bürgern halten und verhindern, dass er die Kontrolle über sie verliert.¹⁷⁶ Der Soziologe und Journalist Seufert äußert, dass die „DİTİB ein Kontrollorgan des türkischen Staates über die

¹⁷¹ Binswanger/Sipahioğlu: *Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz*, S. 80.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Vgl. ebd.

¹⁷⁴ Vgl. Fetzer/Soper: *Muslims and the State in Britain, France and Germany*, S. 103.

¹⁷⁵ Zitiert nach Gibbon: „Religion, Immigration, and the Turkish Government in Germany“, S. 8.

¹⁷⁶ Vgl. ebd.

Moscheegemeinden der Immigranten“ ist.¹⁷⁷ Seufert kritisiert die DİTİB, weil nicht die konkreten Lebensverhältnisse der Muslime in der Diaspora im Mittelpunkt stehen, sondern die Notwendigkeit, den Zusammenhalt innerhalb der türkischen Nation zu sichern und ihren Staat zu stärken.¹⁷⁸

Um die Berechtigung dieser Kritik zu verdeutlichen, kann hier ein Beispiel genannt werden. 1995 gab es eine Beschwerde der ehemaligen Ministerpräsidentin Tansu Çiller über die türkischen religiösen Bewegungen im Ausland, besonders über Milli Görüş, weil sie die türkischen Immigranten unkontrolliert beeinflussten.¹⁷⁹

Der in Deutschland von Türken praktizierte Islam wurde durch die Diyanet nach Vorgaben des türkischen Staatsislams geformt und kontrolliert. Ein solcher Islam spiegelt stets die jeweilige Regierungsideologie der Türkei wieder, da die Diyanet dem Ministerpräsidenten der Türkei untersteht. Das heißt, dass der von der Diyanet bzw. von der DİTİB vertretene Islam, wie auch manche deutschen Islamwissenschaftler kritisieren, keine einheitliche Wahrnehmung in Deutschland hat.¹⁸⁰ Beispielsweise der Philosoph Meng sieht eine Gefahr der institutionellen Vereinnahmung des Islam und der „Instrumentalisierung des Verbandes für die Interessen des türkischen Staates.“¹⁸¹ Auch nach der Islamwissenschaftlerin Wunn ist die DİTİB eine ausländische Organisation der Diyanet und ein Sprachrohr Ankaras für die türkischen Immigranten in Deutschland.¹⁸² Der Theologe Lemmen bezeichnet die DİTİB als „staatlich verwaltete[n] Islam“. ¹⁸³ Seufert nennt die DİTİB gar die „vereinsrechtliche Einkleidung der staatlichen türkischen Religionsbehörde“. ¹⁸⁴ Seufert begründet diese Beschreibung wie folgt:

Denn ohne den ausschließlich aus Amtsträgern des türkischen Staates bestehenden Beirat kann die Mitgliederversammlung weder einen Vorstand wählen, der die Geschäfte des Vereins führt, noch seine Satzung

¹⁷⁷ Seufert: „Die Türkisch-Islamische Union der türkischen Religionsbehörde“, S. 264.

¹⁷⁸ Vgl.ebd., S. 268.

¹⁷⁹ Vgl. Aydın: „Çiller'in İslam Atağı“, Milliyet 18.02.1995.

¹⁸⁰ Vgl. Wunn: *Muslimische Gruppierungen in Deutschland*, S. 31.

¹⁸¹ Meng: *Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Immigrantengeneration*, S. 34.

¹⁸² Vgl. Wunn: *Muslimische Gruppierungen in Deutschland*, S. 32.

¹⁸³ Lemmen: *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*, S. 34.

¹⁸⁴ Seufert: „Die Türkisch-Islamische Union der türkischen Religionsbehörde“, S. 264.

*ändern. Umgekehrt haben jedoch weder die Mitgliederversammlung noch der Vorstand irgendeinen Einfluß auf die Zusammensetzung des Beirates oder auf seine Entscheidungen.*¹⁸⁵

Nach Meng muss „eine politische Bewertung der DİTİB letztlich immer auf die Ausrichtung der Diyanet rekurrieren“.¹⁸⁶

Jedoch ist die Beziehung der DİTİB zum türkischen Staat ein wichtiger Grund für die Sympathie von vielen türkischen Immigranten. Steinbach beschreibt das Selbstbild der türkischen Muslime als politischen und ideologischen Orientierungspartner der DİTİB, weil sie die DİTİB als Beispiel des laizistischen Prinzips der Türkei sehen.¹⁸⁷ Der Politikwissenschaftler Ögelman meint: „DİTİB [is] a franchised sending country leverage organization promoting a moderate Islam acceptable to the Turkish Regime.(...) DİTİB uses a franchised authority structure to promote Kemalist-Islamic identity compatible with the Turkish regime“.¹⁸⁸

Meng interpretiert die Abhängigkeit der DİTİB der Diyanet, dass die DİTİB wegen der nicht politischen Ausrichtung als Garant für den türkischen Laizismus gesehen wurde. Daher wurde die DİTİB gegenüber anderen, nicht offiziellen islamischen Verbände, favorisiert. Dabei muss man aber auch wissen, dass die Beziehung des Islam zur Politik in der Türkei nicht immer stabil war, weswegen die Diyanet und ihre Auslandsorganisation von diesem Spannungsverhältnis nicht unberührt bleiben konnten.¹⁸⁹ Die DİTİB konnte daher nur soweit laizistisch bleiben, wie die türkische Regierung es zuließ.¹⁹⁰

Andere Kritiker gehen davon aus, dass die DİTİB den Islam nicht vertreten kann, weil sie keine unabhängige Organisation und Sprachrohr eines säkularen Staates

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Meng: *Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Immigrantengeneration*, S. 34.

¹⁸⁷ Vgl. Steinbach: *Islamische Organisationen in Deutschland*, S. 16.

¹⁸⁸ Ögelman, Nedim. „Documenting and Explaining the Persistence of Homeland Politics Among Germany's Turks“, *International Migration Review* 37 (2003):163-193, zitiert nach Gibbon: „Religion, Immigration, and the Turkish Government in Germany“, S. 9f.

¹⁸⁹ Vgl. Lemmen: *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*, S. 38.

¹⁹⁰ Vgl. Steinbach: *Islamische Organisationen in Deutschland*, S. 16f.

sei.¹⁹¹ Binswanger und Sipahioğlu beschreiben: „in dieser Eigenschaft vertritt die Diyanet auch nur einen „kemalistischen“, „laizistischen“, „verwässerten“ Islam, keinesfalls den „authentischen“(…)“.¹⁹²

Cekin sieht die Abhängigkeit der DİTİB von der Diyanet bzw. vom türkischen Staat als einen Vorteil an. Die immer existierende Beratungshilfe der Diyanet lässt die DİTİB nicht in ein negatives Islam-Bild verfallen. Er fügte hinzu, dass die DİTİB sich mit Deutschland mehr beschäftigen und ihre Politik auf einen realistischeren Grund stellen sollte. Damit das zu schaffen ist, muss die DİTİB sich von der finanziellen und personellen Hilfe aus der Türkei befreien.¹⁹³ Mıhçıyazgan geht noch weiter als Cekin und ist der Meinung, die DİTİB vertritt im Gegensatz zu andere Dachorganisationen eine breite konsensfähige Interpretation des Islam und befürwortet nicht die Scharia oder einen reaktionäre politischen Islam.¹⁹⁴

All diese Tatsachen zum Trotz versuchen die Repräsentanten der DİTİB vor der deutschen Öffentlichkeit die Unabhängigkeit der Organisation von der Türkei hervorzuheben und jegliche Beziehungen mit der Diyanet zu leugnen. Der Beauftragte der DİTİB für interreligiösen Dialog, Alboğa bestätigt, dass der DİTİB Vorstand in Köln gewählt wurde und dieser Vorstand die Projekte leitet und durchführt. Das heißt nach Alboğa, dass die DİTİB keine von Ankara abhängige Organisation, sondern eine aus Köln verwaltete Organisation ist. Der türkische Staat schicke nur die Imame nach Deutschland.¹⁹⁵

Diese Bemühungen sind aber wegen ihren Vereinsaktivitäten und ihrer Satzungen überflüssig geworden.¹⁹⁶

¹⁹¹ Vgl. Binswanger/Sipahioğlu, *Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz*, S. 73.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Vgl. Cekin: *Stellung der Imame*, S. 135.

¹⁹⁴ Vgl. ebd., S. 133.

¹⁹⁵ Vgl. Wunn: *Muslimische Gruppierungen in Deutschland*, S. 32.

¹⁹⁶ Vgl. Lemmen: *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*, S. 37.

2.2. Die Aufgaben der DİTİB

Die DİTİB begreift sich als eine staatliche Organisation, die sich nicht nur mit der Religion beschäftigt. Der Präsident der DİTİB -Berlin erklärt:

*DİTİB isn't only involved with religion...Scholarships are given, there are sporting events. We teach German, not just religion...DİTİB is like a grocer because you can get everything you need from it. Actually its entire nature lies in that fact....Someone dies, people come to DİTİB. People come to DİTİB after a birth, for education they come to DİTİB, to learn to read they come to DİTİB, for Turkish, for Arabic, etc. DİTİB is a state unto itself.*¹⁹⁷

In Betracht dessen ist die Hauptaufgabe der DİTİB laut ihrer Satzung § 2 Abs.1. die religiöse Betreuung der türkischen Immigranten:

*Der Verein hat den Zweck, die in der Bundesrepublik Deutschland lebende türkische Gemeinschaft in allen Angelegenheiten der islamischen Religion zu betreuen, aufzuklären und zu unterweisen, geeignete Räume für die religiöse Andachten und Unterweisungen einzurichten und zu unterhalten, Laienprediger auszubilden, Sprachkurse, soziale und kulturelle Aktivitäten sowie Maßnahmen zur Förderung der beruflichen Bildung der türkischen Staatsangehörigen durchzuführen.*¹⁹⁸

Das Vereinsziel ist es: „Musliminnen und Muslimen einen Ort zur Ausübung ihres Glaubens zu geben und einen Beitrag zur Integration zu leisten.“¹⁹⁹ Es gibt auch, sozusagen „sakralen“ Aufgaben der Beauftragten von DİTİB, wie Sadi Arslan betonte.²⁰⁰ Die Aufgaben der türkischen religiösen Beauftragten im Ausland sind zusammengefasst:

Die Aufklärung über religiöse Angelegenheiten und die Erfüllung der religiösen und moralischen Bedürfnisse wie z.B. religiöse Praxis, religiöse Bildung, Seelsorge in Krankenhäusern und Gefängnissen, Beratung bei Familienproblemen, Unterstützung bei Heirat, Beerdigungen und religiöse Predigten in den Moscheen. Hinzu kommen Analysen, unter anderen der soziologischen Entwicklungen und ihrer Einflüsse auf die türkischen Immigranten

¹⁹⁷ Gibbon: „Religion, Immigration, and the Turkish Government in Germany“, S. 21.

¹⁹⁸ Cekin: *Stellung der Imame*, S. 126.

¹⁹⁹ URL: <http://www.DİTİB.de/default.php?id=5&lang=de> (Zugriff am 01.12.2010).

²⁰⁰ Presse Mitteilung der DİTİB von 2009-03-11.

im Ausland. Weitere Aufgaben der DİTİB sind die Beaufsichtigung anderer islamischer Organisationen, Betrachtung des religiösen Bildungsmustern anderer im Ausland lebender Muslimen, ihre Vorschläge unterbreitet sie der Diyanet.²⁰¹

Bardakoğlu betont bei einer Abschiedsrede für Imane, die nach Deutschland gehen werden, dass sie die Türkei im Ausland repräsentieren und sich darüber auch bewusst sein müssen. Diese Vertretungsaufgaben sind erstens die Vertretung eines religiösen Dienstes, zweitens eine Vertretung der Türkei, und drittens die Vertretung des islamisch-türkischen Erbes – das moderne Gesicht des Islam. Deswegen würden die Imane bei all ihren Schritten von der Gesellschaft im Ausland als positiv oder negativ bewertet.²⁰² Bardakoğlu fügt hinzu, dass die Aufgabe der Diyanet auf keinen Fall eine Imagearbeit im Ausland sein kann. Er unterstreicht des Weiteren, dass die Diyanet korrekte religiöse Informationen über die Religion bietet. Darüber erteilt er den Imamen die Aufgabe, sich jedem Verstoß gegen Frauenrechte entgegenzustellen, insbesondere sollen sie sich gegen Ehrenmorde einsetzen.²⁰³

Eine solche Organisation sollte die Verbindung der türkischen Immigranten und ihrer Familien mit der Türkei stärken und sie von religiösen Organisationen, die in Opposition zum türkischen Staat stehen, fernhalten.²⁰⁴ Die Loyalität zum deutschen Staat ist für die DİTİB eine sehr wichtige Aufgabe, bei der Umsetzung der Ziele, „die ausschließlich mit dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland im Einklang stehen.“²⁰⁵ „Sei deutsch, bleibe türkisch“ (Alman Ol, Türk Kal)²⁰⁶ war einer der Slogans, mit denen die türkische Regierung für die Einbürgerung von türkischen Bürgern in Deutschland warb.²⁰⁷ Das Hauptziel der DİTİB ist deswegen, der muslimischen Bevölkerung einen Kontakt mit der

²⁰¹ Vgl. Gözaydın: *Diyanet*, S. 138.

²⁰² Vgl. Diyanet Aylık Dergi: „Başkanlığımız Yurt Dışına 208 Din Görevlisi Gönderiyor“ (Juli 2006), S. 2.

²⁰³ Vgl. ebd.

²⁰⁴ Vgl. Wunn: *Muslimische Gruppierungen in Deutschland*, S. 30.

²⁰⁵ Vgl. Østergaard-Nielsen: „The Politics of Migrants’ Transnational Political Practices“, S. 9f.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Vgl. ebd., S. 9f.

Heimatkultur herzustellen, deren grundlegender Aspekt der Islam ist.²⁰⁸ In diesem Sinne deklarierte die Diyanet 1970 die Süleymanî Bewegung in Deutschland als Häresie,²⁰⁹ obwohl ihre Gründer Tunahan ein Prediger im Dienste von der Diyanet war und auch die Süleymanî Imame bei der Diyanet bis 1965 sehr stark vertreten waren.²¹⁰

Die Arbeit der DİTİB als Beobachter anderer islamischen Organisationen zieht für Seufert eine positive Aufmerksamkeit europäischer Behörden auf sich. Dadurch garantiert DİTİB in Europa einen Islam, der eine laizistische Religionsauffassung beinhaltet. Diese Eigenschaft der DİTİB kommt europäischen Behörden entgegen, weshalb sie mit der DİTİB im Gespräch sind. Die DİTİB wird ebenfalls als eine den Integrationsprozess fördernde Institution angesehen.²¹¹

Aber die Bemühung des türkischen Staates, die türkisch-muslimischen Immigranten auf die türkische Staatsideologie einzuschwören, hat ihr Ziel nicht völlig erreicht. Wie der Soziologe Jeroen Doomernik notierte: "The Diyanet only seemed to recognize at a very late stage that the unbridled proliferation of religious institutions which did not subscribe to its ideology could pose a threat to stability of the Turkish state".²¹²

Es gibt aber auch kritische Äußerungen über die Aufgaben der DİTİB, zum Beispiel, dass sie keine andere Version des Islam als andere islamische Gruppierungen predige. Becker meint, die DİTİB sei eine verschleierte Befürworterin für eine Wiedereinführung der Scharia in der Türkei.²¹³ Solche Meinungen sind insofern nachvollziehbar, als manche Führer der extremistischen islamischen Gruppierungen, wie die Kaplancılar von Mitgliedern der Behörde

²⁰⁸ Vgl. Yavuz: "Islam and Europeanization in Turkish-Muslim Socio-Political Movements", S. 241.

²⁰⁹ Vgl. Gür: *Türkisch-Islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland*, S. 52.

²¹⁰ Nach 1965 Diyanet wurde gesetzlich verpflichtet, nur von religiösen Schulen ausgebildete Personen anzustellen. Vgl. Yavuz: *Islamic Political Identity?*, S. 146.

²¹¹ Vgl. Seufert: „Die Türkisch-Islamische Union der türkischen Religionsbehörde“, S.266f.

²¹² Fetzer/Soper: *Muslims and the State in Britain, France and Germany*, S.104.

²¹³ Vgl.ebd., Seufert: „Die Türkisch-Islamische Union der türkischen Religionsbehörde“, S.267.

gegründet wurden.²¹⁴ Hinzu kommt, dass viele Aktivisten von Milli Görüş, Ali Arslan, Osman Yumakoğulları, Ali Yüksel und auch viele Imame von Milli Görüş für die Diyanet in der Türkei tätig waren.²¹⁵ Eine Äußerung des ehemaligen türkischen Kulturminister Fikri Sağlar über die DİTİB ist sehr bemerkenswert. Er meinte, dass die DİTİB in der Praxis nicht von der pro- islamisch-türkischen Wohlfahrtspartei zu differenzieren sei, wenn es darum geht den Immigranten eine islamische Identität zu vermitteln.²¹⁶

2.3. Die DİTİB und ihre Vereine

Die Mitgliedsvereine der DİTİB sind selbständig eingetragen, deswegen ist keine hierarchische, sondern eine dezentrale Struktur vorhanden.²¹⁷

Um die Ideologie der türkischen Politik in die Praxis umzusetzen, fördert die DİTİB „die Bildung von jeweils auf die Gemeinde einer Moschee bezogenen Zweigvereinen, welche satzungsgemäß die gleichen Zwecke verfolgen und ihrerseits Mitglieder des Vereins in seiner Funktion als Hauptverein sind“ (§ 2 Abs. 1. S. 2).²¹⁸

Weiterhin ergibt sich eine Aufgabe der DİTİB „als Dachorganisation die schon gegründeten oder noch zu gründenden türkisch- islamischen Kulturvereine in der Bundesrepublik Deutschland“,²¹⁹ die der DİTİB angegliedert sind „zu beaufsichtigen, in allen, insbesondere in religiösen, sozialen, kulturellen und gemeinnützigen Fragen zu unterstützen und ihnen Gründungshilfe zu gewähren“ (§2 Abs. 2. S.1).²²⁰ Aus diesen Aussagen ergibt sich, dass die DİTİB sich als Dachverband für die türkisch-islamischen Vereine in Deutschland versteht.²²¹

²¹⁴ Cemaleddin Kaplan, der verstorbener Führer von Kaplan Bewegung, befürwortete einen iranorientierten und hyperpolitisierten Verband der islamischen Vereine und Gemeinden e.V. in der BRD. Er war vorher ein Imam aus der Behörde Diyanet in Deutschland. Vgl. Abdullah: *Was will der Islam in Deutschland?*, S. 68.

²¹⁵ Vgl. Seufert: „Die Türkisch-Islamische Union der türkischen Religionsbehörde, S. 268.

²¹⁶ Vgl. ebd.

²¹⁷ Vgl. Şen/Sauer: *Islam in Deutschland*, S. 9.

²¹⁸ Lemmen: *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*, S. 35.

²¹⁹ Ebd., S. 35.

²²⁰ Ebd., S. 35.

²²¹ Vgl. ebd.

„Der Verein ist Mitglied der Türkisch Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V.“²²² und die Mitglieder jedes Vereines sind gleichzeitig die Mitglieder der DİTİB, wie die Satzung formuliert: „Mitglieder des Zweigvereins werden zugleich Mitglieder der Türkisch Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. ohne Stimmrecht und Beitragspflicht“ (§ 4 Abs. 3 S. 3).²²³ Die Zahl der gesamten Mitglieder der DİTİB ist aus diesem Grund sehr schwer zu schätzen.²²⁴

Jeder Verein der DİTİB trägt den Name *Diyanet türkischer islamischer Kulturverein e.V* oder den Name DİTİB.²²⁵ Es können auch andere Varianten vorkommen. In den Büros oder Vorräumen der Moscheen die mit der DİTİB verbunden sind, finden sich oft Bilder von Atatürk. Zudem wird die Zugehörigkeit zur DİTİB in der Vereinsatzung erwähnt. Gemäß diesen Aussagen sind die Vereine der DİTİB zwar eigenständig, aber die DİTİB hat eine Begleit- und Kontrollaufgabe. Diese findet darin ihren stärksten Ausdruck, dass die Imame aus der Türkei diesen Vereinen für 4 bis 5 Jahren von der Zentrale zugewiesen werden.²²⁶

Ein schon bestehender Verein wird dadurch zum Mitglied der DİTİB, indem er Namen und Satzung ändert oder durch Neugründung. Die Mitgliedschaft im Verband ist nicht immer endgültig. Es kommt vor, dass ein Verband einem anderen Verband der DİTİB beitrifft oder umgekehrt einer von der DİTİB zu einem anderen wechselt.²²⁷ Lemmen sagt hierzu:

Besonders in den Jahren nach der Gründung der DİTİB in Köln scheint der Verband eine große Anziehung auf Vereine ausgeübt zu haben, die eine stärkere Anbindung an das durch die Religionsbehörde repräsentierte Verständnis des Islam angestrebt haben. Diese Veränderungen gingen

²²² Ebd.

