



LUDWIG-
MAXIMILIANS-
UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

Studienabschlussarbeiten

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Schmidt, Lennart:

Ultramontanismus und Erdoganismus
Religion im Spannungsfeld zwischen Politik und
Gesellschaft

Bachelorarbeit, Sommersemester 2020

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.73891>



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2020

Lennart Schmidt

Ultramontanismus und Erdoganismus – Religion im Spannungsfeld zwischen Politik und Gesellschaft.

Bachelorarbeit bei
Prof. Dr. Karsten Fischer
2020

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	3
2. Loyalität und Illoyalität im Nationalstaat	5
3. Methodik	8
4. Ultramontanismus und Erdoganismus im Vergleich	9
4.1. Ultramontanismus	10
4.2. Erdoganismus	19
4.3. Vergleich.....	32
5. Fazit.....	34
6. Literaturverzeichnis	37

1. Einleitung

„Faktisch ist die DITIB mittlerweile der verlängerte Arm der AKP-Regierung in Deutschland" (Drobinski, 01.08.16), der Erdogan als „Machtinstrument dient, um in die türkische Diaspora in Deutschland hineinzuwirken“ (Burger, 29.09.18). Diese zentralen Vorwürfe der *Illoyalität*, gegenüber der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB), die mit dem Schlagwort: „Erdoganismus“ (Yilmaz und Bashirov 2018) zusammengefasst werden, haben einen Vergleichsfall in der deutschen Geschichte. Im letzten Viertel des 19 Jh. waren es die Katholiken, denen während des Kulturkampfes im Deutschen Kaiserreich *Illoyalität* und damit „die Verkörperung des Rückschritts [...] und im „Ultramontanismus“ den Versuch der Wiederrichtung der mittelalterlichen Priesterherrschaft“ vorgeworfen wurde „kurz: Die Zerstörung aller modernen Kultur und Zivilisation“ (Müller, M. 2003, 8).

Diese Arbeit verfolgt mehrere Ziele. Zum einen untersucht sie den Auslöser des Vorwurfes der *Illoyalität* gegenüber der Religionsgemeinschaft. Zum anderen analysiert sie, wie Staat und Gesellschaft, den Vorwurf der *Illoyalität* gegenüber der Religionsgemeinschaft formulieren. In einem zweiten Abschnitt wird die Reaktion der Religionsgemeinschaft auf diesen Vorwurf untersucht. Damit trägt die Arbeit zu einem bestehenden Loyalitätsdiskurs bei, der von Forschern wie Andrew March (2006) und Said Hassan (2015) geführt wird.

Der Rahmen der Arbeit wird durch folgende Forschungsfrage festgelegt:

Welche Gemeinsamkeiten in der Wahrnehmung durch Gesellschaft, Staat und Religionsgemeinschaft bezüglich der Loyalitätsfrage bestehen zwischen Erdoganismus und Ultramontanismus?

In der Arbeit wird die These verfolgt, dass es eine Vielzahl von Gemeinsamkeiten zwischen den Phänomenen gibt. Beide Phänomene weisen eine Ineffizienz von staatlichen Maßnahmen und die Homogenisierung der betroffenen Minderheiten, Katholiken und türkischstämmigen Muslime auf. Ein weiteres Ergebnis ist die Diskrepanz

zwischen der Eigenwahrnehmung der betroffenen Minderheiten und der Fremdwahrnehmung durch die Mehrheitsbevölkerung. Die Diskrepanz lässt sich auch auf die von der Mehrheitsbevölkerung abweichende nationale Identitätsbildung der beiden Gruppen übertragen. Dies führt dazu, dass die Einheit von Protestantismus und Nationalismus durch den Ultramontanismus im Kaiserreich beendet wurde. In der BRD wurde die Einheit von ethnisch Deutsch sein und Nationalismus durch die türkischstämmigen Muslime beendet. Damit stellt die Arbeit die Frage, ob der liberal-demokratische Staat mit seinen Maßnahmen nicht die Werte verletzt, die er mit diesen verteidigen wollte.

Das Design der Arbeit ist eine vergleichende analytische Beschreibung. Das bedeutet, die beiden Phänomene Ultramontanismus und Erdoganismus werden anhand eines theoretischen Grundgerüsts miteinander verglichen. Der spezifische Vergleich der beiden Phänomene Ultramontanismus und Erdoganismus wurde in dieser Form noch nicht vollzogen. Diese Arbeit kann auch Relevanz für den gesellschaftlichen Diskurs haben. Das Ergebnis der Arbeit zeigt auf, dass der Illoyalitätsvorwurf gegenüber Türkischstämmigen kein neues Phänomen ist, sondern ein wiederkehrendes inhärentes Phänomen des Nationalstaats ist. Dies Erkenntnis könnte bei medialer Berichterstattung und bei der gesellschaftlichen Debatte integriert werden.

Zu diesem Themenkomplex gab es lediglich auf dem 52. Deutschen Historikertag eine Diskussion mit dem Titel „Katholiken damals, Muslime heute: Vom Vorwurf der Abschottung“ und einen auf der Diskussion basierender Artikel in der Frankfurter Allgemeine Zeitung (Schrörs, 15.11.18). Der Religionssoziologe José Casanova (2006) untersucht eine ähnliche Thematik. Er vergleicht in seiner Arbeit die Perzeption der Katholiken im 19. Jahrhundert und des Islams in westlichen Gesellschaften. Casanova legt seinen Schwerpunkt auf die Vereinigten Staaten und setzt sich nicht mit dem Kulturkampf im Kaiserreich auseinander (Casanova 2006).

Im ersten Kapitel wird der Begriff der *Illoyalität* definiert und dem Loyalitätsbegriff gegenübergestellt. Im zweiten Kapitel wird die Methodik der Arbeit vorgestellt und die fünf Analysekatégorien des historischen Vergleichs diskutiert. Die Analysekatégorien lauten

folgendermaßen: Maßnahmen der Politik, Reaktion der Gesellschaft, Reaktion der Gläubigen, Reaktion der Institution und Reaktionen des externen Akteurs. Darauf folgt der historische Vergleich, aufgeteilt in drei Teile. Der erste Teil analysiert den Ultramontanismus, nach dem im Methodik Teil vorgestellten Kategorien. Der zweite Teil wendet die gleichen Kategorien auf den Erdoganismus an. Im dritten Teil wird der Vergleich der beiden Phänomene unter dem Einbezug des Begriffs der *Illoyalität* vollzogen.

2. Loyalität und Illoyalität im Nationalstaat

Die Arbeit untersucht den Vorwurf der *Illoyalität*, den ein Staat gegenüber einer Gruppe seiner Bürger äußert. Der Vorwurf der *Illoyalität* gegenüber einer Gruppe, stellt implizit auch die Frage, ob eine Gruppe zwei Staaten gegenüber gleichzeitig *loyal* sein kann. Um diesen Fragen ein theoretisches Konstrukt zu geben, werden die Loyalitätstheorien von Simon Keller (2007) und Judith Shklar (1993) verwendet. Abschließend wird der Begriff der *doppelten Loyalität* unter Verwendung der Überlegungen von Ilan Baron kritisiert (2009).

Shklar definiert den Begriff der *Loyalität* folgendermaßen.

“I would suggest that both political obligation and loyalty are more specific than just any commitment and, above all, they may be less than voluntary. What distinguishes loyalty is that it is deeply affective and not primarily rational. For the sake of clarity we should take loyalty to be an attachment to a social group” (Shklar 1993, 184).

Damit definiert Shklar *Loyalität* als die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe. Diese Zugehörigkeit muss nicht rational erklärbar oder freiwillig sein. Vielmehr steht die emotionale Bindung im Vordergrund.

Der emotionale Charakter von *Loyalität* grenzt ihn von Pflichtbewusstsein ab. Im

Gegensatz zur *Loyalität* wird Pflichtbewusstsein, also die Pflicht, die Gesetze des Staates, indem man lebt zu befolgen und seine Institutionen zu respektieren durch rationale Überlegungen und das Naturrecht¹ gerechtfertigt (Shklar 1993, 183f.).

Nach der Erläuterung des Begriffs der *Loyalität*, wird im folgenden Absatz der Begriff der *Illoyalität* erläutert. Trotz des Anscheins das Antonym zur *Loyalität* zu sein, ist *Illoyalität* laut Keller nicht der Gegenentwurf zur *Loyalität* (Keller 2007, 213). *Illoyalität* ist auch nicht automatisch vorhanden, wenn Loyalität nicht vorhanden ist. *Loyalität* hängt davon ab, welche Gefühle oder Gedanken man einer Sache gegenüber entwickelt. *Illoyalität* ist vielmehr als ein moralisches, gesellschaftliches oder institutionelles Phänomen zu betrachten. *Illoyalität* tritt auf, wenn gesellschaftliche Normen gebrochen werden. Keller vergleicht das Gefühl der *Illoyalität* mit dem Gefühl unhöflich zu sein. Es ist eine Selbsteinschätzung, über die eigene Situation oder die Einschätzung eines externen Akteurs. Dennoch ist *Illoyalität* moralisch aufgeladen. Meistens geht es um Erwartungen, die nicht erfüllt werden. Diese Erwartungen können zum Beispiel aus einer Staat-Staatsbürger Beziehung heraus entstehen (Keller 2007, 213). Wenn die Erwartungen nicht erfüllt werden, wird ein Affront oder etwas, das wie ein Affront aufgefasst werden kann begangen (Keller 2007, 215).

Diese Trennung von *Loyalität* und *Illoyalität* führt zu der Schlussfolgerung, dass *Illoyalität* beispielsweise als eine schlechte Charaktereigenschaft gewertet werden kann, ohne dass *Loyalität* eine Gute ist. Das heißt *Illoyalität* kann kritisiert werden, ohne eine fundamentale Aussage zu *Loyalität* zu tätigen (Keller 2007, 217).

Nachdem *Loyalität* und *Illoyalität* definiert wurden, stellt sich die Frage, ob eine Gruppe zwei Staaten oder zwei Mächten gegenüber gleichzeitig *loyal* sein kann? Das heißt, besteht die Möglichkeit, *doppelte Loyalitäten* zu haben?

¹ Naturrecht ist die Vorstellung von einem überpositiven Recht, das unabhängig von menschlicher Verfügung gilt und als höherwertige Normordnung Maßstäbe für die Bewertung jeglichen positiven Rechts definiert (Precht und Burkard 2008, 405).

Diese Problematik war bereits in der Antike präsent. Ein Beispiel hierfür ist der Loyalitätskonflikt der Christen zwischen Kaiser und Gott im Römischen Reich. Im Mittelalter war der Konflikt zwischen weltlichen Pflichten eines Individuums und seiner Suche nach dem Seelenheil einer der zentralen Konflikte (Baron 2009, 1029). Das Problem der doppelten *Loyalität* setzte sich im Dreißigjährigen Krieg fort. Einer der Auslöser des Kriegs war die Frage, ob die Untertanen eines Herrschers ihm gegenüber *loyal* sein konnten, wenn sie nicht der Religion des Herrscherhauses angehörte. Die Lösung für das Problem der *doppelten Loyalität* war der Westfälische Frieden von 1648. In diesem wurde die Souveränität der Staaten beschlossen. Die Staaten besaßen innerhalb ihrer Grenzen, als einziger Souverän die Macht. Ein weiterer Beschluss war, dass Untertanen, die nicht die Religion des Herrscherhauses hatten, emigrieren oder konvertieren sollten. Damit begann die Idee von homogenen Nationalstaaten, als Stabilisierungsfaktor (Baron, 1029–30).

Empirisch betrachtet ist das Konzept von homogenen Nationalstaaten als Stabilisierungsfaktor und damit der Lösungsansatz des Westfälischen Friedens gescheitert (Baron 2009, 1031). Es gibt keinen oder nur sehr wenige territoriale Staaten, die nicht multinational oder multiethnisch sind (Shklar 1993, 186). Die Folge ist, dass Gruppen oder Individuen mit *doppelten Loyalitäten* ein Normalzustand in Nationalstaaten sind (Baron 2009, 1031). Diese Diskrepanz zwischen homogener Theorie und heterogener Empirie kann zu Spannungen innerhalb der Gesellschaft führen, wenn gesellschaftliche Erwartungen oder soziale Normen von einer Minderheit nicht erfüllt werden. Diese Nichterfüllung kann als Affront oder zu der Auffassung eines Affronts führen, welcher sich wiederum in einen Vorwurf der Illoyalität gegenüber der Minderheit entwickeln kann (Keller 2007, 213ff.).

