

- 14 James F. Hollifield, *Immigrants, Markets, and States: the Political Economy of Postwar Europe*, Cambridge, MA 1992.
- 15 Klaus J. Bade, *Ausländer – Aussiedler – Asyl. Eine Bestandsaufnahme*, München 1994, S. 38–52.
- 16 Ceri Peach, *West Indian Migration to Britain*, London 1968; Neil MacMaster, *Colonial Migrants and Racism. Algerians in France, 1900–62*, Houndmills 1997.
- 17 Jaco Dagevos/Mérove Gijsberts/Carlo van Praag (Hg.), *Rapportage Minderheden 2003. Onderwijs, arbeid en sociaal-culturele integratie*, Den Haag 2003; s. auch Mies van Niekerk, *Premigration Legacies and Immigrant Social Mobility: the Afro-Surinamese and Indo-Surinamese in the Netherlands*, Lanham 2002.
- 18 Suzanne Model/Gene Fisher, *Unions between Blacks and Whites: England and the US Compared*, in: *Ethnic and Racial Studies*, 25. 2002, H. 5, S. 728–754.
- 19 Hollifield, *Immigrants, Markets, and States*; Michael Bommes/Andrew Geddes (Hg.), *Immigration and Welfare: Challenging the Borders of the Welfare State*, London 2000.
- 20 Barry R. Chiswick, *Are Immigrants Favorably Self-selected? An Economic Analysis*, in: Brettell/Hollifield (Hg.), *Migration Theory*, S. 61–76.
- 21 Klaus J. Bade, *Legal and Illegal Immigration into Europe: Experiences and Challenges. Ortelius Lectures*, NIAS, Wassenaar 2003.
- 22 Van Niekerk, *Premigration Legacies and Immigrant Social Mobility*; Hans Vermeulen/Rinus Penninx (Hg.), *Immigrants Integration. The Dutch Case*, Amsterdam 2000.
- 23 Alejandro Portes (Hg.), *The New Second Generation*, New York 1996.
- 24 Hubert Gans, *Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation*, in: *Ethnic and Racial Studies*, 17. 1994, H. 4, S. 577–592.

Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş – ein Lehrstück zum verwickelten Zusammenhang von Migration, Religion und sozialer Integration

Werner Schiffauer

Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş ist eine der umstrittensten Gemeinden des türkischen Islam in Deutschland. In den Verfassungsschutzberichten wird das Bild einer straff organisierten Gemeinde gezeichnet, deren Nahziel in der Errichtung eines Gottesstaats in der Türkei besteht und deren Fernziel die islamische Weltherrschaft ist. Für die Zwischenzeit werde die Etablierung »parallelgesellschaftlicher Strukturen« angestrebt, in denen das Gottesreich vorweggenommen werden soll. Eine sozio-historische Analyse der Gemeinde zeigt ein anderes Bild, nämlich das einer transnationalen Gemeinde von Arbeiter-Migranten, deren Beziehungen zur deutschen Gesellschaft, zur türkischen Gemeinde in der Migration und zum Herkunftsland eine komplexe Geschichte durchlaufen hat, eine Geschichte, die sich geradezu als Lehrstück zur Frage von Migration, Religion und sozialer Integration lesen läßt.¹

Die Vorgeschichte

Die Milli Görüş ging aus Arbeitergemeinden hervor, die sich Anfang der 1970er Jahre in den Nischen der deutschen Großstädte konstituierten. Migranten mit religiösen Interessen richteten ihre Gebetsstätten in aufgegebenen Gewerberäumen in Industrievierteln oder in Hinterhöfen ein. Diese Räume wurden angemietet oder gekauft und in Eigenarbeit bedürfnisgemäß hergerichtet. Dazu gehörten Waschanlagen für die rituellen Waschungen, der Gebetsraum, eine Teestube mit Resopaltischen, eine Kammer für Gäste, in der auch Bücher aufgehoben wurden.

Die soziale Basis dieser Gemeinden waren in der Regel Arbeitsmigranten aus der ländlichen Türkei. Dies reflektierte die kulturelle Spaltung der (da-

maligen) türkischen Gesellschaft in ein urbanes kemalistisch-laizistisches und ein rurales islamisch-traditionalistisches Milieu: Anders als in arabischen Gemeinden waren in den türkischen Gemeinden Studenten unterrepräsentiert. Der Kern dieser Gemeinden bestand häufig in landsmannschaftlichen Gruppen, die sich in Deutschland über Kettenmigration wieder zusammgefunden hatten.

Das religiöse Bedürfnis, das hier befriedigt wurde, läßt sich als defensiver Islam beschreiben²: Der Schlüsselbegriff zu seinem Verständnis ist *gurbet*, die Fremde. Aus den Interviews der Anfangszeit wird eine hohe Angst vor Selbstverlust deutlich. Migranten ländlicher Herkunft, die in einem sozialen Feld mit hoher sozialer Kontrolle aufgewachsen waren, fanden sich in den anonymen Großstädten Westeuropas wieder, in denen eine derartige Kontrolle so gut wie abwesend war. Die Hinwendung zur Gemeinde half, Gefühle von Haltlosigkeit, Selbstverlust und Sinnlosigkeit zu bewältigen. Dazu trat später die Angst, die Kinder an die weitere Gesellschaft zu verlieren und sich von ihnen zu entfremden.

Das Motiv ›den Islam zu bewahren‹ hatte dabei nicht nur einen individuellen, sondern oft auch einen gesellschaftlichen Aspekt. Von einer Moschee gingen oft Initiativen aus, um aus einem Gefühl religiös-gesellschaftlicher Verantwortung heraus weitere Moscheen zu gründen. Auch bei diesem Prozeß kamen landsmannschaftliche Beziehungen zum Tragen. Man besuchte jemanden aus dem gleichen Dorf in einer anderen Stadt und motivierte ihn, einen Moscheevereiner zu gründen. Der Angesprochene seinerseits konnte sich berechnete Hoffnung auf das prestigeträchtige Amt eines Moscheevorsitzenden machen. Dabei wurde das Know-how in der Form einer hektographierten Vereinssatzung gleich mitgeliefert. Eine Fassung, die in unleserlichem Deutsch von zwei Studenten verfaßt worden war, zirkulierte in den 1970er Jahren in der ganzen Republik.

Diese frühen Migranten- und Arbeitergemeinden zeichneten sich durch mehrere Charakteristika aus: Sie waren örtliche *Gründungen von unten*. Sie wurden zwar gelegentlich von außen angestoßen, die eigentliche Arbeit aber blieb den Gemeinden vor Ort vorbehalten. Es herrschte zweitens ein *starke Gruppenbindung*. Die Beziehungen in den Gemeinden waren immer schon multideterminiert: Man half sich gegenseitig bei der Arbeits- und Wohnungssuche, informierte sich über günstige Konsumangebote, unterstützte sich bei Unglücksfällen, betete zusammen. Die geteilte Fremdheit steigerte

die Binnensolidarität. Die Gemeinden waren daher weit mehr als Gebetsstätten. Sie waren eine zweite Heimat, Orte der festen sozialen Beziehungen, des Rückhalts, der seelischen Stabilisierungen und gleichzeitig der sozialen Kontrolle. Dabei handelte es sich um Gemeinschaften von Gleichgestellten, die sich in der Fremde zusammgefunden hatten. Sie waren drittens weitgehend von der deutschen Umwelt *isoliert*. Deutschland war Ausland, ein Rahmen, in dem man sich bewegte. Man nahm ihn wenig zur Kenntnis und wurde von ihm nicht zur Kenntnis genommen. Man hatte zu ihm ein technisches Verhältnis. Deutschland war auf eine elementare Weise fremd. Dies führte zu einer zirkulären Verstärkung. Die defensive Haltung, die oft das Motiv für den Eintritt in die Gemeinde war, wurde in ihr weiter gesteigert. Man pflegte Kontakte untereinander, und korrespondierend nahm der Druck, sich in der Einwanderungsgesellschaft zu bewegen, ab. Schließlich herrschte ein starker *Türkeibezug*. Viele Gemeinden waren praktisch Außenposten eines Dorfes oder einer Region in Deutschland. Dieser Bezug drückte sich kognitiv aus, aber auch materiell: Man unterstützte die Verwandten im Heimatdorf und gelegentlich die dortige Moschee. Der Türkeibezug war auch deshalb selbstverständlich, weil die Perspektive der Rückkehr zu dieser Zeit kaum in Frage gestellt wurde.

In diesem Milieu entwickelte sich eine wesentlich strengere Religiosität, als sie bei vergleichbaren sozialen Gruppen in der Türkei die Regel war. Der hohe Grad des Austauschs mit Gleichgesinnten bei geringen Kontakten nach außen war der Nährboden für die Entfaltung einer methodischen Lebensführung. Zu der Verinnerlichung der religiösen Haltung trug auch die Ärmlichkeit der Gotteshäuser bei. Es entwickelte sich ein Islam, der ohne Äußerlichkeiten auskam. Es ist bemerkenswert, daß sich diese migrationsbedingte Entwicklung zu einer methodischen Lebensführung oft fast unmerklich vollzog. Manchmal wurde man sich der Entwicklungen, die man in der Fremde durchlebte, erst bewußt, wenn man in die Türkei fuhr: »Die Muslime dort beschränkten sich auf das Gebet. Sie denken der Islam ist nur Gebet. Das haben wir im Urlaub gesehen. Wir haben ihnen gesagt: Nein: *Islam ist nicht nur Gebet. Islam ist Leben*« (Süleyman Yılmaz, ehemaliger Leiter der Jugendabteilung).

Ausdifferenzierung und Vernetzung der Gemeinden

Viele der Gläubigen, die bei der Moscheegründung aktiv wurden, waren naturgemäß religiöse Virtuosen und hatten schon vor der Migration religiöse oder weltanschauliche Bindungen. Sie erstrebten den Anschluß der neugegründeten Gemeinden an teils legale, teils im Untergrund arbeitende islamische Gruppierungen in der Türkei. Zu nennen sind die Süleymanci und die Nurcu³, die Grauen Wölfe – und eben auch die Milli Görüş. Milli Görüş⁴ bezeichnet die Programmatik der Religiösen Heilspartei (Milli Selamet Partisi; MSP). Sie war 1972 gegründet worden und von 1973–1978 an unterschiedlichen Regierungskoalitionen beteiligt.⁵ Sie trat für die islamische Version eines Third Worldism ein. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus sollte ein dritter Weg beschritten und eine autonome Entwicklung der Türkei unter Besinnung auf geistige Wurzeln vorangetrieben werden. Die wirtschaftliche Voraussetzung dafür wurde im flächendeckenden Aufbau von Schwerindustrie gesehen. Als zentral galt die Emanzipation vom westlichen Kapitalismus. Politisch sollte eine Hinwendung zur islamischen Welt erfolgen. Wichtiger als das über weite Strecken vage Programm war seine Verkörperung in der Person ihres Führers Necmettin Erbakan. Er war Professor für Maschinenbau, der in Deutschland seine Ausbildung gemacht und in der Türkei eine Maschinenfabrik aufgebaut hatte. Er verkörperte den modernen Sektor der Türkei. Gleichzeitig war er praktizierender Muslim, was auf dem Hintergrund der damaligen⁶ symbolischen Polarisierung der türkischen Gesellschaft (Intellektuelle = fortschrittliche laizistische Kemalisten; Muslime = bäuerliche Illiteraten) einen besonderen Eindruck hinterließ. Auch war die MSP zu dieser Zeit eine junge und unverbrauchte Partei. Für viele Migranten war dies attraktiv. In der programmatischen Opposition zu Europa konnten sie ihre eigenen Fremdheitserfahrungen wiedererkennen. Viele hatten zudem das Gefühl, nur aufgrund der gescheiterten Wirtschaftspolitik der alten türkischen Eliten in Europa arbeiten zu müssen, und waren deshalb empfänglich für die wirtschaftlichen Versprechen.