²²³ Zitiert nach ebd., S. 35.

²²⁴ Vgl. ebd.

²²⁵ Vgl. ebd., S. 35.

²²⁶ Vgl. ebd., S. 36.

²²⁷ Vgl. ebd., S. 37. Lemmen gibt hier ein Beispiel von zwei Moscheen. Der 1972 gegründete Islamische Bund Mannheim e. V. war erst Mitglied von VIKZ, wechselte aber 1987 zu DİTİB. Umgekehrt, war das Islamische Zentrum Freiburg e. V. 1988 bei der DİTİB angesiedelt, trat aber 1991 aus und schloß sich an die heutige Milli Görüs an.

*damals zu Lasten der sogenannten 'freien' türkisch-islamischen Verbände.*²²⁸

Das dezentrale Organisationsmodell der DİTİB verhindert die klare Zuordnung jedes einzelnen Verbandes. Dieses Verhältnis ermöglicht unterschiedliche Islamverständnisse in einzelnen Vereinen. Ein Verein kann, in der Ansicht von Lemmen, ein offizielles Verständnis des Islam vertreten, andere hingegen ein nationalistisches oder einen politischen Islam.²²⁹

Die DİTİB und die Mitgliedsorganisationen finanzieren sich meistens durch Mitgliedsbeiträge und Spenden.²³⁰

2.4. Imame der DİTİB

Die Imame sind als Theologen ausgebildet und haben mehrere Jahre für die Diyanet in der Türkei gearbeitet. Als religiöse Angestellte in der DİTİB bekommen sie eine Aufenthaltserlaubnis in Deutschland. Ihre Bezahlungen und die Überwachung ihrer Tätigkeit werden vom zuständigen türkischen Konsulat übernommen. Diese ausgebildeten Imame tragen auch zur Attraktivität der DİTİB im Vergleich mit den anderen türkischen muslimischen Gemeinden bei, deren Imame nicht immer eine entsprechende Ausbildung haben. Dieser Vorteil erweist sich aber als Nachteil für die nicht türkisch sprechenden Muslime, weil Imame oft mit zu geringen oder gar keinen Deutsch Kenntnissen nach Deutschland kommen und die islamischen Lebensverhältnisse in Deutschland nicht kennen. Infolgedessen seien diejenigen, die wegen ihrer beruflichen Qualifikation und ihrer offiziellen Dienstleistung in der DİTİB eingesetzt werden, oft sprachlos.²³¹ Die auf fünf Jahre begrenzte Dienstzeit von türkischen Imamen in Deutschland stößt auf Kritik, da sie dann wieder in die Türkei zurückkehren müssen, wenn sie endlich mit der staatlichen und sozialen Struktur in Deutschland vertraut sind.²³²

²²⁸ Ebd.

²²⁹ Vgl. ebd., S. 38.

²³⁰ Vgl. Şen/Sauer: *Islam in Deutschland*, S. 9.

²³¹ Vgl. Lemmen: *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*, S. 36.

²³² Vgl. Goldberg/Halm/Şen: *Die deutschen Türken*, S. 104.

*Artikel 25: Außer der durch das Beamten-gesetz den Angestellten verbotenen politischen Betätigung dürfen Religionsdiener jeden Grades inner-und außerhalb des religiösen Dienstes eine politische Partei oder ihr Verhalten in keiner Weise loben oder tadeln. Wem eine solche Handlungen nachgewiesen wird, ist von der zuständigen Behörde aus dem Dienst zu entlassen.*²³³

Die weiteren Kritiken an den Imamen der DİTİB werden bei einem Vergleich mit den Imamen von Milli Görüş im Kapitel IV behandelt.

2.5. Aktivitäten der DİTİB

Die DİTİB hat nach ihren Angaben in Deutschland 896 Ortsgemeinden (Dezember 2010). Im sozialen Bereich gibt es Angebote zu Bildung, Sport und Kultur, darüber hinaus Jugend-, Senioren- und Integrationsarbeit. Nach eigenen Angaben absolvieren pro Jahr 1.260 Menschen Sprach- und Alphabetisierungskurse, darunter Integrationskurse, die in Zusammenarbeit mit dem *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge* (BAMF) durchgeführt werden.²³⁴

Die DİTİB beschäftigt sich zusammengefasst mit folgenden Bereichen:

*Förderung und Verrichtung der religiösen Dienste, Förderung des interreligiösen Dialoges Förderung der Kultur, Koordinierung und Betreuung religiöser, kultureller und sozialer Aktivitäten der Ortsgemeinden, Errichtung und Erhaltung der Gebetsstätten und Moscheen, Erstellung von religiösen Gutachten.*²³⁵

Einzelne Verbände der DİTİB betreuen in erster Linie Moscheen, aber einige Filialen bieten auch Folklore, türkische und deutsche Klassen und Stipendien für Kinder von türkischen Immigranten zum Besuch der Universität.²³⁶

In einer Pressemitteilung während eines Besuches des Vorsitzenden des Botschaftsrates für Religiöse Angelegenheiten, Sadi Arslan, beim türkischen General Konsul Hayati Soysal, heißt es:

²³³ Cekin: *Stellung der Imame*, S. 53.

²³⁴ Vgl. "Wer sind wir", URL: <http://www.DİTİB.de/default.php?id=5&lang=de> (Zugriff am 01.12.2010).

²³⁵ "Zweck und Ziele", URL: <http://www.DİTİB.de/default1.php?id=5&sid=10&lang=de> (Zugriff am 01.12.2010).

²³⁶ Vgl. Gibbon: "Religion, Immigration, and the Turkish Government in Germany", S. 6f.

*...Wir müssen auf die Bedürfnisse unserer Mitbürger eingehen. Unsere Aufgaben beschränken sich nicht nur auf die Beratung und Betreuung von religiösen Angelegenheiten, vielmehr entstehen von Tag zu Tag neue Bedürfnisse der Mitbürger, auf die wir eingehen müssen. Zu den obersten Prioritäten gehört neben der Bewahrung und Erhaltung der eigenen Identität auch die Vermittlung der kulturellen und ideellen Werte an heranwachsende Kinder und Jugendliche.*²³⁷

Arslan stellte ausdrücklich klar, dass den Jugendlichen mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden muss und forderte dabei:

*DİTİB und alle an diese angeschlossenen Vereine sollten Freizeit Aktivitäten anbieten, an denen Jugendliche teilnehmen können. Die Kultur- und Bildungsabteilungen sollten Möglichkeiten unterbreiten, die insbesondere von Frauen und jungen Mädchen in Anspruch genommen werden können. Der Bildungsgrad der jungen Menschen ist erfreulich, allerdings nicht ausreichend. Unsere Bemühungen sollten darauf abzielen, dass in Zukunft aus jeder Familie ein Akademiker hervorgeht.*²³⁸

Soysal betont die Erwartungen der türkischen Seite:

*Wir sollten den hier heranwachsenden Kindern unsere ideellen Werte, Sitten, Bräuche und Traditionen vermitteln. Mit der Hilfe von DİTİB und der ihr angeschlossenen Vereine versuchen wir diese Werte weiterzugeben und zu fördern. Gleichzeitig sollte sich ein Jeder – ohne die eigene Identität zu vergessen – der Gesellschaft, in der er lebt, anpassen und sich integrieren. Integration ist nicht gleichzusetzen mit Assimilation. Da wir großen Wert auf Bildung legen, befürworten wir es, die Muttersprache zu pflegen.*²³⁹

Des Weiteren ist die DİTİB heute im interreligiösen Dialog engagiert. Diese Aufgabe ist nach Yılmaz neu, weil entsprechende Aktivitäten vorher weder von den türkischen Machteliten noch vom Präsidium der Diyanet vorgesehen waren. Der türkische Staat hatte in der Frühphase der Diyanet versucht, sämtliche internationalen Beziehungen abubrechen, um einen nationalen modernen Islam zu schaffen. Heute will die Diyanet durch die DİTİB eine internationale Rolle in Dialogaktivitäten spielen. Die Laizisten kritisierten die Diyanet daher, weil sie dem Einfluss anderer Bewegungen wie *Nurcus* nicht entgegenreten könne. Das bedeutet für den Politikwissenschaftler Yılmaz, dass die DİTİB den Einfluss

²³⁷ Pressemitteilung von DİTİB von 05.09.2007.

²³⁸ Ebd.

²³⁹ Pressemitteilung von DİTİB 05.09.2007.

anderer islamischer Bewegungen auf die Immigranten, die den interreligiösen Dialog sehr betonen, zunichtemachen bzw. mit ihrem Engagement ausgleichen will. Die interreligiöse Aktivität begann erst 2000, als der damalige Präsident Mehmet Nuri Yılmaz Papst Johannes Paul II. im Vatikan besuchte.²⁴⁰

Überdies trägt die DİTİB heute viele Projektarbeiten mit:

1. *Weißt du, wer ich bin?:* Das Projekt wurde auf der Website der Deutschen Islam Konferenz als ein vorbildhaftes Projekt vorgestellt. Es ist ein interreligiöser Aufruf und will ein friedliches Zusammenleben der Religionen fördern. Die jüdisch-christlich-islamische Tradition ermöglicht es ihre Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu lernen und zu respektieren. Das Projekt wurde 2005 gemeinsam mit der *Arbeitsgemeinschaft der Kirchen in Deutschland* (ACK), dem *Zentralrat der Juden* (ZJD), dem *Zentralrat der Muslime in Deutschland* (ZMD) und der DİTİB entwickelt.²⁴¹

2. *Integration gemeinsam schaffen:* Der Ausgangspunkt dieses Projektes ist, die Praxis des Zusammenlebens von Menschen mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen aus den theologischen Debatten wegzuziehen. Das Motto „Integration gemeinsam schaffen“ will die *Christlich-Muslimische Friedensinitiative* Integration in Deutschland aktivieren, gemeinsame Werte für ein friedliches Zusammenleben sollen gesucht werden.²⁴²

3. *ProMotivation:* Das Projekt bietet Kurse über rechtliche und soziale Kenntnisse in Deutschland wie zum Beispiel:

[eine]effiziente Büroorganisation, richtiges Beschwerdemanagement, Präsentationstechniken, den Integrationsplan der Bundesrepublik und die sonstigen Beschlüsse, das Zuwanderungsgesetz, Familienzusammenführung, Spracherwerb, zweisprachige Erziehung in der Familie, die Integrationsangebote der DİTİB, Integrationskurse und Zugangsbedingungen, Projektplanung und Antragstellung sowie

²⁴⁰ Vgl. Yılmaz: „İjtihad and Tajdid by Conduct“, S. 233.

²⁴¹ Vgl. „Aktuelle Mitteilungen“, URL: <http://www.weisstduwerichbin.de/index.htm> (Zugriff am 05.12.2010).

²⁴² Vgl. „Integration gemeinsam schaffen“, URL: <http://www.cm-fi.de/partner-staedtetag-kcid-DITIB.html> (Zugriff am 05.12.2010).

*Informationen über das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF), die Migrationserstberatung (MEB) und den Jugendmigrationsdienst (JMD).*²⁴³

4. *ProDialog*: Motto des Projektes ist *Mitten im Leben*. Es geht um die Qualifizierung von ehrenamtlichen Multiplikatoren und Dialogbeauftragten für interreligiöse und interkulturelle Zusammenarbeit.²⁴⁴ Diese Beauftragten führen einen Dialog zwischen den Gemeindemitgliedern im Allgemeinen und den Moscheegemeinden und pflegen eine gute Beziehung.

5. *DİTİB - Hotline für Familien und Sozialberatung*: Die Tätigkeitsfelder sind vielfältig. Familiäre Probleme und Konflikte, Probleme mit Schule, Erziehung und Pubertät, Suchtproblematik, Psychosoziale Beratung, Häusliche Gewalt, Sexueller Missbrauch, Zwangsheirat, Ehe, Trennung und Scheidung, Schulden, Familienzusammenführung und Aufenthaltsfragen, Fragen zu Behörden und Ämtern sowie Diskriminierung.²⁴⁵

IV. Milli Görüş - der politische Islam

Milli Görüş, bedeutet „Nationale Sicht“²⁴⁶ oder „die Sicht (Perspektive) der Religionsnation“²⁴⁷, und repräsentiert die wichtigste unabhängige islamische Bewegung in der Geschichte der türkischen Republik.²⁴⁸ Schiffauer bezeichnet die Bewegung als eine anti-kemalistische Oppositionsbewegung.²⁴⁹ Die Geschichte von Milli Görüş ist nach der Ansicht von Yavuz zugleich eine Geschichte über die Entwicklung des Islam in der türkischen Politik.²⁵⁰ Der Gründer der Bewegung,

²⁴³ „Türkisch-Islamischer Kultur- und Sportverein DİTİB Sachsenheim e. V.“, URL: http://www.ditib-sachsenheim.de/index.php?option=com_content&task=view&id=30&Itemid=1 (Zugriff am 05.12.2010).

²⁴⁴ Vgl. „ProDialog“, URL: <http://www.prodialog-ditib.de/> (Zugriff am 05.12.2010).

²⁴⁵ Vgl. „DİTİB Hotline“, URL: <http://www.ditib.de/default1.php?id=6&sid=57&lang=de> (Zugriff am 05.12.2010).

²⁴⁶ Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 71.

²⁴⁷ Seufert: *Politischer Islam in der Türkei*, S. 277f.

²⁴⁸ Vgl. Çakır: *Stellung der Imame*, S. 544.

²⁴⁹ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 53.

²⁵⁰ Vgl. Yavuz: „Milli Görüş Hareketi“, S. 591.

Necmettin Erbakan, gilt aus diesem Grund als einer der bedeutendsten türkisch-islamistischen Politiker des 20. Jahrhunderts.²⁵¹

1. Die Entwicklung von Milli Görüş in der Türkei

1.1. Der intellektuelle Hintergrund

Der Anfang der intellektuellen Wurzel der Milli Görüş Bewegung kann nur im Zusammenhang der geistigen Entwicklung Erbakans, des Gründers der Bewegung, verstanden werden. Als er in den 1940er Jahren an der Technischen Universität Istanbul studierte, war er Mitglied des Ordens der *Nakşibendiyye*, der *Konkreten Vergesellschaftung*.²⁵² Die *Nakşibendi Bruderschaft* war eine islamische Erneuerungsbewegung, die sich seit dem 19. Jahrhundert gegen die Einflüsse des Westens wehrte. Der Widerstand gegen den kemalistischen Laizismus in der Türkei nährte sich auch aus dieser *Nakşibendi Bruderschaft*.²⁵³

Scheich Kazanlı Abdülaziz Bekkine vom Nakşibendiyye Zweig *Halidiyye* war Erbakans geistiger Mentor. Sein Nachfolger Scheich Mehmet Zahid Kotku verlegte die Gemeinde in die Moschee İskender Paşa, im Stadtteil Fatih in Istanbul.²⁵⁴ Scheich Mehmet Zahid Kotku war einer der großen Mystiker und der spirituelle Führer der Nakşibendi in dieser Zeit. Kotku hatte einen Kreis von Studenten, die ihm folgten, ihn als spirituellen Führer wahrnahmen und sich in Fragen zu Religion oder Politik an ihn wandten. Er war nicht nur an den mystischen bzw. religiösen Fragen interessiert, sondern beschäftigte sich auch mit der politischen und wirtschaftlichen Situation der Türkei.²⁵⁵

²⁵¹ Vgl. Çakır: *Stellung der Imame*, S. 544.

²⁵² Vgl. Seufert: *Politischer Islam in der Türkei*, S. 140

²⁵³ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S.65f. Nakşibendiyye hat auch unterschiedliche Richtungen in der Türkei. Zum Beispiel, Süleyman Hilmi Tunahan bzw. die Süleymancı Bewegung gründete viele Korankursen als eine Antwort gegen das Kemalismus und gegen die zerschlagene klassische islamische Bildung. Aus diesem vielen Korankursen, ein Netz von Korankursen ist die Süleymancı Bewegung hervorgegangen. Vgl. Seufert: *Politischer Islam in der Türkei*, S. 40

²⁵⁴ Vgl. Seufert: *Politischer Islam in der Türkei*, S. 140

²⁵⁵ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 63.

Kotku motivierte seine Schüler innerhalb des Systems bzw. in öffentlichen Bereichen zu arbeiten und die Möglichkeiten des Systems zu nutzen. Seine Interessen für Volkswirtschaft und Politik waren bemerkenswert für einen Mystiker wie Kotku. Seine Studenten kamen oft von der Technischen Hochschule in Istanbul. Ihre Familiengeschichten waren meist ähnlich; ihre Eltern gehörten ehemals zur Elite des Landes, hatten jedoch ihre führenden Positionen innerhalb des kemalistischen Staates und aufgrund dessen neuer Staatsideologie verloren. Die Zugkraft von Kotku war groß, weil er eine klassische islamische Bildung bot und dabei weltoffen war und sich mit säkularen Problemen beschäftigte. Seine Studenten fühlten sich sehr eng mit ihrem Lehrer verbunden. Manchen fanden bei Kotku eine mystische Erziehung, anderen eine religiöse Leitung. Einer seiner Schüler, Erbakan, kam nach seinem Studium der Ingenieurwissenschaft mit einem Stipendium an die TU Aachen. Im Aachen promovierte er über die Verbrennungsprozess in Diesel-Motoren und arbeitete anschließend nach seiner Promotion bei der Firma Klöckner-Humboldt-Deutz. Nach seiner Rückkehr in die Türkei forschte und lehrte er als Akademiker an der TH Istanbul und habilitierte dort 1965.²⁵⁶

1.2. Der politische Hintergrund

Wie bereits in den vorherigen Kapiteln dargestellt, blieben die islamischen Bewegungen in den Jahren zwischen 1925-1950 in ihrer Wirkung vornehmlich auf die individuelle Frömmigkeit und das Leben in den Orden beschränkt. Mit der Demokratenpartei (DP) und der späteren Gerechtigkeitspartei (AP) entwickelten sich die islamischen Bewegungen ihre politische Unabhängigkeit, welche sich in einer mehr und mehr als Opposition zum kemalistischen Staat verstand. Die Gerechtigkeitspartei stand in ihrer Regierungszeit (1965-1971) aufgrund einer Verbesserung der ökonomischen Strukturen an der Seite der einflussreichen Handelsleute und Industriellen. Da diese Politik weite Teile des Kleingewerbes vernachlässigte, plante Kotku 1960 mit Erbakan eine Motorenfabrik zu eröffnen, was jedoch aufgrund finanzieller Schwierigkeiten scheiterte. Diese Politik

²⁵⁶ Vgl. ebd., S. 66f.

schadete den kleinen Händlern.²⁵⁷ Da die Einfuhrzölle gesenkt wurden und dadurch einheimische Produkte dem Druck der ausländischen Konkurrenz nicht mehr standhalten konnten, entschied sich 1968 Erbakan für den Vorsitz der Industrie- und Handelskammer zu kandidieren. Er wollte die Einfuhrquoten senken und türkische Massenproduktion zu ermöglichen.²⁵⁸ Nachdem die Gerechtigkeitspartei Erbakan 1968 seines Amtes enthob, versuchte sich Erbakan als Abgeordneter der Gerechtigkeitspartei wählen zu lassen, was jedoch misslang.²⁵⁹ So wandte sich Erbakan unterschiedlichen islamischen Gemeinden, wie auch *İskender Paşa* zu und sicherte sich deren Unterstützung.²⁶⁰ Yavuz zufolge war Erbakan der einzige Mann, der im politischen Bereich einen Jihad, im Sinne von Widerstand gegen das kemalistische Regime und dessen religiöse Verbote, verwirklichen konnte, weshalb sie Erbakan ihre Treue versprachen.²⁶¹ Aus diesem Grund behauptet Seufert, „hier entstand die Idee zu Gründung einer Partei der Muslime“.²⁶² Infolge dessen wurden im Gegenzug Befürworter der islamistischen Ideologie aus der Gerechtigkeitspartei ausgeschlossen, die sich daraufhin eine politische Nische suchten, um sich dort unabhängig politisch zu entfalten.²⁶³ 1969 wurde Erbakan in der Stadt Konya als unabhängiger Abgeordneter gewählt²⁶⁴ und gründete 1970 auf den Vorschlag Kotkus hin²⁶⁵ mit seinen 18 Freunden²⁶⁶ seine erste Partei, die *Nationale Ordnungspartei, MNP* (Milli Nizam Partisi).²⁶⁷ Sie war die erste Partei der Parteienkette Milli Görüş Bewegung, die immer wieder verboten und neugegründet wurde.²⁶⁸

Die Geschichte der Milli Görüş Bewegung wurde oft als die *Nationale Sicht* übersetzt, die ihren Namen von Erbakan bekommen hatte.²⁶⁹ Eine weitreichende

²⁵⁷ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 591f.

