



**Zentrum Moderner Orient**

Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e.V.

**Kern und Rand.  
Religiöse Minderheiten aus  
der Türkei in Deutschland**

■ Herausgegeben von Gerdien Jonker

**Studien 11**



Verlag Das Arabische Buch

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

**Kern und Rand:** Religiöse Minderheiten aus der Türkei in  
Deutschland / Zentrum Moderner Orient, Geisteswissenschaftliche  
Zentren Berlin e.V. Hrsg. von Gerdien Jonker. - Berlin : Das Arab.  
Buch, 1999  
(Studien / Zentrum Moderner Orient Berlin, Geisteswissenschaftliche  
Zentren Berlin e.V.; 11)  
ISBN 3-86093-227-6

Zentrum Moderner Orient  
Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e.V.

Kirchweg 33  
14129 Berlin  
Tel. 030 / 80307 228

ISBN 3-86093-227-6  
STUDIEN

Bestellungen:  
Das Arabische Buch  
Horstweg 2  
14059 Berlin  
Tel. 030 / 3228523  
Fax 030 / 3225183

Redaktion und Satz: Margret Liepach

Druck: Offset-Druckerei Gerhard Weinert GmbH, Berlin  
Printed in Germany 1999

Gedruckt mit Unterstützung der Senatsverwaltung  
für Wissenschaft, Forschung und Kultur, Berlin

## **Inhalt**

Einleitung 5

### **I. Traditionelle religiöse Minderheiten: Minderheitserfahrung als kulturelle Ressource**

*Georges Tamer*: "Laßt uns hier ein Dorf gründen":  
Rum-Orthodoxe Christen aus der Türkei in Deutschland 15

*Heidi Armbuster*: Raum und Erinnerung. Überlegungen  
zu Rand und Kern im Leben Syrisch-Orthodoxer Christen  
aus der Türkei 31

*Banu Yalkut-Breddermann*: Der Wandel der yezidischen Religion  
in der Diaspora 51

*Dursun Tan*: Aleviten in Deutschland.  
Zwischen Selbstethnizierung und Emanzipation 65

*Aliye Yegane Arani*: Religion als Medium der Integration.  
Die Baha'i in Deutschland 91

### **II. Sunnitische Muslime zwischen der Türkei und Deutschland: Die neue religiöse Minderheit**

*Taner Akçam*: Der türkische Nationalisierungsprozess und  
der Laizismus 115

*Gerdien Jonker*: Von der Mehrheit zur Minderheit.  
Die Verortung der islamischen Gemeinden im deutschen  
Umfeld 131

*Gaby Straßburger*: "Er kann deutsch sein und kennt sich hier aus".  
Zur Partnerwahl der zweiten Migrantengeneration türkischer  
Herkunft 147

*Yasemin Karakaşoğlu-Aydin*: Eine Analyse der Reaktionen  
auf den "Fall Ludin" in der politischen und Medien-  
öffentlichkeit 169

### **III. Individualisierungsstrategien der zweiten Generation**

<i>Siegrid Nökel</i> : Das Projekt der Neuen Islamischen Weiblichkeit als Alternative zu Essentialisierung und Assimilierung	187
<i>Nikola Tietze</i> : Individualisierung durch den Islam. Das Beispiel junger Männer türkischer Herkunft	207
<i>Gritt M. Klinkhammer</i> : Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität: zwei Türkinnen in Deutschland	221
<i>Heiner Bielefeldt</i> : Kern und Rand. Ein Nachwort zum Motto der Tagung	237

## Einleitung

In diesem Band geht es um religiöse Minderheiten, die gleichzeitig oder in historischer Abfolge durch die Ausgrenzung in zwei nationalstaatlichen Kontexten geprägt worden sind: in der Türkei und Deutschland. Der Rahmen, in dem sie zu religiösen Minderheiten wurden, war in beiden Ländern unterschiedlich. Und auch die Konsequenzen dieser Definition sahen in der Türkei anders aus als in Deutschland. Trotzdem sind beide Ausgrenzungsprozesse aufeinander zu beziehen, weil sie entscheidend zur Artikulierung der Minderheitenposition beigetragen haben. Die meisten Beiträge in diesem Band gehen auf Vorträge zurück, die im Rahmen des Symposiums *Kern und Rand: Gegenwärtige Prozesse der religiösen Pluralisierung zwischen türkischen Migranten in der deutschen Diaspora* (25.-26. September 1998) im Zentrum Moderner Orient in Berlin diskutiert wurden.

### Religiöse Minderheiten in der Türkei

In der türkischen Republik gehörte es bis in die achtziger Jahre zum nationalen Selbstverständnis, Muslim zu sein. Der Staat besaß zudem das Monopol zu definieren, was "Islam" war. Unter diesem Gesichtspunkt zählte in der Türkei zur religiösen Minderheit, wer nicht von der staatlichen Religionsbehörde verwaltet und betreut wurde. Mit der Errichtung des *Diyanet İşleri Başkanları* (DİB), des Amtes für Kultusangelegenheiten, im Jahre 1926 in Ankara hatte die türkische Republik eine religiöse Kontrollinstanz geschaffen. Was hier geprobt wurde, war ein streng praktizierter Laizismus nach französischem Vorbild. Dieser implizierte nicht die Trennung von Staat und Religion, sondern die Kontrolle des Staates über die Angelegenheiten der Religion, ob diese nun die Ausbildung, den Unterricht, die Predigt oder die Glaubensinhalte betrafen. Die türkische Republik schuf damit Bedingungen für die muslimische Glaubensfreiheit, die in Deutschland keine Kirche auf diese Weise hätte akzeptieren können. Das staatliche Monopol wachte zudem über ein bestimmtes Verständnis von Islam, das u.a. die mystische Traditionen ablehnte.

Die Kontrolle rief Widerstand hervor. Es bildeten sich religiöse Gruppen, die sich entweder an der herkömmlichen Weitergabe des islamischen Wissens oder aber an der persönlichen Verantwortung orientierten. Die Bildung solcher islamischer Gruppen wurde vom Staat bis in die sechziger Jahre verfolgt und mit Gefängnis bestraft. Dadurch entwickelte sich unter den Mitgliedern ein Widerstandspotential, das ihnen erlaubte, an ihrem Glauben festzuhalten. So unterrichtete Süleyman Hilmi Tunahan seine Schüler - niemals mehr als zwei zugleich - während ausgedehnter Spaziergänge oder auf Fahrten mit den öffentlichen Linienbussen durch Istanbul in der klassischen islamischen Theologie.

Diejenigen religiösen Gruppen, die nicht zum orthodoxen Islam gehörten - heterodoxe Muslime, Christen oder andere, die bereits im Osmanischen Reich als religiöse Minderheiten definiert worden waren - wurden mit der Einrichtung des DİB

ihrer Minderheitenrechte beraubt. In Abhängigkeit davon, wie bedrohlich ihr Verhalten für die junge Republik eingeschätzt wurde, bekamen diese Minderheiten die Folgen ihrer Existenz "am Rande" zu spüren. Christen und Yeziden wurden ausgegrenzt und häufig verfolgt. Das dunkle Kapitel der Verfolgung der Armenier ist bis heute noch immer nicht vollständig aufgeklärt; die Griechisch-Orthodoxe Gemeinde der Schwarzmeer-Region wurde in den zwanziger Jahren gegen "ethnische Türken" aus Griechenland "ausgetauscht"; die Yeziden verließen in den siebziger Jahren, des Terrors und der Schikanen müde, *en masse* ihre Heimatdörfer. In der Bundesrepublik erhielten sie als religiös Verfolgte Gruppenasyl. Ein Teil der Aleviten fand einen Weg in die türkische Öffentlichkeit und Politik, indem sie ihre religiöse Identität mit einer politischen tauschten oder sich als die "läizistischen Verteidiger" der Republik bezeichneten. Die meisten blieben indes bis in die jüngste Zeit zahlreichen Angriffe islamistischer Muslime ausgesetzt.

Seit den achtziger Jahren hat sich das türkische Staatsmonopol auf die Definition von Religion gelockert. *Taner Akçam* stellt in diesem Band fest, daß "Islam" nicht mehr zur türkisch-republikanischen Selbstdefinition gehört, sondern zunehmend das "Eigentum" einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe wird. Heutzutage, so Akçam, muß sich die republikanisch-islamische Identität gegen gleichberechtigte läizistische, orthodox-islamische und alevitische Identitäten behaupten und mit ihnen um die Definitionsmacht darüber konkurrieren, was "Religion" ist und welchen Platz sie in der Öffentlichkeit einnehmen soll. Der Konkurrenzkampf hat sich auch nach Westeuropa verlagert. In Deutschland, dem Land, in dem sich die meisten türkischen Muslime außerhalb der Türkei befinden, wird er zum Teil leidenschaftlich geführt.

## **Religiöse Minderheiten in Deutschland**

In der Bundesrepublik Deutschland wurde die Verortung religiöser Minderheiten in diesem Jahrhundert stets vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche bestimmt. Hier kann nicht von Verfolgung gesprochen werden. (Die Verfolgung der Juden war gegen die Juden als "Rasse", jedoch nicht als religiöse Minderheit gerichtet gewesen.) Vielmehr handelte es sich um ein Ungleichgewicht in der Kommunikation zwischen dem Staat und den nicht als Kirche anerkannten religiösen Gruppen. Als Kirche galt, was den gesetzlich festgelegten Bedingungen entsprach und den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts erhalten hatte. Der Staat spielte gegenüber der Religion auch eine andere Rolle, als dies in der Türkei der Fall war. Die Reichsverfassung legte Anfang des Jahrhunderts fest, daß der Kirche wichtige soziale Aufgaben überlassen werden sollten, die diese in Eigenverwaltung ausüben könne. Dadurch war das Verhältnis einerseits von einer Trennung von Staat und Kirche geprägt, andererseits von einer Durchdringung der Gesellschaft mit kirchlichen Aufgaben.

Diese historische Gesetzeslage führt bis heute dazu, daß Kirchen eine zusätzliche soziale und gesellschaftliche Rolle zu spielen haben und ein Scharnier zwischen Oben und Unten, Staat und Gesellschaft, Institution und Individuum bilden. Die Gesetzgeber

gingen freilich damals davon aus, "daß Staat und Kirche es mit dem gleichen Volk zu tun haben" würden (Erlor 1965, S.101; vgl. Jonker 1997). Das nationale Selbstverständnis war christlich, verteilt auf katholische und lutheranische Einflußsphären. Infolge dieser Gesetzeslage konnten nicht-christliche Religionen bislang nur schwer einen institutionellen Platz in der Gesellschaft einnehmen. Nach dem nationalen Selbstverständnis konnten nicht-christliche Religionen nicht ohne weiteres mit gesellschaftlichen Aufgaben betraut werden, und durch diesen Ausschluß aus der gesellschaftlichen Sphäre war der Kommunikation mit ihnen Grenzen gesetzt.

Die nicht-christlichen Religionsgemeinschaften, die aus der Türkei nach Deutschland kamen, Muslime, Aleviten, Yeziden und Baha'i, aber auch die orientalischen Kirchen, die weder katholisch noch lutheranisch waren, sondern zum Teil Glaubensrichtungen vertraten, die sich bereits zu Anfang der Kirchengeschichte aus dem Hauptstrom des orthodoxen Glaubens herausgelöst hatten - sie alle wurden auf den Status eines eingetragenen Vereins und damit auf die Privatisierung verwiesen. Für diejenigen, die eine Geschichte der Verfolgung oder Unterdrückung, staatlicher Kontrolle oder Ächtung hinter sich hatten, bildete die Privatisierung ihrer Religion in Deutschland zuallererst eine Möglichkeit, um sich von neuem und nun ohne Außenkontrolle auf die eigenen Werte und Glaubensinhalte zu besinnen, eine religiöse Organisation aufzubauen, die diese Werte widerspiegelte, und sich "ein Dorf", wie *Georges Tamer* es ausdrückt, inmitten der Mehrheitsgesellschaft zu bauen. Unter den Muslimen führte die Privatisierung des Glaubens mitunter zu einer Differenzierung; es entstanden Glaubensgemeinschaften, deren Unterschiede auf die verschiedenen Formen des religiösen Widerstandes in der türkischen Republik zurückgehen.

Die Schwierigkeit besteht heute in der Kommunikationslosigkeit zwischen den religiösen Minderheiten und der deutschen Öffentlichkeit. Da die Kommunikationskanäle zwischen Staat und Kirche gesetzlich festgelegt sind, gibt es für die privatisierten Glaubensgruppen keine Möglichkeit, an den Institutionen, die das gesellschaftliche und soziale Leben regeln, zu partizipieren. Die Folge dieses Ausschlusses ist, daß oftmals Fragen der Minderheiten in der Öffentlichkeit behandelt werden, ohne daß diese ihre Stimme einbringen können. Die türkischen Christen erleben, daß sie von der Mehrheitsgesellschaft nicht als Christen, sondern pauschal als "Muslime" wahrgenommen werden, weil die Gleichsetzung "Türken = Muslime" im öffentlichen Diskurs allgemein Gültigkeit hat (*Georges Tamer* in diesem Band). Türkische Muslime machen indes die Erfahrung, daß ihnen der Terror, der irgendwo in der Welt im Namen des Islam begangen wird, zugeschrieben wird, ohne daß zwischen dem Terrorismus und ihren religiösen und kulturellen Bezügen unterschieden wird (*Yasemin Karakaşoğlu-Aydin* in diesem Band).

### **Kern und Rand in der religiösen Binnenperspektive**

Was religiöse von anderen Minderheiten unterscheidet, ist die interne Organisation um eine charismatische Mitte im Innern der Gruppe. Das Konzept "Kern und Rand" bezieht sich auf diese religiöse Binnenperspektive (Zablocki 1980, 1993 und 1996).

Für einen weiteren gesellschaftstheoretischen Rahmen sei hier auf Edward Shils (1975, *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*) und Niklas Luhmann (1998, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*) verwiesen. Mit der Ausrichtung auf ein Charisma verfügen religiöse Minderheiten über ein eigenes starkes Zentrum, das die Beziehungen zu einer Transzendenz und damit zu einer wie immer auch vorgestellten Existenz außerhalb der sozialen Welt festlegt. Diese Beziehung verschafft ihnen Unabhängigkeit im spirituellen und sozialen Bereich. Die Definition dessen, was als Transzendenz gilt, bestimmt die Haltung des einzelnen. Ein Gläubiger, der annimmt, daß eine transzendente Macht in den Ablauf der Natur und des sozialen Lebens eingreift, wird die Zeichen dieser Welt anders deuten als ein Nicht-Gläubiger. In dieser Perspektive des Glaubens stellt sich die Relation von Immanenz und Transzendenz, d.h. das Verhältnis von Bestimmbarem und Unbestimmbarem (Luhmann) für den Gläubigen anders dar als für den Nicht-Gläubigen. Dies hat Folgen für die Gestaltung des sozialen Lebens. Der Bezug des Gläubigen zur Transzendenz kann von den rituellen Handlungen bis zur täglichen Lebensführung reichen und bestimmt letztendlich auch die Grenze zur (nicht-gläubigen) Außenwelt.

Gläubige, welcher religiösen Tradition sie auch angehören, interagieren also in einem Kräftefeld, das von der Beziehung zur Transzendenz bestimmt wird. Für Gläubige, die einer religiösen Minderheit angehören, kann diese Beziehung um so mehr an Bedeutung gewinnen, je größer die Distanz des Kollektivs zur gesellschaftlichen Kommunikation ist, z.B. zur Medienöffentlichkeit. Die Erfahrung, die eine religiöse Minderheit in der Vergangenheit gemacht hat, und die Weise, wie diese Erfahrung in das Gruppengedächtnis eingegangen ist, bestimmt mitunter die Fähigkeit, die eigene Grenze zu verlegen, Neues aufzunehmen oder aber sich Verbündete zu schaffen.

### **"Alte" und "neue" religiöse Minderheiten**

Im Hinblick auf den Stellenwert der Erfahrung erscheint es sinnvoll, die in diesem Band vorgestellten religiösen Gruppen in "alte" und "neue" religiöse Minderheiten zu unterteilen. Zu den "alten" gehören die klassischen religiösen Minderheiten des Vorderen Orients. Ihre Daseinsberechtigung wurde über lange Zeit nach den Kriterien der Islamischen Tradition bestimmt. Demzufolge waren die Aleviten heterodox oder Abweichler, die den Weg zum "wahren" Glauben zurückfinden sollten. Die Yeziden ebenso wie die Baha'i wurden dagegen als ketzerisch definiert und waren damit Angriffen und Verfolgungen ausgesetzt. Die Orientalischen Kirchen wiederum gehörten zur *ahl-al-kitab*, waren "Leute des Buches". Sie besaßen damit einen gesetzlich geschützten Minderheitenstatus, der sie jedoch nicht vor örtlichen Übergriffen schützte. Die Definition bestimmte also das Maß, in dem die religiösen Minderheiten in der Geschichte der Türkei toleriert oder verfolgt wurden. Wie oben bereits ausgeführt, änderte sich dies mit der Gründung der türkischen Republik, und damit verschlechterte sich die Lage der traditionellen religiösen Minderheiten aus dem



Osmanischen Reich. Alle blicken auf eine lange Erfahrung zurück, eine Existenz am Rande der Gesellschaft zu führen. Diese Erfahrung dient den heutigen Gemeinden mitunter als Grundlage, um sich in den neuen Umständen zurechtzufinden.

In diesem Buch sollen zuerst die Aleviten, die Yeziden, die Baha'i sowie zwei Kirchen, die Rum- und die Syrisch-Orthodoxe, vorgestellt werden. Ihre Erfahrungen mit der Minderheitenexistenz sind durchaus unterschiedlich und wurden nicht nur von der Definitionsmacht des Osmanischen und später türkischen Gesetzgebers, sondern auch von den eigenen Fähigkeiten bestimmt, die Grenzen zu verlagern und sich den Umständen anzupassen. Die Rum- und die Syrisch-Orthodoxen, um nur dieses Beispiel aufzugreifen, blicken beide auf nunmehr 1300 Jahre nachbarschaftlicher Beziehungen mit Muslimen zurück. Während diese Erfahrung jedoch bei den Syrisch-Orthodoxen als Leidensgeschichte in das kollektive Gedächtnis eingegangen ist und das "Standhalten" dieser Gläubigen unlösbar mit dem Begriff des "Leidens" verbunden ist, betrachteten die Rum-Orthodoxen Muslime als ihre Ansprechpartner und schlugen theologisch Brücken zwischen Bibel und Koran (vgl. *Georges Tamer* und *Heidi Armbruster*). Die Frage stellt sich, inwieweit diese unterschiedliche Wahrnehmung und der entsprechende Umgang mit der muslimischen Außenwelt von der theologischen Auseinandersetzung der frühen Kirche über Fragen der Gottesgestalt (Dreieinigkeit versus Monophysiten) geprägt worden ist.

Aleviten bildeten im Laufe der Jahrhunderte Institutionen heraus, mit deren Hilfe sie sich sozial unauffällig machen (*takkiye* oder die Verneinung des Glaubens), mit den unterschiedlichsten Partner kooperieren und Netzwerke für den Notfall bilden konnten. Die alevitischen Institutionen der Wegbruderschaft (*müsahiplik*) und der Patenschaft (*kirve*) boten mitunter Möglichkeiten, Freundschaftsbeziehungen mit Nicht-Aleviten (Christen und Yeziden) zu knüpfen - eine kulturelle Ressource, auf die in Deutschland zurückgegriffen wird, um Kontakte zur deutschen Mehrheitsgesellschaft herzustellen (vgl. *Dursun Tan*).

Die yezidische Institution der endogamen Verwandtschaftsbeziehungen (*bavik*) weist in eine ganz andere Richtung. Heute überlegen die Yeziden als "auserwähltes Volk", ob sie mit anderen religiösen Gruppen, die sich ebenfalls als "auserwählt" betrachten, Kontakt aufnehmen sollten (vgl. *Banu Yalkut-Breddermann*). Die Baha'i schließlich wenden sich an alle Nicht-Baha'i mit dem Vorschlag, zu einem nicht-national und nicht-sprachlich definierten "Weltbürgertum" überzutreten. Dies scheint indes vor allem für andere religiöse Minderheiten attraktiv zu sein (vgl. *Aliye Yegane Arani*).

Zu den "neuen" Minderheiten werden die orthodoxen islamischen Glaubensgemeinschaften gezählt, die sich in diesem Jahrhundert der Definition des Islam in einem türkischen nationalstaatlichen Rahmen verweigerten. Zu ihnen gehören die pietistisch-legalistischen Glaubensgemeinschaften, die auf Said Nursi oder Süleyman Hilmi Tunahan zurückgehen, ebenso wie die religiöse Protestbewegung, die sich in den neunziger Jahren mit Hilfe der parlamentarischen Refah-Partei für kurze Zeit Zugang zur türkischen Politik verschaffen konnte. In der Türkei ist der Ort dieser religiösen Gruppen seit den achtziger Jahren ständig vom Rand in Richtung gesellschaftliche Öffentlichkeit gewandert. Unter dem Druck der Öffentlichkeit hat der

Staat nach und nach den Griff auf das religiöse Monopol gelockert und private Auslegungen des Glaubens zuerst toleriert, um diese dann endlich einen öffentlichen Ort beziehen zu lassen (Seufert 1997). Der Streit um die Definitionsmacht des Religiösen ist nun in aller Heftigkeit entbrannt.

In Deutschland bilden die islamische Gruppen von neuem eine religiöse Minderheit, der zudem die Öffentlichkeit mit Mißtrauen begegnet. Die Konstellationen haben sich dadurch verschoben. Die Privatisierung erlaubt den islamischen Minderheiten, ihre Glaubensüberzeugung zu artikulieren und sich zur gleichen Zeit zu differenzieren - ein Prozess, der noch lange nicht abgeschlossen ist (*Gerdien Jonker*). In ihrem Innern unterhält jede der islamischen Glaubensgemeinschaften eine andere Beziehung zur Transzendenz. Wie bereits oben angemerkt wurde, hat dies unterschiedliche Konsequenzen für die religiöse Organisation, die antwortende Haltung der Gläubigen und die Grenzziehung zur Außenwelt. Die Schüler von Süleyman Hilmi Tunahan (VIKZ) zum Beispiel befürworten eine Intensivierung des Glaubens durch Studium und Gebet. Der kollektive Versuch, sich Gott zu nähern, wirkt sich auf die Gruppenkohärenz aus. So hat diese Organisation bereits kollektive Strukturen aufgebaut - von Nachbarschaftstreffen bis zu einer Islamischen Akademie, die Wege der Kommunikation mit der deutschen Mehrheitsgesellschaft ebnen können. Gläubige im Umfeld der Milli Görüş-Moscheen legen dagegen den Akzent auf persönliche Verantwortung im sozialen Handeln und damit auf Individualität. Es kann kaum ein Zufall sein, daß sich alle Beiträge in diesem Band zur Individualisierung mit jungen Leuten beschäftigen, die im Umkreis von Milli Görüş anzusiedeln sind (*Nikola Tietze, Gritt Klinkhammer und Sigrid Nökel*). In der Glaubenswelt des Milli Görüş ist es das Individuum, das versucht, sich einen Zugang zur Mehrheitsgesellschaft zu verschaffen. Daher hat diese Organisation bis heute noch kaum kollektive Strukturen hervorgebracht, um die Kommunikation zur Außenwelt zu erleichtern.

Die islamische religiöse Minderheit verfügt im Gegensatz zu den klassischen religiösen Minderheiten über geringe Ressourcen, wenn es darum geht, ihre Minderheitenposition religiös zu verorten. Die islamische Tradition bietet zwar die Unterscheidung in *dar-al-islam* (islamisches Territorium) und *dar-al-harb* (nicht-islamisches Territorium) an und gibt auch genaue Anweisungen, wie der Gläubige sich in dem jeweiligen Kontext zu verhalten hat. Der *dar-al-harb* wurde aber nie ernsthaft als ein Territorium betrachtet, in dem ein Muslim sich länger aufhalten oder gar bleiben würde. So gibt es heute in Deutschland viele Fragen und wenige Antworten. Die neue, von der Tradition nicht vorgesehene Situation regt die islamischen Gemeinden zur Suche nach neue Lösungen an.

Auch die türkische religiöse Auslandbehörde (DITIB) gehört in Deutschland schließlich zur religiösen Minderheit. Die Definitionsmacht, die ihr von der türkischen Republik übertragen worden war, wurde mit dem Wechsel des nationalstaatlichen Rahmens eingeschränkt. Natürlich verfügt sie, im Gegensatz zu den klassischen Minderheiten oder den orthodoxen Widerstandsgemeinden, über Instrumente der Macht, mit deren Hilfe sie sich Wege zur Medienöffentlichkeit und zu Bildungseinrichtungen zu bahnen versucht: die Konsulate oder das offizielle türkisch-deutsche Abkommen über den Religionsunterricht. Der Konkurrenzkampf um die

Definition von "Islam" spielte sich in Deutschland jedoch zuerst im privaten Rahmen ab und bricht in diesen Tagen gerade wieder auf. Die Debatte über den islamischen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen hat die Diskussion über den Stellenwert von Religion in der deutschen Gesellschaft aktualisiert.

