

KAPITEL 2

TÜRKISCHE MUSLIME UND ISLAMISCHE ORGANISATIONEN ALS SOZIALE TRÄGER DES TRANSSTAATLICHEN RAUMES DEUTSCHLAND–TÜRKEI

BERNHARD TRAUTNER¹

Einleitung

Lange Zeit ist unbeachtet geblieben, daß türkische Einwanderer in Deutschland ihre kulturelle Prägung nicht zu Hause gelassen haben. Als umso dramatischer gilt seit kurzem die Erkenntnis, daß die Mehrheit der hier lebenden türkischen Bevölkerung sich in der einen oder anderen Weise als Muslim bzw. Muslimin versteht. Die deutsche Öffentlichkeit bekommt diesen Sachverhalt zumeist unter den jeweils hoch politisierten Paradigmen ›islamischer Fundamentalismus‹ oder jedoch spiegelbildlich dazu: ›Feindbild Islam‹ präsentiert. Die Lebenswirklichkeit türkischer Muslime und der relevanten Organisationen in Bezug auf die deutsche Immigrationgesellschaft entzieht sich jedoch holzschnittartigen Interpretationen. Um zu einer, dieser vielfältigen Realität angemessenen Einschätzung der Lage zu kommen, bedient sich der vorliegende Beitrag des analytischen Konzepts der *Transstaatlichen Räume*.

Konventionellerweise wird die Situation der Muslime in Deutschland auf Problemstellungen wie ›Integration‹ versus ›Ghettoisierung‹ und ›Identität‹ versus ›Assimilation‹ hin untersucht. Wenn hingegen die grenzüberschreitende Dimension der türkischen Präsenz in Deutschland überhaupt thematisiert wird, dann häufig im Hinblick auf einen möglichen ›Import‹ innenpolitischer Konflikte aus der Türkei und auf die daraus resultierende Gefährdung der inneren Sicherheit in Deutschland. Die Aktivitäten türkischer Organisationen in Deutschland, speziell islamischer, werden vor diesem Hintergrund mißtrauisch beäugt. Unlautere Motive und – in Verbindung mit Untersuchungen über deren Gefolgschaft unter türkischen Jugendlichen – sogar das Potential zur Unterwanderung der deutschen Gesellschaft werden ihnen mehr oder minder offen unterstellt. Der folgende Beitrag untersucht schwerpunktmäßig eine solche Organisation, die in Deutschland als verfassungsfeindlich eingestufte *Islamische Gemeinschaft Millî Görüş*,

IGMG. Entgegen populären Annahmen und Befürchtungen gelingt es dieser Organisation nicht, aufgrund des von ihr propagierten Referenzsystems ›Islam‹ eine (Werte-)Gemeinschaft zu generieren, die es ihr auf der Basis einer breiten Gefolgschaft erlauben würde, die deutsche Mehrheitsgesellschaft zu unterwandern. Ein Hauptgrund dafür, daß es der Organisation speziell unter türkischen Jugendlichen nicht gelungen ist, eine verlässliche Gefolgschaft aufzubauen ist in der offensichtlichen Diskrepanz zu sehen zwischen der Bezugnahme auf den explizit *egalitären* islamischen Referenzrahmen einerseits und der bislang stark familiär-klientelistisch geprägten Organisationsstruktur andererseits.

Es wird darüber hinaus argumentiert, daß die zivilgesellschaftliche Einbindung der IGMG bzw. anderer, als ›fundamentalistisch‹ eingeschätzter Gruppierungen in Deutschland zukünftig dazu führt, daß nicht nur ihre strategischen Handlungsweisen, sondern – im Zweifel auch wider Willen – ebenso ihre vermeintlichen Zielsetzungen sukzessive ›ver-zivilgesellschaftet‹ werden. Hinweise darauf bietet die in jüngster Zeit zu beobachtende aktive Nutzung rechtsstaatlicher Prozeduren durch die IGMG, aber auch durch andere islamische Organisationen.

Der Beitrag gibt zunächst einen Überblick über die zeitgeschichtlichen und legalen Grundlagen sowie über die Formen transstaatlicher Organisation des Islam in Deutschland und in der Türkei. Anschließend wird die Beschaffenheit des transstaalichen Raumes beschrieben. Die Dynamik seiner Reproduktion wird anhand des analytischen Konzepts des *Sozialen Kapitals* nachvollzogen. Dabei zeigt sich, daß Organisationen wie der IGMG die Umwandlung von kulturellem Kapital auf der Basis eines Referenzrahmens ›Islam‹ in soziales Kapital, im Sinne generalisierbarer Reziprozität, nicht in dem Maße gelingt, wie dies neuere empirische Untersuchungen nahelegen.

Im letzten Abschnitt werden einige Folgerungen aus diesen Erkenntnissen hinsichtlich des integrationspolitischen Potentials dieses Raumes behandelt. Jüngere empirische Befunde wie jener zur ›Fundamentalismus-Neigung‹ türkischer Jugendlichen lassen sich vor dem Hintergrund der Kenntnisse über das ›islamische Zimmer‹ im transstaatlichen ›Haus‹ Deutschland-Türkei in einen größeren Zusammenhang einpassen, der auch die Frage nach islamischer Unterweisung an

deutschen Schulen und die Schaffung eines transstaatlichen ›Reform-Islam‹ tangiert.

Strukturelle Grundlagen des transstaatlichen Raumes Deutschland–Türkei

Das Analysekonzept der *Transstaatlichen Räume* lenkt den Blick der Immigrationsgesellschaft auf die *Eigendynamik*, die Einwanderergruppen sowohl in Bezug auf ihre neue Umgebung, als auch im Rückbezug auf ihre Herkunftsgesellschaft entwickeln. Das entstehende Dritte ist in diesem Anwendungsbeispiel der Raum *zwischen* Deutschland und der Türkei sowie *in* beiden Ländern selbst. Dieser *Sozialraum* wird getragen von türkischen Einwanderern und ihren Organisationen in Deutschland sowie deren Pendanten in der Türkei. Der hier gewählte Ausschnitt konzeptualisiert einen Teilraum, das ›islamische Zimmer‹, das sich vom übrigen ›Haus‹ dadurch abgrenzt, daß die Träger sich als Muslime verstehen und der Zweck ihrer Zusammenschlüsse bzw. die jeweiligen Organisationsziele mittel- oder unmittelbar der Religionsausübung dienen.

Deutschland

Die große Mehrzahl der türkischen Bevölkerung hat einen rechtlichen gesicherten Status im Aufnahmeland.² Von den 350.000 deutschen Staatsbürgern türkischer Herkunft³ konnten 1998 immerhin 220.000 das Wahlrecht ausüben⁴ – ein nicht unbedeutender Indikator für die unmittelbare politische Relevanz dieses sozialen Raumes angesichts der Tatsache, daß die Bundestagswahl 1994 mit einem Vorsprung von nur 140.000 Stimmen gewonnen wurde.⁵

Da nur die evangelische, katholische und jüdische nicht aber die islamische Religionszugehörigkeit der Wohnbevölkerung in Deutschland statistisch erfasst wird, läßt sich nur von einem Erfahrungswert ausgehen, daß die überwiegende Anzahl Türken sich einer islamischen Glaubensrichtung zuordnen, hier wiederum dem sunnitischen Islam der hanafitischen Rechtsschule. Der Anteil von Aleviten/Bektaşiten wird bei etwa 20 % vermutet.⁶ Von den geschätzt 2,8 Mio. Muslimen, die insgesamt in Deutschland leben, stellen Türken mit Abstand die

größte Gruppe. Dies prägt naturgemäß auch die Erscheinungsform des Islam in Deutschland. Seine Wahrnehmung in Deutschland selbst ist aufs engste mit der türkischen Arbeitsmigration verknüpft. Die annähernd 40-jährige türkische Migrationsgeschichte prägt wiederum ganz wesentlich auch die Organisationsweise der Muslime. Weil zunächst von Emigrations- und Immigrationsland als vorübergehendes Phänomen, d.h. als reine Arbeitsmigration bei ständiger personeller Fluktuation konzipiert (»Gastarbeiter«), war der kulturellen Dimension von deutscher Seite kaum Beachtung geschenkt worden. Sie wurde auch noch vernachlässigt, nachdem die Verstetigung türkischer, damit auch muslimischer Präsenz in Deutschland längst Fakt geworden war. In den 80er Jahren veränderten die lokalen Vereine mit Kaffeehäusern und kleinen Bibliotheken ihre Charakter als »Freizeitclubs« für türkische Gastarbeiter. Parallel zur Entwicklung in der Heimatgesellschaft fand eine religiöse Umorientierung statt, die sich darin niederschlug, daß in Eigeninitiative zusätzlich zu den vorhandenen Gebetsräumen veritable Moscheen eingerichtet wurden. Es folgte der Zusammenschluß dieser lokal begrenzten sog. Ausländervereine zu regionalen Zusammenschlüssen (z.B. Islamische Religionsgemeinschaft Hessen), überregionalen Dachverbänden (z.B. IGMG, Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion) und zu Spitzenorganisationen (Zentralrat der Muslime in Deutschland und Islamrat für Deutschland).⁷ Noch immer hat sich in der deutschen Aufnahmegesellschaft (repräsentiert von den zuständigen Länderverwaltungen) kein Konsens darüber gebildet, wie damit umzugehen ist, daß von diesen Dachverbänden nun einige ihre Anerkennung als Religionsgesellschaft,⁸ d.h. als Körperschaft des öffentlichen Rechts im Sinne des Grundgesetzes betreiben. Islam als dritte Religionsgemeinschaft, neben der katholischen und der evangelischen Kirche, mit dem Recht auf Steuereinzug durch den Staat, Selbstverwaltung und Erteilung von Schulunterricht? Dies würde eine vergleichsweise weitreichende Anerkennung von Rechten bedeuten: Ausländervereine können nämlich unter der Generalklausel »politische Betätigung« verboten werden.⁹

Den tatsächlichen Organisationsgrad türkischer Muslime in Deutschland auch nur näherungsweise zu bestimmen ist äußerst schwierig. Zum einen widersprechen sich die Angaben ein und derselben Organisation über ihre Mitgliederzahlen, zum anderen ist es die große Anzahl kleiner Vereine (für 1995: 1.900 eingetragene »e.V.s«)

die eine Übersicht erschwert. Zudem wird in Statistiken, sofern sie überhaupt geführt werden, meist nicht nach türkischen und nach Muslimen anderer Herkunftsländer unterschieden. Einen groben Anhaltswert bietet eine für das Jahr 1995 ermittelte Mitgliederzahl aller eingetragenen Vereine von 300.000 die mit dem Faktor drei zu multiplizieren ist, da zumeist nur die männlichen Haushaltsvorstände die Mitgliedschaft beantragen, de facto damit aber die gesamte Familie, insgesamt also etwa 900.000 Menschen, in einen Verein eingebunden sind (Spuler-Stegemann 1998: 102).