Nachdem der Vorwurf der *Illoyalität* gegenüber einer Minderheit theoretisch abgehandelt wurde, wird im folgenden Absatz die Gegenfrage gegenüber der Mehrheitsbevölkerung gestellt. Nur weil die Mehrheitsbevölkerung in einem Staat eine „gemeinsame Vergangenheit“ (Baron 2009, 1040) hat, heißt das nicht, dass Teile dieser Gesellschaft keine doppelte *Loyalität* haben oder gegen Illoyalität immun sind (Baron 2009, 1040). Auch als Teil der Mehrheitsbevölkerung kann man die Erwartungen, die aus der Staat -

Bürger Beziehung entstehen nicht erfüllen, einen Affront begehen und damit dem Vorwurf der *Illoyalität* gegenüber dem eigenen Land ausgesetzt sein. Es gibt keine nachvollziehbare Erklärung, warum Minderheiten, ob emigriert oder nicht, mehr zu Illoyalität oder *doppelter Loyalität* neigen als die Mehrheitsbevölkerung. Das heißt, die Annahme von Westfalen, dass Staaten ohne Minderheiten stabiler sind, ist „empirically unfounded and morally questionable“ (Baron 2009, 1040).

In pluralistischen Gesellschaften sind pluralistische *Loyalitäten* der Normalzustand. Diese können auch im Konflikt miteinander sein. Das gilt unabhängig davon, ob es um eine Minderheit geht oder um Teile der Mehrheitsbevölkerung (Baron 2009, 1039f.). Die Frage, ob man mehreren Staaten gegenüber *loyal* sein kann ist keine Frage, sondern ein empirischer Fakt in modernen Staaten und pluralistischen Gesellschaften (Baron 2009, 1042).

3. Methodik

Diese Arbeit verwendet die Methodik des historischen Vergleichs nach Kaelble (1999), um Gemeinsamkeiten und Unterschiede in dem Verhalten von Gesellschaft, Staat und Religionsgemeinschaft zwischen Erdoganismus und Ultramontanismus herauszuarbeiten.

Die Region und die Epochen können beim historischen Vergleich weit auseinander liegen. Der historische Vergleich ist ein systematischer Vergleich zweier Gesellschaften, um Unterschiede sowie Gemeinsamkeiten zu bestimmen. Kaelble hat dafür eine Methodik erarbeitet, bei der der Fokus auf der „inneren Logik“ eines gleichen oder ähnlichen Prozesses liegt (Kaelble 1999, 13). Folgt man Kaelble strikt, ist ein historischer Vergleich nur zwischen verschiedenen Regionen oder Ländern möglich. Diese Arbeit modifiziert den Ansatz, um Unterschiede in dem gleichen geographischen Gebiet aber in zwei politischen Systemen herauszuarbeiten. Es geht darum, wie Staat und Gesellschaft auf ein ähnliches Phänomen zu zwei unterschiedlichen Zeitpunkten reagieren. Ferner

geht es darum, wie die Minderheit und die Mehrheit auf die Phänomene reagieren.

Die Methodik der „inneren Logik“ nach Kaelble (Kaelble 1999, 13) wird auf diese Arbeit angewendet, indem fünf Kategorien bestimmt werden, um das Verhalten der Akteure zu schematisieren.

Die erste Kategorie bezieht sich auf die Maßnahmen des Staates, die er gegenüber den Religionsgesellschaften anwendet. Wie wird der Vorwurf der *Illoyalität* formuliert und welche Maßnahmen werden auf staatlicher Seite getroffen. Die Kategorie ist relevant, um das Verhalten des Staates und seine Reaktion zu schematisieren. Die Reaktion der Gesellschaft wird in der zweiten Kategorie analysiert. Wie formuliert sie den Vorwurf der *Illoyalität* und welche Auswirkungen hat dieser auf innergesellschaftliche Dynamiken? Die Reaktion der Gläubigen wird in der dritten Kategorie untersucht. Wie haben sie auf den Vorwurf der *Illoyalität* reagiert? Die vierte Kategorie baut auf der dritten Kategorie auf. Es geht hierbei um die institutionelle Reaktion der Glaubensgemeinschaft. Im ersten Fall wäre dies die katholische Kirche in Deutschland und im zweiten Fall DITIB. Die fünfte Kategorie bezieht die Reaktion des externen Akteurs ein. Auf der einen Seite der Vatikanstaat und mit ihm Papst Pius IX und nach seinem Tod Papst Leo XIII. Auf der anderen Seite die türkische Religionsbehörde Diyanet in der Türkei und mit ihr Staatspräsident Erdogan. Die letzten beiden Kategorien ermöglichen einen Einblick in die Struktur der beiden Glaubensgemeinschaften und ihre Reaktion auf das Verhalten des Staates. Die Gesamtheit der Kategorien ermöglicht einen breit gefächerten Vergleich der beiden Fälle und eine Beantwortung der Forschungsfrage.

4. Ultramontanismus und Erdoganismus im Vergleich

Der Hauptteil ist in drei Kapitel aufgeteilt. Im ersten Kapitel werden die im Methodikteil erarbeiteten Kategorien auf das erste Phänomen, den Ultramontanismus während der Kaiserzeit angewandt. Im zweiten Kapitel werden die Kategorien auf das Phänomen des Erdoganismus im 21. Jahrhundert angewandt. Im dritten Kapitel wird der Vergleich der

beiden Phänomene unter Einbeziehung des Begriffs der *Illoyalität* vollzogen.

4.1. Ultramontanismus

Dieses Kapitel erläutert die zentralen Begrifflichkeiten Ultramontanismus und Kulturkampf. Darauf folgt die Analyse der fünf Kategorien.

Ultramontanismus unterscheidet sich auch in der Konnotation bei der Selbstbezeichnung und der Fremdbezeichnung. In der Selbstbezeichnung war -ultramontan zu sein- ein positives Attribut eines gläubigen Katholiken, der dem Papst treu ergeben war und sich für den Erhalt der kirchlichen Ordnung einsetzte. In der Fremdbezeichnung wurde der Begriff als „Kampfbegriff“ (Fleckenstein und Schmiedl 2005, 8) verwendet, mit dem den Katholiken kollektiv Antideutschtum ,nationale Untreue und Antiliberalismus unterstellt wurde (Fleckenstein und Schmiedl 2005, 7f.).

Den Begriff Ultramontanismus gab es in verschiedenen Formen. Die Grundform *ultra montes* bedeutet aus dem lateinischen übersetzt „jenseits der Berge“ (Conzemius 2002, 253) und stand für die stärkere Orientierung der Katholiken zum Papst, der jenseits der Alpen in Rom residierte. Dies ging einher mit einem abnehmenden Einfluss des lokalen Klerus, welcher in Deutschland sowie in Frankreich lange Zeit eine weitreichende Unabhängigkeit hatte. Der abnehmende Einfluss, des lokalen Klerus lässt sich durch den technischen Fortschritt erklären. Eine Vielzahl von Gläubigen konnte durch den Ausbau der Eisenbahn nach Rom pilgern. Zudem hatte der Papst die Möglichkeit, durch Zeitungen und Pamphlete direkt die Gläubigen anzusprechen (Clark 2003, 35). Dadurch verloren die Bischöfe als Zwischeninstanz an Einfluss. Der Machtschwund des deutschen Klerus wurde durch den Reichsdeputationshauptschluss von 1806 verstärkt. In diesem wurde die Besitzungen der kirchlichen Fürsten an weltliche Fürsten übertragen. Damit verlor der Klerus seine territoriale Macht und seine finanzielle Unabhängigkeit. Dies führte zu einer steigenden Abhängigkeit des deutschen Klerus von Papst und Kaiser (Dreier 2018, 27f.).

Der Ultramontanismus kann in Neo-Ultramontanismus und Ultramontanismus unterschieden werden. Diese verfolgen das gleiche Ziel der Machtzentralisierung nach Rom, unterscheiden sich aber durch die Verwendung ihrer Mittel. Der Neo-Ultramontanismus, um den es während des Kulturkampfs geht, bedient sich moderner Methoden, wie dem Verfassungsrecht und transnationaler Zeitschriften, um seine Ziele durchzusetzen (Fleckenstein und Schmiedl 2005, 16f.). Hier muss der Neoultramontanismus in Kontext zu den gegen Ende des 19. Jh. aufstrebenden Ideologien gesetzt werden. Wie der Faschismus und Sozialismus war der Neoultramontanismus geprägt von der Idee einer kollektiven Identität. Dadurch gab er den Menschen ein starkes Identitäts- und Zugehörigkeitsgefühl. Dieses Zugehörigkeitsgefühl trennte die Gruppe der Ultramontanen vom Rest der Gesellschaft (Clark 2003, 13).

Nachdem der Begriff des Ultramontanismus, in der Form, in der er für diese Arbeit verwendet wird, definiert wurde, gilt es noch den Begriff des Kulturkampfes zu erläutern und diesen vom heutigen Gebrauch abzugrenzen.

Spätestens seit Samuel P. Huntingtons Buch „The Clash of Civilizations“ ist der Begriff Kulturkampf wieder populär und wird in der Öffentlichkeit diskutiert. Heute verbindet man mit dem Begriff jedoch andere Themen, wie die Gender- oder Migrationsdebatte. Im späten 19. Jahrhundert wurde der Begriff in einem spezifischen Kontext verwendet. Es ging, um den Konflikt zwischen der protestantisch geprägten Regierung des Kaiserreichs auf der einen Seite und der katholischen Kirche, Papst sowie Zentrumsparterie auf der anderen Seite. Zeitlich spielte sich der Kulturkampf zwischen 1869/70 und 1885 ab. Über den genauen Anfang streiten sich Historiker. Einige nennen den Moabiter Klostersturm im August 1869 (Borutta 2003, 230), andere den Kanzelparagraphen von 1871 (Smith 2014, 20) als Beginn des Kulturkampfes. Auch der genaue Zeitpunkt des Endes ist umstritten. Die Vorschläge gehen von ersten diplomatischen Verhandlungen zwischen

Bismarck und Papst Leo XIII.² 1878 bis zur Abschaffung der meisten Kulturkampfgesetze 1887 (Smith 2014, 50).

Der Kulturkampf hat den Anfang des Kaiserreichs, die Katholiken und das bikonfessionelle System in Deutschland bis in die Bundesrepublik (BRD) geprägt. Margaret Anderson (1995) argumentiert, dass die BRD es erst mit einem neuen Parteiensystem geschafft hat, den jahrhundertealten konfessionellen Streit in Deutschland zu beenden (Anderson 1995, 670).

Die Hintergründe und die Auswirkungen des Kulturkampfes sind komplex. Das Argument, dass es sich lediglich um einen Kampf zwischen protestantisch modern liberal gegen ultramontan und antimodern handelt, wie Manuel Borutta es in seinem Aufsatz andeutet, simplifiziert die Komplexität des Problems (Borutta 2003, 230). Der Konflikt kann vielmehr in eine Reihe von Konflikten zwischen dem Deutschen Kaiserreich und seinen Vorläufern, mit der katholische Kirche eingereiht werden. Dieser Konflikt hatte in seiner Geschichte mehrere Höhepunkte, wie den deutschen Thronstreit unter Einflussnahme Papst Innozenz III. im 13. Jh. oder dem Investiturstreit und dem Gang nach Canossa von Heinrich IV. im 11. Jahrhundert. Das Grundproblem von Investiturstreit, Thronstreit und Kulturkampf bleibt gleich. Im Kern geht es um eine Hierarchiefrage zwischen dem Papst als spirituellem Oberhaupt und dem Kaiser als weltlichem Oberhaupt (Smith 2014, 50).

Die Auslöser des Kulturkampfes waren vielschichtig. Ein Grund war die fortschreitende Industrialisierung im Reich. Diese führte zu einem starken Wachstum der Städte. In den Städten konnten die Konfessionen aufgrund des Platzmangels nicht mehr abgeschottet voneinander leben. Im ländlichen Raum hingegen waren die beiden Konfessionsgruppen oft geographisch voneinander getrennt und hatten wenige Berührungspunkte (Borutta 2003, 229).

Ein weiterer Grund war eine katholische Gegenbewegung, die sich gegen die

² Sein Vorgänger Papst Pius IX., der den Kulturkampf während der Hochphase auf katholischer Seite geführt hatte, war im Februar 1878 verstorben.

gesellschaftliche Liberalisierung formiert hatte. Der Ultramontanismus entwickelte sich als Gegenbewegung zur Aufklärung und damit gegen die Liberalisierung, Verweltlichung und Demokratisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Der Papst versuchte der Liberalisierung mit seinem *syllabus errorum* und seiner Unfehlbarkeitsverkündung während des vierten Laterankonzils entgegen zu wirken.³ Die Unfehlbarkeitsverkündung des Papstes führte zu heftigen Reaktionen im Kaiserreich. Sie stellte die päpstliche Autorität über die des Kaisers. Das machte die Unfehlbarkeitserklärung zu einer der zentralen Auslöser des Kulturkampfes (Fleckenstein und Schmiedl 2005, 14).