## **Schluß**

Die zwölf Aufsätze in diesem Band bieten ein Diskussionsforum für ein Thema von großer gesellschaftlicher Relevanz, nämlich die Frage nach dem Ort religiöser Minderheiten in der heutigen deutschen Gesellschaft. Die Beiträge zeigen die religiöse Vielfalt, die einst das Osmanische Reich prägte und nun nach Europa gewandert ist. Sie verweisen aber auch auf ein Forschungsdefizit. Von den "alten" Minderheiten sind die Rum- und Syrisch-Orthodoxen, die Aleviten, Yeziden und Baha'i durch einen Beitrag vertreten, nicht aber die Armenier und die Griechisch-Orthodoxen, die Nusairi und Bektaşi, die Juden und Dönme sowie die türkischen Schiiten. Untersuchungen zu den Individualisierungsstrategien der zweiten Generation sunnitischer Muslime sind in den letzten Teil des Bandes aufgenommen worden. Ähnliche Untersuchungen unter der zweiten und dritten Generation orientalischer Christen fehlen gänzlich in den religionswissenschaftlichen Diskursen. So gibt es bislang kaum eine Verbindung zur deutschsprachigen Religionssoziologie und zu den dort vertretenen Individualisierungsthesen. Auch in dieser Hinsicht soll dieser Band eine Brücke schlagen zwischen Forschungsfeldern und Fragestellungen. Damit betreten wir mit dieser Publikation ein neues und bislang kaum bearbeitetes Terrain - ein Forschungsfeld, dessen Gegenstand jedoch das Gesicht Deutschlands im einundzwanzigsten Jahrhundert entscheidend mitgestalten wird.

Gerdien Jonker

## **Literatur**

Erler, Adelbert 1965. Kirchenrecht. Ein Studienbuch. München und Berlin: Beck.

Jonker, Gerdien 1997. Religiöser Wandel: Die islamischen Gemeinden in Berlin zwischen Integration und Segregation. In: Leviathan, Sonderheft Migration und Stadtentwicklung, hg. von Hartmut Häußermann und Ingrid Oswald. Opladen.

Luhmann, Niklas 1998. Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Seufert, Günther 1997. Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierender muslimischen Gesellschaft. Istanbul: Franz Steiner Verlag.

---

Shils, Edward 1975. *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*. London, Chicago: University of Chicago Press.

Zablocki, Benjamin D. 1980. *Alienation and Charisma: A Study of Contemporary American Communes*. New York: Free Press.

— 1993. Rational Models of Charismatic Influence. In: *Social Theory and social Policy: Essays in Honor of James S. Coleman*, ed. by Age B. Sorensen and Seymour Spilerman. Westport: Praeger.

— 1996. Authenticity as a Resource: The Management and Transmission of Charismatic Authentication Mechanisms in religious Organizations. Paper prepared for the Seminar of religious Experience. Center for Historical Analysis of Rutger University, 5 November 1996 (unpubl.).



(5)

Du ein zig ge bo re ner Sohn und Wort Got tes der Du  
 un sterb lich bist und um un s(e)res Hei les wil len Dich he rab ge  
 las sen hast Fleisch an zu neh men aus der Hei li  
 gen Gott ge bä re rin und Im mer jung frau Ma ri a  
 Mensch ge wor den Oh ne Dich zu ver än dern ans Kreuz ge schla  
 gen Chri stus Gott den Tod durch den Tod hast Du ver nich tet  
 Du ei ner aus der Hei li gen Drei fal tig keit gleich ver  
 herr licht mit dem Va ter und dem Hei li gen Geist Ret  
 te uns

Ein Kirchenlied aus dem 6. Jahrhundert. Das Lied stammt aus der Liturgie des Johannes Chrysostomos und wird Kaiser Justinian zugeschrieben. Es wird heute in der rum-orthodoxen Gemeinde in Berlin gesungen.

# **"Laßt uns hier ein Dorf gründen". Rum-Orthodoxe Christen aus der Türkei in Deutschland**

Georges Tamer

Die religiöse Gruppe, die im vorliegenden Beitrag vorgestellt wird, besteht aus orthodoxen Christen, die dem Patriarchat von Antiochia angehören und die in Deutschland ebenso wie der ganzen Diaspora als "griechisch-orthodoxe" Christen bekannt sind. Dem Patriarchat von Antiochia gehören die arabischen orthodoxen Christen, die im Südwesten der Türkei, in Syrien, dem Libanon, dem Irak, und den Golfstaaten leben sowie all diejenigen, die aus diesem Gebiet im Nahen Osten nach Nord-, Mittel- und Südamerika sowie Australien und Europa auswanderten, an.<sup>1</sup> Um die Verwirrung, die daraus entstehen könnte, daß arabische Christen "griechisch-orthodox" genannt werden, zu vermeiden, scheint eine begriffliche Klärung an dieser Stelle erforderlich. Das Attribut "griechisch" deutet in dieser Bezeichnung nicht auf Griechen hin, sondern will lediglich besagen, daß diese Christen Anhänger derselben Konfession sind, die einst die Byzantiner besaßen. Insofern die Byzantiner im Koran sowie im ihm folgenden arabischen Sprachgebrauch "al-rūm" genannt werden, werden diese Christen im Orient "*rum-orthodox*" genannt. Diese Bezeichnung gilt daher als authentisch und ursprünglich und wird deshalb von mir im folgenden verwendet. Sie verbindet die kirchliche Identität nicht mit einer bestimmten Nationalität, sondern erhebt lediglich die Glaubensrichtung zum Wesen der Identität der Glaubensgemeinschaft.<sup>2</sup> Die Darstellung konzentriert sich gemäß dem Thema des vorliegenden Sammelbandes auf die Rum-Orthodoxen, die aus der Provinz Hatay in der Türkei stammen.

## **Die Entstehung der rum-orthodoxen Kirchengemeinden in Deutschland**

Es bestehen in Deutschland bisher elf organisierte rum-orthodoxe Gemeinden: In Berlin, Köln, Hamburg, Achim, Kassel, Butzbach, Münster/Osnabrück, Wiesbaden, Karlsruhe, Stuttgart und Mannheim. Sie werden von sieben Priestern betreut; fünf von ihnen stammen aus dem Orient: vier aus Damaskus und einer aus der Provinz Hatay. Der älteste Priester dieser Gemeinschaft ist gebürtiger Niederländer; ein weiterer Priester ist ein konvertierter Deutscher. Sie unterstehen dem Patriarchalvikar, der in Paris residiert. Zu den bereits organisierten Gemeinden existieren in Deutschland weitere kleinere Gruppen von Rum-Orthodoxen, die kirchlich noch nicht organisiert sind, - wie z. B. eine Gruppe im Nürnberger Raum - sowie eine noch nicht erfaßte Zahl von

---

Personen, die sich zum Teil in losem Kontakt zu dieser oder jener der bestehenden Gemeinden befinden. Die Gesamtzahl der Angehörigen dieser Kirche in Deutschland ist noch unbekannt und wird auf etwa 10 000 geschätzt. Ihre Herkunftsländer sind vor allem die Türkei, Syrien und der Libanon.

Insofern genaue Angaben über die Zahl der Rum-Orthodoxen in Deutschland noch fehlen, kann ein proportionales Verhältnis unter ihren Nationalitäten nicht hergestellt werden. Dennoch kann es als sicher gelten, daß die Angehörigen unserer organisierten Kirchengemeinden überwiegend aus der heutigen türkischen Provinz Hatay kommen. Dieses Territorium war bis 1938 syrisch und wurde durch die Mandatspolitik der Franzosen der Türkei angeschlossen. Die türkische Regierung begann nach Übernahme der Verwaltung, mit radikalen Maßnahmen einen umfassenden Türkisierungsprozeß in der Region durchzuführen. Die authentischen arabischen Orts- und Familiennamen wurden in türkische Namen umgewandelt, die arabische Sprache durfte nicht mehr unterrichtet werden und weitere arabische Elemente wurden unterdrückt, was unter anderem die Bevölkerung zu einer starken und bis in die neunziger Jahre hinein anhaltenden Fluchtbewegung veranlaßte, von der ebenso die muslimischen Araber dieser Region betroffen waren. Uns liegen zwar keine Angaben über die Zahl der rum-orthodoxen Christen, die in den dreißiger Jahren in der Provinz Hatay lebten, nur eine Restgemeinde aus höchstens 10.000 Menschen ist jedoch dort geblieben.

Schon in den sechziger Jahren kamen die ersten Rum-Orthodoxen aus der Türkei als Gastarbeiter und Asylbewerber nach Deutschland. Selbstverständlich siedelten sich die Späteren in den Orten an, in denen sich bereits Verwandte und Bekannte befanden. Dadurch entstanden Gruppen in den oben genannten deutschen Städten. Die größte dieser Gruppen versammelt sich in Köln und der Umgebung. Obwohl arabische Rum-Orthodoxe aus Syrien und dem Libanon bereits hier lebten, waren es diejenigen, die aus der Türkei stammen, die in den siebziger Jahren die ersten rum-orthodoxen Kirchengemeinden in Deutschland ins Leben gerufen haben. Was veranlaßte diese Menschen dazu, in Deutschland Kirchengemeinden zu gründen, während ihre Glaubensgenossen etwa aus Syrien und dem Libanon kein vergleichbares Interesse daran hatten? Und was waren die Gründe dafür, daß sie sich ausschließlich in Kirchengemeinden organisierten, obwohl sie ebenso die Möglichkeit hatten, anders geartete, säkulare, kulturell oder politisch orientierte Vereine zu bilden?

Bevor wir versuchen, die Frage nach dem Interesse der Rum-Orthodoxen aus der Türkei an der Gründung von Kirchengemeinden in Deutschland zu erörtern, ist es m. E. an dieser Stelle angebracht, die geistliche Betreuung dieser Christen im Lande ihrer Herkunft kurz zu beschreiben. Die türkische Annektierung der Region Hatay und die daraus entstehende Unterdrückung des arabischen Elements führten dazu, daß die Rum-Orthodoxen dort von der



kirchlichen Renaissance, die in der orthodoxen Kirche von Antiochia mit der Gründung der Orthodoxen Jugendbewegung 1942 einsetzte, nicht berührt wurden. Die Entsendung von Priestern und geistlichen Betreuern aus den benachbarten syrischen Diözesen war außerdem aus politischen Gründen strikt untersagt. Deshalb mangelte es in den Gemeinden drastisch an der Seelsorge, und die aufwachsenden Generationen mußten weitgehend der religiösen Unterweisung entbehren. Diese beschränkte sich folglich auf die in der Familie gepflegte Vermittlung von tradierten religiösen Handlungen - wie etwa dem Sich-Bekreuzigen vor dem Essen -, die in den meisten Fällen unternommen werden, ohne daß ihre Bedeutung voll erkannt wird.

Dementsprechend könnte man sagen, daß die Rum-Orthodoxen aus der Türkei ein mangelhaftes kirchliches Bewußtsein mitbrachten, das durch die Bemühung um die Überwindung von Problemen völlig anderer Art wie der Asylanerkennung und der Existenzgründung keine Gelegenheit hatte, gefördert zu werden. Im Gegenteil führten die erheblichen Schwierigkeiten, mit denen diese Leute zum Beginn ihres Aufenthalts in Deutschland konfrontiert waren, dazu, daß ihr Interesse am Geistlichen, eigentlich Kirchlichen weiterhin geschwächt wurde. Ihre Zugehörigkeit zur orthodoxen Kirche, an der sie in bemerkenswerter Weise unerschüttert festhalten, wird geringfügig durch die Übernahme von volkstümlichen religiösen Gewohnheiten und die saisonbedingte Teilnahme an Gottesdiensten zum Ausdruck gebracht.

Zwei einander allem Anschein nach widersprechende Beobachtungen lassen sich also aus dem Vorherigen festhalten. Zum einen tritt deutlich hervor, daß die meisten Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland ein weitgehend mangelhaftes Bewußtsein ihrer kirchlichen Zugehörigkeit besitzen und sich daher in erster Linie für die formale Ausübung von Kulthandlungen interessieren. Zum anderen ist die Gründung der rum-orthodoxen Kirchengemeinden in Deutschland vor allem ihrem Engagement zu verdanken. Denn sie haben sich ausschließlich in Kirchengemeinden zusammengeschlossen und die Kirchenleitung um die Entsendung von Priestern gebeten, bevor diese überhaupt auf sie aufmerksam geworden war. Was hat also zu dieser kollektiven Entscheidung für die Gründung einer Kirchengemeinde geführt?

Zwei Faktoren trugen sicherlich zur Entstehung der rum-orthodoxen Gemeinden in Deutschland bei:

-Das Bedürfnis nach kirchlicher Betreuung nahm freilich in den stetig wachsenden Gruppen allmählich zu. Neugeborene Kinder mußten getauft, erwachsen gewordene Menschen getraut und Gestorbene beerdigt werden. Das fest verankerte Gefühl, christlich-orthodox zu sein, ließ die Menschen freilich diese Handlungen nicht vernachlässigen oder etwa bei einer der einheimischen Kirchen vollziehen, sondern veranlaßte sie, für diese Zwecke einen orthodoxen Geistlichen zu suchen.

-Der soziale Zusammenhalt der Gruppen wird vornehmlich durch das gemeinsame Feiern an bedeutenden kirchlichen Festtagen wie Weihnachten und Ostern deutlich gestärkt. Zur Teilnahme an solchen Feiern kommen gewöhnlich Leute zusammen, die weit voneinander wohnen und sich nur gelegentlich treffen. Die religiösen Gelegenheiten werden damit für diese Menschen, die sich in der Fremde befinden, zu einer sozialen Notwendigkeit, welcher insbesondere in organisierten Kirchengemeinden Rechnung getragen wird.

Das individuell orientierte, sozusagen praktische Bedürfnis nach dem Vollzug von bestimmten rituellen Handlungen zum einen und die dem sozialen Zusammenhalt in der Fremde zugute kommende Gemeinschaft an den religiösen Feiertagen zum anderen haben zweifelsohne die Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland motiviert, Kirchengemeinden zu gründen. Dennoch stellt sich für den Beobachter ein weiterer, im Bewußtsein dieser Menschen tief angelegter Grund dar, welcher sie offenkundig in erster Linie dazu brachte, sich in Kirchengemeinden zusammenzufügen. Dieser ist die Suche nach einer neuen Heimat. Die Suche nach einer neuen Heimat war also der ausschlaggebende Grund dafür, daß die Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland Kirchengemeinden gründeten. Diese These soll im folgenden erläutert werden.

### **Das Problem der Identität**

Wie bereits angedeutet, wurde die arabische Identität der Rum-Orthodoxen in der Türkei infolge der veränderten politischen Lage und der damit verbundenen kulturellen Maßnahmen weitgehend verdrängt. Sowohl die Situation, die in der Provinz Hatay durch den Anschluß an die Türkei entstanden ist, wie auch die darauf folgende Auswanderung ins Ausland verursachten bei den Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland eine gewisse Unsicherheit bei der Bestimmung ihrer Identität. Dies zeigt sich daran, daß sie auf die Frage, ob sie Araber, Türken oder Deutsche seien, völlig unterschiedliche Antworten geben, die sich wie folgt beschreiben lassen:

- Die älteren Gemeindemitglieder, die selbst oder deren Eltern den Anschluß an die Türkei unmittelbar erlebt haben, empfinden sich noch als Araber. Sie sprechen gut Arabisch, können es jedoch - mit sehr wenigen Ausnahmen - nicht lesen und schreiben. Sie identifizieren sich eindeutig als rum-orthodoxe Araber aus der Türkei und verwenden die Bezeichnung "Türken" ausschließlich für die türkischen Muslime.
- Die jüngere Generation derjenigen, die in Deutschland aufgewachsen und z. Z. hier berufstätig sind, können sich nicht so eindeutig wie ihre Eltern als Araber identifizieren. Viele von ihnen erklären, daß sie türkische Staatsbürger sind, insofern sie im Besitz des türkischen Reisepasses sind, Militär-

dienst in der Türkei geleistet haben und in Deutschland als Türken identifiziert werden. Sie sprechen weniger Arabisch als Türkisch und wohl eine nicht unbeträchtliche Menge Deutsch dazu. Türkisch ist jedoch die Sprache, in der sie sich am leichtesten verständigen können.

-Die Jugendlichen und Kinder, welche die dritte Generation der Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland bilden, schwanken meistens, wenn sie nach der Bestimmung ihrer Identität gefragt werden. Während sich ein Junge aus der Kindergruppe in der Berliner Gemeinde mit Tränen dagegen wehrt, als Türke bezeichnet zu werden, haben einige Kinder aus derselben Gruppe offenbar kein Problem mit dieser Selbstbezeichnung. Und während sich einige Jugendliche unter maßgeblicher Berücksichtigung ihrer Abstammung noch als arabische Christen identifizieren, bekennt sich kaum einer von ihnen ferner dazu, Deutscher zu sein, obwohl fast alle hier geboren sind und viele von ihnen bereits den deutschen Personalausweis besitzen. Deutsch ist selbstverständlich die Sprache, der sie am besten mächtig sind. Allerdings unterhalten sich die meisten gleichermaßen auf Deutsch und Türkisch und seltener auf Arabisch.

Die Darstellung der verschiedenen Haltungen der Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland zur Bestimmung ihrer nationalen, bzw. ethnischen Identität läßt deutlich erkennen, daß es innerhalb der einen Gruppe dieser Menschen unterschiedliche Meinungen über die nationale, bzw. ethnische Selbstidentifizierung gibt, die offenbar maßgeblich nach dem Alter variieren.<sup>3</sup> Es geht deutlich daraus hervor, daß die Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland darüber keineswegs einig sind, wie sie ihre nationale bzw. ethnische Identität bestimmen können. Sie vermissen die eindeutig bestimmbare kollektive Identität. Zum einen entbehrt das Gefühl, Araber zu sein, jeglichen offiziellen Ausdrucks. Zum anderen sprechen gegen eine türkische Identität viele Gründe wie die ethnische Herkunft, die Unterschiedlichkeit der Sprachen sowie der innere Widerstand gegen die türkische Annektierung. Die in der deutschen Gesellschaft nicht selten erfahrene Ausgrenzung von Ausländern und die bekannten Schwierigkeiten hinsichtlich ihrer Einbürgerung beeinträchtigen schließlich bei diesen Menschen - insbesondere den Jüngeren - die Entwicklung einer deutschen Identität.

Die einzige Identität, welche für die Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland übrigbleibt und nicht in Frage gestellt wird, scheint ihre kirchliche Identität zu sein. Ihre kirchliche Identität als Rum-Orthodoxe zwingt sie nicht dazu, sich als Araber, Türken oder Deutsche zu identifizieren. Indem sie sich in erster Linie zu ihrer rum-orthodoxen Identität bekennen, schieben sie die zwangsläufig schwierige Bestimmung der nationalen, bzw. ethnischen Identität in den Hintergrund. Eine kirchliche Identität kann freilich im allgemeinen die vermißte politische und ethnische Identität nicht völlig ersetzen und für überflüssig reklamieren. Dennoch verhilft die Möglichkeit,

---

eine deutlich bestimmbare, nicht in Frage zu stellende Identität auszuweisen, diesen Menschen offensichtlich dazu, auf die in ihrem Fall durchaus nicht eindeutig zu beantwortende Frage nach der kollektiven Selbstidentifizierung zumindest eine Antwort zu geben.

Der Feststellung, daß der Besitz einer kirchlichen Identität, die nicht angezweifelt wird, die Beunruhigung durch die Frage nach der ohnehin nicht klar definierbaren ethnischen und politischen Identität durchaus mildern kann, könnte entgegengehalten werden, daß der vorhin angedeutete mangelhafte Zustand religiösen Bewußtseins bei diesen Christen eher auf ein primitives Identitätsbewußtsein hinweist, das sich lediglich in der formalen Ausübung von rituellen Handlungen ausdrückt, und daß deshalb in diesem Fall die Rede nur von einer schwachen kirchlichen Identität sein darf, welche die nicht eindeutig bestimmbare politische Identität kaum ersetzen kann. Ich bin dennoch der Ansicht, daß gerade die – sicherlich bei vielen unbewußte – Überzeugung der Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland, daß die Zugehörigkeit zur Kirchengemeinde ihnen ein gewisses Heimatgefühl zu gewähren vermag, sie zugleich dazu veranlaßt, ihre kirchliche Zugehörigkeit so unreflektiert aufzufassen, wie man gewöhnlich die Zugehörigkeit etwa zu einem Staat oder zu einer Gesellschaft auffaßt, und im gleichen Zug darauf zu verzichten, ihrer Zugehörigkeit zur Kirche in allen Dimensionen, vor allem der spirituellen, durch Reflexion und Vertiefung gerecht zu werden. Um diese Ansicht mit einem Vergleich zu verdeutlichen, könnte man etwa anführen, daß es sicherlich zweifelhaft zu behaupten ist, daß jeder Bundesbürger die deutsche Nationalhymne auswendig kennt oder mit dem Inhalt des Grundgesetzes vertraut ist. Ebenso wird Vieles in einer Gesellschaft vom Individuum unreflektiert übernommen und weitergeführt, ohne daß dadurch seine nationale Zugehörigkeit beeinträchtigt wird. Nach demselben Muster kann durchaus erklärt werden, wie sich die meisten Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland an der Kirchengemeinde festhalten, ohne das Bedürfnis nach einem starken kirchlichen Bewußtsein zu empfinden.

### **Die Kirchengemeinde als neue Heimat**

Die Aussage im Titel dieses Beitrags stammt von einem Mitglied der rum-orthodoxen Gemeinde in Berlin. Er kommt aus der Türkei, ist hier als selbständiger Änderungsschneider tätig, ist verheiratet und hat zwei Töchter, die das Gymnasium besuchen. Im Laufe eines Gesprächs mit einer Libanesin, die den Wunsch äußerte, zusammen mit ihrem Mann in die Heimat zurückzukehren, fragte er:

"Warum wollt Ihr überhaupt zurückkehren? Wir in dieser Gemeinde stammen aus verschiedenen Ländern und Gegenden des Orients. Der eine

kommt aus der Stadt X, der andere aus dem Dorf Y. Wollt Ihr tatsächlich zu Euren Heimatstätten zurückkehren? Lasset uns sie lieber vergessen und hier für uns alle ein neues Dorf gründen."

Die bereits angeführte Aussage enthält bedeutende Momente, die wie folgt dargestellt werden können:

- Der Mann – und er ist in diesem Fall ein Beispiel für alle Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland – empfindet nicht dasselbe Heimweh wie seine libanesische Gesprächspartnerin. Er verließ die Türkei, um sich und seiner Familie eine bessere Lebensqualität in Deutschland zu verschaffen, besonders weil er in seiner Heimat als Angehöriger der schrumpfenden christlichen Minderheit die Gleichberechtigung vermißte. Insofern sich an den Umständen, die ihn zur Auswanderung veranlaßten, nicht viel geändert hat, ist Deutschland für ihn wie für alle seine Landsleute die neue Heimat.
- In Deutschland zu bleiben, bedeutet für diesen Mann sowie alle seine Landsleute allerdings nicht, Deutsche zu werden oder sich in der neuen Gesellschaft zu verlieren. Die mitgebrachten sozialen Strukturen - wie etwa die der Familie – wollen diese Menschen hier weiter erhalten. Darauf deutet der Wunsch hin, hier ein Dorf zu gründen, was bedeutet, daß eine eigene Gesellschaft mit den orientalischen Gesellschaftsstrukturen gewünscht wird.
- Gemäß der Aussage soll die gewünschte Gesellschaft ein Dorf sein, d. h. die soziale Transparenz einer Dorfgesellschaft besitzen, in der die Menschen, von der Anonymität der städtischen Gesellschaft befreit, persönliche Beziehungen zueinander pflegen.
- Zu diesem Dorf gehören nicht nur die Rum-Orthodoxen in Berlin, die aus der Türkei kommen, sondern alle anderen Gemeindemitglieder: Syrer, Libanesen, Palästinenser, Iraker und Deutsche. Ein multinationales Dorf wird also gewünscht, dessen Einwohner keine anderen als die Gemeindemitglieder sind.

Man wird durch die Erfahrung der Gemeindearbeit von vielen Seiten belehrt, daß das oben angeführte Diktum die typische Haltung der Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland gegenüber der institutionalisierten Kirchengemeinde veranschaulicht. Die zitierten Sätze besitzen daher die Aussagekraft eines Paradigmas, an dem demonstriert werden kann, wie in der Obhut einer kleinen multinationalen Kirchengemeinde die Frage nach der Heimat und die damit verbundene Frage nach der Identität entschärft werden können. Die aus der Aussage hervorgehobenen Momente lassen sich zum folgenden Ergebnis zusammenfügen: Der Wunsch, daß die Mitglieder der rum-orthodoxen Kirchengemeinde in Berlin ein Dorf gründen, bedeutet den Wunsch nach einer neuen Heimat. Die Kirchengemeinde bietet sich als der geeignete Ort an, die Heimat zu realisieren. Die Mitglieder der gewünschten Heimat sind verschiedener Nationalitäten, haben jedoch nur eines gemeinsam: Ihre Zugehörigkeit zur rum-orthodoxen Kirche. Diese kann durchaus als ein Element

---

der Vereinigung wirken. In der Tat haben sich die beiden oben erwähnten Gesprächspartner – wie ebenso viele andere Mitglieder der Berliner Gemeinde – erst nach der Gründung der Kirchengemeinde kennengelernt, worauf freilich enge Freundschaften folgten. Die bestehende Kirchengemeinde bildet eine transnationale Gemeinschaft, die dem Wunschdorf, das aus Angehörigen verschiedener Nationalitäten besteht, seine Identität verleiht. Es ist daher berechtigt, daraus zu schließen, daß sich die Kirche für die Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland als die grenzenlose Heimat darstellt, deren Existenz auf deutschem Boden nun gewünscht wird.

