

Zentrum für Türkeistudien

Zeitschrift für Türkeistudien

In diesem Heft:

Abhandlungen

Fromme Stiftungen in der Modernen Türkei zwischen
Reislamisierung und Zivilgesellschaft (*Eith*)

Urbanisierung durch Binnenmigration in der Türkei
(*Wedel*)

Türkische Jugend 98 – realistisch und idealistisch
(*Schönbohm*)

Die literarische Rückgewinnung von Geschichte (*Furrer*)

Miszellen

Ein Türke in Paris – Bir Sürgün (*Caner*)

Scenes of Masculinity from Turkey (*Yumul*)

Das merkwürdige Ende der Strafbarkeit des Ehebruchs
(*Rumpf*)

Turkish Diaspora in Multicultural Britain (*Küçükcan*)

Tagungsberichte/Kommentare

Buchbesprechungen/Zeitschriftenschau

1/99

Leske + Budrich



Zeitschrift für Türkeistudien (ZfTS)

Herausgeber:

Zentrum für Türkeistudien
Altendorfer Str. 3, 45127 Essen, Tel. (0201) 3198-0, Fax (0201) 3198-333

Redaktion:

Nesrin Çalağan (verantwortlich)
Çiğdem Akkaya, Yasemin Karakaşoğlu-Aydın, Faruk Şen
Berater der Redaktion: Fikret Adanır, Johannes Fest, Christian Rumpf

Zentrum für Türkeistudien

Mitglieder des Vorstandes:

Prof. Dr.-Ing. E. h. Enno Vocke
HOCHTIEF AG Essen
Dr. Gisela Freudenberg
Forschungsgruppe Modellprojekte e.V., Heppenheim
Prof. Dr. Dr. h.c. Karl Rohe
Rektor der Universität GH Essen
Prof. Dr. Faruk Şen

Direktor:

Wissenschaftlicher Beirat des Zentrums für Türkeistudien:

Prof. Dr. Fikret Adanır, Bochum
Prof. Dr. Dr. h.c. Şefik Alp Bahadır, Erlangen
Dr. Hans Bodo Bertram, Bonn
Prof. Dr. Ursula Boos-Nünning, Essen
Prof. Dr. Paul Dumont, Straßburg
Prof. Dr. Günter Endruweit, Kiel
Prof. Dr. Dr. h.c. K.-D. Grothusen, Hamburg †
Prof. Dr. Dr. h.c. Werner Gumpel, München
MinDirig. Helmut Heyden, Berlin
MinR. Dr. Wolf Jenkner, Düsseldorf
Prof. Dr. Petra Kappert, Hamburg
Prof. Dr. Karl Kaiser, Bonn
Prof. Dr. Dr. h.c. Fritz Neumark, Baden-Bade
Prof. Dr. Günter Schiller, Wuppertal
Prof. Dr. Dankwart A. Rüstow, New York †

Trägerinstitutionen des Zentrums für Türkeistudien

Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie
Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung
Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen
Ministerium für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen
Freudenberg Stiftung
Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
Stadt Essen
Universität Gesamthochschule Essen

Hinweis: Beiträge (in 3-facher Ausfertigung) sind der Redaktion willkommen. Die Aufnahme zur Veröffentlichung erfolgt schriftlich. Der Text ist auf Diskette (Word-Formate) beizufügen.

Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Gewähr übernommen.

Die von den Autoren gezeichneten Beiträge geben nicht notwendig die Meinung der Redakteure oder des Herausgebers wieder.

Erscheinen und Bezugsbedingungen: Die Zeitschrift erscheint halbjährlich. Einzelpreis: DM 44,-. Jahresabonnement: DM 76,- jeweils zuzüglich Zustellgebühren. Das Jahresabonnement verlängert sich jeweils um Jahr, wenn es nicht bis zum 31. Oktober des laufenden Jahres gekündigt wird.

Verlag: Leske + Budrich, Gerhart-Hauptmann-Str. 27, 51379 Leverkusen, Postfach 300551, 51334 Leverkusen, Tel. (02171) 49070, Telefax (02171) 490711. E-mail: lesbudpubl@aol.com. Internet: leske-budrich.de
ISSN: 0934-0696

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Zeitschrift für Türkeistudien (ZfTS)

12. Jahrgang 1999, Heft 1

Inhalt

Zu diesem Heft	3
Verzeichnis der Autoren.....	4

Abhandlungen

Kathrin Eith: „Yeni Vakıflar“ – Fromme Stiftungen in der Modernen Türkei zwischen Reislamisierung und Zivilgesellschaft – Das Beispiel der „Türkiye Diyanet Vakfı“	5
Wulf Schönbohm: Türkische Jugend 98 – realistisch und idealistisch	31
Heidi Wedel: Urbanisierung durch Binnenmigration in der Türkei und die Folgen für die Metropole Istanbul	51
Priska Furrer: Die literarische Rückgewinnung von Geschichte – Bilder der osmanischen Vergangenheit in modernen türkischen Romanen.....	73

Miszellen

Beatrix Caner: Ein Türke in Paris – Bir Sürgün – Ein Verbannter von Yakup Kadri Karaosmanoğlu	93
Arus Yumul: Scenes of Masculinity from Turkey	107
Christian Rumpf: Das merkwürdige Ende der Strafbarkeit des Ehebruchs – Zu einem Urteil des türkischen Verfassungsgerichts	119
Talip Küçükcan: Turkish Diaspora in Multicultural Britain.....	125

Berichte und Kommentare

Kerstin Bungert: Die Einbindung der Türkei in den künftigen europäischen Integrationsprozeß, Tagungsbericht zum Internationalen Symposium des Zentrums für Türkeistudien und der Konrad-Adenauer-Stiftung am 10. Dezember 1998, Brüssel.....	135
Claus Feld und Kerstin Bungert: Kleine und Mittlere Unternehmen in der Türkei und in Deutschland am Beispiel des Bundeslandes Nordrhein-Westfalen, Gemeinsame Tagung des Zentrums für Türkeistudien und der Konrad-Adenauer-Stiftung Ankara, 1.März 1999, Duisburg	145

Buchbesprechungen:

Swedish-Research-Institute (Hrsg.): <i>Alevi Identity</i> , Istanbul 1998 (Yasemin <i>Karakaşoğlu-Aydın</i>)	157
Hasan Alacacioğlu: <i>Außerschulischer Religionsunterricht für muslimische Kinder und Jugendliche türkischer Nationalität in Nordrhein-Westfalen</i> , 1999 (Yasemin <i>Karakaşoğlu-Aydın</i>)	158
Alf Mintzel: <i>Multikulturelle Gesellschaften in Europa und Nordamerika, Konzepte – Streitfragen – Analysen – Befunde</i> . Passau 1997 (Kenan <i>Güngör</i>).....	160
Ali Eminov: <i>Turkish and other Muslim Minorities of Bulgaria</i> . London 1997 (Talip <i>Küçükcan</i>)	162
<i>Das Türkische Strafgesetzbuch – Türk Ceza Kanunu</i> (Deutsche Übersetzung und Einführung von Silvia Tellenbach), zweisprachige Ausgabe, Edition Iuscrim (Christian <i>Rumpf</i>).....	164
Zeitschriftenschau (bearbeitet von Nesrin <i>Çalağan</i>)	165

Zeitschrift für Türkeistudien (ZfTS)

12. Jahrgang 1999, Heft 2

Inhalt

Zu diesem Heft	171
Verzeichnis der Autoren.....	173

Abhandlungen

Beatrix <i>Caner</i> : Tendenzen der Moderne im Osmanischen Reich	175
Christian <i>Rumpf</i> : Zur Entwicklung der türkischen Rechtsordnung seit der Reformperiode im Osmanischen Reich	199
Helga <i>Rittersberger-Tılıç</i> , Sibel <i>Kalaycıoğlu</i> : Legitimation and Re-production of Domestic Violence in Turkish Families	225
Hayrettin <i>Aydın</i> : Bestandsaufnahme der Zahl und Struktur der Selbstorganisationen von Migranten in Nordrhein-Westfalen	241

Miszelle

Dietrich <i>Schlegel</i> : Die Rolle der Türkei während der Konflikte in Ex-Jugoslawien	257
Çiğdem <i>Akkaya</i> , Faruk <i>Şen</i> : Neue Dynamik in den Beziehungen zwischen der EU und der Türkei im Vorfeld des Gipfeltreffens in Helsinki.....	271
Anne <i>Dietrich</i> : Deutsches Gemeindeleben – ein Aspekt christlichen Lebens in der Türkei	285

Berichte und Kommentare

Emine <i>Aktaş</i> : Die 4. Deutsche Turkulogen-Konferenz vom 15. bis 18. März in Hamburg.....	293
Hayrettin <i>Aydın</i> : Die türkisch-europäischen Beziehungen nach dem Todesurteil gegen Öcalan, Podiumsdiskussion des Zentrums für Türkeistudien, 8. Mai 1999, Pressehaus Essen.....	299

Buchbesprechungen:

Anne Dietrich: Deutschsein in Istanbul. Nationalisierung und Orientierung in der deutschsprachigen Community von 1843 bis 1956. Leske + Budrich, Opladen 1998 (Songül <i>Demren</i>)	305
Arnold Sherman: Zypern – Die gefolterte Insel. Der griechisch-türkische Zypernkonflikt und seine Hintergründe. Ahriman-Verlag, Freiburg Brsg. 1999 (Christian <i>Rumpf</i>).....	306
Reyhane Varol, Dietmar Baetge: Gesellschaftsrecht in der Türkei. Eine Einführung mit vergleichenden Tabellen. 1. Auflage, Verlag Franz Rehm, München 1996 (Christian <i>Rumpf</i>).....	308
Nicolae Iorga: Geschichte des Osmanischen Reichs. Unveränd. Neuausg. der Ausgabe Perthes Gotha, Darmstadt: Primus Verlag, 5 Bände, 1997 (Mircea M. <i>Pop</i>).....	310
Beatrix Caner: Türkische Literatur – Klassiker der Moderne. Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York 1998 (Osman <i>Çutsay</i>).....	311
Markus Dreßler: Die civil religion in der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich. Arbeitsmaterialien zum Orient Bd.4, Ergon-Verlag, Würzburg 1999 (Dirk <i>Halm</i>)	313
Christian Rumpf: Kaufvertrag in der Türkei. Verlag Alpmann International GmbH & Co.KG., Münster 1999 (Reiner <i>Fehsenfeld</i>)	314
Zeitschriftenschau (bearbeitet von Nesrin <i>Çalağan</i>)	317

Verzeichnis der Autoren

Kerstin *Bungert* (Politikwissenschaftlerin), wissenschaftliche Mitarbeiterin im Zentrum für Türkeistudien, Essen

Nesrin *Çalağan* (Politikwissenschaftlerin), wissenschaftliche Mitarbeiterin im Zentrum für Türkeistudien, Bonn

Beatrix *Caner* (Turkologin), freie Autorin, Frankfurt a.M.

Kathrin *Eith* (Islamwissenschaftlerin), wissenschaftliche Mitarbeiterin der Aktion Courage e.V., Bonn

Claus *Feld* (Dipl. Geograph), wissenschaftlicher Mitarbeiter im Zentrum für Türkeistudien, Essen

Dr. Priska *Furrer* (Islamwissenschaftlerin, Turkologin), Institut für Islamwissenschaften der Universität Bern

Kenan *Güngör* (Soziologe), wissenschaftlicher Mitarbeiter im Zentrum für Türkeistudien

Yasemin *Karakaşoğlu-Aydın* (Turkologin), wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Interkulturelle Pädagogik im Fachbereich Erziehungswissenschaften der Universität GH Essen

Dr. Talip *Küçükcan*, Research Fellow at the Center of Islamic Studies, Istanbul

Dr. Christian *Rumpf* (Jurist), Rechtsanwalt in Stuttgart, in freier Mitarbeit Türkei-Referent am Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht, Leiter der Forschungsstelle für türkisches Recht in Bamberg

Dr. Ulf *Schönbohm* (Politikwissenschaftler), Leiter der Vertretung der Konrad-Adenauer-Stiftung, Ankara

Prof. Dr. Arus *Yumul* (Soziologin), Lecturer and Head of Sociology Department, Bilgi University, Istanbul

Dr. Heidi *Wedel* (Turkologin), wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients der Freien Universität Berlin, erstellt derzeit im Auftrag des Instituts für Auslandsbeziehungen eine Bestandsaufnahme deutsch-türkischer Kulturbeziehungen

Abhandlungen

„Yeni vakıflar“ – Fromme Stiftungen in der Modernen Türkei zwischen Reislamisierung und Zivilgesellschaft¹ – Das Beispiel der „Türkiye Diyanet Vakfı“

Kathrin Eith

Einleitung

Auf die Charakteristika des *vakıf* als spezifisch islamische Wohltätigkeitseinrichtung sowie historische Vorläufer der heutigen türkischen *vakıflar* und die Transformation der osmanischen frommen Stiftungen zu Beginn der Republik kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden. Vielmehr möchte ich mich hier auf die Darstellung des heutigen Stiftungswesens in der Türkei und besonders auf die Rolle der islamischen Stiftungen konzentrieren. Das Porträt des *Türkiye Diyanet Vakfı* soll die dargelegten Informationen veranschaulichen helfen. Den theoretischen Rahmen für die Analyse der Rolle islamischer Stiftungen in der türkischen Gesellschaft bietet das Konzept der ‚Zivilgesellschaft‘, als deren eine Erscheinungsform das Stiftungswesen gesehen wird. Ins Blickfeld rückt somit einmal das Verhältnis von Islam und Zivilgesellschaft auf theoretischer, im Hinblick auf islamische Stiftungen auch auf praktischer Ebene, und zum anderen die Beziehungen zwischen Stiftungswesen und Staat, die ganz erheblich das zivilgesellschaftliche Potential der *vakıflar* beeinflussen. Die Schlußbetrachtung soll anhand der diskutierten Beispiele die Frage beantworten, wo die neuen islamischen Stiftungen zwischen ‚Reislamisierung‘ und ‚Zivilgesellschaft‘ in der Türkei zu verorten sind.