Es kann davon ausgegangen werden, daß die Hälfte der türkischen Muslime von der *Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion* e.V., kurz DİTİB, (*Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği*) repräsentiert wird – de facto die Auslandsdependance des türkischen Präsidiums für Religionsangelegenheiten, DİB (*Diyanet İşleri Başkanlığı*). Damit stellt die DİTİB (im folgenden: *Diyanet*) die größte solche Organisation und den wichtigsten Ansprech- und Kooperationspartner deutscher Behörden dar. In diesem sog. Konsularmodell nimmt der türkische Staat, vertreten durch Beauftragte, die religiöse Betreuung der türkischen Muslime in Deutschland wahr. Aufgrund dieser Konstellation nimmt die *Diyanet* eine Sonderstellung unter den islamischen Organisationen in Deutschland ein. Andere islamische Organisationen lehnen eine Zusammenarbeit mit ihr als quasi-staatlichem Apparat ab. Das potentielle Ausmaß an formaler Kontrolle dieser Organisation über die in Deutschland lebenden türkischen Muslime wird daran deutlich, daß die von ihr – auf Anforderung der bereits etablierten Gemeinden – an die Moscheen entsandten Geistlichen dort das Gebet leiten, Ehen nach islamischem Ritus schließen, religiöse Ansprachen halten und Kindern Koranunterricht erteilen. Als Staatsbeamte stehen sie im Konsulardienst des Landes und sind unmittelbar an Weisungen der jeweiligen Generalkonsulate gebunden.¹⁰ Als einziger Akteur im hier untersuchten ›islamischen Zimmer‹ des transstaatlichen ›Hauses‹ könnte sich die *Diyanet* schadlos zu ihrem Charakter als einer genuin transstaatlichen Organisation bekennen. Dennoch wird die institutionelle Verschränkung der DİTİB mit der türkischen DİB insbesondere von letzterer zumeist geleugnet. Diese Haltung erklärt sich letztlich aus den Beschränkungen, denen ihrerseits nicht-staatliche islamische Organisationen bzw. Parteien in der Türkei unterworfen sind. Solche Einschränkungen erklären im folgenden auch, warum islamische Or-

ganisationen in Deutschland jede organisatorische Verbindung zur ihren Mutterorganisationen leugnen müssen, wollen sie nicht mitschuldig werden an deren Verbot durch den türkischen Staat.

Die Grundlagen des transstaatlichen Raumes in der Türkei

Art. 69 der türkischen Verfassung verbietet es politischen Parteien, finanzielle Unterstützung von fremden Staaten, Institutionen, Körperschaften und sogar von natürlichen Personen anzunehmen.¹¹ Weil bei einem Verstoß gegen diese Bestimmung eine Auflösung der Partei droht, würden türkische Organisationen im Ausland – in diesem Fall in Deutschland – ihren Mutterorganisationen einen Bärenienst erweisen, leugneten sie diese Unterstützung nicht.

Außer durch die vereinsrechtlichen Beschränkungen (grundsätzlicher staatlicher Zulassungsvorbehalt!), denen auch die übrigen zivilgesellschaftlichen Zusammenschlüsse unterliegen,¹² sind islamische Organisationen in der Türkei darüber hinaus noch zweifach eingeschränkt:

- Zum einen durch das Verbot (Art. 68 und 69 der Verfassung), die Religion ›politisch zu instrumentalisieren‹ und durch die in der Vergangenheit exzessiv angewandten 146 und 163 des Strafgesetzbuches, die jeden, der das verfassungsmäßige ›Laizitätsprinzip‹ in Frage stellt, unter Strafe stellte.¹³
- Mit dem proklamierten Staatsziel der ›Laizität‹ behauptet der türkische Staat – im diametralen Gegensatz zur eigentlichen (politisch-historischen) Bedeutung dieses Begriffs¹⁴ – nichts weniger als das exklusive Interpretationsmonopol über die Religion. Ausgeübt wird das Monopol durch das bereits erwähnte Präsidium für Religionsangelegenheiten, DİB.¹⁵

Die DİB, eine direkt dem Ministerpräsidenten unterstehende Behörde, organisiert mit etwa 90.000 Staatsbeamten alle Aspekte des religiösen Lebens von der Erstellung von *fetvas* (religiösen Gutachten) über Ausbildung und Besoldung von Religionslehrern und Moscheepersonal, Errichtung von Moscheen, Übersetzung und Zensur religiöser Werke bis zur religiösen Propaganda im In- und Ausland. Allein die Hälfte der (1993) 24 Auslandsvertretungen mit annähernd 800 Mitar-

beitern befinden sich in Deutschland. Obwohl das DİB laut türkischem Verfassungsauftrag »seine Aufgaben jenseits irgendeines politischen Denkens oder Standpunktes auf der Grundlage des laizistischen Prinzips im Dienste des Zusammenhalts und der Einheit der Nation (versieht)« (Art. 136 der Verfassung von 1982, zit.n. Gür 1993: 18), verbreitet es keineswegs nur »unpolitischen Islam«. Im Gegenteil, in den Buchläden der ihr unterstellten türkischen Religionsstiftung werden auch Übersetzungen der »alten Garde« arabischer Fundamentalisten vom Schlage Hasan al-Bannâ, Seyyed Qutb und des Pakistaners al-Mawdûdî vertrieben. Laut Spuler-Stegemann (1996: 243) ist das DİB »bis in Spitzenpositionen hinein durchsetzt mit Angehörigen fundamentalistischer Gruppen«. Nach der Regierungsübernahme einer Koalition von DYP und der *Refah Partisi* (RP) unter ihrem Vorsitzenden Necmettin Erbakan nahm letztere auch verstärkt Einfluß auf das DİB. In der Praxis beschränkte sich dann die »Wahrung des Laizismusprinzips« darauf, daß sich das DİB jeglicher Kritik an den Grundlagen des Staates und an der Politik der jeweiligen Regierung enthielt.

Von umso einschneidenderer Bedeutung sind daher die Abschlußempfehlungen des Zweiten Religionsrates vom 23.–27.11.1998 in Ankara, herausgegeben vom Premierminister der Türkischen Republik, dem Präsidenten für Religiöse Angelegenheiten und dem Generalsekretär dieses zweiten Religionsrates. Offensichtlich im Bewußtsein der bisherigen starken institutionellen Verquickung von Staat und Religion fordert Art. 1.a (Abschnitt I) eine Autonomie für den Präsidenten für Religiöse Angelegenheiten.

Der bislang faktisch erhobene Anspruch auf das Religionsmonopol erklärt die ausgeprägte Islamphobie des – im Selbstverständnis »säkularen« – Staates insbesondere gegenüber dem zweiten großen Akteur im transstaatlichen Raum, der RP bzw. ihrer Nachfolgeorganisation *Fazilet Partisi*, FP. Anders als die eher volksnahen Orden (*tarikât*) und Religionsgemeinschaften (*cemaat*), die zwar durchaus auch im öffentlichen Raum durch religiöse, wirtschaftliche und karitative Aktivitäten präsent sind, forderte *Refah* das »säkulare« politische Establishment der Türkei durch ihren Anspruch auf Teilnahme am politischen Prozeß unmittelbar heraus. Durch die kaum verdeckte Infragestellung des »säkularen« Verfassungsprinzips riskierte die Partei ein Verbot durch den Staat. Mit ausschlaggebend für das Verbot, das dann tatsächlich 1998

ergangen ist, waren die transstaatlichen Aktivitäten und Zielsetzungen der RP, die mit dem Amtsantritt Erbakans deutlich wurden, etwa die verstärkte Hinwendung der türkischen Außenpolitik zu den islamischen Nachbarstaaten.

Analog zur mehr oder minder stark organisierten Anhängerschaft, über die andere türkische Parteien aber auch islamische Orden unter türkischen Muslimen in Deutschland verfügen, existiert in engster Personalverflechtung eine ›Schwester-Organisation‹ der RP/FP in Deutschland, die *Islamische Gemeinschaft Millî Görüş* (Nationale Weltanschauung), IGMG e.V. (zuvor: *Avrupa Millî Görüş Teşkilatları*, AMGT). Sie ist mit (1997) etwa 27.000 Mitgliedern¹⁶ nach der *Diyanet* die größte Organisation türkischer Muslime in Deutschland. Obwohl beide Organisationen (IGMG noch stärker als *Diyanet*) danach trachten, eine transstaatliche *Gemeinschaft* zwischen den in Deutschland lebenden Türken und der Türkei herauszubilden, gelingt ihnen dies nicht – wie im folgenden am Beispiel der IGMG gezeigt wird. Daher sind beide, ungeachtet dieses Anspruchs, analytisch dem Typ ›Transstaatliche Organisation‹, nicht dem der ›Transstaatlichen Gemeinschaft‹ zuzuordnen (vgl. Faist, Kap. 1 in diesem Band, Abbildung 1.1).