### **Die Jugend und die Frage der Identität**

Die oben analysierte Aussage stammt von einem Gemeindemitglied aus der mittleren Generation, die sich im allgemeinen am aktivsten an der Gestaltung des Gemeindelebens beteiligt. Es ist gleichzeitig bemerkenswert, daß die Verbindungen dieser wie auch der älteren Generation der Gemeindemitglieder zu ihren Wurzeln in der Türkei nicht nachgelassen haben. Wie aber steht es mit der Frage der Identitätsbestimmung bei den Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die in Deutschland geboren wurden oder zumindest aufgewachsen sind und deshalb schwächere Verbindungen zu der Ursprungsheimat ihrer Eltern haben und, insofern sie in der von starken säkularen Zügen durchstreiften deutschen Gesellschaft leben, ein deutlich schwächeres Engagement in der Gemeindegarbeit zeigen?

Die Frage der Selbstidentifizierung bei den jungen Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland hat in letzter Zeit Brisanz erhalten, nicht zuletzt weil sie in zwei kürzlich aufeinander folgenden Veranstaltungen thematisiert wurde. Zum einen wurde der vom Jugendreferat der Rum-Orthodoxen Kirche von Antiochia in Deutschland jährlich organisierte Jugendtag, der vom 2. bis zum 4. Oktober 1998 in Limburg stattfand, thematisch der Frage "Was ist meine Identität" gewidmet. Zum anderen befaßten sich Jugendliche und junge Erwachsene aus der Rum-Orthodoxen und der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochia in Deutschland, die in der Akademie der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck in Hofgeismar vom 9. bis 11. Oktober 1998 zum Thema "Fremde Heimat Deutschland" eine von Fachleuten begleitete Tagung besuchten, ebenso mit Problemen der Identität und der Integration junger orientalischer Christen in Deutschland.<sup>4</sup>

Aus den beiden Tagungen, an denen über 30 junge Frauen und Männer aus mehreren rum-orthodoxen Gemeinden in Deutschland teilnahmen, sowie aus einer Umfrage, die im Rahmen der Berliner rum-orthodoxen Jugendgruppe durchgeführt wurde, geht unmißverständlich hervor, daß sich die Beantwortung der Frage nach der Identität den jungen Erwachsenen als ein

äußerst schwieriges Unterfangen darstellt. Dieselbe Uneinigkeit darüber, ob man Araber oder Türke sei, herrscht, wie es übrigens oben skizziert wurde, bei den Jüngeren in größerem Ausmaß als bei den Älteren. Für eine weitere Verwirrung sorgt in diesem Fall die Betonung von Persönlichkeitselementen, die dem Dasein in Deutschland zu verdanken sind. Trotz der Vielfalt der Erfahrungen wird die kirchliche Zugehörigkeit in bemerkenswerter Weise von allen Beteiligten für maßgeblich bei der Entwicklung einer eigenen Identität im deutschen Ausland deklariert. Muß letztendlich die Frage "Wer sind wir?" ohne eindeutige Antwort bleiben, so wird einmütig die Ansicht vertreten, daß eine bewußte Zugehörigkeit zur Kirche zweifelsohne die jungen Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland der deutlichen Bestimmung ihrer Identität näher bringt.

### **Erfahrungen im deutschen Ausland**

Die Auseinandersetzung mit der Frage der Identität bei den Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland führt unvermeidlich dazu, ebenso ihre Erfahrungen des Daseins im deutschen Ausland zu thematisieren. Einige Beobachtungen zum Leben dieser Gruppe von Ausländern in Deutschland werden zunächst angeführt, um darauf die Problematik von Tradition und Integration in diesem Zusammenhang darzustellen.

Es fällt zunächst auf, daß den Angehörigen dieser Gruppe von Ausländern sehr daran liegt, ihre Integration in die deutsche Gesellschaft ungehindert zu vollziehen. Das zeigt sich beispielsweise daran, daß die Angehörigen dieser Gruppe meistens in Gegenden wohnen, in denen der Anteil der Ausländer relativ gering ist – z. B. Steglitz und Zehlendorf, nicht Kreuzberg und Neukölln in Berlin. Der Hauptgrund dafür ist die Überzeugung der Eltern, daß die Kinder in Schulen mit einem kleineren Anteil von ausländischen Schülern besser Deutsch lernen können. Die Frage, ob die religiöse Zugehörigkeit überhaupt eine positive Rolle bei der Erleichterung der Integration dieser Christen in die deutsche Gesellschaft spielt, muß offen bleiben. Der Grund dafür ist nicht nur die bittere Erfahrung, die die Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland sehr oft machen müssen, nämlich daß man bei vielen Deutschen auf merkwürdige Verwunderung stößt, wenn sie jemandem aus der Türkei begegnen, der Christ ist, da viele Deutsche offensichtlich bisher nur schwer wahrnehmen können, daß es Christen in der Türkei und im Orient gibt. Ebenso läßt die Tatsache, daß das Christentum in der deutschen Gesellschaft allmählich an Wirkung verliert, Zweifel daran aufkommen, daß die deutsche Seite die soziale Integration von ausländischen Christen – aufgrund ihres Christseins – positiver betrachtet als etwa die Integration von gemäßigten Muslimen. Dennoch verdient die Frage, ob die religiöse Zugehörigkeit eine

---

Rolle bei der sozialen Integration von Ausländern spielt, eingehende Untersuchung, wofür der gegenwärtige Rahmen zu eng ist.

Die positive Einstellung zur Integration bedeutet für diese Menschen dennoch nicht die Preisgabe von sozialen Gewohnheiten, die in ihrer Tradition verankert sind. In diesem Sinne achten die Eltern darauf, daß ihre Kinder tradierte Gewohnheiten lernen und praktizieren. Es wird weiterhin ein großer Wert darauf gelegt, daß die orientalische Lebensweise der Familie aufrechterhalten bleibt. So treffen sich die Geschwister samt ihren Familien mehrfach in der Woche und persönliche Anlässe wie Geburts-, Namens- und Hochzeitstage werden zu Ereignissen in der Großfamilie. Der Wille, mitgebrachte soziale Strukturen hier weitgehend zu behalten, wurde bereits an dem Wunsch nach einem Dorf illustriert und deutet auf Identitätsbewahrung hin. Dies darf allerdings nicht den täuschenden Eindruck erwecken, daß die Bewahrung von traditionellen orientalischen Werten unter dem starken Druck der Notwendigkeit, sich den Normen der deutschen Gesellschaft anzupassen, frei von Spannungen verlaufen kann. Diese sind am deutlichsten im Falle der Jugend zu beobachten. Daher hängen massive Erwartungen in den Gemeinden an einer effektiven Jugendarbeit, die durch die Herstellung eines mit der zu bewahrenden Lebensweise kompatiblen jugendlichen Umfelds zum Abbau der Spannungen in hohem Maße beitragen kann.

Im Einklang mit der langen Tradition der rum-orthodoxen Kirche pflegen ihre Angehörigen in Deutschland gute Beziehungen zu ihren muslimischen Landsleuten. Die Erfahrung des Zusammenlebens mit Muslimen in der Heimat prägt die Haltung zum Islam in Deutschland und kennzeichnet sie durch Offenheit und Dialogfähigkeit. Diese offene Haltung dem Islam wie den Muslimen gegenüber kann u. a. geschichtlich erklärt werden, insofern die Rum-Orthodoxen den real gewordenen Islam aus der Nähe wahrgenommen haben und dementsprechend dessen Realität sehr früh aufgeschlossen entgegengekommen sind.

Es ist in diesem Zusammenhang weiterhin bemerkenswert, daß die Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland ökumenisch aufgeschlossen sind. Einige von ihnen vertreten ihre Kirche in ökumenischen regionalen und über-regionalen Gremien. Die aktive Teilnahme an ökumenischen Gottesdiensten und Veranstaltungen gehört nunmehr zum Jahresplan jeder rum-orthodoxen Gemeinde in Deutschland und beruht auf fest verankerter ökumenischer Überzeugung. Insofern die Rum-Orthodoxen ihre kirchliche Zugehörigkeit allerdings als selbstverständlich und unreflektiert begreifen, fällt es ihnen dabei schwer, die theologischen Unterschiede unter den Kirchen zu verstehen, geschweige denn als Grund zur Trennung anzuerkennen. Demnach ist man an dieser Stelle dazu geneigt, wenn auch halb im Ernst zu behaupten, daß die in der Ökumene ersehnte Herstellung der Einheit unter den Kirchen erst möglich



---

sein wird, wenn diejenigen, die den ökumenischen Dialog führen, zur theologischen Naivität zurückkehren könnten.

### **Pastorale Probleme in den rum-orthodoxen Gemeinden in Deutschland**

Die mangelhafte pastorale Betreuung, die den Rum-Orthodoxen in der Türkei zuteil kommen konnte, führte selbstverständlich dazu, daß deren besonderes Interesse in Deutschland kaum der geistlichen Dimension ihrer kirchlichen Zugehörigkeit gilt. Insofern sie als Ausländer und Existenzgründer mit harten Bedingungen konfrontiert sind, beschäftigen sie sich nur in Mußzeiten mit Gottesdiensten und ähnlichen kirchlichen Tätigkeiten. Ihr besonderes Interesse gilt hingegen weiteren Aktivitäten in der Gemeinde, die vorwiegend sozialen Charakters sind. Nur durch intensive geistliche Betreuung und aufmerksame Seelsorge kann sich bei ihnen ein gesundes umfassendes Bewußtsein für die Kirche entwickeln, das ihre ekklesiologische Bedeutung weitgehend wahrnehmen kann.

Das Fehlen einer Sprache, die von allen Gemeindemitgliedern gleichermaßen verstanden werden kann, stellt sich als eine der pastoralen Hauptschwierigkeiten dar. Arabisch wird zwar von den meisten Rum-Orthodoxen in Deutschland als die Sprache ihrer Kirche schlechthin angesehen, was sie dazu bringt, die Verkündigung des Evangeliums und alle Gottesdienste nur in dieser Sprache hören zu wollen. Welche Gemeindemitglieder aber verstehen diese Sprache? Die Älteren und in geringerem Maße die mittlere Generation. Die junge Generation versteht hingegen kaum etwas vom Gottesdienst, wenn er auf Arabisch gehalten wird. Eine Alternativsprache, mit der alle Gemeindemitglieder zufrieden sein könnten, gibt es bisher nicht: Türkisch ist nicht die authentische Sprache dieser Gruppe und wird daher als Sprache der Sakramente nicht akzeptiert; die jüngeren Gemeindemitglieder bevorzugen selbstverständlich das Deutsche, während die älteren damit erhebliche Schwierigkeiten haben. Hinzu kommt die weitere praktische Schwierigkeit, daß bisher nur ein geringer Anteil von den orthodoxen liturgischen Texten in der deutschen Sprache vorhanden ist und daß sich die Übersetzung und Vertonung solcher Texte als eine gewaltige Aufgabe darstellt, für die bisher weder Fachkräfte noch Finanzmittel existieren. Alles, was in diesem Bereich geleistet wird, gehört noch zur Amateurarbeit. Das Problem der Sprache, die für den Gottesdienst am besten geeignet sein könnte, tritt in besonderer Schärfe für die Predigt hervor. Für die Priester bleibt daher die Frage offen und muß je nach Kontext entschieden werden, nämlich in welcher Sprache gepredigt werden soll, damit die meisten in der Kirche Anwesenden die Predigt verstehen können.

---

Stellt sich die Sprache damit meistens als die Crux der Gemeindefarbeit dar, so ist sie dennoch das Medium, an dem die Rum-Orthodoxen ihre kulturelle Aufgeschlossenheit vorzüglich demonstrieren können. Für sie stehen die Verwendung der deutschen Sprache im Gottesdienst und die Aufnahme von Elementen der deutschen Kultur nicht im Widerspruch zur betonten Bewahrung der Identität. So knapp gefaßt lautete die von den rum-orthodoxen Jugendlichen auf der bereits erwähnten Tagung in Hofgeismar vertretene Haltung. Eine ähnliche Position, die neue kulturelle Elemente für kirchliche Zwecke leicht zu adoptieren vermag, ohne dabei Identitätsverlust zu fürchten, zeichnete den Umgang der Rum-Orthodoxen mit der arabischen Sprache aus, die sie nach Verbreitung des Islam im Mittelmeerraum und spätestens seit dem zehnten Jahrhundert in der Liturgie sowie für die Verfassung von theologischen Schriften verwenden. Eine bemerkenswerte Kontinuität zieht sich damit in dieser Kirche durch, die schon bei ihrer Geburt ethnisch und kulturell heterogen war und immer noch durch tiefe Aufgeschlossenheit dem kulturell Neuen gegenüber gekennzeichnet ist.<sup>5</sup>

Ein weiteres Problem stellt sich im ermangelnden Interesse an den Aktivitäten dar, die wie etwa Gottesdienste und Bibelkreise eher einen kirchlichen Charakter haben. Insbesondere bei der Jugend läßt sich eine gewisse Entfernung vom Kirchlichen beobachten. Die meisten Jugendlichen besuchen selten den Gottesdienst, engagieren sich wenig in Gemeindeaktivitäten und wollen die Lehren ihrer Kirche kaum lernen und verstehen. Dies hat sicherlich weitreichende Gründe, die in der allgemeinen Lage der Jugend in der deutschen Gesellschaft liegen und daher über den Rahmen der rum-orthodoxen Kirchengemeinden hinausgehen. Es läßt sich dennoch beobachten, daß die noch sehr jungen Bemühungen, die Jugend für die Kirche zu gewinnen und ihrer kirchlichen Zugehörigkeit bewußter zu machen, bereits erste Früchte zeigen.

## **Fazit**

Das beobachtete mangelhafte Interesse an der geistlichen Bedeutung der Kirche, das bei vielen Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland bemerkt werden kann, bestätigt den Eindruck, daß diese Christen die Kirchengemeinde nicht nur als die christliche Gemeinschaft im geistlichen Sinne empfinden, sondern sie ebenso – und meistens in stärkerem Ausmaß – als die Heimat auffassen und daher mit deutlicher Selbstverständlichkeit betrachten.

Dürfte man zum Schluß dieses Beitrags aus dem dargelegten Standpunkt heraus eine theologische Perspektive kurz erschließen, so könnte festgestellt werden, daß die dargestellte Haltung von der Kirche als der Heimat sich im Grunde mit dem paradoxen christlichen Prinzip, in der Welt und zugleich nicht

von der Welt zu sein, trifft.<sup>6</sup> Das Bewußtsein der Kirche im Sinne einer Struktur, die bestehende politische und soziale Strukturen transzendiert, verleiht dem Menschen Freiheit bei dem Umgang mit allen Umständen, unter denen er lebt. Diese Freiheit bedeutet nicht, der Realität zu entsagen, sondern sie in souveräner Einstellung voll aufzunehmen und zu verarbeiten. Die Zugehörigkeit zur Kirche manifestiert sich damit als notwendige und dauerhafte Bodenständigkeit, die es ermöglicht, an jedem Ort heimisch zu sein. Die Rum-Orthodoxen aus der Türkei in Deutschland können freilich die tiefe Bedeutung ihrer Haltung nicht begreifen, werden jedoch diesen fortgeschrittenen Bewußtseinsgrad der kirchlichen Zugehörigkeit erst erreichen können, wenn sie darüber genügend aufgeklärt sind. Eine solche Aufklärung ist die Aufgabe der institutionalisierten Kirche, die sie allerdings mit der bereits dargestellten Selbstverständlichkeit, ja manchmal sogar mit deutlicher Indifferenz betrachten.

### Anmerkungen

1. Zu der bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnenden und immer noch anhaltenden, wenn auch durchaus schwächer gewordenen Auswanderung der Christen aus dem Orient vgl. Helga Anschutz, *Die syrischen Christen von Tur Abdin*, Würzburg 1985; Joseph Hajjar, *Les chrétiens Uniates du proche-orient*, Paris 1962; Peter Kawerau, *Die Jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit*, Berlin 1960; Jean-Pierre Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'orient*, Paris 1994; Paul Verghese (Hg.), *Koptisches Christentum. Die Orthodoxen Ägyptens und Äthiopiens*, Stuttgart 1973; Nabil Abdel FattaË, *An-naË war-raËËË (Der Text und die Kugeln. Der politische Islam und die Kopten. Die Krisen des modernen Staates in Ägypten)*, Beirut 1997. Lesern, die des Arabischen mächtig sind, ist weiterhin die Sonderausgabe von *Mulhaq Annahar* (Kulturbeilage der Beiruter Zeitung *Annahar*), Nr. 205, vom 10.1.1998 zu empfehlen. Die darin enthaltenen Beiträge bieten einen Überblick über das Ausmaß der Auswanderung der Christen aus dem Orient und analysieren deren Gründe.
2. Das oben dargestellte Verständnis der Bezeichnung "rum-orthodox" ist ebenso in einem Zeugnis, das aus Palästina im 12. Jahrhundert stammt, enthalten. Obwohl die Orthodoxen da über fünfhundert Jahre im islamischen Staat lebten, bildeten sie ihrem Selbstverständnis nach eine einheitliche Gemeinschaft, die noch der byzantinischen Reichskirche verbunden war und sogar den weltlichen Gesetzbüchern der byzantinischen Kaiser folgten. So lautet die Antwort des Theodoros Balsamon auf eine Frage des alexandrinischen Patriarchen: "Diejenigen also, die sich einer orthodoxen Lebensweise rühmen, seien sie aus dem Orient, aus Alexandria oder von anderswoher, werden Rhomäer genannt und

müssen gemäß den [byzantinischen] Gesetzen regiert werden." Text und Quellenangaben in: Johannes Pahlitzsch, Griechische, Arabische und Lateinische Christen im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem im 12. und 13. Jahrhundert. Diss., Berlin 1998, S. 194f.

3. Es ist weiterhin bemerkenswert, daß das verbreitete Gefühl, Araber zu sein, in bestimmten Gemeinden wie etwa der Kölner Gemeinde deutlich stärker ist als in anderen Gemeinden. Der Grund dafür könnte darin liegen, daß die in Köln ansässigen Rum-Orthodoxen zum größten Teil aus einem Dorf in Hatay kommen, das vom Türkisierungsprozeß in der Region kaum beeinflußt ist.
4. Ausführliche Berichte zu beiden Veranstaltungen sind in der 6. Ausgabe der Zeitschrift *Antiochia* (Dezember 1998), die vom Rat der Rum-Orthodoxen Kirche von Antiochia in Deutschland herausgegeben wird, enthalten.
5. Vgl. Apg 11, 19–26.
6. Dieser Gedanke kommt vor allem in der Johanneischen Theologie sehr stark zum Ausdruck.





# Raum und Erinnerung. Überlegungen zu Rand und Kern im Leben Syrisch-Orthodoxer Christen aus der Türkei

Heidi Armbruster

Dieser Artikel beruht auf einer ethnographischen Untersuchung, die ich über einen Zeitraum von etwa 14 Monaten in der Türkei und in Deutschland durchgeführt habe. Es ging mir vor allem darum, die Perspektiven syrischer Christen auf ihre jüngste Migrationsbewegung zu untersuchen und sowohl die Heimat als auch das Exil in diesen Rahmen einzubeziehen. Ich habe mich deshalb zunächst im Tur Abdin und dann später vor allem in Berlin aufgehalten. Die Möglichkeiten und Bedingungen meines Arbeitens waren an beiden Orten unterschiedlich - von einer relativ intensiven Teilhabe am klösterlichen und dörflichen Alltag im Tur Abdin zu einem viel selektiveren Zusammenkommen mit syrischen Christen in einer deutschen Großstadt, das sich über gezielte Interviewforschung und besondere Besuche und Treffen strukturierte. Meine Reisen und Aufenthalte an verschiedenen Orten der transnationalen Geographie syrisch-christlicher Diaspora haben meine Aufmerksamkeit dafür geschärft, daß unterschiedliche Orte verschieden und speziell sind, zugleich aber in Verbindung stehen und auch durch diese Verbindungen geprägt werden. Zum zweiten ist mir klar geworden, daß es nirgends eine Garantie für geteilte Meinungen und solidarische Erfahrungen gibt. Besonders die Suryoye in Berlin haben mir beigebracht, daß ein Syrisch-Orthodoxer Christ zu sein keineswegs heißt, wie *ein* Syrisch-Orthodoxer Christ zu denken und daß Solidaritäten und kollektive Gemeinsamkeiten vielmehr ständig in Gang zu haltende soziale Praxis- und Politikformen sind als endgültige oder gar harmonische Zustände.

In diesem Sinne haben mich auch die im Titel dieses Buches angeführten Metaphern von "Kern" und "Rand" zu Arbeitsbegriffen inspiriert. Ich verstehe sie als Visionen von Verräumlichung, das heißt, als symbolische und materielle Bestimmungen von Identität, die gerade auch die hiesigen Debatten um Migration durchziehen. Kollektive Identitäten sind Praxisformen der Selbstvergewisserung, die in der Regel das Eigene thematisieren und ausweisen und darüber das nicht-zugehörige Andere als "Rand" zu sich in Beziehung setzen. Obwohl "kollektive Identität" so etwas wie Einheit und Geschlossenheit suggeriert, ist sie beweglich und fragmentarisch und durchzogen von variierenden Identitätsformen.

Ich möchte in der Folge skizzieren, wie das aramäische "Haus" (*bayto*) für das Verräumlichen sozialer Identität steht und warum die massive Auswanderung und Zerstreuung für viele syrische Christen zu einer Krise des "Hauses" geführt hat. Zum zweiten thematisiere ich Erinnerung und Gedächtnis als Praxisform

---

kollektivierender Identität, die in der syrisch-christlichen Kultur eine besondere Rolle spielt. Ich führe das auch auf die lange "Krisenerfahrung" syrischer Christen in der Türkei zurück, in der die Bedrohung der Gruppe von außen eine kollektive innere Bindung besonders notwendig machte. Der syrisch-orthodoxe Selbstentwurf von Geschichte steht im Zeichen des Leids und der Bedrängung von außen und der bindenden Religiosität nach innen. Ich argumentiere weiterhin, daß dies eine Form des Selbstverständnisses ist, mit dem viele Syrisch-Orthodoxe Christen auch auf ihre Migration reagieren, die ein bedeutendes Ereignis ihrer jüngeren Geschichte ist. Die Dynamik zwischen innen und außen, hier und dort, früher und heute, die sich in der Migrationserfahrung auf besonders komplexe Weise abspielt, manifestiert sich für viele syrisch-christliche Immigranten in einer Krise des "Hauses" und im Verlust der Gruppe schlechthin. Für sie ist es auch eine Krise von Geschichte, denn für die hier geborene Generation ist der Tur Abdin kein Erinnerungsträger mehr.

Die folgende Darstellung ist keineswegs allumfassend, sondern bezieht sich vor allem auf die erste Generation von Immigranten und ihre in der Türkei verbliebenen Angehörigen.

### **Syrisch-Orthodoxe Christen in Deutschland**

Innerhalb der syrischen Kirche gibt es unterschiedliche Konfessionen, die Mehrheit der aus der Südosttürkei stammenden syrischen Christen gehört allerdings der syrisch-orthodoxen Kirche an. Ich verwende "syrische Christen" oder "syrisch-orthodoxe Christen" alternierend, ohne einen Unterschied damit zu meinen. Ich verwende auch den Begriff "Suryoyo" (pl. Suryoye), die Selbstbezeichnung der Gruppe im Aramäischen.<sup>1</sup> Suryoyo heißt eigentlich "Syrier", die konventionelle Bedeutung von Suryoyo ist jedoch "Christ". Das hängt mit der historischen Periode ab dem 1. bis 2. Jahrhundert zusammen, in der sich das Christentum in den östlichen Mittelmeerraum und nach Nordmesopotamien verbreitete, und mit dem Aramäischen (auch Syrisch, "Suryoyo" genannt), das sich damals als lingua franca eben jener zum Christentum konvertierten Bevölkerungen etablierte. Syrisch wurde zum literarischen Medium einer frühen christlichen Kultur des Nahen Ostens, und die "Syrier" waren jene Leute, die dieser Kultur angehörten. Die Selbstbezeichnung "Suryoyo" bezieht sich also auf diese historische Situation und hat mit der Zugehörigkeit zum modernen Staat Syrien nichts zu tun.

Es gibt auch eine umfangreiche außereuropäische Emigration, die ich hier aber vernachlässige. In Europa leben etwa 90 000 syrische Christen, ungefähr die Hälfte davon in der BRD. Im Tur Abdin ist die Zahl auf ca. 3000 Personen gesunken. In Istanbul leben heute etwa 10 000 (vgl. Merten 1997).



Die Mehrheit der Syrisch-Orthodoxen, die in Deutschland leben, kommen aus dem Tur Abdin in der Südosttürkei. Dieses Gebiet grenzt an den oberen Tigris im Norden und Osten und an die Syrisch-Mesopotamischen Tiefebene im Süden. Die westliche Grenze ist weniger genau definiert, manchmal wird die Stadt Mardin noch dazugerechnet. Der Raum Tur Abdin ist seit langem multiethnische und multikonfessionelle Kontaktzone. Diese Situation zeigt sich beispielsweise auch im Multilingualismus der Region; Aramäisch, Kurdisch, Arabisch und Türkisch sind die vorherrschenden Sprachen. Aramäisch ist die klassische Muttersprache syrischer Christen, es gibt allerdings auch Christen, deren erste Sprache Kurdisch oder Arabisch ist. Generell sprechen die meisten Christen zwei bis drei der oben angeführten Sprachen. Das gesprochene Neuwestaramäisch (Turoyo) hat sich vom klassischen Aramäisch (Kthobonoyo<sup>2</sup>) sprachhistorisch ungefähr so weit entfernt wie die romanischen Sprachen vom Lateinischen (Jastrow 1992: 4). Die klassische Schriftsprache ist bis heute Liturgiesprache, Turoyo hingegen hat keine Tradition schriftlicher Fixierung.