²⁵⁸ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 67f.

²⁵⁹ Vgl. Çakır: "Milli Görüş Hareketi", S. 545.

²⁶⁰ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 591f.

²⁶¹ Vgl. ebd., S. 593.

²⁶² Seufert: *Politischer Islam in der Türkei*, S. 140.

²⁶³ Vgl. Çakır: "Milli Görüş Hareketi", S. 545.

²⁶⁴ Vgl. Çalmuk: "Necmettin Erbakan.", S. 554.

²⁶⁵ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 68.

²⁶⁶ Vgl. Çakır: "Milli Görüş Hareketi", S. 545.

²⁶⁷ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 591f.

²⁶⁸ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 68.

²⁶⁹ Vgl. Çalmuk: "Necmettin Erbakan", S. 554.

Bedeutung der Milli Görüş Bewegung wird im folgenden Kapitel ausführlicher behandelt.

In Bezug auf die politische Ausrichtung spielte die Anfangsphase der Milli Görüş Bewegung eine entscheidende Rolle, da religiöse und wirtschaftliche Faktoren unmittelbar zusammenfielen.²⁷⁰ Denn die Kritik an dem technologischen Rückstand und der wirtschaftlichen Unterentwicklung der Türkei trugen entscheidend zur Entwicklung religiöser Gedanken wie dem Ideal einer gerechten islamischen Gesellschaftsordnung bei. Die Betonung einer islamischen Ordnung zeigte sich später im Parteiprogramm als *Gerechte Ordnung*, (Adil Düzen), welche in der Arbeit einhergehender erläutert wird.

1.3. Das Konzept und Ziel von Milli Görüş

Die Milli Görüş Bewegung zeichnet sich durch ihren Eklektizismus aus. Sie kann daher nicht nur als eine islamistische Bewegung, sondern muss zugleich als eine modernistische und nationalistische Bewegung betrachtet werden. In der Ideologie von Milli Görüş sind diese drei Aspekte nicht voneinander zu trennen.²⁷¹

Die nachdrücklichen Hervorhebungen des Islams und der Nation sind bereits im Name der Milli Görüş Bewegung erkennbar. Akgün und Çalış bezeichnet das Wort „Milli“ als „National“, was auf die Zusammengehörigkeit von Nation und Islam verweist. Damit bezweckte die Bewegung eine negative Antwort auf die Trennung des Islam von der türkischen Nation zu geben.²⁷² Schiffauer sieht ebenfalls im Namen bereits eine die verstärkte Ausrichtung auf den Islam und deutet Milli Görüş daher als „muslimische Sicht“:

Der Begriff geht davon aus, dass die Nation, das Volk, islamisch ist und dass der Islam letztlich konstitutiv für die Identität des türkischen Volkes ist. Dabei wird von Erbakan der moderne Volksgedanke bzw. die Idee der

²⁷⁰ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 68.

²⁷¹ Vgl. Yavuz: "Cleansing Islam from the public Sphere". S. 34.

²⁷² Vgl. Akgün/Çalış: "Türk Milliyetçiliğinin Terkinde İslamcı Doz", S. 595.

*nationalen Identität anachronistisch auf das Osmanische Reich bezogen.*²⁷³

Aus verfassungsrechtlichen Gründen konnte der Name „muslimische Sicht“ für die Bewegung jedoch nicht beibehalten werden und musste daher in „nationale Sicht“ geändert werden.²⁷⁴

Des Weiteren assoziiert Schiffauer das Wort „National“ mit dem Volk, im Sinne von „Mehrheit“ und „Mitte“. „In der Mitte zu sein“ lautete der Anspruch des Programms der Partei und stellte ein besonders zentrales Anliegen der islamischen Seite der Türkei dar. Als Beispiel erwähnt Schiffauer das Jahr 1983, in dem die Parteien der Milli Görüş Bewegung. Die Forderung der Wohlfahrtspartei, das Kopftuch in den Universitäten zu tragen, unterstützten, was eines der Hauptziele ihrer Bewegung darstellte. Diese Unterstützung wurde nicht nur mit islamisch-religiösen Argumenten verteidigt, sondern vielmehr auch unter Berufung auf die Glaubensfreiheit, den Laizismus und die Menschenrechte.²⁷⁵ Das war eines der Hauptziele der Bewegung.

Der islamische Charakter der Bewegung wird von dem türkischen Politikwissenschaftler Çınar als einen islamischen *Kemalismus* bezeichnet, weil die islamistische Rhetorik von Milli Görüş populistisch war und nicht auf die gesellschaftliche Realität widerspiegelte. Er argumentiert weiter, dass Milli Görüş nur versuche, die türkische Nation von ihrem sogenannten verirrt Weg, soweit wie möglich zu retten.²⁷⁶ Die Forderung, jeder Bürger solle die Ideologie von Milli Görüş akzeptieren, sei nicht anti-demokratisches Verhalten von Erbakan, sondern eine Barmherzigkeit von Milli Görüş für die Nation. Die Milli Görüş Bewegung war mit diesem Konzept auch ein Machtmittel in der Hand der Politik Erbakans. Da Milli Görüş die absolute Wahrheit sei, sollte nach der Vorstellung Erbakans unbedingt ein Milli Görüş Muslimentum entwickelt werden und jeder ordentliche Muslim für Milli Görüş arbeiten. Wie Çınar bemerkt, wurde die Partei von ihren Anhängern mehr und mehr als Ursprung der Wahrheit angesehen,

²⁷³ Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 71.

²⁷⁴ Vgl. ebd., S. 71.

²⁷⁵ Vgl. Ebd., S. 89.

²⁷⁶ Vgl. Çınar: „Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm“. S. 174f.

weshalb ihre Anhänger deren Wahrheitsanspruch zunehmend in unhinterfragtem Gehorsam befolgten.

So wurden Kritiker von Milli Görüş nicht mehr als politische Gegner sondern als Feinde wahrgenommen. Daraus ergibt sich die Bezeichnung als islamischer Kemalismus. Wie der kemalistische Staat jeden Einwohner zwangsläufig zu einem westlichen Bürger erziehen wollte, wollte die Milli Görüş Bewegung die Entwicklung eines eigenen Muslimentums erzwingen.²⁷⁷

Dem modernistischen Charakter der Bewegung lag Yavuz zufolge der Versuch zugrunde, kulturelle und ökonomisch schwächere soziale Schichten in die Politik zu integrieren und sie dadurch zu modernisieren.²⁷⁸ Der Modernisierungsversuch der Milli Görüş Bewegung war, im Gegensatz zur kemalistischen Modernisierung, vom Volk erwünscht und bestimmt.²⁷⁹

Milli Görüş zielte auf folgende fünf Punkte ab: 1. Innere Frieden (İç Barış) 2. Einheit des Staates mit der Nation. (Devlet-Millet Kaynaşması) 3. Wiederschaffung eines größeren türkischen Staates. (Yeniden Büyük Türkiye Meş'alesi) 4. Moralische Entwicklung (Manevi Kalkınma) 5. Ökonomische Entwicklung (Maddi Kalkınma).²⁸⁰

Die wichtigsten Ziele von Milli Görüş waren die moralische und ökonomische Entwicklung, die beiderseits stark miteinander verflochten waren. Während mit der moralischen Entwicklung eine authentische islamische Identität geschaffen werden sollte, war ihr Blick auf die ökonomische Entwicklung der Entstehung einer gerechten Gesellschaft und deren ökonomische Unabhängigkeit gerichtet.²⁸¹ Der flächendeckende Aufbau der Schwerindustrie war ein wichtiger Baustein für die Bewegung, damit eine kulturelle Abgrenzung gegenüber Europa und somit eine neue kulturelle Ausrichtung verfolgt werden konnte, die sich an der

²⁷⁷ Vgl. ebd..

²⁷⁸ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 591.

²⁷⁹ Vgl. ebd., S. 593f.

²⁸⁰ Vgl. Sarıbay: "Milli Nizam Partisi'nin Kuruluşu ve Programının İçeriği", S. 581.

²⁸¹ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 591.

muslimischen Welt orientierte.²⁸² Aus dieser Intention heraus initiierte die Bewegung einen Reflexionsprozess über die geistigen Wurzeln der Türkei, dessen Ergebnisse sie in den politischen Prozess mit einbeziehen wollte.²⁸³

Dieses geistige Gedankengut von Milli Görüş basierte nicht auf dem Herrschaftsideal des Regimes vom Prophet Muhammad, sondern auf dem der klassischen osmanischen Periode (15-16.Jh.).²⁸⁴

Seufert sieht den Erfolg der Milli Görüş Bewegung in doppelter Hinsicht: Zum einen gelang es Milli Görüş, die Frage nach der kulturellen Identität der türkischen Nation zur Sprache zu bringen. Zum anderen nahmen die Spannungen zwischen der laizistischen Elite und dem einfachen Glauben des Volkes durch dessen stärkere Einbeziehung ab.²⁸⁵

Nach Ansicht der Milli Görüş Bewegung stellten der „westliche Imperialismus“ und der „Zionismus“ die größte Gefahr für ihren Erfolg dar.²⁸⁶ Aufgrund Erbakans kritischen Thesen gegenüber Israel und dem „Zionismus“ wurde die Milli Görüş Bewegung immer wieder in Verbindung mit antisemitischem Gedankengut gebracht.²⁸⁷

Im folgenden Kapitel werden die Parteien von Milli Görüş und ihre Charakteristika einzeln dargestellt.

1.4. Die politischen Parteien von Milli Görüş in der Türkei

1.4.1. 1970-71: Die Partei der Nationalen Ordnung

Die Partei der Nationalen Ordnung (Milli Nizam Partisi, MNP) war die erste islamistische Partei der Türkei und besaß aus diesem Grund noch kein homogenes Parteiprogramm. Es vereinte eine osmanische Ideologie (Osmanlıcılık), national-

²⁸² Vgl. Schiffauer: „Die Kaplan-Gemeinde und die islamische Gemeinschaft Milli Görüş“, S.82.

²⁸³ Vgl. ebd., S. 82.

²⁸⁴ Vgl. Yavuz: „Cleansing Islam from the public Sphere“, S. 34

²⁸⁵ Vgl. Seufert: *Politischer Islam in der Türkei*, S. 277.

²⁸⁶ Vgl. Yavuz: „Milli Görüş Hareketi“, S. 594f.

²⁸⁷ Vgl. Çakır: „Milli Görüş Hareketi“, S. 569.

liberationistische, (Milli Bağımsızlıkçı) islamistische und modernistische Ideologien in sich.²⁸⁸

Die MNP wurde von drei gesellschaftlichen Schichten favorisiert:

1. Menschen, konservativ und säkular gebildet, die aus der Provinz stammten und im Handeln tätig waren. 2. Religiöse Unternehmer, die in der Provinz Handel betrieben und im Industriesektor tätig waren. 3. Arme sunnitische Muslime, die sowohl in den Provinzen, als auch in den großen Städten lebten. Obwohl diese drei Gruppe unterschiedliche Erwartungen und Wünschen hatten, schlossen sie sich in einer islamischen Bruderschaft, die besonders von der Nakşibendi Gemeinde unterstützt wurde, zusammen. Der Kontakt unter ihnen wurde durch die geistlichen Führer der jeweiligen islamischen Gemeinden wie der Nakşibendi Gemeinde organisiert.²⁸⁹

Die Gründung der MNP und der anfänglichen Schwierigkeiten führten, durch welchen die Partei schließlich unter Verweis auf die "Ausbeutung religiöser Gefühle" vom Verfassungsgericht im Jahr 1971 verboten wurde.²⁹⁰ Nach Ansicht des Journalists Çakır war der türkische Staat zu dem damaligen Zeitpunkt auf eine islamistische Partei unvorbereitet gewesen.²⁹¹ Erbakan floh nach dem Putsch in die Schweiz und kehrte ein Jahr später zurück, um eine weitere Partei zu gründen.

1.4.2. 1973-1980: Die Nationale Heilspartei

Milli Görüş wurde als *Nationale Heilspartei* (Milli Selamet Partisi, MSP), 1972 wieder gegründet und hatte in der Wahl von 1973 mit 11,8% Stimmen und 48 Abgeordneten auf Anhieb großen Erfolg.²⁹² MSP betonte mehr als die MNP ihre islamische Identität, weshalb die Zahl ihrer Anhänger als unmittelbare Zahl aller gläubigen Muslime in der Türkei interpretiert wurde. Aus diesem Grund hatten

²⁸⁸ Vgl. ebd., S. 546.

²⁸⁹ Vgl. ebd., S.545.

²⁹⁰ Seufert: *Politischer Islam in der Türkei*, S. 140.

²⁹¹ Vgl. Çakır: "Milli Görüş Hareketi", S. 547.

²⁹² Vgl. ebd., S. 547.

die religiösen Netzwerke wie die islamischen Orden besondere Bedeutung für die Organisation und den Erfolg der Partei.²⁹³

Die beiden Hauptziele, welche die MSP in ihrem Programm vertrat waren zum einen die Förderung der Moral und Spiritualität sowie der ökonomische Fortschritt. Die MSP war in dieser Periode weder einem linken, noch einem rechten Flügel zuordnen. Sie konkurrierte trotzdem aufgrund ihres ökonomischen Entwicklungspaketes einerseits mit dem linken Spektrum und andererseits aufgrund der Betonung ihrer Spiritualität mit dem rechten Spektrum.²⁹⁴

Die MSP beschäftigte sich mit den Interessen der anatolischen Industrie, Handelsbourgeoise und Handwerker und unterstütze sie gegen das Großbürgertum, das vornehmlich mit ausländischem Kapital agierte. Daher orientierte sich die MSP in erster Linie auf das Wählerpotential der Bauern und der Stadtbevölkerung in den rückständigen Gebieten, in denen der Islam nach wie vor eine bestimmende Funktion im Leben der Bevölkerung einnahm.²⁹⁵ Der Nachdruck, mit dem Schwerindustrie von der MSP unterstützt worden war, markierte den wichtigsten Unterschied zu anderen türkischen Parteien. Für eine politische und ökonomische Unabhängigkeit war diese Schwerindustrie lebenswichtig. MSP sah den Grund der Unterentwicklung der türkischen Ökonomie in der kulturellen Assimilation, die aufgrund des Laizismus und der Verwestlichung entstanden war, dem die MSP eine Forcierung der Milli Görüş Ideologie entgegensetzen suchte. Um die ungerechte Einkommensverteilung zu verbessern, benötigte das System daher die Unterstützung „gläubiger Personen“.²⁹⁶

Erbakan betonte 1974: „Das wichtigste ist die Moral, wichtiger als Gedankenfreiheit.“²⁹⁷ Aus diesem Grund versprach 1974 der Innenminister,

²⁹³ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 592.

²⁹⁴ Vgl. Çakır: "Milli Görüş Hareketi", S. 547.

²⁹⁵ Vgl. Özcan: *Türkische ImImmigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, S. 146.

²⁹⁶ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 593.

²⁹⁷ Jäschke: "„Vom Islam in der heutigen Türkei“, S. 3.

Oğuzhan Asiltürk, das Denkmal „Das schöne Istanbul“ (Güzel İstanbul Heykeli), das eine nackte Frau zeigt, nahe der Brücke von Karaköy zu entfernen.“²⁹⁸

Mit dem Militärputsch von 1980 wurde die MSP, wie alle anderen Parteien zuvor auch, verboten. Nach jedem Parteiverbot wurde versucht die Ideologie der Bewegung zu schwächen und sie in das laizistische System der Türkei zu integrieren.²⁹⁹

1.4.3. 1983-1998: Die Wohlfahrtspartei

Im Jahr 1983 wurde die dritte Generation von Milli Görüş Parteien, die Wohlfahrtspartei, (Refah Partisi, RP) gegründet, wodurch Milli Görüş politisch nach links rückte. Die RP verlies die islamische Umma Ideologie und favorisierte einen nationalistischen Islam, infolgedessen die Beziehungen zu den kurdischen Islamisten gefährdet wurden. Mit der RP-Ideologie, die im türkisch -staatlichen System bleiben wollte, wurde sie somit völlig verändert und fand ihren Platz im linken Flügel.³⁰⁰

Der Unterschied zwischen MSP und RP zeigte sich in der Betonung einer weniger religiösen Politik, die sich sowohl in einem demokratischeren als auch zivilgesellschaftlicheren Verständnis der RP äußerte. Der Einfluss der İskenderpaşa Gemeinde auf die Partei wurde zurückgedrängt und die Bedeutung des Islams innerhalb des Parteiprogramms verringert. Da Erbakan sowohl die religiöse wie politische Leitfigur bleiben wollte, blieb er persönlich überzeugt religiös, als Amtsperson jedoch Laizist.³⁰¹

Die RP verstand sich sowohl als politischer Interessensverband als auch als Institution zur Förderung der individuellen Persönlichkeit. Den Anhängern wird eine emotionelle Unterstützung versprochen. Sie bietet somit eine *konkrete Vergesellschaftung*. Sie intendiert daher eine *Konkrete Vergesellschaftung*, mit dem Ziel der Schaffung einer Parteigemeinschaft. Die Milli Görüş Ideologie

²⁹⁸ Ebd., S. 3.

²⁹⁹ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 596.

³⁰⁰ Vgl. Çakır: "Milli Görüş Hareketi", S. 548f.

³⁰¹ Vgl. Yavuz: " Milli Görüş Hareketi" , S. 596f.

erreichte dadurch das private Leben der Anhänger, so dass die Organisation das private Leben zur einer Parteiangelegenheit machte,³⁰² weshalb die Parteimitgliedschaft in der RP sich intensiver gestaltete als in anderen Parteien. Dies hatte zur Folge, dass die Partei aufgrund der engen Bindung der Parteimitglieder an ihre Partei und untereinander die stärkste Organisationsstruktur aller Parteien aufwies. Das *Gottesdienst Bewusstsein* (İbadet Bilinci) war die wichtigste Mobilisierungskraft für die Leute, die für die RP arbeiteten, so dass ihre Anhänger durch die Städte und Dörfer reisten und das Programm der Partei propagierten.³⁰³ Die RP agierte gut strukturiert über ein weit verzweigtes Netz. Sie verbreitete ihre Ideologie nicht nur über Medien, sondern auch über die persönlichen Kontakte. An der Haustür und auf der Straße wurden die Menschen informiert. Die Frauenkommission der RP war unter anderem die erfolgreichste und stärkste Frauengruppe in der Türkei.³⁰⁴ Gemeinsam folgte die RP der Maxime einer auf dem Islam basierenden Solidaritätsforderung und einer gemeinschaftlichen Arbeitskultur in der Politik, um beides als gesellschaftliche Triebkräfte lebendig zu halten.³⁰⁵ Aufgrund dessen kann die RP zu den Vertretern einer Islamisierung der Türkei gezählt werden.³⁰⁶

Da die RP ihre Politik auf die anatolische Bürgertum ausrichten wollte, schrieb sie der Moral und der Gerechtigkeit neue Bedeutungen zu. Für diesen konservativen Teil der Bevölkerung schien es keine Alternative zur RP zu geben. Aus diesem Anlass brachte die RP ein neues Konzept der *Gerechte Ordnung* heraus.

1.4.3.1. „Adil Düzen“- „Gerechte Ordnung“

Erbakans *Adil Düzen*, so formuliert es Schiffauer, ist ein Gesellschaftsentwurf, „in dem das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft stark durch Einbindung in Zünfte, Gilden, Religionsgemeinschaften u.a. reguliert ist.“³⁰⁷ Die Gemeinschaft ist ein wichtiger Bestandteil dieser Ordnung, bei deren Tätigkeiten ihrer

³⁰² Vgl. Seufert: *Politischer Islam in der Türkei*, S. 335f.

³⁰³ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 599.

³⁰⁴ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 86.

³⁰⁵ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 599.

³⁰⁶ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 86.

³⁰⁷ Ebd., S. 69.