In dieser Zeit etablierte sich die charakteristische Doppelnatur der Milli Görüş: Man war religiöse Gemeinde in Deutschland und gleichzeitig politische Partei in der Türkei. Diese Doppelnatur stieß nicht nur in Deutschland, sondern auch in der Türkei auf Befremden, wo die Moscheen alle dem staatlichen Amt für Glaubensangelegenheiten unterstellt sind: »Es wurde immer

wieder die Frage gestellt: Wie kann eine Partei Moscheen besitzen?« (Mustafa Yeneroğlu).

Zu Anfang war das Geflecht der deutschen Gemeinden untereinander wie auch mit der Religiösen Heilspartei noch sehr locker gestrickt. Zwar kamen wiederholt Minister der Partei zu Zwecken des *fundraising* nach Deutschland, und der erste Generalvorsitzende der deutschen Gemeinden, Dr. Abidin, wurde auf Vorschlag von Necmettin Erbakan ernannt. Aber die Verbindung hatte den Charakter einer losen Assoziation von Gleichgesinnten und noch nicht den einer festen Koppelung, wie sie in den 1980er Jahren entstehen sollte.

Die Außenbeziehungen der entstehenden Milli Görüş-Gemeinden in Deutschland waren in den 1970er Jahren primär durch den Links-rechts-Gegensatz dominiert. Auch dieser hatte seine Wurzeln in der Türkei: Dort herrschten in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre an den Universitäten bürgerkriegsähnliche Auseinandersetzungen, die mehrere tausend Studenten das Leben kosteten. Die Milli Görüş hielt sich aus den gewaltsamen Auseinandersetzungen heraus, fühlte sich aber dennoch dem rechtsnationalistischen Lager näher als dem linken. In Deutschland hatten die Muslime (zu Recht) das Gefühl, daß die Linke die Zugangspunkte zu den deutschen Institutionen besetzt hielt. Türkische Sozialdemokraten, Sozialisten und Kommunisten hatten Beziehungen zu zwei wichtigen Integrationsagenturen, den Gewerkschaften und der SPD aufgebaut. Sie vermittelten nach Meinung der Muslime den deutschen Institutionen eine undifferenzierte islamfeindliche Haltung. Die Muslime hatten den Eindruck, dem Einfluß der Linken nichts entgegenzusetzen zu können. Aus ihrer Wahrnehmung sahen sie sich einer Front von *kuffür* (Ungläubigen) gegenüber, deren zentrales Interesse darin bestand, den Islam klein zu halten. Tatsächlich wurden sie vielfach übergangen und nicht wahrgenommen.⁷

Die Krise

1979 und 1980 waren Wendejahre in der islamischen Welt: 1979 kam es zur Revolution im Iran, 1980 zur Invasion in Afghanistan und zum Putsch in der Türkei. Die politischen Parteien, einschließlich der National-Religiösen Heilspartei (MSP), wurden verboten. Damit ergab sich eine völlig neue Si-

tuation für die Anhänger der Milli Görüş in Deutschland. Einerseits schien die islamische Entwicklung in der Türkei am Ende zu sein. Die noch junge und ungestaltete Partei war zerschlagen, Erbakan saß im Gefängnis. Andererseits und gegenläufig dazu gab es das Gefühl eines globalen islamischen Aufbruchs: Im Iran hatte zum ersten Mal eine islamische Volksbewegung ein als unbesiegbar geltendes Regime gestürzt.

Auf diesem Hintergrund entfaltete sich eine panislamistisch-revolutionäre Begeisterung. Dies war die Zeit, in der die Orientierung an der Islamischen Weltgemeinde, der Umma, sich neu begründete. Man nahm an der islamischen Weltpolitik teil. Hekmatyar und Masud, die Führer des Afghanischen Widerstands, besuchten auch die Gemeinden in Deutschland, um Geld für ihre Sache einzuwerben.

Zu den Wochenenden entfaltete sich korrespondierend eine Kultur der Mobilität, eine »Inuit-Kultur«, wie Mehmet Sabri Erbakan, der Neffe von Necmettin Erbakan und spätere Vorsitzende der Gemeinde, sie ironisch bezeichnete: »Jeden Freitag packte man seine Schlittenhunde, um zu einem anderen Ort der Republik zu fahren.« Man reiste von Köln nach Hamburg oder München, um einen radikalen Prediger oder islamischen Freiheitskämpfer zu hören oder auch um eine neue Moscheegemeinde zu gründen. Die Prediger schaukelten sich gegenseitig hoch. Es existierten Hitlisten von Hodschas. Tonkassetten wurden als Medium der Verbreitung der Predigten immer wichtiger.

All dies drückte sich parallel zudem in einer Steigerung der asketischen Züge aus, die den Islam der Migranten ohnehin ausgezeichnet hatte. Oğuz Üçüncü, der Generalsekretär der Milli Görüş, beschrieb die Kultur, die sich hier entfaltete, mit folgenden Worten: »Der Ansatz war rigoros, das islamische Leben war rigoros, die Möbel wurden aus den Wohnungen geschmissen, Fernseher wurden verbannt, die Frauen mußten getrennt sitzen, die Männer mußten getrennt sitzen. Also Milli Görüş-Moscheen, wenn man sie nicht gefunden hatte, wann man danach gesucht hat, hat man meistens nach den Moscheen von dem Bärtigen gefragt. Weil das eine Übereinstimmung gab. Man hatte halt einen langen Bart und eben entsprechende Kopfbedeckung. Und das Selbstverständnis war auch halt immer wieder, wir haben den Islam verstanden.«

In diesen Jahren erschien ein wahrhaftes islamisches Leben in einem nicht-islamischen Staat auf Dauer als unvorstellbar, weil dies, wie man

meinte, unzumutbare Kompromisse abverlangen würde. Dabei war dieser Radikalismus in mehrfacher Hinsicht ein Produkt der Migration. Zum einen blieb letztlich folgenlos, was geredet wurde, denn in der Türkei schenkte man den Predigten in Deutschland kaum Aufmerksamkeit, und auch von deutscher Seite interessierte man sich kaum für die islamischen Gemeinden. Es entfaltete sich ein »long distance nationalism«,⁸ der gerade darum radikaler sein konnte als zu Hause in der Türkei. Zum anderen erfuhr die Idee des islamischen Staats in der Diaspora eine ganz eigene assoziative Ausgestaltung: Sie wurde mit der mobilisierenden Hoffnung, das zerrissene Leben in der Fremde endlich überwinden zu können, und dem Traum von einer wahren Heimat verknüpft.

Einer der radikalsten Prediger der Gemeinde war Cemaleddin Kaplan. Als 1983 die Frage der Neukonstituierung der Partei in der Türkei anstand, spaltete er sich mit zwei Begründungen ab. Kaplan stellte die Legitimität der Führerschaft eines Ingenieurs und damit Necmettin Erbakans in Frage und vertrat die Auffassung, daß nur Geistliche (wie er selbst) dazu legitimiert seien. Zweitens lehnte er die Organisation als parlamentarische Partei ab und verwies auf die Erfahrung des Ausnahmezustands: Das Militär und nicht das Volk sei der eigentliche Souverän in der Türkei. Es würde niemals zulassen, daß eine islamische Partei nach einem Erfolg in demokratischen Wahlen die Macht übernehme. Kaplan vertrat die Position, daß man, wie im Iran, auf eine revolutionäre Bewegung setzen müsse.⁹

Beide Begründungen überzeugten 1983 eine Mehrheit der Gläubigen, und zwei Drittel der Milli Görüş-Gemeinden folgten Kaplan. Mustafa Yeneroğlu, der Leiter der Rechtsabteilung der Gemeinde, erinnert sich noch 2001 lebhaft an den damaligen Auszug der Kaplan-Anhänger in Köln, den er als Kind miterlebt hatte: In der Moschee blieben damals 30, 35 Leute zurück, während die anderen unter die Brücke in der Neusser Straße zogen, um dort demonstrativ zu beten – »für mich damals als Sechsjähriger eine unglaubliche Menge von Personen«.

Die Spaltung war traumatisch. Freundschaften zerbrachen und in manchen Fällen ging der Riß durch Familien. Viele verloren ihre geistige Heimat. Die Moscheen wurden von der Mehrheit übernommen, und diejenigen, die der Milli Görüş treu blieben, fühlten sich um den Beitrag an Arbeit und Geld geprellt, den sie in die Einrichtung der Moscheen gesteckt hatten.

Reorganisation und Überwindung der Krise 1983–1993

Nach der Spaltung in Deutschland ergriff das Zentrum der Partei in der Türkei die Initiative und sandte Şevki Yılmaz, einen Hodscha und charismatischen Prediger, und Osman Yumakoğulları, einen ausgebildeten Theologen, nach Deutschland, um den Wiederaufbau der Organisation in die Hand zu nehmen. Die Jahresversammlung von 1984 hat sich in die kollektive Erinnerung der Gemeinde eingegraben:

»Es gibt eine legendäre Jahreshauptversammlung von Milli Görüş in Hannover. Auf der waren, glaube ich, 150 Leute. Wo dann die Rede war, 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 wieder von vorne anfängt. Mag sein, daß das mühselig ist und schwierig ist. Aber wir werden bei dieser Überzeugungsarbeit zwei Prinzipien haben. A, wir werden niemanden verteufeln. Also wir werden unsere Brüder nach wie vor als Brüder erklären und wir werden B, wir werden jedem erzählen, was wir für richtig erhalten. Und wo werden wir anfangen? Da wo die Vereine sich nach wie vor zu uns bekennen und letztendlich auch im Abspaltungsprozeß zu uns bekannt haben, da werden wir anfangen. Wir werden anfangen religiöses Verständnis, wie wir es haben, letztendlich wieder von Kanzel zu predigen. Das war auch die Zeit, in der sehr viel Wert darauf gelegt wurde, daß angesehene Imame aus der Türkei hier auf die Kanzeln kommen und entsprechend wieder anfangen, für das zu werben, wofür Milli Görüş, die Bewegung, stand« (Oğuz Üçüncü und Mustafa Yeneroğlu).

In der Erinnerung von Şevki Yılmaz an seine erste Versammlung mit Milli Görüş-Anhängern dieser Zeit spiegelt sich, wie sehr sich der Islam in Deutschland von dem in der Türkei entfernt hatte. Osman Yumakoğulları war mit Anzug und Schlips zu einem der ersten Treffen mit den Gemeinden gekommen:

»In der Versammlung stand einer in Turban und Mantel auf und fragte, wie ein Hodscha mit Anzug und Schlips bekleidet sein könne. Ich selbst habe damals keinen angehabt, deswegen konnte ich zur Verteidigung einspringen. ›Ihr macht aus der Frage der Religion eine Frage der Kleidung. Es geht aber um Bewußtsein‹. Unser Kampf galt damals der Unwissenheit (*cehalet*), der

Armut (›wir wollen nicht von der Sozialhilfe leben‹) und der Ethik (*ahlak*): Wir müssen den Deutschen zeigen, was der Islam ist.«

Die Unterstützung beim Wiederaufbau der deutschen Gemeinden durch die unter dem Namen Refah Partisi neu gegründete Partei band die Milli Görüş-Gemeinden an das Zentrum in Ankara. An die Stelle der losen Koppelung der 1970er Jahre trat nun eine feste Bindung, und an der Spitze des Gesamtgebildes stand eindeutig Necmettin Erbakan: Er setzte die Leitungsspitzen in Deutschland ein und band sie durch einen Eid an sich.