¹ Der vorliegende Aufsatz präsentiert die wichtigsten Ergebnisse einer Studie über das moderne Stiftungswesen der Türkei, die ich im Rahmen meiner Magisterarbeit am islamwissenschaftlichen Seminar der Universität Bonn durchgeführt habe. Der Ausarbeitung der Arbeit, die im September 1998 abgeschlossen wurde, ging ein halbjähriger Forschungsaufenthalt am Orient-Institut der DMG in Istanbul voraus, in dessen Verlauf die Recherche der Hauptquellen erfolgte. Mein Dank gebührt den Institutsmitarbeitern für zahlreiche hilfreiche Hinweise sowie Frau Prof. Birgit Hoffmann, die die Arbeit mit wichtigen Anregungen fachlich betreute.

Theoretischer Rahmen und Fragestellung

Das Hauptinteresse bei der Untersuchung der *yeni vakıflar*, der neuen Stiftungen in der heutigen Türkei, galt der Frage nach dem ‚islamischen‘ Charakter der ursprünglich per definitionem religiösen Stiftungen. Ausgehend vom islamischen *vakıf*-Verständnis wird dargestellt, ob innerhalb des säkularisierten Stiftungssektors heute noch dezidiert islamische Stiftungen auszumachen, wie diese zu charakterisieren, und ob sie als Erscheinungsform eines ‚zivilen Islam‘ abseits parteipolitischer Organisation in der Türkei zu begreifen sind.

Das Stichwort ‚Zivilgesellschaft‘, das zunächst in ein Spannungsverhältnis zu ‚Islam‘ gesetzt wird, verweist auf ein Theoriekonzept zur Beschreibung gesellschaftlicher Transformationsprozesse, wie sie derzeit in der Region des Nahen Ostens, aber auch in anderen ‚Entwicklungsländern‘ zu beobachten sind. Zunächst angewandt auf die osteuropäischen Gesellschaften, namentlich Polen, ist die Übertragung des Zivilgesellschaftskonzeptes als einer Theorie der ‚westlichen‘ Sozialwissenschaften und Staatsphilosophie auf außereuropäische Gesellschaften sicherlich nicht unproblematisch. Die Debatte über eine Definition des Begriffs und dementsprechend den Erkenntnisgewinn durch das Konzept ist noch in vollem Gange. Hauptkritikpunkt an der Anwendung auf Gesellschaften der ‚dritten Welt‘ oder postkoloniale Gesellschaften ist der Verdacht, daß hier Ideologie-Export betrieben und Nichtregierungsorganisationen für eine Demokratisierung nach westlichem Vorbild instrumentalisiert werden sollen.²

Gudrun Krämer unterscheidet demgemäß Definitionen von Zivilgesellschaft mit und ohne ‚Ideologiekomponente‘, das heißt, entweder sind die reinen zivilgesellschaftlichen Strukturen oder auch Werte wie Pluralismus, Demokratie, Toleranz, in die Definition eingeschlossen.³ Der Soziologe Norbert Gramsci entwickelte eine neue Definition der Zivilgesellschaft, in der er auf ihre Funktion als Gegengewicht zum Staat, als Kontrollinstanz für staatliche Institutionen, Wert legt. Zivilgesellschaftliche Institutionen und Organisationen wollen das Monopol des Staates auf Politik und Öffentlichkeit aufbrechen und kämpfen in interaktiver Auseinandersetzung um effektive Möglichkeiten der Partizipation.⁴

Im Hinblick auf die Türkei ist eine ähnliche Definition von Binnaz Toprak aufgestellt worden. Sie versteht unter Zivilgesellschaft „vom Staat un-

2 Hayes, Christopher: Die Zivilgesellschaft, der islamische Staat und die Demokratie, in: Ibrahim, Ferhard: Staat und Zivilgesellschaft in Ägypten, Münster/Hamburg 1995, S. 10-30, hier S. 23.

3 Krämer, Gudrun: Staat und Zivilgesellschaft im Nahen und Mittleren Osten. In: E. Gormsen und A. Thimm (Hrsg.): Zivilgesellschaft und Staat in der dritten Welt, Mainz 1992, S.115-137, Zit. nach S.124f.

4 Nach Reinhard Köbler und Henning Melber (Hrsg.): Chancen internationaler Zivilgesellschaft, Mainz 1992, S.69-74.

abhängige Organisationen von Bürgern zur pluralistischen Interessensvertretung und Ausweitung von Partizipationsmöglichkeiten im Rahmen der staatlich vorgegebenen Rechtsordnung.⁵ Genau zu diesem Punkt ist zu sagen, daß der staatlich vorgegebene Rahmen, innerhalb dessen sich Zivilgesellschaft formieren kann, in der Türkei recht eng ist. Heidi Wedel spricht zwar von einem veränderten Bürgerverständnis, das in den 80er Jahren im Zusammenhang mit der Entwicklung der Marktwirtschaft entstand und zivilgesellschaftliches Engagement aus einem Gefühl der Selbstverantwortlichkeit heraus begünstigte.⁶ Das staatliche Monopol auf die Sphären Politik, soziale Aufgaben und Religion, in denen gerade islamische Stiftungen aktiv werden könnten, wird aber durch eine seit dem Putsch von 1980 eher noch restriktivere Gesetzgebung untermauert.⁷ Das Haupthindernis einer echten Herausbildung von Zivilgesellschaft liegt laut Gürbey jedoch in der Verflechtung von Militär und Politik.⁸ Die starke Rolle des Nationalen Sicherheitsrates (MGK), der sich als Wächter über die Atatürkschen Prinzipien versteht, die auch beim Verbot der islamischen Refah-Partei Anfang 1998 deutlich wurde, verhindert unabhängige Regierungs- und Parteipolitik genauso, wie jegliche autonome außerparlamentarische politische Betätigung.

Trotzdem wurde gerade in den 80er und 90er Jahren versucht, diese eingeschränkten Spielräume für politische Betätigung und die Bildung ziviler Organisationen zu nutzen. Im Gegensatz zu den 70er Jahren standen nicht mehr ideologische Grabenkämpfe im Vordergrund der politischen Betätigung, sondern wurde stärker themen- und projektbezogen an Inhalten wie Frauenrechte, Umweltschutz und Menschenrechte gearbeitet.⁹ „Es mußte nach neuen, manchmal unpolitisch scheinenden und oft informellen Organisationsformen (z.B. Firma, Stiftung, informeller Kreis etc.) gesucht werden.“¹⁰ Hier liegt eine der Erklärungen für den Stiftungsboom der 80er Jahre. *Vakıf* wurde als bislang unpolitische Organisationsform attraktiv für Gruppierungen, die sich nach 1980 nicht wieder als Verein formieren konnten oder wollten. Nach Bilici sind „die türkischen *vakıfs* (sind) Orte der sozialen Differenzierung und einer der Mechanismen der Zivilgesellschaft, die die zahl-

5 Toprak, Binnaz: Civil Society in Turkey. In Norton, A.R. (ed.): Civil Society in the Middle East, Bd.2, Leiden u.a. 1996, S.87-118, Zit. S.87.

6 Wedel, Heidi: Ansätze einer Zivilgesellschaft in der türkischen Republik - Träger der Demokratisierung oder neue Eliteorganisationen? In: Ferhad Ibrahim, Heidi Wedel (Hrsg.): Probleme der Zivilgesellschaft im Vorderen Orient, Opladen 1995, S.113-134, Zit. S.113f.

7 Wedel 1995, S.129.

8 Gürbey, Gülistan: Politische und rechtliche Hindernisse auf dem Wege der Herausbildung einer Zivilgesellschaft in der Türkei. In: Wedel/Ibrahim 1995, S.95-112, Zit. S.95.

9 Toprak 1996, S.104, Wedel 1995, S.119.

10 Wedel 1995, S.116.

reichen Vereine, die vor 1980 existierten, ersetzen.“¹¹ Er betrachtet die Stiftungen als derzeit besonders wichtigen Faktor der Mobilisierung und ‚Vergesellschaftung‘ (sociabilité) und stellt die „spektakuläre Entwicklung des Sektors seit 1980“ in einen Zusammenhang mit der „ultra-liberalen Ideologie der Stärke, die der Privatinitiative breiten Raum gibt, in der Bereitschaft, einige Funktionen des Staates im Austausch gegen die Zusicherung von Handlungsfreiheit zu übernehmen.“¹²

Im Falle der überwiegend muslimischen Türkei von ‚Reislamisierung‘ zu sprechen erscheint paradox, wird aber verständlich, wenn man einen Blick auf die Rolle des Islam in der Phase der Türkischen Republik wirft. Das Laizismus-Prinzip als Bestandteil der kemalistischen Reformen umfaßte nicht einfach eine Trennung von Religion und Politik, sondern de facto die staatliche Kontrolle über die gesamte religiöse Sphäre. Im türkischen Kontext sind darum unter Islamisten nicht in erster Linie diejenigen Gläubigen zu verstehen, die notfalls mit Gewalt auf einen Sturz des Systems und die Errichtung eines islamischen Staates auf der Basis der Scharia, des islamischen Rechts, hinarbeiten. Als Anhänger des ‚irtica‘, der islamistischen ‚Reaktion‘, gilt vielmehr schon, wer sich gegen den ‚falsch verstandenen‘ Laizismus wendet und die umfassende staatliche Kontrolle über die religiösen Belange kritisiert.¹³

Die türkische Soziologin Nilüfer Göle hat diesen Zusammenhang treffend analysiert. Sie lenkt das Augenmerk auf die soziale Tragweite der Säkularisierungsmaßnahmen, deren Auswirkungen auf Lebensstil, Alltagsgebräuche und Verhalten der Türken und betont die Bedeutung der sozialen Rekonstruktion der islamischen Identität.¹⁴ Die kemalistischen Reformen, so Göle, schrieben die Überlegenheit der westlichen Zivilisation fest und provozierten geradezu eine Gegenreaktion. Islamische Identität und Lebensführung, die sich öffentlich manifestiert, stelle einen Gegenpol zur verordneten Verwestlichung dar und lehne den Universalanspruch westlicher Kultur und Zivilisation ab.¹⁵ Darin zeige sich das grundlegende Problem einer autoritär durchgesetzten Säkularisierung. Demokratie, die nicht zu den sechs kemalistischen Prinzipien gehört, sei dabei zweitrangig gewesen.¹⁶ Übergänge zu

11 Bilici, Faruk: Acteurs de développement des relations entre la Turquie et le monde turc: les vakıfs. In: CEMOTI, Nr.14 (1992), S.16-30, Zit. S.17.

12 Bilici 1992, S.17.

13 Nilüfer Göle unterscheidet zwischen ‚etatistischem‘ und ‚zivilem‘ Islamismus: Ersterer verfolgt primär das Ziel einer revolutionären Umwandlung staatlicher Strukturen, da der islamische Staat die Voraussetzung für ein wahrhaft islamisches Leben bildet. Dem ‚zivilen‘ Islamismus geht der individuelle Glaube vor, für den eine Überpolitisierung sogar schädlich ist. Er tritt für eine Öffnung und Islamisierung des zivilgesellschaftlichen Raumes ein. Göle, Nilüfer: Authoritarian secularism and islamist politics: The case of Turkey. In: Norton 1996, S.17-43. Sie folgt Nazih Ayubi: Political Islam: Religion and politics in the Arab world, New York 1991, S.63.