Institution und Einrichtungen die Weltanschauung der Gemeinschaft eine wichtige Rolle spielt. Die islamischen Werte, die durch diese Gemeinschaft getragen wurden, sollten in den wirtschaftlichen und politischen Lebensbereichen praktiziert und unterstützt werden, wodurch die Religion für gesellschaftliche Zwecke instrumentalisiert wurde.³⁰⁸ Gleichzeitig wurde die Religion in die Gesellschaft verstärkt integriert und übernahm eine aktive und bestimmende Rolle in der Politik ein.

Auf der einen Seite richtete sich die RP nach den Zielen ihrer wohlhabenden Wählerschaft aus, verfolgte zugleich aber weiterhin ihre *Adil Düzen* Anschauung um sozial und kulturell benachteiligte Wählerschichten nicht zu verlieren. Der *Adil Düzen* Begriff beinhaltet nach Yavuz innerlich eine unbestimmte Ideologie und diese Unbestimmtheit wurde durch den Begriff verstärkt, weil jeder die *Adil Düzen* im eigenen Kontext und nach eigener Weltanschauung unterschiedlich deuten konnte.³⁰⁹ Schiffauer bemerkt ebenso, dass die *Adil Düzen* von jeder Gruppe neu definiert wurde, somit war der Begriff variabel geworden.³¹⁰

Nach Yavuz hat Erbakans *Adil Düzen* sieben Hauptträger:

*(1) the devout people; (2) religious authorities and leaders who will be the architects of greater turkey (3) scientist und university professors (4) engineers and economist who will prepare the projects to turn natural resources into developed industries (5) businessman who will implement the projects (6) guilds; (7) labor including workers, farmers, and white-collar workers.*³¹¹

Diese sieben Träger sollen nach Erbakan eine ökonomisch und technologisch entwickelte Türkei schaffen, die auch die muslimische Welt leitet.³¹²

³⁰⁸ Vgl. ebd., S. 68ff.

³⁰⁹ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 596f.

³¹⁰ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 137.

³¹¹ Yavuz: *Islamic Political Identity*, S. 221f.

³¹² Vgl. ebd., S. 221f.

Da sich Erbakan kaum Gedanken um eine Neuausrichtung der Milli Görüş Bewegung gemacht hatte, beschränkte sich seine Politik mit der RP letztendlich auf die engen Grenzen einer islamischen Politik für die Türkei. Die Partei wurde schließlich nach einem erneuten Putsch am 28. Februar 1997 verboten.³¹³

1.4.3.2. Nach dem 28 Februar 1997

Eines der Hauptargumente für ein Verbot der RP war der Vorwurf an die RP, sie verwirkliche in ihrer eigentlichen Zielsetzung weder Demokratie noch Laizismus und widerspreche der kemalistischen Überzeugung, islamische Repräsentation aus der Öffentlichkeit fernzuhalten.³¹⁴

Die Einladung des Fastenbrechens im Ramadan an die Ordensführer durch Erbakan, die Diskussion über einen Moscheebau am Taksim in Istanbul, der Lybienbesuch Erbakans, die Befürwortung des Kopftuchs und scharfe verbale Angriffe von Abgeordneten dienten als medial aufbereitete Provokation der Legitimation eines „Militärputsches“.³¹⁵ Am 28. Februar 1997 mischte sich der *Nationale Sicherheitsrat* (Milli Güvenlik Kurulu) direkt in die Politik ein und legte der *Refahyol* Regierung von Erbakan und Çiller eine Liste mit 18 Aufforderungen vor, die umgesetzt werden sollten. Dieser Eingriff wird als sogenannter „weicher Militärputsch“ beschrieben, durch welchen Ministerpräsident Erbakan gezwungen wurde, die islamischen Bewegungen zu unterdrücken. In seinem Vorgehen erhielt das Militär unter anderem Unterstützung von den Medien, der Justiz und dem Großbürgertum und begründete seine Maßnahmen mit dem Schutz des Laizismus. Infolgedessen wurden die Partei verboten, Erbakan und einige Abgeordnete aus der Politik verbannt, der Religionsunterricht an Schulen beschränkt und die Verschleierung an Schulen und an den Universitäten streng verboten.³¹⁶

³¹³ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 104.

³¹⁴ Vgl. Yavuz: „Milli Görüş“, S. 600f.

³¹⁵ Vgl. ebd., S. 601.

³¹⁶ Vgl. Kuru: „Globalization and Diversification of Islamic Movements“, S. 260.

Yavuz interpretiert diesen Militärputsch als den letzten Versuch den „demokratischen Staat“ vor dem türkischen Volk zu schützen.³¹⁷

1.4.4. 1998-2001: Die Tugendpartei

Die Abgeordneten der RP gründeten anschließend die *Tugendpartei*, (Fazilet Partisi, FP). Da Erbakan mit einem politischen Verbot belegt worden war, wurde Recai Kutan als Vorsitzender der Partei gewählt.³¹⁸

Am 28 Februar Militärputsch verpflichtete sich die Tugendpartei die universalen Werte wie Modernität, Demokratie und Multikulturalismus erneut zu überdenken und sie nicht mehr als Expansion einer europäischen Vorherrschaft wahrzunehmen. Im weiteren Sinne leistete dieses Ereignis eine neue Entdeckung Europas als einen demokratischen Ort und nicht mehr der kemalistische Ideologie.³¹⁹

Die Angst vor einem erneuten Parteiverbot wurde zum wichtigsten parteiinternen Thema, das die FP politisch lähmte. Diese Angst schränkte die Arbeit der Partei soweit ein, dass sie ihre Präsenz in der Öffentlichkeit stark einschränken musste. Der Islam war nicht mehr als das höchste Ziel der sozialen Transformation, sondern nur noch ein Mittel zum Zweck.³²⁰ Auch andere islamische Gruppierungen wie Milli Görüş wurden durch diese Entwicklung beeinflusst und begannen teilweise, einen EU Beitritt und die Ausrichtung an westlichen Maßstäben zu befürworten. Yavuz versucht diese veränderte Einstellung vieler islamischer Gruppen anhand von vier Punkten zu begründen. Erstens war ein Aufstieg des islamischen Bürgertums in der Milli Görüş Bewegung möglich. Zweitens glaubte man daran, dass religiöse Interessen in der EU besser unterstützt werden, als in der Türkei. Drittens waren bildeten die Mitglieder von Milli Görüş, die bereits in Europa lebten, einen wichtigen Rückhalt für die Unterstützung eines

³¹⁷ Vgl. Yavuz: "Cleansing Islam from the public Sphere", S. 27.

³¹⁸ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 601.

³¹⁹ Vgl. Yavuz: "Cleansing Islam from the public Sphere", S. 40f.

³²⁰ Vgl. ebd., S. 40.

EU Beitritts. Viertens wuchs die Zahl der Stimmen einer neuen Generation nach der Milli Görüş Bewegung.³²¹

Auf der einen Seite wurde der Partei von Seiten ihrer laizistischen Kritiker Unaufrichtigkeit vorgeworfen, weil die Partei die Prinzipien nur unter Zwang aufgenommen hatte. Auf der anderen Seite waren diese Prinzipien von islamischer Seite schwer anzunehmen, weil sie einst heftig kritisiert wurden. Diese ideologische Krise innerhalb der islamischen Bewegungen, die auch Milli Görüş herausforderte, betraf nicht nur die Türkei. Die seit den 1990er Jahren einsetzende Selbstkritik der islamischen Bewegungen überall in der Welt veranlasste die Bewegungen entweder ihre islamistische Ideologie aufzugeben oder sich zu liberalisieren. Erbakan gab seine Vorbehalte gegen den Westen auf und befürwortete die EU Mitgliedschaft der Türkei. Der Neuer Präsident der Tugendpartei Recai Kutan erklärte öffentlich in einem Gespräch, dass die Milli Görüş gegen das Şeriat System sei und verheimlichte nicht seine zahlreichen Kontakte zu Juden während seiner Präsidentschaft. Trotz solcher Modernisierungsmaßnahmen konnte Milli Görüş den Rückgang ihrer Mitglieder seit dem „Militärputsch“ 1997 nicht verhindern.³²²

Mit der erneuten Schließung der Partei 1998 durch das Verfassungsgericht des Vorwurfs antilaizistischer Agitation, kam es zur Spaltung innerhalb der Milli Görüş. In Folge dessen traten Spannungen innerhalb der Partei zu Tage, woraufhin im Jahr 2000 Abdullah Gül seine Kandidatur für das Präsidentenamt gegen Recai Kutan ankündigte, die Wahl jedoch knapp verlor. Der nun aufbrechende Konkurrenzkampf zwischen dem reformistischen Flügel Gül und dem traditionalistischen Flügel Kutans offenbarte einen schon seit langem schwelenden Konflikt, der eine Erneuerung der Bewegung nötig machte.³²³

³²¹ Vgl. ebd., S. 40.

³²² Vgl. Çakır: "Milli Görüş Hareketi", S. 572f.

³²³ Vgl. ebd., S. 574f.

1.4.5. 2001-: Die Partei der Glückseligkeit und ihre Spaltung

2001 ging aus dem traditionellen Flügel der RP die Saadet Partisi, die Glückseligkeitspartei hervor. Der reformistische Flügel unter Führung Recep Tayyip Erdoğans, des heutigen Ministerpräsidenten der Türkei, gründete die *Gerechtigkeit und Entwicklungspartei*, (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) Erdoğan und seine Anhänger betonen heute immer wieder, dass sie nicht zur Milli Görüş Bewegung gehören³²⁴ und sich niemals dem Islamismus zugehörig fühlten.³²⁵

1.5. Die Rolle Erbakans in Bezug auf Milli Görüş

Nach Çakır kann die Milli Görüş Bewegung als *Erbakanismus* (*Erbakancılık*) bezeichnet werden, in deren Zusammenhang die Aussage Erbakans zu erwähnen ist: „andere Parteien haben ihre Anhängern, aber wir haben unsere Gläubigen“ („Diğer partilerin seçmenleri var, bizimse inananlarımız var“).³²⁶ Die Beziehung mit seinen Anhängern war sehr tiefgehend und ähnelte einer Meister-Schüler Beziehung. Nach jeder Versammlung ließ Erbakan seine Anhänger einen Eid schwören, um die enge Beziehung zu vertiefen. Aufgrund seiner Religiösität und wissenschaftlichen Kenntnis erhielt Erbakan nicht nur Anerkennung, sondern wurde durch seine Anhänger zu einer mystischen und märchenhaften Persönlichkeit verklärt, deren Personenkult Erbakan selbst unterstützte.³²⁷

Dabei wurde Erbakan den türkischen Muslimen als ein Musterbild vorgestellt. Seine Visionen wurden jedoch in der Türkei und Europa unterschiedlich wahrgenommen. In der Türkei galt er aufgrund seiner Forderung nach Gerechtigkeit als ein Fürsprecher und Sprachrohr des Volkes gegenüber der kemalistischen Elite. Unter den türkischen Immigranten in Europa wurden seine

³²⁴ “Üzerimizdeki Milli Görüş Gölmeğini çıkardık.” (2003), URL: <http://haber.gazetevatan.com/haberdetay.asp?Newsid=37087&Categoryid=4&wid=3>. (Zugriff am 25.11.2010).

³²⁵ Vgl. Çakır: "Milli Görüş Hareketi", S. 574f.

³²⁶ Ebd., S. 568.

³²⁷ Vgl. ebd., S. 568.

Vorstellungen als radikaler Versuch der Bewahrung der eigenen religiösen und nationalen Interessen verstanden.³²⁸

Çakır zufolge kann Erbakan nicht als einen Vorkämpfer der Demokratie bezeichnet werden, obwohl er viele politische Verbote und Verfolgungen aus genau diesem Grund erlebte.³²⁹ Von seinen Anhängern wurde aber Erbakan als *Musaheddin*, Vorkämpfer verehrt und als „letzte Hoffnung der Türkei“ betrachtet. In vielen Städten der Osttürkei gründete er Fabriken und setzte sich für die Kurden ein, weshalb er auch als ein Liebhaber der Kurden bezeichnet wurde.³³⁰ So kritisierte: in einer öffentlichen Rede den Inhalt des türkischen Morgenliedes der Grundschüler, das mit dem Satz beginnt: "Ich bin ein Türke, ich bin aufrichtig, ich bin fleißig" (Türk'üm, doğruyum, çalışkanım). Er kritisierte hier den Ausdruck, "Türke zu sein". Er fragte hier, wie sich ein kurdischer Grundschüler beim Singen dieses Liedes fühlen möge. Erbakan stellte das Muslimsein, also die religiöse Identität vor die nationalistische.³³¹ Im Kapitel V wird die Bevorzugung des Muslimseins vor dem Türkischsein in der Perspektive von Milli Görüş in Deutschland genauer dargestellt.

2. Die Geschichte von Milli Görüş in Deutschland

Milli Görüş in Deutschland entwickelte sich aus dem 1976 gegründeten und 1983 in "Islamische Union Europas" umbenannten Verein "Türkische Union Europas".³³²

Hasan Damar gründete die erste Moschee der Milli Görüş in Braunschweig, in Deutschland. Er erzählte die geschichtliche Situation (2003):

1974 war Erbakan stellvertretender Ministerpräsident. Und Damals fiel er uns auf: Er hatte in Deutschland studiert, war an der Entwicklung des Leopard- Panzers beteiligt gewesen, hatte in der Türkei die Motorenfabrik gegründet und ist dann in die Politik gegangen. Wenn wir damals die anderen Politiker angeschaut haben- Demirel, Ecevit, Türkeş-, dann war

³²⁸ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 77.

³²⁹ Vgl. Çakır: "Milli Görüş Hareketi", S. 569.

³³⁰ Vgl. Çalmuk: "Necmettin Erbakan", S. 552.

³³¹ Vgl. ebd., S. 554.

³³² Şen/Sauer: *Islam in Deutschland*, S. 9f.

*der eine amerikafreundlich, der andere war ein Linker, der dritte ein Rassist. Und dann war da Erbakan, [der sagte]: Lass uns eine Fabrik in der Schwerindustrie gründen. Na, warum sind wir denn hierher nach Deutschland gekommen? Weil es keine Fabriken gab... Wir fühlten uns fremd und wollten sobald wie möglich zurückkehren. Wenn es einen gibt, der es möglich macht, dass wir in unserem eigenen Land arbeiten, dann er. Deswegen müssen wir ihn unterstützen.*³³³

Die Moscheegründungen erfolgten durch die landsmannschaftlichen Beziehungen, durch welche die Moscheegründungen einfacher zu erreichen waren. Dadurch entwickelten sich zahlreiche Milli Görüş Gemeinden.³³⁴

In den 1980er-Jahren unterschieden sich die Organisationsstrukturen von Milli Görüş in Deutschland und in der Türkei, nur im Kontext. In der Türkei ging es um die Organisation von Stadtteilarbeit, hier in Deutschland um die Integrationsarbeit von Gemeinden. Die Gemeinden waren in der Türkei einer politischen Partei untergegliedert, in Deutschland waren sie Moscheegemeinden unterstellt. Die Partei in der Türkei und die Gemeinden in Deutschland waren über die Selbst- und Fremdwahrnehmung einander ähnlich, aber in der organisatorischen Ebene waren sie unterschiedlich. In der Türkei definierte sich die Partei als eine Partei unter anderen, in Europa bzw. in Deutschland verstand sich die Gemeinde als die beste unter den Religionsgemeinschaften.³³⁵ Milli Görüş hatte zwei Charaktere: „In Europa wurde sie Trägerin von Moscheen, während sie in der Türkei Trägerin einer parlamentarischen Partei war.“³³⁶ Erbakan versprach in einem Besuch in Deutschland, die türkischen Arbeiter aus Europa in die Türkei zu bringen.³³⁷

Nach Schiffauer war am Anfang das Ziel der Milli Görüş Bewegung in Europa, die türkischen Muslime zur Unterstützung Erbakans und der Milli Görüş Bewegung in der Türkei zu mobilisieren.³³⁸

³³³ Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 76 (Interview mit Hasan Damar 21. 09. 2003).

³³⁴ Vgl. ebd., S.79.

³³⁵ Vgl. ebd., S. 93f.

³³⁶ Schiffauer: "Die "Kaplan"-Gemeinde und die "islamische Gemeinschaft Milli Görüş", S. 82.

³³⁷ Vgl. ebd., S. 82.

³³⁸ Vgl. ebd.

2.1. Die Spaltung von Milli Görüş

Nach dem Militärputsch 1980 spaltete sich die Milli Görüş Bewegung. Cemaleddin Kaplan war einer der radikalsten Prediger von Milli Görüş in Deutschland und trennte sich von der Bewegung. Er war überzeugt, dass man seine islamischen Ziele nicht durch einen parlamentarischen Weg erreichen könne, weil das Militär dies verhindern würde. Die einzig mögliche Lösung sah er in einer islamischen Revolution nach dem Vorbild des Iran. Er kritisierte auch die Führung des Ingenieurs Erbakan, da nach Kaplan nur ein Geistlicher die Leitung der Bewegung übernehmen könne. Kaplan hielt sich selbst für den idealen Führer der Bewegung. In einer Predigt zum Thema „Ist der Weg zum Staat die Partei oder die Verkündigung?“ verkündete er die Gründung seiner eigenen Gemeinde. Indem er viele Milli Görüş Anhänger auf seine Seite zog, verlor Milli Görüş in dieser Zeit bis zu zwei Drittel ihrer Mitglieder und führte zu einer spannungsreichen innermuslimischen Situation. Durch den Übertritt vieler Gemeinden zur Kaplan Gemeinde schien die Milli Görüş Bewegung ihrem Ende entgegenzugehen.³³⁹

Angesichts der Abspaltungen Kaplans und vieler seiner Anhänger schickte Milli Görüş aus der Türkei Şevki Yılmaz, einen charismatischen Prediger und ehemaligen Abgeordneter von Milli Görüş, sowie Osman Yumakoğulları, einen ausgebildeten Rechtsgelehrten nach Deutschland, deren Ziel die Wiederbelebung der Bewegung in Deutschland sein sollte. Auf der Jahreshauptversammlung 1984 trafen sie sich mit den Anhängern von Milli Görüş um diese wieder zu motivieren, wobei Şevki Yılmaz auf die ursprüngliche Intention ihrer Bewegung verwies (2003): „Unser Schwerpunkt war der Kampf gegen Unwissenheit (Cehalet), Armut (wie wollen nicht von der Sozialhilfe leben) und für Ethik (Ahlak): Wir müssen den Deutschen zeigen, was der Islam ist.“³⁴⁰ Oğuz Üçüncü, der Generalsekretär von Milli Görüş in Deutschland, erinnerte sich an den Tag (2003):

³³⁹ Vgl. ebd., S. 84f.

³⁴⁰ Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 90.

Es gibt eine legendäre Jahreshauptversammlung von Milli Görüş in Hannover. Auf der waren, glaube ich 150 Leute. Wo man das Gefühl hatte, also das war es wohl. Also lass uns mal gucken, ob wir nicht unsere Koffer packen und sagen, es hat keinen Sinn mehr. Das war auch die erste Hauptversammlung, auf der Osman Yumakoğulları gesagt hat, der Weg, den wir beschritten haben, ist der richtige Weg. Wir müssen nur gucken, dass letztendlich die Überzeugungsarbeit zwei Prinzipien hat: Wir werden niemanden verteufeln, und wir werden das verkünden, was wir für richtig halten. Wir werden da ansetzen, wo die Vereine sich nach wie vor zu uns bekennen und letztendlich auch im Abspaltungsprozess zu uns bekannt haben.³⁴¹

Zwischen 1988 und 1997 beeinflussten die goldenen Zeiten der RP die Milli Görüş Immigranten und bewirkten sowohl einen erneuten Erfolg der Milli Görüş Bewegung in der Türkei wie in Deutschland. Die Gemeinden in Deutschland erhielten Unterstützung sowohl von entsandten kompetenten Geistlichen, als auch von Politikern aus der Türkei, während die Anhänger gleichzeitig ihre Partei im Wahlkampf in Deutschland durch Spenden unterstützen. Die Vertreter der Milli Görüş in Deutschland wie der Generalsekretär Ali Yüksel und der Vorsitzende Yumakoğulları kandidierten bei der Wahl 1994 für die Partei, woran erkennbar wird, dass das Schicksal der Gemeinde nicht in Deutschland bestimmt wurde, sondern in der Türkei.³⁴² Die Organisation von Milli Görüş im Ausland bildete die größte finanziell und stimmenmäßig die wichtigste Basis.³⁴³

Die Milli Görüş Bewegung bekam ein neues Gesicht durch die unterschiedlichen Gruppen in Europa, die sich der Bewegung anschlossen. Die Bewegung wurde nicht nur als eine Partei sondern auch als ein religiöser Dachverband gesehen.³⁴⁴

1985 wurde die Bewegung in *Vereinigung der Neuen Weltsicht in Europa e.V.*, (Avrupa Milli Görüş Teşkilatı, AMGT) umbenannt und 1995 in zwei Organisationen geteilt: Die *Islamische Gemeinschaft Milli Görüş*, IGMG und *Europäische Moscheebau- und Unterstützungsgemeinschaft*, EMUG.³⁴⁵ Die IGMG ist für die sozialen, politischen und religiösen Vorstellungen und Aufträge

³⁴¹ Ebd., S. 90.