Diese Jahre vermitteln den Eindruck eines transnationalen Tandems, bei dem sich der Erfolg der Gemeinden in Deutschland und der der Partei in der Türkei gegenseitig hochschaukelten. Die Gemeinden in Deutschland erfuhren durch die Entsendung kompetenter Geistlicher aus der Türkei Unterstützung; sie ihrerseits unterstützten die Partei durch Spenden bei ihren Wahlkämpfen. Die Erfolge der Refah-Partei am Ende der 1980er und zu Beginn der 1990er Jahre wirkten sich wiederum auf die Attraktivität der Gemeinden in Deutschland aus. Ab 1986/87 war die durch die Spaltung verursachte Krise überwunden, und mit den Gemeinden ging es stetig bergauf.

Ein Forum, auf dem das Wiedererstarken auch visuell besonders deutlich zur Schau gestellt wurde, waren die Jahresversammlungen (zu denen sich in den 1990er Jahren die Versammlungen der Frauengruppen und Jugendgruppen) gesellten. Bei diesen Versammlungen handelte es sich um Massenveranstaltungen, auf denen Politik und Religion eine enge Bindung eingingen. Sie waren durch eine enthusiastische Stimmungslage charakterisiert. Das Auftreten prominenter türkischer Politiker, vor allem Erbakans, wurde mit frenetischem Jubel gefeiert. Gleichzeitig war der türkische Bezugsrahmen allgegenwärtig: Die Existenz von türkischen Fahnen und der Auftritt der Janitscharengruppe waren selbstverständlicher Bestandteil dieser politisch-kulturellen Ereignisse. Tezcan sieht in den Inszenierungen einer politisch-religiösen Identität das emotionale Zentrum, den identitätsstiftenden Kern der Milli Görüş-Gemeinde.¹⁰

Parallel dazu fand der organisatorische Umbau von einem Netzwerk in eine Körperschaft statt. Dies bedeutete zunächst die Entwicklung einer Rechtsordnung, die die Kontinuität der Gemeinschaft als Ganzes gewährleisten sollte. Ein entscheidendes Element war ein Vertrag mit den örtlichen Moscheen, der die Überschreibung der Besitzrechte der Moscheen an die Zentrale im Falle der Vereinsauflösung beinhaltete. Umgekehrt verpflichtete sich

die Zentrale zu Dienstleistungen, wie der Vermittlung von Hodschas, der Unterstützung bei Rechtsfragen oder auch dem Beistand bei Konflikten. Die Dienstleistungen seitens des Zentrums wurden von den Gemeinden entschieden eingefordert, die darin einen Akt der Gegenseitigkeit sahen.

Ein zweiter Zug war der Aufbau einer *regionalen Gliederung*. Europa wurde in Regionen gegliedert. Die Gemeinden wurden zu einer dreimonatigen Berichtspflicht angehalten. Um für den Wiederaufbau zu motivieren, wurden Wettbewerbsstrukturen eingeführt. Die Gemeinden wetteiferten miteinander in Hinblick auf Mitgliederzahlen, Spendenaufkommen oder auch Sammlungen für die Partei in der Türkei.¹¹ Dies prägte nachhaltig die Organisationskultur. Eine große Rolle spielten charismatische Prediger wie Şevki Yılmaz, denen es gelang, Säle zu füllen, Begeisterung zu wecken, Mitglieder zu werben und Geld für die Sache in Europa oder in der Türkei zu sammeln.

»Also Sie stellen einem Arbeiter, der das Ganze hier immer noch als *gurbet*, als Fremde empfindet, in Aussicht, mit seinem Engagement persönlicher Art und finanzieller Art dazu beizutragen, daß er halt nicht mehr in der Fremde leben muß. Also daran mitzuwirken, daß es zu einem Aufbau von wirtschaftlichen Verhältnissen kommt, wie er sie hier aus Europa kennt, mit den entsprechenden Sozialleistungen. Sich dafür engagieren zu können ist natürlich eine begeisternde Idee« (Oğuz Üçüncü).

Der Aufbau einer neuen Gemeindestruktur ging Hand in Hand mit der Entfaltung einer funktionalen Ausdifferenzierung der Arbeit im Zentrum. Darin kam zum Ausdruck, was schon von Anfang an angelegt war. Mit der Einrichtung von Moscheen sind besondere Handlungsanforderungen verbunden. In Reaktion auf die damit verknüpften strukturellen Zwänge (Erwerb von Liegenschaften, Organisation von Pilgerfahrten, Aufbau einer religiösen Infrastruktur) nahmen die Gemeinden in Deutschland mehr und mehr die Form einer religiösen Vereinigung an. Daraus ergab sich faktisch fast von selbst ein Organigramm, das dem einer Diözese nicht unähnlich war. Während die türkische Partei und die deutschen Gemeinden in der Selbst- und Fremdwahrnehmung sehr eng miteinander verknüpft waren, kam es in der tatsächlichen organisatorischen Praxis weitgehend unbemerkt zu einer Auseinanderentwicklung. Politische Partei und religiöse Gemeinde entfalteten eine je spezifische Eigenlogik, je erfolgreicher beide in ihrem jeweiligen Feld operierten.

Ein weiterer Faktor, der die Entwicklungen der 1980er Jahre bestimmte, waren die Veränderungen im organisatorischen Umfeld der Gemeinde. Die Abspaltung der Kaplan-Gemeinde und die reaktiv zunehmenden Einfluß- und Organisationsversuche des türkischen Staatsislam führten zu einer zunehmenden *Konkurrenzsituation* der islamischen Gemeinden in Deutschland untereinander. Während der Gegensatz zwischen links und rechts verblaßte, begann die innerislamische Auseinandersetzung wichtiger zu werden. In Abgrenzung voneinander mußte man ein je spezifisches Profil entwickeln.

In bezug auf die Kaplan-Gemeinde mußte in den Milli Görüş-Gemeinden zunächst auf die Kritik an der Führerschaft durch Laien reagiert werden. Man beantwortete diese damit, daß man zunehmend Gewicht auf den Ausbau der theologischen Kompetenz setzte.¹² Mit Osman Yumakoğulları wurde ein Theologe zum Vorsitzenden der europäischen Gemeinden. Ein weiterer Schritt bestand darin, ausgewiesene Theologen für eine neu eingerichtete İrsat-Abteilung, einer Abteilung für »Rechtleitung«, einzustellen, um zu religiösen Fragen Stellung beziehen zu können, wie sie sich im Migrationskontext stellten.

Auf die Kritik an der parlamentarischen Arbeit antwortete man mit dem Verweis, daß es die Form der Organisation als Partei erlaube, Mobilisierungsarbeit zu leisten. Dies freilich ging Hand in Hand mit einer prinzipiellen antidemokratischen Grundhaltung. »Damals hieß es: »Demokratie ist die Herrschaft von 51 Betrunknen über 49 Professoren«« (Mehmet Sabri Erbakan). Man nutzte die demokratischen Strukturen für *tebliğ* (Verkündung) letztlich also in der Absicht, die Demokratie zu überwinden. Die daraus resultierenden Widersprüchlichkeiten brachten Necmettin Erbakan den Vorwurf der Doppelzüngigkeit ein.¹³ Diese Betonung des strategischen Handelns in dieser Zeit sollte sich in der Folgezeit noch als äußerst problematisches Erbe herausstellen. Es wurde später als Argument für den generellen Verdacht der Doppelzüngigkeit der islamischen Gemeinden in Deutschland gebraucht.

Eine andere Herausforderung stellte das Aktivwerden des staatlichen Amtes für Glaubensangelegenheiten der Türkei¹⁴ in Europa dar. Mit der Schaffung des DİTİB¹⁵ reagierte das Amt sehr spät auf die Entstehung unabhängiger und regimekritischer islamischer Gemeinden in der europäischen Diaspora. Das Amt verfügte über wesentlich höhere Mittel (staatlich bezahlte Hodschas; Mittel zum Ankauf von Moscheeräumen; die Unterstützung der Konsulate) als die unabhängigen Arbeitergemeinden. Der DİTİB stellte sich

die Situation so dar, daß der Wildwuchs, der sich in den Jahren der Migration entfaltet hatte, nun zurückgeschnitten und durch eine geordnete Feldbestellung ersetzt werden sollte. »Es wurde von der DİTİB, als die dann auf den Plan kam, betont, daß wir überhaupt nichts praktisch auf diesem Feld zu suchen haben. Also jetzt sind die Ärzte da, die Dorfpfleger müssen jetzt das Feld räumen« (Oğuz Üçüncü). Die Herausforderung seitens des DİTİB war auch deshalb so massiv, weil sich das Amt als politisch übergreifender Vertreter des Islam darstellen konnte, während die Milli Görüş nur die Sympathisanten der Refah-Partei erreichte: »[Es gab viele Leute], die halt gesagt haben, Alleinvertretungsanspruch dürft ihr nicht erheben. Also es gibt Leute, die Muslime sind, aber sich trotzdem zu anderen politischen Parteien bekennen. Und die fühlten sich halt nach eigenem Bekunden in der DİTİB gut aufgehoben, weil man die Milli Görüş-Bewegung einer Partei zugerechnet hat« (Oğuz Üçüncü).

Hinzu kam, daß die DİTİB die enge Bindung von Türkischem Nationalstaat und Islam repräsentierte. Sie verkörperte den offiziellen, vom Staat legitimierten Islam. Damit war das Amt für eine Vielzahl von Muslimen interessant, die die Politik der Gemeinden in Deutschland als unpatriotisch empfanden.¹⁶ Für sie vertrat das Amt einen ›ordentlichen‹, ›sauberen‹ Islam. Schließlich hatte das Amt den strukturellen Vorteil, der wichtigste Ansprechpartner für die deutschen Behörden zu sein.

Gegen das Diyanet konnte sich die Milli Görüş jedoch als die Vertreterin eines freien Islam profilieren, die sich von der staatlichen Umklammerung befreit hatte, von »dem staatlich bestellten Imam, der dann erzählte, wie der Islam zu verstehen ist und welche Rolle Religion im Leben dieser Menschen spielt. [...] Und was in der Türkei dann halt eben auch nicht geht, und nur den persönlichen Initiativen und dem Mut einzelner überlassen bleibt, ist halt eine Möglichkeit von den Kanzeln, ohne Zensur zu predigen« (Oğuz Üçüncü). Ein weiterer entscheidender Punkt war, daß es der Milli Görüş gelungen war, lebendige Gemeindestrukturen von unten aufzubauen, was den staatlich gelenkten Moscheen weit weniger gelungen ist.

Ein letztes Moment, das diese Phase des Wiederaufbaus auszeichnete, war die *Betonung der Geschlossenheit nach innen*. Die Jahre zwischen 1984 und 1988 waren auch »vergiftete Jahre« (Mehmet Sabri Erbakan), weil man stark auf innere Solidarität setzte und jeden Dissens sanktionierte: »Mit abweichenden Meinungen hatte man ja eine schlechte Erfahrung mit gemacht. Und

was war, es war vor allen Dingen eine Zeit, die vor allen Dingen auf die Verschweißung der Gemeinde irgendwo abzielte. Die Gemeinschaft war ja letztendlich erst einmal am Boden. Sie mußte erstmal aufgebaut werden. Sie mußte wieder zueinander geführt werden. Die Brüderlichkeit, die Solidarität untereinander mußte letztendlich gewahrt werden. In der Angst eine erneute Abspaltung zu erleben, hat man auch viele Sachen, die man hätte vielleicht ansprechen müssen, erst mal außen vorgelassen, um der Gemeinschaft willen. Um zu sagen, also noch mal eine Abspaltung und noch mal alles, daß geht nicht, weil es letztendlich auch den Bedürfnissen der Muslime oder unseren Mitgliedern nicht gedient hätte« (Oğuz Üçüncü).