14 Göle 1996, nach S.18-24.

15 Göle 1996, S.24.

16 Göle 1996, S.19.

mehr Demokratie bringen in der Türkei somit immer auch ein Wiederaufleben islamischer Oppositionsbewegungen mit sich, die dann wiederum als bedrohlich für die Demokratie, mehr noch aber für den Laizismus angesehen werden. Dieser Teufelskreis, den *Göle* auch für andere muslimische Länder skizziert, schließt sich, wenn das Militär eingreift, um die säkulare Ordnung wieder herzustellen.¹⁷

Wie in allen vorausgehenden Phasen der türkischen Republikgeschichte wechselten sich auch seit den 80er Jahren relativ liberale mit restriktiven Konzepten gegenüber der islamischen Bewegung bzw. der sog. ‚Reaktion‘ ab. Gab sich Mitte der 80er Jahre, als die Parole von der ‚türkisch-islamischen Synthese‘ die Runde machte, Ministerpräsident Turgut Özal noch ‚islamfreundlich‘ und scheute sich nicht vor einem öffentlichen Moscheebesuch als erster ‚Leader‘ der Nation, so wurde Anfang 1998 die islamische Refah-Partei durch Einflußnahme des Militärs durch das Verfassungsgericht verboten.¹⁸ Die Strategie, islamische Kreise als politisches Gegengewicht zu linken Extremisten zu fördern, um gegenüber den 70er Jahren innenpolitische Ausgeglichenheit zu erzielen, ist fehlgeschlagen. Die Wahlerfolge der islamischen Partei, der staatsgefährdende Ziele unterstellt wurden, konnten nicht hingenommen werden. Wie die anhaltenden öffentlichen Auseinandersetzungen und Demonstrationen um das Kopftuchverbot an Schulen und Universitäten in den vergangenen Monaten zeigten, ist das Laizismus-Prinzip bzw. die Rolle des Islam in der türkischen Gesellschaft derzeit noch immer eines der am heftigsten diskutierten politischen Themen, von dem breite Gesellschaftsschichten betroffen sind.

Als Besonderheit der islamischen Bewegung der Türkei muß hervorgehoben werden, was Rainer Hermann festgestellt hat: Anders als beispielsweise in arabischen Ländern hat in der Türkei keine Abspaltung militanter islamistischer Gruppen von den als quietistisch und unpolitisch geltenden Organisationen des mystischen Islam stattgefunden. In der Türkei sind die ‚tarikats‘ und ‚cemaats‘ „die Zentren des religiösen Lebens und die treibenden Kräfte der religiösen Erneuerung geblieben. (...) Damit wurden sie zum Ausgangspunkt des türkischen politischen Islam und stehen mit diesem nicht in Konflikt.“¹⁹ Die traditionsreichen *tarikats* oder mystischen Bruderschaften existierten auch nach dem Verbot von 1925 weiter und arbeiten mittels des weitverzweigten Netzwerkes ihrer Mitglieder an einer Islamisierung der Gesellschaft. Im Unterschied zu den *tarikats*, in denen ein klares Lehrer-Schüler-Verhältnis herrscht, kann man bei den neu entstandenen *cemaats* kaum von

17 Göle 1996, S.19.

18 Noch vor der ersten Parlamentswahl, die am 18. April 1999 stattfinden soll, wurde nun auch gegen die Tugend-Partei (FP), Nachfolgepartei der RP, ein Verbotantrag gestellt.

19 Hermann, Rainer: Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei. In: Orient Nr.37(1996), Heft 1, S.35-57, Zit. S.36

einer ‚Mitgliedschaft‘ sprechen. Diese ‚Gemeinschaften‘ bestehen häufig aus lose miteinander verbundenen Individuen, die dem Gedankengut des Gründers der Gemeinschaft, Persönlichkeiten wie Said *Nursi* in den 60ern und Fethullah *Gülen* seit den 80er Jahren, nahestehen.

Diese *cemaat* „sind weitläufiger und meist auch politischer als die Orden“, schreibt *Hermann*.²⁰ Aufgrund ihrer informellen Organisationsstrukturen sind sie schwerer zu fassen und können auch kaum verboten oder verfolgt werden. Auf wirtschaftlichem Gebiet, im Medienbereich und auch auf dem Bildungssektor gelingt es diesen religiösen Gruppierungen in jüngerer Zeit zunehmend, regelrechte Parallelstrukturen zu staatlichen Institutionen aufzubauen, über die eine islamische Lebensweise vermittelt werden soll, die alle Lebensbereiche umfaßt.²¹

Wie später zu zeigen sein wird, sind nicht wenige islamische Stiftungen als legale Organisationen dieser Gemeinschaften und Orden entstanden. Mit den vielfältigsten Stiftungszwecken wird die Islamisierung des Alltagslebens und die Läuterung des Einzelnen im Glauben gefördert und soll, so *Göle*, eine islamische Identität rekonstruiert werden. In diesem Sinne ist zu fragen, welche Rolle islamische Stiftungen in der türkischen Gesellschaft heute spielen und ob sie mit ihrer Zielsetzung als Teil einer entstehenden türkischen Zivilgesellschaft anzusehen sind.

Historisch-juristische Einführung

Im ursprünglichen islamischen Verständnis ist ein *waqf*²² eine wohlthätige Einrichtung, die ein Stifter – es kann sich auch um eine Frau handeln – aus seinem Privatvermögen errichtet. Die zentrale Motivation zur Errichtung eines *waqf* ist idealerweise frommer Natur, d.h. die Erfüllung der Gebote der Wohlthätigkeit, um Gottes Wohlgefallen zu gewinnen. Warum gerade die Form des *waqf* sich dafür etablierte, obwohl der Ausdruck keine explizite Verwendung im Koran findet, dagegen andere Formen der Wohlthätigkeit (wie *şadaqa*, *zākāt*) durch eindeutige Gebote institutionalisiert sind, bleibt unklar. Ähnliche Institutionen aus anderen Kulturen und Religionen mögen als Vorbilder gedient haben. Die religiöse Legitimation der Institution *waqf* erfolgt über die Berufung auf Koranverse, in welchen Wohltaten an den Armen im allgemeinen gutgeheißen werden, sowie über einige Hadithe, nach

20 Hermann 1996, S.38.

21 Als Beispiele hierfür können der Verband unabhängiger Industrieller und Unternehmer (MÜSIAD), einige Fernseh- und Rundfunksender, Koranschulen oder privat geförderte Imam-Hatip-Schulen gelten.

22 Von arab. ‚waqafa‘ – anhalten, zum Stillstand bringen, im übertragenen Sinne: aus dem (wirtschaftlichen) Verkehr ziehen; im Zusammenhang mit dem islamischen Stiftungsrecht wird die arabische Schreibweise verwendet.

denen der Prophet u.a. dem späteren Kalifen 'Umar zur Errichtung einer waqf-ähnlichen Einrichtung zum Wohle der Armen auf einem ihm geschenkten Grundstück geraten haben soll.²³

Bereits im 8. Jh. wurden ausführliche Vorschriften zum *waqf* in den islamischen Rechtsschulen entwickelt, auch durch *Abū Hanīfa*, den Begründer der hanafitischen Rechtsschule. Diese Regelungen bildeten die rechtliche Grundlage für das osmanische Stiftungswesen, wobei zahlreiche staatliche Erlasse hinzutraten.²⁴ Nach diesen Regeln besteht der Vorgang der *waqf*-Gründung darin, daß ein Stifter sein rechtmäßiges Eigentum unmißverständlich zum *waqf* erklärt. Die mündliche Form ist dafür ausreichend, obwohl in den meisten Fällen eine Stiftungsurkunde angelegt wird, in der gestiftete Güter, Stiftungszweck sowie Begünstigte der Stiftung festgehalten werden. Auch das Stiften per testamentarischer Verfügung ist möglich. Ein *waqf* besteht prinzipiell ewig, seine Errichtung ist unwiderruflich und tritt sofort in Kraft. Das Stiftungsvermögen sollte, um den Bestand des *waqf* zu sichern, von dauerhaftem Wert sein, also z.B. aus Grundstücken oder Gebäuden bestehen. Bewegliche Güter können in der Regel nicht Grundlage eines *waqf* sein. Der Stiftungszweck kann religiöser oder gemeinnütziger Natur sein, er kann beispielsweise im Bau und Unterhalt von Moscheen, Medresen und Koranschulen, Wasserleitungen, Brücken, Brunnen, Bibliotheken, Kranken- oder Waisenhäusern bestehen.²⁵ Man spricht von *waqf hayrī*. Eine Sonderform bildet das *waqf ahlī* oder die Familienstiftung. Vom Ertrag des *waqf* soll in diesem Fall zunächst der Unterhalt der Familie des Stifters gewährleistet werden; im Falle des Aussterbens der Familie fallen der gesamte Ertrag und die Überschüsse an die Armen. Die Verwaltung der Stiftung wird einem vom Stifter oder vom *Kadi* eingesetzten Verwalter, dem *mutawallī*, übertragen, der zur Rechenschaft über die Vermögensverwaltung verpflichtet ist. Der Verwalter ist an Weisungen des Stifters gebunden und hat dafür zu sorgen, daß er durch seine Wirtschaftsweise vorrangig den Fortbestand der Stiftung gewährleistet.

Inwieweit diese scharia-rechtlichen Bestimmungen für die osmanische Stiftungspraxis eine Rolle spielten und wie sie durch die staatlichen Erlasse modifiziert und teilweise sogar widerlegt wurden, soll hier nicht weiterverfolgt werden. Für die Betrachtung der *yeni vakıflar* ist es bedeutsam, die Regelungen zur Neugründung von Stiftungen in der Türkischen Republik zu kennen, die in den Art. 73-81 des Zivilgesetzbuches (ZGB) von 1926 getroffen wurden. Diese Vorschriften folgen in wesentlichen Punkten den islami-

23 Yediyıldız, Bahaeddin: Vakıf. In: Kültür ve Turizm Bakanlığı (Hrsg.), *İslam Ansiklopedisi*, Istanbul 1986, S.154f.

24 Das Folgende nach Krasmarik, J.: Das Wakfrecht vom Standpunkte des Schariatrechtes nach der hanefitischen Schule. Ein Beitrag zum Studium des islamischen Rechtes. In: *ZDMG* 45/1891, S.511-576.

25 Krasmarik 1891, S.546f.

schen Bestimmungen, in einigen Erweiterungen wird jedoch deutlich davon abgewichen, um modernen Anforderungen Rechnung zu tragen.²⁶ Kernpunkte der Zivilgesetzgebung von 1926 waren zum einen die Umbenennung des *vakıf* in *tesis*,²⁷ wovon alle nach 1926 gegründeten Stiftungen betroffen waren. Außerdem darf nun auch eine Personengruppe, statt wie bisher nur Einzelpersonen, als Stifter auftreten, und eine Stiftung kann auch – im Unterschied zu einem Verein, der nur von natürlichen Personen gegründet werden darf – von einer juristischen Person (Firma, andere Stiftung) errichtet werden. Das Anlegen einer Stiftungsurkunde ist Pflicht. Es können ein oder mehrere Stiftungszwecke angegeben werden, die jedoch nicht gegen Sitten und Gebräuche verstoßen, nationale Interessen verletzen oder politische Interessen sowie Anhänger einer bestimmten Rasse oder Gruppierung unterstützen dürfen.²⁸ Die entscheidende Neuerung des ZGB betrifft die juristische Stellung der Stiftungen. Sie erhalten mit der Verleihung einer eigenen Rechtspersönlichkeit (*tüzel kişi*) die volle Rechts- und Geschäftsfähigkeit.

Diese Artikel des Zivilgesetzbuches wurden nach dem Militärputsch von 1960 einer gründlichen Reform unterzogen, die 1967 in Kraft trat und die Grundlage für die Errichtung der ‚neuen Stiftungen‘ bildete, die Gegenstand dieser Untersuchung sind. Die Initiative zur oben erwähnten Reform des Stiftungsrechts ging von dem Parlamentsabgeordneten Ahmet Aydın Bolak aus. Im Zuge einer sprachlichen Überarbeitung der Art. 73-81 ZGB wurden eine Reihe Termini des ‚Öztürkçe‘ wieder durch die osmanischen, aus dem Arabischen stammenden Begriffe, ersetzt. Vor allen Dingen wurde statt *tesis* wieder die altbekannte Bezeichnung *vakıf* eingeführt. Bolak feierte diesen Schritt als „Wiedergeburt“ der Stiftungen in der Türkischen Republik; die Zahlen belegen, daß Begriff und Idee des *tesis* von der türkischen Gesellschaft abgelehnt wurden. Nur 50 *tesisler* wurden in den ersten 40 Jahren der Republik errichtet, während man versuchte, die Unmöglichkeit, ein *vakıf* zu errichten, durch die Gründung von Vereinen zu kompensieren.²⁹

Das *yeni vakıflar hukuku* erleichterte die Gründung von Stiftungen erheblich. Der wichtigste Vorteil, den die Reform brachte, bestand in der Möglichkeit, Steuerbefreiung für gemeinnützige Stiftungen erhalten zu können. Die Bedingungen, die eine Stiftung erfüllen muß, um als gemeinnützig anerkannt zu werden, wurden gesetzlich geregelt. Legalisiert wurde auch der Tausch von Stiftungsgütern, sogar gegen Geld, was einem nach islamischem Recht verbotenen Verkauf gleichkommt, um die Rentabilität der Stiftung zu

26 Aybay, Aydın: Vakıf. In: Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (CDTA), Istanbul o.J. (ca.1985), S.2778-2786.