³⁴² Vgl. ebd., S. 103.

³⁴³ Vgl. Yavuz: "Milli Görüş Hareketi", S. 597.

³⁴⁴ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 79.

³⁴⁵ Vgl. Landesamt für Verfassungsschutz Baden Württemberg 2008, S. 88

der AGMT verantwortlich. Die EMUG regelt dagegen den Moscheebau, die Verwaltung und die finanziellen Angelegenheiten und stellt einen Garanten für die Sicherung des Vereinsvermögens der IGMG im Falle von deren Verbot dar.³⁴⁶

Im Anschluss daran wurden alle Milli Görüş Gemeinden an die Milli Görüş Bewegung in Ankara gebunden und auch in Deutschland unter einem Dachverband organisiert. Erbakan stellte sich als Vorsitzender an die Spitze des Verbandes und forderte von seinen Anhängern einen Eid, wodurch jeder Regionalleiter auch an das Zentrum in Köln gebunden war.³⁴⁷ Dadurch erlangte Milli Görüş eine effektive und in sich geschlossene Organisationsstruktur, die nun auch eines Vertrages mit den einzelnen örtlichen Moscheen bedurfte. Im Zuge dessen wurden die Besitzrechte an die Zentrale überschrieben, während sich diese im Gegenzug zur Gewährung von Dienstleistungen wie die Anstellung von Predigern, Rechtsbeistand oder Schlichtung von Streitfällen verpflichtete. Des Weiteren wurde jede Gemeinde an einen regionalen Verband angeschlossen, dem gegenüber sie zu einem vierteljährlichen Bericht verpflichtet sind. Die einzelnen Gemeinden stehen somit in einer Wettbewerbssituation um Mitgliederzahlen oder Spendenaufkommen, welches vielfach zur Unterstützung der türkischen Bewegung verwendet wird. Auf einer Großveranstaltung werden die erfolgreichsten Gemeinden regelmäßig geehrt.³⁴⁸

2.2. Mehmet Sabri Erbakan und die Erneuerungen von Milli Görüş

Mehmet Sabri Erbakan ist der Neffe von Erbakan, sein Vater deutscher Jurist in Köln. Er wuchs unter den deutschen Bildungsbürgern auf und war daher sowohl mit dem deutschen als auch dem türkischen bürgerlichen Leben vertraut. 1967 wurde er als Sohn des Bruders Necmettin Erbakans, Akgün Erbakan und dessen Frau Luise Becker, einer muslimischen Konvertitin geboren, die heute das Zentrum für islamische Frauenforschung repräsentiert. Mit 13 besuchte er bereits Arabischkurse bei Kaplan, stimmte jedoch nicht mit Kaplans dogmatischer Islam

³⁴⁶ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 103.

³⁴⁷ Vgl. ebd., S. 91.

³⁴⁸ Vgl. ebd., S. 91f.

Vorstellung überein und fand eine liberalere Islamvorstellung bei dem Theologen Falaturi.³⁴⁹

Nach dem Besuch des Gymnasiums studierte er Medizin und engagierte sich seit seiner Schulzeit in den Milli Görüş- Moscheen. Die Entwicklung und Erweiterung von Milli Görüş in Europa war seine Vision, womit er schließlich Milli Görüş in Deutschland erneuerte. Sabri Erbakan setzte ein offizielles Programm durch und wurde 1995 Generalsekretär der Gemeinde und 1999 als Vorsitzender gewählt.³⁵⁰ „Es war seine Vision, die Milli Görüş in Europa zu verankern und damit die Krise zu überwinden, in die die Gemeinde nach den politischen und ökonomischen Debakeln geraten war.“³⁵¹

Er formulierte seine Vision unter drei Aspekten: 1. Zum einen forderte er die Entwicklung eines europäischen Islam, womit ein gesellschaftlicher Lebensraum für Muslime in Europa gemeint war. Europa war bisher immer nur als *das Land des Krieges* gesehen worden, nun sollte sich dieser Zustand nach Sabri Erbakan in ein geistiges Zuhause für Muslime verwandeln.³⁵² Zum zweiten geht es darum, das Verhältnis zur Türkei und der islamische Weltgemeinschaft neu zu bestimmen. So löste beispielsweise anfangs die Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft unter manchen Muslimen die Befürchtung aus, hiermit den Islam zu verraten. Milli Görüş und Sabri Erbakan traten diesen Befürchtungen entgegen, indem sie darauf verwiesen, dass sich die Mitglieder als europäische Muslime für die islamische Welt leidenschaftlicher und permanenter als in der Türkei engagieren könnten. Die Milli Görüş Gemeinden sollten in Zukunft als Vermittler zwischen dem Westen und den islamischen Ländern fungieren. Aufgrund der neuen Verortung in Europa sollte sich die Politik der Milli Görüş von einer türkischen auf eine globale Politik neu ausrichten. Diese neu orientierte Politik knüpfte sich sehr an die Vision der *Gerechten Ordnung* der RP mit der Ergänzung des Wortes „Welt“. Der dritte Aspekt betrifft eine neue Verortung in Deutschland, und zwar mit dem Ziel, den sozioökonomischen Aufstieg für

³⁴⁹ Vgl. ebd., S. 111, 118f.

³⁵⁰ Vgl. ebd., S. 111f.

³⁵¹ Ebd., S. 112.

³⁵² Vgl. ebd.

türkische Immigranten in Europa zu ermöglichen. Deswegen zielte die Gemeinde in Deutschland darauf ab, das Bildungsniveau der Immigranten zu erhöhen. Die Anhänger wurden aufgefordert, ihre Kinder auf das Gymnasium zu schicken. Sie wurden auch dazu aufgefordert die deutsche Sprache zu lernen. All diese Bemühungen zielten auf eine gleichberechtigte religiöse Anerkennung, damit der Islam nicht mehr als eine fremde Religion wahrgenommen würde.³⁵³

Aus Sicht des Religionswissenschaftlerin Jonkers boten die Milli Görüş Gemeinden eine Heimat für diejenigen, die sich herablassend behandelt von der deutschen Gesellschaft fühlen. Es war besonders attraktiv bei den jüngeren Generationen aufgrund der Art, wie der Anspruch auf Gleichberechtigung in Deutschland durch Arbeitsgemeinschaften und Gesprächskreise gefördert wurde. Seit sich die Bewegung nicht mehr an religiösen Führern sondern Texten orientierte, wurde die Bewegung allen zugänglich gemacht, die an einem Studium der Vorstellungen Milli Görüş interessiert waren. Auch Frauen wurden ermutigt, ihre eigenen Kreise zu bilden. Die jüngere Generation kritisiert die ältere scharf und warf ihr vor, sie hätten sich in früherer Zeit ausschließlich dem persönlichen Gebet und Studium gewidmet. Außerdem würden sie sich nur um den eigenen Tod kümmern, aber die gesellschaftliche Dimension des Glaubens vernachlässigen. Für die jüngere Generation war das Gebet inzwischen Teil des Alltags. Darüber hinaus hielten sie sich daran, dass jeder Gläubige so viel wie möglich über den Islam wissen sollte und den Alltag entsprechend zu organisieren hatte, um eine moralisch bessere Gesellschaft zu schaffen. Was das betrifft, sollten die Deutschen aufgefordert werden, ebenso über den Islam zu lernen. Aus diesem Blickwinkel wurde Deutschland als *Land des Islam* präsentiert.³⁵⁴

Durch ein von Sabri Erbakan entwickeltes offenes Gesicht von Milli Görüş in Deutschland führte die Gemeinde zunehmend Ausländerarbeiten und Dialogarbeiten durch und trug somit wesentlich zur Öffnung der Gesellschaft bei.

³⁵³ Vgl. ebd., S. 113f.

³⁵⁴ Jonker: "What is Other About Other Religions?", S. 326.

All dieses Engagement von Milli Görüş waren mit einer Erwartung verbunden, dass der deutsche Staat sie wahrnehmen und anerkenne würden.³⁵⁵

2.3. Milli Görüş und ihre Organisationstruktur

Milli Görüş hat ihr Zentrum in Kerpen, Köln.³⁵⁶ Nach ihren eigenen Angaben existieren insgesamt 30 Regionalverbände in Europa, von denen sich 15 Verbände in Deutschland befinden. Auf lokaler Ebene umfasst Milli Görüş 514 Moscheegemeinden, davon 323 in Deutschland. Insgesamt verfügt die Milli Görüş über 1833 lokale Einrichtungen und zählt zurzeit ca. 87.000 Mitglieder in Europa. Hinzu kommen Frauen-, Jugend-, Sport- und Bildungsvereine.³⁵⁷

Zwischen den Regionalverbänden und dem Zentrum gibt es enge Beziehungen. Wiederum haben die Regionalverbände mit ihren angehörigen Gemeinden eine gute Beziehung. Die Aufgaben von Regionalverbänden sind die Übernahme der Religions- und Bildungsarbeit und die Organisation von kulturellen Veranstaltungen. Daneben entwickeln sie eine Zusammenarbeit unter den Gemeinden und den gegenseitige Austausch von Erfahrungen.³⁵⁸

Für die Imame sind die Regionalverbände in den Gemeinden zuständig. Die Ausbildung und Bereitstellung von Imamen gehört in die Hände der Regionalverbände.³⁵⁹ Die Imame sind in der Regel in der Türkei ausgebildet und werden durch Spenden der Mitglieder finanziert.³⁶⁰ Die zentrale Gemeinde von Milli Görüş besorgt für alle Verbände die Organisation der religiöser Dienstleistungen, der Bildungsarbeit und der sozialen Angebote. Ebenso stellt sie einen Arbeitsplan für die Zukunft auf zu Themen der Gemeinschaft und entwickelt Strategien. Außerdem führt die Zentrale die großen religiösen und sozialen Angebote durch, beispielsweise die muslimische Pilgerfahrt, Opfertierkampagne oder Gebetskalender, die nicht von Gemeinden und

³⁵⁵ Vgl. Scihffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 267.

³⁵⁶ Vgl. Landesamt für Verfassungsschutz Baden Württemberg (2008), S. 88.

³⁵⁷ Vgl. "Organisationsstruktur", URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns/organisationsstruktur.html> (Zugriff am 01.12.2010).

³⁵⁸ Vgl. ebd.

³⁵⁹ Vgl. ebd.

³⁶⁰ Vgl. Şen/Sauer: *Islam in Deutschland*, S. 9

Regionalverbänden geleistet werden können. Außerdem verwaltet der Zentralverband einen Solidarfond zur gegenseitigen Unterstützung bei Beerdigungen.³⁶¹

2.4. Aktivitäten von Milli Görüş

Milli Görüş definiert sich selbst als die „eine islamische Religionsgemeinschaft, die das religiöse Leben der Muslime umfassend organisiert“.³⁶² „Darunter werden eine Pflege der Lehre, die Verkündung des islamischen Religionsbekenntnisses und die Durchführung der Aufgaben, die durch diese Bekenntnisse erfüllt werden müssen, verstanden. Milli Görüş sorgt für eine Verbesserung des Lebens der Muslime und die Achtung und Schutz ihrer Rechte.“³⁶³

Der Verband bietet viele Bildungsangebote für Kinder und Jugendliche in Wochenend- und Ferienfreizeiten. Der Verband führt flächendeckend Wochenend- und Ferienfreizeiten durch, die für Jungen und Mädchen, nach Geschlechtern getrennt, angeboten werden. In Bergkamen besitzt Milli Görüş eine Internatskoranschule für Mädchen. In Köln unterhält der Verband eine Akademie. Der Medienzweig von Milli Görüş ist *Nationale Zeitung* (Milli Gazete). Nach ihrer Aussage ist Milli Görüş seit Mitte der 80er Jahre darum bemüht mit allen Organisationen der türkischen Bevölkerung in Deutschland freundschaftlichen Kontakt zu pflegen.³⁶⁴

Nach ihrer Auffassung unterscheidet sich die Milli Görüş mit ihren Leistungen und Angeboten nicht von anderen Religionsgemeinschaften. Sie umfassen das gesamte Leben und begleiten die Gläubigen in allen Phasen.³⁶⁵ Die Haupttätigkeitsfelder der Milli Görüş sind: die Religiöse Wegweisung (İrşad), Bildung, Sozialdienste, Gemeindeentwicklung, Generalsekretariat, Frauen- und

³⁶¹Vgl. „Organisationsstruktur“, URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns/organisationsstruktur.html> (Zugriff am 01.12.2010).

³⁶² „Wir über uns“, URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns.html> (Zugriff am 01.12.2010).

³⁶³Ebd.

³⁶⁴Vgl. Şen/Sauer: *Islam in Deutschland*, S. 9f.

³⁶⁵Ebd.

Jugendabteilungen und Finanzen.³⁶⁶ Die Religiöse Wegweisung ist die zentrale Aufgabe, das heißt den Angehörigen des Islam eine religiöse Anleitung in allen Lebenslagen anzubieten.³⁶⁷ In der Bildung sind von besonderer Bedeutung „vor allem die religiöse Bildung, das Erlernen der deutschen Sprache, die schulische und berufliche Bildung und hier besonders die Erteilung von Hausaufgabenhilfe, sowie der Ausbau der Beziehungen zwischen Elternhaus und Schule.“³⁶⁸ Die Bildung von Frauen und Jugendlichen ist eine besonders wichtige Arbeit für Milli Görüş. Nach ihren Angaben fördert Milli Görüş die Teilnahme von muslimischen Frauen und Mädchen am sozialen Leben, wie die Nutzung von Bildungs- und Ausbildungsmöglichkeiten. Ferner werden die Frauen gefördert, Deutsch zu lernen und Ämter in der Gemeinde zu übernehmen. Auf ein bewusstes religiöses Leben, dessen Alltag durch den Islam bestimmt wird, wird verstärkt Wert gelegt. Außerdem sind Schulungen und die Seminare zu Themen wie Ehe, Kindererziehung und Gesundheit vorhanden.³⁶⁹

Die Jugendabteilung bietet den Jugendlichen ein unterschiedliches Programm: Koran- und Religionskurse, Sprachkurse, Bewerbungskurse, sportliche Aktivitäten, Jugendreisen, Computerkurse und die Betreuung bei schulischen Problemen. Überdies ist es auffällig, dass den Jugendlichen Wege einer Freizeitgestaltung und Wege zur Leistung als positive Beiträge für die Gesellschaft gezeigt werden.³⁷⁰

Es ist auffällig, dass es auf der Webseite von Milli Görüş eine Aufforderung zum Melden von Diskriminierungsfällen gibt. Der Zweck dieses Aufrufes sei keine Diskriminierung im Geheimen bleiben zu lassen. Um weitere Diskriminierung zu

³⁶⁶Vgl. „Tätigkeitsbereiche“, URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns/taetigkeitsbereiche.html> (Zugriff am 01.12.2010).

³⁶⁷ Vgl. „Irschad“, URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns/taetigkeitsbereiche/irschad.html> (Zugriff am 02.01.2011).

³⁶⁸ „Bildung“, URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns/taetigkeitsbereiche/bildung.html> (Zugriff am 02.01.2011).

³⁶⁹ Vgl. „Frauenabteilung“, <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns/taetigkeitsbereiche/frauen-abteilung.html> (Zugriff am 02.01.2011).

³⁷⁰ Vgl. „Jugendabteilung“, <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns/taetigkeitsbereiche/jugend-abteilung.html> (Zugriff am 02.01.2011).

vermieden, dürfe man nicht schweigen. Zu diesem Zweck findet sich auf der Milli Görüş Website ein Fragebogen zum ausfüllen mit Angaben über solche Fälle.³⁷¹

2.5. Der Verfassungsschutz und die politische Diskussion um Milli Görüş

Die Beobachtung von Milli Görüş durch den deutschen Verfassungsschutz begann in den 1980er Jahren.³⁷² Folgt man der Selbstdarstellung von Milli Görüş in Deutschland, heißt es, dass die religiös –sozial-kulturelle Betreuung der besseren Integration dient, worin Milli Görüş den Dialog mit dem deutschen Staat und anderen religiösen Gemeinden sucht und pflegt. Auf der anderen Seite wird Milli Görüş von dem Verfassungsschutz beobachtet und von vielen gesellschaftlichen Seiten kritisch betrachtet. Ausgehend vom Verfassungsschutz Nordrhein-Westfalen wird daher im Jahr 2002 oft hervorgehoben, dass Milli Görüş zwei Gesichter habe, die nach außen und nach innen anders reflektieren. In der Öffentlichkeit distanzieren sich Milli Görüş von anti-semitistischen und extremistischen Aussagen, wogegen Milli Görüş in den Gemeinden Erbakans umstrittene Ansichten als islamisch vorbildlich darstelle.³⁷³

Diese staatliche Beobachtung vom Verfassungsschutz erschwert der Gemeinde Milli Görüş sich nach außen zu präsentieren. Die Anmietung der Räume und ihre Anerkennung in Gesprächen und als Gesprächspartner sind heute sehr schwer geworden. Nach dem 11. September wurde die Beobachtung der Gemeinde durch den Verfassungsschutz stark ausgeweitet³⁷⁴ und die Gemeinde in den kritischen Fokus der Öffentlichkeit gerückt.³⁷⁵ Die zentrale Kritik an Milli Görüş besteht in dem Vorwurf der Verbreitung eines „schariakonformen“ Lebens, das mit extremistischen Inhalten verbunden sei.³⁷⁶ Milli Görüş verstehe die Vorschriften der islamischen Religion als ein Regelwerk, das sämtliche Lebensbereiche umfasse und keineswegs auf den moralisch-spirituellen Bereich beschränkt bleibe.

³⁷¹ Vgl. „Diskriminierungsfälle melden“ <http://www.igmg.de/muslime-amp-recht/diskriminierung/diskriminierung-melden.html> (Zugriff am 01.12.2010).

³⁷² Vgl. Ewing: „Living Islam in the Diaspora“, S. 415.

³⁷³ Schiffauer, *Nach dem Islamismus*, S. 268.

³⁷⁴ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 270.

³⁷⁵ Vgl. Schiffauer: „Islam in German Media“, S. 429.

³⁷⁶ Vgl. Verfassungsschutzbericht vom Bundesministerium des Innern Berlin (2009), S. 5.

Während sich die Organisation nach außen moderat und dialogbereit zeige, verfolge sie aber das Ziel, die aus dem islamischen Recht zur Geltung bringen zu wollen.³⁷⁷ Das Ziel sei „eine islamistische Ordnung, die insbesondere mit der Gleichberechtigung von Mann und Frau, der Religionsfreiheit und dem Demokratieprinzip unvereinbar ist“³⁷⁸ und „soweit sich die IGMG für Demokratie und Religionsfreiheit ausspricht, meint sie damit in erster Linie die Durchsetzung von Sonderrechten für Muslime für ein schariakonformes Leben“.³⁷⁹

Ein aktuelles Verfahren gegen Milli Görüş fand im September 2010 statt. Die Staatsanwaltschaft München stellte Ermittlungen wegen des Vorwurfs von Betrug, Geldwäsche, Unterstützung terroristischer Organisation und Bildung einer kriminellen Vereinigung gegen Spitzenfunktionäre von Milli Görüş ein.³⁸⁰

Aus Anlass der Kritik gegenüber Milli Görüş lud der deutsche Innenminister de Maizièr die Gemeinde aus dem Islamrat aus. Er schlug Milli Görüş eine ruhende Mitgliedschaft vor, solange die Ermittlungen des Staates laufen.³⁸¹

In der Diskussion um die Beobachtung von Milli Görüş durch den Verfassungsschutz sind hier die Meinungen der Islamexperten Ewing und Schiffauer zu erwähnen. Sie kritisieren die Aussagen von den unterschiedlichen Verfassungsschützern, Da sie keinen Anhaltspunkt an der Realität besäßen. Schiffauer sieht die Auseinandersetzung der Milli Görüş mit dem deutschen Rechtssystem als eine Revue, die „die Bandbreite der Schwierigkeiten, mit denen Muslime bei dem Aufbau einer Existenz in Deutschland konfrontiert sind“.³⁸² Ewing sieht die Verfassungsberichte gegen die Milli Görüş als einen Versuch, die Unvereinbarkeit einer muslimischen Identität mit einer deutschen Identität aufzuweisen. Für Ewing ist die eigentliche Bedrohung für Deutschland der Islam

³⁷⁷ Vgl. Landesamt für Verfassungsschutz Baden Württemberg (2008), S. 81

³⁷⁸ Verfassungsbericht vom Bundesministerium des Innern Berlin (2009), S. 5

³⁷⁹ Ebd. S. 274

³⁸⁰ Vgl. Roland, Preuß: „Verfahren gegen Milli Görüş eingestellt“, URL: <http://www.sueddeutsche.de/politik/islamische-vereinigung-in-deutschland-verfahren-gegen-milli-goerue-eingestellt-1.1002731> (Zugriff am 16.01.2011).