Die Beschaffenheit des transstaatlichen Raumes

Von den beiden antagonistischen Hauptkomponenten des ›islamischen Zimmers‹ im ›transstaatlichen Haus‹, *Diyanet* und DİB einerseits sowie IGMG und FP bzw. RP andererseits, werden nur die Handlungsvorgaben letzterer Komponente durch die beschriebenen, unterschiedlichen Ausgangslagen geprägt: Der relativ starken Beschränkung von zivilgesellschaftlichen Organisationen, insbesondere aber von politischen Parteien wie der RP/FP in der Türkei, steht die relativ große Entfaltungsfreiheit von Organisationen türkischer Migranten und Migrantinnen (z.B. der IGMG) in der deutschen Zivilgesellschaft gegenüber. Dem ökonomischen Migrationsprinzip ›push-and-pull‹ nicht unähnlich, kommt es solchermaßen strukturell bedingt zu einer *Verlagerung* politischer Entfaltung nach Deutschland, fort vom eigentlichen politischen Zielort des Handelns, der Türkei.¹⁷ Mittel der Einwirkung (und nur zum quantitativ geringeren Teil selbst Einwirkende) sind die türkischen Muslime in Deutschland.

Potentiell dieselben türkischen Muslime sind Bestandteil auch der

zweiten Komponente dieses transstaatlichen Raumes. In Absprache mit den deutschen Landesbehörden übernahm die quasi-staatliche *Diyanet* bislang exklusiv die offizielle weltanschauliche Betreuung türkischer Gemeinden und die ›landeskundliche‹ Unterweisung türkischer Schüler (›Konsularmodell‹).

Die Rivalität beider Organisationen, IGMG und *Diyanet*, um die türkischen Muslime in Deutschland¹⁸ spiegelt die machtpolitische und (zu einem geringeren Teil auch) die weltanschauliche Konfrontation wider zwischen dem Staat (in Religionsfragen vertreten durch das DİB) und RP/FP in der Türkei. Mehr als die Summe der jeweils beiden Bestandteile (IGMG und FP/RP bzw. *Diyanet* und DİB), d.h. die Qualität eines genuin transstaatlichen Raumes, gewinnt diese Rivalität gerade durch ihre Verlagerung in den rechtlich ›neutraleren‹, vor allem jedoch weltanschaulich ›unbefangeneren‹ deutschen Kontext – der gleichwohl politisch nicht als gänzlich desinteressiert zu charakterisieren ist (Stichwort: ›Feinbild Islam‹; vgl. Hoffmann 1996; Thofern 1998). Konventionell wird die Verlagerung der RP-Aktivitäten qua IGMG nach Deutschland lediglich als ein ›strategischer‹ Rückzug interpretiert. Doch selbst wenn dies die eigentliche Handlungsmotivation für Etablierung und Aufrechterhaltung einer transstaatlichen Organisation sein sollte, erscheint die Erwartung nicht gänzlich unplausibel, daß Organisationen wie die IGMG/FP – auch wider Willen, nämlich vermittels ihrer Einbindung in zivilgesellschaftliche Zusammenhänge in Deutschland – längerfristig diesen Prozessen ›erliegen‹, d.h. selber »ver-zivilgesellschaftet« werden. Damit ist gemeint, daß sie über kurz oder lang der ihr unterstellten Zielvorgabe, nämlich von Deutschland aus primär auf die politische Machtübernahme in der Türkei hinzuarbeiten, verlustig gehen. Erste Anzeichen deuten darauf hin, daß diese Zielsetzung sukzessive von Aufgabenstellungen verdrängt werden, die sich unmittelbar aus der Problemlage türkischer Muslime vor Ort in Deutschland ergeben. Unter zivilgesellschaftlicher Einbindung läßt sich das Gegenteil von selbstgewählter Ausschließung von den legalen Möglichkeiten der Selbstorganisation innerhalb der Immigrationsgesellschaft verstehen. Der Versuch der IGMG, z.B. über den von ihr dominierten Islamrat bzw. die ›Islamische Föderation‹ in Berlin, den Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erlangen, kann insofern als ein Indiz für die prinzipielle Bejahung der deutschen Verfassungsordnung und der durch sie garantierten zivilen,

d.h. staatsfernen Gesellschaftsordnung interpretiert werden. Die aktive Nutzung säkularer, in diesem Fall verwaltungsrechtlicher Prozeduren und Institutionen (alleine schon für die Anerkennung der Gemeinnützigkeit einzelner Untervereine der IGMG) deutet gerade nicht auf ein primär taktisches Vorgehen hin, von dem eine darunter liegende ›fundamentalistische‹ Gesinnung unberührt bliebe. Aus Sicht ›fundamentalistischer‹ Organisationen wäre die Anerkennung durch den säkularen Staat im glimpflichsten Fall irrelevant, im extremen Fall haftete ihr jedoch der Ruch der Korruption des ›reinen‹ islamischen Impetus an.¹⁹

Vor diesem Hintergrund läßt sich plausibel machen, daß – selbst wenn es sich um gezielte Versuche der Unterwanderung des deutschen säkularen Systems seitens der IGMG handeln sollte²⁰ – auch mit einer zunächst möglicherweise nur ›instrumentellen‹ Nutzung zivilgesellschaftlicher Prozeduren und Beachtung ihrer Spielregeln auch unweigerlich eine Aneignung zivilgesellschaftlichen Denkens und Handelns einhergeht. Im Gegenzug steht zu erwarten, daß eine solche Aneignung auch Vorstellungen von der Zivilgesellschaft mit – wie auch immer gearteten – ›islamischen‹ Prägungen versieht. Dies stellt wiederum eine ideale Voraussetzung dar für den ›Export‹ (so er vor Ort erwünscht ist) und für die Anschlußfähigkeit von zivilgesellschaftlichen Konzeptionen an den politisch-gesellschaftlichen Diskurs in islamisch geprägten Staaten wie der Türkei (zu den Merkmalen der Zivilgesellschaft in transstaatlichen Räumen, vgl. Faist, Kap. 9 in diesem Band).

Das kulturelle Referenzsystem ›Islam‹

Organisationsnamen sind durchaus Programm. Die Bezeichnung der *Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş* (Nationale Weltsicht), kurz: *IGMG*, beispielsweise verrät die innere Spannung zwischen dem Anspruch, einerseits die prinzipiell universalistischen ethischen Grundprinzipien des Islam zu vertreten, andererseits aber national der Türkei verbunden zu sein.²¹ Politische Parteien in der Türkei müssen darauf verzichten, »Islam« im Namen zu tragen. Doch auch ohne diesen Umstand ist die *Refah*-Partei zumindest ebenso als ›nationalistisch‹ wie ›islamistisch‹ zu kennzeichnen i.S. der Betonung ›türkischer Kultur‹ (dies besonders im turksprachigen Ausland). Ihr Führer Erbakan tritt

zeitweise sogar als verbaler Verfechter des kemalistischen Erbes auf (Gülalp 1999: 37).

Als Grundlage der kulturellen Repräsentation im ›islamischen Zimmer‹ des transstaatlichen deutsch-türkischen Hauses wird von der IGMG die Kenntnis eines ›Gesetzes-Islam‹ propagiert, der im Gegensatz zur eher rituellen Glaubenspraxis der ersten Migranten-Generation von lokalen und mystischen Einflüssen gereinigt ist. Diese Symbolmanipulation vermittelte sich bereits früh über Islam-Darstellungen in handbuchartigen Schriften zu jedem Lebensbereich, einschließlich des politischen und ökonomischen Systems des Islam,²² zunehmend aber über die Medialisierung der Kommunikation, z. B. über den im Besitz von RP-Anhängern befindlichen Fernsehsender Kanal 7 in der Türkei oder über die *Millî Gazete*, eine IGMG-Zeitung (vgl. Kamcili/Heinemann, Kap. 5 in diesem Band). Bei der Herstellung eines von der rituellen Praxis abstrahierenden Referenzsystems geht es darum, »... daß die autochtonen Kulturmuster ›bewußt‹ werden und sich ein Übergang von der selbstvergessenen kulturellen *Praxis* zur kulturalistischen *Theorie* vollzieht.«²³ Explizit beklagt der (eher säkular ausgerichtete) »Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) e.V.«, daß »... viele Muslime sich in ihrer Religion nicht auskennen und somit heimatländische Bräuche und Sitten vom Islam nicht unterscheiden können« (Vorwort zu Arıkan 1998). Diesen Mißstand gilt es demnach abzustellen und ›den‹ Islam losgelöst von konkreten politisch-historischen Kontexten als jederzeit allgemeingültige, sittliche Alternative zu etablieren. Analog zu den Versuchen der RP in der Türkei, sich als ›Saubermann‹ im ansonsten korrupten politischen System ins Spiel zu bringen, versucht die IGMG in Deutschland, unter Muslimen eine Alternative zur häufig als ›dekadent‹ empfundenen westlichen Gesellschaft zu etablieren. Vor dem Hintergrund realer Diskriminierungserfahrungen in der deutschen Gesellschaft sollte für türkische Jugendliche insbesondere das islamische Gebot attraktiv erscheinen, für ein Minimum an politischer und sozialer Egalität (zumindest unter den Gläubigen) zu sorgen.²⁴ Beide, RP wie IGMG fanden mit ihrer Botschaft bislang allerdings nur mäßigem Anklang. Zwar sahen knapp über ein Drittel der 1995 repräsentativ befragten türkischen Jugendlichen in Nordrhein-Westfalen ihre Interessen von der IGMG gut oder teilweise vertreten (Heitmeyer et al. 1997: 27). Es fehlen aber jegliche