27 Allgemeiner Bedeutung, etwa ‚Gründung‘, ‚Institution‘.

28 Art. 74 Medeni Kanunu (MK).

29 Bolak, A.A.: Türkiye Cumhuriyeti Devletinde Vakıfların Yeniden Doğuşu. In Bilici, Faruk: Le Waqf dans le monde musulman contemporain (XIXe-XXe siècle): Fonctions sociales, économiques et politiques. Actes de la table ronde d'Istanbul 13.-14. Novembre 1992, Istanbul 1994, S.85-88, Zit. S.86.

sichern.³⁰ Stiftungen können aber nach neuem Recht per Gerichtsurteil aufgelöst werden, wenn ihnen gesetzwidrige Aktivitäten nachgewiesen werden können.³¹ Dennoch wurde mit dem *yeni vakıflar hukuku* eine gesetzliche Grundlage geschaffen, die die Stiftungsfreudigkeit in Frage kommender (d.h. wohlhabender) Personen erheblich bestärkte, was sich bald in Neugründungszahlen niederschlug. „Heute sind die türkischen *vakıflar* auf dem Weg, Universitäten und Krankenhäuser zu errichten. Die großen Holdings und wohlhabenden Industriellen haben das Ziel, durch Stiftungen dem Volk zu dienen, akzeptiert“, beschreibt *Bolak* 1994 die seines Erachtens positiven Entwicklungen.³² Seit 1967 hat der Gesetzgeber die Bestimmungen bezüglich *vakıf* der Tendenz nach wieder verschärft mit dem Ziel, die Stiftungsneigung einzudämmen und den Stiftungssektor strengerer staatlicher Kontrolle zu unterziehen.³³ Dennoch konnte, wie man im folgenden Abschnitt sehen wird, der allgemeine Trend zur Errichtung neuer Stiftungen nicht aufgehalten werden.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Die Analyse der aktuellen rechtlichen Grundlagen für *vakıf* hat ergeben, daß der Begriff heute mit dem säkularen Terminus ‚Stiftung‘ synonym verwendet werden kann, da die Organisationsform unter Beibehaltung einiger prinzipieller Regelungen aus osmanischer Zeit bzw. dem islamischen *waqf*-Recht weitgehend an europäische bzw. amerikanische Standards angeglichen wurde.³⁴ So sind die *vakıflar* der Aufsicht durch die Generaldirektion für Stiftungen (VGM), und nicht etwa der staatlichen Religionsbehörde DIB unterstellt. Die Bezeichnung *vakıf* hat also keinen religiösen Beiklang mehr, der die Vorstellung von einer frommen Wohlfahrtseinrichtung rechtfertigen würde. Somit ist das heutige Stiftungswesen im Gegensatz zu seinem osmanischen Vorläufer zunächst von der religiösen Sphäre getrennt zu betrachten. Die Existenz religiös motivierter *vakıflar* innerhalb des modernen Stiftungssektors im Rahmen der Einschränkungen hinsichtlich der erlaubten Stiftungszwecke ist damit jedoch nicht ausgeschlossen.

Der heutige Stiftungssektor

Nach der jüngsten Reform des Stiftungsrechts von 1967, ganz besonders aber nach dem Militärputsch von 1980 und der neuen Verfassung (1982) erlebten die *yeni vakıflar*, wie alle nach neuem Recht errichteten Stiftungen genannt

30 Art. 80A ZGB.

31 Art. 81A ZGB.

32 *Bolak* in *Bilici* 1994, S.88.

33 *Aybay, Aydın: Medeni kanuna göre kurulmuş vakıflar hakkında yeni düzenlemeler.* In: *Yüzyıl bitterken CDTA, Istanbul o.J. (ca. 1996), Kasten S.1444.*

34 Das amerikanische ‚trust‘-Modell hat der neuen Gesetzgebung als Vorbild gedient.

werden, eine Entwicklung, die als ‚boom‘ bezeichnet werden kann. Um diese Entwicklung nachzuvollziehen, sollen an dieser Stelle einige anschauliche statistische Angaben gemacht werden. Offizielles Zahlenmaterial über die Größe und Entwicklung der neuen Stiftungen findet sich zum einen in der *Resmi Gazete*, dem täglich erscheinenden türkischen Amtsblatt, in dem jede Neugründung eines *vakıf* angezeigt wird.³⁵ Die dort veröffentlichte Stiftungsgründung wird zudem beim zuständigen Amtsgericht registriert. Ein Zentralregister aller Stiftungen wird von der staatlichen Stiftungsbehörde VGM geführt; dieses war allerdings nicht direkt zugänglich. Das VGM macht jedoch in seinen Veröffentlichungen in unregelmäßigen Abständen genaue Angaben über den Stiftungsbestand. 1984 publizierte es den *Yeni Vakıflar Kataloğu*, das erste und bisher einzige Handbuch neuer Stiftungen in der Türkei.³⁶ Darin werden 800 bis dato in der Türkei registrierte *yeni vakıflar* vorgestellt, 754 von ihnen seien noch aktiv, 46 wurden ohne Angabe von Gründen aufgelöst.³⁷ In einer anderen Veröffentlichung des VGM werden für 1980 bis 1984 24 bis 49 Neugründungen pro Jahr, in der zweiten Hälfte der 80er Jahre dann jährlich über 100 neu gegründete Stiftungen angegeben.³⁸

Die jüngsten mir vorliegenden Zahlen beziffern den Gesamtbestand für 1996 auf 2.557 bzw. 2.722 Stiftungen. Die erste Zahl folgt einer Liste, die von der Generaldirektion für Stiftungen zusammengestellt wurde,³⁹ letztere einer Tabelle, leider ohne weitere Quellenangaben, in der ‚Enzyklopädie der Türkei im Zeitalter der Republik im ausgehenden Jahrhundert‘.⁴⁰ Ausgehend von den knapp 750 Stiftungen, die Anfang der 80er Jahre bestanden, wuchs der Stiftungssektor demnach binnen 15 Jahren auf fast 3.000 Stiftungen an, hat sich also knapp vervierfacht. Die Zunahme der Stiftungsneigung seit Mitte der 80er Jahre, die sich anhand des Stiftungskatalogs des VGM feststellen ließ, wird durch Zahlen von Faruk *Bilici* bestätigt; denen zufolge

35 Es war im Rahmen dieser Studie nicht möglich, die *Resmi Gazete* über einen Zeitraum von mehreren Monaten, geschweige denn 15-20 Jahren, durchzusehen. Bei der exemplarischen Einsichtnahme in die Ausgaben der Monate Januar bis März 1997, konnte keine Registrierung einer Neugründung gefunden werden. Auf eine Analyse Christian Rumpfs 1986-87 wird im folgenden Bezug genommen.

36 Weitere verwendete Quellen enthalten leider nur unvollständige und teilweise widersprüchliche Angaben zum Stiftungsbestand, aus diesem Informationsmosaik lassen sich aber immerhin die allgemeinen Entwicklungstendenzen ablesen.

37 *Vakıflar Genel Müdürlüğü* (Hrsg.): *Yeni Vakıflar Kataloğu*, Ankara 1984, Vorwort S.3.

38 Maximum: 177 Neugründungen im Jahre 1989. VGM (Hrsg.): *Son on yılda vakıflar 1980-1990*, Ankara 1991, Schaubild S.29.

39 *Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı* (Hrsg.): *Turkish foundations during the republican period*, Ankara 1996; enthält eine Liste mit Namen und Ortsangabe aller 2.557 beim VGM registrierten Stiftungen, S.108-177.

40 Zevkçiler, Aydın: *Türkiye'de vakıflar*. In: *yybitCDTA*, Istanbul o.J. (ca.1996), Tabelle 1, Kasten S.1440.

setzte sich der Trend bis mindestens 1992 fort.⁴¹ Geht man davon aus, daß zwischen 1992 und 1996 tatsächlich noch einmal mindestens 800 neue Stiftungen entstanden, bleibt dieser Trend auch in den 90er Jahren, für die die jährlichen Zuwachsraten nicht im einzelnen vorliegen, ungebrochen.⁴²

Zur geographischen Verteilung der Stiftungen innerhalb der Türkei läßt sich sagen, daß sich erwartungsgemäß die meisten *vakıflar* auf die Ballungszentren konzentrieren. Nach der Tabelle von *Zevkiler* haben über 34% der Stiftungen ihren Sitz in Istanbul, gefolgt von Ankara mit 22%, dahinter mit deutlichem Abstand Izmir (4,9%) und Konya (4,0%). Eine ähnliche räumliche Verteilung ergibt sich auch aus den Angaben des Stiftungshandbuchs (VGM 1984), in dem die Stiftungen nach Städten geordnet präsentiert werden. In Bezug auf die Größenordnung bleiben die *vakıflar* weit hinter den *dernekler* (Vereinen) zurück, von denen 1996 türkeiweit über 60.000 existierten.⁴³ Allerdings ist zur Gründung einer Stiftung Kapital erforderlich, nicht so bei einem Verein. Außerdem dürfen jene mehrere Zwecke verfolgen. Sind also Stiftungen zahlenmäßig zwar unbedeutend gegenüber den Vereinen, so stehen hinter wenigen, aber wirtschaftlich potenten Stiftungen doch größere politische Einflußmöglichkeiten als hinter weniger finanzstarken Vereinen. Zudem haben Stiftungen mit ihrer eigenen, direkt dem Ministerpräsidenten unterstellten Verwaltungsbehörde VGM einen Sonderstatus, der sie vor strenger Kontrolle durch Polizei und drohendem Verbot besser schützt als die Vereine, deren Kontrolle Sicherheitskräften und Innenministerium obliegt.

Welche Ursachen der ‚Stiftungsboom‘ der 80er und vor allem der 90er Jahre hat, ist im einzelnen schwer zu sagen. Die Bezeichnung ‚Boom‘ oder ‚Explosion‘ ist, wie wir gesehen haben, vor dem Hintergrund der genannten Zahlen zu sehen und darum mit Vorsicht zu genießen. Auffallend ist, daß die Erleichterung des Stiftens durch die Reform von 1967 nicht sofort zu einer derart regen Gründungstätigkeit geführt hat, wie sie sich für die jüngste Vergangenheit zeigen ließ. Meines Erachtens spielt die veränderte ökonomische

41 Bilici, Faruk: Sociabilité et expression politique islamistes en Turquie: Les nouveaux vakıfs. In: *Revue française de science politique*, Vol. 43, Nr.3, Juni 1993, S. 412-434, Tabelle S.421. Während 1989 nur 125 Stiftungen dazugekommen sein sollen, setzt der eigentliche Boom Anfang der 90er Jahre ein: 148 (1990). 160 (1991), 191 (1992). Bilici beruft sich auf das VGM.

42 Bei meiner ersten Anfrage bei der Generaldirektion für Stiftungen (VGM) nach aktuellen Stiftungslisten verwies man mich auf den öffentlich zugänglichen Stiftungskatalog aus dem Jahre 1984. Eine weitere Anfrage im Mai 1998 ergab die mündliche Auskunft, daß die Herausgabe solcher Listen mit allen Stiftungen unmöglich sei, da diese zu umfangreich wären und außerdem „quasi stündlich“ neue Stiftungen hinzukämen, mindestens mehrere Hundert im Monat. In Zeitungsberichten (*Hürriyet* Europa-Ausgabe vom 10.07.1998) ist mittlerweile von 5.000 Stiftungen die Rede, wonach sich der Bestand in den letzten beiden Jahren fast verdoppelt hätte.

43 Aslandaş, Alper Sedat: 1980 sonrası dernekler. In: *yybitCDTA*, o.J. (ca. 1996), S.309.

Situation – noch mehr als die Gesetzeslage – eine Rolle für die gestiegene Stiftungsneigung. Durch die wirtschaftliche Liberalisierung der Özal-Zeit in den ausgehenden 80er Jahren war einerseits genügend Finanzkraft bei Privatpersonen vorhanden, um überhaupt Stiftungen errichten zu können. Andererseits ließen Privatisierungs- und Liberalisierungsmaßnahmen soziale Unterschiede stärker zutage treten, so daß die Themen Wohlfahrt, Sozialhilfe und soziale Sicherheit ein neues Gewicht bekamen. Politische Faktoren wie das harte Vorgehen gegen ‚linke‘ Bevölkerungsgruppen, demgegenüber ein etwas toleranterer Umgang mit als ‚rechts‘ geltenden islamischen Kreisen, wirkten sich ebenfalls, wenn auch indirekt, auf den Stiftungssektor aus. In diesem politischen Klima hatten islamische Organisationen, die eigentlich verboten waren (z.B. tarikat), die Chance, in Form von Stiftungen legal in Erscheinung zu treten.⁴⁴

Islamische Stiftungen

Wie kann nun festgestellt werden, ob es sich bei einer der *yeni vakıflar* um eine islamische Stiftung handelt? Allgemein stellt sich bei der Klassifizierung von Stiftungen das Problem, daß es keine einheitliche Kategorisierungssystematik gibt. Der Gesetzgeber unterscheidet vier Stiftungstypen, nämlich ‚Sozialhilfestiftungen für Arbeiter und Angestellte‘, Familienstiftungen, gemeinnützige und religiöse Stiftungen.⁴⁵ Es finden sich jedoch in der Literatur keine direkten Angaben zu den Anteilen der vier Typen am Gesamtbestand. Vielmehr existieren verschiedene, stark divergierende Kategorisierungsmodelle mit bis zu 19 Stiftungstypen, auf die hier jedoch nicht näher eingegangen werden kann.