³⁸¹ Vgl. Interview R. Preuß mit Innenminister de Maizièr: „Der Islamrat hat die Tür selbst zugeschlagen“ (11.03.2010) URL: <http://www.sueddeutsche.de/politik/islamkonferenz-der-islamrat-hat-die-tuer-selbst-zugeschlagen-1.15585> (Zugriff 11.12.2010).

³⁸² Schiffauer: Nach dem Islamismus, S. 272.

selbst, denn wenn diese türkischen muslimischen Jugendlichen sichtbare Muslime geworden sind, werden sie in Deutschland die säkulare Öffentlichkeit hinterfragen. Deutschland würde nur die Muslimen akzeptieren, die einen säkularen Lebensstil annehmen. Die Kritik an den Bemühungen eines *schariakonforme* Lebens Milli Görüş impliziert nach Ewing, dass das Leben nach dem Koran und der Scharia, welche die Grundlagen einer muslimischen Identität sind, unvereinbar mit dem Leben in einer westlichen liberalen Demokratie sind.³⁸³

Milli Görüş emanzipiert sich zunehmend von der türkischen Politik um verfassungsrechtlichen Bedenken in Deutschland entgegenzutreten und jede Verbindung in die Türkei zu lösen.³⁸⁴ Abgesehen von der Tatsache, dass Milli Görüş mit keinen bestimmten terroristischen oder gewalttätigen Aktivitäten nachweislich in Verbindung zu bringen ist, spricht wenig dafür, dass Mitglieder der Milli Görüş Bewegung sich verstärkt der Aufgabe widmen, nicht-muslimische Europäer zum Islam zu bekehren, da sich die meiste Aufmerksamkeit auf türkische Immigranten in Deutschland und anderen Teilen Europas konzentriert. Ewing meint, wenn sich sowohl der türkische Staat als auch der deutsche Staat vor den Islamisten fürchten, dann müssten sie gemeinsame bzw. gleiche Interessen vertreten. Seit den 1980er Jahren konnte der Verfassungsschutz keine gefährlichen Tätigkeiten oder aggressive Rhetorik mehr nachweisen. Aus Sicht von Ewing, werden die Aktivitäten von Milli Görüş, die sich einer besseren Integration widmen, in der deutschen Wahrnehmung als ein Vorwand für die verdächtigen Aktivitäten betrachtet.³⁸⁵

Die Aufforderung durch Milli Görüş an ihre Mitglieder, die deutsche Staatsbürgerschaft zu erlangen, wird ebenfalls kritisch gesehen. 1999 wurde das Einwanderungsgesetz § 86 verabschiedet. Es beinhaltet auch bestimmte Fälle, kein Anspruch auf Einbürgerung bestehen soll, wenn „tatsächliche Anhaltspunkte die Annahme rechtfertigen, dass der Einbürgerungsbewerber Bestrebungen verfolgt oder unterstützt hat, die gegen die freiheitlich-demokratische

³⁸³ Vgl. Ewing: "Living Islam in the Diaspora", S. 412, 414.

³⁸⁴ Vgl. Schlicht: "Zwischen religiöser Unterweisung und modernem Marketing", S. 5.

³⁸⁵ Vgl. Ewing: "Living Islam in the Diaspora", S. 412, 414f.

Grundordnung, den Bestand oder die Sicherheit des Bundes oder eines Landes gerichtet sind.(...)“³⁸⁶ Dadurch wurde versucht den Erwerb der deutschen Staatsbürgerschaft für Milli Görüş Anhänger zu verhindern.³⁸⁷

Nach Schiffauer wurden die Informationen von Verfassungsschützern ohne Prüfung übernommen und wiedergegeben. Schiffauer stellt die Aufgabe von Verfassungsschutzämtern in Frage. Die Aussagen, die in den Verfassungsschutzberichten immer wieder vorkommen, seien willkürlich und entsprächen nicht der Wahrheit. Da die Verfassungsschutzämter ihre Aussagen wegen ihres Selbstschutzes nicht belegen müssen, seien die Aussagen schwach. Wenn eine Klage von Milli Görüş gegen diese Aussagen angestrengt wird, werden diese zunächst vom Gericht bearbeitet. Obwohl diese Berichte teils unglaubliche Passagen beinhalten, spielen sie eine wichtige Rolle für die Information der deutschen Öffentlichkeit und können als Basis für Ermittlungen herangezogen werden.³⁸⁸

Nach Schiffauer werden die Argumente, die sowohl gegen als auch für die Kategorie von einer Verfassungsfeindlichkeit sprechen, nicht neutral betrachtet. Einerseits nimmt das Amt die Argumente ohne Prüfung ernst, welche die Milli Görüş in einem verfassungsfeindlichen Licht erscheinen lassen, andererseits übergeht das Amt bewusst positive Aspekte der Bewegung. So wurden beispielsweise Milli Görüş „antizionistische“ und antisemitische Einstellungen der türkischen RP zugeschrieben, ohne auch zu erwähnen dass Milli Görüş-Moscheegemeinden die jüdischen Gemeinden zu Fastenbrechen im Ramadan einluden.³⁸⁹ Schiffauer kommt zu folgendem Ergebnis: „Es wurde immer unklarer, warum die Milli Görüş im Verfassungsschutzbericht genannt werden.“³⁹⁰

³⁸⁶ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 282.

³⁸⁷ Vgl. ebd.

³⁸⁸ Vgl. ebd., S.270, 274.

³⁸⁹ Vgl. ebd., S. 275f.

³⁹⁰ Ebd., S. 280.

2.6. Die eigene Verteidigung von Milli Görüş

Seit 2001 klagt Milli Görüş gegen die Innenministerien,- Nordrhein-Westfalen, Bayern und Baden-Württemberg, weil diese ein negatives Bild der Milli Görüş präsentieren. In den meisten Fällen wurde zugunsten der klagenden Gemeinden entschieden. (VGH Baden-Württemberg vom 24.11.2006; VG München vom 22.5.2006; Bayerischer VGH vom 6.6.2007; BVerwG. Vom 21.5.2008).³⁹¹

Generalsekretär von Milli Görüş Üçüncü bestätigt diese Tatsache in einem Gespräch in der Taz (2004):

*Egal was wir machen, wir werden misstrauisch beäugt. Wenn wir eine Kampagne machen, dass Türken deutsche Staatsbürger werden sollen, heißt es: Wir wollten die Deutschen unterwandern. Wenn wir keine machen, heißt es, wir schotten uns ab. Egal was wir tun - wir stehen unter Verdacht.*³⁹²

Milli Görüş in Deutschland sehe sich nicht als ein Parteibüro von Milli Görüş in der Türkei, sondern wird als selbständige Einrichtung akzeptiert.³⁹³ Obwohl die türkische Parteipolitik definitiv in Milli Görüş reflektiert wird, argumentiert besonders die zweite Generation von Milli Görüş, dass Deutschland eine andere politische und soziale Atmosphäre habe, weswegen sie inzwischen unabhängig von der türkische Politik seien. Üçüncü sagt: „Milli Görüş hat ihren Ursprung in der Türkei. Aber wir haben uns nie als Auslandsorganisation einer Partei empfunden. Wir haben uns als Teil einer Bewegung verstanden, und Necmettin Erbakan ist eine Integrationsfigur.“³⁹⁴ Mustafa Yeneroğlu, der Vorsitzende von Milli Görüş, beschwert sich darüber (2004): “They always ask us whether we are supporting the Justice and Development Party [AKP] or the Felicity Party [SP]. We say, this does not exist in our agenda. Our agenda is that Muslims live in

³⁹¹ Vgl. ebd., S. 273.

³⁹² Interview Oestreich, Heide/Reinecke, Stefan: "Es geht darum, uns wehzutun" (Taz 7.5.2004).

³⁹³ Vgl. Schiffauer: *Nach dem Islamismus*, S. 77.

³⁹⁴ Interview Oestreich, Heide/Reinecke, Stefan: "Es geht darum, uns wehzutun" (Taz 7.5.2004).

Germany, Muslims live in Europe, they form a big population. We are occupied with the future of these people.”³⁹⁵

Die anti-semitistischen Einstellungen von Milli Görüş wolle die Bewegung nicht mehr tragen.³⁹⁶

IV. DİTİB und Milli Görüş im Vergleich

Obwohl die DİTİB und Milli Görüş ein gemeinsames Ziel in der Organisation eines religiösen Dienstes für die türkischen Immigranten in Deutschland haben, unterscheiden sie sich in ihren Perspektiven auf die Politik.³⁹⁷ Aufgrund ihrer politischen Ansichten, wollen Milli Görüş und die DİTİB nicht zusammenarbeiten.³⁹⁸ Ali Gülçek, der ehemalige Minister von DİTİB- Berlin sagt: “We supported the establishment of the DİTİB. We didn’t support the Milli Görüş, because we don’t support their views. They have political views. Religion must be separated from politics. This is why we established the DİTİB.” (24 February 2003) Mustafa Yeneroğlu, . der Anwalt von Milli Görüş, kritisierte wiederum die DİTİB:

*The Diyanet was established in 1985 After Kenan Evren’s coup d’état, it was established to counter the rising Islamic trends in Europe ...Unlike the Diyanet, we are not staying quiet when there are changes in society. We express our opinions on every matter. Our opinions are crystal clear. Our aim is not to provoke people, but we take a firm position. Other associations do not do that. (27 Juli 2004)*³⁹⁹

1. Selbstbild und Besucherprofil

Die Selbstbilder und Besucherprofile stellen die Unterschiede zwischen DİTİB und Milli Görüş klarer heraus. Schiffauer unterscheidet außerdem zwischen den

³⁹⁵ Yurdakul: *Muslim* “Political Associations of Turks In Germany”, URL: http://www.ces.columbia.edu/pub/Yurdaku_sep05.html (Interview mit Yeneroğlu, Köln, 27 July 2004) (Zugriff am 26.11.2010).

³⁹⁶ Interview von Oestreich/Reinecke: "Es geht darum, uns wehzutun". (Taz 7.5.2004).

³⁹⁷ Vgl. Yurdakul: “Muslim Political Associations of Turks In Germany”, URL: http://www.ces.columbia.edu/pub/Yurdaku_sep05.html (Zugriff am 26.11.2010).

³⁹⁸ Vgl. ebd.

³⁹⁹ Vgl. Yurdakul: “Muslim Political Associations of Turks in Germany”, URL: http://www.ces.columbia.edu/pub/Yurdaku_sep05.html (Zugriff am 26.11.2010).

Ansprüchen der unterschiedlichen Generationen türkischer Immigranten. Für die erste Generation in Deutschland habe ein Art Exilislam bestanden, der ausdrücklich von verschiedenen Gemeinden propagiert wurde und in den Gemeinden der DİTİB Moscheen durch eine polemische Rhetorik zur Frage der eigenen Heimat verschärft wurde. Die Weitergabe der islamischen Normen und Werten wurde als eine Übermittlung der Liebe zum Vaterland identifiziert. So wurden im Religionsunterricht Themen behandelt wie: „Wir lieben unser Vaterland“ oder „Liebe an das Vaterland“ / „Aufgaben an dem Vaterland“ / „Auch im Ausland denken wir an das Vaterland“. Die Rhetorik von Milli Görüş differenzierte zur gleichen Zeit zwischen dem „Eigenen“ und „Fremden“ mit dem bezeichnenden Gegensatz zwischen *Land des Islam* und *Land des Krieges*. Aufgrund dessen, dass Deutschland ein Land des Krieges war, wo kein muslimischer Anspruch erhoben werden konnten, musste man sich nicht für dieses Land verpflichtet fühlen.⁴⁰⁰

Die zweite und dritte türkisch-muslimische Generation war mit der Situation konfrontiert, dass sie anders als ihre Eltern waren. Sie waren Europäer. Sie wuchsen in einer europäischen Gesellschaft auf und hatten vielfältige Beziehungen mit der Gesellschaft. Sie sind Deutsche, Engländer, Franzosen und Muslime und nicht nur Muslime in Deutschland, England oder Frankreich. Dieser Zustand war nicht als selbstverständlich zu betrachten, sondern eine praktische Beziehung, eine Aufgabe oder ein Projekt. Sie mussten sich in der gegebenen Gesellschaft verorten und ein Verständnis von sich selbst in dieser Situation entwickeln.⁴⁰¹

Die Identität von der zweiten Generation als europäische Muslime repräsentieren nach Schiffauer im Bezug auf die DİTİB und Milli Görüş zwei Positionen. Bei der ersten Position handelt sich um Gleichberechtigung. Gleichberechtigung, einem sehr ersichtlichen Anliegen. Die Forderung, dass die eigene Stimme genauso ernst genommen werden muss wie die der anderen, verweist auf individuelle Teilnahme

⁴⁰⁰ Vgl. Schiffauer: „From Exile to Diaspora: The Development of Transnational Islam in Europe“, S. 75f.

⁴⁰¹ Vgl. ebd., S. 77.

an einer offenen Bürgergesellschaft. Diese Position ist besonders eingängig für Muslime, welche den Islam als eine private Angelegenheit, eine Sache zwischen dem Individuum und Gott verstehen, bzw. einen individualisierten Islam praktizieren. Diese türkischen Muslimen fühlen sich nach in der Nähe zur DİTİB.⁴⁰²

Die zweite Position beschäftigt sich mit dem Einsatz für das Recht auf Unterschiedlichkeit. Die Vertreter dieser Position fühlen sich verpflichtet für die Gesellschaft etwas Gutes zu tun und engagieren sich sehr. Sie betrachten die individuelle Lage als hoffnungslos. Für sie kann man nicht in einen individuellen Bereich leben. Dies würde bedeuten, den Islam wie ein Stigma hinter sich zu lassen, so dass sich für den Islam geschämt werden muss. Es sei klar, dass die europäische Gesellschaft einfacher mit den individualisierten Muslimen leben könnte. Themen im Bezug auf die religiöse Anerkennung, der Anspruch zum Beispiel den Schleier zu tragen, könnten nicht zur Sprache gebracht werden. Es sei deswegen notwendig, für eine öffentliche Stellung des Islam zu kämpfen, damit die grundlegenden islamischen Forderungen erhoben werden können. Für die Vertreter dieser Opposition muss der Islam in der europäischen Gesellschaft akzeptiert werden. Die Leute müssen mit ihren islamischen Kleidungen genauso selbstverständlich anerkannt werden, wie jemand, der eine Halskette trägt. Obwohl die Vertreter beider Positionen die Gleichheit betonen, setzen die Vertreter der ersten Position bei der Gleichstellung an, während die Vertreter der zweiten Position zunächst Wert auf die gesellschaftlichen Verpflichtungen der Muslime legen und ihre Forderungen aus ihrer Gleichstellung ableiten. Die Unterstützer von dieser zweiten Ansicht beharren auf dem Anderssein und erwarten von der Gesellschaft die Unterschiede mit Achtung zu respektieren. Diese kollektivistische Position wird am meisten in der Milli Görüş vertreten.⁴⁰³

Diese kollektive Verantwortung für die Gesellschaft kann auf den Webseiten von Milli Görüş nachgelesen werden. Milli Görüş begründet das

⁴⁰² Vgl. ebd., S. 80f.

⁴⁰³ Vgl. Schiffauer: „From Exile to Diaspora: The Development of Transnational Islam in Europe“, S. 83ff, 90.

Verantwortungsgefühl mit der islamischen Argumente, wie die folgende Hadithen: „Tretet in einen Wettbewerb im Guten und in der Gottesfurcht“, „Der beste der Menschen ist der, der den Menschen am nützlichsten ist“ und „erleichtert, erschwert nicht“. ⁴⁰⁴ Milli Görüş legt die Betonung auf eine islamische Umma, weil es viele gemeinsame Aufgaben der Muslimen gibt, wie z.B. Freitagsgebet, Pilgerreise, die nur in der Gemeinschaft verrichtet werden können. Ebenso ist eine Umma für den Schutz von Armen und Mittellosen, dem Widerstand gegen Ungerechtigkeiten, der Verbreitung des Guten, der Ablehnung des Verwerflichen und der Etablierung der Gerechtigkeit in sozialen Beziehungen nötig. Durch diese Gemeinschaftsbetonung wirke Milli Görüş eine Anziehungskraft auf viele Muslime in Europa aus, sich in der Bewegung von Milli Görüş zu versammeln. ⁴⁰⁵

Unter Aufnahme Schiffhauers Beschreibung der Milli Görüş Bewegung verdeutlicht der Sozialwissenschaftler Gibbon die Differenzen anhand des Begriffs *Vanille Islam*, einer Form des Islam, der von der DİTİB vertreten wird. Denn dieser Islam sei die am meisten konsumierte Art des Islams unter DİTİB Mitgliedern, ähnlich wie der Geschmack von Vanille, der am meisten unter allen Eissorten konsumiert wird. Für die DİTİB sei es wichtig für alle Leute offen zu sein, ohne auf deren politische Interessen zu achten. Das bedeutet aber nicht, dass DİTİB unpolitisch ist. In der Praxis schließt die DİTİB niemanden aus Moscheen aus oder kritisiert sie aufgrund ihrer Kleidung oder der Unterstützung eines politischen Kandidaten, so dass in DİTİB Moscheen alle Muslime problemlos beten können. Aufgrund ihres niedrigen Anspruchs kritisieren die Mitglieder von Milli Görüş an der DİTİB häufig, dass deren Predigten zu kurz und oberflächlich seien. ⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ „Wir über uns“, URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns.html?L=%2F.html> (Zugriff am 10.01.2011).

⁴⁰⁵ Vgl. „Grundsätze“, URL: <http://www.DİTİB.de/default1.php?id=5&sid=9&lang=de> und vgl. auch „Wir über uns“, URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns.html?L=%2F.html> (Zugriff am 10. 01.2011).

⁴⁰⁶ Vgl. Gibbon: „Religion, Immigration, and the Turkish Government in Germany“, S. 26.

Die mit dem Begriff *Vanille-Islam* beschriebene Identität der DİTİB wird in ihrer Charakterisierung durch die Thesen der Religionssoziologin Ammermanns unterstützt. In einer Studie, die christlich amerikanische Gemeinden vergleicht, findet Ammerman parallele christliche Strukturen unter Christen mit ähnlichen Einstellungen zur Religion. Gemeint sind die *Golden Rule Christians*, die nicht jede Woche den Gottesdienst besuchen und sich kaum für religiöse dogmatische Lehren interessieren. Stattdessen genießen sie Aspekte des Gottesdienstes und bevorzugen Predigten, die den Wert moralischer guter Taten betonen, und glauben, dass die Kirche eine wichtige Rolle in der Moralerziehung von Kindern spielen solle.⁴⁰⁷ Ammermann beschreibt dieses Phänomen folgendermaßen:

*Most important to Golden Rule Christians is care for relationships, doing good deeds, and looking for opportunities to provide care and comfort for people in need. Their goal is neither changing another's beliefs nor changing the whole political system. They would like the world to be a bit better for their having inhabited it, but they harbor no dreams of grand revolutions.*⁴⁰⁸

Gibbon vergleicht das Besucherprofil der DİTİB mit diesen *Golden Rule Christians*. Die Besucher der DİTİB würden sich im Allgemeinen über die Predigten freuen, in der die nationalen und religiösen Werte mit dem guten Menschsein verbunden werden und finden dies nicht anstößig.⁴⁰⁹

Der leichte islamische Inhalt der DİTİB Moscheen kann sowohl Vorteile als auch Nachteile mit sich bringen. Das milde und gutartige einheitliche Islamverständnisse der DİTİB und ihr Charakter, der den Anhängern keinen besonderen Pflichten vorschreibt, sprechen viele türkische Immigranten, besonders von der ersten türkischen Generation, an. Somit distanzieren sie sich auch von der radikalen Form des Islams und schützen vor medial wirksamer Kritik. Allerdings bietet die DİTİB für die zweite und dritte Generation wenig, was ihr Interesse anbelangt. Milli Görüş auf der anderen Seite bietet vielfältige

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., S. 26f.