Die Gründung der Zentrumsparlei 1870 und ihre hohen Wahlergebnisse bei den Reichstagswahlen waren ein weiterer Auslöser. Einer der zentralen Bewegünde für die Gründung der Zentrumsparlei war es, die Interessen der katholischen Bürger im Reich zu vertreten.

Durch die Unfehlbarkeitserklärung des Papstes und die Gründung der Zentrumsparlei, wurde der alte Konflikt zwischen Papsttum und Kaiser wiederbelebt. Der signifikante Unterschied zu früheren Konflikten bestand darin, dass die katholische Seite mit dem Zentrum als zweitstärkste Partei im Reichstag die Regierung zu Kompromissen zwingen konnte (Hatfield 1981, 472ff.). Die Zentrumsparlei war als internationale, auf den Papst ausgerichtete Organisation, aus der Perspektive Bismarcks hinderlich für die Bildung eines starken Nationalstaates (Müller, M. 2003, 13). Hatfield argumentiert, dass der Konflikt primär politischer Natur war und deswegen auf politischer Ebene zwischen Papst und Bismarck beendet werden konnte. Dies geschah, als Bismarck nicht mehr in der Zentrumsparlei seinen gefährlichsten politischen Gegner sah (Hatfield 1981, 475f.). Andersen argumentiert hingegen, dass es im Kulturkampf primär um nationale Homogenität ging (Anderson 1995, 669). Die Antwort liegt wahrscheinlich zwischen den beiden Positionen. Bismarck als zentraler Akteur hinter der Reichsgründung hatte zweifellos eine preußisch geprägte Vorstellung des Kaiserreichs. Dennoch war Bismarck

³ Syllabus errorum ist eine Auflistung von 80 Thesen, die 1864 von Papst Pius IX veröffentlicht wurden und die sich gegen die Liberalisierung der Gesellschaft richten und dem Primat des Papstes stärkte.

Pragmatiker und sah den politischen Katholizismus primär als Opposition an, die ihn dazu zwang kontinuierlich Mehrheiten im Reichstag für neue Gesetzesinitiativen zu suchen (Hatfield 1981, 476).

Nachdem die Begrifflichkeiten Kulturkampf und Ultramontanismus für diese Arbeit eingegrenzt wurden, wird im folgenden Abschnitt anhand der fünf Kategorien die Perzeption des Ultramontanismus analysiert.

Die erste Kategorie analysiert die staatlichen Maßnahmen gegenüber der katholischen Kirche. Von staatlicher Seite begann der Kulturkampf mit dem Kanzelparagraph, der Priester unter Androhung von Freiheitsstrafen untersagte, bei Predigten politische Themen anzusprechen. Durch dem Kanzelparagraphen versuchte der Staat, die katholische Kirche aus der politischen Sphäre zu verdrängen und damit ihre Unterstützung für die Zentrumsparterie zu erschweren (Müller, M. 2003, 19). Die Zentrumsparterie wurde nach den Reichstagswahlen zu Beginn des Jahres 1871 zweitstärkste Kraft im Reichstag (Anderson 1995, 669). Der Kanzelparagraf wurde Ende des Jahres 1871 beschlossen und kann als Maßnahme gegen weitere Wahlerfolge des Zentrums gewertet werden (Müller, M. 2003, 18f.). Eine weitere Maßnahme war die Entziehung der Schulaufsicht aus dem Aufgabenbereich des katholischen Klerus. Die Lehrinhalte hatten signifikanten Einfluss auf die Gesellschaft. Aus diesem Grund war es für Bismarck wichtig, die Schulaufsicht unter staatliche Kontrolle zu bringen (Borutta 2003, 249). Die Teile des Klerus, welche keinen deutschen Pass hatten, wurden gezwungen das Reich zu verlassen. Ab 1874 konnten katholischen Priester vom Staat ausgebürgert werden (Borutta 2003, 249). Dieses Gesetz war speziell auf den Jesuitenorden mit seiner internationalen Struktur ausgelegt. Er wurde von der Regierung Bismarck als Sprachrohr des Papstes im Reich angesehen (Hatfield 1981, 469). Der Staat wollte während des Kulturkampfes auch auf die Berufung von Priestern Einfluss nehmen. Katholische Würdenträger mussten ein staatliches Kulturexamen schreiben, um als Priester praktizieren zu dürfen (Borutta 2003, 249).

Die Maßnahmen des Staates lassen sich unter drei Punkten zusammenfassen: Verdrängung aus der politischen Sphäre, Entflechtung der Institution vom Staat am

Beispiel Schulaufsicht und Schwächung von papstnahen Institutionen wie dem Jesuitenorden.

Mit diesen Maßnahmen versuchte Bismarck, den Staat und die katholische Kirche zu entflechten, um direkter gegen sie vorgehen zu können, ohne den Staat in seiner Funktion zu beeinträchtigen. Außerdem war es Bismarck wichtig, die alleinige Hoheit über gesellschaftlich einflussreiche Themen, wie die Bildungspolitik zu haben. Der Jesuitenorden wurde von Bismarck als direkter Interessensvertreter des Papstes im Reich wahrgenommen und aus diesem Grund aktiv bekämpft.

Der Kulturkampf wurde lediglich durch Gesetze eingegrenzt. Das Kaiserreich hatte autoritäre Züge, war aber an seine Verfassung und Gesetze gebunden, weswegen es die Katholiken in einem begrenzten Maß verfolgen konnte. Ein weiterer Faktor waren die Kapazitäten der Sicherheitskräfte sowie Widerstände gegen die Verfolgung der Katholiken innerhalb der Sicherheitskräfte (Borutta 2003, 250f.).

Gegen Ende der 1870er war Bismarcks primärer Gegner nicht mehr der politische Katholizismus, sondern die wachsende Arbeiterbewegung. Dazu trug auch der Tod Pius des IX. 1878 und die Ernennung des neuen Papstes Leo XIII. bei (Hatfield 1981, 474). Bismarck und Leo XIII. sahen in der Arbeiterbewegung eine große Gefahr für die Ausbreitung des Kommunismus. Beide lehnten den Kommunismus ab, weil er die alte Ordnung, für die sie standen, abschaffen wollte und revolutionäre gesellschaftliche Änderungen forderte (Müller, M. 2003, 8).

Die zweite Kategorie legt den Fokus auf die gesellschaftliche Reaktion des Illoyalitätsvorwurfs. Liberale und Protestanten entdeckten durch den Kulturkampf, den Katholizismus als eine neue „Weltmacht“, dem ein Drittel der deutschen Bevölkerung angehörte (Baumeister 1987, 78). Aus liberal protestantischer Perspektive bestand die Sorge, die gesellschaftlichen Freiheiten, welche die letzten Jahrzehnte errungen wurden, wieder zu verlieren. Durch die schnellen gesellschaftlichen Veränderungen während der Industrialisierung wurde das katholische System mit seinem großen Personalapparat und Grundbesitz in der Gesellschaft als ineffizient und rückschrittlich bewertet. Exemplarisch

für die Ineffizienz des katholischen Systems stand das Zölibat im Kontrast zum evangelischen Pfarrhaus. Das Zölibat erlaubt es Priestern bis heute nicht eigene Kinder zu zeugen und damit die Elitenfortbildung zu garantieren, im Gegensatz zum evangelischen Pfarrhaus, welches die Elitenfortbildung als Teil seiner Existenzberechtigung sah (Baumeister 1987, 81). Ein weiterer gesellschaftlicher Kritikpunkt am Ultramontanismus war sein internationalistischer Charakter. Dieser war konträr zum wachsenden Nationalismus in der breiten Bevölkerung. Smith vergleicht die gesellschaftliche Kritik am Ultramontanismus mit der Kritik am Sozialismus. Beide sind durch ihren internationalistischen Charakter ein Gegenentwurf zum Nationalismus. Aus diesem Grund bietet der Ultramontanismus viel Raum für Kritik von großen Teilen der Bevölkerung (Smith 2014, 68).

Nach der Analyse der ersten und zweiten Kategorie werden in den folgenden Abschnitten die Reaktionen der Religionsgemeinschaft in Form der Gläubigen, der Institution katholische Kirche und des Papstes als externen Akteur gemessen.

In dem katholischen Teil der Bevölkerung löste der Kulturkampf eine Welle der Solidarität mit dem Klerus aus. Es kam zu Protestmärschen und verfolgte Kleriker wurden bei der Flucht unterstützt. Des Weiteren kam es zu einer Verehrung des Papstes, als Unterstützter der Katholiken im Reich (Clark 2003, 22; Anderson 1995, 666). Die ultramontane Presse unterstützte die Papstverehrung. Sie ermöglichte es dem Papst direkt mit den Gläubigen zu kommunizieren. Außerdem führte sie zu einem europaweiten Informationsaustausch zwischen Katholiken. Dies schuf eine gegenseitige Solidarität und trug zur Identitätsbildung bei (Clark 2003, 35).

Smith argumentiert, dass Katholiken ihre Identität anders konstruierten als Protestanten und damit die Einheit von Protestantismus und deutschem Nationalismus beendeten. Katholiken konstruierten ihre nationale Identität durch andere Traditionen, Erinnerungen und eine andere Geschichte, wie die Protestanten. Die Integration der Katholiken in die deutsche nationale Identität löste unter Teilen der Protestanten Proteste aus. Sie waren gegen die Integration der Katholiken in die nationale Identität, weil dies den Charakter der deutsche Nation verändern und Dominanz der protestantischen Prägung auf die

nationale Identität mindern würde (Smith 2014, 238).

Durch die Verhaftung von großen Teilen des Klerus, waren viele höhere sowie niedrige Positionen in der katholischen Kirche unbesetzt. Dies führte zu einem Erstarren des Laientums. Es konnte nun Aufgaben bei religiösen Zeremonien übernehmen, die zuvor nur durch den Klerus durchgeführt werden durften. Die Verfolgung des Klerus führte auch zur Emanzipation der Zentrumsparterie von der Kirche und damit zur Integration der Partei in das politische System des Kaiserreiches (Clark 2003, 45). Vor dem Kulturkampf wurde die Zentrumsparterie stark vom Klerus und den Bischöfen beeinflusst. Im Verlauf des Kulturkampfes war diese mit den Repressalien des Staates beschäftigt, im Gefängnis oder im Exil. Dadurch entstand ein Vakuum. Einerseits innerhalb der Zentrumsparterie, in der durch das Vakuum nicht mehr die Kleriker, sondern die Laien dominierten. Andererseits auf der politischen Ebene, auf der durch das Wegfallen der Bischöfe, die Zentrumsparterie alleiniger Vertreter katholischer Interessen war (Anderson 1995, 667f.).

Der Kulturkampf drängte die Zentrumsparterie dazu, liberale Positionen einzunehmen, um die liberalen Freiheitsrechte, welche ihr von der Verfassung ursprünglich gewährt wurden, zu behalten. Damit verteidigten sie die Werte, deren Abschaffung ihr von Bismarck und Teilen der Gesellschaft vorgeworfen wurde (Hatfield 1981, 480).

Aus gesellschaftlicher Sicht wurde die katholische Kirche als rückschrittlich, Gefährdung für gesellschaftliche Freiheiten sowie internationalistisch und damit antinational wahrgenommen. Die Sicht der Gesellschaft auf die Katholiken steht im Kontrast zu deren Selbstwahrnehmung. Diese verstand sich nicht als antinational, sondern konstruierte ihre nationale Identität anders als die protestantische Mehrheit und beendete damit die Einheit von nationaler Identität und Protestantismus. Eine weitere Entwicklung war die Emanzipation des Zentrums von der katholischen Kirche und die Verteidigung von politisch liberalen Positionen seitens des Zentrums. Obwohl der Antiliberalismus einer der zentralen Vorwürfe von Bismarck und der Gesellschaft war.

Nachdem die Reaktion der Gläubigen analysiert wurde, wird im folgenden Absatz die institutionelle Reaktion der katholischen Kirche betrachtet. Der Kulturkampf führte

innerkirchlich zu einer steigenden Unabhängigkeit der Pfarrer, weil ihre Bischöfe im Exil, im Gefängnis oder mit den Repressalien des Staates beschäftigt waren (Anderson 1995, 656). Des Weiteren führte die Fragen nach der richtigen Umgangsform mit der staatlichen Verfolgung zu Spannungen innerhalb der Kirche. Eine der Gegenreaktionen der Kirche war der passive Widerstand. Die katholischen Studenten erschienen nicht zu den Kulturexamen und die Bischöfe vermieden die Besetzung von Positionen, deren Inhaber im Gefängnis oder im Exil waren (Hatfield 1981, 473). Eine weitere Reaktion war die Massenmobilisation bei den Reichstagswahlen 1871, bei denen das Zentrum die zweitstärkste Partei im Reichstag wurde (Anderson 1995, 669).