In der BRD leben syrische Christen seit Mitte der sechziger Jahre, wo sie zunächst als "Gastarbeiter" ankamen, wie andere Migranten aus der Türkei auch. Deutschland ist neben Schweden zum Lebensmittelpunkt der Mehrzahl syrischer Christen in Europa geworden, daneben leben kleinere Gruppen in Holland, Belgien, der Schweiz, Österreich, Frankreich und anderen europäischen Staaten. Jede syrisch-christliche Familie, die ich traf, hat Familienangehörige in mindestens drei bis vier Nationalstaaten, was den kollektiven Zusammenhang zu einem diasporischen macht. Die relativ starke Zerstreung ist eine Konsequenz der massiven und relativ rasanten Auswanderung aus dem Tur Abdin seit den sechziger Jahren. Dafür sind komplexe Faktoren verantwortlich: Neben der Eingliederung der Türkei in den Europäischen Arbeitsmarkt ab den sechziger Jahren war und ist es die prekäre existentielle Situation der christlichen Minderheit in der Südosttürkei, die von Diskriminierung und Schutzlosigkeit geprägt ist. Die graduelle Formierung des kurdisch-türkischen Konflikts seit den siebziger Jahren hat die Heimatregion zu einer Zone des militärischen Ausnahmezustandes gemacht und den psychischen Druck auf die zahlenmäßig immer kleiner werdende christliche Minderheit verstärkt. Syrische Christen in Deutschland betrachten ihre Emigration mehrheitlich als "point of no return", da sie in der Türkei keine Zukunftsperspektive mehr sehen.

### *"Kerne" und "Ränder"*

Es kommt nicht von ungefähr, daß wir uns in der Theoretisierung um Einwanderung in die BRD vieles in den räumlichen Metaphern von "Kern" und "Rand" vorstellen. Ganz banal ist Migration eine Bewegung im Raum, ein Kreuzen von Territorien und ein Re-Orientieren in der Heimat wie im Exil. Es ist

fast unmöglich, nicht mit Vorstellungen von Ort und Raum zu operieren, wenn es darum geht, gedankliche Einordnungen dieses Prozesses anzustellen. Kern und Rand sind Beispiele solcher kognitiven Register, die verräumlichen und die in einem solchen verräumlichten Schema eine Erklärung dafür suggerieren, um welchen Sachverhalt es geht.

Wahrscheinlich ist es eine menschliche Universalie, einen Ortssinn zu haben, sich in spezifischer Weise auf den Ort zu beziehen, an dem man sich befindet, den man bewohnt oder in sonst einer Weise persönlich erlebt und erfährt. Das Verhältnis zu einem Ort oder das sich Vorstellen und Orientieren im Raum ist keinesfalls trivial, sondern wahrscheinlich ganz zentral eingebunden in menschliches Aushandeln von Zugehörigkeit und Identität. Wie Charles Taylor herausgearbeitet hat, handelt es sich bei unserem Begriff von Identität um den Rahmen, innerhalb dessen wir uns fragen, wer wir sind, und in dem wir uns vornehmlich moralische, also evaluative, Antworten auf diese Frage geben. Wir können, wie er sagt, mit dieser Frage gar nicht anders als wertend umgehen. Allerdings: anhand welcher Bedeutungen und signifikanten Wegweiser wir uns (und andere) orientieren, ist historisch, sozial, oder, wie manche sagen würden, kulturell spezifisch. Das Bedürfnis nach Identität hat zu tun mit einer unweigerlich evaluativen Ausrichtung auf die Lage oder Welt, in der wir uns befinden. Raum und Ort nehmen dabei eine zentrale Bedeutung ein, nicht nur als physische Faktoren, sondern als interpretative Parameter, durch die wir artikulieren, wer wir sind und wo wir stehen (vgl. Taylor 1996: 28f.).

Kern und Rand sind ähnlich wie Zentrum und Peripherie auch Raster, durch die Orte interpretiert oder Positionen artikuliert werden. Das heißt allerdings auch, daß ein Ort, der für mich oder für ein Kollektiv "Zentrum" ist, für andere "Rand" sein kann, oder umgekehrt. Das heißt weiterhin ganz banal, daß es weder einen Ort des "Zentrums" noch des "Randes" per se gibt, sondern nur insoweit sie als solche interpretiert und in Beziehung gesetzt werden.

Im Zusammenhang mit Migration und Wanderung nach Deutschland scheint mir für alle Beteiligten die Frage des Ortes und der kulturellen Identifizierung von Raum wichtig zu sein - nicht nur für die Wandernden selbst, sondern auch für die Zurückbleibenden und die in Deutschland Ansässigen.

In den politischen Migrationsdebatten in Deutschland zeigt sich zum einen, daß das nationale Territorium mit kultureller Uniformität assoziiert wird, und zum Anderen, daß eben jene Monokultur einen unveränderlichen Anspruch auf Eigentum an diesem Territorium beansprucht. Auf dieser Basis funktioniert sowohl das beharrlich fortgeführte Insistieren auf voneinander klar trennbaren "Inländern" und "Ausländern" als auch die Bestimmung des Raumes "Deutschland" als bewohnt von Dazugehörenden einerseits und Fremden andererseits. In diesem Zusammenhang ist uns die Metapher von Rand und Kern nicht fremd. "Ausländer" sind nicht selten als "Randgruppe" kategorisiert, was wahlweise Assoziationen von weniger wichtig, minder-privilegiert oder sozial problema-

tisch hervorruft. Die metaphorische Lokalisierung ist mithin nicht ablösbar von den konkreten sozialen und ökonomischen Beziehungen, die sie beschreibt. Ich denke, die Gegenwart stellt tatsächlich eine der zentralen Herausforderungen an die dominante Mehrheitskultur: die Vorstellungen von nationaler Monokultur und Uniformität als unrealistisch wahrzunehmen und sich den globalisierten Realitäten (die so neu nicht sind) in und über das bewohnte Territorium hinaus zu stellen. Das würde unter anderem bedeuten wahrzunehmen, daß die Einwanderung aus der Türkei das "einig Vaterland" mit zu dem gemacht hat, was es ist.

Syrische Christen bilden ein kleines und weithin unbekanntes Kontingent dieser Einwanderung. Sie verstehen sich heute als diasporisches Volk. Das hängt damit zusammen, daß sie weit über nationale Grenzen verstreut leben und ihre Heimatregion in der Südosttürkei in großem Ausmaß verlassen haben. Obwohl eine Rückkehr in die Türkei mittlerweile als unrealistisch betrachtet wird, ist die Heimatregion für viele Emigrierte nach wie vor "Quelle" (*ayno*), "Heimat" (*athro*), oder "Boden" (*afro*) ihrer Identität und Europa "fremd" (*nuxroyo*). Mit der diasporischen Erfahrung verschieben sich Bedeutungen von "Heimat" oder "Zuhause", genauso wie die von "Zentrum" oder "Peripherie". Während sich die Heimatregion Tur Abdin als imaginäres oder manchmal sogar eschatologisches Zentrum ("Vielleicht führt uns Gott eines Tages wieder dorthin") hält, ist sie demographisch längst zur Peripherie geworden, da die Mehrheit der Suryoye jenen Ort verlassen hat oder in zunehmenden Maße gar nicht mehr kennt. Das für sie neue "Zentrum", oder die neue "Heimat" ist inzwischen die "Fremde" in Europa, mit all den komplexen Unsicherheiten und Instabilitäten, die ein Ort verspricht, der "Heimat" und "Fremde" zugleich ist.

### *U-bayto, "das Haus"*

Das Prekäre und Unsichere dieser Situation ist für viele Suryoye manifest nicht im Begriff des Territoriums, sondern im Begriff des Zuhause, der zwar eine Ortsbestimmung (das Haus, *bayto*) ist, aber weit mehr eine spezifische soziale Verfaßtheit und Beziehung bedeutet. Diese ist traditionell das Zusammenleben der erweiterten Familie in einem Haushalt und seine Verbindungen mit anderen Haushalten oder mit Mitgliedern des *bayto*, ob sie sich nun in der Nachbarschaft in Berlin, in Schweden oder Holland befinden.

Das *bayto* ist die erste verräumlichte Identität eines Individuums. Ein Kind wird in ein *bayto* geboren und trägt fortan den Namen des *bayto* als Namen seiner Persönlichkeit. Vom Kind aus betrachtet ist das *bayto* immer patrilinear, das Haus der Linie des Vaters. Das heißt, Männer verbleiben bei ihrem väterlichen *bayto* und vererben diese Zugehörigkeit an ihre Kinder, Frauen hingegen wechseln die Zugehörigkeit zum *bayto* (was mit einem Namenswechsel und

idealiter auch mit dem Ortswechsel einhergeht), wenn sie heiraten. Das neu-aramäische Wort *bayto* geht auf das klassisch-aramäische Wort *beth* (Haus) zurück und lebt im Namen einer jeden Person weiter durch die Bezeichnung "Be-". Suryoye identifizieren sich und andere über ihre Zugehörigkeit zu einem *bayto*. Das heißt beispielweise fiktiv, daß Musa Be-David<sup>3</sup> zum "Haus" seines väterlichen Ahnen David gehört und Meryem Be-Sawme zum Haus des Sawme, ein Ort, der zugleich eine Verwandtschaftsgruppe ist. Dieser Ort kann tatsächlich ein Ort von vielen sein, da es heutzutage sehr wahrscheinlich ist, daß etwa eine Gruppe "Be-David" zwischen Tur Abdin, Gütersloh, Brüssel, Stockholm und New Jersey lebt. Die Suryoyo-Bedeutung des *bayto* macht deutlich, daß eine Person immer "verortet" ist und daß dieser Ort nie lediglich ein physisches Haus, sondern eine soziale Verbindung mit spezifisch Anderen bedeutet. Eine Person ist kein autonomes Einzelwesen, sondern definiert über ihre Beziehungen zu anderen. Das heißt, das "Haus" existiert nicht an sich, sondern durch soziale Prozesse, die in ihm und aus ihm heraus stattfinden. In diesem Sinne sind die sozialen Beziehungen und Vernetzungen raum-formierend. Es ist wichtig, lokalisierendes und lokalisiertes Handeln als soziales im Auge zu behalten, da es nicht nur für das Beispiel des Hauses, sondern auch für das der Straße, des Viertels oder der Nation zutrifft (vgl. Pratt und Hanson 1994, 25; Massey 1992, 10). Ob es um das kollektive "Haus" der Suryoye oder die auf völkischer Exklusivität beruhende Nation der Deutschen geht, beide kommen nur zur Entstehung über soziale Praxisformen.

Was die Krise oder Instabilität des *bayto* (des Hauses) betrifft, die viele Suryoye-Immigranten in Berlin oder anderswo in Deutschland empfinden, hängt in erster Linie mit spezifischen sozialen Beziehungen zusammen, die sie als "nicht mehr so wie früher" wahrnehmen. Dazu gehören regelmäßige gegenseitige Besuche, das Zusammenleben der Familie im selben Haus, das Verbleiben der Kinder bei den Eltern bis zur Verheiratung oder der Söhne oder eines Sohnes und der Schwiegertochter auch nach der Verheiratung oder etwa das soziale Vernetzen mit anderen als Nachbarschaft. Die relative Verunsicherung über das *bayto* als Instanz hängt mit der teilweisen Destabilisierung jener sozialen Verbindungen zusammen, die das Haus zur Entstehung bringen. Die Dynamik und potentielle Veränderbarkeit sozialer Beziehungen und Zusammenhänge ist gerade das, was die Identität des *bayto* verändert. Ich habe den Eindruck, daß die Verräumlichung von sozialer Stabilität bei den Suryoye vielfach ans "Haus" geknüpft ist und daß die Krise dieser Stabilität auch als eine Krise des Hauses gilt. Obwohl die Verbindung zwischen einem spezifischen Ort und einer Form der sozialen Zusammengehörigkeit in Erzählungen der Immigranten häufig für die Vergangenheit idealisiert wird, ist es doch so, daß sie ihre Verortung in der Türkei realiter aufgegeben haben und das von ihnen manchmal nostalgisch beschworene Bild längst nicht mehr existiert. Auch dort ist das *bayto* nicht mehr "was es einmal war". Die verlassenen Häuser und Dörfer weisen nicht nur hin

auf eine Trennung zwischen Suryoye und ihrem ehemaligen Lebensraum, sondern auch auf eine Interrelation der Südosttürkei mit Europa. Viele der Zurückgebliebenen fühlen sich dort "verwaist", was ältere Dorfbewohner, die die meisten ihrer Kinder in Europa hatten, auch so ausdrückten: *ahna yatume-na*, "wir sind Waisen"<sup>4</sup>, war für sie der Ausdruck der schmerzhaften Trennung ihres *bayto*. Viele Dorfbewohner fühlten sich "verlassen" und verbanden vielfältige Imaginationen oder Sehnsüchte mit "hier".

An beiden Orten habe ich den Eindruck gewonnen, daß eine Dualität zwischen hier (*harke*) und dort (*tamo*) zum Ortssinn der Suryoye gehört, die in unterschiedlichen Kontexten zum Tragen kommt. Ein und dasselbe *bayto* ist mithin durchzogen von mehreren "Zentren" und "Peripherien", da seine Mitglieder geographisch zerstreut leben und gleichzeitig viele Beziehungen miteinander aufrechterhalten bzw. aufrechterhalten müssen, um als Verband weiterzuexistieren.

Diese kollektive Orientierung ist auch deutlich über die Immigrationsbewegungen nach und innerhalb Europas oder in andere Kontinente, die neben anderen Faktoren auch denen des *bayto* folgten, also Verwandtschaft und ehemaliger Dorzugehörigkeit. Neue Verortungen im fremden Territorium reflektieren nicht selten ortsgebundene Zugehörigkeiten aus dem Tur Abdin. So stammen etwa die Berliner Suryoye mehrheitlich aus drei Dörfern des Tur Abdin. Die Identifikation einer Person als Person eines Hauses wird häufig auch direkt eingebunden in die Identifikation einer Person als Person eines Dorfes (*qritho*). In der deutschen Diaspora zeigt sich das beispielsweise auch dadurch, daß viele Suryoye der Geographie Deutschlands spezifische Dörfer aus dem Tur Abdin zuordnen, da sich an bestimmten Orten spezifische Dörfer konzentriert haben. Interessanterweise hat sich diese Suryoyo-Deutsche Geographie auch im Tur Abdin gezeigt, wo sich "Deutschland" aus den Orten zusammensetzte, an denen Suryoye leben. Meine eigene Herkunft aus einem kleinen süddeutschen Schwarzwalddorf wurde oft durch die Frage *kitlan noshe tamo?*, "haben wir Leute dort?", spezifiziert, und ich war meistens erst dann befriedigend "verortet", wenn ich "Bietigheim", "Stuttgart" oder "Heilbronn" als geographische Markierungen angab, die jeder deshalb "kannte", weil Suryoye dort leben. Ich möchte hier nicht weiter auf die Identität von Person und Dorf eingehen, jedoch noch einmal betonen, daß *bayto* und *qritho* auch jene verbindenden und verbindlichen Dimensionen anzeigen, die den Zugehörigen als kollektive Identität eingeschrieben sind. Die Auffassung von Person als kollektiv und eingebunden in ein soziales Netzwerk ist es gerade auch, die viele Suryoye in Deutschland als markantesten Unterschied zu Deutschen sehen, die sie als völlig individualisiert und ich-bezogen wahrnehmen. Die oben skizzierte Destabilisierung des *bayto*, die mit einer Vernachlässigung familiärer Kontakte und Verpflichtungen einhergeht, wird auch deshalb nicht selten als eine Art von "Verdeutschung" gesehen.

## Raum als Erinnerungsträger des Heiligen und des Bedrohlichen

Viele Suryoye identifizieren ihren Herkunftsraum mit *u-afraidhan* (unser Territorium, unser Boden) und einer Reihe von Phänomenen, die sie daran geknüpft sehen, wie etwa die sakrale Landschaft von Kirchen und Klöstern und anderen christlichen Monumenten, die sie als Träger und Zeugen ihrer kollektiven Identität betrachten. Dennoch gibt es einen mit der Heimat verknüpften Ortssinn, der mit erheblich weniger Gewißheiten ausgestattet ist als derjenige, den europäische Einwanderungsgesellschaften gewöhnlich von ihrem Territorium haben. Dabei scheinen mir zwei Faktoren wichtig zu sein. Der erste ist die unsichere Bedeutung der Region Tur Abdin schlechthin. Dort stehen weder das Haus, noch das Dorf, noch das Feld für Schutz, Sicherheit und Unversehrtheit, Charakteristika, die wir gemeinhin mit Heim, Heimat oder Haus verbinden.<sup>5</sup> Der historische und gegenwärtige Status als lokale und nationale Minderheit hat immer wieder Übergriffe, Mißachtung und Infragestellung des Anspruches der Suryoye auf ihr Territorium mit sich gebracht. Ich habe keine historische Perspektive gehört, in der Suryoye zurückschauten auf einen unversehrten, Schutz verheißenden Ort, an dem sie es problemlos durchsetzen konnten, territoriales Eigentum zu reklamieren oder mit Selbstverständlichkeit "ihre Identitäten zu lokalisieren" (Massey 1992: 14).<sup>6</sup> Gleichmaßen ist und war ihre Bewegung im Raum häufig eingeschränkt und nicht selbst bestimmbar<sup>7</sup>, und nach der Emigration hörte er für viele auf, ein Ort möglicher Rückkehr zu sein<sup>8</sup>. Das Eingebundensein in lokale und überregionale politische Machtstrukturen und ein multiethnisches Gefüge haben keinerlei uniforme Beziehung zwischen Raum und Kultur oder Raum und Sprache oder Religion erzeugt, ein Phänomen, das etwa die deutsche Mehrheitsgesellschaft in ihrer Selbstwahrnehmung gemeinhin voraussetzt. Zum anderen haben die Suryoye diese Situation als interethnisch und interregional erzeugte nie hinterfragt. Der Großraum Tur Abdin stellt für sie keinen uniformen, von festen Grenzen umrissenen und von einer homogenen Kultur getragenen Ort dar. Damit soll nicht angedeutet werden, daß das multiethnische und multikonfessionelle Gefüge ein unbeschwertes Miteinander bedeutete, sondern eher im Gegenteil eine periodisch konflikthafte Situation. Dennoch haben die Suryoye ein starkes Bewußtsein ihrer lokalen Situation als eines Ergebnisses interaktiver und ortsübergreifender Prozesse. Die historisch alte Erfahrung der minoritären Position, der Unsicherheit und wiederkehrenden Bedrohung ist eingeflochten in die genaue Wahrnehmung des heimatlichen Gebiets als eines Territoriums diverser Einflüsse und inter- und überregionaler Verbindungen.

Dazu gehört etwa die historische Erfahrung, über lange Perioden hinweg im Einflußbereich wechselnder, aber doch sie dominierender Nationen gelebt zu haben. Dabei waren die Suryoye zumeist Bewohner des "Randes" einer geogra-

phisch weit entfernten Zentralmacht, die sich den Bevölkerungen ihrer ethnisch differenten Grenzgebiete auf jeweils spezifische Weise aufdrängte. Dazu gehören etwa auch eigene grenzübergreifende Bewegungen, sei es auf der Suche nach Brot, Arbeit oder Schutz. Die jüngste Bewegung nach Europa ist in diesem Sinne nicht die erste, aber vielleicht die engültigere. Dazu gehören, vor allem in diesem Jahrhundert, unterschiedliche Politiken des türkischen Nationalismus und dessen Manifestationen in Südostanatolien und schließlich die multiethnische Verfaßtheit des Tur Abdin schlechthin, die sich aus Suryoyo-Sicht als eine generelle Spaltung in "Christen" und "Muslime" darstellt und sich ebenfalls in diesem Jahrhundert zunehmend komplizierter gestaltete.<sup>9</sup> De facto verfügen syrische Christen des Nahen Ostens heute weder über ein zusammenhängendes Territorium noch über eine sie patronierende Staatsnation.

In Suryoyo-Perspektiven durchziehen alle diese Faktoren die Sicht auf die eigene Geschichte und auf die eigene Standortbestimmung als randständig und minoritär.

Natürlich sehen auch die Suryoye die Welt von ihrer Warte aus. Und doch macht es einen Unterschied, wie weit die eigene Definitionsmacht an die in einer Gesellschaft dominanten Bedeutungen etwa von "Rand-Gruppe" und "Kern-Gruppe" heranreicht. So haben viele Suryoye generell ein nüchternes Verhältnis dazu, wie gering ihre Möglichkeiten der Selbstartikulation innerhalb der Gesellschaften sind, in denen sie leben, oder anders, wie gering die Reichweite ihrer signifikatorischen Macht ist. Diese Einsicht in die relative Heimatlosigkeit, sowohl materiell wie symbolisch, drückt sich oft in spezifischen Bestandsaufnahmen aus: "Wir sind so wenig", "Keiner kennt uns", "Die Deutschen haben keine Ahnung, wer wir sind", "Wir sind verloren", "Wir haben kein eigenes Land", "Bald werden wir aufhören zu existieren", "Bald wird der Tur Abdin von Suryoye leer sein", oder, in den Augen mancher Jugendlicher der Zweiten Generation: "Wer sind wir eigentlich?"

### **"Warum reden unsere Leute immer nur von der Vergangenheit?"<sup>10</sup>**

Ich möchte von diesen Zitaten aus relativ pessimistischen Selbstprognosen in der Diaspora zu einer Tur Abdin-Erzählung übergehen, in der Suryoye sich selbst als Kern oder Zentrum verorten und die ihre spezifischen "Ränder" erzeugt. Es handelt sich dabei um eine Vision des eigenen Kollektivs, die den Einfluß von Geschichte auf Identität zum Thema hat. Neben dieser Erzählung, die ich als theologisierte Geschichte bezeichne, gibt es weitere, die entsprechend andere Akzente setzen. Eine fast konkurrierende Vision des Selbstbildes ist das der Assyrer, der größten Nationalbewegung unter den syrischen Christen des Nahen Ostens. Diese Vision werde ich hier allerdings nicht weiter beschreiben, weil sie im Tur Abdin so gut wie nicht existiert und mir in meiner Arbeit dort nicht

begegnet ist. Ich möchte eine Suryoyo-Sicht auf Geschichte anführen, auch weil sie die bereits erwähnte Dualität des Ortssinns von "hier" und "dort" deutlich macht. So ist das im "Hier" leben und das "Dort" erinnern eine kulturelle Praxis, die von diesem Ortssinn handelt.

Erinnerung und Gedächtnis sind konstitutive Aspekte dessen, was wir soziale Identität nennen. Der Blick in die Vergangenheit, ob individuell oder kollektiv, stellt die Gegenwart in einen Sinnzusammenhang von Kontinuität oder Gewordenheit. Die Möglichkeit, sich in einer spezifischen Gegenwart zu verorten, ist abhängig von der Möglichkeit, diese Gegenwart aus einem davor Gewesenen abzuleiten. In diesem Sinne sind Gedächtnisarbeit und das Entwerfen von Identität konstitutiv miteinander verwoben.

Ich nehme an, und die Suryoye haben diese Annahme für mich bestätigt, daß die Beziehung zwischen Gedächtnis und Identität eine besondere Bedeutung für diasporische Gemeinschaften gewinnt. Erinnerung kann oft das einzige sein, was bleibt, nachdem Menschen ihre Heimat verlassen haben und an einem Ort weiterleben, der keinerlei direkte Reminiszenzen an die Vergangenheit mehr anbietet. In diesem Sinne können Gedächtnispraktiken eine Art Grundlage für das Überleben und die Kohäsion der Gruppe sein. Sie können aber auch ihre Überzeugungskraft verlieren, wenn sie nicht mehr in das gegenwärtige Leben integriert werden können.

### *Die Autorität der Vergangenheit*

In der Gemeinschaft Syrisch-Orthodoxer Christen besitzt die Vergangenheit eine besondere Autorität. Unter Suryoye in Deutschland nahm ich zunächst an, daß die vielfachen Bezüge zur Vergangenheit mit der befremdenden Erfahrung von Emigration zusammenhängen. Viele Emigranten bezogen sich in unseren Gesprächen auf die "Heimat" oder auf "früher". Dasselbe war allerdings in eben jener Heimat selbst anzutreffen. Auch in der Türkei sprachen Suryoye oft über früher, über die Zeiten, als noch "alle" da waren und niemand derart abgeschnitten von Familie und Gemeinschaft lebte. Aber auch abgesehen von biographischen Erinnerungen präsentierten sich die Suryoye sehr nachdrücklich als historisches Volk, das es vermocht hatte, schon sehr lange und über alle Widerstände hinweg zu existieren. Die Vergangenheit stellte sich dar als reiche Quelle von Wissen (*yolufo*), Glauben (*haymonutho*), Sitten (*adat*) und Menschen (*noshe*), aus der sich nachfolgende Generationen entwickelten und weitergaben, was sie empfangen hatten. Diese an kulturellen Schöpfungen reiche Vergangenheit war oft zeitlich unspezifiziert, sie war *meqim*, früher, oder *meqim meqim*, noch früher, und viele Erzähler definierten diese Epochen mehr über Ereignisse und Zustände als über kalendarische Zeitrahmen. Vor allem im Tur Abdin war deutlich, daß jene Objekte, die Jan Assmann "feste Objektivationen"



des kulturellen Gedächtnisses nennt (1992: 52), wie Architektur, Häuser, Kirchen, Klöster, Landschaften, sakrale Schriften, Geschichten, Rezepte und dergleichen, tatsächlich daran erinnerten, wer die Suryoye in der Vergangenheit gewesen waren. Ich wurde dort oft darauf hingewiesen, wie sehr diese Dinge Gedächtnismaterien sind, die Wissensformen, Sitten oder den Glauben von früher beherbergten. Das prominenteste in festen Erinnerungsformen artikulierte Feld, das zugleich die Autorität der Vergangenheit deutlich verkörpert, ist die Syrisch-Orthodoxe Kirche mit ihren kanonisierten Schriften, ihren Monumenten, Ritualen und heiligen historischen Persönlichkeiten. Innerhalb ihres Felds war die Rhetorik des Alters des Volkes und der kulturellen Authentizität am deutlichsten. Diese war verknüpft mit vergangenen Figuren und Ereignissen, die das Christentum nach Mesopotamien verbreitet hatten und das Volk als "Suryoye", "Christen", zur Entstehung brachten. In syrisch-christlichen Erzählungen ist die historische Kontinuität der Gemeinschaft synonym mit der Dauerhaftigkeit ihrer Religion, die sowohl durch die rituellen Ordnungen als auch durch die Religiosität des Volkes (*haymonutho*) aufrechterhalten wird. Obwohl viele Suryoye sich als an diesem Erbe teilhabend beschreiben, gibt es gleichzeitig ein differenziertes Verhältnis zur religiösen Elite, die das signifikante Wissen kultiviert und interpretiert.