⁴⁰⁸ Ammerman.: "Golden Rule Christianity: Lived Religion in the American Mainstream", S. 203.

⁴⁰⁹ Vgl. Gibbon: "Religion, Immigration, and the Turkish Government in Germany", S. 26f.

Aktivitäten, obwohl ihr Appell auf eine unterschiedliche religiöse Identität beruht, die auf einem strengen religiösen Glauben und religiöser Praxis basiert.⁴¹⁰

Die unterschiedlichen Besucherprofile der beiden Organisationen werden wesentlich durch deren Identitätsunterschiede bestimmt. Der türkische Forscher Adıgüzel stellt in seinem Artikel von 2009 die Unterschiede der Identitäten von Besuchern zwischen den türkischen Organisationen fest. Ein bemerkenswertes Ergebnis seiner Interviews ist, dass während die Anhänger der DİTİB sich als *türkische Muslime* bezeichnen, die Anhänger von Milli Görüş sich „europäische Muslime“ nennen. Das „Muslim- Sein“ ist ein gemeinsames Fundament beider Gruppen, wobei sich ihre Identitäten in oben genannter Weise voneinander unterscheiden.⁴¹¹

Eine Untersuchung von den *Stiftungszentrum für Türkeistudien*, ZFTI 2006 legte wichtige Ergebnisse über die Religiosität von DİTİB und Milli Görüş dar. Nach dieser Untersuchung sind die Besucher von DİTİB Moscheen weniger religiös (92,4%) als die Besuchern von Milli Görüş Moscheen (96,6%). Die Besucher von Milli Görüş besuchen ihre Moscheen öfter als die Besucher der DİTİB Moscheen. Im Vergleich des Geschlechterverhältnisses der beiden Gemeinden wird beobachtet, dass Frauen bei Milli Görüş (62,7%) präsenter als bei der DİTİB (42,4%) sind. Ein anderes Merkmal ist die Altersgruppe. Die Jugendlichen (zwischen 18-29) sind bei Milli Görüş (30,5) überpräsentiert im Gegensatz zu DİTİB (18,6).⁴¹²

Außer den genannten individuellen Profilunterschieden zwischen den Besuchern werden ebenfalls ideologische Unterschiede in den Blick genommen. So ist zum Beispiel unter Milli Görüş Mitgliedern die Trennung von Staat und Religion

⁴¹⁰ Vgl. ebd., S. 27.

⁴¹¹ Vgl. Adıgüzel: „Turkish Organizations in Germany and their Views on the European Union“, S. 474ff.

⁴¹² Vgl. Şen/Sauer: *Islam in Deutschland*, S. 33f.

weniger erwünscht, so dass, nur 31% dieser Trennung zustimmen, während 76% der Mitgliedern von DİTİB diese Trennung bejahen.⁴¹³

Milli Görüş Anhänger befürworten den Islamunterricht ebenso wie die DİTİB Anhänger (jeweils 94%) wobei Milli Görüş Anhänger (34,5%) jedoch deutlicher Deutsch als Sprache im Religionsunterricht vertreten als DİTİB Anhänger (23,8%). Den markantesten Unterscheid stellt die Bewertung des Kopftuches als islamisches Merkmal zwischen DİTİB und Milli Görüş Anhängern dar. So unterstützen die Mitglieder von Milli Görüş das Kopftuch mit großem Abstand (100%) gegenüber den Mitgliedern der DİTİB (68%).⁴¹⁴

Über die Aufgabe Integration denken die Anhänger beider Organisation ähnlich. Sie sind sich in der Befürwortung des Beitritts der Türkei zur EU und der Annahme der deutschen Staatsangehörigkeit einig. Da allerdings Milli Görüş die Annahme der deutschen Staatsangehörigkeit vehementer unterstützt, informiert sie ihre Gemeinden über Antragsmöglichkeiten zur Annahme.⁴¹⁵

Des Weiteren unterscheiden sich beide Organisationen laut Yurdakul in der Integrationspolitik. Die DİTİB sähe das muslimische Leben in Deutschland durch kulturelle Unterschiede zwischen den Muslimen und der nicht-muslimischen Mehrheit geprägt, während Milli Görüş die Gesellschaft als großes Ganzes betrachtet. Milli Görüş will die Besonderheiten des muslimischen Lebens in der deutschen Öffentlichkeit integrieren und bestimmte Rechte für Muslime, wie islamische Erziehung für muslimische Kinder, rituelle Schlachtung von Tieren und muslimischen Friedhöfe erwerben. Obwohl die DİTİB einigen Forderungen von Milli Görüş wie z.B. beim Recht auf religiöse Erziehung von muslimischen Kindern in den öffentlichen Schulen, prinzipiell zustimmen kann, erhebt sie aber keine Rechtsansprüche in Deutschland wie Milli Görüş.⁴¹⁶

⁴¹³ Vgl. ebd., S. 61.

⁴¹⁴ Vgl. ebd., S.50f, 64.

⁴¹⁵ Vgl. Adıgüzel: "Turkish Organizations in Germany and their Views on the European Union", S. 476f.

⁴¹⁶ Vgl. Yurdakul: "Muslim Political Associations of Turks in Germany", URL: http://www.ces.columbia.edu/pub/Yurdaku_sep05.html (Zugriff am 26.11.2010).

2. Aktivitäten

Bevor ein Vergleich zwischen den Aktivitäten von Milli Görüş und der DİTİB angestellt wird, sollte hier nicht vergessen werden, dass die freie Ausübung und Anerkennung der Aktivitäten beider Gemeinden nicht gleichermaßen respektiert wird. Hier hat Milli Görüş einen großen Nachteil. Vom Verfassungsschutz wird die Bewegung als eine Bedrohung für die deutsche Demokratie dargestellt, da sie die Integration der Einwanderer verhindere, indem sie einen politischen Islam anstrebe. Diese Etikettierung beschränkt die Vereine vielfältig in ihren Aktivitäten und Kampagnen und stellt sie unter Generalverdacht. Aus diesem Grund ist die DİTİB eine attraktive Alternative für viele Türken in Deutschland.⁴¹⁷

Der zentrale Unterschied zwischen den Aktivitäten der DİTİB und Milli Görüş besteht nach Schiffauer darin: „While the DİTİB lags behind developments in the communities, the leadership of the Milli Görüş is on the front line in these developments.”⁴¹⁸ Die DİTİB versuche die Programme von Milli Görüş, wie etwa soziale Dienste, die längst von Milli Görüş angeboten werden, nachzuahmen. Der Präsident der DİTİB -Berlin sagte, dass sich das Verständnis der DİTİB in seiner Mission über die Jahre mit zunehmender Konzentration auf soziale Dienste veränderte.⁴¹⁹

Der interreligiöse und interkulturelle Dialog ist gleichermaßen ein gemeinsames Thema für die DİTİB und Milli Görüş. DİTİB unterstützt den interkulturellen Dialog zwischen Türken und Deutschen als Integrationspolitik. Dabei mischt die DİTİB sich nicht in die politische Lage ein und nimmt keine politischen Positionen ein, da für die DİTİB Religion und Politik getrennt bleiben müssen. In diesem Sinne betont die DİTİB den interkulturellen Dialog und die kulturelle Komponente der Religion: Muslime sollten sich an einem Dialog mit der Mehrheitsgesellschaft beteiligen, um so den kulturellen Beitrag des Islam präsentieren zu können. Yurdakul beobachtet bei Milli Görüş, dass sie durch den

⁴¹⁷ Vgl. Yurdakul: “Muslim Political Associations of Turks In Germany”, URL: http://www.ces.columbia.edu/pub/Yurdaku_sep05.html (Zugriff am 26.11.2010).

⁴¹⁸ Schiffauer, „From Exile to Diaspora”, S. 91.

⁴¹⁹ Vgl. Gibbon: “Religion, Immigration, and the Turkish Government in Germany”, S. 22.

Dialog einen Raum für die Muslime in Deutschland zu schaffen versuche,⁴²⁰ während die DİTİB sich diesem gegenüber zurückhaltend zeige.

In der Tat, werden die Ansichten der DİTİB, soziale Programme nicht auszuweiten von alle Vorständen der DİTİB geteilt. Ein Mitglied der zweiten Generation kritisiert die „schön-färberische“ Selbstvorstellung der DİTİB im Bezug auf soziale Dienstleistungen. Er behauptet, es gebe keine Initiative der DİTİB, welche den Besuch der Moscheen für Jugendliche attraktiver mache. Das Frauenengagement der DİTİB existiere nur in der Theorie.⁴²¹

DİTİB sieht sich nicht in einem Wettbewerb mit anderen Religionsgemeinschaften, was als Vorteil betrachtet werden kann, denn religiöse Angebote und soziale Dienstleistungen können nicht alle Menschen ansprechen. Im Gegensatz zur DİTİB kann Milli Görüş breitere Möglichkeiten bieten.⁴²²

3. Imame

Die Imame der DİTİB und von Milli Görüş unterscheiden sich ebenfalls. Erstens sind die mangelnden Sprachkenntnisse der Religionsbeauftragten der DİTİB ein großes Problem. Demgegenüber sind die Imame von Milli Görüş meistens in Deutschland geboren, und haben in Deutschland studiert oder leben seit Jahren in Deutschland. Deswegen können sie besser mit deutschen Behörden und Angehörigen anderen Religionen umgehen.⁴²³ Zweitens besteht eine Spannung zwischen der Beamtenlaufbahn und dem religiösen Ideal. Während Milli Görüş ihre religiösen Dienste als ein Ideal sieht, sind die Imame der DİTİB Beamten. Das religiöse Ideal eines Beamten muss zwangsläufig in bestimmten Grenzen

⁴²⁰ Vgl. Yurdakul: “Muslim Political Associations of Turks In Germany”, URL: http://www.ces.columbia.edu/pub/Yurdaku_sep05.html (Zugriff am 26.11.2010).

⁴²¹ Vgl. ebd., S. 22.

⁴²² Vgl. ebd.

⁴²³ Vgl. Çakır/Bozan: *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?*, S. 91. Vgl. auch Ewing: “Living Islam in the Diaspora: Between Turkey and Germany”, S. 424.

bleiben. Dagegen sind die Religionsbeauftragten von Milli Görüş mutiger und selbstbewusster, um ihr Ziel zu verwirklichen.⁴²⁴

Jedoch interpretiert Ali Dere, der neue türkische Botschaft der DİTİB, die Abhängigkeit die Imame als Beamte des türkischen Staates als einen positiven und Objektivität leistete Zustand:

*In the courses for imams that we're going to send abroad we tell them: You are an officer of one of Turkey's institutions that provides public service. When you go there, whoever asks you for service, you're going to serve them. However much your sphere of duties means that we obtain a visa, we obtain residency permission, and you go to a particular mosque, whoever comes to you and wants to get information, you're going to help them. It's not, 'I'm a member of this group or that group. (Ben şucuyum, bucuyum değil)*⁴²⁵

Der dritte Unterschied betrifft die Dienstzeiten. Bei der DİTİB beträgt die Dienstzeit maximal fünf Jahre, dann geht ein Imam wieder zurück in die Türkei. Milli Görüş Imame unterliegen dagegen keiner zeitlichen Begrenzung und können deshalb ihre Arbeit langfristiger planen.⁴²⁶

VI. Fazit

Am Anfang der türkischen Migrationsgeschichte deckten einerseits die türkischen Immigranten den deutschen Arbeitskräftemangel und leisteten andererseits durch ihre Deviseneingabe einen wichtigen ökonomischen Beitrag für die Türkei. Nachdem ihre religiösen Bedürfnisse wuchsen, begegneten die türkischen Immigranten einer beiderseitigen Nachlässigkeit im Umgang mit diesem Thema auf Seiten Deutschlands wie der Türkei. Das Desinteresse des türkischen Staates gegenüber seinen Bürgern in Deutschland hing von unterschiedlichen Aspekten ab: ökonomisch-politische Unterentwicklung, soziale Probleme, die laizistische Ideologie, -die auf eine religiöse Bildung bewusst verzichtete und nicht zuletzt die unvorhersehbare Absicht der Immigranten auf Dauer in Deutschland zu bleiben.

⁴²⁴ Vgl. Çakır; Bozan: *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?*, S. 91.

⁴²⁵ Gibbon: "Religion, Immigration, and the Turkish Government in Germany", S. 25.

⁴²⁶ Vgl. Çakır/Bozan: *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?*, S. 91.

In Bezug auf die Entwicklung der muslimischen Verbände in Deutschland wurde die vergleichsweise spät gegründet, während Milli Görüş bereits in den 1970er Jahren tätig war. Das offizielle Engagement des türkischen Staates begann im Jahr 1971 zum Teil, weil die Imane zunächst nur für den Ramadan und die religiösen Feste nach Deutschland geschickt wurden. Nach 13 Jahren wurde DİTİB als eine offizielle türkische Organisation in Deutschland eingerichtet.

Während Milli Görüş in der Türkei bezeichnenderweise als eine anti-kemalistische Oppositionsbewegung einen politischen Islam vertritt, beansprucht die DİTİB den offiziellen, politisch neutralen Islam zu vertreten. Trotz ihres staatlichen Charakters betrachtet die DİTİB sich nicht als politische Organisation und kritisiert Milli Görüş aufgrund deren politischer Ziele. Die DİTİB versteht ihren staatlichen Charakter nicht als politisch.

Der politisch islamische Charakter der Milli Görüş Bewegung war ein Produkt des türkischen Modernisierungsprozesses und kann nur vor dem Hintergrund der politischen Voraussetzungen in der Türkei wie dem Prinzip des Laizismus, dem Kemalismus, der besonderen Rolle des Militärs und des Staatsislam verstanden werden. Anfangs ließ sich die Ausrichtung der deutschen Milli Görüş Bewegung nicht von der Politik der türkischen Milli Görüş Parteien unterscheiden. Mit der Spaltung von Milli Görüş distanzierte sich die Bewegung vom radikalen Islamismus und führte unter Mehmet Sabri Erbakan eine Erneuerung in Deutschland durch. Sabri Erbakan stellte Europa als eine geistige Heimat für die Muslime dar und betont ein europäisches Muslimsein. Er sah Europa auch als ein *das Land des Krieges*. Deswegen betreibt Milli Görüş seit 1995 in Deutschland eine globale Politik, welche sich von der vorherigen engen Bindung an die Politik der Partei Milli Görüş in der Türkei distanzieren will.

Die Mitgliedschaft von vielen in Deutschland lebenden türkischen Immigranten bei Milli Görüş kann in ihren Anfängen durch die Liebe der Anhänger zu Erbakan und der Popularität der Milli Görüş Parteien in der Türkei, besonders der Nationalen Heilspartei und später der Wohlfahrtspartei, erklärt werden. Anders als in der Vergangenheit kann man heute andere Faktoren neben der Vorliebe für die Partei als Ursache einer Mitgliedschaft in der Milli Görüş Gemeinde finden.

Die Vereinsziele beider Organisationen unterscheiden sich in der Theorie nicht wesentlich voneinander, präsentieren sich in der Praxis jedoch vielfach auf unterschiedliche Weise. Was Milli Görüş von der DİTİB maßgeblich unterscheidet, ist ihr Engagement für den Schutz und die Verbesserung des muslimischen Lebens in Deutschland mit den hiermit verbundenen Rechten.

Der Verfassungsschutz sowie die Kritiker von Milli Görüş sehen in der sogenannten geheimen islamistischen politischen Agenda und in deren Befürwortung eines, für einen Muslim selbstverständlichen, *schariakonformen* Lebens ein großes Gefahrpotential durch die Bewegung. Dies wirft immer noch, trotz unbewiesenen Vorwürfe und der unzuverlässigen Berichte der Verfassungsschutzämter ein schlechtes Licht auf die Milli Görüş Bewegung.

Das Bild das die DİTİB bietet, das indem sie trotz der Unterstützung seitens des türkischen Staates keine besondere politische Ausrichtung zu vertreten beansprucht und ein liberales Islamverständnis vertritt, zieht eher als Milli Görüş türkische Immigranten an. Die DİTİB wurde von Anfang an kritisiert, da sie ein Produkt des türkischen Staates ist und anfangs nicht primär zu einer religiösen Betreuung der türkischen Immigranten in Deutschland bereit war, sondern ihre Hauptaufgabe in der Wahrung der türkischen Identität und des türkisch laizistischen Systems sah. Die DİTİB wird als Vertretung des offiziellen bzw. staatlichen türkischen Islams bezeichnet, weil die Religionsbeauftragten türkische Staatsbeamten sind und die DİTİB so immer an die türkische Staatsideologie gebunden bleibt.

Die DİTİB blieb im Bezug auf das Bewusstsein und den Einsatz für die Bedürfnisse der türkischen Immigranten stets im Schatten von Milli Görüş. Milli Görüş besitzt weitreichendere und vielfältigere Möglichkeiten um ihre Anhänger, mit dem Ziel ein muslimisches Leben zu entwickeln, zu fördern. Dieses spezifische Charakteristikum lässt die Anhänger der DİTİB weniger leidenschaftlich und weniger bewusst für ihre Rechte und ihre islamischen Ansprüche erscheinen. Wie Erbakan betonte: „*Sie haben ihre Mitglieder, wir unsere Gläubigen*“.

Trotz mancher Kritik wird die DİTİB von deutschen Behörden als eine zuverlässige Organisation und als ein Partner in der Migrationspolitik des deutschen Staates angesehen. Der laizistische Hintergrund des türkischen Staates, das Vertrauen darauf, dass die Türkei auf keinen Fall eine schariatische Weltanschauung unterstützen wird, und ihre laizistisch gebildeten Imame räumen die Sorgen des deutschen Staates aus.

DİTİB steht im Bezug auf die türkisch-muslimische Repräsentation in der deutschen Öffentlichkeit bereits im Mittelpunkt und pflegt gute Beziehungen zu anderen Religionen und den deutschen staatlichen Behörden.

Jedoch ist nicht ganz klar, in wie weit die Religionsbeauftragten von Milli Görüş und der DİTİB eine unterschiedliche islamische Vorstellung haben. Man muss dabei wissen, dass viele Imame von Milli Görüş vorher in der Türkei für Diyanet gearbeitet haben oder einen laizistischen theologischen Abschluss besitzen. Darüber hinaus können die dezentralen Strukturen der Vereine der DİTİB auch nicht garantieren, dass jeder der DİTİB Vereine dasselbe Ideologische Ziel hat, wie es vom türkischen Staat verlangt wird.

Eine Kategorisierung beider Organisationen in „gute“ und „schlechte“ ist nicht akzeptabel, da diese undifferenzierte Vorverurteilung ein Ergebnis ideologischer Hysterie in Folge der Erfahrungen des 11. Septembers 2001 darstellt. Hinzu kommt, dass die ideologischen Unterschiede zwischen beide Organisationen nicht so gravierend sind, obwohl sie in der Praxis unterschiedliche Bereiche betonen.

Jedenfalls lässt sich sagen, dass Deutschland die DİTİB als Adressat für die türkische Immigranten bevorzugt – und auch in Zukunft weiter bevorzugen wird. Denn die DİTİB hat weniger feste und weniger eindeutige Forderungen an den deutschen Staat. Aus diesem Grund ist es für die deutschen Behörden einfacher die DİTİB als Milli Görüş in Deutschland zu integrieren. Anders als die DİTİB bemüht sich Milli Görüş die Rechte der türkischen Muslime diskutierend ins System zu integrieren. Während die DİTİB sich leichter unter Verzicht auf Konflikte und Forderungen nach Zugeständnissen integrieren lässt, ist Milli Görüş hierzu erst nach Anerkennung ihrer weitreichenden Ansprüche bereit.