Die Repressalien führten zu einer Stärkung der Beziehung zwischen dem sonst entfremdeten Klerus und den Laien, und zu einer Politisierung der Katholiken. Damit unterstützte der Kulturkampf die Ultramontanisierung der Katholiken, dessen Ziel es ursprünglich war diesen zurück zu drängen (Borutta 2003, 250f.).

Innerhalb der katholischen Kirche setzten sich die Ultramontanen durch. Deren Reaktion auf den Kulturkampf war geprägt durch einen passiven Widerstand und Massenmobilisation bei den Reichstagswahlen.

Abschließend wird die Reaktion des externen Akteurs analysiert. Während des Kulturkampfes gab es zwei Päpste im Vatikan. Pius IX., der während seines Pontifikats die Anfangsphase sowie die Hochphase des Kulturkampfes erlebte und 1878 starb. Leo XIII. folgte Pius auf dem Apostolischen Stuhl und beendete während seines Pontifikats den Kulturkampf (Clark 2003, 31f.).

Pius IX. war tief geprägt von den Unruhen der 1848 Revolution und entwickelte durch diese Prägung ein tiefes Misstrauen gegen alles Neue und Reformerische (Müller, M. 2003, 8). Im *syllabus errorum* definierte Pius IX. Katholizismus als Antithesis zur Moderne und mit der Unfehlbarkeitserklärung stellte er sich über die Autorität des deutschen Kaisers. (Borutta 2003, 228). Damit verstieß der Papst als externer Akteur gegen die gesellschaftliche Norm, dass es nur ein Herrscher im Reich geben sollte. Seit dem Frieden von Westfalen war dies zur angestrebten Norm geworden. Der Normenverstoß

wurde als Affront im Kaiserreich aufgefasst und endete im Vorwurf der *Illoyalität* gegenüber den Katholiken. Pius IX. versuchte nicht seinen Affront zurück zu nehmen, sondern reagierte auf die Kulturkampfgesetze mit einem Konfrontationskurs. Er drohte Katholiken, die diese befolgten mit Exkommunikation (Borutta 2003, 250).

Das Pontifikat von Leo XIII. führte zu einem Wiederaufbau der diplomatischen Beziehungen zum Deutschen Kaiserreich. Durch die Gründung des Königreiches Italien verlor der Vatikanstaat 1870 seine territorialen Gebiete und wurde auf einen Teil von Rom begrenzt. Aus Protest dagegen weigerte sich Pius IX. den Vatikan zu verlassen und bezeichnete sich als „Gefangener im Vatikan“ (Müller, M. 2003, 43). Durch den Machtverlust und dem Konflikt mit Italien suchte sein Nachfolger Leo XIII. nach Verbündeten (Müller, M. 2003, 43). Auch Bismarck wollte die Beziehungen zum Papst und den Katholiken verbessern, um sich auf die Bekämpfung der wachsenden Arbeiterbewegung im Reich konzentrieren zu können. Trotz der Bereitschaft von beiden Seiten, dauerte die Normalisierung der Beziehungen bis 1885 (Müller, M. 2003, 43).

Der Papst spielte beim Kulturkampf eine aktive Rolle. Einerseits in Person Pius IX., als dessen Auslöser durch seinen Affront gegen die Autorität des Kaisers. Der Affront führte zum Illoyalitätsvorwurf gegen die Katholiken im Reich. Andererseits in Person von Leo XIII., der als Schlichter den Kulturkampf mitbeendete.

4.2. Erdoganismus

Das folgende Kapitel erläutert den Begriff des Erdoganismus und dessen Entstehung, darauf folgt die Analyse des Phänomens Erdoganismus durch die bereits genannten Kategorien.

Erdoganismus hat sich während des letzten Jahrzehnts zum Schlagwort für die Beschreibung der türkischen Politik entwickelt. Damit hat der derzeitige Präsident Recep

Tayyip Erdoğan eines seiner Ziele erreicht, sich und seine Partei die AKP⁴, mit der türkischen Politik gleichzusetzen. Als die AKP 2002 die Präsidentschaftswahlen gewann, waren die Erwartungen groß. Es gab lange notwendige Reformen, eine Annäherung an die EU sowie groß angelegte Infrastrukturprojekte (Yilmaz und Bashirov 2018, 1016). Von den westlichen Medien⁵ wurde die AKP und ihr Vorsitzender Erdogan zunächst als Vorreiter für die Demokratie gefeiert (Sontag, 11.05.03; Bellut, 20.06.18). Zudem war die außenpolitische Strategie der *zero problems with neighbors*⁶ nur für kurze Zeit ein Erfolg für die diplomatischen Beziehungen mit den Nachbarländern. Nach neun Jahren kam mit dem Arabischen Frühling die Wende und die *zero problems with neighbors* Strategie scheiterte (Zalewski, 22.08.13).

Ahmet Öztürk (2016) argumentiert, dass der Arabische Frühling, sowie der Beginn des Syrienkrieges 2011 von einer Reformpolitik hinzu einer autoritären Politik, führte (Öztürk 2016, 12). Daniel Steinvorth (22.06.18) sieht den Auslöser der Wende in der Reaktion auf die Gezi-Park Proteste und dem Zerwürfnis mit der Gülen Bewegung 2013. Steinvorth definiert Erdoganismus als einen autoritären Führungsstil, der stark auf den Präsident ausgerichtet ist (Steinvorth und Wagner, 22.06.18). Auch Ihsan Yilmaz und Galib Bashirov (2018) beschreiben einen autoritären, auf Erdogan ausgelegten Führungsstil, als zentrale Komponente des Erdoganismus (Yilmaz und Bashirov 2018, 1812). Sie beschreiben die vier zentralen Charakteristika des Erdoganismus als "electoral authoritarianism", in der eine Mehrparteien-Demokratie vorgegeben wird, aber keine fairen und freien Wahlen stattfinden. Dazu kommt eine wirtschaftliche Strategie, die auf einem Patronage System aufbaut, das als Neopatrimonialismus⁷ bezeichnet wird, und

4 Die Adalet ve Kalkınma Partisi (Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung) ist eine moderate islamische Partei, die 2001 gegründet wurde (Karadag und Bank 2014, 249).

5 Als westliche Medien werden in diesem Kontext Medien aus Westeuropa und Nordamerika bezeichnet.

6 „zero problems with neighbours“ ist ein Außenpolitisches Konzept, welches vom ehemaligen türkischen Außenminister (2009-2014) und Premierminister (2014-2016) Ahmet Davutoğlu entworfen wurde. Dieses basierte auf einer visionsgeleiteten Außenpolitik, welche durch soft power und gute Beziehungen mit den Nachbarländern, die Türkei bis 2023 als regionalen Hegemon in der Region, etablieren sollte. (Davutoglu, 20. Mai 2010).

7 Neopatrimonialismus ist eine nicht-demokratische Herrschaftsart, bei der alle Macht in einem Staat bei einem Herrscher liegt. Dem Herrscher sind die Eliten, Behörden, Institutionen zur Loyalität verpflichtet. Dafür werden sie in Form eines Patronage Systems mit Zuwendungen entlohnt (Schlumberger 02.03.12).

eine politische Strategie, die von populistischen Elementen geprägt ist sowie eine politische Ideologie, die auf Islamismus aufbaut (Yilmaz und Bashirov 2018, 1813). Kuru fügt dieser Definition noch eine außenpolitische Komponente hinzu. Er argumentiert, dass Erdogans Politikstil geprägt ist von einer Priorisierung nationaler Politik über Außenpolitik. Erdogan benutzt seine Außenpolitik, um damit Wählerstimmen und Rückhalt im Inland zu gewinnen (Kuru 2015, 98). Ein bekanntes Beispiel hierfür ist Erdogans Wortgefecht mit Israels Präsidenten Schimon Peres auf dem Weltwirtschaftsforum in Davos. Bei diesem ging es um den Einmarsch Israels in Gaza, der von breiten Teilen der türkischen Bevölkerung verurteilt wurde (Bronner und Tavernise, 04.02.09). Erdogan wurde im Anschluss, an das Wortgefecht mit Peres von einer jubelnden Menge am Istanbul Flughafen empfangen (Faigle, 30.01.09).

Ein weiterer Bestandteil der Außenpolitik des Erdoganismus, ist der Fokus Erdogans auf die türkische Diaspora, deren Stimmen ausschlaggebend für die Wahlergebnisse in der Türkei sein können (Adar 2020, 17). Das zentrale Mittel der Bindung zwischen dem türkischen Staat und ihrer Diaspora im Ausland ist das Präsidium für Religionsangelegenheiten Diyanet İşleri Başkanlığı (Diyanet) und ihre Ableger wie die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB) in Deutschland. Um die Rolle der Diyanet einordnen zu können, ist es notwendig das Verhältnis zwischen Religion und Staat in der Türkei zu verstehen. Die Türkei wird oft als laizistischer Staat beschrieben. Hier muss aber zwischen der französischen *Laïcité* und dem türkischen *laiklik* unterschieden werden. Übersetzt werden beide Konzepte mit Laizität. Dennoch entscheiden sie sich signifikant in ihrer Konzeption. Während *Laïcité* eine weitgehende Trennung von Staat und Kirche in den meisten Regionen von Frankreich forciert, bedeutet *laiklik* eine Steuerung der Religion durch eine staatliche Institution (Öztürk 2016, 8). Die Auslegung und Praxis der Religion ist damit eine politische Entscheidung in der Türkei. Diese nationale Prägung der Religion durch den Staat ist keine Besonderheit der Türkei, sondern ein globales Phänomen. Ein Beispiel hierfür ist die russische Orthodoxie (Seufert 2017, 40).

Die Diyanet ist eine staatliche Behörde und besaß einen hohen Grad an institutioneller Autonomie gegenüber politischer Einflussnahme (Seufert 2017, 25f.). Seit den 1980er

entsendet sie Imame nach Europa und hat Moscheen und Verbandsstrukturen aufgebaut, um ein Gegengewicht zu anderen islamischen Einflüssen in Ländern mit türkischer Diaspora zu schaffen. Ein weiteres Ziel der Diyanet seit den 80er war die *Loyalität* und Verbundenheit der Türken im Ausland zum türkischen Staat aufrecht zu erhalten. Der religiöse Nationalismus und die Bindung der Diaspora durch die DITIB war somit kein Projekt der AKP Regierung, sondern bereits Teil der Außenpolitik als diese noch von den Kemalisten⁸ dominiert wurde (Öztürk 2016, 11). Dennoch gab es seit dem Wahlsieg der AKP im Jahr 2002 mehrere signifikante Veränderungen. Die AKP hat die Kapazitäten der Diyanet kontinuierlich ausgebaut und sie damit zu einer der größten staatlichen Behörden im politischen System der Türkei ausgebaut. In diesem Zug kam es auch zu einer kontinuierlichen Aufstockung des Etats der Behörde. Darüber hinaus wurde der Aufgabenbereich der Diyanet erweitert. Mittlerweile verwaltet die Diyanet unter anderem Kindergärten, einen Fernsehsender, Zertifizierung von Halal-Essen und eine Beratungshotline für die Einbindung des Islams in den Alltag (Öztürk 2016, 13). Zusätzlich zur Ausweitung der Aufgabenbereiche, gab es eine innerbehördliche Entwicklung hin zu einer konservativeren Interpretierung des Islams (Seufert 2017, 45).

Im Zuge der beschriebenen Entwicklungen argumentiert Öztürk, dass die Diyanet ihre institutionelle Unabhängigkeit verloren hat und spricht von einer „Synchronisierung“ der Politik Erdogans und der Diyanet. Ein Beispiel hierfür ist der indirekte Aufruf mehrere Imame bei dem Parlamentswahlen die AKP zu wählen (Öztürk 2016, 11ff.). Dieser Trend der Synchronisierung spiegelt sich auch auf die Außenwahrnehmung der staatlichen Institutionen wider. Sinem Adars Studie (2020) über das Wahlverhalten türkischer Migranten zeigt, dass viele türkischstämmige in Deutschland nicht mehr differenzieren zwischen den staatlichen türkischen Institutionen in der Türkei und Deutschland sowie

8 Kemalismus ist eine vom Staatsgründer der Türkei, Mustafa Kemal Atatürk, praktizierte politische Ideologie. Deren Ziel war es, die Türkei in einen modernen Staat zu verwandeln. Die prägenden Elemente des Kemalismus sind unter anderem ein autoritär agierender Staat, die Orientierung an westlichen Ländern, die Homogenisierung der Bevölkerung sowie eine Zurückdrängung der Religion aus dem Öffentlichen Raum (Yavuz 2000, 36; Kreiser 2014, 5f.). Die Kemalisten dominierten die Justiz, die Armee und hatten großen Einfluss auf die Außenpolitik. Diese Vormachtstellung wurde mit der Wahl Erdogans ab 2002 schrittweise abgebaut (Kayaoğlu et al., o. J., 5-9).