"Ich habe nicht gelesen (gelernt)<sup>11</sup>", war eine häufige Antwort vieler Suryoye, wenn ich sie nach ihrem religiösen Wissen fragte. In solchen Fällen wurde ich oft an Leute verwiesen, die "gelesen" hatten und über eine gewisse Expertise verfügten. Diese Experten hatten klassisches Aramäisch "gelesen", die Sprache, in der die heiligen Schriften, Gebete und Gesänge der Syrisch-Orthodoxen Kirche abgefaßt sind. Kompetente "Leser" des Aramäischen haben zugleich eine gewisse Kompetenz in religiösem Wissen erlangt, da Aramäisch gewöhnlich in den kirchlichen Schulen (*medresho*) gelehrt wird und die Schüler<sup>12</sup> in die Sprache und den liturgischen Kanon zugleich einführt. Ein Lehrer (*Malfono*), ein Diakon (*Shamosho*) oder ein Priester (*Qasho*) gehören zu den Experten dieser prominenten Form des kulturellen Gedächtnisses. Die generelle Verehrung des Aramäischen und des Heiligen Buches bedeutet gleichzeitig, daß ein Leser des "Buches" eine respektierte gesellschaftliche Position einnehmen kann. Kundige Leser führen denn auch häufig die Autorität des "Buches" an, um ihre Argumente zu untermauern. "So steht es geschrieben", "das Buch sagt", "wie Jesus gesagt hat", "wie Paul der Apostel sagte", sind derartige Zitierformeln, mit denen Sprecher ihre Aussagen einleiten und die dem Gesagten Gewicht verleihen. Gleichzeitig erinnern diese Klauseln an das religiöse Erbe und an die Autorität, die es birgt.<sup>13</sup> Suryoye, die nicht "gelesen" haben, was im Tur Abdin die meisten Frauen und etliche Männer betrifft, beziehen sich nicht selten auf sich selbst als Hörer: "Ich kann nicht lesen, aber nach dem, was wir von unseren Büchern gehört haben, ist das so ..."; oder "was wir gehört haben von der Stimme der Bibel..."; Suryoye beziehen sich oft auf ihre geheiligte Vergangen-

---

heit, entweder über ein gewisses Expertentum oder über eine Geste bescheidener Ungelehrtheit. In dieser Form der Verortung in der Vergangenheit sind das Religiöse und das Historische beinahe unlösbar verbunden. Dies spiegelt eine dominante Perspektive im Tur Abdin und unter Immigranten der ersten Generation. Die sakrale Sprache Aramäisch, die kanonischen Schriften, die Feiertage und Fasttage des liturgischen Kalenders, die Gebete und kirchlichen Riten offerieren Formen der kollektiven Teilhabe und bezeichnen ein theologisches Verständnis von Vergangenheit. Alle diese semiotischen Formen sind eingebunden in Zyklen der Wiederholung und damit in eine Perpetuierung dessen "was schon immer so war". Als Ausdrucksformen der Beziehung mit dem Heiligen sind sie betont normativ und zeremoniell. Alles genau so "wie früher" zu machen im Bereich des Gebets, der Liturgie und der festlichen kirchlichen Rituale wurde mir oft als positive Einschätzung vermittelt. Es war wie ein Zeugnis von Authentizität und direkter Korrespondenz mit dem Milieu des Urchristentums im Nahen Osten. Die Wahrnehmung der Europäer bezieht sich häufig auf dieses Selbstbild. In den Augen vieler Suryoye weisen die westlichen Gesellschaften ihren moralischen Status vor allem dadurch aus, daß sie das "wahre" Christentum längst korrumpiert haben. In gewisser Hinsicht enthalten die Glaubenspraktiken genau das, was sie am Leben erhält: Dauerhaftigkeit und eine gewisse Insistieren auf Unveränderbarkeit. Dieses besondere historische Bewußtsein wird artikuliert durch eine Art Imperativ, das Unveränderliche stets zu wiederholen und, wie säkularisierte Suryoye oft kritisieren, das zu unterbinden, was als ritual-verändernd gilt.

Kontinuität und Festhalten am tradierten Wissen sind evaluative Kategorien, und es ist anzunehmen, daß mit der minoritären Erfahrung im Tur Abdin eine gewisse Fähigkeit zu bestehen und sich zu erhalten besonders wertvoll wurde. Der Rückblick auf die Vergangenheit birgt immer auch evaluative und moralische Dimensionen von Selbstvergewisserung. Wenn manche Suryoye die Emigration mit Aussagen wie "wir haben uns selbst vergessen" kommentierten, dann bezogen sie sich sowohl auf eine historische als auch moralistische Ebene. In diesem Sinne ließen Suryoyo-Erzählungen "Gedächtnis" immer auch als moralische Vision entstehen.

### *Die Leidensgeschichte*

Die meisten Suryoye-Immigranten, die ich in Berlin kennenlernte, problematisierten die Zukunft ihres Volkes. Emigration, diasporische Zerstreuung und die schwierigen politischen Realitäten der Südosttürkei waren für sie Elemente einer pessimistischen Prognose. Diese Perspektiven auf eine düstere Zukunft waren zugleich auch eine Art Kommentar zum kollektiven Gedächtnis und zu den "störenden" Elementen, die die diasporische Realität in ihm verursacht.

Obwohl die demographischen Zahlen der Suryoye in Europa steigen, sagten manche: "Wir haben aufgehört zu existieren."

Jan Assmann postuliert in seiner Arbeit über kulturelles Gedächtnis (1992), daß eine Erinnerungsgemeinschaft ihre Vergangenheit nach zwei Prinzipien konstituiert: das idiosynkratische und das kontinuierliche. Das bedeutet, daß Kollektive dazu tendieren, sich selbst als partikulär und anders als andere zu erinnern und diese Eigenheit als eine langandauernde, historisch kontinuierliche zu sehen. In Suryoyo-Entwürfen ihrer Vergangenheit kommen beide Aspekte zum Ausdruck als Leidensgeschichte.

Viele Suryoye erinnern ihren historischen Stand als ungebrochene Kontinuität ihrer Kirche und der sakralen Schriften. Beide sind institutionalisiert und der Erinnerung eingeschrieben, die sowohl im religiösen Leben als auch in der sakralen Topographie des Tur Abdin zum Ausdruck kommt. Als Christen sahen sich die Suryoye als grundsätzlich anders als die benachbarten Kurden und Jeziden. Angesichts der Bedrängung und periodischen Bedrohung durch die muslimische Bevölkerung und den Schutz verweigernden Staat wurde das historische Existieren zu einer Art Überleben und Standhalten gegen andere.

Die Kräfte, die die Existenz der Suryoye in der Türkei bedrohten, werden als unterschiedliche Ereignisse erinnert, die dennoch korrespondieren in ihrem verletzenden Potential. Hungersnöte, Ermordungen, Verfolgungen, Diebstähle oder Entführungen sind solche Elemente steter Bedrohung in fast allen biographischen Erinnerungen. Geschichte erhält die Bedeutung einer Abfolge von Gefahr und Verlust. In diesem Sinne korrespondiert die Kontinuität der sakralen Fundamente der Gruppe beinahe mit einer Kontinuität der Bedrohung eben jener Fundamente.

### **Eine *sayfo*-Erzählung**

Eine narrative Form der Erinnerung, die fast eine Genre-Erzählung ist, handelt von den Christenmassakern 1915/16, die durch kurdische Söldner und türkische Militärs verübt wurden. Die Faktizität und Grausamkeit des Ereignisses ist ein zentrales Thema im kollektiven Gedächtnis der Suryoye, die es als *sayfo*, Schwert, erinnern. *Sayfo* ist zugleich eine Zäsur, die historische Zeit unterteilt in eine Periode von Ereignissen "vor *sayfo*" und "nach *sayfo*". Das Massaker hat die Wunde eines bis dato unversöhnten und unversöhnbaren Verbrechens gegen das eigene Volk hinterlassen, und es hat auch die Einstellung von syrischen Christen zu Kurden und Türken nachhaltig geprägt. Ich glaube, daß alle Erinnerungen an das Leben im Tur Abdin, die nach 1916 artikuliert wurden, den Völkermord im- oder explizit mitreflektieren und es den meisten Suryoye nicht möglich ist, den Tätern oder ihren Volksgruppen gegenüber Sympathie oder Vertrauen zu empfinden.<sup>14</sup> Die *sayfo*-Geschichte porträtiert "die Muslime" immer als radikal

Andere und ist ein fast paradigmatischer Kommentar zur Unmöglichkeit eines entspannten christlich-muslimischen Verhältnisses. In der Täterschaft der einen und dem Opferstatus der anderen spiegelt sich zugleich eine Charakterisierung beider Gruppen als Träger völlig unterschiedlicher moralisch-religiöser Systeme. In der *sayfo*-Geschichte zeichnen Suryoye denn auch ihre ausgesprochen positive Bewertung der Wahrung ethnischer<sup>15</sup> Grenzen. Eine Frau in der Türkei erinnerte sich:

"Im Namen des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes, ein wahrer Gott, Amen. Wir wollen erzählen, was den Christen passiert ist in der Zeit des *sayfo*. Ich war noch nicht geboren damals, aber meine Mutter erzählte uns viel davon. Als sich *sayfo* ereignete, wurden alle Christen getötet. Sie (die muslimischen Verfolger - H.A.) konnten aber nicht in mein Dorf eindringen, weil das Haupttor geschlossen war.<sup>16</sup> Sie kamen aber aus den Dörfern (muslimische Dörfer - H.A.) zu uns und sie riefen: 'Kommt heraus und ergebt Euch, wir werden Euch nichts tun.' Zwei Männer aus unserem Dorf gingen schließlich zu ihnen in ihr Dorf. Jenes Dorf war früher einmal christlich, es gibt immer noch eine Kirche dort ... Sie haben diese beiden Männer umgebracht. Mit Spaten haben sie ihre Körper zerkleinert. Dann kam eine Frau von dort ... sie war von den Muslimen entführt worden, sie war einmal eine Christin aus unserem Dorf gewesen. Sie kam und erzählte unseren Leuten, daß die Männer ermordet worden waren, und warnte sie, sich nicht zu ergeben. Dann kamen viele Muslime auf unser Dorf zu. Ein Mann ging hinauf aufs Dach seines Hauses, und er sah, daß überall Leute waren. Er rief: 'Jetzt werden sie kommen und uns töten. Sie sollen uns von weitem töten, nicht aus der Nähe. Kommt herauf auf die Dächer, damit sie uns töten!' Eine Kugel traf ihn in den Kopf und tötete ihn ... Da erschien plötzlich ein Regenbogen am Himmel, der den Mann fast berührte. Die Muslime sahen es und erschrakten. 'Das ist [ein Zeichen] von Gott', sagten sie. 'Dieses Dorf können wir nicht einnehmen...'"

Die Erzählerin erinnert *sayfo* als eingebunden in eine kontinuierliche Geschichte von Verfolgung und Bedrohung. Das frühere christliche Nachbardorf und die ehemalige christliche Bewohnerin sind Erinnerungsfiguren, die häufig in historischen Erzählungen vorkommen. Sie sind auch eine Botschaft über Enteignung, nicht nur des Territoriums, sondern auch der christlichen Frauen. Dies ist auch ein Kommentar über die Muslime als Bedroher der über Frauen symbolisierten Ehre der Christen. Entführungen christlicher Frauen sind ein häufiges Thema in Suryoyo-Erläuterungen des christlich-muslimischen Verhältnisses im Tur Abdin.

Gleichzeitig berührt diese Form der Erinnerung ein diskursives Feld, in dem eine spezifische Beziehung zu Gott definiert wird, was bereits die Einleitung andeutet, die wie ein Gebet gehalten ist. Gott ist präsent als Ursache und Adressat, nicht nur der Erzählung, sondern auch des erzählten Ereignisses, in dem die Ahnen bereit sind, für ihn zu sterben. Am Ende stellt sich ein Mann aufs

Dach, sichtbar für den Feind, und als der Regenbogen vom Himmel kommt, wird seine Ermordung zum Symbol für Tod und Auferstehung.

Ich möchte diese mythische Erinnerungsfigur des Wunders keineswegs trivialisieren, sondern anzeigen, wie sehr eine bestimmte Geschichtserzählung von theologisierten Handlungen durchzogen ist. Die göttlichen Zeichen und Wunder sind in *sayfo*-Erzählungen und in Schilderungen muslimischer Bedrohung relativ häufige Ereignisse. Sie sind ebenfalls häufig in Heiligenlegenden, die eine signifikante Rolle in der oral history des christlichen Tur Abdin spielen. Sie sind wie ein Zeugnis dafür, daß Gott um irdisches Leid weiß und in allen menschlichen Begegnungen dritte Partei ist. Er ist ewiger Zeuge und gerechter Richter zugleich. Die *sayfo*-Erzählung, in der verübte Grausamkeiten oft sehr detailliert geschildert werden, ist eine Erzählung, die eine Verbindung herstellt zwischen Verlust und Schmerz, der Kommunikation mit Gott und der Zukunft als göttlich geordnetem Zustand von Erlösung und Gerechtigkeit.<sup>17</sup> Die Erfahrung von Leid und Schmerz als kontinuierliches Inventar von Suryoyo-Geschichte ist in seiner theologischen Kommentierung zweifach bedeutend. Zum einen als Ausdruck von Standhaftigkeit gegenüber feindseligen Anderen. Gegen diese von Suryoye oft als Christenfeindlichkeit betonte Diskriminierung ("nur weil wir Christen waren, haben sie uns verfolgt") ist das Standhalten ein Treuebekenntnis zu Gott.

Zum anderen - eine Version, die die bis heute Standhaften, die den Tur Abdin nicht verlassen haben, auch stärker betonten - ist irdisches Leben schwer und leidvoll, weil Gottes Heilsplan es so bestimmte, nachdem die ersten Menschen den Vertrag mit ihm gebrochen hatten. Suryoye, die sich der theologisierten Erzählung ihrer Geschichte stark verbunden fühlten, spekulierten denn auch, ob *sayfo* nicht im Grunde eine Strafe für ihre Sünden war. Hier steht dem Willen und der Autorität Gottes die Schuld und Sünde des Menschen gegenüber, und der Lauf der Geschichte handelt letztlich von dieser Beziehung (oder dem Scheitern derselben). Leiderfahrung, Mühe und Entbehrung können so einen durchaus positiven moralischen Wert besitzen, da sie nicht nur Reife und Standhaftigkeit, sondern auch göttliches Wohlwollen erzeugen.<sup>18</sup> Die Erzählungen über *sayfo*, Verfolgungen und Entbehrung sind geschichtsfundierend, nicht im Sinne einer exakten Chronologie, sondern im Sinne des Entwurfs eines kollektiven Selbstbildes. Die historischen Erfahrungen in der Türkei sind durchwoben von christlicher memoria, in der Themen wie Leid, Entbehrung, Angst oder Tod beinahe zum Motor von Geschichte selbst werden.

*Eine bedrängte Gemeinschaft*

Die theologisierte Erzählung von Geschichte ist nicht die einzige, aber dennoch eine sehr dominante.<sup>19</sup> Sie war unter Suryoye im Tur Abdin überaus präsent und Teil des Selbstbildes der Suryoye, die nach Europa auswanderten. Das kollektive Gedächtnis handelt von einem Volk, das sich inmitten einer Übermacht feindseliger Anderer behauptete. Sich zu behaupten konnte jedoch bedeuten zu leiden, mit Diskriminierung und Willkür zu leben und vielleicht sogar zu sterben. Diese Erfahrungen waren Manifestationen des Überlebens als syrische Christen in der Türkei.

Dieser Modus des Erinnerns scheint geprägt zu sein von einem spezifischen Bewußtsein des Lebens im Belagerungszustand. Dieses ist selbstbildformierend und fremdbildbestimmend zugleich, da, aus Suryoyo-Sicht, das eigene Christ-Sein die Intoleranz der Anderen zu Tage förderte. In religiöser Hinsicht hat das menschliche Verhältnis zu Gott eine übergeordnete Position: Gott leitet ein bedrängtes Selbst und favorisiert es zugleich, ein Motiv, das die Wunder- und Zeichenerzählungen bezeugen.

Die Erzählungen über das äußere Bedrängtsein waren sehr gegenwärtig in der Türkei und im Selbstverständnis vieler Suryoyo-Immigranten in Deutschland. Es war, als ob in der Erinnerung der äußeren Bedrohung kollektiver Existenz eben jene Existenz allererst ihre Bedeutung gewann. Erzählungen über das Bedrängtsein müssen wiederholt werden, um es im Gedächtnis zu bewahren, um Schuld auszusprechen, aber auch um zu heilen, um das Kollektiv zu stärken, und vielleicht auch, um das zu "vergessen", was nicht vom Bedrängtsein erzählt. Ich glaube, daß viele Suryoye auf ihre Emigration mit einer Empfindung von Bedrängtsein reagieren. Für viele bedeutet Leben in Europa Bedrohung und ein herannahendes Ende dessen, was sie einmal waren: ein moralisch verbindliches und verbindendes Kollektiv. Für sie hat dieses Kollektiv eine Krise der Kontinuität erreicht. In Deutschland haben "fremde" Ideen und säkularisierte Moralvorstellungen einen belagernden und bedrängenden Effekt, der umso beunruhigender geworden ist, da er nicht mehr am ethnisch Anderen, sondern viel diffuser auch am Eigenen festzumachen ist: Viele Immigranten der ersten Generation glaubten den Verlust wahren Suryoyotums in ihren eigenen Kindern zu erkennen. Kinder und Jugendliche wurden oft beschuldigt, ihre kollektive Geschichte zu "vergessen". Aussagen wie "die wissen gar nicht wer sie sind" oder "die wollen nicht wissen wer sie sind, sie interessieren sich nicht für unsere Geschichte" oder "sie lernen kein Aramäisch mehr, sie sprechen nur noch Deutsch", "sie kommen nicht mehr in die Kirche" waren Klagen über das Vergessen, aber auch moralische Schuldzuweisungen. Viele Eltern, Lehrer oder Priester äußerten so ihre Sorgen über etwas, das sie als Störung ihrer eigenen Identität betrachteten. Abgesehen davon, daß diese Verhandlungen mit den "abtrünnigen" Kindern auf die dialogische Natur kollektiver Erinnerung weisen, zeigt dies auch, daß das Verabschieden von Vergangenheit eine Bedrohung kollektiver Identität bedeuten kann. Während die Formen äußerer Bedrohung in

der Türkei als gruppen-stärkend erinnert werden, beschwören viele Immigranten die äußere Bedrängung in der deutschen Diaspora als kollektiven Untergang. Während das eine über religiöse Standhaftigkeit erreicht wurde, ist das andere eine Folge von Säkularisierung. Metaphorisch gesprochen glaube ich nicht, daß sich die Suryoye im Untergang befinden, sondern in Prozessen der Neuverhandlung von "Kern" und "Rand", kurzum, in Verhandlungen dessen, was ihre Identität ausmacht.

## **Literatur**

Assmann, Jan 1992. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München: C. H. Beck.

Björklund, Ulf 1981. *North to Another Country. The Formation of a Suryoyo Community in Sweden.* Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology.

Brock, Sebastian/Susan Ashbrook Harvey 1987. *Holy Women of the Syrian Orient.* Berkeley: Univ. of California Press.

Brown, Peter 1989. *Society and the Holy in Late Antiquity.* Berkeley: Univ. of California Press.

Merten, Kai 1997. *Die syrisch-orthodoxen Christen in der Türkei und in Deutschland.* Hamburg: LIT Verlag.

Massey, Doreen 1992. *A Place Called Home?* In: *New Formations* 17, S. 3-15.

Massey, Doreen/Jess, Pat 1995. *The Contestation of Place.* In: Doreen Massey/Pat Jess (Hg.), *A Place in the World?* Oxford: Oxford Univ. Press, S. 133-174.

Pratt, Geraldine/Susan Hanson (1994): *Geography and the Construction of Difference.* In: *Gender, Place and Culture. A Journal of Feminist Geography* 1 (1): S. 5-30.

Taylor, Charles 1996. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Yonan, Gabriele 1989. Ein vergessener Holocaust. Die Vernichtung der christlichen Assyrer in der Türkei. Göttingen-Wien: Gesellschaft für bedrohte Völker.

## Anmerkungen

1. Suryoye sind in Deutschland auch als "Aramäer" oder "Assyrer" bekannt. Beide Begriffe sind eingebunden in kontroverse Diskussionen innerhalb der Gruppe selbst, und die Bevorzugung des einen oder anderen deutet meist auf eine ideologische Haltung hin. Ich bevorzuge den Begriff "Suryoye", auch weil sich alle syrischen Christen aus der Türkei damit identifizieren können.
2. Kthobonoyo heißt genau übersetzt die "Sprache des Buches". Es handelt sich dabei um eine Form des Aramäischen, die im 2. Jahrhundert n. Chr. im Raum Edessa (heute Urfa, TK) gesprochen und geschrieben wurde.
3. Diese Person hat in ihrem türkischen Paß allerdings einen anderen Namen. Die Nachnamen der Suryoye in der Türkei sind alle "türkisch", was ein Ergebnis der offiziellen Einführung des Familiennamens für alle BürgerInnen der Türkei im Jahre 1934 ist. Diese Namen wurden sozusagen verordnet. Vornamen sind ebenfalls häufig türkisch, weil viele Suryoye ihre Kinder vor Diskriminierung in einer türkischen Umwelt schützen wollten. Seit einigen Jahren gibt es unter Suryoye in Europa die Tendenz, ihre wirklichen Namen offiziellisieren zu lassen, um einen Aspekt ehemaliger Zwangstürkifizierung abzulegen.
4. Der Ausdruck *fayishina yatume*, wörtl. "wir sind Waisen geblieben", ist generell ein Ausdruck für "Einsamkeit". Diese Metapher zeigt auch an, daß dieser Zustand mit einem Verlust von Familienbindung assoziiert wird.
5. Im Bereich unserer westlichen Gesellschaften haben Feministinnen oft darauf hingewiesen, daß es sich hierbei mehr um ideelle Konzepte als um Tatsachen handelt. Nicht selten ist das Haus oder Heim abgeschirmtes Territorium der Gewalt an Kindern oder Frauen. Ich spreche hier allerdings von Gewalt und Bedrohung der Minorität von außen.
6. So gab es in den letzten Jahren auch Räumungen von Dörfern durch türkisches Militär, oder völlige Entleerung durch Emigration. In solchen Fällen ist eine Rückkehr, und sei es zu Besuchszwecken, meistens unmöglich.
7. Das hängt vor allem mit dem militärischen Ausnahmezustand in der Südosttürkei zusammen. Suryoye im Tur Abdin haben aber auch davon abgesehen eine klare Einteilung ihres Umfeldes in "sicher" oder "unsicher".
8. Das hängt neben anderen Faktoren auch mit dem deutschen Asylrecht zusammen.
9. An der Verschlechterung kurdisch-christlicher Beziehungen, vor allem seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, waren Europäer nicht unbeteiligt. Die innen- und außenpolitische Krisenperiode des osmanischen Reiches wurde von den europäischen Mächten vorangetrieben, die sich immer maßloser in die Angelegenheiten des Reiches einmischten. Vor allem Großbritannien hatte sich zur Schutzmacht armenischer, syrischer und nestorianischer Christen der an den Kaukasus angrenzenden Region erklärt und in ihrem Namen Reformen verlangt. Die Anwesenheit der protestantischen Missionen und deren Errichtung von Schulen und Krankenhäusern hat die



Abgrenzungen zur kurdischen Umwelt verstärkt. Die Kurden, ihrerseits eingebunden in Unabhängigkeitskämpfe mit der osmanischen Zentralmacht, wurden schließlich auch mit Unabhängigkeitsversprechungen für anti-armenische Feldzüge gewonnen. Die gleichfalls nach Unabhängigkeit strebenden Armenier waren vom Sultan zu Staatsfeinden erklärt worden. In den 1890er Jahren mündete diese Politik in mehrere Christenmassaker durch Kurden (vgl. Björklund 1981: 21-23; Yonan 1989).