„Theoretisch und im traditionellen Wortsinn werden alle *vakıflar* zu einem wohltätigen Zweck (*hayr*) gegründet: sie sind daher per definitionem islamisch. In der Realität ist aufgrund des Fehlens exakter Statistiken nach Kategorien das Studium der Veröffentlichungen, zuletzt 1984 durch die Generaldirektion für Stiftungen (VGM) in einem einzigen Katalog sowie in den Amtsblättern, in denen der Status der Stiftung, die Namen der Stifter und der Stiftungssitz publiziert werden, nicht ausreichend, um religiöse Bezüge, und noch viel weniger die militanten (hier im Sinne von islamistischen, K.E.) Aspekte der Stiftungen herauszulesen.“⁴⁶

44 Vgl. Bilici 1993, S.429.

45 İşçilere ve istihdam edilenlere sosyal yardım vakıflar, aile vakıflar, diyani vakıflar, kamuya yararlı vakıflar. Der Begriff ‚allgemeinnützig‘ ist hier mißverständlich, er meint nicht Allgemeinnützigkeit, wie sie für Steuerbefreiung definiert ist, sondern nur generell den Einsatz des Stiftungsvermögens für gemeinnützige Zwecke.

46 Bilici 1993, S.421f.

Bilici hat darum einen Fragenkatalog vorgeschlagen, der als Leitfaden einer auf diesem Gebiet nötigen empirischen Studie dienen könnte. Er umfaßt persönliche Gespräche mit dem Stiftungsverwalter und -personal, wenn möglich auch mit dem Stifter, um herauszufinden, ob die maßgeblichen Personen dauerhaft einer „islamistischen Bewegung“ angehören, bzw. sich einer *tarikât*, *cemaat* oder „sonstigen Sekte“ zugehörig fühlen.⁴⁷ Auch nach einer möglicherweise religiösen Schulbildung (*Imam-Hatip-Liseleri*) der Beschäftigten sollte gefragt werden. Die nächste Frage wäre, ob in den Statuten der Stiftung explizit Bezug auf die Verbreitung des Islam genommen wird. „Ist von Islamisierung innerhalb und außerhalb der Türkei die Rede, von islamischer Erziehung der Jugend, von der Veröffentlichung von Büchern, Zeitschriften, Zeitungen, Kassetten oder Videos zur Verbreitung des Islam? Werden ferner Gebäude errichtet, die als Koranschulen dienen sollen? Oder, falls diese Schulen nicht explizit religiös sind, trägt die Stiftung zu einer islamistischen Orientierung der Einrichtung durch deren Leitung oder Funktionsweise bei? Werden Stipendien mehrheitlich an Studierende der Theologie vergeben? Gibt es Studentenunterkünfte, in denen für einen religiösen, ideologischen Rahmen gesorgt wird?“⁴⁸ Besitzt die Stiftung drittens wohltätige Einrichtungen wie Hospitale, Kliniken, Armenküchen? Bestehen schließlich offizielle Verbindungen der Stiftung zu politischen Parteien, insbesondere zur mittlerweile verbotenen *Refah Partisi* (bzw. zu deren Nachfolgerin, der *Fazilet Partisi*)?⁴⁹

Bei einer entsprechenden Beantwortung dieser Fragen kann sicherlich von ‚islamischer Stiftung‘ gesprochen werden; ohne diese direkten Indizien kann umgekehrt kaum ein islamischer Charakter bewiesen werden. Leider war es im Rahmen dieser Studie nicht möglich, empirische Forschung zu betreiben. Der nächste strittige Punkt, eine Unterscheidung zwischen islamischen und ‚militanten‘ oder islamistischen Stiftungen mit dem Ziel der Einrichtung eines islamischen Staatssystems, ist noch schwerer und selbst anhand dieses Fragenkatalogs nicht eindeutig zu klären. Um so wichtiger ist es bei allen Untersuchungen zu diesem Thema, das Interesse und den politischen Standort des Forschenden zu kennen. Je nachdem herrschen gegenüber ‚Islamismus‘ von vornherein eher dramatisierende (*Kemalisten*) oder ‚beschwichtigende‘ (*Islamisten*) Einschätzungen. Wie schon erläutert, ist hier auch die türkei-spezifische Verwendung der Bezeichnung ‚irtica‘ zu beachten.

Obwohl die Veröffentlichungen zu den *vakıflar* nach *Bilici* keine tiefgehenden Informationen zum islamischen Charakter der Organisationen bieten, möchte ich kurz die Resultate einer Untersuchung vorstellen, die *Christian Rumpf* anhand der *Resmî Gazete* für die Monate Oktober 1986 bis März 1987

47 *Bilici* 1993, S.422.

48 *Bilici* 1993, S.423.

49 ebd.

durchgeführt hat. „Von 60 neuen Stiftungen dienen 23 religiösen Zwecken, davon die meisten dem Bau von Gebetshäusern und der Einrichtung von Korankursen für Jugendliche, mehrere haben weiter gefaßte Zwecke wie den der Förderung der nationalen Kultur.“⁵⁰ Leider erklärt Rumpf nicht, was ihn veranlaßt, hinter einem derartigen Zweck islamische Motive anzunehmen. Wegen des kurzen Untersuchungszeitraums können diese Angaben nur einen punktuellen Eindruck vermitteln, keineswegs ließe sich daraus ein Gesamtanteil von über 1/3 islamischer Stiftungen schlußfolgern.

Faik *Bulut* gibt hingegen Zahlen zur Zunahme der Stiftungen mit religiöser Zielsetzung seit 1979 an. Während es damals noch weniger als 200 gewesen sein sollen, stieg ihre Zahl von 350 (1983), 850 (1985), 1.258 (1987)⁵¹ auf 3.800 (1994) und gar 4.500 im Jahre 1996.⁵² Die unsaubere Arbeitsweise des gesamten Werkes, seine mangelnden und ungenau zugeordneten Quellenangaben gemahnen zur Vorsicht gegenüber *Buluts* Informationen. Die Zahlenangaben für 1994 und 1996 beispielsweise stammen ohne weitere Belege von *Bulut* selbst und können nur übertrieben sein, da sich selbst mit einem weit gefaßten Begriff von ‚religiösen Zwecken‘ nicht erklären läßt, warum die Zahl der religiösen Stiftungen die der insgesamt in jenem Jahr offiziell registrierten Stiftungen übersteigt. Ganz eindeutig verfolgt *Bulut* mit seinem umfangreichen, journalistisch geschriebenen Werk die Absicht, dem Phänomen des Islamismus in der Türkei ein sensationelles, skandalöses Gesicht zu verleihen.

Die Aufstellung von sogenannten ‚Freiwilligenorganisationen‘ (gönüllü kültür kuruluşları), die Ali *Ferşadoğlu* 1995 im ‚Yeni Asya‘-Verlag herausgegeben hat, erweckt dagegen den Eindruck einer stellenweise euphorischen Präsentation islamischer Institutionen ‚aus den eigenen Reihen‘. Im Vorwort des Herausgebers wird klar gesagt, daß die über 600 „ehrenamtlichen Kulturinstitutionen“ oder „Freiwilligenorganisationen“ der Türkei, von denen in dem Buch 68 exemplarisch vorgestellt werden, „alle einer Gemeinde, religiösen Schulen oder mystischen Bruderschaften (cemaat, dini ekol, tarikat) angehören.“⁵³ *Ferşadoğlu* definiert eine ehrenamtliche Kulturinstitution wie

50 Stiftung Wissenschaft und Politik (Hrsg.): Rumpf, Christian: Laizismus und Religionsfreiheit in der Türkei – Rechtliche Grundlagen und gesellschaftliche Praxis, Ebenhausen 1987, S.152.

51 Entspricht der Angabe Ferşadoğlus 1995, S.9.

52 Bulut, Faik: Tarikat sermayesinin yükselişi, Ankara 1997 (2. Aufl.), S.418, bis 1987 nach Angaben der Turkish Daily News, restliche Zahlen selbst ergänzt.

53 Ferşadoğlu, Ali: Gönüllü kültür kuruluşları, Istanbul 1995, S.14. Der Verlag gehört zum 1993 errichteten Yeni Asya Kültür ve Araştırmalar Vakfı, das ebenso, wie der gleichnamige Konzern Yeni Asya A.Ş., die Yeni Asya Zeitung sowie das Yeni Asya Vakfı Hanımlar Kültür Merkezi der Nurcu-Bewegung zugerechnet wird. Das vier-sprachige Stiftungsorgan ‚Köprü‘ erscheint vierteljährlich. Die Stiftung hat es sich zum Ziel gesetzt, durch ein an den Ideen Bediüzzaman Said Nursis (1873-1960) und seinem Hauptwerk ‚Risale-i Nur‘ ausgerichtetes Erziehungskonzept Individuen

folgt: „Eine ehrenamtliche Kulturinstitution ist eine zivilgesellschaftliche Organisation, die, ohne irgendwelche materiellen Vorteile anzustreben, um Gottes Wohlgefallen (allah rızası) zu erlangen und der Gemeinschaft und der Menschheit nützlich zu sein, wohltätige und uneigennütze (hasbi) Dienste anbietet.“⁵⁴ 53 der 68 hier vorgestellten Organisationen sind der Form nach Stiftungen (vakıf), der Rest Vereine (dernek). Von den Stiftungen lassen 19 anhand ihres Namens allein keinerlei Rückschlüsse auf einen religiösen Charakter der Institution zu. (Bsp.: Gazeteçiler ve Yazarlar Vakfı, Yoksullara Yardım ve Eğitim Vakfı). Die erwähnte Zuordnung einiger islamischer Stiftungen zu den verbotenen mystischen Bruderschaften (tarikât) oder den neueren islamischen Gemeinschaften (cemaat) beruht meist auf Kenntnissen über Stifter und Stiftungspersonal, sowie Selbstdarstellungen und Publikationen der Stiftung, da der Name oder Stiftungszweck oft keine eindeutigen Rückschlüsse auf einen religiösen Hintergrund zulassen. Diese Kenntnisse, deren Erhebung *Bilici* a.a.O. vorschlug, liegen jedoch bislang nur in begrenztem Ausmaß über wenige Stiftungen vor. Im Hinblick auf die *tarikât* spricht *Bilici* von einer „Wiedergeburt der türkischen Bruderschaften in völliger Legalität in Form von *vakıflar*“.⁵⁵ Die „orthodoxeste“ unter den *tarikât* sei die *Nakşibendi*-Bruderschaft, die in den 70er Jahren Kontakte zur *Millî Selâmet Partisi* (Nationalen Heilspartei), der Vorgängerin der *Refah Partisi*, seit 1983 dann zur Mutterlandspartei (ANAP) knüpfte.⁵⁶ Ein Vertreter der *Nakşibendi*-Stiftungen ist das *Hakyol Vakfı* (wahrhafter Weg), das 1980 in Ankara von Prof. Esat *Coşan*, dem Nachfolger und Schwiegersohn des letzten *Nakşibendi*-Scheichs Mehmet Zait *Kotku*, errichtet wurde. Später zog die Stiftung in den Istanbuler Stadtteil *Fatih* in die Nähe der Iskender Pascha Moschee um. Diese Stiftung übertrifft mit ihren 32 Zweigstellen in allen wichtigen anatolischen Städten die erste, im ausgehenden 19. Jh. durch den Orden gegründete Stiftung bei weitem, unterhält daneben zwei religiöse Forschungszentren in Istanbul und Ankara, eine Schule, mehrere Ausbildungszentren und 15 Wohnheime für Studenten. An 500 Studierende werden Stipendien vergeben.⁵⁷

Zuordnungen von Stiftungen zu den neueren islamischen Gemeinschaften, den *cemaat*, sind aufgrund deren unverbindlicherer netzwerkartiger Strukturen schwieriger zu treffen. Stiftungen der *Süleymanlılar*, *Nurcular* oder *Fethullahcılar* werden von Privatpersonen im Geiste der jeweiligen Gruppierung errichtet, ohne daß normativ bindende Beziehungen wie etwa eine

großzuziehen, die in einem am Modell des goldenen Zeitalters orientierten System leben. Vgl. ebd., S.253-256.

54 Ferşadođlu 1995, S.7.

55 Bilici 1993, S.429.

56 ebd.