Erdogan und der AKP (Adar 2020, 25). Diese Gleichstellung, insbesondere Erdogans mit dem Staat, ist eines der inhärenten Ziele des Erdoganismus (Yilmaz und Bashirov 2018, 1812).

Seufert kritisiert in seinem Teilgutachten für das Hessische Kultusministerium zur Eignung von DITIB als Kooperationspartner auch die Einflussnahme der AKP auf die Diyanet. Er argumentiert, dass es in der Türkei alle Regierungsinstitutionen „politisiert“ seien und die Diyanet in diesem Kontext zu bewerten ist (Seufert 2017, 26). Seufert attestiert der Diyanet noch einen gewissen „institutionellen Reflex“ (Seufert 2017, 41) , also die Möglichkeit der Behörde ihre Autonomie gegen politische Einflussnahme durchzusetzen. Er verweist aber auf die Gefahr, dass die Behörde im Prozess ist diese Autonomie zu verlieren (Seufert 2017, 41).

Ein weiterer Punkt, ist das Verhältnis zwischen Diyanet und DITIB in Deutschland. Unbestritten ist, dass es monetäre Zuwendungen seitens Diyanet gibt und sie die Imame ausbildet, bezahlt, entsendet und gegebenenfalls aus Deutschland wieder abberuft. Ein Streitpunkt zwischen den Wissenschaftlern ist der Grad, der Einflussnahme der Diyanet auf die DITIB. Dies lässt sich am Beispiel des Falls vom islamischen Schulunterricht in Hessen verdeutlichen. Die DITIB ist nach Art. 7 Abs. 3 Grundgesetz (GG) legitimiert diesen mitzugestalten. Das hessische Kultusministerium sah durch die zunehmende Autokratisierung der Türkei, die Unabhängigkeit von DITIB Hessen gefährdet und beauftragte verschiedene Gutachter diese zu überprüfen. Dennoch werden auch die Diyanet und der DITIB Bundesverband analysiert. In den verschiedenen Gutachten, die vom Land Hessen in Auftrag gegeben wurden, kommen die Gutachter zu unterschiedlichen Ergebnissen. Auf der einen Seite steht das Gutachten von Mathias Rohe (2017). Dieser kann keine Beeinflussung von Seiten des DITIB Bundesverbandes oder der Diyanet auf DITIB Hessen nachweisen (Rohe 2017, 78). Auf der anderen Seite steht das Gutachten von Josef Isensee (2017), der DITIB Hessen in einer „Weisungskette“ sieht, welche vom türkischen Staat über den DITIB Bundesverband nach Deutschland geht (Isensee 2017, 45). Isensee stimmt Rohe zu, dass es keine direkten Beweise für Anweisungen der Diyanet oder des DITIB Bundesverbandes an DITIB Hessen gibt. Er sieht aber das Bestehen einer möglichen „Weisungskette“ als

ausreichend, um der DITIB die Mitgestaltung des islamischen Religionsunterrichts zu verweigern (Isensee 2017, 45). Denn eine Religionsgemeinschaft kann ihre durch die Verfassung gewährleisteten Rechte nicht wahrnehmen solange sie „rechtlich oder tatsächlich durch einen ausländischen Staat gesteuert wird“ (Oebbecke 1996, 177).⁹ Der Einfluss der Diyanet auf die DITIB, wird als Einflussnahme durch einen fremden Staat gewertet. Dies muss im Zusammenhang mit dem Verlust des „institutionellen Reflex“ (Seufert 2017, 41) und damit dem Verlust, der im vorherigen Absatz beschriebenen institutionellen Unabhängigkeit der DITIB betrachtet werden.

Nachdem Erdoganismus erläutert wurde, wird im folgenden Abschnitt anhand der fünf Kategorien die Perzeption des Erdoganismus analysiert.

Die erste Kategorie bezieht sich auf die staatlichen Maßnahmen der Bundesrepublik Deutschland (BRD) gegenüber DITIB. Hier muss bedacht werden, dass es im Vergleich zum Kaiserreich, zu einer Verrechtlichung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion kam.¹⁰ Dennoch hat sich die Politik nicht vollständig aus dem Religionsrecht zurückgezogen, wie der Kreuz Beschluss in Bayern oder das Burka Verbot in mehreren Bundesländern zeigen (Günther et al., 24.05.18; Burghardt, 04.02.20). Eine Reformoffensive des Religionsrechts von Seiten der Parteien ist dennoch derzeit unwahrscheinlich (Scheliha 2018, 133).

Bezüglich der Einbindung islamischer Religionsgemeinschaften wie der DITIB, ist die Politik bisher zurückhaltend geblieben. Ulrich Willems kritisiert (2018), dass der Fokus seitens der Politik beim Thema Islam lediglich auf Extremismusprävention liegt und nicht darauf, muslimischen Religionsgemeinschaften, ihr durch die Verfassung gewährlestetes Recht auf Religionsausübung, zu ermöglichen (Willems 2018, 13).

Der Politik kommt eine aktive Rolle bei der Vergabe der Körperschaft des Öffentlichen

⁹ Zitiert nach: (Isensee, 2017, 45).

¹⁰ Beispiele hierfür sind der Kruzifix-Beschluss (BVerfGE 93, 1), Chefarzt Fall (BVerfGE 137, 273) oder das Kopftuchverbot (BVerfGE 138, 296). Dennoch gibt es immer noch einzelne politische Entscheidungen wie den Kreuz-Beschluss in Bayern

Rechts (Körperschaftsstatus)¹¹ sowie der Gestaltung des Religionsunterrichts¹² an öffentlichen Schulen zu. Religionsrecht zählt im föderalen System der BRD zur Länderkompetenz. Die Rahmenbedingungen werden vom Grundgesetz vorgegeben, in den Verfassungen der Länder spezifiziert und von den Landesregierungen beschlossen. In den Ländern gibt es verschiedene Kooperationsmodelle von Religionsunterricht an Schulen. Laut dem Grundgesetz sollte der Religionsunterricht in „Übereinstimmung“ mit den Religionsgemeinschaften gestaltet werden.¹³

Wie der beschriebene Fall von Hessen zeigt, bestand ein Verdacht, einer staatlichen Einflussnahme bei der Gestaltung des Religionsunterrichts durch die türkische Regierung. Aus diesem Grund beendete das hessische Kultusministerium die geplante Kooperation mit DITIB Hessen (Hessisches Kultusministerium 20.02.19). Ein anderes Modell praktiziert der Freistaat Bayern, der den staatlichen Unterricht ohne Übereinstimmung der Religionsgemeinschaften umsetzt. Inwiefern eine rein staatliche Umsetzung des Islamunterrichts verfassungskonform ist, ist umstritten (Günther, 26.03.19; Kreß 2010).

Dies leitet zum zweiten Gestaltungsfeld der Politik, den Körperschaftsstatus über. Laut Grundgesetz ist der Körperschaftsstatus keine Voraussetzung für die Mitgestaltung des Schulunterrichts. Dennoch würde er wahrscheinlich helfen, symbolisiert er doch eine Art „staatliches Gütesiegel“ (Janssen 2017, 60). Des Weiteren gibt er Religionsgemeinschaften besondere Privilegien wie den Kirchensteuereinzug. Das Körperschaftsrecht wird in jedem Bundesland anders vergeben. Durch ein Urteil des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) wurden die Kriterien zum Erwerb des Körperschaftsstatus gelockert. Darin hieß es, dass Religionsgemeinschaften lediglich Rechtstreue und eine Gewähr der Dauer zum Erwerb des Körperschaftsstatus

11 Legitimiert durch Art. 140 GG i.V.m. 137 Abs. 3 WRV und 4 GG

12 Legitimiert durch Art. 7 Abs. 3 GG

13 Religionsgemeinschaften müssen keinen Körperschaftsstatus haben, um mit dem Staat kooperieren zu können. Sie müssen lediglich eine Instanz vorweisen, die der Staat als Ansprechpartner hat. Diese Instanz muss durch die Struktur innerhalb der Religionsgemeinschaft legitimiert sein. Der Staat ist „religiös neutral“ (Janssen 2017, 549). Aus diesem Grund müssen die „Grundsätze“ des Religionsunterrichts sowie die „Übereinstimmung mit diesen“ von der Religionsgemeinschaft bestimmt werden (Janssen 2017, 549).

nachweisen müssen (Dreier 2019, 352).¹⁴ Trotz der Lockerungen steht der Körperschaftsstatus unter Kritik. Die Vergabe sei nicht transparent und es sei nicht nachvollziehbar, warum bestimmte Religionsgemeinschaften ihn nicht bekommen (Czermak 2019, 220; Janssen 2017, 55). Hinzu kommt, dass es eine signifikante Diskrepanz zwischen in Deutschland bestehenden muslimischen Religionsgemeinschaften und muslimischen Religionsgemeinschaften mit Körperschaftsstatus gibt. Dies lässt sich am Beispiel von Nordrhein-Westfalen beobachten. Dort leben ein Drittel der deutschen Muslime und mit DITIB ist einer der größten deutschen Islamverbände dort ansässig. Trotz dieser Voraussetzungen sind in NRW 36 christliche Körperschaften und keine muslimische Körperschaft eingetragen (Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat 2020).

Diese Nichtkooperation mit islamischen Moscheenverbänden wirft die Frage nach dem Warum auf. Das Land Hessen argumentiert mit der Autokratisierung in der Türkei. Dennoch hat die DITIB auch vor der Autokratisierung durch die AKP keinen Körperschaftsstatus erhalten oder konnte am islamischen Schulunterricht mitwirken. Dies obwohl die DITIB bereits seit den 80er in Deutschland aktiv ist und die türkische Migration bereits in den 60er einsetzte (Öztürk 2016, 11). Nun stellt sich die Frage, ob der Affront, der zum Vorwurf der *Illoyalität* geführt hat, die Autokratisierung der Türkei ist oder die Abweichung von der sozialen Norm durch eine andere Religionszugehörigkeit. Die Nichtkooperation vor der Autokratisierung der Türkei deutet darauf hin, dass die nichtchristliche Religionszugehörigkeit bereits einen Affront auslöste, der durch die Autokratisierung verstärkt wurde.

Willems widerspricht diesem Argument indirekt, indem er auf einen rein formalen Aspekt hinweist. Ihm zufolge sind die Bedingungen zum Erwerb des Körperschaftsrechts auf christliche Gemeinschaften ausgelegt. Aus diesem Grund haben muslimische Religionsgemeinschaften keinen Körperschaftsstatus inne. Für islamische Religionsgemeinschaften ist es zum Beispiel schwer das Kriterium der Dauerhaftigkeit

14 BVerfGE 102, 370

nachzuweisen, da sie keine Mitgliederregister führen (Willems 2018, 9).

Eine weitere Maßnahme der Politik ist die seit 2006 regelmäßig stattfindende Islamkonferenz (IAK). Die IAK ist eine Plattform der Kooperation zwischen der BRD und muslimischen Akteuren. Ziel der IAK ist es, den Dialog zwischen Staat und islamischen Religionsgemeinschaften zu fördern. Ahmet Cavulduk (2013) bezeichnet die IAK als staatliches Mittel der BRD, um die Muslime in Deutschland „regierbar zu machen“, welche aus „sicherheitspolitischen Erwägungen“ entstanden sei (Cavulduk 2015, 250). Karsten Fischer (2013) spezifiziert Cavuldaks Aussage. Er beschreibt die IAK als Teil der Antwort eines „liberal-demokratischen Verfassungsstaats“ auf Religion innerhalb seiner Staatsgrenzen. Die IAK sei Teil der Trias von „Governance of Religions, Governance by Religions und Governance for Religions“ (Fischer 2013, 131). Der Islamunterricht und die IAK sind Teil der „Governance by Religion“. Außerdem erlaubt dieses System es dem Staat Informationen zu sammeln, um bewerten zu können, wie viel „Governance of Religions“ notwendig sei und wie viel „Governance by Religions“ er gewähren kann. Durch diesen Prozess weiß der Staat, wie viel „Governance for Religions“ zum Beispiel durch den Körperschaftsstatus er gewähren muss (Fischer 2013, 131f.). Dieses Modell der Flexibilität steht im Einklang mit der Aussage von Horst Dreier, der gegen eine „Verkirchlichung“ des Islams und für „Flexibilität auf beiden Seiten“ plädiert (Dreier 2019, 373).