10. Worte eines jungen Suryoyo in Berlin.
11. Im Aramäischen steht das gleiche Wort *Qroyo* für Lesen und Lernen/Studieren.
12. Traditionell war dieses Wissen mehrheitlich männlichen Schülern vorbehalten. In den Klöstern ist das bis heute so. In manchen Dörfern im Tur Abdin, aber vor allem in Europa besuchen heute allerdings auch einige Mädchen die Religionsschulen.
13. Ebenso häufig sind die Anrufungen des Namens Gottes in unterschiedlichen Kontexten des Alltags. Diese sind allerdings im Tur Abdin häufiger zu hören als etwa in Berlin.
14. Auch Sayfo ist im Übrigen eine historische Erzählung des marginalisierten Randes, da sie kaum bekannt ist und über die Oral-Traditionen der Suryoye hinaus wenig Eingang in die Geschichtsschreibungen der Region gefunden hat. Die offizielle Türkei leugnet ihre historische Verantwortung für das Verbrechen bis heute.
15. Ich schreibe hier "ethnisch", obwohl ich exakter wahrscheinlich "religiös" sagen müsste. In den Parametern des Beschriebenen ist zwar "religiös" gemeint, aber das Religiöse ist bei vielen Suryoye nicht ein abtrennbares oder gar konträres Element des Säkularen, sondern eine Sinn-Dimension, die alle Bereiche des Alltags durchzieht. Um nicht das europäisch-westliche Verständnis von Religion zu implizieren, verwende ich hier das mehr umfassende "ethnisch". Im syrisch-christlichen Selbstverständnis des Tur Abdin ist es vielfach so, daß ethnisch Andere zuerst nach ihrer Religionszugehörigkeit befragt werden, da sie als markantestes Kriterium von Differenz gilt.
16. Dieses Dorf ist angelegt wie eine Festung, mit Häusern die dicht zusammengebaut sind und einer umschließenden Mauer. Diese Architektur, wie viele Haus- und Kirchenarchitekturen im Tur Abdin, zeigt sehr anschaulich die Verräumlichung einer Verteidigungssituation.
17. In der zitierten Geschichte ist es signifikanterweise auch der Tod des Mannes, der das entscheidende Zeichen setzt. Die Bedeutung des Todes als Auftakt zu einem neuen Leben ist in der syrisch orthodoxen Religiosität zentral. Ich kann das hier nur andeuten.
18. Das Motiv des irdischen oder körperlichen Leidens als Kommunikation mit und Erfahrung von Gott ist eine bekannte religiöse Praxis in der Syrisch Orthodoxen Geschichte. Asketen, Mönche und Eremiten der Spätantike demonstrierten, daß nur über selbstkasteiende Praktiken ein Nahverhältnis zu Gott möglich ist. Sie verstanden die Imitation des irdischen Martyriums Christi als paradigmatische religiöse Erfahrung (vgl. u.a. Brown 1989; Brock/Ashbrook Harvey 1987). Die syrische Kirche bezieht sich auch auf sich selbst als Märtyrerkirche.
19. Ich möchte hier noch einmal auf die Assyrer-Bewegung hinweisen. Die AssyrerInnen haben ihre Geschichtserzählung ethnisiert und bis zu einem gewissen Grad säkularisiert. Sie führen die Ursprünge des Volkes auf die altmesopotamischen Assyrerreiche zurück und fassen Religion als einen Aspekt, nicht als allumfassende Identitätsbestimmung auf. Diese Geschichtsdeutung ist umstritten und wird von der syrisch-orthodoxen Kirche entschieden zurückgewiesen. Die syrisch-orthodoxe Kirche ihrerseits favorisiert seit einigen Jahren die gleichfalls ethnisierende Volksbezeichnung "Aramäer".



# Der Wandel der yezidischen Religion in der Diaspora

Banu Yalkut-Breddermann

Ich befasse mich in diesem Artikel mit dem Wandel des Selbstverständnisses der religiösen Gemeinschaft der aus Türkei-Kurdistan stammenden Yezidi. Die Yezidi sind eine kurdisch sprechende Religionsgemeinschaft, die bis etwa 1980 vorwiegend im Vorderen Orient lebte - räumlich weit verstreut über ein Gebirgsgebiet, das heute unter den Staaten Irak, Syrien, Iran, Armenien und der Türkei aufgeteilt ist.

Seit ihrer Vertreibung aus ihrer türkischen Heimat hat sich fast die gesamte Yezidigemeinschaft in Europa, vorwiegend in der Bundesrepublik Deutschland, niedergelassen. Die Yezidi suchten an erster Stelle Zuflucht bei Angehörigen ihrer Gemeinschaft, die als Arbeitsmigranten nach Europa kamen. Diese Art der Kettenmigration führte zur Bildung der Yezidi-Migrantenkolonien, die vor allem in Niedersachsen im Kreis Celle, in Nordrhein-Westfalen in der Gegend der Stadt Emmerich und im Saarland anzutreffen sind. Es leben nach Einschätzungen ca. 28 000 bis 29 000 (KKzKlhan, 1997) Yezidi aus diesem Gebiet in Europa.

## **Ausgrenzung und Diskriminierung: Zur anatolischen Vorgeschichte der Yezidi-Immigranten**

Aufgrund ihrer religiösen Sonderstellung gehören die Yezidi zu den wenigen Flüchtlingen, die in der Bundesrepublik Deutschland asylrechtlich als "gruppenverfolgt" anerkannt sind. Die Yezidi verdanken ihre Sonderstellung vor allem ihrer Religion, einer Religion, die sich nicht nur von ihren andersgläubigen Nachbarn (Angehörigen sunnitisch-muslimischer und christlicher Konfessionen) unterscheidet, sondern die als eine ihren eigenen religiösen Vorstellungen diametral entgegengesetzte empfunden wird. Der von den Yezidi verehrte *Tausu-Melek* (der Engel Pfau) wird von den Anhängern der muslimischen und christlichen Religionen mit dem gefallenem Engel, dem Satan, gleichgesetzt. Daher wurden und werden sie vor allem von Muslimen als "Teufelsanbeter" (*şeytanperest* - *şeytanatapan*) verdammt und ausgegrenzt.

Bereits im Osmanischen Reich, das bis in das 20. Jahrhundert hinein den Großteil der Yezidi-Siedlungsgebiete verwaltete und dessen pluralistische Verfassung heute oftmals als Modell eines relativ konfliktfreien Zusammenlebens unterschiedlicher Religionsgruppen betrachtet wird, wurden die Yezidi als Ungläubige ausgegrenzt und nicht als Anhänger einer Buch- und Offenba-

rungsreligion - und mithin auch nicht als schutzbefohlene Religionsgemeinschaft (*millet*) - anerkannt. Starke Bestrebungen nach Anerkennung als *millet* durch die Osmanischen Sultane prägten die Geschichte der Yezidi im 19. Jahrhundert. Sie wollten den gleichen Rechtsstatus wie Juden und Christen, um als Schutzbürger des Reiches zu gelten und willkürliche Massaker an ihrer Gemeinschaft zu vermeiden.

Die 1923 gegründete türkische Republik verfolgte eine Homogenisierungs- und Zwangsassimilationspolitik gegenüber der Bevölkerung Anatoliens. Der neu entstandene türkische Staat konnte sein Verwaltungssystem und sein Gewaltmonopol in diesen Gebieten nicht einführen. Die alte lokale Herrschaftsordnung existierte weiter. Nun wurden die Yezidi vom Staat als Kurden von den Kurden als Nicht-Muslime diskriminiert.

Die Veränderungen in der traditionellen Gemeinschaft der Yezidi machten sich nur langsam bemerkbar. Die Yezidi wurden zunächst nicht so stark in die sich entwickelnde kapitalistische Marktwirtschaft der türkischen Republik einbezogen. Urbanisierung und Landflucht fanden kaum statt. Die Yezidi lebten, als ein ausschließlich bäuerliches Volk, bis in die sechziger Jahre in ihren Dörfern wie von jeher bedroht von ihren muslimischen Nachbarn. Die politischen Auseinandersetzungen machten sich in diesem Gebiet erst ab den sechziger Jahren zunehmend bemerkbar. In den letzten zehn Jahren eskalierten sie jedoch derartig, daß die Yezidigemeinschaft innerhalb kurzer Zeit eine radikale soziale, politische und wirtschaftliche Umwälzung erfahren mußte, deren Prozeß schneller vonstatten ging als bei allen anderen Gemeinschaften Anatoliens. Die lange Phase der Umstrukturierung der Yezidigemeinschaft begann erst in einem Land, das den Yezidi in vieler Hinsicht vollkommen fremd war, nämlich in Deutschland. In der Türkei lebten die Yezidi fast ausschließlich in den Provinzen Urfa, Mardin, Siirt und Batman, die an der irakischen und syrischen Grenze liegen. Für die Yezidi bestand keine Möglichkeit einer Binnenmigration, wie für andere Gruppen. Die Yezidi mußten die türkische Republik, deren Bürger sie gewesen waren, verlassen, noch bevor sie auf der politischen Bühne erschienen. Sie brauchten in Folge dessen in ihrer Heimat keine umfassenden Veränderungen ihrer alten Strukturen entwickeln.

### **Soziale Ordnung der Yezidi**

Die traditionelle Sozialorganisation der Yezidi ist streng hierarchisch angelegt. Strikt unterschieden werden zwei religiöse Statusgruppen: die erblich legitimierte Geistlichkeit (*Şeyh* und *Pir*) mit absoluter religiöser und großer sozialer Autorität einerseits sowie die ihnen untergeordnete Laiengefollenschaft (*mirid*), die Masse der Gläubigen, andererseits. Auch intern war die bäuerliche Laienbevölkerung der yezidischen Dörfer in hierarchisch geschichtete endogame

Verwandtschaftsgruppen (*bavik*) gegliedert. Die *bavik*-Zugehörigkeit ist immer noch von wesentlicher Bedeutung und hat sich in der Diaspora als solidarische Einheit gefestigt.

Die Yezidi haben eine bestimmte Vorstellung von Gemeinden in der Diaspora. Sie versuchen auf der Basis ihrer verwandtschaftlichen Beziehungen (*bavik*-Zugehörigkeit) ein vertrautes und bewährtes soziales Netzwerk zu rekonstruieren und quasi "Dörfer in der Stadt" aufzubauen. Yezidi-Flüchtlinge suchten vorwiegend Zuflucht bei Angehörigen ihrer Gemeinschaft, die als Arbeitsmigranten nach Europa kamen. Daher leben die Anhänger beider Positionen miteinander als Mitglieder derselben *bavik* und führen heftig Diskussionen über das Yeziditum, die yezidische Lebensführung und die Legitimität des traditionellen religiösen Zentrums.

### **Die yezidische Diaspora**

Die Geschichte der yezidischen Diaspora geht auf den Militärputsch in der Türkei von 1980 zurück. Auf die daraufhin neuerlich einsetzenden Repressionen und besonders auf die 1984/85 eskalierenden kriegerischen Auseinandersetzungen in den Kurdengebieten Südost-Anatoliens, in denen die Yezidi zwischen den Fronten aufgerieben zu werden drohten, reagierten sie mit einem Massenexodus.

Mit der Migration begann in der deutschen Diaspora die Transformation der yezidischen Religion. Grundlegend für diesen mehrschichtigen Prozeß der Auflösung, Umwandlung und Neubildung des Yeziditums ist der Umstand, daß sich die Yezidi in ihrer neuen Lebenswelt mit zwei - einander entgegengesetzten - Polen der geistigen und sozialen Neuorientierung konfrontiert sehen und auseinandersetzen müssen. Zum einen müssen sie sich als eine verfolgte Religionsgemeinschaft mit der Bundesrepublik befassen, die ihnen Glaubensfreiheit und Asylrecht gewährt. Andererseits beschäftigt sie als kurdisch sprechende Immigranten die kurdische Exil- und Nationalbewegung. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich der aktuelle yezidische religiöse Diskurs.

Mit den Kurden verbindet die Yezidi neben der Sprache auch die gemeinsame zeitgeschichtliche Erfahrung der Unterdrückung und Verfolgung durch den türkischen Staat. Allerdings sind andererseits bei den Yezidi die kollektiven Erinnerungen an die Geschichte der Verfolgung durch Muslime (auch durch Kurden) immer noch lebendig. Dieses ambivalente Verhältnis von Affinität und Auseinandersetzungen wirkt auch in der aktuellen Debatte um die ethnisch-religiöse Standortbestimmung des Yeziditums nach.

So hat sich in der Diaspora, im Zusammenhang mit der Debatte um die Neuformulierung des Yeziditums, ein Diskurs über die Einheit und die gemeinsame Herkunft mit den anderen kurdisch sprechenden Gruppen herausge-

---

bildet. Aus dieser kurdisch-nationalistischen Perspektive heraus erscheinen die Yezidi als Bewahrer zarathustrischen Traditionsguts. Sie werden als die "echten ursprünglichen Kurden" wahrgenommen und als die authentischen Vertreter der ursprünglichen kurdischen Volkskultur bezeichnet. In dieser Konstruktion werden Zarathustra und das Medertum als kulturelle Basis der kurdischen Nation angesehen. Wenngleich unter dem Begriff "Kurde" bislang die sunnitischen Kurden in Abgrenzung zur eigenen yezidischen Gruppe verstanden worden sind, verwenden ihn die Yezidi - zumal Vertreter dieser Richtung - zunehmend als komplementäre Selbstbezeichnung, wobei die ethnische Identität betont und die religiöse relativiert wird. Bei den Vertretern dieser Richtung sind die Tendenzen zur religiösen Individualisierung und Säkularisierung prägnant. Diese Gruppe vertritt direkt die politischen Interessen der kurdischen Nationalbewegung, die primär nach dem Herkunftsland orientiert ist und versucht im Rahmen des Programms dieser Bewegung zu handeln. Daher wird die Säkularisierung als ein Emanzipationsbegriff verstanden und Begriffe wie Wissenschaft und Fortschritt werden akzentuiert. In diesem Sinne wollen sie das Programm der europäischen Aufklärung vollziehen: "Die Aufklärung ist akute Säkularisation, insofern sie den eigenständigen Bereich von Denken der Religion gegenüberstellt und ihrem Einfluß theoretisch wie praktisch entzieht." (Ratschow, 1961) Die Hervorhebung des Yeziditums als Kulturgut, als ein Bestandteil der kurdischen Kulturgeschichte und die Unterwerfung der yezidischen Identität unter das Kurdische hat die Konsequenz, daß diese Art vom Säkularisierungsprozeß zum sogenannten "Säkularismus" (Ratschow, 1961) neigt, eine Haltung, die die Weltimmanenz des Menschen betont unter Ablehnung jeglichen Einspruchs des religiösen Glaubens, die aber ihrerseits gegen quasireligiöse Tendenzen nicht notwendig gefeit ist (Stenzler, 1988). Ein Beispiel dafür ist die Verschiebung des Begriffs des Märtyrers von einer religiösen auf eine nationalistisch-patriotische Ebene. Es wird der von den Yezidi im Laufe der Geschichte geleistete Widerstand, ihre Identität um jeden Preis zu bewahren, zwar immer gelobt, aber erwartet, daß diese Kraft sich in der Moderne als Kampf für die Befreiung des Vaterlandes manifestiert. Darauf richtet sich auch der Begriff der "Ehre" entsprechend aus. Bei dieser Gruppe wird das Yeziditum von seinem religiösen Inhalt entleert, es lebt aber weiter als eine besondere Lebensphilosophie, die eine zentrale Rolle in der Konstruktion des Medertums und Zarathustras spielt, nämlich die authentisch kurdische Substanz des Kurdentum zu sein. Sie entgehen damit der totalen kurdischen nationalistischen Assimilation. Gegenüber der obengenannten Position wird die ethnisch-politische Abgrenzung gegen die Kurden in einer spezifisch "religionsgeschichtlichen Gegenposition artikuliert. Dieses Thema wird derzeit häufig und heftig in der Gemeinde diskutiert. Dabei vertritt diese zweite Gruppe, die "Nicht-Zarathustrianer", keinen einheitlichen Standpunkt- zur Geschichte und Herkunft der Yeziden, abgesehen von ihrer gemeinsamen Überzeugung, daß das

---

Yeziditum eine eigenständige Ursprungsreligion ist und länger als die Zarathustrareligion existiert. Aus dieser Perspektive wird die religiöse Identität als ausschlaggebend betrachtet und die yezidische Religion wird entsprechend revitalisiert. Bei dieser Gruppe ist eher die yezidisch religiöse Lebensführung richtungsweisend. Die Revitalisierung dieser Gruppe ist auf eine Selbständigung der Yeziden und des Yeziditums gerichtet. Jedoch ist es auch dieser Gruppe nicht ganz gelungen den religiösen Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozessen (Weber, 1993) zu entgehen. Im Zuge der fortschreitenden Modernisierungs- und Individualisierungsprozesse der Yezidgemeinschaft in der Diaspora, die gleichzeitig einen religiösen Pluralisierungsprozeß in Gang gesetzt hat, steht das Yeziditum unter einem Anpassungsdruck an die veränderten Bedingungen seiner Angehörigen und ist vor die Aufgabe einer neuen Standortbestimmung gestellt. Die alte religiöse Institution verliert ihre unhinterfragte religiöse Legitimation (vgl. Jagodzinski/Dobbelaere 1993). Die Geistlichen der Yezidi beharren nicht unbedingt darauf, ihre alte Ordnung aufrecht zu halten. Diese Gruppe versucht, ihre Ansichten auf die Wissenschaft zu gründen und dadurch zu legitimieren. Infolge dieser Entwicklung wird das Yeziditum dem Prozeß der Entzauberung des Glaubens unterworfen (Weber 1993, Horkheimer/Adorno 1997). Man kann aber diesen Prozeß der Entmystifizierung nicht nur als etwas Schicksalhafteres betrachten, da die Yezidi teilweise aktiv daran mitgewirkt haben. Der Grund, warum sie diesen Weg beschritten haben, liegt im dialektischen Charakter dieses Prozesses: die Entmystifizierung ihres Glaubens heißt in diesem Kontext auch, ihn neu zu formulieren und sein Überleben zu sichern.

Diese beiden einander entgegengesetzten Positionen konvergieren daher, trotz ihrer Differenzen in bestimmten Punkten. Beide Gruppen versuchen wissenschaftlich zu beweisen, daß sie die Vertreter des wahren Yeziditums sind. Sie streben vor allem danach, nachzuweisen, daß sich die yezidische Denkweise an die westlichen Wissenschafts- und Demokratievorstellungen anpassen kann. Sie wollen sich harmonisch an die westliche Lebensweise anpassen, ohne daß dabei aber ihre Unabhängigkeit oder Autonomie in den kulturübergreifenden Weltreligionen oder -anschauungen aufgeht.

Die erste Gruppe versucht durch Historisierung der Religion, die Vorurteile gegenüber dem Yeziditum als "archaischen" und "primitiven" Glauben abzubauen und die Legitimation durch den Einklang mit der Wissenschaft zu bestätigen. Die zweite Gruppe versucht dasselbe durch Transformation des Yeziditums nach westlich anerkannten Normen der Religion. Beide Gruppen haben das Ziel, einen Platz für die Yezidgemeinschaft, ihre Kultur und ihren Glauben sowohl in der deutschen Gesellschaft als auch unter den Kurden zu schaffen. Sie bemühen sich darum, daß die Yezidi von den in Vergangenheit und Gegenwart existierenden Vorurteilen gegenüber ihrem Glauben befreit werden, so daß sie in Zukunft friedlich, als gleichberechtigte Mitglieder der deutschen Gesellschaft oder unter

den Kurden leben können, ohne ihre Herkunft verbergen zu müssen. Um es kurz zu sagen: die Vertreter der beiden Richtungen erheben Anspruch darauf, authentisch kurdisch zu sein. Es gibt nur eine feine Differenz zwischen beiden Gruppen. Die erste sieht die Zarathustrareligion als geschichtliches Bindeglied zu allen Kurden. Die verschiedenen Religionsrichtungen sind nicht ausschlaggebend und werden sich in der Zukunft verlieren. Die zweite Gruppe hingegen sieht ihre Zukunft und ihr Kurdischsein in der yezidischen Religion. Diese Differenzierung hat politische Konsequenzen. Die erste Gruppe drängt die religiösen Aspekte in den Hintergrund und strebt den Säkularismus an. Die zweite Gruppe möchte durch den Minderheitsstatus als eigenständige, kulturelle und religiöse Gemeinschaft geschützt sein.

Durch ihre nahezu geschlossene und von Anfang an auf Dauer angelegte Umsiedlung nach Europa unterscheidet sich die Yezidigemeinschaft von anderen Migranten aus der Türkei. Bedingt durch diesen Umstand versuchen die Yezidi, sich als Bestandteil der deutschen pluralistischen Gesellschaft zu etablieren. Anfangs hatten sie die Hoffnung im Aufnahmeland Deutschland, Strukturen anzutreffen, die ihnen die Möglichkeit geben würden, ihre Identität frei und offen auszuleben. Sie sahen die Migration positiv, wobei ihre mündlich überlieferten Traditionen es ihnen ermöglichten, eine im Vergleich zu vielen anderen Migrantengruppen höhere Anpassungsfähigkeit zu zeigen, obwohl die Lebensbedingungen radikal verändert wurden. Jedoch die Geschichte Deutschlands, vor allem die Folgen des Zweiten Weltkrieges, die bis in die Gegenwart hineinreichen, führte zu einer Enttäuschung jener Erwartungen. Die Auswirkungen haben einen Einfluß auf die Strategien der Yezidi. Einerseits wollen sie die Möglichkeit nicht auszuschließen, sich in Deutschland als eine anerkannte Minderheit zu etablieren, andererseits wollen sie sich eine Rückkehrmöglichkeit offenhalten. Sie wollen mit den anderen ethnisch-religiösen Gruppen Kontakt aufnehmen, um aus ihrer Isolation herauszukommen.

Daher strebt die erste Gruppe, die "Zarathustrianer" an, ihre Beziehung mit der linken Fraktion der kurdischen Nationalbewegung und mit den Aleviten, die ihre Herkunft auch auf die Zarathustrareligion zurückführen, zu festigen. Die andere Gruppe, die "Nicht-Zarathustrianer", möchte den Kontakt mit den Aleviten, die ihre Herkunft von der Zarathustrareligion unabhängig sehen, aufbauen. Dagegen grenzen sie sich gegenüber Islam und Christentum stärker ab. Sie bemühen sich darum, zu vermeiden, in einen theologischen Dialog mit den beiden Konfessionen (Islam und Christentum) und deren Interpretation des *Taus-u-Melek* als gefallenen Engel zu kommen. Sie versuchen aber in letzter Zeit eine enge Beziehung mit den Juden aufzunehmen. Mit den Juden verbindet die Yezidi ihre Vorstellung, ein auserwähltes Volk zu sein, zu dem niemand übertreten kann. Die Yezidi betrachten sich als Auserwählte des *Taus-u-Melek*. Sie schließen die Konversion streng aus. Hinsichtlich der neuen Formen religiöser Annäherung und Abgrenzung des Yeziditums lassen sich m.E. zwei



Aspekte voneinander unterscheiden: zum einen die eher individuelle, situative und kontextgebundene Betonung der Affinität oder Differenz zu anderen Religionsgemeinschaften; zum anderen der oben umrissene, tiefgreifendere Prozeß der kollektiven Neubestimmung des religiösen Sonderstandpunkts in der durch das neue gesellschaftliche Umfeld vorgegebenen "Sprache der Abgrenzung" - ein Prozeß, der ja die Annäherung an andere Religionskonzepte bereits voraussetzt.

### **Vereinheitlichung und Neuformulierung des Yeziditums**

Die Religion der Yezidi ist in ihrer herkömmlichen Ausprägung nur bedingt als ein gemeinsam geteiltes Sinnsystem (Keesing 1987) aufzufassen, da ihr der kohärente, starre und Allgemeinverbindlichkeit heischende Charakter eines Systems fehlte. Vieles beschränkte sich auf Andeutungen, vieles war im Fluß. Die Yezidi-Religion wurde in Form mündlicher Überlieferung und ritueller Praxis tradiert. Neues oder Individuelles konnte und kann auf dem Wege der Traditionsneubildung integriert, bzw. als Teil des "altüberlieferten" Traditionsstroms anerkannt werden. Daher ist sie sehr flexibel, kennt keine Häresie. Die Yezidi-Religion als ein oral überliefertes Kultursystem (Geertz 1995), bildet eine Einheit des Alltagslebens und der religiösen Weltsicht. Die Sphären sind noch nicht voneinander getrennt und können nicht als selbständig voneinander begriffen werden. Daher kann man in einer solchen Gemeinschaft nicht von einer Trennung der religiösen, kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Bereiche reden. Die Bereiche sind ineinander verflochten (vgl. Kohl 1988). Sie decken einander ab, so daß das Yeziditum als Wegweiser für das Leben im Hier und im Jenseits angesehen wird. Im Yeziditum wird die Kommunikation mit den Himmlischen Mächten durch die Wanderung der Seele während des Schlafes, durch die Askese von Fakiren, die Trance von Koçaken und durch verschiedene Rituale sowie Initiationsriten hergestellt. Die Kaste der yezidischen Geistlichkeit (*Şeyhs*) wird als Vertreter der Engel betrachtet. Bei der theologischen Überarbeitung des Traditionsguts, die auf eine schriftliche Fixierung der Yezidi-Orthodoxie abzielt, bildeten sich Fraktionen heraus. An dieser Debatte beteiligen sich jetzt auch die Laien (*mirid*) - Vertreter einer neuen yezidischen Intelligenz - mit ihren eigenen Vorstellungen und Entwürfen des Yeziditums. Daß Laien in Fragen, die den eigentlichen religiösen Bereich betreffen, ein Mitspracherecht geltend machen, wäre bis vor kurzem kaum möglich gewesen.