57 Bilici 1993, S.430, nach den stiftungseigenen Zeitschriften ‚Islam ve Sanat‘ und ‚Islam‘, Ausg. 29. Juni 1991.

Mitgliedschaft bestehen. Hier sollen exemplarisch einige *vakıflar* genannt werden, die dem Umfeld der drei *cemaat* zuzuordnen sind.

Die *Nurcu*-Bewegung geht zurück auf *Said Nursi* (1873-1960), der durch seine zahlreichen Schriften – sein Hauptwerk ist die *Risale-i Nur*, in der er seine antikemalistische Einstellung und seine Ideen von einem sittlichen muslimischen Lebenswandel darlegt und – vor allem in der Türkei der 50er und 60er Jahre – Aufsehen erregte. Der Gemeinschaft, die sich in mehrere Flügel aufgespalten hat, sind laut *Bulut* das *Zehra Vakfı* (Beiname Fatimas, der Tochter des Propheten) und das *Med-Zehra Vakfı*, das *Yeni Asya Vakfı* mit Tochterorganisationen sowie das *Yeni Nesil Vakfı* zuzuordnen.⁵⁸ Auch *Bilici* meint, jeder Flügel der *Nurcular* habe eine eigene Stiftung gegründet, die vor allem auf dem Gebiet der Bildung und Veröffentlichung von Zeitschriften aktiv wären, nennt aber keine Namen. Diese Stiftungen gehörten laut *Bilici* zu den ersten, die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion Beziehungen zu den turksprachigen Republiken Zentralasiens aufgenommen hätten, wo sie Lokalzeitungen herausgaben, Fernsehprogramme ausstrahlten, Reisen und Schüleraustauschprogramme organisierten und Schulen eröffneten.⁵⁹

Seit 1971 entwickelten die *Süleymancılar*, eine nach ihrem Begründer *Süleyman Hilmi Tunahan* (1888-1959) benannte islamische Gemeinschaft, eine rege Stiftungstätigkeit.⁶⁰ Diese laut *Bilici* „hermetischste und wohl regimfeindlichste“⁶¹ Bewegung engagiert sich vor allem bei der Einrichtung von Koranschulen in der gesamten Türkei, sowie der Förderung der islamischen Wissenschaften (*ilim*) und der nationalen Kultur (*milli kültür*), zwei Schlagworte, die in vielen ihrer Stiftungsnamen auftauchen.⁶² Personell scheinen die Stiftungen der *Süleymancılar* eng verflochten zu sein: „Bei den nachfolgend nur namentlich aufgeführten Stiftungen (...) tauchen immer wieder die gleichen Namen wie *Kemal Kaçar* und *Hüseyin Kaplan* auf: *Gümüşsoy Sevim Kuran Okutma Vakfı*, *Dağlılar Vakfı*, *Bağdatlılar Vakfı*, *İslam ve Milli Kültüre Hizmet Vakfı*, *Ulu Cami Vakfı*, *Güneşli Kuran ve Kuran İlimleri Vakfı*, *Bakırköy İslam ve Milli Kültüre Hizmet Vakfı*.“⁶³ Die *Vakıf*-Koranschulen

58 Zum *Yeni Asya Vakfı* vgl. Fußnote 47; *Bulut* 1997, S.422. Gegen das *Zehra Eğitim ve Kültür Vakfı*, in der Meldung kurz *Zehra Vakfı* genannt, hat die Oberstaatsanwaltschaft in Ankara im Sommer 1998 Anklage wegen islamistischer Umtriebe erhoben und Untersuchungen gegen die Stiftung, die im Zentrum der Hauptstadt einen Moscheekomplex (*külliyeye*) errichten wollte, eingeleitet. Nach: *Hürriyet* (Europaausgabe), 16. Juli 1998.

59 *Bilici* 1993, S.431.

60 *Rumpf* 1987, S.154.

61 *Bilici* 1993, S.431.

62 *Rumpf* 1987, S.154, türk. Entsprechungen K.E.; auch nach *Bulut* 1997, S.422 sind *vakıflar*, die ‚*ilim ve kültür*‘ im Stiftungsnamen tragen, den *Süleymancılar* zuzurechnen.

63 *Rumpf* 1987, S.154.

werden, so *Bilici*, vor allem mit Mitteln aus Spenden wohlhabender Istanbuler und anatolischer Geschäftsleute, aber auch mit Geldern aus Spendensammlungen unter den in Westeuropa lebenden Türken finanziert.⁶⁴

Die *Fethullahcılar*, Anhänger des Wanderpredigers und islamischen Denkers *Fethullah Gülen* (geb. 1938), bilden die jüngste und am wenigsten greifbare *cemaat* der Türkei. Dementsprechend gibt es auch nur einen sehr pauschalen Hinweis *Bulut*s auf Stiftungen der *Fethullahcılar*, der besagt, daß im allgemeinen alle Stiftungen, die sich mit „Erziehung und Kultur“ befaßten und betitelten, dieser Gruppierung angehörten.⁶⁵ Man darf sich ohnehin nicht vorstellen, daß die Stifter auf ausdrückliches Geheiß *Gülen*s aktiv würden, vielmehr werden diese *vakıflar* – wie Unternehmen oder Radio- und Fernsehstationen auch – von vermögenden Privatpersonen aus eigenem Antrieb errichtet, um Ideen *Gülen*s, dem vor allem das Bildungswesen am Herzen liegt, in die Tat umzusetzen.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß es oft problematisch ist, eine Stiftung als ‚islamische Stiftung‘ zu identifizieren. Es fehlen hinreichende Kriterien für eine Klassifizierung, man ist mangels empirischer Untersuchungsergebnisse auf Indizien wie den Stiftungsnamen, Selbstdarstellungen und personelle Verflechtungen angewiesen. Oft lassen nicht einmal die Stiftungspublikationen den Schluß zu, daß es sich um eine islamische Organisation handelt, wie im Falle des *Türkiye Gönüllü Kültür Teşekkülleri Vakfı* (TÜGTEV), eines Dachverbandes islamischer Organisationen, in dem sich 1994 fast 600 Vereine, Stiftungen und andere Organisationen zusammengeschlossen haben. Diesem Zusammenschluß sind auch Organisationen mit nicht primär religiöser Zielsetzung, wie zum Beispiel das *Araştırma Kültür Vakfı*, das *Hekimler Birlik Vakfı* und das *Osmanlı Araştırma Vakfı*, beigetreten. Die Ziele des von *Ferşadoğlu* als islamisch bezeichneten Dachverbandes werden zivilgesellschaftlich formuliert. Stiftungszweck sei es, „den Geist der Einheit (*birlik ruhu*), der in der Türkei herrscht, zu stärken, daß die Menschen in Ruhe (*huzur*) und Sicherheit (*güven*) leben; vertrauensvoll in die Zukunft zu blicken; zum Fortschritt auf den Gebieten Moral, Recht, Wirtschaft (*iktisat*), Technologie und Wissenschaft (*ilim*) beizutragen und ehrenamtliche Institutionen wie Stiftungen und Vereine zu fördern.“⁶⁶ Die Aufgabe des TÜGTEV wird im internationalen Kontext gesehen: „In den entwickelten Ländern nehmen die ehrenamtlichen Institutionen als zivilgesellschaftliche Organisationen einen sehr wichtigen Platz ein. Wie innerhalb ihrer eigenen Länder bilden diese Institutionen auch Zusammenschlüsse zwischen den Staaten und vertreten ihre Nation auf den internationalen Plattformen.“⁶⁷ Neben der besseren Vernetzung der Freiwilligenorganisationen untereinander tritt die TÜGTEV für eine

64 *Bilici* 1993, S.431.

65 *Bulut* 1997, S. 422.

66 Nach *Ferşadoğlu* 1995, S.242.

67 *Ferşadoğlu* 1995, S.242.

grundlegende Reform des Stiftungsrechts ein mit dem Ziel, den *vakıflar* eine möglichst weitreichende Autonomie gegenüber dem Staat einzuräumen und dem historischen Stiftungsverständnis wieder näher zu kommen. In diesem Zusammenhang wird über die Abschaffung der Generaldirektion für Stiftungen und sogar die fragwürdige Funktion des Präsidiums für Religionsangelegenheiten (DIB) diskutiert. Allerdings könne die öffentliche Meinung eine Diskussion „in der gewünschten Art und Weise“ um die völlige Privatisierung und Autonomie der ehrenamtlichen Institutionen und eine etwaige Auflösung des Diyanet-Präsidiums noch nicht vertragen.⁶⁸

Ferşadoğlu faßt den Nutzen des Dachverbandes im Vorwort zu seiner Aufstellung ehrenamtlicher Kulturinstitutionen so zusammen: „Wir haben in dieser Arbeit versucht, allen *vakıflar* und *dernekler*, die einer *cemaat*, *dini ekol* oder *tarikât* angehören, Raum zu geben. Obwohl jede für sich eine pressure group ist, kommen sie unter dem Dach des *Türkiye Gönüllü Kültür Teşekkülleri Vakfı* (TÜGTEV) zusammen. Es steht außer Zweifel, daß sie so eine noch effektivere demokratische pressure group bilden und große Dienste leisten werden.“⁶⁹ Die Forderung nach einer Rückkehr zum ursprünglichen Vakıf-Begriff und nach mehr Autonomie für zivilgesellschaftliche Institutionen kann unter Umständen schon dazu führen, daß eine Organisation als reaktionär-islamistisch (*irticai*) eingestuft wird, auch ohne daß sie offen für sich beansprucht, Dachverband islamischer Organisationen zu sein. Islamische und im politischen Sinn islamistische Stiftungen sind aufgrund der Unmöglichkeit einer öffentlichen Laizismus-Debatte in der Türkei kaum anhand ihrer Publikationen zu identifizieren. Vielmehr klingen deren Äußerungen moderat und stimmen in verblüffend hohem Maße mit denen ‚säkularer‘ Organisationen der Zivilgesellschaft überein.

Fallstudie Türkiye Diyanet Vakfı

Die innere Struktur einer islamischen Stiftung, ihre typischen Aktivitäten und Funktionen sollen anhand des *Türkiye Diyanet Vakfı* (TDV) exemplarisch veranschaulicht werden. Diese besonders große, seit 20 Jahren bestehende Stiftung als Beispiel zu wählen, mag einerseits anfechtbar erscheinen, denn es handelt sich um eine behördenähnlich aufgebaute ‚staatstragende‘ Stiftung insofern, als einer der Anlässe für ihre Gründung die Förderung des Präsidiums für Religionsangelegenheiten (DIB) war. Aufgrund dieser Nähe zur staatlichen Religionsbehörde und weil die Gründung der Stiftung bereits 1975 erfolgte, und nicht, wie bei vielen anderen *yeni vakıflar* im Zuge des

68 Ferşadoğlu 1995, S.243f und Vorwort S.13.

69 Ferşadoğlu 1995, S.10.

Stiftungsbooms der ausgehenden 80er Jahre, kann das TDV nur unter Vorbehalt als Teil einer türkischen Zivilgesellschaft angesehen werden, darf allerdings getrost als ‚islamische Stiftung‘ im zuvor dargelegten Sinne gelten. In dieser Hinsicht sind seine Aktivitäten typisch und repräsentativ, wobei die meisten anderen islamischen Stiftungen nicht in diesem Ausmaß und dieser Vielfalt tätig sind. Das durch das TDV verbreitete Islam-Verständnis bewegt sich, dies muß auch angemerkt werden, natürlich im Rahmen des staatlich tolerierbaren, ‚laizistischen‘ Islam. Das TDV trägt aber deutlich zu einer Islamisierung des türkischen Alltagslebens bei. Nicht zuletzt wurde bei der Wahl des Beispiels berücksichtigt, daß zum TDV nicht nur eine Fülle von Material in Form der Stiftungsveröffentlichungen und Selbstdarstellungen, sondern auch Sekundärliteratur und kritische Würdigungen der Rolle der Stiftung vorliegen.