Es war eine Zeit, in der die Rhetorik der inneren Geschlossenheit wichtig war. Eine fast militärische Sprache bestimmte die Selbstdarstellung der Gemeinde. Es muß jedoch festgehalten werden, daß vieles auch Fassade war: Der Alltag war weit ziviler und heterogener. Milli Görüş ist es nie gelungen, die geschlossene und straff von oben nach unten geführte Organisation zu werden, als die sie sich in diesen Jahren selbst inszenierte, weil sie weder über die materiellen noch die spirituellen Sanktionsmechanismen dazu verfügte. Die lokalen Gemeinden waren und blieben autonom – und zwar auch und vor allem im zentralen Bereich der Finanzen: »Wenn ein Imam dann als Imam für die Moschee kam, dann mußte halt die Gemeinde auch seinen Lohn irgendwo aus den Spenden finanzieren. Es wurde nie anders gehandhabt. Es gab nie diesen Ansatz so jetzt müssen wir die Gemeinschaft zusammenschweißen, also holen wir die Imame und bezahlen die« (Oğuz Üçüncü). Letztendlich war die Führungsspitze im Zentrum in Köln und in Ankara von der Arbeit vor Ort abhängig – und sie war sich dessen sehr bewußt. Auch Necmettin Erbakan hätte nie in die Gemeinden hineinregieren können – und hat es auch gar nicht versucht. Die Führung begnügte sich mit Loyalitätsbekundungen.

Die Jahre über blieb die Vision einer islamischen Ordnung relativ vage. Man betete jedes Mittagessen für einen islamischen Staat, welche genaue Staatsform sich damit verbinden würde, blieb jedoch unklar. Erst 1991 legte Erbakan mit dem Programm der ›Gerechten Ordnung‹ (*Adil Düzen*) eine Skizze dessen vor, was ihm als islamischer Staat und islamische Wirtschaftsordnung vorschwebte: eine Gesellschaftsordnung, in der das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft stark durch körperschaftliche Einbindung in Zünfte, Gilden, Religionsgemeinschaften u.ä. reguliert ist. Dahinter stand die

Suche nach einer Wirtschaftsform, die einen gebändigten Kapitalismus vorsah, und nach einer moralisch-politischen Ordnung, in der Religionsgemeinschaften eine wichtige Rolle spielen sollten. Sehr vieles blieb auch jetzt noch völlig unklar. Wichtig für die Breitenwirkung des Entwurfs waren vor allem zwei Züge: eine Betonung von Gerechtigkeit/gerechter Weltordnung, die an die islamische Tradition anschließen konnte, eine Betonung von Authentizität und eine Kritik der Imitation der Industrienationen.¹⁷ Erbakan geißelte damals insbesondere eine Politik, die den EU-Beitritt anstrebte, in der er nur eine Bewegung zur Selbstaufgabe sehen konnte.

Necmettin Erbakan strebte zugleich eine Überprüfung seines Entwurfs durch westliche Wirtschaftswissenschaftler an. Allerdings brachte es gerade der Erfolg, den die Partei in der Türkei hatte, mit sich, daß die Arbeit an dem Programm liegen blieb. Tagespolitische Erfordernisse überschatteten die programmatische Arbeit. *Adil Düzen* blieb deshalb eine Skizze, die viel zu abstrakt und rudimentär war, als daß sie für die Politik auf der Ebene der Kommunen und später des Landes eine Richtlinie hätte bilden können.

Die 1990er Jahre: Euphorie und Einbruch

Die erste Hälfte der 1990er Jahre war eine Phase der Euphorie. »Ab 1989 waren wir eigentlich nicht mehr aufzuhalten. Alles entwickelte sich positiv. Ob in der Türkei, ob hier in Europa. Wir waren die Gemeinschaft, die Konferenzen organisiert, wir waren die Gemeinschaft, die letztendlich dynamisch und schnell gewachsen ist. Wenn es in einem Jahr 100 Moscheen gab, dann gab es im nächsten schon 200 und entsprechend war die Euphorie... Man war dynamisch, die ganzen jungen Menschen waren bei Milli Görüs, die auch Köpfe hatten. Also die Ingenieure, die Studenten, die geistige Führerschaft auch innerhalb der community ausüben konnten, die waren alle bei uns organisiert« (Oğuz Üçüncü).

Die Begeisterung hatte ihre Ursache darin, daß viele Gläubige das Gefühl hatten, daß mit den Wahlerfolgen der Refah-Partei ihre türkeibezogenen Träume endlich in Erfüllung gehen würden. »Jetzt, jetzt scheint es wohl endlich so zu sein, also daß wir jemanden haben oder eine Bewegung sich etabliert, die dafür Sorge tragen wird, daß wir endlich dieses *gurbet* [Fremde] verlassen können« (Mustafa Yeneroğlu).

Dies barg nicht zuletzt das Versprechen, die in Deutschland erfahrenen Demütigungen hinter sich zu lassen und seine Würde wiederzuerlangen. Die Migranten träumten davon, die wirtschaftlichen Voraussetzungen, die sie gezwungen hatten, nach Deutschland zu migrieren, ins Gegenteil zu verkehren: »Und dann wird der Hans in der Türkei arbeiten.«

Dieser Begeisterung folgte die Ernüchterung in der Regierungszeit Erbakans, in der die Grenzen deutlich wurden, die einer islamischen Politik in der Türkei gesetzt sind, und endete endgültig mit dem kalten Staatsstreich vom 28. Februar 1997 und dem Verbot der Refah-Partei. Wie schon 1980 schuf das Verbot ein Vakuum – und dennoch bedeutete es etwas anderes als damals. Das lag daran, daß der Traum der Rückkehr eigentlich schon überholt gewesen war, als er zum letzten Mal aufflackerte. Selbst wenn alles nach Wunsch verlaufen wäre, wäre es nicht zu einer Rückkehr gekommen, weil inzwischen in Deutschland eine zweite Generation herangewachsen war. Wahrscheinlich war die Ernüchterung so endgültig, weil mit ihr eine Lebenslüge geplatzt war.

Der Einbruch erwies sich aber als noch tiefergehend, als etwas später auch ein ökonomischer Traum platzte. Zu Beginn der 1990er Jahre waren islamische Holdings in der Türkei entstanden, die die Migranten als Zielgruppe entdeckt hatten und auf das traditionelle ökonomische Verhalten vieler Muslime spekulierten: Die Sorge um das Zinsverbot und ein traditionales Sparverhalten, verbunden mit einem gewissen Patriotismus (»das Geld soll meinem Land zugute kommen«) und einem Mißtrauen gegenüber herkömmlichen Kreditinstituten, hatten dazu geführt, daß Geld bislang eher akkumuliert als investiert worden war. All dies machte die Migranten anfällig für Organisationen, die versprachen, das Geld islamisch korrekt in der Türkei anzulegen. Die Holdings engagierten Honoratioren aus den Gemeinden als Agenten. Sie nutzten die über die Jahre hinweg gewachsenen intensiven sozialen Beziehungen und Vertrauensstrukturen, um zu werben.

Die Faszination lag dabei in der Verbindung von Gemeinnutz und Eigennutz. Der Traum handelte von einer Industrialisierung der Türkei, die von islamischen Unternehmern getragen sein würde. Diese würden ein »Gegengewicht bilden zu den etablierten Familien, die ja die Türkei 70 Jahre lang ausgebeutet hätten« (Mustafa Yeneroğlu). Dies fiel auf sehr fruchtbaren Boden: »Ich hab meinen Gewinn davon, die Gemeinschaft hat ihren Gewinn davon. Wir wollen zurück, und selbst wenn wir nicht zurückgehen, trage ich

doch mit meinem persönlichen finanziellen Engagement dazu bei, daß meine Familie, meine Verwandten zu Arbeit kommen und daß die Türkei sich so entwickelt, daß ich mir keine Gedanken mehr um meine Verwandten machen muß« (Oğuz Üçüncü).

Das Zentrum in Köln war in dieser Frage gespalten. Der damalige Vorsitzende Ali Yüksel ließ sich für den Traum der Industrialisierung der Türkei begeistern. Er sah in ihm einen ersten Schritt zur Errichtung der ›Gerechten Ordnung‹. Ein islamischer Wirtschaftssektor würde wiederum eine islamische Regierung unterstützen. Den Anlegern wurden dabei gigantische Gewinne versprochen. Andere Mitglieder des Zentrums trauten den versprochenen Gewinnen von 50% pro Jahr (in D-Mark) nicht. Das Zentrum ließ es zu, daß seine Jahresveranstaltungen von den Holdings gesponsert wurden und signalisierte damit sein prinzipielles Einverständnis. Die heutige Führungsspitze gibt an, seinerzeit in einer schwierigen Situation gewesen zu sein. Es habe eine Goldrauschstimmung gegeben, die kaum einzudämmen gewesen wäre, als die ersten Ausschüttungen kamen. Zudem waren oft verdiente Gemeindemitglieder angeworben worden. Es sei auch deshalb so schwierig gewesen, weil man durch ein entschiedenes Verbot erheblichen Unmut in den Gemeinden produziert hätte.

Die Selbstverständlichkeit, mit der in den Moscheen (auch) Geschäfte gemacht wurden, läßt sich wohl daraus erklären, daß diese Moscheen nie rein religiöse Orte gewesen waren. Sie waren Lebensräume, in denen man soziale Beziehungen pflegte, politisierte und Geschäfte machte. An den Resopaltischen der Moscheen wurden immer schon Autos verkauft, Wohnungen vermietet und Tips über Sonderangebote weitergegeben. Es war also nichts Außergewöhnliches, daß auch Holding-Anteile verkauft wurden.

Diese Holdings brachen im Jahr 2000 zusammen. Dies bedeutete für viele Anleger den Verlust des Vermögens, das sie in ihrem Leben durch harte Arbeit aufgebaut hatten. »Es gibt eine Depression innerhalb der Gemeinschaft. Man kann uns zwar konkret keinen Vorwurf machen. Aber man läßt uns trotzdem spüren, daß sie uns letztlich für die Leute halten, die mit unserer Idee und unserem Traum gespielt haben« (Mustafa Yeneroğlu).

Die Hinwendung zu Europa

Es ist fraglich, ob die Gemeinde die doppelte ökonomische und soziale Depression ohne eine über die Jahre entscheidende demographische Verschiebung überwunden hätte. Eine zweite Generation war mittlerweile in der Gemeinde herangewachsen. Sie zerfällt nunmehr, auch in der Binnensicht, in zwei deutlich markierte Gruppen: Die ›türkischen Bildungsbürger‹, die um 1980 aus der Türkei nach Deutschland gekommen waren, und die Generation der hier Aufgewachsenen (die in der Regel etwas jünger sind).