Dennoch sind nach 14 Jahren IAK die Ergebnisse übersichtlich. Auf Kooperation mit islamischen Religionsgemeinschaften basierenden Religionsunterricht gibt es nur in Einzelfällen.¹⁵ Bezüglich des Körperschaftsstatus ist der Stand ähnlich.¹⁶ Auch die Einflussnahme durch die Diyanet und damit durch die Türkei, konnte bisher nicht eingeschränkt werden. Es fehlt an Alternativen der Finanzierung und der Imam

15 Durch Kooperation mit Islamverbänden organisierter Religionsunterricht wird in Niedersachsen und Hessen praktiziert. Modellversuche unter Einbeziehung von Islamverbänden gibt es in Nordrhein-Westfalen, Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz und dem Saarland (Mediendienst Integration, o. J.).

16 Nur die Ahmadiyya Gemeinde hat den Körperschaftsstatus in Hamburg und Hessen inne.

Ausbildung.¹⁷ Bisher war der Staat nicht bereit DITIB, im Rahmen des Körperschaftsstatus, in den Staat zu integrieren und damit eine Alternative zur Finanzierung aus der Türkei zu schaffen. Auch bei den Zustimmungswerten zur AKP und Erdogan bei den Deutschen mit türkischen Migrationshintergrund lässt sich bisher noch kein rückläufiger Trend beobachten (Adar 2020, 32f.). Das heißt, dass von Fischer und Dreier vorgeschlagene Modell der Flexibilität sowie die staatlichen Maßnahmen, haben in der Summe nur geringe Ergebnisse erzielen können.

Die zweite Kategorie analysiert die Reaktion der Gesellschaft auf den Erdoganismus. Der gesellschaftliche Diskurs und die Berichterstattung über den Islam in Deutschland, ist in drei Viertel der Fälle negativ (Schneider, Fincke und Will 2013, 9). Dies hat mehrere Gründe. Zum einem ist die negative Assoziation des Islams, auf eine gewisse „Eigenlogik“ von Medien, tendenziell mehr über negative Ereignisse zu berichten, zurückzuführen (Schneider, Fincke und Will 2013, 9). Hinzu kommt eine Berichterstattung über islamische Länder oder islamisch geprägte Regionen, über die nur in Zusammenhang mit Krieg oder negativen Ereignissen berichtet wird. Diese Akkumulation negativer Berichterstattung kreiert in breiten Teilen der Gesellschaft ein negatives Bild des Islams. Ein weiterer Katalysator war der Anschlag auf das World Trade Center 2001. Seit dem Anschlag kam es zu einer Vielzahl von Medienberichten, bei denen der Islam in der Verbindung mit Terror genannt wird (Schneider, Fincke und Will 2013, 10).

Die Tendenz, der negativen Berichterstattung über den Islam, trifft laut einer Studie des DITIB Bundesverbandes auch auf die DITIB zu (Paffrath 2017, 14). Hinzu kommt eine Homogenisierung, der aus dem Islam stammenden Migrationsgruppen. Obgleich die aus islamischen Ländern stammenden Migrationsgruppen einen hohen Grad an Heterogenität aufweisen. Medien fördern diese Homogenisierung, da sie oft die Integrationsprobleme oder Radikalisierung bestimmter Mitglieder als Problem der

17 In Deutschland existieren Lehrstühle der islamischen Theologie, diese sind aber ohne einen praktischen Ausbildungsteil wie bei den theologischen Fakultäten. DITIB bildet seit 2020 Imame in Deutschland aus. Dies wird über die Diyanet finanziert. Verbandsunabhängig ist lediglich das Islamkolleg Deutschland in Osnabrück, welches 2021 eröffnet werden soll. Die überwiegende Mehrzahl der Imame kommt aus anderen Ländern (Niehaus, 16.04.20).

gesamten Gruppen darstellen (Schneider, Fincke und Will 2013, 4) Ein weiterer Effekt der Homogenisierung ist die „Islamisierung der Integrationsdebatte“ (Hierl 2012).¹⁸ Das heißt, dass Probleme in der Integration automatisch auf den Islam zurück geführt werden obwohl andere Faktoren mehr Einfluss haben (Schneider, Fincke und Will 2013, 6). Die Studie „Muslime in der Mehrheitsgesellschaft: Medienbild und Alltagserfahrungen in Deutschland“ sieht Politiker als zentrale Akteure für die oben beschriebenen Dynamiken. Diese stellen durch Maßnahmen, wie den temporär eingeführten Muslim-Fragebogen in Baden-Württemberg, den Islam unter „Generalverdacht“ (Schneider, Fincke und Will 2013, 6). In diesem soll die Treue zur Verfassung von Antragstellern der deutschen Staatsbürgerschaft überprüft werden. Den Fragebogen mussten nur Antragsteller aus islamischen Ländern ausfüllen. Diese schon bei der Analyse der IAK genannte Tendenz politischer Akteure, den Islam lediglich in einen sicherheitspolitischen und damit negativen Kontext zu beleuchten, trägt zu dem negativen Bild über den Islam bei (Jähn, 19.01.06).

Die negative Berichterstattung und die damit einhergehende „Homogenisierung“ und „Islamisierung der Integrationsdebatte“, die sich auch auf die DITIB überträgt, steht im Einklang mit der bereits in der ersten Kategorie beschriebenen Vermutung, dass der Vorwurf der *Illoyalität* bereits vor der Autokratisierung vorhanden war und auf eine negative Assoziierung mit dem Islam zurückzuführen ist (Hierl 2012; Schneider, Fincke und Will 2013, 4; Paffrath 2017, 14).¹⁹ Dies spiegelt sich auch in den folgenden Meinungsumfragen zum Thema Islam wieder.

18 % der Deutschen sehen ihre Lebensweise durch Menschen mit anderen religiösen Bräuchen bedroht (Gallup Coexist Index 2009, 18). Des Weiteren denken 45 % der Deutschen, dass Muslime, die in Deutschland leben, Deutschland gegenüber nicht loyal sind (Gallup Coexist Index 2009, 20). Diese Zahl greift direkt die Forschungsfrage auf und ist ein Indikator für einen Vorwurf der *Illoyalität* der deutschen Mehrheitsbevölkerung

¹⁸ Zitiert nach: Schneider, Fincke und Will, o. J., 6

¹⁹ Hierl 2012 zitiert nach: (Schneider, Fincke und Will, o. J., 6)

gegenüber Mitbürgern islamischer Religionszugehörigkeit. Darüber hinaus gibt es negative Assoziationen mit Symbolen des Islams, wie zum Beispiel der Hidschab.²⁰ Diese verbinden Deutsche mit Frauenfeindlichkeit (45%), Fanatismus (44%) und Unterdrückung (60%) (Gallup Coexist Index 2009, 37).

Eine neuere Studie des Religionssoziologen Detlef Pollack kommt sieben Jahre nach der Umfrage im Rahmen des Gallup Coexist Index zu ähnlichen Ergebnissen. Sein Fazit ist, dass ein großer Teil der deutschen Bevölkerung den Islam mit negativen Eigenschaften, wie Fanatismus und Benachteiligung der Frau assoziiert (Pollack et al. 2016, 17).

Die dritte Kategorie bezieht sich auf die Reaktion der Gläubigen. Im Gegensatz zu den 45% in der vorherigen Kategorie glauben 14% der Muslime, dass Muslime, die in Deutschland leben, Deutschland gegenüber nicht loyal sind. Diese unterschiedliche Wahrnehmung lässt darauf schließen, dass sich Muslime in Deutschland mit Deutschland identifizieren. Sie konstruieren ihre Identität lediglich anders. Durch diese andere Konstruktion der deutschen Identität, heben sie die bestehende Annahme auf ethnisch deutsch-christlich zu sein, um deutsch zu sein.

Hinzu kommt, dass es viele Türkischstämmige verletzt, dass nach einem Anschlag als erste Muslime verdächtigt werden (Pollack et al. 2016, 17). Diesbezüglich kritisiert Fatih Hısm (24.11.19) vor allem die "Dichotomie" in der gesellschaftlichen Debatte. Einerseits gibt es den guten "liberalen Islam" andererseits gibt es den schlechten "konservativen Islam" (Fatih Hısm 24.11.19). Diese Einteilung in gut und schlecht geht auf Kosten derer, die sich mit dem Islam identifizieren und gezwungen werden sich diese Kategorien zuzuordnen. Ferner sieht Hısm das Grundproblem darin, dass der Islam als Sicherheit- und Integrationsthema behandelt wird und nicht als ein Thema der Religionsfreiheit, der Gleichbehandlung oder der kulturellen Vielfalt in Deutschland (Fatih Hısm 24.11.19). Dieses Gefühl, dass die Gesellschaft über einen entscheidet, spiegelt sich auch in der Studie von Pollack wieder. In der Studie beschreiben mehr als 50% der

²⁰ „Hidschab ist eine Körperbedeckung, welche aus einem Kopftuch und einem weiten, knöchellangen Mantel besteht“ (Steger 2008, 74).

türkischstämmigen sich als Bürger zweiter Klasse zu fühlen. Unabhängig davon, wie sehr sie sich auch anstrengen Teil der deutschen Gesellschaft zu werden (Pollack et al. 2016, 10).

Die unterschiedliche Wahrnehmung von Gläubigen, bezüglich des Islams und der Loyalitätsfrage im Kontrast zu einem großen Teil der deutschen Bevölkerung, verdeutlicht den Wahrnehmungsunterschied zwischen der islamischen Bevölkerung in Deutschland und der Mehrheitsbevölkerung.

Die vierte Kategorie beschreibt die Reaktion der Institution DITIB. Wie auch andere islamische Religionsgemeinschaften versucht DITIB seit seiner Gründung den Status einer Körperschaft des Öffentlichen Rechts zu erlangen. (Thielmann 2010, 173). Dies hat auch der im Januar 2019 neu gewählte Vorstand unter Vorsitz von Kazim Türkmen zu erster Priorität erklärt. Türkmen sprach in seiner ersten Pressekonferenz von einem Kurswechsel und Fehlern in der Vergangenheit. Die Ankündigung des Kurswechsels wurde in der Mehrzahl der Medien als unglaublich kommentiert (Bleiker, 16.01.19; Burger, 15.01.19). Türkmen kritisierte in seiner Pressekonferenz auch die Medien für die einseitige Berichterstattung über den Islam und mit einer Erschaffung von einem „Wir und ihr“. Weiterhin kritisiert er die Generalisierung bei der Berichterstattung über die DITIB mit den Worten "Die Fehler Einzelner wurden auf das Ganze übertragen. Das hat den Muslimen und der gesamten Gesellschaft geschadet" (Parth, 16.01.19).

Inwiefern die Kritik des neuen DITIB Vorsitzenden gerechtfertigt ist, ist dennoch diskutabel. Dennoch scheint der Einfluss der Diyanet auf die DITIB groß zu sein. Dies zeigt der Rücktritt des gesamten DITIB Vorstands von Niedersachsen aus Protest gegen den Versuch der Einflussnahme durch den Bundesverband (Adar 2020, 33). Der Rücktritt kann aber auch als Zeichen gewertet werden, dass es bisher einen gewisser Grad der Unabhängigkeit gab. Das bisherige Verhalten des neuen Vorstands und die Einschätzung von Günter Seufert lassen jedoch keinen Kurswechsel seitens der DITIB erwarten (Seufert 2017, 46).

Die fünfte Kategorie analysiert die Reaktion des externen Akteurs Diyanet.

Hierzu ist schon auf Seite 18-22 die Diyanet ausführlich analysiert worden. Seufert stellt der Diyanet trotz der extremen Politisierung der türkischen Behörden einen gewissen „institutionellen Reflex“ (Seufert 2017, 41) aus. Auch, wenn sie diesen langfristig, sollte es zu keiner Veränderung kommen, verlieren wird. Das Wirken der Diyanet in Deutschland ist gekoppelt an das Verhältnis zwischen Deutschland und der Türkei. Bleiben die derzeitigen Spannungen zwischen den Ländern erhalten, wird laut Seufert auch die Diyanet und damit die DITIB auf einen „konfrontativen Kurs“ setzen (Seufert 2017, 39). Die Abberufung eines liberalen Präsidenten der Diyanet und Berufung eines konservativen Regierungstreuen deuten keinen Richtungswandel an (Seufert 2017, 45). Dies belegen auch die die homophoben Aussagen des Diyanet Präsidenten Ali Erbas während des Ramadans 2020, welche von Erdogan unterstützt wurden (Avenarius, 03.05.20).

4.3. Vergleich

Erdoganismus und Ultramontanismus liegen aus zeitlicher Perspektive weit auseinander. Was sie verbindet ist der Vorwurf der *Illoyalität*, der ihnen von der Gesellschaft und dem Staat, indem sie eine Minderheit repräsentieren, gemacht wird. Das folgende Kapitel vergleicht die verschiedenen Kategorien systematisch miteinander unter dem Einbezug, des Begriffs der *Illoyalität*.