Das *Türkiye Diyanet Vakfı* wurde 1975 durch den damaligen Präsidenten des Präsidiums für Religionsangelegenheiten (DIB), Dr. Lütfi *Doğan*, seine beiden Stellvertreter, sowie den Rechtsberater des DIB errichtet. Vorausgegangen waren Überlegungen, der ständigen Mittelknappheit des DIB durch die Errichtung einer Stiftung entgegenzuwirken. Zwar war der Etat des Präsidiums seit 1981 kontinuierlich gestiegen, aber wenn man unter ‚religiösen Angelegenheiten‘ über die direkte Gewährleistung der Möglichkeiten zur Religionsausübung hinaus die sozialen und kulturellen Bedürfnisse der Gläubigen versteht, reichte er zur Erfüllung dieser vielfältigen Aufgaben keinesfalls aus. Die Stiftung sollte daher zur Erschließung weiterer Ressourcen dienen und zugleich einen Teil dieser sozial-karitativen Aufgaben erfüllen. Die spezifische Kombination von Türkentum und Muslim-Sein, die das TDV vermittelt, kommt bei der folgenden Formulierung der Motive für die Stiftungsgründung zum Ausdruck: „Waren die Türken ohnehin schon ein hilfsbereites und organisatorisch begabtes Volk, so gewann ihre Nächstenliebe, nachdem sie den Islam angenommen hatten, durch den Begriff der Gottgefälligkeit (Allah rızası) noch eine tiefere Dimension.“⁷⁰ Der Stiftungszweck liest sich in der Urkunde folgendermaßen: „Zweck der Stiftung ist es, die Religion des Islam in ihrer wahren Identität zu verbreiten, die Gesellschaft über das Thema Religion aufzuklären, Hilfe und Unterstützung für das Präsidium für religiöse Angelegenheiten zu leisten, überall, wo nötig, Moscheen zu bauen und zu unterhalten, medizinische Behandlungszentren für notleidende Patienten zu eröffnen und zu betreiben, soziale Dienste und Hilfeleistungen anzubieten, indem die Armensteuer (zekat) und Almosen (fitre), die unsere Landsleute spenden, an die Bedürftigen in unserer Gesellschaft unter angemessenen Bedingungen verteilt werden.“⁷¹ Das Stiftungskapital betrug

70 TDV (Hrsg.): 20. Yılında Türkiye Diyanet Vakfı 1975-1995, Ankara 1995, nach S.3.

71 Zitiert nach TDV 1995, S.21.

1975 150.000 TL, dieser Betrag liegt im Vergleich zu anderen Stiftungsgründungen jener Zeit im Mittelfeld.⁷²

Die Organisationsstruktur des TDV lehnt sich, wie *Tarhanlı* kritisch anmerkt, eng an die einer staatlichen Behörde an.⁷³ Das leitende Gremium der Stiftung (*genel kurul*), anfänglich aus den vier Stiftern bestehend, weitete sich bis zum Jahre 1995 auf 65 Personen aus. Diesem beigeordnet ist ein Kontrollrat. Auf der nächsten Ebene steht der Verwaltungsrat (*mütevelli heyeti*). Die Verwaltungsstruktur ist zweigeteilt in eine Generaldirektion, zuständig für Inlandsaktivitäten und die 893 Zweigstellen innerhalb der Türkei auf der einen und ein Koordinationszentrum für Auslandsaktivitäten auf der anderen Seite.⁷⁴ Bezüglich der Modalitäten für die Ämterbesetzung liegen keine Informationen vor, *Tarhanlı* betont jedoch, daß sich die Personalunion zwischen Stiftung und Religionsbehörde, die sich bis heute erhalten hat, nicht nur auf die ‚Chefetage‘ beschränke.⁷⁵ Mehmet Nuri *Yılmaz*, langjähriger Präsident des DIB, ist derzeit zugleich Vorsitzender des Verwaltungsrates der Stiftung. Das TDV ist mittlerweile mit landesweit ca. 90.000 Beschäftigten der größten Arbeitgeber für Absolventen der Imam-Hatip-Schulen und theologischen Fakultäten.⁷⁶ Es besitzt vier Wirtschaftsunternehmen, einen Verlag (Druckerei, Tonstudio und Vertrieb) und ein islamwissenschaftliches Forschungszentrum (*İslam Araştırmaları Merkezi, ISAM*) in Istanbul. Monatlich erscheint das *TDV Haber Bülteni*, eine Hochglanzzeitschrift, in der über sämtliche Aktivitäten der Stiftung berichtet wird. 1995 wurde ein Frauenzweig eröffnet, der seither eine Reihe von Symposien zu Themen wie „Die Frau aus der Sicht des Islam“ veranstaltet hat. Das Schwergewicht der Stiftungsaktivitäten innerhalb der Türkei liegt auf der Verbreitung des Islam und dem Angebot von religiös-kulturellen Diensten, der Bildung und Wohlfahrt und sozialen Diensten. Zudem werden in der Festschrift zum 25-jährigen Bestehen die Aktivitäten zur Unterstützung des DIB und anderer religiöser Einrichtungen aufgeführt.

Die Aufklärung der Bevölkerung über den ‚wahren Islam‘ erfolgt hauptsächlich über die Verbreitung religiöser Literatur, Audio- und Videokassetten, die im stiftungseigenen Verlag herausgegeben werden. Alljährlich im Ramadan findet in Ankara und in Istanbul eine religiöse Buchmesse (*dini yayınlar fuarı*) statt. Viele Veröffentlichungen dienen der religiösen Erziehung der Kinder, welche ein besonderes Anliegen der Stiftung ist. Ein Großprojekt ist die Herausgabe der Islam-Enzyklopädie seit 1983, des ersten völlig neu erstellten islamwissenschaftlichen Nachschlagewerkes in Türkisch

72 Vergleich mit den Angaben im *Yeni Vakıflar Kataloğu*, Ankara 1984.

73 *Tarhanlı, İstar: Müslüman toplum, laik devlet*. Istanbul 1993, S.143.

74 Vgl. Organisationsschema in TDV 1995, S.23

75 *Tarhanlı* 1993, S.143. Es heißt hier, die Mehrzahl des Stiftungspersonals sei gleichzeitig beim Präsidium für Religionsangelegenheiten (DIB) beschäftigt, dies sei unter mehreren Gesichtspunkten ein sehr bedenklicher Umstand.

76 *Bilici* 1992, S.26.

mit 22.000 Stichwörtern. 16 der 35 geplanten Bände waren bis 1997 bereits erschienen und wurden an 75.000 Abonnenten in aller Welt geliefert.⁷⁷ Eine zentrale Rolle bei der Verbreitung des Islam spielt auch das öffentliche festliche Begehen islamischer Feiertage. Aus Anlaß des Geburtstags des Propheten findet beispielsweise seit 1988 jedes Jahr eine ‚kutlu doğum haftası‘, eine ganze Festwoche mit Veranstaltungen statt.⁷⁸ Im Ramadan werden hochstehende Persönlichkeiten aus dem öffentlichen Leben und der Politik zu festlichen Iftar-Essen eingeladen.⁷⁹

Auf dem Gebiet der Bildung liegt der Schwerpunkt der Stiftungsaktivitäten in der Türkei und vor allem im Ausland. Zum Unterhalt von Gebäuden für Schülerwohnheime, Koranschulen und Imam-Hatip-Schulen kommt die Vergabe von Stipendien an begabte, bedürftige Schüler. In Izmir eröffnete die Stiftung im Schuljahr 1994/5 ihre erste Privatschule mit modernem Sprachlernzentrum, in der der Unterricht in (europäischen) Fremdsprachen erteilt wird.⁸⁰ Die sozialen Hilfeleistungen durch die Stiftung erfolgen meist punktuell, das heißt während religiöser Feiertage wie dem Opferfest oder auch in Hilfskampagnen während des Fastenmonats Ramadan, und bestehen aus Nahrungsmittel- und Sachspenden (Kleidung), die an Bedürftige verteilt werden. Die Unterstützung der Arbeit der Religionsbehörde durch die Stiftung besteht hauptsächlich darin, daß das TDV dem Präsidium zahlreiche stiftungseigene Immobilien zur Nutzung als Schule, Personalwohnungen, Sitz eines *Mufti* (müftülük) oder Korankurs überläßt.⁸¹

Während der 80er Jahre konzentrierten sich die Auslandsaktivitäten des *Diyanet Vakfi* noch auf die türkischen ‚Gastarbeiter‘ in Europa, deren Verbundenheit mit der heimischen Kultur, Tradition und Religion während des Lebens in der Fremde nicht abreißen sollte.⁸² Seit 1989 finden dagegen die Muslime in den ehemaligen Sowjetrepubliken sowie seit dem Bosnienkrieg die Muslime auf dem Balkan vermehrte Aufmerksamkeit. Die Stiftung bezeichnet es als eine ihrer vordringlichsten Aufgaben, den unabhängig gewordenen Turk-Staaten nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion beim Aufbau einer religiösen Infrastruktur zu helfen. Das religiöse Leben, unverzichtbarer Bestandteil der nationalen Identität dieser Völker, soll sich wieder entfalten.⁸³ Hier fließen enorme Summen in Bauprojekte; humanitäre Hilfe in großem Umfang wird mittels Sachspenden von Koranexemplaren über Fax-

77 TDV 1995, S.26-28 und Bilici 1993, S.427.

78 Vgl. TDV Magazin Nr.50, Mai 1997, S.23.

79 Vgl. TDV Magazin Nr.37, März 1996, S.12f.

80 TDV 1995, S.51.

81 TDV 1995, S.60-63, S.76.

82 Einrichtung der Türkisch-Islamischen Union für religiöse Angelegenheiten (DITIB) als Außenstelle des DİB in Europa mit Hauptsitz in Köln Anfang der 80er Jahre.

83 TDV 1995, S.76f.

geräte bis zu Woldecken und Arzneimitteln geleistet.⁸⁴ Da oft noch keine ausreichenden Ausbildungsmöglichkeiten für religiöses Personal in den ehemaligen Sowjetrepubliken bestehen, werden von dort Studierende in die Türkei geholt und auf Kosten der Stiftung ausgebildet.⁸⁵ Zu den Hochfesten schickt die Stiftung zudem religiöses Personal in die betreffenden Regionen.⁸⁶

In den Publikationen der Stiftung finden sich kaum Hinweise auf die Finanzierungsquellen dieser umfangreichen Aktivitäten. Wie aus dem relativ geringen Gründungskapital von 1975 in wenigen Jahren ein ganzes „Diyamet-Imperium“⁸⁷ entstehen konnte, läßt sich darum nicht abschließend klären. Die Jahresbilanz belief sich jedenfalls bereits 1983 auf über 3 Milliarden TL. Anfang der 80er Jahre wurde mit der Gründung von Stiftungsunternehmen die Betätigung der Stiftung in der freien Wirtschaft eingeleitet, die sich mittlerweile auf ansehnliche vier Unternehmen erstreckt. Diese sind – neben dem Verlag – in Branchen tätig, die mit den Stiftungszwecken in Einklang stehen, z.B. das Bauunternehmen GINTAŞ und die Reinigungsmittelfirma TEMSAŞ, die sich auf die Fabrikation von Reinigungsmitteln für Sakralbauten spezialisiert hat. Ein sehr großer Teil der Stiftungseinkünfte kommt inzwischen auch aus den Mieteinnahmen der zahlreichen Immobilien und Grundstücke, die sich im Besitz der Stiftung befinden. Die meisten dieser Gebäude wurden für die Stiftung neu errichtet, andere wiederum aufgekauft.⁸⁸

Insgesamt kann gesagt werden, daß sich das Stiftungskapital trotz des ständigen Währungsverfalls in der Türkei in den 80er und vor allem in den 90er Jahren beständig vergrößert hat. Dafür haben die intensiven Bemühungen um Einnahmequellen in der Wirtschaft gesorgt. Wie hoch tatsächlich die Gewinne aus den Stiftungsunternehmen sind, bleibt letztendlich im Dunkeln. Nicht nur im Hinblick auf das TDV, sondern ganz allgemein ist die wachsende wirtschaftliche Betätigung der Stiftungen ein strittiges Thema. Es wird eine Wettbewerbsverzerrung zwischen Unternehmen der freien Wirtschaft und gemeinnützigen steuerbefreiten Stiftungen befürchtet. Eine hauptsächlich gewinnorientierte Stiftung habe mit dem ursprünglichen Vakıf-Gedanken nichts mehr zu tun.⁸⁹ Im Falle des *Diyamet Vakfi* spielen die eigentlichen Stiftungsaktivitäten jedoch noch eine so große Rolle, daß über die Gefahr der „Kommerzialisierung“ hier nicht weiter diskutiert werden soll. Es soll vielmehr der islamische Charakter der Stiftung anhand ihrer Aktivitäten noch-

84 TDV 1995, S.93-96. Sachspenden ins Ausland im Wert von über 53 Milliarden TL, humanitäre Hilfe in der Größenordnung von 32 Milliarden TL, Beihilfe zu Bauprojekten in Höhe von 422 Milliarden TL.

85 TDV Magazin Nr.47, Februar 1997, S.11.

86 TDV 1995, S.99.

87 Bulut 1997 (2. Aufl.), S.385.

88 Zahlen hierzu bei Bulut 1997 (2. Aufl.), S.386, dieser nach Sinan Onuş: *Diyamet Imperatorluğu*. In: *Aydınlık*, Ausgabe 23. Juli 1994.

89 Bulut 1997, S.387, Zitat Dr. Çetin Özek.

mals hervorgehoben werden, indem kurz zusammengefaßt wird, welche Leitlinien hinter diesen Tätigkeiten stehen.