Die erste Gruppe war Ende der 1970er, Anfang der 1980er Jahre nach Deutschland gebracht worden, um vor dem Putsch den blutigen Auseinandersetzungen zwischen rechts und links, beziehungsweise nach dem Putsch der Verhaftung und Folter zu entgehen. Sie hatten das türkische Schulsystem durchlaufen und waren zur Zeit der Einreise zwischen fünfzehn und zwanzig Jahre alt. Die Moscheen waren damals für sie Anlaufpunkte. Es ergab sich aufgrund ihres Alters fast von selbst, daß sie sich in der Jugendarbeit engagierten. Die Angehörigen dieser Gruppe sind geistig primär auf die Türkei hin orientiert, sie lesen türkische Tageszeitungen und sehen türkisches Fernsehen. In der Regel können sie sich im Alltag auf Deutsch gut verständigen, sind aber weit von einer perfekten Sprachbeherrschung entfernt. Der mentale Türkeibezug steht für sie nicht in Widerspruch zu einer affirmativen Haltung zum Leben in Deutschland: Sie sehen ihre Zukunft – und vor allem die ihrer Kinder – in Deutschland.

Sie erlebten den Aufschwung und damit auch die Krise der Partei während der 1990er Jahre weit distanzierter als die erste Generation. Dies lag wohl hauptsächlich daran, daß für sie Deutschland niemals in dem radikalen Sinn ›Fremde‹ gewesen war wie für ihre Eltern. Für sie bedeutete Migration nicht Trennung von sozialen Beziehungen, Einsamkeit und das Leben in Arbeiterwohnheimen – sondern sie fanden etablierte türkische Strukturen vor und kamen mit ihren Eltern zusammen. Dies bedeutete auch, daß die Heimkehr (die für die erste Generation durchaus so besetzt war wie die Heimkehr nach Jerusalem für die Juden in der Diaspora) für sie weit weniger drängend war.

In meinen Gesprächen mit ihnen brachten sie ihre wachsende Distanz zur Türkei wiederholt zum Ausdruck. Zu Beginn der 1990er Jahre hätte sich bei ihnen das Gefühl eingestellt, daß auch die Erfolge der Partei in der Türkei eigentlich nicht mehr ihre eigene Sache gewesen wären. »Die« in der Türkei

müßten »ihre« Sache schon in die eigene Hand nehmen. Mit anderen Worten: Anfang bis Mitte der 1990er Jahre verabschiedeten sie sich aus der »Wir-Gruppe« (Elias). Man hat sogar den Eindruck, daß, ganz anders als bei der ersten Generation, der relative Erfolg der Partei diesen Loslösungsprozeß beschleunigte. Man mußte sich nicht mehr verantwortlich fühlen und etwa die Partei materiell unterstützen. Sie konnte nun auf eigenen Beinen stehen.

Die andere Gruppe in der zweiten Generation besteht aus »deutschen Bildungsbürgern«. Die kollektive Biographie dieser Generation weist bemerkenswerte Ähnlichkeiten auf. Die Kindheit und Jugend dieser Generation spielte sich zwischen einem strenggläubigen Elternhaus, der Schule und der Moschee ab, die sie fast täglich nach der Schule aufsuchten. Dort hatten sie religiöse Unterweisung, aber auch die Möglichkeit zu Sport, etwa Ringen oder Fußball. Erzählungen von Streichen, die man den Hodschas spielte, oder von den Tricks, mit denen man die Eltern überzeugte, daß man in die Moschee ging, während man sich heimlich zum Spielen traf, geben diesen biographischen Erzählungen eine eigene Note. Es vermittelt sich das Bild eines festen Rahmens, innerhalb dessen man jedoch eigene Freiräume hatte. Viele Erzählungen berichten von emotionaler Wärme in der Familie, in der Moscheegemeinde, aber auch in der Gruppe der Gleichaltrigen. Gleichzeitig erwarb man in der Schule die Kompetenz, sich sprachlich und kulturell in der deutschen Umwelt zu bewegen. Die Intellektuellen in dieser Gruppe vermitteln ein deutliches Bild von dem existenziellen Anliegen, die Brüche ihrer Lebenswelt zu bewältigen. Sie müssen die beiden Welten, die sie gleichermaßen geprägt haben, zusammenbringen. Die Synthese, die ihnen vorschwebt, besteht darin, den Raum für ein scharia-konformes Leben in Europa zu schaffen, für ein Leben, das die islamische Offenbarung ernst nimmt und ihr innerhalb der europäischen Zivilordnung gerecht zu werden versucht. Sie treten mit Nachdruck für ihr Recht auf Differenz ein – und suchen nach einer Anerkennung für diese Differenz auch seitens der deutschen Umwelt.

Die Gruppe der »deutschen Bildungsbürger« ist im Durchschnitt ungefähr fünf Jahre jünger als die Gruppe der »türkischen Bildungsbürger«. ¹⁸ Beide Gruppen sind sich ihrer habituellen Unterschiede (vor allem in Hinblick auf Sprach- und Kulturkompetenz) bewußt. Trotz der Unterschiedlichkeit herrscht eine enge Beziehung zwischen den beiden Gruppen. Die etwas älteren »türkischen Bildungsbürger« waren über ihr Engagement in der Jugendarbeit in die Rolle von »älteren Brüdern« (*ağabey*) für die jüngeren ge-

schlüpft. Sie waren Koalitionspartner gegenüber der ersten Generation, etwa wenn es darum ging, einen Raum in der Moschee zu erobern, einen Billardtisch aufzustellen (die Kämpfe, die dies erforderte, werden gerne erzählt) oder eine Fußballmannschaft zu gründen.

Eine wichtige Gruppe der zweiten Generation, die sich erst in der letzten Zeit artikuliert, stellen die Frauen dar. Sie sind eine der dynamischsten Gruppen innerhalb der Gemeinden. Ihre Position zeichnet sich durch ein komplex strukturiertes Anerkennungsbegehren aus: Für sie gilt es, den Kampf um Anerkennung sowohl gegenüber den Männern in der Gemeinde wie auch gegenüber der deutschen Gesellschaft zu führen. Dabei begründen sie ihre Position mit der Unterscheidung von Offenbarung und Tradition. Während der offenbarte Islam die Rechte und die Würde der Frauen nicht nur anerkannt, sondern sie begründet habe, habe die Tradition sie verschüttet. Man müsse nun zur eigentlichen islamischen Frauenrolle zurückfinden. ¹⁹

Es war der Neffe von Necmettin Erbakan, Mehmet Sabri Erbakan, der das Anliegen der Gruppe der »deutschen Bildungsbürger« in der Gemeinde aufgriff und in der Milli Görüş als offizielles Programm durchsetzte. Mehmet Sabri Erbakan war als Sohn einer deutschen Juristin aus einer alten Kölner Familie und des Bruders von Necmettin Erbakan in den Welten des deutschen und türkischen Großbürgertums aufgewachsen. Ich selbst habe selten eine Person kennengelernt, die sich mit vergleichbarer Souveränität in der deutschen wie der türkischen Kultur bewegte – und zwar sowohl im Umgang mit Arbeitern aus Anatolien wie mit Akademikern. »Er konnte sich auf Situationen einstellen, die mir zum Teil so äußerst schwer fallen würden. Mehmet Bey konnte das einfach. Er konnte z.B. mit der ersten Generation eben erste Generation sein. Und mit der dritten Generation dritte Generation sein. Das konnte er sehr gut. Die Situation meistern halt. Trotzdem war es eine fremde Welt für ihn« (Oğuz Üçüncü).

Nach dem Besuch des Gymnasiums in Köln studierte Mehmet Sabri Erbakan Medizin. Ab dem Alter von 13 Jahren engagierte er sich in der Moschee. Seine intellektuelle Brillanz und sein familiärer Hintergrund brachten es mit sich, daß ihm schon früh wichtige Aufgaben übertragen wurden. 1995 wurde er Generalsekretär der Gemeinde und 1999 ihr Vorsitzender.

Es war sein Programm, 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. In Ansprachen und Schriften formulierte

er die Vision eines wertekonservativen europäischen Islam. Dabei betonte er drei Aspekte:

1. *Die Entwicklung eines europäischen Islam.* In seiner programmatischen Antrittsansprache als Vorsitzender der islamischen Gemeinschaft Milli Görüş führte Erbakan aus, daß man als Muslim in Europa privilegiert sei. Während 90% der Muslime in einer Situation lebten, die von Tyrannis und Krieg geprägt sei, genossen sie in Europa Rechtssicherheit und relativen Wohlstand. Dieses Bekenntnis ist deshalb bemerkenswert, weil es mit der alten Opposition von Orient und Okzident bricht, die das Programm der ›Gerechten Ordnung‹ charakterisiert hatte.²⁰ Für die erste Generation war Europa noch *dar al harb* gewesen, Feindesland, in dem man sich allenfalls vorübergehend aufhielt. Erbakan schlug nun eine grundlegende Reorientierung vor: Europa sollte auch geistige Heimat für Muslime werden.

Diese neue Verortung ist vor allem deshalb wichtig, weil damit ein neues Verhältnis zum islamischen Recht gesetzt ist. Die klassischen Rechtsschulen hatten keinen dauerhaften Aufenthalt für Muslime außerhalb der islamischen Länder vorgesehen. Für den vorübergehenden Aufenthalt war ein Vertragsstatus vorgesehen, der Rechte und Pflichten regelt. Dies ist für eine Generation unbefriedigend, die Deutschland und Europa als ihre Heimat betrachtet. Für sie bedeutet die Tatsache, daß man nunmehr endgültig eingewandert ist, die Chance, ein neues Kapitel der islamischen Rechtsgeschichte aufzuschlagen, das heißt eine neue Rolle des Islam im säkularen Rechtsstaat zu definieren. Allerdings – so die Klage dieser Generation – gibt es noch kaum islamische Rechtsgelehrte, die in der Lage wären, diese Herausforderung aufzugreifen und produktiv mit ihr umzugehen.

2. *Eine neue Bestimmung des Verhältnisses zur Türkei und zur islamischen Weltgemeinschaft.* Das Bekenntnis zu Europa wurde durch eine Aufforderung zur Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft (und eine entsprechende Kampagne in den Gemeinden) ergänzt: Dies bedeutet die Absage an die religionsgeschichtlich begründete, wenn auch naive Identifikation von Türkei-Sein und Muslim-Sein – eine Identifikation, die historisch in der besonderen Rolle des osmanischen Reichs als Schutzmacht für den Islam²¹ begründet liegt. Die Annahme der deutschen Staatsbürgerschaft hat deshalb auch die Assoziation eines Verrats am Islam. Erbakan versucht dem zu begegnen, indem er eine neue Aufgabe definiert. Das Leben in Europa erlaube es nun nachhaltiger und intensiver, sich für die islamische Weltgemeinschaft

zu engagieren, als es in der Türkei möglich wäre. Dies betrifft etwa die Unterstützung von Entwicklungshilfeprojekten in islamischen Ländern; dies betrifft aber auch Lobby-Arbeit für die islamische Sache (wobei wiederholt die Parallele zur Rolle der jüdischen Lobby in den USA gezogen wurde). Letztendlich sei es die Aufgabe der Gemeinden in Europa, Mittler zwischen der islamischen Welt und dem Westen zu sein. Hand in Hand mit dieser Re-lokalisierung geht die Redefinition des innerweltlich religiös-politischen Auftrags der Milli Görüş – an die Stelle einer türkeibezogenen Parteipolitik soll eine an globalen Anliegen orientierte proaktive Politik treten. Dabei ist es die Vision einer gerechten (Welt-)Ordnung, die nach wie vor als das identitätsstiftende Moment der Milli Görüş gesehen wird.