Ich möchte hier noch den Wandel des Geschlechterverhältnisses erwähnen. In der Migration hat sich die traditionelle Arbeitsteilung zwischen Frauen und Männern teilweise umgekehrt. Die Frauen hatten in der Diaspora in vielen Fällen bessere Chancen, Lohn und Arbeit zu finden (zumeist als Putzfrauen). Daher mußten ihre Männer zu Hause bleiben und sich um die Kinder kümmern. Die

neue Arbeitsteilung von Frauen und Männern bewirkt eine zunehmende Beteiligung der Frauen an den Diskussionen, die auch die religiösen Fragen betreffen.

Diese vielfältigen Verschiebungen und Veränderungen innerhalb der Gemeinde haben Folgen für die Auseinandersetzungen in bezug auf das Verhältnis zwischen dem traditionellen religiösen Zentrum im Nordirak und der hauptsächlich in der Diaspora neu entstandenen yezidischen Intelligenz und ihren Ansprüchen auf die Neuformulierung des Yeziditums. Die neu entstandene yezidische Intelligenz bezieht gegen die Geistlichkeit Stellung und rüttelt damit an den Grundfesten der alten religiösen Ordnung. Sie bestimmt die Richtung des Wandels der Gemeinschaft. Ein besonders auffälliges Phänomen stellen die Bestrebungen zur Herausbildung einer aus ihrer traditionellen soziokulturellen Gebundenheit abgelösten Hochreligion dar. Es handelt sich hierbei um den Entwurf einer neuen yezidischen "Orthodoxie", der durch Verständigungsschwierigkeiten mit den deutschen Asylbehörden erforderlich wurde und der zunächst als behelfsmäßige Übersetzung diente. Durch die geistige Auseinandersetzung mit dem westlichen - einem spezifisch deutschen, richterlicher Entscheidung zu unterbreitenden - Religionsbegriff wurde eine Entwicklung zur weiteren Ausformulierung, Systematisierung und schriftlichen Neuformulierung der eigenen religiösen Tradition angestoßen, die tiefgreifende Veränderungen mit sich bringen wird und deren Konsequenzen für die Yezidi-Religion noch nicht ganz abzusehen sind. Wenn aber einmal ein schriftlich fixiertes, für alle Yezidi verbindliches Fundament geschaffen sein wird, kann diese Entwicklung in der Zukunft zur "Fundamentalisierung" des Yeziditums und zur Entstehung einer neuen religiösen Geistigkeit führen. Um es kurz zu sagen: Zur Zeit ist das religiöse Zentrum im Nordirak und die Gemeinde der "Nicht-Zarathustrianer" in Deutschland für eine Kanonisierung des Yeziditums. Die "Zarathustrianer" betrachten das jetzt existierende Yeziditum nicht als eine Religion, sondern auch als eine Einstellung zum Leben. Daher heben sie die kulturellen Aspekte hervor. Infolge der Transformationen, die in der Diaspora stattfinden, gelingt es dieser Gruppe, Yeziditum als einen Weltanschauung zu betrachten.

### **Wandel in der Diaspora und das yezidische Zentrum**

Um diesen religiösen Pluralisierungsprozeß innerhalb der Yezidigemeinschaft in der Diaspora und die Wirkung dieses Prozesses auf das yezidische religiöse Zentrum im Nordirak zu schildern, will ich hier ein konkretes Beispiel geben. Es geht um die Diskussionen zwischen den beiden Gruppen über das religiöse Zentrum des Yeziditums. Die Yezidi haben viele Probleme zu lösen, um in einer westlichen Gesellschaft anerkannt zu werden und um als Yezidi ihre Identität zu

bewahren, zum Beispiel die Heirat mit Nicht-Yezidi. Darüber, ob die bis dahin geltende Endogamievorschrift im neuen sozialen Kontext gelockert werden kann, kann autoritativ eigentlich nur eine Ratsversammlung der Geistlichkeit (der Yezidi-Würdenträger) entscheiden. Diese Ratsversammlung kann aber traditionell nur am zentralen Heiligtum der Yezidi einberufen werden. Das religiöse Zentrum der Yezidi, Lalish, befindet sich in Nordirak im Sheikhan-Gebiet, nahe der Stadt Mossul. Im Yeziditum gibt es den Rat der Würdenträger, der sich mit religiösen und weltlichen Angelegenheiten befaßt und den zukünftigen Weg des Yeziditums festlegt. Da dieser Rat im Nordirak auf die in der Immigration entstehenden Bedürfnisse und Fragen bezüglich der Situation im Aufnahmeland keine Lösung finden kann, sollte diese Institution reformiert werden. Eine Gruppe der Yezidi-Diaspora propagiert daher, der yezidischen Ältestenrats-Versammlung die Möglichkeit einzuräumen, zusätzlich zu ihrem traditionellen Standort, dem Zentralschrein im Nordirak, auch in Deutschland zu tagen. Dieser Schritt wäre zugleich der stärkste denkbare symbolhafte Ausdruck für die Niederlassung eines signifikanten Teils der Yezidi in Deutschland. Am 24. Dezember 1995 fand in Großmoor bei Celle die Gründungsversammlung des Zentralrates der Yezidi statt. Die neue Organisation wollte sich vor allem mit der yezidischen Theologie auseinandersetzen, um die religiöse Lehre für die Yeziden transparent und verständlich zu machen. Sie wurde von der "Nicht-Zarathustra" Gruppe gegründet. In dem in der Zeitschrift "Dengê Êzdiyan" publizierten Bericht über die Gründung eines Zentralrates der Yeziden außerhalb der Heimat (kurd. Bingeha der Êzdiyan derveyî Welat) wird mitgeteilt, daß zu dem fünfköpfigen Vorbereitungscommittee zwei anerkannte yezidische Wissenschaftler gehörten. Beide sind Würdenträger und tragen gleichzeitig den Dokortitel. Diese studierten oder promovierten Laien haben eher das Recht, in bezug auf die sozialen und religiösen Angelegenheiten der Gemeinde das Wort zu ergreifen. Das Komitee bemüht sich, eine repräsentative Versammlung einzuberufen. An der Versammlung nahmen auch hohe Würdenträger des Yeziditums teil, u.a. der Bruder des religiösen Oberhauptes der Yeziden Baba Scheichs und der Sohn des amtierenden weltlichen Oberhauptes der Yeziden. Es wird weiter berichtet, daß die Vertreter der anderen yezidischen Vereine, z.B. Vertreter des Vereins "Union der Yeziden" an der Veranstaltung nicht teilnahmen und die Einladung des Zentralrates vom Vorsitzenden der Union der Yeziden mit der Begründung abgelehnt wurde, daß seine Organisation bereits die Aufgaben des Zentralrates weitestgehend abdecke. Die Zeitschrift äußert zwar ihren Zweifel, ob die neue Organisation die hohen Eigenerwartungen erfüllen und die notwendige Unterstützung der Gemeinschaft gewinnen kann, stellt aber fest, daß das neue yezidische Bewußtsein sich immer stärker in der Gemeinschaft durchsetzt.

Anläßlich des Deutschlandsbesuches des Oberhauptes der Yeziden Mir Tahsin Beg fand unter seiner Beteiligung am 9. März 1997 eine Veranstaltung vom Verein "Kulturform der yezidischen Glaubensgemeinschaft" in Oldenburg statt.

An der Veranstaltung nahmen neben Vertretern der yezidischen Vereine in Deutschland auch die Vertreter der yezidischen Vereine in Irak sowie Laien und religiöse Würdenträger teil. Mir Tahsin Beg betont das Bedürfnis nach einer Reform des Yeziditums, um den Identitätsverlust und die Assimilation der Jugendlichen zu verhindern und die yezidische Religion nach den Bedürfnissen der yezidischen Diaspora neu zu formulieren und zu revitalisieren. Er stellte ein Sechs-Punkte-Konzept für eine Neuformulierung des Yeziditums auf. Es geht hauptsächlich um die Herausgabe eines Buches, das die heiligen Texte und die Inhalte des Yeziditums für alle fixiert. Er vertritt die Meinung, daß die yezidischen Schriftsteller, Gelehrten und Wissenschaftler bei der Schaffung eines Fundaments für das Yeziditums unterstützt werden sollten. Falls die Würdenträger ihre Aufgaben nicht richtig erfüllen, müsse man ihnen keinen Gehorsam zollen. Die yezidischen Jugendlichen, vor allem die Mädchen, sollten nicht zu Eheschließungen gezwungen werden. Die Kinder müßten an ihre Religion herangeführt werden und dürften die kurdische Sprache nicht verlieren, die die Sprache der Yezidi und ihrer Religion sei. Es sei zwar jedem Yezidi erlaubt, sich in unterschiedlichen Parteien zu organisieren, wenn jedoch eine Organisation bzw. Partei das Yeziditum für ihre eigenen Zwecke instrumentalisieren und die yezidische Religion bekämpfe, dann werde sich der Mir der Yezidi mit all seinen Kräften widersetzen.

Die Gruppe der "Nicht-Zarathustrianer" schließt die Möglichkeit, den Religionsunterricht in deutscher Sprache abzuhalten, nicht aus. Sie will in der Lage sein, durch das Yeziditum und die Yezidi-Identität mit anderen Ideologien und Weltanschauungen zu konkurrieren.

### **Technik und Transnationale Kommunikation**

Die beiden oben genannten Richtungen sind stark medientechnisch orientiert. Die "Zarathustrianer" operieren über das kurdische Fernsehen MED TV. In Rahmen des MED TV Programms senden sie viele Filme über die Kultur der Yeziden. Die "Nicht-Zarathustrianer" agieren mit Hilfe des Internets. Während des deutschen Asylverfahrens, in dessen Verlauf die yezidische Religion kanonisiert wurde, gaben die religiösen Autoritäten im Heiligtum Lalish (Nordirak) Zustimmung, das Innere des Heiligtums mitsamt den Kulthandlungen und -gegenständen auf Video festzuhalten. Diese - normalerweise für Laien nicht zugänglichen - Bilder ihres Allerheiligsten kann heute jeder im Internet aufrufen. Auch wurde eine Diskussionsplattform eingerichtet. Die neuen technischen Möglichkeiten erlauben beiden Gruppierungen also, auf einer transnationalen Ebene für ihre Ideen zu werben und Netzwerke aufzubauen.

---

## **Schlußfolgerung**

Zusammenfassend möchte ich die Hauptpunkte noch einmal hervorheben. Zunächst wurde durch die Notwendigkeit der Anpassung an das deutsche Asylverfahren und an die deutsche Gesellschaft ein Wandlungsprozeß eingeleitet. Diese Anpassung setzte weitere Prozesse in Gang: Die Religion mußte verschriftlicht und vereinheitlicht werden; die überlieferte Sozialordnung ließ sich nur teilweise aufrechterhalten, und Laien sowie Frauen beteiligen sich zunehmend an der Ausformulierung der Religion. In diesem Prozeß schälten sich zwei Gruppen heraus. Beide leiteten den Ursprung ihrer Religion unterschiedlich her.

Diese tiefgreifenden Veränderungen sind für die Yezidi-Religion noch nicht ganz absehbar. Wenn aber einmal ein schriftlich fixiertes, für alle Yeziden verbindliches Fundament geschaffen ist, kann diese Entwicklung in der Zukunft zur "Fundamentalisierung" des Yeziditums führen. Dem Prozeß, dem die Yezidgemeinschaft unterworfen ist, wohnt eine Dialektik inne, die die Yeziden einerseits von ihrer sozialen und religiösen Hierarchie und von der bisher existierenden Herrschaftsstruktur befreit, andererseits aber einen Substanzverlust im Sinne einer Entmystifizierung ihrer Religion verursacht und zur Entstehung neuer Machtverhältnisse führt.

## **Literatur**

- Adorno, W. Theodor/Horkheimer, Max 1988. *Dialektik der Aufklärung*, Philosophische Fragmente. Frankfurt/M.
- Anderson, Benedict 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*, London.
- Anvar, Muaviye Ismail 1992. *Emir Muaviye Ismailâin Bildirgesi*. In: E. Seven, 1993: *Yezidiler ve Yezidiliğin Kökeni* Istanbul 1993, S. 127-128.
- Bourdieu, Pierre 1979. *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt/M.
- Bruinessen, Martin van 1992. *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*. London — New Jersey.
- Cahen, Claude 1994. *Der Islam I, Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*. Frankfurt/M.
- Düchting, Johannes/Nuh, Ateş 1992, *Stirbt der Engel Pfau? Geschichte, Religion und Zukunft der Yezidi-Kurden*. Köln.

- 
- Durkheim, Emile 1994. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/M.
- Eliade, Mircea 1994. Geschichte der religiösen Ideen. Band 2. Freiburg.
- Geertz, Clifford 1987. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M.
- Guest, John S. 1987. The Yezidis. London — New York.
- Halbwachs, Maurice 1991. Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt/M.
- Heinrich, Klaus 1982. Vernunft und Mythos, Frankfurt/M.
- Jadodzinski, W./K. Dobbelaere 1993. Der Wandel kirchlicher Religiosität in West Europa. In: J. Bergmann/A. Hahn/Th. Luckmann (Hg.), Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33, Opladen, S. 68-91.
- Keesing, Robert M. 1987. Anthropology as Interpretive Quest. In: Current Anthropology 28, S. 192-207.
- Kendal 1988. Die Kurden unter der osmanischen Herrschaft. In: Kurdistan und die Kurden. Band I. Göttingen.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina 1988. Die Kizilbas/Aleviten. Berlin.
- Kizilhan, Ilhan 1995. Die Religionsgemeinschaft der Yeziden. In: Dengê Yekîtiya Êzdiyan Lalis (Hg.), Yezidiler Birliđi, Celle, S. 35-44.
- Krech, Volkhard 1995. Zwischen Historisierung und Transformation von Religion. In: Volkhard Krech/Hartmann Tyrell (Hg.), Religionssoziologie um 1900. Würzburg. S. 313-351.
- Kürdistan Aleviler Birliđi ProgramK 1995 (Programm des Kurdischen Alevitischen Vereins). In: Zülfikar, Nr. 9, Duisburg, S. 20-25.
- Lozan Bariř KonferansK Tutanak ve Belgeler 1923 (Protokolle und Dokumente der Lausanner Friedenskonferenz). Paris.
- Monheim, Gert 1984. Asyl. Bewährungsprobe für ein Grundrecht. In: R. Schneider, (Hg.), Die kurdischen Yezidi. Ein Volk auf dem Weg in den Untergang. Göttingen, S. 65-76.
- Menzel, Wolfgang 1941. Die Yezidi. In: Handwörterbuch des Islam. Leiden, S. 806.
- Muaviye, bin Ismail el-Yezidi 1993. Zerdüst bizimle konuřtu. In: E. Seven, Yezidiler ve Yezidiliđin Kökeni, Istanbul, S. 101-126.
- Müller, Klaus E. 1967. Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sek-tengebilde in Vorderasien. Wiesbaden.

- 
- Öcalan, Abdullah 1993. *Kürdistan Devriminin Yolu (Manifesto)*. Köln.
- Robertson, Roland 1992. *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London.
- Ratschow, C.H. 1961. *Säkularisation*. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen.
- Schneider, Robin 1984. *Es gibt ein Volk, das jeden Tag stirbt (Interview mit Soliman und Dschingiskhan)*. In: R. Schneider, *Die kurdischen Yezidi. Ein Volk auf dem Weg in den Untergang*, Göttingen, S. 51-64.
- Stentzler, Friedrich 1988. *Zur Dialektik der Säkularisierung*. In: H. Zinser, *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin, S. 185-197.
- Sternberg-Spohr, Alexander (Hg.) 1988. *Gutachten zur Situation der Yezidi in der Türkei*. Gesellschaft für Bedrohte Völker, Eigenverlag, Göttingen.
- Turner, Victor 1972. *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*. In: V. Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca — London, S. 93-111.
- 1989. *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt/M. — New York.
- Weber, Max 1984. *Soziologische Grundbegriffe*. Tübingen.
- 1993. *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. Bodenheim.
- Wiessner, Gernot 1984. *"...in das tötende Licht einer fremden Welt gewandelt. Geschichte und Religion der Yezidi*. In: R. Schneider (Hg.), *Die kurdischen Yezidi. Ein Volk auf dem Weg in den Untergang*, Göttingen, S. 31-48.



Wenn drüben voller Schnee auch diese Berge wären,  
Wenn rings die Rebengärten voller violetter Hyazinthen wären,  
Wenn man ein Aga, Pascha oder Doktor wäre,  
Man würde doch ins Leichenhemd gehüllet, eines Tages.

Der vorderste der Sterne drüben ist die Waage,  
Mit Alcyone steigt er auf und wandert weiter.  
Man fordert morgen uns zum Jüngsten Tag,  
Dann wird auch aufgestellt die Waage der Gerechtigkeit wohl eines Tages.

Ach Welt, die du für Salomon vergangen bist,  
Auch diese Berge werden einst vergehen.  
Gar manche, die nach Gottes Willen sterben,  
Die werden aufersteh'n nach Gottes Willen eines Tages

Wie schön ist doch der Bau des Paradieses,  
Sieh nur in dieser Dunkelheit das Tor der Zeit.  
Sprich nicht in Furcht, dort ist zum Paradies die Brücke.  
Doch in der Hölle, da wird Leid und Kummer aufbewahrt.

Ein alevitischer Volkssänger (*aşık*) aus Malatya. Die *aşıks* sind bis heute die Träger der alevitischen religiösen Tradition geblieben. Der Text entstammt dem Repertoire des Aşık Veysel und ist ein gutes Beispiel für die alevitische Spiritualität.

(Aus: Ursula Reinhardt/Tiago de Oliveira Pinto, Sänger und Poeten mit der Laute, Berlin 1989, S. 140).



## **Aleviten in Deutschland. Zwischen Selbstethnisierung und Emanzipation**

Dursun Tan

Nach unterschiedlichen Schätzungen sind ca. 20-25 Prozent der Bevölkerung in der Türkei Aleviten. Die Zahl der Aleviten in Deutschland beträgt laut Selbsteinschätzung ca. 500 000 bis 600 000. In Deutschland traten Aleviten lange Zeit nicht als eigenständig organisierte Gruppe offensiv in Erscheinung. In den letzten zehn Jahren ist diesbezüglich jedoch ein Wandel zu verzeichnen. Mittlerweile sind allein in Deutschland 73 Einzelvereine im größten alevitischen Dachverband (AABF) organisiert, existiert eine Europäische Alevitische Akademie mit Sitz in Aachen und gibt es Fördervereine für die in der Türkei wirkende Cem-Stiftung (Milliyet 30.11.1998). Unter dem Druck der "Politisierung der Religion", der "Ethnisierung der Politik" und der "Konstruktion kultureller Unterschiede" begaben sich auch die Aleviten in das Fahrwasser des religionskulturellen Selbstfindungsprozesses. Selten wurde über das, was das Alevitum bedeutet bzw. bedeuten soll, so lebendig diskutiert wie gegenwärtig, noch nie zuvor gab es eine derartige Publikationsflut und nie zuvor lasen Aleviten - auch Bildungsfremde - so viel über ihre Geschichte, Religion, Philosophie und Politik. Worin dieser Prozeß einst münden wird, ist bisher kaum abzusehen. Jedoch ist bereits jetzt festzustellen, daß sich die Bestimmungsmomente um die Achsen religiös gefärbter "Selbstethnisierung" und/oder "kollektiver Emanzipation" einerseits und der "Selbstentgrenzung" und/oder des "individuellen Universalismus" andererseits formieren. Ist dieser Prozeß womöglich ein neuer Säkularisierungsschub? Gibt es migrationsspezifische Besonderheiten, die dem Selbstfindungsprozeß der Aleviten in Europa eine besondere Tönung verleihen?

### **Zur Bedeutung des Wortes "Alevi"<sup>1</sup>**

Alevi bedeutet im weitesten Sinne zu Ali, dem Schwiegersohn des Propheten Mohammeds und vierten Kalifen, gehörig. Auch engere Definitionen sind geläufig. Danach bezeichnet Alevi alle aus dem Stamme Alis oder, ganz in orientalischer Tradition, auch Angehöriger des Hauses Ali, Ali(evi). *Ev* bedeutet im Türkischen Haus, während im Arabischen das Haus *dar* heißt. Von daher dürfte es sich bei der letzteren Interpretation um eine Konstruktion der türkischen Aleviten handeln und historisch kaum begründbar sein. In Abgrenzung zu den Schiiten und den arabischen Alaviten in Syrien bezeichnen Aleviten in der

Türkei das Alevitum gern auch als anatolischen Alevismus. Eine spezifische (Unter)Variante stellt das Bektaşitum (abgeleitet von Hacı Bektaş Veli) dar, wodurch die Besonderheit des anatolischen Alevitums noch einmal hervorgehoben wird. Allerdings wird im Gegensatz zum Bektaşorden, dem jeder beitreten kann, der sich zum Bektaşitum bekennt (*yol evlat*), die Zugehörigkeit zum Alevitum nur durch Abstammung (*bel evlat*) erlangt.

### Religiöse Besonderheiten der Aleviten

Die Aleviten sind Muslime, die sich von der islamischen Orthodoxie abgespalten haben. Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß diese Auffassung nicht von allen Aleviten geteilt wird. Es gibt auch Stimmen, die das Junktim von Islam und Alevitum abstreiten (Engin 1993). Die Aleviten sind in erster Linie Anhänger von Ali, dem Schwiegersohn Mohammeds, und seiner Nachkommen, der zwölf Imame.<sup>2</sup> Darin gehen sie mit den iranischen Schiiten konform. Die Aleviten erkennen jedoch die Scharia, den islamischen Gesetzkodex, nicht an. Das dürfte daran liegen, daß die Aleviten im Gegensatz zu den Schiiten im Iran keine Geistlichkeit hervorgebracht haben und derartige Institutionen bislang strikt ablehnen. Im Gegensatz zu Iran war der Alevismus in der Türkei zu keiner Zeit Staatsreligion und wurde nach der Übernahme des Kalifats durch die Osmanen (1517) zunehmend in die Opposition gedrängt. Die Lebens- und Glaubensauffassung der Aleviten wurde daher nicht kanonisiert. Vielmehr wird ihre Religion eher als eine Lebensphilosophie denn als Religionsausübung verstanden. Der schiitischen und sunnitischen Orthodoxie setzen sie ihren "Weg" (*Yol/Tarikat*) entgegen, auf dem verschiedene Stadien durchlaufen werden müssen, um ein göttlicher, d.h. sozialer Mensch zu werden. Vier Tore müssen dabei durchschritten werden: Das erste Tor ist das Tor des Gesetzes (*Şeriat*), das zweite das Tor des Ordens (*Tarikat*), das dritte das Tor der Erkenntnis (*Marifat*) und das vierte das Tor der Wahrheits (*Hakikat*). Durch jedes dieser Tore wird der *Talip* (der Strebende/Schüler) von je einem *Rehber* (Wegweiser) geführt, der *Şeyit* (Angehöriger des Hauses des Propheten) sein muß. Dabei folgt er einer *Makam* (Instanz, Melodie, Tonfolge, Regel) von 10 Segmenten. Insgesamt durchläuft der Talip also 40 *Makam* (Instanzen).

Durch das erste Tor wird der Strebende vom *Rehber* begleitet, der ihn in die Grundregeln der Religion einführt, durch das zweite vom *Pir* (religiöser Führer) begleitet, der ihn in der eigentlichen Lehre des Alevismus unterweist. Durch das Tor der Wahrheit geht er mit dem *Mürşit* (*Pir* der *Pirs*); durch das Tor der Erkenntnis schreitet er mit einem selbstgewählten Begleiter (*Müşahip*), mit dem er eine lebenslange Freundschaft bzw. Wegbruderschaft ähnlich der Ehe schließt (Bumke 1979: 534). Die *Müşahip*-Beziehung stellt eine patrilineare Wahlbruderschaft zwischen zwei Männern und deren Familien dar, eine eheähnliche,

jedoch entsexualisierte Beziehung. Die beiden Seiten auferlegte Inzestschranke wird über drei bis vier, mancherorts auch sieben Generationen aufrechterhalten, und dies in einer Gesellschaft, in der Eheschließungen sogar zwischen Blutsverwandten üblich sind. Erwähnenswert ist auch, daß manche Alevi die Ansicht vertreten, daß sie mit der Geburt bereits das erste Tor durchschritten haben (Karakaşoğlu 1996: 43).

Am Ende des Weges soll ein Mensch geformt sein, der "seine Hand, seine Zunge und seine Lenden zu beherrschen weiß", d.h. ein gesellschaftsfähiger, durch Selbstbeherrschung kontrollierter Mensch. Im Original lautet diese Formel: *eline, diline, beline hakim olmak* (Herr über seine Hand, Zunge und Lenden sein), wobei Hand für Taten, Zunge für Sprache und Lenden für Sexualität stehen.