theoretische wie empirische Hinweise darauf, inwiefern unmittelbar von solch extern induziertem, deklaratorischen Verhalten auf eine tragfähige, positive Identifizierung mit den Zielen der Organisation oder gar auf eine tatsächliche Handlungsbereitschaft im Sinne der Organisation geschlossen werden kann. Analog zum dezidierten Protestverhalten etwa von Wählern rechtsextremer Parteien in Deutschland, die sich aufgrund eigener Marginalisierungserfahrungen eher mit der Marginalisierung der Partei qua Kleinpartei im Spektrum der ›etablierten‹ Parteien identifizieren, als mit deren (häufig nebulösen) inhaltlichen Zielen, lassen sich die Antworten der türkischen Jugendlichen alternativ eher als ›Protestantworten‹ verstehen. Ebenfalls in Analogie zu den rechtsextremen Parteien und ihrem ›Schicksal‹ der (erfolgreichen Selbst-)Stigmatisierung im und durch das etablierte Parteienspektrum läßt sich argumentieren, daß eine Stigmatisierung von Organisationen wie der IGMG im politischen Diskurs wiederum die bekannte ›Trotzreaktion‹ unter deren potentiellen Anhängern stärkt. Gestützt wird diese Interpretation durch einen parallelen Befund, der den RP-Wahlerfolg in der Türkei erhellt: Dort drückten zwar in der Vergangenheit in den *Refah*-Hochburgen Istanbul und Ankara bis zu einem Viertel der Wähler ihre Unterstützung für die RP aus. Dies geschah aber keineswegs aus Gründen der positiv-inhaltlichen Identifikation mit der Parteiprogrammatik oder ›dem Islam‹ als Referenzsystem. Über die Hälfte der *Refah*-Wähler gab vielmehr 1994 in einer repräsentativen Umfrage an, Ursache für den Erfolg der Partei seien »die Angriffe der anderen ... Parteien und die Kampagnen der staatstragenden Presse auf ihre Partei.«²⁵

Das Referenzsystem ›Islam‹ – also nur ein Rückzugsgebiet für die Enttäuschten und Trotzigten? Tragen alle Bemühungen, ›den Islam‹ als gehaltvolles Referenzsystem für eine positive (in Abgrenzung zur eben beschriebenen, nur abgrenzenden) Aktivierung der Migranten und Migrantinnen zu etablieren, etwa keine Früchte?

Die Kapitalbasis des transstaatlichen Raumes in Deutschland

Aufbau und Reproduktion eines symbolisch-kulturellen Referenzrahmens allein schaffen demnach noch keine selbsttragende Dynamik. Von einer solchen ließe sich erst sprechen, wenn mit Hilfe eines spezifischen Referenzsystems in nennenswertem Ausmaß Handeln ermög-

licht oder konkret induziert wird. Zur Konzeptualisierung des ›islamischen Zimmers‹ im transstaatlichen ›Haus‹ werden im folgenden Generierung und Konvertierung dreier Kapitaltypen, des kulturellen (in zwei Ausformungen), des sozialen und des ökonomischen Kapitals untersucht (vgl. Faist, Kap. 1 in diesem Band). Je größer die Konvertierbarkeit der einen Kapitalsorte in eine andere, desto höher ist die Reproduktionsdynamik des transstaatlichen Raumes insgesamt anzusehen. Die These speziell in Bezug auf das Referenzsystem ›Islam‹ und das darauf basierende kulturelle Kapital lautet: Je höher die Allgemeinverbindlichkeit des kulturellen Referenzsystems innerhalb des Raumes, desto größer ist die Konvertibilität des kulturellen in soziales und ökonomisches Kapital. In Bezug auf die islamischen Organisationen bzw. religiösen Institutionen heißt das auch: Je stärker der Wettbewerb unterschiedlicher Akteure um Anhängerschaft, desto geringer ist der faktische Einfluß jeder einzelnen Gruppierung auf die Muslime in Deutschland als soziale Träger des Raumes und als Adressaten dieses Wettbewerbs.

Kulturelles Kapital

Kulturelles Kapital wird hier nicht nur im Sinne von Humankapital, als Aneignung unmittelbar ›nützlicher‹ Fähigkeiten oder von formaler Bildung, sondern primär von grundlegenden, tatsächlich kulturellen Fertigkeiten wie Sprachkompetenz bzw. die Verinnerlichung kulturspezifischer Grundwerte, verstanden. Die damit Ausgestatteten werden dadurch überhaupt erst in die Lage versetzt, mit ihrer sozio-kulturellen Umgebung in Austausch zu treten.

Kulturelles Kapital I:²⁶ Nischen-spezifisch

Die Existenz einer türkischen Nischenökonomie in Deutschland, die noch immer weitgehend auf die spezifischen wirtschaftlichen und kulturellen Bedürfnisse der MigrantInnen ausgerichtet ist, erfordert – etwa im Handelsbereich – von den dort arbeitenden die Beherrschung des Türkischen in weitaus stärkerem Maße als die der deutschen Sprache. Obwohl es Anzeichen für eine sukzessive Auflösung des spezifischen Charakters dieser Ökonomie gibt,²⁷ ist die Beherrschung des Türkischen gerade im direkten Kontakt mit Kunden unentbehrlich. Wird die türkische Sprache auch heute noch hauptsächlich in den

Herkunftsfamilien erlernt (solchermaßen als Kapital weitergegeben bzw. vermehrt),²⁸ so gilt dies für die weiteren Bestandteile des kulturellen Kapitals, insbesondere islamischer oder auch nur ›heimatländischer‹ Ethik, weniger. Nur in der ersten Migrantengeneration stimmte der praktizierte Islam noch weitgehend mit der rituellen Glaubenspraxis im Herkunftsland überein. Dann aber mutierte diese rituelle Glaubenspraxis zur nurmehr »kulturalistischen Repräsentation des Glaubens« (Seufert 1998: 386), d.h. zur bewußten Darstellung des Islam als (mehr oder minder ganzheitliche) Lebensform. Die symbolische Repräsentation der ersten Generation türkischer Muslime dissoziierte sich also sukzessive (Verlängerung der individuellen Aufenthaltsdauer im Gastland!) von der Entwicklung in der Türkei und konnte bereits der zweiten Generation kaum einen Anhaltspunkt mehr für kulturspezifisch informiertes ethisches Handeln in einem sich schnell modernisierenden Umfeld bieten.

Islamische Organisationen wie die IGMG füllen diese Lücke, indem sie einerseits die kulturalistische Repräsentation des Islam in der Türkei selber befördern (vermittels ihrer Mutterorganisation RP), andererseits auch mehr oder minder kohärente Islam-Interpretation unter jungen Muslimen in Deutschland zu verbreiten suchen. Käme es nun tatsächlich zu einer angestrebten Synchronisierung symbolischer Repräsentationen im Emigrations- und Immigrationsland, stünde zu erwarten, daß sich dieses kulturelle Kapital seitens der IGMG auch unmittelbar in soziales, ja sogar in ökonomisches Kapital umwandeln ließe. So wäre doch zu erwarten, daß die vielfältigen Aktivitäten der IGMG im Bereich der pädagogischen Arbeit mit Jugendlichen und Kindern (Koranschulen, Internate, Sommerschulen), aber auch von RP / FP im Bereich der Frauenarbeit, die mit Kenntnissen in islamischer (z.B. auch Geschäfts-)Ethik ausgestattet in die Lage versetzen, als zuverlässige Mitglieder einer solchen egalitären Gemeinschaft anerkannt zu werden. Wie später gezeigt wird (vgl. soziales Kapital), sprechen die Indizien jedoch dagegen, daß die Umwandlung dieses kulturellen Kapitals auf der Basis des Referenzsystems ›Islam‹ in *soziales* Kapital gelingt und damit über eng begrenzte Verwandtschaftsstrukturen hinausreicht: Zumindest im Fall der IGMG in Deutschland werden solche ›gemeinen‹ Mitglieder nicht mit Führungsaufgaben betraut. Im Gegenteil, die gesamte IGMG-Leitungsebene wurde bislang nach familiär-klientelistischen Prinzipien besetzt.

Kulturelles Kapital II: Interkulturelle Dimension

Eine höhere Verzinsung des kulturellen Kapitals (I) als *innerhalb* des Raumes läßt sich in Deutschland an den *Schnittstellen* zwischen Nischen- und Mehrheitsökonomie – genereller: zwischen Einwanderer- und Aufnahmegesellschaft erwarten. Dann nämlich, wenn zur raumspezifischen, *intra*-kulturellen Kompetenz eine *inter*-kulturelle hinzutritt, die sich nicht allein in der Zweisprachigkeit erschöpft, sondern auch die Kenntnis der Unterschiede in den jeweiligen kulturellen Referenzsystemen einschließt. Die Umwandlung dieser Kapitalart in ökonomisches Kapital geschieht auf dem Wege schulischer Abschlüsse, beruflicher Ausbildung an und Anstellung in deutschen Betrieben.²⁹ Aufgrund der Tatsache, daß nur eine Minderheit der türkischen Immigranten die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt (vgl. Gerdes, Kap. 8 in diesem Band), spielt diese Kapitalart im Bereich des öffentlichen Dienstes, der lange Zeit die deutsche Staatsangehörigkeit zur Voraussetzung für eine Beschäftigung machte (Beamtenrecht), nur eine untergeordnete Rolle. Seit etwa zehn Jahren ist es die Zunahme unabhängiger Unternehmertätigkeit, die diese Art von Kapitalbildung vorzeichnet. Das repräsentative Profil eines türkischen Selbständigen gibt deutliche Anhaltspunkte für seine interkulturelle Kompetenz: Mit einem Durchschnittsalter von 37,6 Jahren und knapp 20 Jahren Aufenthaltsdauer in Deutschland³⁰ gehört er der zweiten Generation an, die neben der *intra*-kulturellen türkischen Sozialisation im Elternhaus auch eine deutliche in der Schule erfahren hat.