3. *Eine neue Verortung in Deutschland.* Das dritte Element der Vision bestand darin, den kollektiven sozioökonomischen Aufstieg in Europa zu erreichen. Die Anerkennung als gleichwertige Religion ist letztlich nur möglich, wenn man das Stigma der Arbeiterreligion überwindet. In diesem Zusammenhang wurde eine Bildungsoffensive gestartet. Die Gemeindeangehörigen wurden aufgefordert, die Kinder auf die Gymnasien zu schicken. Diese Aufforderung wurde durch begleitenden Nachhilfeunterricht flankiert. Gleichzeitig wurde an Konzepten für den Islamunterricht auf Deutsch gearbeitet.

Mehmet Sabri Erbakan war bestrebt, die Neuverortung auch organisatorisch zu verankern. Dies bedeutete zum ersten, daß er den Generationenwechsel in den Gemeinden, auf der Regionalleiterebene und im Zentrum energisch vorantrieb. Dies war möglich, indem er die Übernahme von Funktionen in der Gemeinde an Qualifikation (in bezug auf schulischen oder akademischen Abschluß und Sprachbeherrschung) knüpfte – was von vornherein die Vertreter der zweiten Generation privilegierte. Inzwischen dominieren auf der Ebene der Regionalleiter die ›türkischen Bildungsbürger‹ der zweiten Generation, und mit leichter Verzögerung aus Altersgründen melden sich auch die ›deutschen Bildungsbürger‹ immer nachdrücklicher zu Wort.

Ein zweiter organisatorischer Aspekt bestand im Umbau der Milli Görüş in eine reine Religionsgemeinschaft. In gewissem Sinn kommt damit eine Entwicklung zum Abschluß, die wir oben bereits angesprochen haben. Der Ausbau der Moscheegemeinden beinhaltete andere Handlungszwänge als der Ausbau der politischen Partei.

Ein Höhepunkt der Entwicklung war eine interne Tagung von Regionalleitern in Nassogne/Belgien im Juni 2000. Diese Tagung war für eine Aus-

sprache über kritische Themen in der Gemeindeentwicklung vorgesehen: Zum ersten Mal in der Geschichte der Milli Görüş wurde kontrovers über die Themen ›Islam im säkularen Rechtsstaat‹, ›Frauen zwischen Offenbarung und Tradition‹, ›Interreligiöser Dialog‹ und ›Die Zukunft der Milli Görüş‹ diskutiert. Diese Tagung wurde zum Forum der zweiten Generation. Mit ihr schien sich die Gemeinde wieder gefangen zu haben.

Mehmet Erbakan konnte sich mit seinen Visionen aus mehreren Gründen durchsetzen: Er konnte eine Perspektive formulieren, die einen Ausweg aus der Krise versprach. Er traf darüber hinaus die Bedürfnislage besonders der ›deutschen Bildungsbürger‹ in der zweiten Generation, mit anderen Worten der Gruppe, die zunehmend die Zukunft der Milli Görüş bestimmen wird. Die erste Generation hielt sich zurück, obwohl es deutlich war, daß die neuen Perspektiven ihnen sehr fremd waren. Aber viele Angehörige dieser Generation waren in das Rentenalter gekommen und hatten ohnehin das Bedürfnis, sich aus der aktiven Gemeindegarbeit zurückzuziehen. Damit ging die Einsicht einher, daß man nun doch in Europa bleiben werde. Von den Erfordernissen, die sich aus dieser Einsicht ableiten würden, sah man sich jedoch überfordert. Man war sich sehr bewußt, daß man nicht die kulturelle und sprachliche Kompetenz hatte, um die Wendung nach Europa mitzutragen. Schließlich spielte das Charisma des Namens Erbakan eine Rolle: Er wurde mit dem verehrten Gründer der Bewegung identifiziert – und sein Name stand für Kontinuität bei allen Veränderungen, die er vornahm.

Der 11. September und die Spaltung der türkischen Partei

Die Politik, die Erbakan eingeleitet hatte, mußte sich angesichts von zwei Ereignissen bewähren. Der 11. September 2001 führte dazu, daß sich das organisatorische Umfeld drastisch veränderte. Er bedeutete von einem Tag auf den anderen ein Ende der *splendid isolation*, in der die Gemeinden bis dahin lebten. Vorher konnten sie weitgehend unbeachtet von der deutschen Öffentlichkeit agieren – was unter anderem bedeutete, daß von manchen Predigern die kämpferische Rhetorik der 1980er Jahre weiter gepflegt wurde. Auch dem einfachen Gemeindegmitglied wurde nun deutlich, daß er in einer Gesellschaft agiert, die er berücksichtigen muß.

Im Zentrum bedeutete dies, daß die ›deutschen Bildungsbürger‹ nun endgültig die Verantwortung übernahmen. Mehmet Sabri Erbakan, der Ingenieur Oğuz Üçüncü und der Rechtsanwalt Mustafa Yeneroğlu bildeten eine Troika, die die Gemeinde führte. Oğuz Üçüncü hatte den Eindruck, daß damit die Reformpolitik auf gute Füße gestellt war: »So jetzt geht es eigentlich reibungslos vorwärts. Der personelle Untergrund war da. Mehmet Beys Autorität war im Zentrum unangezweifelt. Er hatte ja nach dem 11. September mit seiner souveränen Art diese Krise, souverän gemeistert. Auch was die Öffentlichkeitsarbeit betraf. Und wir dachten eigentlich, daß das jetzt die Initialzündung ist, um die Veränderungen voranzutreiben.«

Es ist unübersehbar, daß die zweite Generation der ›deutschen Bildungsbürger‹ ein schwieriges Erbe übernahm. Drei Problemfelder lassen sich nennen.

Zunächst war der Politik in bezug auf die deutsche Öffentlichkeit nur ein beschränkter Erfolg gegönnt. Das nach dem 11. September generell verbreitete Mißtrauen gegenüber den Muslimen traf besonders Milli Görüş. Während die Haltung des Kalifatsstaats und der DİTİB einfach einzuordnen war, machte die komplexe Geschichte und Struktur der Milli Görüş dies schwierig. Die Reformpolitik Mehmet Sabri Erbakans wurde von der deutschen Politik nicht honoriert – im Gegenteil: Man sah in der Verwandtschaft zu Necmettin Erbakan einen wichtigen Beleg dafür, daß es sich bei der Milli Görüş letztlich nur um ein transnationales politisches wie ökonomisches Unternehmen handele, das sich nur ein religiöses Mäntelchen umgehängt habe.²² Der neue Kurs erschien als geschickte Tarnung, hinter der das eigentliche Ziel der Errichtung eines islamischen Staates in der Türkei und letztlich die islamische Weltherrschaft angestrebt werde. Den Funktionären wird in den Verfassungsberichten Doppelzüngigkeit unterstellt – wobei allerdings die Beweise der Prüfung nicht standhalten.²³ Die Kampagne für die deutsche Staatsbürgerschaft wurde als geschickte Strategie der Unterwanderung gesehen. Baden-Württemberg und Bayern verweigern inzwischen allen Mitgliedern der Milli Görüş die deutsche Staatsbürgerschaft. Deutsche Behörden werden angewiesen, jede öffentliche Diskussion mit der Milli Görüş zu vermeiden. Inzwischen führt der Druck unter anderem dazu, daß bildungsnahe Schichten auf Distanz zur Milli Görüş gehen. Damit werden diejenigen, die zum Träger des Reformkurses wurden, aus den Gemeinden gedrängt.

Ein zweites Problem stellt das Verhältnis der Reformen zu den eigenen Gemeinden dar. Die Reformen haben einstweilen das Gefühl einer (noch)

funktionierenden symbolischen Arbeitsteilung zwischen den drei Gruppen, die in diesem Text beschrieben wurden. Die erste Generation, die Gründergeneration, hält nach wie vor die Gemeinde zusammen. Sie hat eine existenzielle Bindung an die Moschee und trägt die Gemeinde oft durch Mitgliedsbeiträge wie durch Engagement. Die zweite Generation der ›türkischen Bildungsbürger‹ vermittelt zwischen dieser Generation und den ›deutschen Bildungsbürgern‹. Die ›deutschen Bildungsbürger‹ genießen den Kredit der anderen beiden Gruppen, die ihnen zutrauen, die Außenkontakte zur deutschen Umwelt zu pflegen, die sie selbst nicht abschätzen können. Allerdings haben sie das Gefühl, die Gemeinde nicht selbst zusammenhalten zu können. »Es ist schwierig geworden, Personen zu finden, die sich engagieren. Deswegen haben oft auch noch Personen der ersten Generation das Sagen. Es liegt nicht daran, daß sie die Macht nicht aufgeben konnten« (Fatih Yildiz, Vorsitzender des islamischen Jugendbundes Hamburg).

Bei vielen Mitgliedern der zweiten Generation existiert das Gefühl, den Bogen nicht überspannen zu dürfen, wenn diese prekäre Balance nicht zerbrechen soll. Oft spielerisch, oft auch ernsthaft wird ihnen *Alman mantı*, deutsches Denken, in Diskussionen vorgeworfen. »Manchmal wenn ich so mit bestimmten Leute rede, wenn ich die anucke, dann habe ich so das Gefühl, daß die über mich denken, der hat jetzt Drogen genommen oder so etwas. Also der ist ja richtig abgedriftet. Was hat das jetzt mit uns zu tun. Wir haben es ja oft mit Leuten zu tun, die aufgrund ihrer Kommunikationsschwierigkeiten nicht wahrnehmen, was sich an Diskussion in Deutschland abspielt« (Mustafa Yeneroğlu). Gleichzeitig existiert das Gefühl, daß die Zeit für einen arbeitet: Die einfachen Gemeindeangehörigen brauchen Zeit, um die Entwicklung in der Zentrale nachzuvollziehen.

Ein drittes Problem stellten die Entwicklungen in der Türkei dar. Vor den Parlamentswahlen hatte sich der ehemalige Bürgermeister von Istanbul, Tayyip Erdoğan, von der Saadet Partisi Necmettin Erbakans getrennt und eine eigene Partei, die AKP gegründet. Der triumphale Erfolg Erdoğan's und die gleichfalls katastrophale Niederlage der Saadet Partisi haben zu einer Verhärtung im engen Umkreis Erbakans geführt. Erdoğan wird »Verrat« an der Person Erbakan wie an den Prinzipien der ›Gerechten Ordnung‹ vorgeworfen, wobei zumindest der zweite Vorwurf insofern wenig berechtigt ist, als sich Erbakan selbst in seiner eigenen Regierungszeit kaum an diesen Prinzipien orientiert hatte. Vor allem das Organ Milli Gazete druckt ausfal-

lende und zum Teil ekelregende Polemiken gegen Erdoğan, die unter anderem den Vorwurf einer Kollaboration mit »jüdisch-amerikanischen Kreisen« erheben.

Die zweite Generation in Deutschland stellt dies vor ein schwieriges Problem. Zunächst bergen die Konfliktlinien zwischen den Parteien in der Türkei die Gefahr einer Spaltung auch in Europa in sich. Tatsächlich gibt es ebenso viele Sympathisanten für die eine wie für die andere Seite in der Milli Görüş: Necmettin Erbakan wird nach wie vor in weiten Kreisen der ersten Generation distanz- und kritiklos verehrt, aber auch Erdoğan hat glühende Anhänger. Die Führungsspitze versucht, sich nicht in den Konflikt hineinziehen zu lassen, indem sie die Identität als Glaubensgemeinschaft betont: Sollen sich in der Türkei die politischen Parteien streiten – in Europa hat man eine andere Agenda und braucht deshalb keine Stellung zu beziehen. Die Wahl von Yavuz Celik Karahan als Nachfolger von Mehmet Erbakan²⁴ spricht Bände: Er ist Mitglied der zweiten Generation der ›türkischen Bildungsbürger‹ und vermittelt zwischen den Reformern und der ersten Generation. Er gilt als gleichermaßen loyal gegenüber Erbakan wie auch als guter Freund von Tayyip Erdoğan. In seiner Antrittsrede am 22. Juni 2003 erklärte Karahan, daß er den von Mehmet Sabri Erbakan eingeschlagenen Kurs fortsetzen werde.