Als Folge dieser unterschiedliche Rollendarstellungen lässt sich feststellen, dass sowohl Milli Görüş wie auch die DİTİB problematische Seiten aufweisen. Die Ansätze, mit der sich die beiden Organisationen für eine Integration und Verbesserung der Lage der türkischen Bevölkerung in Deutschland bemühen, sind einseitig. Einerseits sorgt DİTİB nicht genug oder nicht gründlich für die Bildung der türkischen Immigranten und sensibilisiert sie sich nicht zureichend für ein muslimisches Leben in Deutschland. Aufgrund ihrer türkisch nationalen Bindung kann die DİTİB sich gleichzeitig gut nach außen präsentieren und pflegt enge Beziehungen zur deutschen Öffentlichkeit. Dabei garantieren zahlreiche repräsentative Moscheen und eine Vielzahl an Imamen noch keine bessere religiöse Betreuung der Immigranten. Milli Görüş setzt sich zwar selbstbewusster für die Rechte der Muslime und die Lösung derer Probleme ein, verwendet dabei jedoch häufig eine scharfe islamische Rhetorik auch gegenüber anderen Religionen und lässt teils eine gewisse Offenheit nach außen hin vermissen.

Inwiefern in Zukunft die DİTİB und Milli Görüş voneinander und von der türkischen Politik beeinflusst werden, müsste in weiterführenden Arbeiten untersucht werden.

VII. Quellenverzeichnis

1. Literaturverzeichnis

Abdullah, Muhammed Salim.: *Was will der Islam in Deutschland?*, Gütersloh 1993.

Aksan, Âkil: *Mustafa Kemal Atatürk aus Reden und Gesprächen*, 1981 Heidelberg.

Al-Hamarneh, Ala/Thielmann, Jörn (Hrsg.) *Islam and Muslims in Germany*, Leiden 2008.:

- **Schiffer Sabine.** „Islam in German Media“, S. 423-440.
- **Thielmann, Jörn:** "Islam and Muslims in Germany: An introductory exploration", S. 1-29.
- **Tietze, Nikola:** „Muslims` Collective Self- Description as Reflected in the Institutional Recognition of Islam: The *Islamic Charta* of the Central Council of Muslims in Germany and Case Law in German Courts“, S. 215-239.

Aydın, Hasan: „Çiller`in İslam Atağı“, *Milliyet* 18.02.1995.

Ammerman, Nancy T.: „Golden Rule Christianity: Lived Religion in the American Mainstream“, in: *Lived Religion in America*, Hrsg. Hall, David, New Jersey 1997, S. 196-216.

Goldberg, Andreas/Halm, Dirk/Şen, Faruk: *Die deutschen Türken*, Münster 2004.

Adıgüzel, Yusuf: “Turkish Organizations in Germany and their Views on the European Union”, in: *Turks in Europe Culture Identity Integration*, Hrsg. Küçükcan, Talip/Güngör, Veysel, Amsterdam 2009, S. 459-482.

Arslan, Bülent: „Islam und Demokratie- ist der türkische Islam ein Exportmodell?“, in: *Konferenzberichte Islam, Staat und andere moderne*

Gesellschaft in der Türkei und in Europa, hrsg. von Konrad Adenauer Stiftung, Ankara 2005, S. 359-367.

Bardakoğlu, Ali: „Der Aufbau und die Funktionen des Amtes für Religionsangelegenheiten (Diyanet)“, in: *Konferenzberichte Islam, Staat und moderne Gesellschaft in der Türkei und in Europa*, hrsg. von Konrad Adenauer Stiftung, Ankara 2005, S. 1-19.

Binswanger, Karl: „Türkei“, in: *Der Islam in der Gegenwart*, Hrsg. Ende, Warner/Steinbach, Udo, München 1984, S. 212-220. (In der fünften Auflage steht dieser Artikel nicht mehr. Deswegen wurde in dieser Arbeit die ältere Auflage des Buches angewendet.)

Binswanger, Karl/Sipahioğlu, Fethi: *Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz*, München 1988.

Bora, Tanıl/Gültekinil, Murat.(Hrsg.): *Modern Türkiye`de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, Vol. 4, İstanbul 2002.

- **Akgün, Birol/Çalış, Şaban H.:** “Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslamcı Doz”, S. 584-600.
- **Arslan, Emre:** “Türkiye`de Irkçılık“, S. 409-426.
- **Ayvazoğlu,Beşir:** „Tanrıdağ`dan Hıra Dağı`na Uzun İnce Yollar“, S. 541-578.
- **Çagaptay, Soner:** “ Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite”, S. 245-261.

Bora, Tanıl/Gültekinil, Murat.(Hrsg.): *Modern Türkiye`de Siyasi Düşünce. İslamcılık*, Vol. 6, İstanbul 2005.:

- **Çakır, Ruşen:** “Milli Görüş Hareketi”, S.544–575.
- **Çalmuk, Fethi:** “Necmettin Erbakan”, S. 550-567.

- **Çınar, Menderes:** “Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm”, S. 157-177.
- **Sarıbay, Ali Yaşar:** “Milli Nizam Partisi’nin Kuruluşu ve Programının İçeriği”, S. 576–590.
- **Yavuz, Hakan:** “Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek”, S. 591-603.

Cebeci, Suat: *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, Ankara 1996.

Cekin, Ahmet: *Stellung der Imame*. Dissertation der Eberhard- Karls Universität. Tübingen, Tübingen 2003.

Çaha, Ömer: *Modern Dünyada Din ve Devlet*, İstanbul 2008.

Çakır, Ruşen/Bozan, İrfan: *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?*, İstanbul 2005.

Çandar, Cengiz: “Redefining Turkey’s Political Center”, in: *Journal of Democracy*, Vol. 10, No: 4, 1999, S. 129-141.

Diyanet Aylık Dergi: (Diyanet Monatliche Zeitschrift): „Başkanlığımız Yurt Dışına 208 Din Görevlisi Gönderiyor” (Unser Präsidium schickt 208 Religiöse Beauftragte nach Ausland), Juli 2006.

Dorsey, James: “Talking Turkey: European Rebuffs Strengthen Erbakan Dreams of Closer Islamic Ties”, in: *Washington Report on Middle East Affairs*. March 1997, S. 24-25.

Ewing, Katherine P.: “Living Islam in the Diaspora: Between Turkey and Germany”. *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 102, Nr. 2/3, Spring/Summer 2003, S. 405-431.

Fetzer, Joel S/Soper, J. Christopher: *Muslims and the State in Britain, France and Germany*, Cambridge 2005.

Gibbon, James: “Religion, Immigration, and the Turkish Government in Germany: Reexamining the Turkish-Islamic Union for Religious Affairs (DİTİB)”, in: *Living Islam in Europe: Muslim Traditions in European Contexts International Conference of the Collaborative Research Project “Muslims in Europe and Their Societies of Origin in Asia and Africa”*, Berlin 07-09 May 2009, S. 1-31.

Gözüaydın, İsmail: *Diyanet*, İstanbul 2009.

Gülalp, Haldun: “Using Islam as Political ideology”, in: *Cultural Dynamics*, Vol. 14. Nr.1. (2002), S. 21-39.

Gür, Metin: *Türkisch-Islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt 1993.

Heimbach, Marfa: *Die Entwicklung der islamischen Gemeinschaft in Deutschland seit 1961*, Berlin 2001.

Jäschke, Gotthard: „Vom Islam in der heutigen Türkei“, in: *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 18, Nr. 1/2 (1977), S. 1-18.

dies.: „Nationalismus und Religion im Türkischen Befreiungskriege“, in: *Die Welt des Islams*, Vol. 18 (1936), S. 54-69.

dies.: „Der Islam in der neuen Türkei. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung (1951)“, in: *Die Welt des Islams*, Vol. 1. Nummer 1-/2, S. 1-174.

dies.: „Die Heutige Lage des Islams in der Türkei“, in: *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 6, Nr. 3/4 (1961), S. 185-202.

dies.: „Neuordnung der geistlichen Verwaltung in der Türkei“, in: *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 10, Nr. 3/4 (1966), S. 181-192.

Jonker, Gerdien.: “What is Other about Other Religions? The Islamic Communities in Berlin between Integration and Segregation”, in: *Cultural Dynamics*, Vol. 12, Nr. 3, (2000) S. 311–329.

Jonker, Gerdien (Hrsg.) *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*, Berlin 1999.:

- **Jonker, Gerdien:** „Mehrheit zur Minderheit. Die Verortung der islamischen Gemeinden im deutschen Umfeld“, S. 132-146.
- **Akçam, Taner:** “Der türkische Nationalisierungsprozeß und der Laizismus”, S. 115-128.

Kara, İsmail: *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul 2009.

Karakaşoğlu, Yasemin: “Custom Tailored Islam? Second Generation Female Students of Turko-Muslim Origin in Germany and Their Concept of Religiousness in the Light of Modernity and Education”, in: *Identity and Integration*, Hrsg. Sackmann, Rosemarie/Bernhard, Peters/Faist, Thomas, Aldershot 2003, S. 107-125.

dies.; Nonneman, Gerd, .: “Muslims in Germany, with Special Reference to the turkish- islamic community”, in: *Muslim Communities in the New Europe*, Hrsg. Gerd, Nonneman/Tim Niblock/Bogdan Szajkowski, New York 1996, S. 241-267.

Karasipahi, Sena: *Muslims in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectual*, London 2009.

Kuru, A. T.: “Changing Perspectives on Islamism and Secularism in Turkey: The Gülen Movement and the AK Party”, in: *Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*, Hrsg. Yılmaz, İhsan et al., London 2007, S. 140-151.

dies.: “Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases”, in: *Political Science Quarterly* Vol. 120, Nr. 2, (2005), S. 253-274.

Lemmen, Thomas: *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*, Bonn 2002.

Mamdani, Mahmood: *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*, New York 2004.

Mardin, Şerif: *Religion and Social Change in Modern Turkey*,. New York 1989.

Mateescu, Drago C: “Kemalism in the Era of Totalitarianism: A Conceptual Analysis”, in: *Turkish Studies*, Vol. 7 Nr. 2, (2006), S. 225-241.

Meng, Frank: *Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Immigrantengeneration*, Bremen 2004.

Mumcu, Uğur: *Rabıta*, Ankara 1998.

Nielsen, Jørgen S.: *Muslims in Western Europe*, Edinburgh 2004.

Østergaard-Nielsen, E.K. „The Politics of Migrants’ Transnational Political Practices”. Paper given to the conference on Transnational Migration: Comparative Perspectives, Princeton University, New Jersey, 30 June-1 July 2001, S. 1-29.

Öktem, Niyazi: „Islam und Demokratie – ist der türkische Islam ein Exportmodell“, in: *Konferenzberichte Islam, Staat und Moderne Gesellschaft in der Türkei und in Europa*, hrsg. Konrad Adenauer Stiftung, Ankara 2005, S. 343-351.

Özak, İ. Halil/Dağyeli Yıldırım (Hrsg.): *Die Türkei im Umbruch*, Frankfurt 1989.:

- **Bozdemir, Mevlüt:** „Die Türkei zwischen Militärregierung und Demokratie“, S. 68-87.
- **Sarıbay, Ali Yaşar:** “Der Einfluß der Religion auf die türkische Gesellschaft und ihre Rolle im politischen Leben”, S. 88–112.
- **Tanör, Bülent:** ”Der Verfassungswandel in der Türkei”, S. 11-41.
- **Unat, Nermin Abadan:** „Die Migrationspolitik der Türkei“, S. 161-186.

Özcan, Ertekin: *Türkische ImImmigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1989.

Schiffauer, Werner: *Nach dem Islamismus*, Berlin 2010.

dies.: Die „Kaplan“-Gemeinde und die „islamische Gemeinschaft Milli Görüş“ – Zur inneren Dynamik des Islam in Deutschland“, in: *Abteilung Verfassungsschutz. hrsg. von Senatsverwaltung für Inneres, Abteilung Verfassungsschutz*, 2005 Berlin, S. 79-97.

dies.: „From Exile to Diaspora: The Development of Transnational Islam in Europe“, in: *Islam in Europe*, Hrsg. Al Azmeh, Aziz/Fokas, Effie, New York 2007, S. 68-95.

Schlicht, Daniela: „Zwischen religiöser Unterweisung und modernem Marketing: Die Websites der türkischen Immigrantenselbstorganisationen DİTİB und Milli Görüş im Vergleich“, in: *Politisches Potential des Internet*. PPI Working Paper 2, Hrsg. Hunger, Uwe/Kissau, Kathrin, Münster 2007, S.1-8.

Seufert, Günter: „Die Türkisch-Islamische Union der türkischen Religionsbehörde (DİTİB). Zwischen Integration und Isolation“, in: *Turkish Islam and Europe. Türkischer Islam und Europa*, Hrsg. Seufert, Günter/Waardenburg, Jacques, İstanbul/Stuttgart 1999, S. 261-293.

dies.: *Politischer Islam in der Türkei*, İstanbul 1997.

Smith, Thomas W.: “Between Allah and Atatürk: Liberal Islam in Turkey”, in: *The International Journal of Human Rights*, Vol. 9, Nr. 3 (2005), S. 307-325.

Spuler-Stegemann, Ursula: *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen*, Freiburg 2002.

Steinbach, Udo: *Islamische Organisationen in Deutschland*, Hamburg 1997.

Şen, Faruk/Sauer, Martin: „Islam in Deutschland. Einstellungen der türkischstämmigen Muslime. Religiöse Praxis und organisatorische Vertretung

türkischstämmiger Muslime in Deutschland Ergebnisse einer bundesweiten Befragung“, hrsg. von Stiftung Zentrum für Türkei Studien -(ZFTI) aktuell Nr. 115, Essen 2006.

Toprak, Binnaz: “Islam and the secular state in Turkey”, in: *Turkey political, social and economic challenges in the 1990*, Hrsg. Balım, Çiğdem et al., Leiden 1995, S. 90–96.

Treibel, Annette: *Migration in modernen Gesellschaften*, München 1990.

Verfassungsschutzbericht von Innenministerien von Nordrhein- Westfalen 2009.

Verfassungsschutzbericht vom Bundesministerium des Innern Berlin 2009.

Verfassungsschutzbericht vom Landesamt für Baden Württemberg 2008.

Wunn, Ina: *Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch*, Stuttgart 2007.

Yavuz, Hakan/Esposito, John L: *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*, New York 2003.

dies.: *Islamic Political Identity*, Oxford 2003.

dies.: “Islam and Europeanization in Turkish-Muslim Socio-Political Movements”, in: *Religion in an Expanding Europe*, Hrsg. Byrnes, Timothy A./Katzenstein, Peter J., Cambridge 2006, S. 225-255.

dies.: *Modernleşen Müslümanlar*, İstanbul 2005.

dies.: “Cleansing Islam from the public Sphere”, in: *Journal of International Affairs* Vol. 54, Nr. 1, New York 2000, S. 21-42.

Yılmaz, İhsan: “İjtihad and Tajdid by Conduct”, in: *Türkisch Islam and the Secular State*, Hrsg. Yavuz, M. Hakan/Esposito, John L, New York 2003, S. 208-237.

Yurdakul, Gökçe: “Muslim Political Associations of Turks in Germany.” URL:

http://www.ces.columbia.edu/pub/Yurdaku_sep05.html (Zugriff am 26.11.2010).

dies. /Yükleyen, Ahmet: “Islam, Conflict, and Integration: Turkish Religious Associations in Germany”, in: *Turkish Studies* Vol. 10, Nr. 2 (June 2009), S. 217–231.

Yükleyen, Ahmet: “State Policies and Islam in Europe: Milli Görüş in Germany and the Netherlands”, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* Vol. 36, Nr. 3 (2010), S. 445-463.

2. Internetverzeichnis

Presseerklärungen von Milli Görüş über ihre Moscheen

- “Münchener Polizei tritt den Rechtsstaat mit den Füßen.” 30 September 2004. URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/presseerklaerungen/artikel/2004/09/30/muenchner-polizei-tritt-den-rechtsstaat-mit-fuessen.html>.
- “Große Interesse am Tag der offenen Moschee in Bremen” 09. Oktober 2009. <http://www.igmg.de/nachrichten/artikel/2009/10/09/grosses-interesse-am-tag-der-offenen-moschee-in-bremen.html>.
- „Warum kommt die Polizei, wenn der Muezzin ruft?“ 28. August 2009 <http://www.igmg.de/nachrichten/artikel/2008/12/05/warum-kommt-die-polizei-wenn-der-muezzin-ruft.html>.
- „Widerstand gegen Kontrollen vor Moscheen“. 02.12.2009. <http://www.kreiszeitung.de/nachrichten/lokales/niedersachsen/widerstand-gegen-kontrollen-moscheen-546690.html>.
- Pressemitteilungen der DİTİB
- „Herr Sadi Arslan, der Botschaftsrat für Religiöse Angelegenheiten, besuchte den Generalkonsul Hayati Soysal“. 05.09.2007. URL: <http://www.ditip.de/detail1.php?id=47&lang=de>

Verfassungsschutz

- „Verfassungsschutz“. Überarbeitet. 27.04.2010. URL:
<http://www.goest.de/verfassungsschutz.html>.

Diyanet:

- Die Verfassung der Republik Türkei“, URL:
<http://www.verfassungen.eu/tr/tuerkei82.htm>
- „Diyanetin bütçesi 3 bakanlığın bütçesinden fazla“. 10.11.2010. URL:
<http://www.milliyet.com.tr/Diyanetin-butcesi-3-bakanligin-butcesinden-fazla/siyaset/sondakika/10.11.2010/1312719/default.htm>.
- Ince, Özdemir: „Diyanet İşleri Başkanlığı 86 yaşında“. 6 März 2010. URL:
<http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/14023628.asp>.

DİTİB :

- „Grundsätze“. URL: <http://www.DİTİB.de/default1.php?id=5&sid=9&lang=de>
- „Wer wir sind? Was wir tun?“ URL: <http://www.DİTİB.de/default.php?id=5&lang=de>
- Zweck und Ziele: URL: <http://www.DİTİB.de/default1.php?id=5&sid=10&lang=de>
- Das Projekt: „Weißt du wer ich bin“. URL:
<http://www.weisstduwerichbin.de/index.htm>
- Das Projekt: „Integration gemeinsam schaffen“. URL: <http://www.cm-fi.de/partner-staedtetag-kcid-DİTİB.html>
- Das Projekt: „ProMotivation“. URL: http://www.DİTİB.sachsenheim.de/index.php?option=com_content&task=view&id=30&Itemid=1
- Das Projekt: „ProDialog“. URL: <http://www.prodialog-DİTİB.de/>

- „DİTİB Hotline“. URL: <http://www.DİTİB.de/default1.php?id=6&sid=57&lang=de>

Milli Görüş :

- “Üzerimizdeki Milli Görüş Gömleğini çıkardık.” (2003). URL: <http://haber.gazetevatan.com/haberdetay.asp?Newsid=37087&Categoryid=4&wid=3>.
- Organisationstruktur. URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns/organisationsstruktur.html>.
- „Wir über uns“. URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns.html?L=%2F.html>.
- „Tätigkeitsbereiche“. URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns/taetigkeitsbereiche.html?L=.html.html.html%2Fphpprojekt%2Flib%2F%2Ferrors.php%3Ferror>
- „Religiöse Wegweisung“. URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns/taetigkeitsbereiche/irschad.html>
- „Bildung“. URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns/taetigkeitsbereiche/bildung.html>
- „Frauenabteilung“. URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns/taetigkeitsbereiche/frauen-abteilung.html>
- „Jugendabteilung“. URL: <http://www.igmg.de/gemeinschaft/wir-ueber-uns/taetigkeitsbereiche/jugend-abteilung.html>
- „Diskriminierungsfälle melden“. URL: <http://www.igmg.de/muslime-amp-recht/diskriminierung/diskriminierung-melden.html>.

Verfahren gegen Milli Görüş

- Preuß, Rolan: „Verfahren gegen Milli Görüş eingestellt.“ URL: <http://www.sueddeutsche.de/politik/islamische-vereinigung-in-deutschland-verfahren-gegen-milli-goerus-eingestellt-1.1002731>.
- Preuß, „Der Islamrat hat die Tür selbst zugeschlagen“. Interview mit Innenminister de Maizière(11.03.2010) URL: <http://www.sueddeutsche.de/politik/islamkonferenz-der-islamrat-hat-die-tuer-selbst-zugeschlagen-1.15585>.
- Oestreich, Heide; Reinecke, Stefan: "Es geht darum, uns wehzutun“ Taz vom 7.5.2004. URL: <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2004/05/07/a0159>.



Erklärung zur Magisterarbeit

Hiermit erkläre ich, dass ich die Magisterarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt und die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken als solche kenntlich gemacht habe. Die Magisterarbeit habe ich bisher keinem anderen Prüfungsamt in gleicher oder vergleichbarer Form vorgelegt. Sie wurde bisher auch nicht veröffentlicht.

Göttingen, den 16.02.2011

Erkan, Elif Nur

Unterschrift