Soziales Kapital

Hierunter soll eine über das rein inter-personale Netzwerk innerhalb von (Groß-)Familie, Moscheegemeinde oder Dorfgemeinschaft (*spezifische* Reziprozität) hinausreichende *generalisierte* Reziprozität verstanden werden. In dem Maße, wie der soziale Austausch unter den Mitgliedern solcher Gemeinschaften wächst, besteht idealerweise eine inhärente Tendenz zur Vermehrung von sozialem und auch kulturellem Kapital auf der Basis einer generalisierten Reziprozitätserwartung – womit wiederum auch das kulturelle Referenzsystem eine Bestätigung erfährt, das der kollektiven Repräsentation zugrundeliegt. Bei der ›Verzinsung‹ dieses Kapitals, etwa durch den Gewinn gesellschaftlichen Ansehens, bzw. bei der Umwandlung in ökonomisches Kapital

(auf dem Heiratsmarkt oder in der türkischen Nischenökonomie) folgt diese Art soziales (darüber vermittelt auch kulturelles) Kapital einer ›symbolischen Logik‹:³¹ Es ist nur gewinnbringend einzusetzen im Wettbewerb mit jemandem, der nicht in seinem Besitz ist oder weniger davon hat. Die Verzinsung bzw. Umwandlung von kulturellem Kapital (in beiden Ausformungen) in soziales Kapital im beschriebenen transstaatlichen Raum, wird – zumindest in quantitativer Sicht – vor allem durch zwei Faktoren behindert.

Erstens durch die bereits geschilderte Konkurrenz zwischen IGMG und Diyanet/DİTİB in Deutschland sowie zwischen RF/FP und DİB in der Türkei um präzise die symbolische kollektive Repräsentation: Da letztlich beide Seiten auf die gleichen Referenzsysteme ›Islam‹ und ›türkische Nation‹ rekurren, und zwar häufig genug in unmittelbarer Nachbarschaft, wenn nicht sogar bei Besuchern derselben Moschee, kann der Anspruch auf kollektive Repräsentation, die für die Entstehung eines solidarischen ›Wir-Gefühls‹ wichtig ist, nicht glaubhaft gemacht werden, da stets ein Wechsel der Anhängerschaft möglich, jedenfalls nicht gänzlich unplausibel ist. Der entscheidende Anspruch auf Exklusivität ist daher nur über den Umweg der Abgrenzung von der Aufnahme- bzw. der nicht-muslimischen Gesellschaft (oder gar über die Hetze gegen Minderheiten) möglich. Im Verhältnis zur Aufnahmegesellschaft trägt letzteres weniger zur Bildung positiven Kapitals und der hierdurch möglichen selbstbewußten Integration (unter Beibehaltung kultureller Identität, s. u.) bei, als vielmehr zu kultureller Marginalisierung.

Zweitens durch die stark an Führungspersönlichkeiten orientierte Struktur islamischer Organisationen: Sie wird exemplarisch an der Rolle der Familie Erbakan in IGMG und RP deutlich.³² Kennzeichen einer *Gemeinschaft* ist im Gegensatz zu solchen *Organisationen* wie IGMG und RP bzw. FP gerade die Abstraktion gegenseitiger Verpflichtungen und Erwartungen von persönlichen Beziehungen. So sehr diese familiären Beziehungen auch Gegenstand ausgedehnter journalistischer und sogar geheimdienstlicher Recherchen sowie von Theorien der Unterwanderung der deutschen Gesellschaft durch ›den Islam‹³³ respektive des türkischen Staates durch den ›islamischen Fundamentalismus‹ ist, so wenige Anzeichen gibt es dafür, daß diese spezifische Repräsentation des Islam durch die IGMG auch nur in allen ihren Suborganisationen bzw. außerhalb des Kreises formaler Mitglieder

Breitenwirkung entfaltet und sich als tragfähig im Sinne der Akkumulation von Sozialkapital erweist. Im Gegenteil, gerade vor dem Hintergrund der egalitären Botschaft des Islam muß die Postenschacherei der IGMG-Führungselite eher dubios auf die potentielle Anhängerschaft und hier gerade auf die Jugendlichen wirken. Auch umgekehrt scheint das Vertrauen der IGMG-Führungselite in die Generalisierbarkeit der Reziprozitätserwartungen auf der Basis des von ihr propagierten islamischen Referenzsystems nicht allzu ausgeprägt zu sein – warum sonst verließ man sich so sehr auf familiär-klientelistische Führungsstrukturen? So sind die wirtschaftlich tätigen Unternehmungen und die eher auf weltanschauliche Aktivitäten ausgerichteten Zweige der Hauptorganisation IGMG personell eng verflochten. Mehmet Sabri Erbakan (Neffe des RP-Führers N. Erbakan) und sein verstorbener Vater Akgün etwa, betätigten sich als Geschäftsführer der 1995 als GmbH aufgelösten Selâm-Handelskette; Mehmet Erbakan ist heute IGMG-Generalsekretär. Die familiären Verbindungen setzen sich im Bereich der nicht eigenwirtschaftlich tätigen Organisationen in Deutschland fort: so leitet Mehmet Erbakan auch das »Zentrum zur Erforschung von Wirtschafts- und Sozialordnungen«, seine Mutter Amina tritt als Vorsitzende der »Deutschsprachigen Islamischen Frauengemeinschaft, DIF« auf (Süddeutsche Zeitung, 28.4.1995). Auch über den engen familiären Rahmen hinaus basiert das soziale Kapital weniger auf kulturellem Kapital im Sinne generalisierter Reziprozitätserwartung innerhalb einer weiteren Gemeinschaft, als vielmehr auf engsten personellen Verschränkungen und – wenn auch zeitlich verschoben wahrgenommenen – Doppelfunktionen: etwa der des IGMG-Geschäftsführers H. Özdoğan und des Vorsitzenden Ali Yüksel im Vorstand der Royal Warenhandels GmbH.

Auch die transstaatlichen politischen Aktivitäten von IGMG und RP basierten zumindest in der Vergangenheit offenbar weniger auf sozialem Kapital und über die Mobilisierung generalisierter Reziprozität, als vielmehr auf streng klientelistischer Verquickung, wie 1995 am Beispiel der in zwei Fällen erfolgreichen Kandidatur dreier hoher IGMG-Funktionäre für die Parlamentswahl 1995 auf RP-Wahllisten in Istanbul, Antalya und Konya deutlich wurde.³⁴

Ökonomisches Kapital

Ökonomisches Kapital kann bei der Konvertierung von immateriellem (sozialem und kulturellem) Kapital in materielle Gegenwerte entstehen. Weder die Wege der Generierung noch der Konvertierung dieser Kapitalart in andere sind für transstaatliche Räume in nennenswertem Aumaß empirisch erforscht. Über die faktische Ausstattung des transstaatlichen Raumes Deutschland–Türkei mit ökonomischem Kapital lassen sich aber einige konkrete Aussagen machen (vgl. auch Rieple, Kap. 3 in diesem Band). Insgesamt leistete die erwerbstätige türkische Wohnbevölkerung 1996 einen Beitrag von annähernd 2 % zum deutschen Bruttosozialprodukt. Allein die lohnabhängigen türkischen Arbeitnehmer erwirtschafteten ein jährliches Netto-Gesamteinkommen von über 20 Mrd. DM.³⁵ Das Investitionsvolumen der 51.000 Selbständigen belief sich (1998) bereits auf über 11 Mrd. DM; ihr Gesamtumsatz auf über 46 Mrd. DM.³⁶ Im Hinblick auf die territoriale Verortung des transstaatlichen Raumes in Deutschland ist nicht uninteressant, daß Türken im Aufnahmeland Immobilien im Wert von etwa 8 Mrd. DM besitzen.³⁷

Noch schwieriger als die Erfassung der Religionszugehörigkeit der türkischen Wohnbevölkerung ist allerdings die Bestimmung des genuin ›islamischen‹ Anteils am ökonomischen transstaatlichen Kapital. Kausal nachvollziehbar ist die Konvertierung des kulturellen Kapitals (I) in ökonomisches Kapital für den Fall der engeren islamischen Nischenökonomie. Solche Geschäftsfelder bestehen ganz überwiegend aufgrund der spezifischen rituellen Bedürfnisse von Türken qua ihres Bekenntnisses zum Islam. Hier sind die zahlreichen, meist kleinen und mittleren, lokal in größeren westdeutschen Städten angesiedelten Handelsunternehmungen für die Versorgung mit rituell reinen Lebensmitteln (*halal*), traditioneller ›islamischer‹ (Frauen-)Kleidung und Devotionalien (Gebetsketten etc.) zu nennen. Auch die Organisation von Pilgerreisen und Begräbnissen (Überführungen in die Türkei) zählt hierzu. Den quantitativ geringeren Teil macht dasjenige Segment aus, welches *genuin* aufgrund des kulturellen Kapitals entsteht. Solches ist Kapital, das als unmittelbare Folge der kulturalistischen Repräsentation von ›Islam‹ als Referenzsystem durch islamische Organisationen vom Schlage der IGMG generiert wird, wie z. B. bei Herstellung und Vertrieb religiöser Medien (Bücher, Videos, Kassetten, Software).

Unmittelbar auf islamischer Geschäftsethik basieren zwar auch große transstaatliche Unternehmungen wie die genossenschaftlich organisierte *Yimpaş*-Holding (30.000 Eigner) mit Sitz im ost-anatolischen Yozgat, die in 15 Fabriken, einem Verlag, zwei Fernseh-, einem Radio- und einem Filmstudio sowie in 50 Warenhäusern rund 6.000 Angestellte in Deutschland und in der Türkei beschäftigt. Zwar werden einige grundlegende islamische Vorgaben umgesetzt. Dazu zählt das islamische Zinsverbot, aufgrund dessen die Zusammenarbeit mit regulären Banken abgelehnt wird.³⁸ Weder Schweinefleisch noch Alkohol werden vertrieben, Schlachttiere werden prinzipiell geschächtet. Für weibliche *Yimpaş*-Beschäftigte gelten offenbar darüber hinaus auch spezifische Bekleidungsvorschriften. Doch steht hier nicht die kulturalistische Repräsentation ›des Islam‹ i. S. der Verbreitung gerade auch politischer Botschaften im Vordergrund, sondern wiederum die Befriedigung spezifischer ritueller Bedürfnisse, vor allem aber ›profane‹ ökonomische (Profitmaximierung, breite Kapitalstreueung, hohe Diversifizierung) und sozial/karitative Aspekte (Bekämpfung von Arbeitslosigkeit und Bildungsmisere in der Osttürkei in zivilgesellschaftlicher Vertretung des abwesenden Staates).