Auch die Verlautbarungen aus dem direkten Umkreis von Erbakan, die in der Milli Gazete gedruckt werden, stellen ein großes Problem für die Gemeinden in Europa und besonders in Deutschland dar. Der massive Antisemitismus und auch das neu aufgewärmte Bekenntnis zur *Adil Düzen*, der ›Gerechten Ordnung‹, werden seitens des Verfassungsschutzes registriert und bilden die Hauptbelegquelle für die Vorwürfe in den Verfassungsschutzberichten. Die Argumentation lautet, daß die Milli Görüş sich nicht von der Milli Gazete distanziert habe (und deswegen heimlich dazu stehe). Die Führungsspitze ihrerseits sagt, daß sie sich in einer schwierigen Situation befindet: Necmettin Erbakan habe nach dem »Verrat« Tayyip Erdoğan's die Sorge, daß nun auch die europäischen Gemeinden von seiner Bewegung wegdriften könnten, und verfolgt die Politik der Reformen mit Mißtrauen. Eine öffentliche Distanzierung seitens der europäischen Gemeinden von der Milli Gazete, aber auch von dem Programm der *Adil Düzen* könnten (so die Sorge) ihn zu einer öffentlichen Stellungnahme bewegen. Dies wird deswegen befürchtet, weil man weiß, daß er ohnehin den Überlegungen zu einer Rekonfiguration

von Religion und Politik, wie sie in den Kreisen seines Neffen angestellt wurden, kritisch gegenübersteht. Man fürchtet die Vorwürfe von Spaltung (*fitne*) und Verrat (*hainlik*), die mit großer Wahrscheinlichkeit eine Spaltung der Gemeinde nach sich ziehen würden.

Schluß

Die Geschichte der Milli Görüş stellt, so wurde in der Einleitung behauptet, gewissermaßen ein Lehrstück zum Zusammenhang von Migration, Religion und sozialer Integration dar. Es lohnt sich zum Schluß, thesenartig die wichtigsten Einsichten zu skizzieren, die sich aus dem Fall ergeben.

1. In bemerkenswertem Gegensatz zur amerikanischen Debatte werden religiöse Gemeinden in der deutschen Diskussion primär als Integrationshindernisse gesehen. In Deutschland dominiert der Verdacht, sie dienten primär der Etablierung von parallelgesellschaftlichen Strukturen. Die Geschichte der Milli Görüş zeigt, daß dies verkürzt ist. Es ist mit Sicherheit wahr, daß für die erste Generation der Aufbau von islamischen Gemeinden eine Möglichkeit bot, an ihrem Lebensprojekt und am kollektiven Traum der Rückkehr festzuhalten. Die wertekonservative Umwelt, die hier geschaffen wurde, bot jedoch offenbar eine günstige Voraussetzung für das Heranwachsen einer zweiten Generation, für die die Integration in die deutsche Umwelt (im Zeichen eines Kampfes um ihr Recht auf Differenz) ein wichtiges Anliegen darstellt. Die Gemeinden waren also zunächst Orte, an denen eine Rückzugsidentität ausgebildet werden konnte. Für Teile der zweiten Generation wurden sie indes zu Orten, an denen eine proaktive Identität sich entfalten konnte, die durch die Suche nach einer Rolle für deutsche Muslime in dieser Gesellschaft charakterisiert ist.
2. In der deutschen Debatte wird häufig, wie jüngst wieder von Klaus LeFrinhausen und Johannes Kandel²⁵, die Rolle der Islamischen Verbände (und auch hier wieder insbesondere der Milli Görüş) als problematisch insofern gesehen, als ihnen an einer Polarisierung der Debatte gelegen sei, um sich als Interessenwahrer des Islam in Deutschland aufzubauen und damit ihre Pfründe zu sichern. Dieser Denkfigur liegt der Gegensatz von eigentlich integrationsbereiten normalen Muslimen und integrations-

feindlichen Verbänden zugrunde – wobei den Verbänden unterstellt wird, die Religion für ›politische Zwecke‹ zu instrumentalisieren. Diese Denkfigur übersieht jedoch, daß einstweilen Organisationen wie die Milli Görüş zur Zeit das einzige ernstzunehmende Forum darstellen, auf dem eine Willensbildung der Muslime stattfindet. Selbstverständlich ist nicht ausgeschlossen, daß hier – wie überall – gelegentlich Organisationsinteressen das Handeln diktieren. Die in diesem Text analysierten Vorstellungen der zweiten Generation zeigen jedoch auch, daß hier Debatten und Auseinandersetzungen stattfinden, die zukunftsweisend sein können. Die Verbände spielen nicht selten eine Vorreiterrolle für die Gemeinden vor Ort.

3. Die Geschichte der Milli Görüş zeigt, daß soziale Integration in die spätmoderne Gesellschaft kein eindimensionaler, sondern ein mehrdimensionaler Prozeß ist. Es macht kaum Sinn, von sozialer Integration im Singular zu sprechen, sondern man sollte von Integrationsleistungen in unterschiedlichen Handlungsbereichen sprechen. In den 1980er Jahren hat die Milli Görüş eindeutig die *normative* Integration in die Gesellschaft der Bundesrepublik abgelehnt. Gleichzeitig fand auf der *organisatorischen* Ebene (und zwar aus der Notwendigkeit heraus, Handlungszwänge zu beantworten) eine Entwicklung hin zur Integration in die religiöse Landschaft der Republik statt. Es entfaltete sich eine Organisationsstruktur, die verblüffende Ähnlichkeiten mit der einer Diözese oder einer Freikirche hatte. Hier vollzogen sich Integrationsprozesse lange Zeit hinter dem Rücken der Beteiligten – und fanden erst relativ spät Eingang in das Bewußtsein.
4. Die soziale Integration vollzieht sich nicht nur in einem mehrdimensionalen, sondern auch in einem in sich gebrochenen Prozeß, bei dem man nicht selten den Eindruck hat, daß Schritte und Rückschritte sich ablösen. Die normative Verkapselung der 1970er und 1980er Jahre war in der Milli Görüş der Nährboden für den Aufbau von Solidaritätsstrukturen, die heute gute Voraussetzungen für die Bildung und Entfaltung von Selbsthilfeorganisationen darstellen – etwa für ein flächendeckendes Angebot von Nachhilfeunterricht zur Förderung der Integration in das Schulsystem.
5. Die Integration in gesellschaftliche Teilbereiche erfolgt oft in einem dialektischen Prozeß, nämlich als Integration über Opposition. Wenn ei-

ne Gruppe wie die Milli Görüş etwa in bezug auf die Kopftuchfrage eine Politik der symbolischen Differenz betreibt, so ist dies keine Absage an die soziale Integration, sondern oft gerade die Voraussetzung dafür: Man will sich mit der Gesellschaft auseinandersetzen und in ihr wirken (und sich nicht aus ihr zurückziehen). Gerade bei schwierigen Anerkennungsverhältnissen ist Integration über Opposition oft der einzige Weg für eine Integration ohne Selbstaufgabe.

6. Die Geschichte der Milli Görüş zeigt ebenfalls die oft unterschätzte Integrationskraft der Institution Schule. Die Gruppenbildung in den Gemeinden spiegelt sehr deutlich die Schulkarrieren der Beteiligten. Die Angehörigen der zweiten Generation, die das deutsche Schulsystem durchlaufen haben, unterscheiden sich habituell deutlich von den Angehörigen der ersten Generation. Sie beherrschen nicht nur die Sprache, sondern auch den kulturellen Code. Die deutsche Gesellschaft wäre gut beraten, auch hier mehr Vertrauen in die Kraft ihrer Institutionen zu haben.

Vergegenwärtigt man sich die Komplexität des Integrationsprozesses, so ergeben sich daraus wichtige Konsequenzen für eine kluge Integrationspolitik. In bezug auf die Milli Görüş hieße dies, die Reformer bei ihrem Versuch, ein wertekonservatives Programm innerhalb der Gesellschaft zu formulieren, vielleicht nicht unbedingt zu unterstützen, aber ihnen zumindest nicht das Wasser abzugraben. Dies böte die Chance einer Überwindung der nach wie vor in den Gemeinden vorhandenen islamistischen Positionen von innen. Es böte ebenfalls die Möglichkeit, daß die erheblichen Potentiale der Gemeinde an Selbstorganisation und Mobilisierung der Gläubigen für die Integration in die Gesellschaft genutzt werden. Die gegenwärtige, auf Zerschlagung oder weitgehende Schwächung der Milli Görüş abzielende Politik tendiert dazu, die Stellung der Reformer zu schwächen. Die Einschränkungen, die in bezug auf Staatsbürgerschaft oder Berufsausübung zu erwarten sind, führen bereits jetzt dazu, daß bildungsnahe Schichten die Milli Görüş verlassen und entweder sich resignativ zurückziehen oder sich radikalisieren – und daß diejenigen in der Gemeinde, die ohnehin der Meinung sind, daß eine Öffnung gegenüber der Gesellschaft sich nicht auszahlt, sich bestätigt fühlen. Wenn dieser Prozeß sich fortsetzt, ist eine zunehmende Verkapselung der Restgemeinde wahrscheinlich. Die Politik würde die Parallelgesellschaft erst produzieren, die sie vorgeblich zu bekämpfen versucht.

Anmerkungen

- 1 Der Text ist aus einem gegenwärtig laufenden Forschungsvorhaben (»Die Entwicklung einer islamischen Neo-Orthodoxie in Europa: Religion, Politik und soziale Bindung bei der Milli Görüş«) entstanden. Die Zitate beziehen sich auf Interviews, die ich in den letzten zwei Jahren mit Vertretern der Milli Görüş im Zentrum und in den Gemeinden geführt habe. Wichtig waren insbesondere die Gespräche mit dem ehemaligen Vorsitzenden Mehmet Sabri Erbakan, dem Stellvertretenden Vorsitzenden Oğuz Üçüncü und dem Leiter der Rechtsabteilung Mustafa Yeneroğlu. Bei ihnen möchte ich mich für die Zeit bedanken, die sie mir gewidmet haben.
- 2 Fallstudie: Werner Schiffauer, Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie. Stuttgart 1991, S. 120–160.
- 3 Zu den Süleymanci s. Gerdien Jonker, Eine Wellenlänge zu Gott: Der Verband der islamischen Kulturzentren in Europa, Transkript, Bielefeld 2002; zu den Nurcu Serif Mardin, Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi, Albany 1989. Ein Beispiel für diesen Prozeß findet sich bei Werner Schiffauer, Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz, Frankfurt a.M. 2000, S. 17ff.
- 4 Wörtlich: »Nationale Weltsicht«. Der Begriff »milli« ist dabei etwas schillernd: Er wird sowohl auf »Volk (*millet*) Abrahams« bezogen – und ist damit ein Synonym für Muslime (ähnlich wie »nation of Islam«). Er wird aber auch auf »natio«, also auf das türkische Volk bezogen. Der Begriff »Milli Görüş« steht damit für den Anspruch, das Volk zu vertreten.
- 5 Zur Entwicklung der Milli Görüş in der Türkei s. Günter Seufert, Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Istanbul/Stuttgart 1997; Ulrike Dufner, Islam ist nicht gleich Islam. Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbruderschaft, Opladen 1998.
- 6 Die Situation änderte sich drastisch in den 1980er und 1990er Jahren, als eine zweite Generation von Stadtmigranten in die Universitäten drängte. Mit ihnen entstand eine neue islamische Präsenz in der Öffentlichkeit.
- 7 Dies schlägt sich in der Historiographie der Arbeitsmigration nieder. Bei den zahlreichen Dokumentationsbänden, die anlässlich des 40jährigen Jubiläums der Arbeitsmigration herauskamen, spielten Moscheen so gut wie keine Rolle.
- 8 Benedict Anderson, Long Distance Nationalism, in: ders., The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World, London/New York 1998, S. 58–76.
- 9 Für eine ausführliche Darstellung der Kaplan-Gemeinde siehe Schiffauer, Die Gottesmänner.
- 10 Levent Tezcan, Inszenierungen kollektiver Identität. Artikulationen des politischen Islam – beobachtet auf den Massenveranstaltungen der türkisch-islamischen Gruppe Milli Görüş, in: Soziale Welt, 53. 2002, S. 301–322.
- 11 Die Ähnlichkeit zu freikirchlichen Strukturen, vor allem in den USA, ist nicht zufällig. Sie ergeben sich aus der Notwendigkeit, eine Finanzierungsstruktur von unten aufzubauen.
- 12 Daran wurde festgehalten, weil eine islamische Gemeinde anders als eine christliche keine Sakramente verwaltet, sondern ihre Aufgabe in der Ermöglichung einer religiösen Praxis