Die erste Kategorie analysiert die Maßnahmen des Staates. Hierbei muss berücksichtigt werden, dass es sich um zwei unterschiedliche Staatsformen handelt. Auf der einen Seite das deutsche Kaiserreich, das mit Verfolgung und Repressalien reagierte. Auf der anderen Seite ist es die Bundesrepublik Deutschland (BRD), die passiv und reaktiv agiert und der DITIB keinen Körperschaftsstatus und keine Partizipation an der Gestaltung von Religionsunterricht ermöglicht. Auch im Kaiserreich war die Verdrängung der katholischen Kirche aus der Schulaufsicht ein wichtiger Teil der staatlichen Maßnahmen. Die Wichtigkeit der Bildungspolitik erschließt sich aus zwei Prämissen. Zum einen die Schülerschaft nach staatlichen Vorstellungen erziehen zu können, zum anderen die

Religionsgemeinschaft nicht zum integralen Bestandteil des Staates zu machen, weil dies ein Vorgehen gegen sie erschweren würde. Bei beiden Phänomenen scheint der Vorwurf der *Illoyalität* nach einer politischen Kontroverse entstanden zu sein. Diese waren die Gründung der Zentrums Partei, sowie das Verhalten des Papstes beim Ultramontanismus und die Entwicklung der Türkei in einen autoritären Staat beim Erdoganismus. Damit kreierte der externe Akteur einen Affront, deren Folge der Vorwurf der *Illoyalität* gegenüber der katholischen Kirche und DITIB war. Die Abweichung von der sozialen Norm, eine andere Konfession oder Religion anzugehören wurde zum Problem. Der Staat reagierte auf das Abweichen von der sozialen Norm mit aktiver Bestrafung im Fall des Kaiserreichs und später passiver Reaktion in Form des Nichterlaubens einer Partizipation in der BRD. Bei dem Fall des DITIB stellt sich die Frage, warum ihm vor der Autokratisierung der Türkei durch den Erdoganismus die Partizipation bereits verwehrt wurde. Dies lässt sich mit Teilen der zweiten Kategorie beantworten.

In der zweiten Kategorie wird die Wahrnehmung durch die Gesellschaft analysiert. Diese wirft in beiden Fällen der Minderheit Rückständigkeit vor und damit gegen die postulierte Befreiung durch den Liberalismus zu sein. In dem einen Fall wird dieser Vorwurf auf das Zölibat projiziert und in dem anderen Fall auf das Kopftuch. Hinzu kommt, dass beide Phänomene auf Organisationen basieren, die von ihrer Natur her einen internationalen Charakter aufweisen und damit ein Gegenentwurf zum Nationalismus bieten. Im Kaiserreich wird dies besonders deutlich gegenüber dem Protestantismus, der sich auf seine nationale preußische Identität bezog. Auch DITIB ist ein Gegenentwurf zum deutschen Nationalismus aufgrund seines Türkeibezugs. Außerdem zeigt die negative Berichterstattung über den Islam sowie die Homogenisierung der Muslime in Deutschland und die Islamisierung der Integrationsdebatte, dass das negative Bild des Islams bereits vor der Autokratisierung einen Affront gegen die soziale Norm war.

In der dritten Kategorie wird die Reaktion der Gläubigen analysiert. Beide Gruppen berufen sich auf die Verfassung, um ihre Rechte durchzusetzen und erinnern damit den Staat die Rechte zu deren Erhalt er geschaffen wurde einzuhalten. Ein weiterer Punkt ist die Konstruktion der Identität. Im Kaiserreich hat die Identitätsbildung der Katholiken zum Ende der Einheit von Protestantismus und Nation geführt. In der BRD hat die

Identitätsbildung muslimischer Menschen mit türkischem Migrationshintergrund zum Ende der Einheit von deutsch sein und ethnisch deutsch sowie christlich sein geführt. Hinzu kommt als Teil der Identitätsbildung, die Diskrepanz zwischen Fremd und die Eigenwahrnehmung. Die Katholiken im Kaiserreich haben sich nicht als antinational betrachtet und auch die Muslime in Deutschland haben sich in der Mehrheit nicht als illoyal gegenüber Deutschland eingeschätzt. Sie wurden lediglich von der Mehrheitsbevölkerung so bewertet.

Die vierte Kategorie analysiert die institutionelle Ebene. Hier unterscheiden sich die beiden Phänomene fundamental. Der Kulturkampf führte zu mehr Unabhängigkeit bei den Laien und den Pfarrern. In der BRD führte der Erdoganismus zu einer Zentralisierung und zum Verlust der Unabhängigkeit der Landesverbände. Was beide Phänomene vereint, sind Konflikte innerhalb der Institutionen und das nicht Vorhandensein einer kohärenten Strategie gegen die Maßnahmen des Staates vorzugehen.

In der fünften Kategorie wird das Verhalten des externen Akteurs analysiert. Hier kommt es zu einer gegensätzlichen Entwicklung. Die katholische Kirche wurde zuerst von einem konservativen Papst geführt, der den Kulturkampf austrug. Dieser wurde von einem liberaleren Papst beerbt, der den Kulturkampf beendete. Im Gegensatz dazu hatte die Diyanet zuerst einen liberalen Präsidenten, der später durch einen Konservativen ersetzt wurde. Dennoch tragen bei beiden Phänomenen die externen Akteure maßgeblich zur Förderung des Vorwurfs der *Illoyalität* bei. Auch wenn es im Fall von DITIB, bereits vor der Autokratisierung wahrscheinlich durch das negative Bild des Islams zum Vorwurf der *Illoyalität* gegenüber den Muslimen in Deutschland kam. Ob dies auch im Fall der Katholiken im Kaiserreich ist, kann in dieser Arbeit nicht abschließend beantwortet werden.

5. Fazit

Ultramontanismus und Erdoganismus sind zwei, zu unterschiedlichen Zeitpunkten und in unterschiedlichen Staatsformen aufgetretene Phänomene. Dennoch weisen sie einige Gemeinsamkeiten auf. Die Reaktionen des Staates, auf den Vorwurf der *Illoyalität*, folgen

bei beiden Phänomenen einem ähnlichen Muster. Dies ist das nicht integrieren der Katholiken und der türkischstämmigen Muslime in das kooperativen Staat-Religionsgemeinschaft-Modell. Die katholische Kirche wurde aktiv aus der Kooperation hinausgedrängt. DITIB andererseits konnte nie partizipieren. Dieses nicht integrieren von DITIB vor der Autokratisierung der Türkei wirft die Frage auf, ob der Illoyalitätsvorwurf nicht bereits bestanden hat. Unter Einbeziehung von Meinungsumfragen zum Islam sowie der Analyse, der Berichterstattung über den Islam, erscheint dies wahrscheinlich. Dies geschieht, ohne zu berücksichtigen, dass es verschiedenen Möglichkeiten der Identitätskonstruktion gibt. Somit kann Illoyalität bei genauerer Betrachtung unter anderem, als eine andere Konstruktion der Identität beschrieben werden, die von der Identitätskonstruktion der Mehrheitsbevölkerung abweicht. Der Ultramontanismus bietet durch seinen internationalistischen Charakter viele Projektionsflächen für den Vorwurf der *Illoyalität* aus nationalistischer Perspektive. Der Erdoganismus mit seinem inhärenten türkischen Nationalismus bietet ebenfalls aus nationalistischer Perspektive Raum für den Vorwurf der Illoyalität. Für eine differenzierte Beleuchtung dieser Sachverhalte eignet sich die Einbeziehung der Reaktionen der Gesellschaft und der Gläubigen im Vergleich. Diese ergeben, dass die Selbstwahrnehmung der Gläubigen sich unterscheidet, von der Fremdwahrnehmung durch die Mehrheitsbevölkerung. Das heißt der Vorwurf der *Illoyalität* wird durch die Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft gegenüber der Minderheit legitimiert. Des Weiteren sollte differenziert werden zwischen einer institutionellen Abhängigkeit der Religionsgemeinschaft DITIB oder der katholischen Kirche und der Abhängigkeit eines oder einer Gläubigen. So kann die Religionsgemeinschaft als Institution *illoyal* sein. Diese *Illoyalität* kann man jedoch nicht auf den einzelnen Gläubigen ableiten. Es gibt keinen Zusammenhang zwischen *Illoyalität* und Zugehörigkeit einer Minderheit. Die Mehrheitsbevölkerung sowie die Minderheit haben die gleichen Voraussetzungen einen Affront zu begehen und damit dem Staat gegenüber *illoyal* zu sein. Bei der Bewertung der *Loyalität* der Minderheit sollte diese einbezogen werden und nicht lediglich die Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft berücksichtigt werden. Ferner sollten *doppelte Loyalitäten* nicht als Abweichung von der Norm, sondern als Norm in einer pluralistischen Gesellschaft betrachtet werden.

Außerdem sollte nach dem Zweck gefragt werden, den die Maßnahmen eines Staates hervorrufen. So zielen die Maßnahmen in diesem Fall darauf ab, den Einfluss des externen Akteurs zu schwächen und die *Loyalität* gegenüber dem eigenen Nationalstaat zu stärken. Bei beiden Phänomenen haben die Maßnahme sowie die gesellschaftlichen Reaktionen eher zu einem gegenteiligen Effekt geführt. So haben sich die Ultramontanen innerhalb der Katholiken durchgesetzt und bei den türkischstämmigen Muslimen zeichnet sich keine große Gegenbewegung zum Erdoganismus ab. Somit haben die Maßnahmen nicht den Effekt gehabt, aus dessen Grund sie eingeführt wurden.

So kann der Ultramontanismus und der Erdoganismus als ein Phänomen interpretiert werden, das dem liberal-demokratischen Staat einen Spiegel vorhält und die Frage stellt, ob er mit seinen Maßnahmen und Reaktionen nicht genau die Werte verletzt, die er durch diese zu verteidigen versucht.

6. Literaturverzeichnis

- Adar, Sinem. 2020. „Eine Neubetrachtung der poli-tischen Einstellungen türkischer Migranten in Deutschland: Analyse des Wahlverhaltens jenseits von »Loyalität gegenüber der Türkei« und »Mangel an demokratischer Kultur«.“
- Anderson, Margaret Lavinia. 1995. „The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany.“ *The Historical Journal* 38 (3): 647–70. www.jstor.org/stable/2640007.
- Avenarius, Thomas. 03.05.20. „Homophobie in der Türkei: "Der Islam verflucht Homosexualität".“ *Süddeutsche Zeitung*, 03.05.20.
- Baron, Ilan Zvi. 2009. „The Problem of Dual Loyalty.“ *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 42 (4): 1025–44. www.jstor.org/stable/27754542.
- Baumeister, Martin. 1987. *Parität und katholische Inferiorität: Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich*. Paderborn, München.
- Bellut, Daniel Derya. 20.06.18. „Erdogan: Reformer, Radikaler, Pragmatiker.“ *Deutsche Welle*, 20.06.18. <https://www.dw.com/de/erdogan-reformer-radikaler-pragmatiker/a-44226952>.
- Bleiker, Carla. 16.01.19. „DITIBs ungewöhnliche Vorstands-Präsentation.“ *Deutsche Welle*, 16.01.19.
- Borutta, Manuel. 2003. „Enemies at the Gate: The Moabit Klostersturm and the Kulturkampf: Germany.“ In Clark and Kaiser 2003.
- Bronner, Ethan und Sabrina Tavernise. 04.02.09. „Gaza War Created Rift Between Israel and Turkey.“ *New York Times*, 04.02.09. <https://www.nytimes.com/2009/02/05/world/europe/05turkey.html>.
- Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat. 2020. „Körperschaftsstatus in NRW.“ Zugriff am 04.04.20. https://www.personenstandsrecht.de/Webs/PERS/DE/informationen/religionsgemeinschaften/_documents/kirche_nrw.html;jsessionid=3C415F51B8B3560576F24D12CDCF7508.2_cid373.
- Burger, Reiner. 29.09.18. „Erdogans Kölner Ego-Show.“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29.09.18. <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/warum-ditib-der-verlaengerte-arm-erdogans-ist-15813653.html>.
- Burger, Reiner. 15.01.19. „Moscheenverband DITIB: Neuanfang ohne Neuanfang.“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15.01.19.