Im Gegensatz zu solchen Unternehmen dürfen als gemeinnützig anerkannte islamische Organisationen in Deutschland selber – zumindest offiziell – keine eigenwirtschaftlichen Zwecke verfolgen.³⁹ Die finanzielle Ausstattung auf der Basis von (seitens der IGMG geleugneten) monatlichen Mitgliedsbeiträgen in Höhe von 20 DM und geschätzt mindestens 20.000 Mitgliedern (Feindt-Riggers/Steinbach 1997: 41) beträgt damit jährlich aber bereits annähernd 5 Mio. DM. Schon 1995 hatte die IGMG die Verwaltung ihrer etwa 100 Immobilien mit einem Wert von 60-80 Mio. DM einem gesonderten – aber ebenfalls eingetragenen Verein – der »Europäischen Moscheenbau- und Unterstützungsgesellschaft« übertragen.⁴⁰ Während die Verwaltung von Spenden für den Bau von Moscheen nicht dem Verbot eigenwirtschaftlicher Betätigung unterliegt, werden alle weiteren Verbindungen zu wirtschaftlichen Organisationen, die Gegenstand journalistischer und geheimdienstlicher Recherchen sind, wie z. B. Lebensversicherung, Reisebüro, Holding-Gesellschaft, von Seiten der IGMG offiziell abgestritten (Süddeutsche Zeitung, 28.4.1995). U. a. über die Selâm-Handelskette soll die IGMG etwa ein Sechstel des islamischen Lebensmittelhandels in Deutschland kontrollieren (Süddeutsche Zei-

tung, 28.4.1995, Spuler-Stegemann 1998: 279). Als »Unterstellungen des Verfassungsschutzes« werden Behauptungen zurückgewiesen, wonach die IGMG 15 Handelsgesellschaften mit einem Gesamtumsatz von 10 Mrd. US\$ besitze (Spuler-Stegemann 1998: 283).

Eine ›Zivil-vergesellschaftung‹ des Islam im transstaatlichen Raum?

Die Dichte engster personaler, sogar familiär-klientelistischer Verquikungen innerhalb der IGMG deutet gerade nicht auf eine freie Konvertibilität des kulturellen Kapitals in soziales, i.S. von generalisierter Reziprozität hin. Entgegen der allgemeinen Wahrnehmung geht also vom islamischen Referenzsystem, wie es von Organisationen wie der IGMG propagiert wird, offenbar keine ausreichende Verbindlichkeit für die Mehrzahl der individuellen Träger des transstaatlichen Raumes aus, die eine über die engste inter-personale Reziprozität hinausreichende Verbindlichkeit generieren könnte – zumindest nicht dergestalt, daß Befürchtungen berechtigt wären, eine »Unterwanderung« des deutschen oder des türkischen Staates durch den organisierten Islam stehe bevor.

Für eine ›Ver-zivilgesellschaftung‹ der IGMG spricht beispielsweise die aktive Nutzung von bzw. zumindest das Interesse an rechtsstaatlichen Prozeduren. So werden die verwaltungsgerichtlichen Auseinandersetzungen um den gemischtgeschlechtlichen Sportunterricht an staatlichen Schulen und um das Kopftuchverbot für muslimische Lehrerinnen im Staatsdienst von islamischen Organisationen in Deutschland keineswegs als irrelevant abgetan, sondern aufmerksam beobachtet und kommentiert, wenn nicht gar aktiv unterstützt. Als ein aktives Bemühen um die Teilhabe an der deutschen Zivilgesellschaft sind insbesondere die Anträge der islamischen Dachverbände bzw. ihrer Spitzenorganisationen auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts zu werten. Darüberhinaus koinzidiert die Öffnung islamischer Organisationen in Deutschland gegenüber der Öffentlichkeit, ihr Kurswechsel hin zu einer selbstkritischeren Selbstdarstellung⁴¹ und zur Betonung integrationspolitischer Zielsetzungen auffällig mit der ideologischen Reorientierung der RP bereits vor ihrem Verbot in der Türkei. Unmittelbar nach der Bildung einer Koalitionsregierung mit der *Doğru Yol Partisi* (DYP, Partei des rechten Weges) vermied es

Necmettin Erbakan, die von ihm zuvor propagierte ›Gerechte Ordnung‹ auf der Basis der islamischen Scharia überhaupt öffentlich anzusprechen – zur Enttäuschung seiner radikaleren Anhänger (Gülalp 1999: 37). Nach dem Verbot der RP befürwortet ihre Nachfolgerin, die *Fazilet Partisi*, beispielsweise einen Beitritt der Türkei zur (vormals als ›christlicher Club‹ apostrophierten) EU. Eine weitere Veränderung bezieht sich auf die Frage nach der Rolle des Staates im Innern. Waren in den einschlägigen Beiträgen des Parteiblatts *Millî Gazete* vormals die Begriffe *millet* (Nation) und *devlet* (Staat) stets als organisch verbunden dargestellt worden, plädiert die FP nunmehr für einen humanitären Staat, der die Bedürfnisse der *millet* zwar besser erfülle als der bisherige, ihn aber nicht mehr gänzlich dominieren solle.⁴²

Eine ähnliche, nicht nur auf taktisch-strategische Nutzung zivilgesellschaftlicher Möglichkeiten und Prozeduren ausgerichtete Strategie, sondern auch eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den der Zivilgesellschaft zugrundeliegenden Vorstellungen scheint sich innerhalb der IGMG zu entwickeln – wenngleich unter spezifischen historisch-kulturellen Vorzeichen. Etwa, wenn anlässlich des Jahrestages der Eroberung Konstantinopels (29. Mai) die damit einhergehende Etablierung des osmanischen *millet*-Systems beschränkter innerstaatlicher Autonomie der Religionsgemeinschaften als Vorläufer von Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechten gepriesen wird.⁴³ Auch scheint auf seiten der IGMG ein Bewußtsein dafür vorhanden zu sein, daß aus einer zahlenmäßig absoluten Minderheitsposition innerhalb der Kultur der Immigrationsgesellschaft heraus die Einwirkungsmöglichkeiten eines noch so stark organisierten Islam auf diese Gesellschaft äußerst beschränkt sind. In dieser Weise wären öffentlich geäußerte Bemerkungen des IGMG-Generalsekretärs Mehmet S. Erbakan zu interpretieren: »... die Deutschen werden den hiesigen Islam viel stärker verändern als der Islam Deutschland« (Die Zeit, 20.7.1997) bzw. »Europa wird den Islam viel stärker verändern, als der Islam Europa« (die tageszeitung, 1.6.1999). Im Gegensatz zu den anti-israelischen, teils auch anti-semitischen Ausfällen im IGMG-Blatt *Millî Gazete* zumindest in der Vergangenheit⁴⁴ sprach sich Mehmet S. Erbakan 1998 öffentlich auch für einen islamisch-jüdischen Dialog aus. Wenn diese Äußerungen auch von deutscher Seite als bloße Taktiererei interpretiert werden,⁴⁵ gibt es in dieser Frage Indizien für tiefgreifendere weltanschauliche Entwicklungen innerhalb der IGMG-Organisation. Hinzuweisen

ist beispielsweise auf die Unterrichtsmaterialien des *Instituts für Internationale Pädagogik* (IPD, der DIF zugehörig), die auf fundierte interreligiöse Wissensvermittlung angelegt sind (IPD/Becker/Müller 1998). Gravierende Differenzen bestehen auch hinsichtlich einer für die langfristige Integration zentralen Fragestellung, nämlich der des islamischen Religionsunterrichts für türkische Kinder an deutschen Schulen: Während die IGMG noch auf einer muttersprachlich-türkischen Unterweisung besteht (Spuler-Stegemann 1998: 211), bietet das IPD bereits ausschließlich in deutscher Sprache verfasstes Unterrichtsmaterial an.

Folgen und Möglichkeiten

Welche Folgerungen lassen sich aus alledem für die zukünftige Integrationspolitik in Deutschland ziehen? Welches sind in dieser Hinsicht die Potentiale des deutsch-türkischen Raumes?

Zunächst einmal sind empirische Befunde ernstzunehmen, nach denen sich die Identität *eines Teils* türkischer Jugendlicher ausschließlich über eine negative Zuschreibung, nämlich durch die Nicht-Zugehörigkeit zur deutschen wie zur türkischen Gesellschaft bestimmt (Heitmeyer/Dollase 1996: 472; Heitmeyer et al. 1998: 275). Es kann jedoch nicht häufig genug betont werden, daß es sich auch hierbei stets um weniger als ein Drittel der Befragten handelt.⁴⁶ Die *Mehrzahl* türkischer Jugendlicher gibt beispielsweise an, über gemischt-ethnische Kontakte *zu verfügen* (53,4 %) bzw. diese sich *zu wünschen* (65,6 %).⁴⁷

Interpretiert man diese Daten einmal nicht entlang des ›Fundamentalismus/Unterwanderungs-Paradigmas‹ sondern unaufgeregt vor dem Hintergrund der Erkenntnisse über das ›islamischen Zimmer‹ im transstaatlichen Haus Deutschland–Türkei, zeichnet sich für diese Minderheit noch nicht automatisch das Bild einer dauerhaften Gemeinschaft auf der Grundlage eines verbindlichen kulturellen Referenzrahmens oder gar eines breit organisierten ›fundamentalistischen‹ Islam sondern das Bild von einer weltanschaulich mehr oder minder frei ›flottierenden Identität‹.