- sieht. Eine islamische Gemeinde vermittelt daher auch nicht zwischen Gott und Mensch (Mehmet Sabri Erbakan).
- 13 Spuler-Stegemann schreibt, Necmettin Erbakan habe versucht, für dieses Handeln eine theologische Begründung zu finden, indem er sich auf *takkiye* berief, das heißt auf das Recht des Muslim, sich in Notsituationen zu verstellen (Ursula Spuler-Stegemann, *Muslimen in Deutschland*, Freiburg i.Br. 1998, S. 67). Dies wird allerdings von Personen aus seinem Umkreis bestritten. Ein Bezug auf Positionen der Schia sei Erbakan, der sich der hanefitischen Rechtsschule zuordnet, fremd gewesen.
- 14 Zum Amt für Glaubensangelegenheiten s. die hervorragende Schilderung bei Tezcan, *In-szenierungen kollektiver Identität*.
- 15 DİTİB: Diyanet İşleri Türk İslam Birliği – ›Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.«
- 16 »Gott wird diejenigen strafen, die die Türkei zerstören«, sagte ein Gläubiger in Augsburg zu mir.
- 17 S. hierzu Dufner, *Islam ist nicht gleich Islam*, S. 310.
- 18 Die altersmäßige Homogenität ergibt sich aus der Migrationsgeschichte. Die Mehrzahl der Migranten der ersten Generation kam zwischen 1968 und 1973 meist im Alter zwischen 20 und 30 Jahren nach Deutschland. Der Familiennachzug setzte nach 1973 ein. Die deutschen Bildungsbürger sind alle danach geboren.
- 19 Ein biographisches Interview dazu findet sich bei Grit Klinkhammer, *Moderne Formen islamischer Lebensführung*, Marburg 2000, S. 122ff.
- 20 Dies war allerdings schon dadurch vorbereitet worden, daß die türkische Partei nach dem Sturz Necmettin Erbakans den Europäischen Gerichtshof in Straßburg anrief. Seitdem sieht man in der Hinwendung auf Europa die einzige Chance, das Militär zu kontrollieren.
- 21 Aus der europäischen Geschichte kennen wir ähnliche Identifikationen: So wurde bekanntlich die besondere Rolle des mittelalterlichen Frankreichs für die katholische Kirche oder die Rolle Schwedens für den Lutheranismus betont.
- 22 Diese Einschätzung, die der Milli Görüş den Charakter einer Religionsgemeinschaft abspricht, scheint mir angesichts der tiefen Religiosität, die ich in unterschiedlicher Ausprägung bei den Mitgliedern der verschiedenen Generationen (auch und gerade in der Führungsspitze) kennengelernt habe, unberechtigt.
- 23 Ich selbst habe keinen Hinweis darauf entdecken können, daß gegenwärtig in der Milli Görüş jenseits des strategischen Innen-Außen-Verhältnisses, das jede Organisation charakterisiert, Doppelzüngigkeit eine Rolle spielt. Das Reformanliegen der zweiten Generation scheint mir lebensgeschichtlich begründet und plausibel zu sein. Bei der internen Tagung in Nassogne (bei der ich als einziger Gast von außen anwesend war), wurden keine anderen Positionen vertreten als in der Öffentlichkeit.
- 24 Mehmet Sabri Erbakan mußte im November 2002 wegen einer Affäre zurücktreten.
- 25 Klaus Lefringhausen. ›Der Politik fehlt es an einer Islampolitik‹ – Es geht gar nicht um das Kopftuch. Ein kritischer Ansatz von Klaus Lefringhausen, 2004 (www.islam.de): Johannes Kandel, ›Lieber blauäugig als blind?‹ Anmerkungen zum ›Dialog‹ mit dem Islam, in: *Islam und Gesellschaft*, 2003, Nr. 2, Berlin.

Ziehen sich Migranten in ›ethnische Kolonien‹ zurück?

Kurt Salentin

Die Kontroverse um die intraethnische Vergesellschaftung von Migranten

Der Streit um das vorläufig gescheiterte Zuwanderungsgesetz von 2001 hat einer Diskussion neuen Auftrieb verliehen, die sich um den Einfluß von Migrantengesellschaften auf die gesellschaftliche Teilhabe von Migranten rankt. Seit der Beratung des Gesetzeswerks wird wieder vermehrt die Einschätzung vorgetragen, die ›Integration‹ der Migranten in der Bundesrepublik sei gescheitert, denn es finde ein Rückzug in ›Parallelgesellschaften‹ statt. Den Etiketten für die Erscheinungsformen intraethnischer Vergesellschaftung, neben ›Parallelgesellschaft‹ auch ›Ghetto‹, ›Enklave‹, ›ethnische Kolonie‹ und ›Einwandererkolonie‹ genannt, fehlte es dabei wie auch den Gegenpolen, ›Leitkultur‹, ›Schmelztiegel‹ oder ›Mehrheitsgesellschaft‹, an begrifflicher Schärfe. Gleichzeitig orientierten sich Politik und Medien in ihrer Meinungsbildung an ausgewählten Einzelberichten über die Situation in wenigen ethnisch segregierten Stadtvierteln mit kumuliertem sozioökonomischem Problemdruck, die für die Lebensverhältnisse der Migranten in der Bundesrepublik keineswegs typisch sind.

Vor diesem Hintergrund ist ein erstes Ziel dieses Beitrags eine Bestandsaufnahme der Teilhabe einerseits an den Institutionen der Mehrheits- und andererseits der Migrantengesellschaft. Es sollen für Zwecke der empirischen Forschung operationalisierbare Indikatoren herangezogen und eine repräsentative Auswahl von Migranten betrachtet werden.¹ Die hier vorgenommene Gegenüberstellung einer Migranten- und einer Mehrheitsgesellschaft ist nicht unproblematisch. Wurde zu Recht Forderungen nach der Bewahrung einer ›Leitkultur‹ der Einwanderer entgegengehalten, sie ignorierten die Hetero-

Migrationsreport 2004

Fakten – Analysen – Perspektiven

Für den Rat für Migration

herausgegeben von

Klaus J. Bade, Michael Bommers und Rainer Münz

Klaus J. Bade und Michael Bommers sind Professoren am Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS) der Universität Osnabrück.

Prof. Dr. Rainer Münz ist Senior Research Fellow am Hamburgischen Weltwirtschaftsarchiv.

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Inhalt

Vorwort <i>Dieter Oberndörfer</i>	7
Einleitung: Integrationspotentiale in modernen europäischen Wohlfahrtsstaaten – der Fall Deutschland <i>Klaus J. Bade und Michael Bommes</i>	11
Assimilation in Westeuropa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts: historische und historiographische Erfahrungen <i>Leo Lucassen</i>	43
Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş – ein Lehrstück zum verwickelten Zusammenhang von Migration, Religion und sozialer Integration <i>Werner Schiffauer</i>	67
Ziehen sich Migranten in »ethnische Kolonien« zurück? <i>Kurt Salentin</i>	97
Mehrsprachigkeit und Mehrschriftigkeit bei Einwanderern in Deutschland <i>Utz Maas, Ulrich Mehlem und Christoph Schroeder</i>	117
Lernen fürs Leben. Orientierungskurse als Teil staatlicher Integrationspolitik <i>Stefan Kammhuber und Alexander Thomas</i>	151

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.
ISBN 3-593-37478-1

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Copyright © 2004 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main
Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza
Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.
Printed in Germany



Migrations- und Integrationspolitik in Deutschland 2002–2003: der Streit um das Zuwanderungsgesetz <i>Steffen Angenendt und Inke Kruse</i>	175
Integrationsweisen europäischer Gesellschaften: Erfolge, nationale Besonderheiten, Konvergenzen <i>Friedrich Heckmann</i>	203
Dokumentation: Migration und Integration in Deutschland: Chronologie der Ereignisse und Debatten <i>Mario Peucker und Friedrich Heckmann</i>	225
Autorenverzeichnis	321

Vorwort

Dieter Oberndörfer

Das Stichwort ›Integration‹ ist heute deutschland- und europaweit in aller Munde. Ausgehend von verschiedenen Verläufen der Zu- und Einwanderungsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg stellen heute beinahe alle europäischen Zuwanderungsländer ihre rechtlichen, politischen und sozialen Bedingungen für dauerhafte Aufenthalte von Migranten unter das Vorzeichen der Integration.

Mit Integration werden unterschiedliche Bezugfelder angesprochen: Bei der politischen Integration geht es um die Identifikation mit dem Verfassungsstaat und seiner Rechtsordnung, bei der kulturellen Integration um die Akzeptanz von kulturellem Pluralismus und kultureller Vielfalt innerhalb der Grenzen der Rechtsordnung. Politische wie kulturelle Integration sind Aufgaben, die von allen Bürgern gleichermaßen, von den Einheimischen wie den Zuwanderern, immer wieder erbracht werden müssen.

Bei dem Postulat sozialer Integration werden wir mit dem politischen und kulturellen Pluralismus unserer Gesellschaft konfrontiert. Mit dem Begriff ›soziale Integration‹ verhält es sich wie mit anderen Attraktionsbegriffen im Feld der Migration wie ›Einwanderungsland‹, ›multikulturelle Gesellschaft‹, ›multi-ethnische Gesellschaft‹, ›interkulturelle Öffnung‹ oder ›kulturelle Identität‹: Sie ziehen das gesellschaftliche Konsens- und Dissenspotential in Fragen der Migration an; denn sie artikulieren im Verlauf einer Zuwanderungsgeschichte mit jeweils phasenspezifisch unterschiedlichem Erfolg die aus internationalen Migrationen resultierende soziale Dynamik und die damit verbundenen Problemstellungen, Wertedifferenzen und Interessenkonflikte in den Zuwanderungsländern. Sie werden so zu Schlüsselwörtern, um die herum sich politische, rechtliche, ökonomische oder erzieherische Diskurse