- Burghardt, Peter. 04.02.20. „Schule: Streit um Vollverschleierung.“ *Süddeutsche Zeitung*, 04.02.20. <https://www.sueddeutsche.de/bildung/nikab-verbot-schule-1.4784438>.
- Casanova, José. 2006. „Aggiornamenti? Katholische und muslimische Politik im Vergleich.“ *Leviathan* 34 No.3: 305–20.
- Cavuldak, Ahmet. 2013. „Die Legitimität der hinkenden Trennung von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.“ In *Religion und Politik im vereinigten Deutschland: Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?* hrsg. von Gert Pickel und Oliver Hidalgo, 307–35. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Cavuldak, Ahmet. 2015. *Gemeinwohl und Seelenheil: Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie*. Edition Politik Band 22. Bielefeld: Transcript.
- Clark, Christopher. 2003. „The New Catholicism and the European Culture Wars.“ In Clark and Kaiser 2003, 11–46.
- Clark, Christopher und Wolfram Editors Kaiser, Hrsg. 2003. *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*: Cambridge University Press.
- Conzemius, Victor. 2002. „Ultramontanismus.“ *Theologische Realenzyklopädie Online* (Band 34): 253–63.
- Czermak, Gerhard. 2019. „Religions- und Weltanschauungsfreiheit in Deutschland und ihre juristische und gesellschaftliche Gefährdung: Anmerkungen zu neuralgischen Bereichen.“ In Große Kracht and Schreiber 2019, 210–35.
- Davutoglu, Ahmet. 2010. „Turkey’s Zero-Problems Foreign Policy.“ *Foreign Policy*, 20. Mai.
- Dreier, Horst. 2018. *Staat ohne Gott: Religion in der säkulären Moderne*. München.
- Dreier, Horst. 2019. „Religion im Grundgesetz – Integrationsfaktor oder Konfliktherd?“. In Große Kracht and Schreiber 2019, 337–90.
- Drobinski, Matthias. 01.08.16. „Islamverband: Ditib als "verlängerter Arm" der AKP in der Kritik.“ *Süddeutsche Zeitung*, 01.08.16.
- Faigle. 30.01.09. „Streit um Gaza-Krieg: Erdoğan erntet Jubel für Israel-Kritik.“ *Zeit Online*, 30.01.09.
- Fatih Hısm. 24.11.19. „Die Politisierung der Islamdebatte.“ Zugriff am 8. März 2020. <https://www.islamiq.de/2019/11/24/die-politisierung-der-islamdebatte/>.
- Fischer, Karsten. 2013. „Religionspolitische Governance im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat: Eine Problemskizze.“ *Beihefte zu Der Staat* 21: 125–53.
- Fleckenstein, Gisela und Joachim Schmiedl. 2005. „Ultramontanismus in der Diskussion:

- Zur Neupositionierung eines Forschungsbegriffs.“ In *Ultramontanismus: Tendenzen der Forschung*, hrsg. von Gisela Fleckenstein und Joachim Schmiedl, 7–23. Paderborn.
- Gallup Coexist Index. 2009. „Gallup Coexist Index 2009: Weltweite Studie interkonfessioneller Beziehungen.“
- Große Kracht, Hermann-Josef und Gerhard Schreiber, Hrsg. 2019. *Wechselseitige Erwartungslosigkeit? Die Kirchen und der Staat des Grundgesetzes – gestern, heute, morgen*. Berlin, Boston.
- Günther, Anna. 26.03.19. „Islamunterricht in Bayern wird fortgesetzt.“ *Süddeutsche Zeitung*, 26.03.19. <https://www.sueddeutsche.de/bayern/schule-bayern-islamunterricht-1.4383721>.
- Günther, Anna, Wolfgang Wittl, Olaf Przybilla und Birte Mensing. 24.05.18. „Kreuz-Beschluss: 'Ich sehe mich nicht verpflichtet, hier zu handeln'.“ *Süddeutsche Zeitung*, 24.05.18. <https://www.sueddeutsche.de/bayern/kritik-an-beschluss-waechst-kreuz-sucht-amt-1.3989696-0>.
- Hassan, Said. 2015. „Law-Abiding Citizen: Recent Fatwas on Muslim Minorities' Loyalty to Western Nations.“ *The Muslim World* 105 (4): 516–39. <https://doi.org/10.1111/muwo.12109>.
- Hatfield, Douglas W. 1981. „Kulturkampf: The Relationship of Church and State and the Failure of German Political Reform.“ *Journal of Church and State* 23 (3): 465–84. www.jstor.org/stable/23916757.
- Hessisches Kultusministerium. 20.02.19. „Hessen setzt Ausweitung des in Kooperation mit DITIB erteilten islamischen Religionsunterrichts aus.“ News release. 20.02.19. <https://kultusministerium.hessen.de/pressearchiv/pressemitteilung/hessen-setzt-ausweitung-des-kooperation-mit-ditib-erteilten-islamischen-religionsunterrichts-aus-0>.
- Hierl, Katharina. 2012. *Die Islamisierung der deutschen Integrationsdebatte: zur Konstruktion kultureller Identitäten, Differenzen und Grenzziehungen im postkolonialen Diskurs*. Politik, Gemeinschaft und Gesellschaft in einer globalisierten Welt 13. Münster.
- Isensee, Josef. 2017. „Rechtsgutachten: zum bekenntnisgebundenen islamischen Religionsunterricht, der an hessischen Schulen in Kooperation mit dem DITIB-Landesverband Hessen erteilt wird.“
- Jähn, Christine. 19.01.06. „Kein Muslimtest mehr.“ *Zeit Online*, 19.01.06. https://www.zeit.de/online/2006/04/bundestag_fragebogen.
- Janssen, Achim. 2017. *Aspekte des Status von Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts. Ausgewählte Fragestellungen des Körperschaftsstatus in der Rechtspraxis*. Schriften zum Öffentlichen Recht 1352. Berlin: Duncker & Humblot.

- Kaelble, Hartmut. 1999. *Eine Einführung zum 19. und 20 Jahrhundert*.
- Karadag, Roy und André Bank. 2014. „Die politische Ökonomie regionaler Macht. Die Türkei unter der AKP.“ In *Die großen Schwellenländer: Ursachen und Folgen ihres Aufstiegs in der Weltwirtschaft*, hrsg. von Andreas Nölke, Christian May und Simone Claar, 249–64. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Kayaoğlu, Barin, Willem Theo Oosterveld, Rob de Rave und Nicholas Farnham. 2020. „A Farewell to the West? Turkey’s Possible Pivot in the Aftermath of the July 2016 Coup Attempt.“ www.jstor.org/stable/resrep12579.
- Keller, Simon. 2007. *The Limits of Loyalty*. Cambridge.
- Kreiser, Klaus. 2014. „Mustafa Kemal Atatürk.“ <https://www.bpb.de/internationales/europa/tuerkei/184970/atatuerk>.
- Kreß, Hartmut. 2010. „Islamischer Religionsunterricht zwischen Grundsatzproblemen und neuen Rechtsunsicherheiten.“ *Zeitschrift für Rechtspolitik* 14 (Heft 1): 14–17.
- Kuru, Ahmet T. 2015. „Turkey's Failed Policy toward the Arab Spring: Three Levels of Analysis.“ *Mediterranean Quarterly* 26 (3): 94–116. <https://doi.org/10.1215/10474552-3145779>.
- March, Andrew F. 2006. „Liberal Citizenship and the Search for an Overlapping Consensus: The Case of Muslim Minorities.“ *Philosophy & Public Affairs* 34 (4): 373–421. www.jstor.org/stable/3876388.
- Mediendienst Integration. 2018. „Religion an Schulen: Islamischer Religionsunterricht in Deutschland.“
- Müller, Manfred. 2003. *Der Kulturkampf: Ein deutsches Verhängnis*. Rosenheim.
- Niehaus, Ita. 16.04.20. „Ausbildung muslimischer Geistlicher: Imame made in Germany.“ *Deutschlandfunk Kultur*, 16.04.20. https://www.deutschlandfunkkultur.de/ausbildung-muslimischer-geistlicher-imame-made-ingermany.1001.de.html?dram:article_id=474756.
- Oebbecke, Janbernd. 1996. „Reichweite und Voraussetzungen der grundgesetzlichen Garantie des Religionsunterrichts.“ *Deutsches Verwaltungsblatt*, 336–44.
- Öztürk, Ahmet Erdi. 2016. „Turkey’s Diyanet under AKP rule: from protector to imposer of state ideology?“. *Southeast European and Black Sea Studies* 16 (4): 619–35. <https://doi.org/10.1080/14683857.2016.1233663>.
- Paffrath, Ulrich. 2017. „Moscheeübergriffe in Deutschland 2016.“
- Parth, Christian. 16.01.19. „Attacke statt Neuanfang: Der Islamverband Ditib spricht von falschen Darstellungen und unberechtigten Angriffen. Wirklich ändern soll sich erst mal

- nichts.“ *Zeit*, 16.01.19. <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2019-01/ditib-islam-dachverband-neustart-tuerkei-einfluss/komplettansicht>.
- Pollack, Detlef, Olaf Müller, Gergely Rosta und Anna Dieler. 2016. „Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland: Repräsentative Erhebung von TNS Emnid im Auftrag des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ der Universität Münster.“.
- Precht, Peter und Franz P. Burkard, Hrsg. 2008. *Metzler Lexikon Philosophie*. 3. erw. akt. Aufl. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Rohe, Mathias. 2017. „Gutachten zum Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen in Hessen in Kooperation mit DİTİB Landesverband Hessen e.V. nach Art. 7 Abs. 3 GG.“.
- Scheliha, Arnulf von. 2018. „Zwischen christlicher Leitkultur und Laizismus. Zur Religionspolitischen Willensbildung der Parteien in Deutschland.“ In *Religionspolitik heute: Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*, hrsg. von Daniel Gerster, Viola van Melis und Ulrich Willems. Freiburg: Herder.
- Schlumberger, Oliver. 02.03.12. „Revolte und Umbruch in Nordafrika. Bestandsaufnahme und Perspektiven.“ Tagungsdokumentation Revolte und Umbruch in Nordafrika, Akademie der Künste Berlin, 02.03.12. Zugriff am 22.07.20. <https://www.bpb.de/veranstaltungen/dokumentation/133048/revolte-und-umbruch-in-nordafrika>.
- Schneider, Jan, Gunilla Fincke und Anne-Kathrin Will. 2013. „Muslime in der Mehrheitsgesellschaft: Medienbild und Alltagserfahrungen in Deutschland.“.
- Schrörs, Tobias. 15.11.18. „Deutsche Kulturkämpfe: Ist die Lage der Muslime in der Bundesrepublik ähnlich wie die der Katholiken im Kaiserreich.“ *FAZ*, 15.11.18.
- Seufert, Günther. 2017. „Teilgutachten über das türkische Präsidium für Religiöse Angelegenheiten(DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI) in seiner Eigenschaft als Institution religiöser Orientierung für den DİTİB-Landesverband Hessen e.V.“.
- Shklar, Judith. 1993. „Obligation, Loyalty, Exile.“ *Political Theory* 21 (2): 181–97. <https://doi.org/10.1177/0090591793021002003>.
- Smith, Helmut Walser. 2014. *German Nationalism and Religious Conflict*. Princeton: Princeton University Press. <https://princetonup.degruyter.com/view/title/507495>.
- Sontag, Deborah. 11.05.03. „The Erdogan Experiment.“ *New York Times*, 11.05.03. • <https://www.nytimes.com/2003/05/11/magazine/the-erdogan-experiment.html>.
- Steger, Angela Verena. 2008. „Kleidung und Recht oder: Kämpfe um Kopftuch, Turban und andere Kleidungsstücke.“, Rechtswissenschaften, Universität Wien.
- Steinvorth, Daniel und Lukas Wagner. 22.06.18. „Vom Kemalismus zum Erdoganismus:

Die Türkei und ihre «starken Männer»: Wie sich die Türkei unter Erdogan vom modernen Staat zum autoritären Regime entwickelt hat.“ *Neue Züricher Zeitung*, 22.06.18. <https://www.nzz.ch/international/vom-kemalismus-zum-erdoganismus-die-tuerkei-und-ihre-starken-maenner-ld.1396797>.

Thielmann, Jörn. 2010. „The Turkish Bias and Some Blind Spots: Research on Muslims in Germany.“ In *Muslim Organisations and the State -European Perspectives*, hrsg. von Axel Kreienbrink und Mark Bodenstein. Nürnberg.

Willems, Ulrich. 2018. „Stiefkind Religionspolitik.“ *APuZ* 68 (28-29): 9–15.

Yavuz, M. Hakan. 2000. „Turkey’s Fault Lines and the Crisis of Kemalism.“ *Current History* (99): 633–38. <https://doi.org/10.1525/curh.2000.99.633.33>.

Yilmaz, Ihsan und Galib Bashirov. 2018. „The AKP after 15 years: emergence of Erdoganism in Turkey.“ *Third World Quarterly* 39 (9): 1812–30. <https://doi.org/10.1080/01436597.2018.1447371>.

Zalewski, Piotr. 22.08.13. „How Turkey Went From 'Zero Problems' to Zero Friends.“ *Foreign Policy*, 22.08.13. <https://foreignpolicy.com/2013/08/22/how-turkey-went-from-zero-problems-to-zero-friends/>.