Ist nun aber gesellschaftliche *Integration* gewünscht, so ist diese nur auf der Basis *positiver weltanschaulicher Rückversicherung in der eigenen Kultur* bei gleichzeitiger Bereitschaft der Migranten und Migrantinnen zur Öffnung gegenüber der Immigrationsgesellschaft möglich.

Die alternativen Ergebnisse wären schließlich:

- *Segregation* bei Aufrechterhaltung des eigenen Referenzsystems und gleichzeitiger Schließung gegenüber der Immigrationsgesellschaft,
- *Assimilation*, Aufgabe eigener Kultur und Aufgehen in der fremden sowie
- *Marginalisierung*, wenn nur wenig Interesse an der Aufrechterhaltung eigener Kultur und gleichzeitig wenig Austausch mit der Immigrationsgesellschaft besteht.⁴⁸

Soll Integration aber gelingen, verteilt sich die Bringschuld auf beide Seiten, auf Aufnehmende und Aufzunehmende: Empirische Befunde weisen darauf hin, daß das Gelingen von Integration i. S. sozialen und wirtschaftlichen Erfolgs der Migranten und Migrantinnen mehr als bloße ›Toleranz‹ von seiten der Immigrationsgesellschaft – verstanden als wohlgesonnene Gleichgültigkeit – sondern vielmehr eine Bereitschaft zur *aktiven Auseinandersetzung* mit der jeweiligen Kultur und deren Anerkennung im öffentlichen Raum, insbesondere im Bildungswesen erfordert. So hat sich beispielsweise gezeigt, daß das Versagen zweisprachiger Schüler in der Schule nicht in jedem Fall auf deren ethno-linguistischer Zugehörigkeit, sozialer Schichtzugehörigkeit, auf den Einwanderungszeitpunkt oder ähnliche Faktoren zurückzuführen ist, sondern gerade auf die Nichtberücksichtigung ihrer Erstsprache im bestehenden Schulsystem und auf das hierdurch verursachte niedrige zweitsprachliche Selbstvertrauen (Müller 1997). Solche Erkenntnisse gilt es auch im Hinblick auf die zweite wichtige Komponente jeder Kultur zu berücksichtigen, die Religion bzw. Weltanschauung. Warum nicht das kreative und bereichernde Potential religiöser Bindung von jungen Menschen fördern, die sich zwar als Muslime, gerade aber nicht als Fundamentalisten verstehen? Allein schon aus dieser Perspektive ist die Einführung einer islamischen Unterweisung als regulär benotetes Schulfach an deutschen Schulen geboten. Darüber hinaus dürfte die Einführung eines regulären Religionsunterrichts die Erfolgsaussichten von Organisationen wie der IGMG, die ›flottierende Identität‹ eines Teils türkischer Jugendlicher zu ›kapern‹ nochmals erheblich vermindern. Vorausgesetzt allerdings, der in diesem Rahmen gelehrt Islam ist semantisch und inhaltlich ›anschlußfä-

hig« an den islamischen Diskurs auch in der Türkei. Inhaltlich müßte es einem solchen Reformislam gelingen, die Brücke zu schlagen zwischen der kulturalistischen Repräsentation des Glaubens einerseits und einer zeitgemäßen Religionspraxis andererseits. Dies aber kann nur gelingen, wenn sowohl die Kritik an der Politisierung des traditionellen Religionsverständnisses als auch eine ethisch informierte Kritik an den Sozialpathologien säkularisierter Gesellschaften (exzessiver Individualismus, Hedonismus etc.) berücksichtigt wird. Insofern bietet sich also an, die reformatorischen Ansätze von vor Ort, aus der Türkei und aus den islamischen Gemeinden in Deutschland aufzugreifen. Letztere warten bereits mit fertigen Curricula auf (z.B. IPD, Islamische Religionsgemeinschaft Hessen, Zentralrat der Muslime Deutschlands). Die auch sprachlich zu gewährleistende Anschlußfähigkeit (gemischt-sprachige Unterrichtung!) dieses ›Reformislam‹ ermöglichte schließlich den inhaltlichen ›Rückexport‹ eines solchermaßen noch ›authentischen‹, gleichwohl jedoch modernisierten Islam-Verständnisses in die Herkunftsgesellschaft. Ein positives – wenngleich nur langfristig zu verwirklichendes – Potential transstaatlicher Vernetzung.

Anmerkungen

- 1 Für wertvolle Kommentare danke ich dem Herausgeber, Thomas Faist, und den Mitautoren Jürgen Gerdes und Lars Heinemann.
- 2 Ende 1996 hatten 519.000 eine Aufenthalts*berechtigung*, d.h. ein sicheres Bleiberecht. 534.000 hatten eine mit Beschränkungen verbundene, unbefristete Aufenthalt*serlaubnis*, 217.000 hatten eine befristete, vgl. Der Spiegel vom 22.11.1998.
- 3 Schütt in Frankfurter Allgemeine Zeitung (i.F. FAZ), 17.7.1998.
- 4 Lt. Generalsekretär der »Liberalen Türkisch-Deutschen Vereinigung« Daimagüler in FAZ, 21.8. 1998. Lt. Zentrum für Türkeistudien (i.F.: ZfT) handelt es sich nur um 160.000, <http://www.uni-essen.de/zft/news/mitteilung/1998/d_pm-98-09-11.html>.
- 5 Vgl. FAZ, 17.7.1998. Vor der Bundestagswahl 1998 wollten fast 35 % von über tausend Befragten Türkisch-Stämmigen die SPD und über 8 % Bündnis 90/Grüne wählen. Dies ist allerdings vor dem Hintergrund zu interpretieren, daß über ein Drittel unentschieden war und über 11 % die Angabe verweigert hat. Das Trendverhalten kann insofern nicht als gesichert gelten, vgl.

- <http://www.uni-essen.de/zft/news/mitteilung/1998/d_pm-98-09-11.html>. Wenn auch die Dachverbände und Spitzenorganisationen der Muslime in Deutschland grundsätzlich zur Teilnahme an den Wahlen aufrufen, unterschieden sie sich in ihrer Präferenz: Während der Islamrat eine Präferenz für die SPD erkennen ließ, rief IGMG-Generalsekretär Erbakan zur Wahl der CDU auf, da diese »für die Bewahrung der religiösen Werte« eintrete, zit.n. FAZ, 8.12.1998.
- 6 Ob *Alevi/Bektaşîs* überhaupt der islamischen Glaubensrichtung zuzurechnen sind, ist umstritten. Die sich auf den Schwiegersohn des Propheten Ali, den ersten *Imâm* der schiitischen Glaubensrichtung zurückführenden Aleviten werden von der sunnitischen Hauptrichtung häufig nicht als gläubige Muslime betrachtet, weil sie grundlegende islamische Riten nicht befolgen. Als besonders in der Türkei bis in die Gegenwart von der sunnitischen Mehrheit häufig verfolgte Minderheitsreligion wies das Alevitentum Aspekte einer Geheimreligion auf.
 - 7 Nach § 14 Vereinsgesetz. Erst im Zuge der Migration nach Europa und verstärkt durch die inneren Entwicklungen in der Türkei kam es auch unter türkischen Aleviten – parallel zur Entwicklung innerhalb des sunnitischen Islam – zu organisatorischen Zusammenschlüssen mit dem Ziel einer kulturellen Rückbesinnung sowohl innergemeindlich, als auch in der Darstellung nach außen, besonders in der Abgrenzung zum sunnitischen Islam. Von der Jugendabteilung der Föderation der Aleviten-Gemeinden in Europa (*Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu*, AABF) wird das Alevitentum als eine Konfession neben dem Sunnitentum und dem Schiitentum dargestellt, vgl. deren homepage <<http://www.aix.de/user/aagb/>>.
 - 8 Nach Art. 137, Abs. 5 der Weimarer Reichsverfassung (inkorporiert durch Art. 140 Grundgesetz).
 - 9 Nach § 14 des Vereinsgesetzes. Überdies müssen sie, um den Status der Gemeinnützigkeit zu erlangen (»eingetragener« Verein), nach § 57f. des Bürgerlichen Gesetzbuches ihre innere Strukturen offenbaren, d.h. ihre Satzungen hinterlegen.
 - 10 Vgl. Gür (1993: 26f.). Gür (1993: 20) berichtet allerdings auch von *Hoças* (Religionslehrern), die ihr Gehalt direkt von deutschen Stellen beziehen.

- 11 Vgl. die Verfassung von 1982; zugrunde liegt hier wie im folgenden die englische Fassung der website des türkischen Außenministeriums, <<http://www.mfa.gov.tr/grupc/ca/cag/I142.htm>>.
- 12 Zulassungsversagung aufgrund der Generalklausel »politische Betätigung«. Zu den Beschränkungen der türkischen Zivilgesellschaft siehe Wedel in Ibrahim/Wedel (1995: 113-134). Neuere zivilgesellschaftliche Ansätze wie die des »unabhängigen« (»*müstakil*«, sich faktisch eher »muslimisch« verstehenden) Unternehmerverbandes MÜSİAD (vgl. <<http://www.musiad.org/>>), die sog. Ari-Bewegung (vgl. <<http://www.ari-tr.org/>>), oder jene des auf den Unternehmer Boyner zurückgehende Initiative, können als Versuche interpretiert werden, diesen strikten staatlichen Kontrollanspruch aufzuweichen.
- 13 Bis hin zur Todesstrafe, die allerdings seit langem nicht mehr vollstreckt wird. § 163 StGB wurde 1993 abgeschafft, vgl. Spuler-Steinemann (1996: 238).
- 14 Zum Staatsziel vgl. Art. 2 und 68 der türkischen Verfassung, wobei die Übersetzung des Originals *laik* mit dem englischen *secular* in die Irre führt, wie ein Vergleich des deutschen Säkularismus mit dem französischen Laizismus zeigt. Dort geht es nicht um die *laïcité* im Renanschen Sinne: »La laïcité, c'est-à-dire l'État neutre entre les religions« (zit. n. Le Petit Robert: Dictionnaire de la langue française, Paris 1972, S. 966), die noch in etwa dem »Säkularismus« nahekäme. Vielmehr geht es um Laizismus, *laïcisme*; »Doctrine qui tend à donner aux institutions un caractère non religieux«; zit. n. Le Petit Robert (1972: 966), um die aktive »... Zurückdrängung von Religion und Kirche aus den öffentlichen Normen und Institutionen der Politik, Wirtschaft, des Rechts und der Bildung/Erziehung ...«, zit. n. Hartfiel, G./Hillmann, K.-H.: Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart 1982, S. 422. Zum Vergleich der türkischen mit der französischen Laizität Burdy/Marcou (1995).
- 15 Vgl. dazu Kamcili (1999): Menschen und Organisationen in transnationalen sozialen Räumen: Das deutsch-türkische Beispiel, <<http://www-user.uni-bremen.de/~iniis/papiere/transtur.doc>>.
- 16 Zahl nach Bundesamt für Verfassungsschutz: Verfassungsschutzbericht 1998: Verfassungsschutzbericht 1998, <http://www.bmi.bund.de/publikationen/vsb1998/v98_d084.htm>. Die AMGT bezeichnete sich selbst früher auch fälschlich als: Vereinigung der