Mit seinem Engagement im Bildungsbereich verfolgt das TDV das Ziel, möglichst in jungen Jahren bei den Schülern mit der Vermittlung des ‚richtig verstandenen‘ Islam zu beginnen. „Auf diese Weise werden einerseits unsere jungen Leute zu religiösem Lernen ermuntert, andererseits wird sichergestellt, daß die heranwachsende Jugend eine ideelle Beziehung mit unserer Stiftung und religiösen Themen eingeht. Wir hoffen, daß diese genau an die Phase der Persönlichkeitsbildung angepaßte Herangehensweise sich positiv auf das spätere Leben der jungen Leute auswirken wird.“⁹⁰ Auch andere islamische Stiftungen verfolgen ebenso wie das TDV in seinen gemeinsam mit dem DIB betriebenen Koranschulen und Imam-Hatip-Schulen das Ziel, eine noch formbare Basis zu islamischem Denken in ihrem Sinne zu erziehen. Absolventen des religiösen Bildungsweges besetzen heute längst nicht mehr nur die im engeren Sinne religiösen Ämter, sondern drängen in zivile Berufe vor.⁹¹

Die Verbreitung der mit einem TDV-geprägten muslimischen Selbstverständnis ausgestatteten Beschäftigten in allen gesellschaftlichen Bereichen bewirkt gerade die zweite von der Stiftung angestrebte Entwicklung, die mit dem Motto „Muslimsein soll wieder salonfähig werden“ betitelt werden kann. Indem vom TDV zu wichtigen islamischen Feiertagen Festlichkeiten in repräsentativem Ambiente mit geladenen Gästen aus Politik und Wirtschaft begangen werden, wird demonstriert, daß Muslimsein und Türkeisein untrennbar zusammengehören. Hier wird Religion zur Pflege kulturellen Erbes stilisiert, hier zeigt sich, wie sehr (zumindest in Zeiten einer Refah-Regierung) die Politik der türkisch-islamischen Synthese Fuß gefaßt hat und wie eine Islamisierung von Innen ein Gemeinschaftsgefühl erzeugen kann, das lange am mangelnden Selbstwertgefühl einer zwangssäkularisierten muslimischen Gesellschaft krankte.

Schlußbemerkung

Mit der Zunahme von Stiftungsneugründungen in der Türkei ab Mitte der 80er Jahre ging eine Reflektion über die Ursprungsidee des *vakıf* und die mögliche gesellschaftliche Rolle der ‚neuen Stiftungen‘ einher. In diesem Zusammenhang wird auf eine Parallele zu den amerikanischen ‚think-tanks‘ hingewiesen: „In jener Zeit wurden viele Stiftungen für politische und soziale Forschung gegründet, die mit ihren Publikationen und Diskussionsveranstaltungen einen Beitrag zur Entstehung neuen Denkens in der Türkei leiste-

90 TDV 1995, S.50.

91 Bilici 1993, S.424.

ten.⁹² Schlagworte wie „Gemeinnützigkeit“, „Pluralismus“, „Ehrenamtlichkeit“, „Partizipation“, „Einflußnahme auf die öffentliche Meinung“ und „pressure group“ beherrschen die Debatte. Einerseits wird der Umstand kritisiert, daß die *vakıflar* zur Ersatzorganisation für die – noch restriktiveren Gesetzen unterworfenen – *dernekler* verkommen seien, andererseits äußern die zivilgesellschaftlichen Organisationen die Forderung, den Stiftungssektor noch weitergehend zu reformieren und ihm mehr Autonomie zuzugestehen.

Der Staat scheint diesen Bestrebungen, dem ‚dritten Sektor‘ mehr Raum zu geben, ablehnend oder doch zumindest unentschlossen gegenüberzustehen, wie sich an der wechselhaften Gesetzgebungspolitik ablesen läßt. Er ist zwar in vielen Bereichen, vor allem dem Sozialbereich, auf Unterstützung durch private Initiativen angewiesen, andererseits werden Kompetenzen und nicht zuletzt Steuereinnahmen ungern abgetreten. In neuerer Zeit wurden darum steuerliche und bürokratische Erleichterungen für Stiftungen teilweise wieder zurückgenommen. In den Medien werden zudem Kritik an den wirtschaftlichen Privilegien der Stiftungen und der Ruf nach verstärkter Kontrolle der Stiftungstätigkeit laut.⁹³ Insbesondere der Umgang mit den islamischen Stiftungen ist ein Prüfstein für die türkische Demokratisierung und Wegweiser für zukünftige gesellschaftliche Entwicklungen.

Wie bereits erwähnt, werden größere demokratische Spielräume in der Türkei immer auch von Islamisten zur Interessensartikulation genutzt, ja sie stimmen ein in die Forderung nach mehr Pluralismus und Zivilgesellschaft und bedienen sich derselben Rhetorik, wie säkulare Organisationen. Diese interessante Entwicklung der 90er Jahre gilt es im Auge zu behalten. Gerade den islamischen Stiftungen kann es gelingen, die starre Trennung zwischen Islamisten und Kemalisten zu überwinden. Sie bilden Foren, auf denen es zum Dialog zwischen islamischen und säkularen Intellektuellen kommen kann und bereits kam, der für den türkischen Demokratisierungsprozeß unerlässlich ist. „Das Schwerpunktthema der Preisverleihung des bekanntermaßen Fethullah Gülen nahestehenden *Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı* war „Toleranz“. Es wurde darauf Wert gelegt, Menschen aus verschiedenen Gesellschaftsbereichen zu dieser Feierlichkeit einzuladen und ein Bild entworfen, das die muslimisch-laizistischen Spannungen künstlich wirken ließ.“⁹⁴ Heidi Wedel bemerkt, daß „(...) Mitglieder von Helsinki Citizens Assembly (z.B. Murat Belge und Mete Tunçay) entscheidend zu einer freiheitlichen Neuinterpretation des Laizismusverständnisses beigetragen haben, die kemalisti-

92 Zevkliler, yybitCDTA (ca. 1996), S.1442. Bildunterschrift unter dem Foto einer Podiumsdiskussion zum Thema „Laiklik ve günümüzün Türkiye“, veranstaltet vom Siyasi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı im Mai 1987.

93 Vgl. die Schlagzeilen: „Tarikatçı vakıflar söndürülecek“, *Yeni Yüzyıl*, 27.6.1997; „İrtica kaynağı vakıflara denetim“, *Hürriyet* (Europaausgabe), 10.07.1998; „İrtica vakıf tehdidi“, *Hürriyet* (Europaausgabe), 11.07.1998.

94 Zevkliler, yybit CDTA, S.1445. Bildunterschrift zu einer Abbildung besagter Preisverleihung.

sche Frontstellung westlich orientierter „Fortschritt“ versus „islamische Reaktion“ überwinden und einen Dialog mit liberalen Islamisten aufgenommen haben. So schufen diese Gruppen theoretische Voraussetzungen für die Entstehung von Zivilgesellschaft.“⁹⁵

In der türkischen Politik ist man jedoch bislang noch weit davon entfernt, islamische Stiftungen als Partizipationsmedium für liberale Islamisten aufzufassen und einen offenen Dialog zuzulassen. Vielmehr setzt man wie bereits mehrmals in der Geschichte der Republik auf Verbote und Restriktionen. Die Bekämpfung des ‚irtica‘ genießt noch immer oberste Priorität. Von dieser Politik sind nicht nur die religiösen Parteien, sondern auch Stiftungen, Vereine und andere zivilgesellschaftliche Organisationen betroffen. Von Verboten, wie sie 1998 gegen einige *vakıflar* ausgesprochen wurden, ist eine Stiftung wie das TDV durch seine Anbindung an die offizielle Vertretung des Islam im türkischen Staatsgefüge nicht bedroht. Vielmehr scheint es eine Art ‚Marktlücke‘ aufgetan zu haben, herrscht doch an der hier vermittelten Form der modernen Alltagsfrömmigkeit in der türkischen Bevölkerung großes Interesse. Diese Lücke könnten islamische Stiftungen füllen, auch ohne explizit politische Zielsetzungen zu verfolgen.

Letztendlich bleibt die Frage, ob die Aktivitäten eines *vakıf* islamistisch motiviert sind oder nicht, ob sie als bedrohlich, systemfeindlich, verfassungswidrig oder wohltätig, pluralistisch, demokratisch einzuschätzen sind, eine politische Entscheidung, die vom Standpunkt des Betrachters abhängt. Die große Vielfalt und das erstaunliche Nebeneinander von Stiftungen unterschiedlichsten Typs spiegeln die politische Landschaft der gegenwärtigen Türkei wider. Ich selbst neige dazu, islamische Stiftungen im Zusammenspiel mit anderen zivilen demokratischen Kräften als Motoren einer wichtigen und zukunftssträchtigen Entwicklung innerhalb der türkischen Gesellschaft anzusehen. Allerdings werden solche Demokratisierungsansätze in einem System, in dem letztlich ein militärisches Gremium die Fäden in der Hand hält, immer wieder schnell an die Grenzen ihrer ohnehin engen Handlungsspielräume stoßen.

Literaturangaben

- Aslandaş, Alper Sedat: 1980 sonrasında dernekler. In: Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (CDTA), o.J. (ca. 1996), S.309
 Aybay, Aydın: Medeni kanuna göre kurulmuş vakıflar hakkında yeni düzenlemeler. In: yybitCDTA, Istanbul o.J. (ca. 1996), Kasten S.1444
 Aybay, Aydın: Vakıf. In: CDTA, Istanbul o.J. (ca.1985), S.2778-2786
 Bilici, Faruk: Acteurs de developement des relations entre la Turquie et le monde turc: les vakıfs. In: CEMOTI, Nr.14 (1992), S.16-30

95 Wedel 1995, S.124.

- Bilici, Faruk: Sociabilité et expression politique islamistes en Turquie: Les nouveaux vakıfs. In: Revue française de science politique, Vol. 43, Nr.3, Juni 1993, S. 412-434
- Bolak, A.A.: Türkiye Cumhuriyeti Devletinde Vakıfların Yeniden Doğuşu. In Bilici, Faruk: Le Waqf dans le monde musulman contemporain (XIXe-XXe siècle): Fonctions sociales, économiques et politiques. Actes de la table ronde d'Istanbul 13.-14. Novembre 1992, Istanbul 1994, S.85-88
- Bulut, Faik: Tarikat sermayesinin yükselişi, Ankara 1997 (2. Aufl.)
- Göle, Nilüfer: Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The case of Turkey. In: Norton 1996, S.17-43
- Gürbey, Gülistan: Politische und rechtliche Hindernisse auf dem Wege der Herausbildung einer Zivilgesellschaft in der Türkei. In: Wedel/Ibrahim 1995, S.95-112
- Ferhadoğlu, Ali: Gönüllü kültür kuruluşları, Istanbul 1995
- Hermann, Rainer: Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei. In: Orient Nr.37(1996), Heft 1, S.35-57
- Ibrahim, Ferhad: Staat und Zivilgesellschaft in Ägypten, Münster/Hamburg 1995
- Krämer, Gudrun: Staat und Zivilgesellschaft im Nahen und Mittleren Osten. In: E. Gormsen und A. Thimm (Hrsg.): Zivilgesellschaft und Staat in der dritten Welt, Mainz 1992, S.115-137
- Köbler Reinhard und Henning Melber (Hrsg.): Chancen internationaler Zivilgesellschaft, Mainz 1992
- Krcsmarik, J.: Das Wakfrecht vom Standpunkte des Schariatrechtes nach der hanefitischen Schule. Ein Beitrag zum Studium des islamischen Rechtes. In: ZDMG 45/1891, S.511-576
- Stiftung Wissenschaft und Politik (Hrsg.): Rumpf, Christian: Laizismus und Religionsfreiheit in der Türkei – Rechtliche Grundlagen und gesellschaftliche Praxis, Ebenhausen 1987
- Tarhanlı, İftar: Müslüman toplum, laik devlet. Istanbul 1993
- Toprak, Binnaz: Civil Society in Turkey. In Norton, A.R. (ed.): Civil Society in the Middle East, Bd.2, Leiden u.a. 1996, S.87-118
- Türkiye Diyanet Vakfı (Hrsg.): 20. Yılında Türkiye Diyanet Vakfı 1975-1995, Ankara 1995
- Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (Hrsg.): Turkish Foundations during the Republican Period, Ankara 1996
- Wedel, Heidi: Ansätze einer Zivilgesellschaft in der Türkischen Republik – Träger der Demokratisierung oder neue Eliteorganisationen? In: Ferhad Ibrahim, Heidi Wedel (Hrsg.): Probleme der Zivilgesellschaft im Vorderen Orient, Opladen 1995, S.113-134
- Vakıflar Genel Müdürlüğü (Hrsg.): Yeni Vakıflar Kataloğu, Ankara 1984
- Vakıflar Genel Müdürlüğü (Hrsg.): Son on yılda vakıflar 1980-1990, Ankara 1991
- Yediyıldız, Bahaeddin: Vakıf. In: Kültür ve Turizm Bakanlığı (Hrsg.), Islam Ansiklopedisi, Istanbul 1986, S.154f.
- Zevkliler, Aydın: Türkiye'de vakıflar. In: Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Anseklopedisi, Istanbul o.J. (ca.1996)