- Neuen* (anstelle von ›Nationalen‹!) Weltsicht in Europa, beispielsweise in dem von ihr 1973 herausgegebenen Werk: *Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur*, Köln.
- 17 Auch im Extremfall einer solchen Verlagerung wird Deutschland keineswegs nur ›strategisches‹, auf die Türkei bezogenes Rückzugsgebiet, da die transstaatlichen Aktivitäten auch weit über den deutsch-türkischen Raum hinausreichen. So ist in Köln nicht nur die Deutschland, sondern auch die Europa-Zentrale der IGMG angesiedelt.
 - 18 Aus der Konfrontationsstellung der beiden Dachorganisationen kann gerade nicht geschlossen werden, daß einzelne Muslime oder gar ganze Gemeinden stets entweder der einen oder der anderen zuzurechnen sind. Im Regelfall verkehren IGMG/AMGT-Anhänger ebenso in *Diyanet*-Moscheen wie umgekehrt. Ebenso wird IGMG/AMGT-Literatur in den den DİTİB-Moscheen angeschlossenen Buchläden angeboten (eigene Recherchen d.A. in Bremen 1996-99).
 - 19 In besonderem Maße gilt der fundamentalistische Korruptionverdacht für die Partizipation an Wahlen in einem demokratischen säkularen politischen System. Deswegen kann die Wahlempfehlung des IGMG-Generalsekretärs Erbakan vor der vergangenen Bundestagswahl zugunsten der Union allenfalls als konservativ gewertet werden, nicht aber als Zeichen des politischen oder religiösen Fundamentalismus, vgl. Endnote 5. Zur Idee der ›Reinheit‹ des fundamentalistischen Projekts im Sinne kultureller Authentizität, vgl. grundlegend Al-Azmeh (1996: 82-175), zum türkischen Kontext Teczan in Bielefeldt/Heitmeyer (1998: 109-28).
 - 20 In einer solchen Weise wird die fortlaufende Beobachtung der Organisation durch das Bundesamt und durch die diversen Landesämter für Verfassungsschutz gedeutet.
 - 21 Am augenfälligsten ist diese Verbindung bei der amerikanischen IGMG/AMGT-Tochter, der KMGIT, auf deren website das Organisationslogo (Halbmond umschließt Nordamerika und Mexiko) im steten Wechsel mit der türkischen Flagge erscheint, <<http://www.milligorus.com/turkce/anasayfa.htm>>.
 - 22 Vgl. das bereits 1973 von der AMGT herausgegebene aber heute noch vertriebene Werk des Autors Muhammad Hamidullah ist

- auch in DİTİB-Moscheen erhältlich: Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur. 413 S., laut Bucheintrag in Englisch, Französisch, Deutsch, Türkisch, Arabisch übersetzt, »Ausgaben in zehn anderen Sprachen sind in Vorbereitung«.
- 23 Seufert (1998: 386) bezogen auf die Türkei, Hervorhebungen im Original.
 - 24 Vgl. die Kapitel über das politische, rechtliche und wirtschaftliche System im Islam (S. 169-237) in AMGT (1973), vgl. Endnote Nr. 22.
 - 25 ARAŞ-Institut für Meinungsforschung/Ankara, zit.n. Seufert (1998: 370).
 - 26 In Anlehnung an Colemans (1990) Begrifflichkeit des Humankapitals; aber in Abgrenzung zur Operationalisierung als formale Bildung im Sinne von Ausbildungsniveau bei Nauck et al. (1997).
 - 27 Nach den Ergebnissen der repräsentativen Befragung des ZfT bezogen (1998) 72,9 % der türkischen Selbständigen Waren und Dienstleistungen von Deutschen und unterhielten in 86,7 % auch Geschäftsbeziehungen zu deutschen Kunden, vgl. <http://www.uni-essen.de/zft/news/mitteilung/1999/d_pm-99-06-30b.html>. Nach den Ergebnissen einer weiteren repräsentativen Befragung sind (1998) von den 265.000 Beschäftigten in türkischen Unternehmen bereits 19,6 % bzw. rund 52.000 deutscher Herkunft, 10,6 % bzw. 28.000 anderer, nicht-Türkischer Herkunft, <http://www.uni-essen.de/zft/news/mitteilung/1999/d_pm-99-06-30b.html>.
 - 28 80 % der türkischen Jugendlichen sprechen Türkisch zu Hause, vgl. Popp (1997: 27).
 - 29 1998 studierten 23.000 Türken an deutschen Universitäten, die Zahl von in Ausbildungsverhältnissen befindlichen wurde mit 48.000 angegeben, ZfT (1999), <http://www.uni-essen.de/zft/news/mitteilung/d_pm-99-06-30b.html>.
 - 30 ZfT ebenda.
 - 31 Angelehnt an Bourdieus »inkorporiertes Kulturkapital« (1983: 187).
 - 32 Ein weiteres einschlägiges Beispiel ist der Verband der islamischen Vereine und Gemeinden/Muslimische Brüdergemeinden Köln (*İslam Cemaatleri Birliği, İCCB*), unter Çemaleddin Kaplan, auch bekannt als selbsternannter »Kalif« oder »Khomeini von Köln«.

- 33 Vgl. Die Zeit, 4.2.1999: Dossier »Mit Koran und Grundgesetz. Wer unterwandert wen ... ?«
- 34 Es handelte sich um den langjährigen AMGT-Vorsitzenden O. Yumakoğuları, seinen Nachfolger Ali Yüksel und um Abdullah Gencer, vgl. die tageszeitung, 9.1.1996.
- 35 Nach ZfT 1998, vgl. <http://www.uni-essen.de/zft/news/mitteilung/1998/d_pm-98-01-29.html>.
- 36 Nach ZfT 1999, vgl. <http://www.uni-essen.de/zft/news/mitteilung/1999/d_pm-99-06-30b.html>.
- 37 Türkiye v. 24.8.1996 zit.n. Spuler-Stegemann (1998:268).
- 38 Die den Anteilseignern jährlich ausbezahlte Dividende betrug im Jahr 1996 14 %, vgl. Süddeutsche Zeitung (i.F.: SZ), 8.10.1997. Einen Überblick über die wirtschaftlichen und karitativen Aktivitäten der Gruppe bietet ihre englischsprachige homepage <<http://www.yimpas.com.tr/index2.htm>>.
- 39 Nach § 52 Abgabenordnung.
- 40 Vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz: Verfassungsschutzbericht 1996, S. 15f. Vor dieser Trennung schätzte das Bundesamt für Verfassungsschutz den Jahresetat auf über 7 Mio. DM, vgl. »Islamischer Extremismus und seine Auswirkungen auf die Bundesrepublik Deutschland« 1995, 2. Auflage, S. 12.
- 41 Vgl. die Ergebnisse des religionswissenschaftlichen Forschungsprojekts »Religionstradierung außerchristlicher Religionen in Deutschland am Beispiel des Islam« an der Universität Jena, persönliche Mitteilung von S. Kaweh (1999).
- 42 Zum Wandel der FP vgl. Narli 1999.
- 43 Erbakan, M.S.: Fetih Günü der Tag der Eroberung, In: Millî Görüş Perspektive Nr. 53, 5/1999 <<http://www.igmg.de/cgi-bin/perspektive.pl?nr=53>>.
- 44 Bundesamt für Verfassungsschutz: »Islamischer Extremismus und seine Auswirkungen auf die Bundesrepublik Deutschland« 1995, 2. Auflage, S. 12. Landesamt für Verfassungsschutz Nordrhein-Westfalen Jahresbericht 1997 <http://www.verfassungsschutz.nrw.de/cgi-bin/vs/display_berichte_entry.pl?idx=jb97&src=4_1_2.dat>.
- 45 Etwa durch das Bundesamt für Verfassungsschutz: Verfassungsschutzbericht 1998 <http://www.bmi.bund.de/publikationen/vsb1998/v98_d084.htm>.
- 46 Heitmeyer et al. (1998: 275). Der Anteil junger Türken, die eine

engere Beziehung zur Religion hatten, schwankte in den Befragungen der Berliner Senatsverwaltung aus den Jahren 1989, 1991 und 1997 sogar nur zwischen etwa 24 % und 27 %. Der Anteil jener, die sich eher als eher religionsfern bezeichneten schwankte in dieser Zeit zwischen 36 % und 50 %, vgl. Faist (1998: 239).

- 47 Heitmeyer et al. (1998: 275). Naturgemäß geringer fällt die Angabe aus, wenn nach gemischt-ethnischen Netzwerken gefragt wird, vgl. Nauck et al. (1997).
- 48 Vgl. Berry / Kim nach Nauck et al. (1997: 478) und Faist, Kap. 9 in diesem Band.