## Ritus und Zeremonien

### *Das Gebet*

Die Aleviten bauen keine Moscheen und beten auch nicht in diesen. Religiöse Versammlungen (*cem*) finden im Hause eines Gläubigen oder im Gemeindehaus (*Cemevi*) statt. Seit geraumer Zeit gründen Aleviten immer häufiger alevitische Kulturhäuser und Vereine, in denen auch religiöse Zeremonien (*ayin-i cem*) durchgeführt werden. Die bekanntesten sind die Cem-Stiftung in der Türkei, das Forschungsinstitut für Alevistudien mit seinem Ableger in Deutschland (Aachen), der Lehrstuhl für Alevistudien an der Gazi-Universität in Ankara und der Schrein (*Dergah*) in Karacaahmet in Istanbul. Ebenfalls nicht unerwähnt bleiben sollen in diesem Zusammenhang die Föderation der Alevitischen Kulturvereine in der Türkei, die Föderation der Alevi-Gemeinden in Europa (AABF)<sup>3</sup> sowie die inneroppositionelle Föderation der Haci-Bektaşî-Velikulturvereine in Deutschland<sup>4</sup>. Jedoch gilt für die Aleviten immer noch die Regel, daß man Gott an jedem Ort und zu jeder Zeit anbeten kann und daß es dafür keiner besonderen Gotteshäuser bedarf. Traditionell wurden die *ayin-i cem* in einem der Häuser oder Wohnungen, in dem der Dede, der religiöse Leiter der Gemeinde, gerade zu Gast war, abgehalten. Dieses Haus bekam für die Zeit der *ayin-i cem* eine sakrale Weihe, die nach dem Ende des *ayin-i cem* wieder aufgehoben wurde. Besondere "Cem-Häuser" gab es traditionell nicht.<sup>5</sup> Historisch wird das damit begründet, daß Ali in einer Moschee ermordet wurde. Aus Protest gegen diesen drastischen Tabubruch und die Respektlosigkeit der Sunniten gegenüber diesem heiligen Ort meiden sie die Moschee. Bei den religiösen Zeremonien wird nicht - wie unter Sunniten üblich - das tägliche fünfmalige rituelle Gebet vollzogen. Die Zeremonie beginnt mit allgemeinen Gebeten, die vokal (*nefes*), instrumental (*saz*) und durch Tanz (*semah*) begleitet

werden. Die Gebete werden in Türkisch gesungen oder gesprochen, nicht - wie im orthodoxen Islam üblich - in der Koransprache, d.h. in Arabisch. Vor der Zeremonie müssen alle Streitigkeiten vor einem öffentlichen Tribunal geschlichtet worden sein. Abschließend findet ein gemeinsames Mahl statt.

Die Türschwelle des Hauses gilt symbolisch als die Grenze zwischen dem Profanen und dem Sakralen, synonym für Außen und Innen bzw. Fremdes und Eigenes. Beim Übertreten der Schwelle wird diese von vielen geküßt. Das Küssen der Schwelle stellt eine Weihe dar, ähnlich dem Weihwasser im Christentum oder auch dem Küssen des Erdbodens auf Flughäfen durch Papst Johannes-Paul II.<sup>6</sup> Die Betenden wenden sich während des *ayin-i cem* nicht in Richtung Mekka, sondern sitzen sich gegenüber. Nach ihrer Auffassung hat Gott im Menschen das Ideal seiner Schöpfung verwirklicht (Karakasoğlu 1997: 44). Daher erachten sie auch die Wallfahrt nach Mekka nicht als sehr dringlich. Nicht zu einem Stein, sondern zum inneren Selbst sollst du pilgern, um Gott zu erfahren, lautet ihre Devise. Da für Aleviten der Sinn des Korans, nicht seine Buchstaben, entscheidend ist, tendiert das Alevitum zur Hermeneutik und mündet schließlich in der Philosophie, denn der Sinn der Gottesbotschaft muß jedesmal neu erschlossen werden. Da die allgemeingültigen Deutungsmuster aber zu jeder Zeit andere sind, fallen auch die Interpretationen jeweils anders aus. Das ist möglicherweise der Kern der vielbeschworenen Progressivität und Adaptionsfähigkeit des Alevitums, was es zwar strukturell undogmatisch macht, andererseits jedoch die Grenzziehung zu seiner Umwelt erschwert.

### *Das Fasten*

Aleviten fasten nicht im Fastenmonat Ramadan, sondern im Monat Muharrem, dem Monat, in dem der Überlieferung nach Imam Hussein, einer der zwei Söhne des Vierten Khalifen Ali, und seine Nachkommen in Kerbela (im heutigen Irak gelegen) den Märtyrertod starben. Historisch nachweisbar ist lediglich der Tod von Imam Hussein. Der Anzahl der zwölf Imame entsprechend beträgt die Fastenzeit zwölf Tage, die allerdings als Vollfasten erbracht und häufig von Selbstgeißelung begleitet wird. (Extrembeispiele für Selbstgeißelungen sind in Iran, Pakistan und Aserbaidschan zu finden.) Während im Ramadan nach dem Sonnenuntergang Nahrungsaufnahme, Flüssigkeitszufuhr, sexuelle Aktivität und Körperpflege erlaubt sind, sind all diese während der zwölf Tage des Muharrem völlig tabu. Im Gegensatz zum Fasten während des Ramadan verfügt das Fasten im Muharrem über eine kognitiv-emotionale Begründung und hat eine konkret-historische Entwicklungsgeschichte. Es wird des Martyriums in Kerbela und der zwölf Imame gedacht, deren Leid symbolisch durch Einstellen aller Lebensaktivitäten, real durch Selbstgeißelung, geteilt wird. Die Aleviten halten auch die für die orthodoxen Muslime üblichen rituellen Waschungen nicht ein,

solange sie sich "im Herzen rein" fühlen. Ihre Devise lautet: Wer innerlich rein ist, hat keine rituelle Waschung nötig. Nur dann, wenn sie es für richtig halten, nehmen sie eine rituelle Waschung vor: in der Regel vor den Mahlzeiten, bei wichtigen Anlässen, wenn sie ein "heiliges Buch" in die Hand nehmen, eine Reise antreten usw. Möglicherweise auch aus diesem Grund waren Aleviten stets Schmutzphantasien durch die Sunniten ausgesetzt (Kehl-Bodrogi 1993; Vorhoff 1995 und Petersen 1985).

An das Alkoholverbot halten sich Aleviten ebenfalls nicht. Sie begründen das damit, daß dieses Verbot nur für Menschen gilt, die nicht in der Lage sind, "ihre Zunge, ihre Hände und ihre Lenden" zu beherrschen. Von solchen Leuten grenzen sie sich jedoch strikt ab (Petersen 1985: 44ff.). Allerdings soll das nicht heißen, daß alle immer und gern Alkohol zu sich nehmen. In der Regel sind es doch eher Männer und von diesen die *aşks* (die Barden) und die *abdal* (die Weisen/die Entrückten).

### **Transethnische oder religiös-ethnische Gemeinschaft?**

Die alevitischen Kurden und alevitischen Türken unterscheiden sich von den übrigen Kurden bzw. Türken dadurch, daß sie in beiden Sprachgemeinschaften eine kulturell-religiöse Minderheit bilden und sich durch diese Eigenschaft "überethnisch" zu einer Gemeinschaft zugehörig fühlen. Die Mehrheit der in der Türkei lebenden Bevölkerungsgruppe kurdischer Herkunft ist dagegen orthodox-sunnitischen Glaubens schafiitischer Richtung oder gehört einer der vier anerkannten islamischen Rechtsschulen an. Das gleiche gilt für die türkischsprachige Bevölkerungsgruppe, die allerdings in der Mehrheit der hanefitischen Richtung folgt. Da die Aleviten aufgrund ihrer häretischen Haltung zum orthodoxen Islam trotz eines Bevölkerungsanteils von schätzungsweise 20 bis 25 Prozent an der Gesamtbevölkerung der Türkei eine marginalisierte Bevölkerungsgruppe darstellen, empfinden sie das religiöse Zusammengehörigkeitsgefühl sogar stärker als jenes, welches auf der ethnischen und sprachlichen Herkunft basiert (Kürsat-Ahlers und Ahlers 1986: 18-19). Allerdings müßte man hinzufügen, daß das seinen Grund auch darin hat, daß Selbstdefinitionen im vorderen Orient früher ohnehin religiös bestimmt wurden. Die uns heute so selbstverständlich erscheinenden ethnischen Definitionen sind erst jüngeren Datums (Scheffler 1985).

In der Literatur wird davon ausgegangen, daß die Aleviten<sup>7</sup> nicht nur Träger zentralasiatisch-alttürkischer Kulturtraditionen sind, die zudem als Philosophen und Humanisten des türkisch-islamischen Mittelalters die türkische Sprache, Musik und Dichtkunst bewahrt und fortgeführt haben, sondern daß sie ihrerseits auch Einflüsse - in welchem Maße, ist unklar - des sunnitischen Islams, der Schia, des Sufismus, des Judentums, des Christentums, der Gnosis, des frühen und

mittelalterlichen Christentums, der altiranischen, vorder- und zentralasiatischen Kultur aufgenommen haben (Bumke 1979: 539; Kürsat-Ahlers und Ahlers 1985: 19-20; Dierl 1985: 220-221; Kehl 1988: 9-10). İsmet Zeki Eyübođlu führt einige Elemente auf neo-platonische Philosophietraditionen zurück (Cumhuriyet Hafta, Nr. 22/1991). In den letzten Jahrzehnten, verstärkt seit den sechziger Jahren, kamen noch freiheitlich-demokratische und sozialistisch-kommunistische Kulturelemente hinzu. "Politisch bedeutet dies, daß die Aleviten zur türkischen Linken tendieren. Ihre progressive Tradition gibt auch den Frauen größere Einflußmöglichkeit" (Kürsat-Ahlers und Ahlers. a.a.O.: 21). Obgleich die jüngere Alevi-Generation, die mit dem aufkommenden Kemalismus diese Kulturtraditionen zunächst in Gestalt des Kemalismus und der kemalistisch gefärbten Sozialdemokratie und später zunehmend in Gestalt marxistischer bzw. marxistisch-leninistischer Weltanschauung wieder aufnahm, ihre Weltanschauung für etwas qualitativ Neues hielt, setzte sie eigentlich auch eine historische Kontinuität fort. Peter J. Bumke schreibt, auf die Aleviten in Tunceli bezogen, hierzu:

"Wo ihren Eltern die Vorstellung eines transzendenten strafenden Gottes noch nicht ganz fremd geworden ist, besteht die Generation nach 1938 darauf, daß er im Herzen jedes einzelnen wohne. In ihrer von ihnen selbst als antirassistisch und humanistisch bezeichneten Grundauffassung erscheint das Böse ganz und gar in der Ökonomie, vor allem in den Ursachen ihrer Unterentwicklung, lokalisierbar ... In einer bemerkenswerten Reinterpretation ihrer Geschichte, die von neuen, in dieser Hinsicht an die Stelle der seyit (patrilinearer Nachfahre in der Linie der 12 Imame und als solcher religiöser Wegweiser - D.T.) getretenen buchgläubigen Inhabern eines Schriftmonopols, den Lehrern, getragen und in den Dörfern verbreitet wird, erscheinen Ali, Hacı Bektaş und der häretische Bauernaufstandsführer Pir Sultan Abdal als frühe Sozialisten ... In ihren immer noch vornehmlich von seyit verfaßten Liedertexten und in ihren Diskussionen werden die Märtyrer von Kerbela mit den linken Opfern militanter Auseinandersetzungen in den Städten und den nach 1971 erhängten oder erschossenen, sich selbst als marxistisch-leninistisch definierenden Guerillas gleichgesetzt, von denen auch einige den Seyit-Familien entstammen." (Bumke 1979: 543-544).

### **Die Diskriminierung und ihre Folgen**

Ihre heterodoxe Einstellung zu religiösen und politischen Fragen hat dazu geführt, daß die Aleviten in Vergangenheit und Gegenwart vielfach diskriminiert

und bekämpft wurden. Als *kKzKlbaş* (Rotköpfe) seien sie "Ketzer" und "Kerzenlöscher" (*sexuell promisk*), was sie zu besonders gehaßten Unterdrückungsobjekten der orthodoxen Muslime macht. Sie seien ungläubig, da nicht orthodox, unrein, weil sie sich nicht rituell waschen, sexuell promisk, weil sich alle Männer und Frauen zwecks religiöser Zeremonie im selben Haus versammeln und dort tanzen. Dabei handelt es sich um einen typischen *double-bind*-Prozeß: Wegen der Diskriminierungen finden die *ayin-i cem* im geheimen, d.h. meist zu späten Abendstunden und bei gedämpfter Beleuchtung statt, was die sexuellen Phantasien orthodoxer Muslime nur noch mehr anregt. Nach dem gängigen Vorurteil finden im *cemevi* (Gebetshaus) "Sauf- und Sexorgien" statt. Dabei praktizierten die Aleviten die Monogamie selbst zu Zeiten, als die Orthodoxie die Mehrehe erlaubte. Die Kurden unter ihnen werden vom Staat und national gesinnten Türken gleichermaßen und als "Kommunisten" sowieso von allen diskriminiert. Deshalb kann man die Aleviten als dreifach stigmatisiert einstufen. Die kurdischen Aleviten wurden (bzw. werden) von den übrigen sunnitischen Kurden als "unechte Kurden" genauso diskriminiert, wie sie zusammen mit den türkischen Aleviten von der türkisch-nationalen Bevölkerungsgruppe als "antitürkische Sozialrevolutionäre" und "Kommunisten" benachteiligt und bekämpft werden. Auf der religiösen Ebene wiederum werden sie von sunnitischen Türken und Kurden gleichermaßen als "Häretiker" und "Atheisten" verleumdet. Deshalb sind von Diskriminierung gegenwärtig die Aleviten am meisten betroffen, besonders diejenigen jüngeren Alters, die mit dem Buchstaben "K" attribuiert werden können: "*kKzKlbaş*", "Kurde", "Kommunist". Auch bringt sie die an die christliche Trinitätslehre erinnernde Anrufung "Allah-Mohammed-Ali" oder die Bezeichnung Alis als "Lichtgestalt Gottes" in den Verdacht, daß sie Ali als Gott verehren würden, was im orthodoxen Islam eine unverzeihliche Häresie bedeutet. Nicht zu vergessen ist die im Vergleich zum orthodoxen Islam "relative" Gleichstellung von Mann und Frau. Dabei spielt es für die Diskriminierung keine Rolle, wie die Mehrzahl der Aleviten sich selbst attribuieren. Die Bezeichnung als "Kommunist" ist häufig eine Fremdzuschreibung, die sich viele der jüngeren Generation in den siebziger Jahren zueigen gemacht haben. Die meisten Aleviten bezeichnen sich selbst als *halkcK* (Populist). In der Mehrzahl gehörten und gehören sie zu den Unterstützern der Reformen Mustafa Kemal Atatürks. Das ändert allerdings nichts daran, daß sie, wenn sie als Kommunisten attribuiert werden, auch als solche behandelt, d.h. diskriminiert und verfolgt werden. Paradox erscheint es auch, daß sie als Träger ur- und alttürkischer Kulturtraditionen von türkischen Nationalisten als "antitürkische Elemente" bekämpft werden. Die kurdischen Aleviten aus der Gegend von Tunceli sind nach wie vor die treuesten Anhänger der kemalistischen Sozialdemokraten, obwohl sie von diesen 1938 bei einem Aufstand gnadenlos niedergemetzelt wurden; die Stadt "Dersim" in "Tunceli" wurde sogar umbenannt, damit nichts mehr an den Aufstand erinnerte. Paradox ist, daß die jüngeren türkischen

Aleviten, die universal, laizistisch und im wesentlichen supranational eingestellt sind, von demselben Staat, der den Säkularismus zu einem seiner Grundprinzipien erklärt hat, schutzlos gelassen, sogar marginalisiert werden. Dies zeigte sich bei den Übergriffen und Massakern in Erzincan, Sivas, Çorum, Maraş und Malatya Ende der siebziger Jahre und jüngst in Sivas und Gaziosmanpaşa/Istanbul. In den letzten Jahren zeichnet sich allerdings auch diesbezüglich eine Trendwende ab. Offensichtlich haben einige Staatseliten die Werbewirksamkeit des Alevi-Bektaşitums für den Tourismus und das Erwachen des ethnisch-religiösen Bewußtseins der Aleviten als Bollwerk gegen die fundamentalistische Gefahr entdeckt, weshalb sie sich bei den Aleviten geradezu anbiedern und sie zu Vereinnahmungen suchen.

Die durchgängig von Diskriminierung und Unterdrückung gekennzeichnete Geschichte der Aleviten hatte zur Folge, daß sie in einer Tradition leben, "die durch Autonomiedenken, durch Veränderungswillen und durch ein scharfes Gespür für soziale Ungerechtigkeit gekennzeichnet ist" (Kürsat-Ahlers und Ahlers a.a.O.: 20.) Auch dürfte die Diskriminierungserfahrung der Grund dafür sein, daß sie besondere Fähigkeiten entwickelt haben, sich als Minderheit den gegebenen Verhältnissen relativ gut und schnell anzupassen, um ihrer Identität immer wieder von neuem eine dem Zeitgeist entsprechende Gestalt und Geltung zu verschaffen. Damit bleibt zugleich auch die Kontinuität ihrer Kulturtradition bewahrt. Positiv wirkt sich auf diese Entwicklung aus, daß sie ihre Lebens- und Glaubensauffassung nicht schriftlich fixierten und kanonisierten. Der fehlende Kanon bietet die Gelegenheit, das Alevitum entsprechend den jeweiligen Zeitumständen und Bedürfnissen als Projektionsfläche für die eigenen Vorstellungen zu verwenden. Die Säkularisierung des Alevitums schien demnach vorgezeichnet zu sein.

### **Neuere Entwicklungen in der Türkei - das "coming out" des Alevitum**

Nach dem Militärputsch von 1980 haben sich die Verhältnisse allerdings grundlegend geändert. Sowohl sunnitische Kurden als auch sunnitische Türken umwerben nun die Aleviten, um sich ihres bislang unausgeschöpften Potentials zu bemächtigen. Die sukzessive an Einfluß gewinnenden Fundamentalisten versuchen die Aleviten dadurch an sich zu binden, daß sie sie als in der Geschichte vernachlässigte und deshalb vom rechten Glauben abgekommene Glaubensbrüder hinstellen. Die türkischen Nationalisten versuchen, das Alevitum mit dem "Türkentum" zu verbinden, indem sie die zentralasiatischen Elemente im Alevitum besonders hervorheben. Die Staatseliten in der Türkei versuchen die Aleviten als ein laizistisches Bollwerk gegen das Aufkommen des islamischen Fundamentalismus zu instrumentalisieren, und die "Kurdische Arbeiterpartei" versucht, die rebellischen und aufständischen Seiten des Alevi-



tums herauszukitzeln und die Aleviten als Guerilla für den "Nationalen Befreiungskampf" zu gewinnen. Als Beispiele für die hier skizzierten Phänomene seien kurz erwähnt:

- 1996 wurde erstmals das alljährlich stattfindende HacK-Bektaş-Veli-Festival im gleichnamigen Ort offiziell kurzerhand zum Staatsfestival erklärt und die Organisation in die Hand des Kultusministeriums gelegt. Staatspräsident Demirel hielt dort eine Rede, in der er die Aleviten zu besonders achtungswürdigen Glaubensbrüdern erklärt, die lediglich die islamische Religion volkstümlich auslegen.
- Der Beauftragte für religiöse Angelegenheiten, Mehmet Nuri Yılmaz, gab wenige Jahre zuvor eine Stellungnahme ab, in der er erklärte, daß es in der heutigen Türkei kein Problem mit einer Unterteilung in Aleviten und Sunniten gäbe. "Aleviten und Sunniten leben friedlich miteinander, nebeneinander. So ein Problem gibt es nicht, aber es gibt Menschen, die es so darstellen wollen, als gäbe es solche Schwierigkeiten... Es gibt viele Aleviten, die jetzt auf Pilgerfahrt gegangen sind. Wir sehen sie nicht als außerhalb des Islam stehend... Das Alevilik ist mit seiner Musik, seinen Gedichten und seiner Literatur eine Kultur. Das Alevilik hat nichts mit Religion zu tun, es ist keine Glaubensrichtung. Auch das Sunnitentum ist keine Glaubensrichtung. Das sind alles Dinge innerhalb des Islam" (Mehmet Nuri Yılmaz, in *Hürriyet* vom 26.05.1993, zitiert nach Karakaşoğlu 1997: 45).
- Die "Kurdische Arbeiterpartei" (PKK) versuchte in den letzten Jahren, ihre Anschläge gezielt in den Gegenden zu verüben und sich dort zu organisieren, wo die rebellischen und oppositionellen Traditionen der Aleviten nach wie vor lebendig und die Aufstände noch gut in Erinnerung sind: Tunceli, Sivas-Kocgiri etc.
- Der Versuch H. Veziroglus, eines alevitischen Industriellen, mit Blick auf die Aleviten eine Friedensbewegung, die spätere Friedenspartei (Bariş Partisi), zu begründen, wäre ebenfalls zu nennen. Dieser Versuch kann allerdings als fehlgeschlagen gedeutet werden.
- In dieser Aufzählung dürfen die Kemalisten um die Zeitung "Cumhuriyet" nicht fehlen. In einer mehrwöchigen Serie wurden die Leser über die Aleviten aufgeklärt. Insbesondere wurde hervorgehoben, daß die Aleviten zu den treuesten Anhängern Atatürks und der Idee der Republik zählen und sie die verlässlichsten Verbündeten der Laizisten im Kampf gegen den Fundamentalismus darstellen. Dem natiozentrischen Weltbild der Kemalisten entsprechend werden die Aleviten bei der Gelegenheit auch gleich zu guten türkischen Patrioten und Antiimperialisten erklärt (Cumhuriyet HAFTA, 07.08- 18.09.1998).

Allen oben aufgeführten Beispielen ist eines gemeinsam: Von einer wirklichen Anerkennung des Alevitums kann nicht die Rede sein. Vielmehr wird eine instrumentelle Herangehensweise deutlich. Jeder versucht das Alevitum ent-

sprechend seiner politischen Ziele zu instrumentalisieren, eine Vorgehensweise, die sich bis in die osmanisch-persische Zeit zurückverfolgen läßt. Die Aleviten scheinen - wenn auch nur teilweise - aus der Geschichte gelernt zu haben. Zwar tendieren sie nach wie vor zur Linken, jedoch organisieren sie sich inzwischen auch separat und wollen sich nicht mehr auf eine Richtung oder Partei festlegen. Sie sind sehr empfindlich gegenüber Vereinnahmungsversuchen geworden.

### **Zur strukturellen Säkularisierung des Alevitums: Die Dorf-Stadt-Migration**

Erste Auflösungserscheinungen zeigten sich im Alevitum bereits Anfang dieses Jahrhunderts, insbesondere in Folge der Republikgründung. "Der Bau von Straßen durch ehemalige Rückzugsgebiete, die Einführung der allgemeinen Schulpflicht und die Verbesserung der Kommunikationssysteme brachten die Aleviten in immer stärkere Berührung mit der Außenwelt" (Kehl-Bodrogi 1993: 269). Trotz der kemalistischen Säkularisierungspolitik hat der Druck des sunnitischen Umfelds auf die Aleviten nicht ab-, sondern eher noch zugenommen. Hier muß man strikt zwischen der kemalistischen Politik und den un-intendierten Folgen der Politik für die Alltagsrealität trennen. Die kemalistische Säkularisierungspolitik hat entgegen den Erwartungen nicht zum Bedeutungsverlust der Religion im Alltag geführt, sondern zum einen zur Verstaatlichung der Religion und damit zusammenhängend zum stillen Aufstieg der sunnitisch-hanefitischen Auffassung des Islam zur nichterklärten Staatsreligion und zum anderen zur Verdrängung volkstümlicher Vorstellungen von Religion und damit auch heterodoxer Richtungen wie des Alevitums in den Untergrund. Von dort setzte ein Prozeß ein, "in dessen Folge sich Binnenstruktur, religiöse Praxis und nicht zuletzt das kollektive Selbstverständnis der Gemeinschaft grundlegend verändern sollten. Verstärkt wurde diese Entwicklung durch die massenhafte Abwanderung von Alevi in die Städte, die im Zuge der allgemeinen Landflucht in der Türkei zwischen 1948 und 1956 einsetzte" (Kehl-Bodrogi 1993: 269). Unter Bedingungen städtischen Lebens und marginalen Daseins inmitten eines dominanten sunnitischen Islam ließen sich die traditionellen Gemeinschaftsformen, die auf dörfliches und endogames Leben abgestimmt waren, nicht mehr aufrechterhalten. Dies hatte eine "strukturelle Säkularisation" zur Folge, "d.h., daß wichtige Bereiche des sozialen Lebens der Einflußsphäre religiöser Institutionen entzogen wurden". Kehl-Bodrogi vertritt die Ansicht, daß es mit der Auflösung der dörflichen Strukturen beinahe zum vollständigen Verschwinden der Institution der Wegbruderschaft (*müsahtiplik*) kam. Diese Einschätzung kann ich nicht ganz teilen. Meines Erachtens führte sie zu einem Bedeutungswandel dieser Institution, nicht aber zu ihrem völligen Verschwinden. Das gilt auch für die Diaspora in Europa. Die Institution der

Wegbruderschaft wurde auch hier nicht aufgegeben, wenn auch ihre religiöse Bedeutung abgenommen hat. Ähnliches trifft auch auf die Institution des *kirve* zu, eine Form der Patenschaft, die mit dem Beschneidungsritus zusammenhängt. Ist es nicht genau das, was Säkularisierung auszeichnet, daß das ehemals Sakrale rationaler, profaner und reflexiver wird, aber nicht ganz verschwindet? Das hängt m.E. damit zusammen, daß die Auflösung dörflicher Strukturen nicht einen völligen Abbruch der Beziehungen zum Dorf nach sich zog. Hinzu kam, daß durch die damals gängige Kettenmigration in den Großstädten Diasporagemeinden entstanden. Auch fand ein reger Pendelverkehr zwischen Stadt und Dorf statt. Die Aleviten zogen es in der "Anonymität der Großstädte vor, ihre Identität zu verbergen und sich - auch in der äußerlichen Religionsausübung - der Mehrheit anzupassen", wie Kehl-Bodrogi zutreffend formuliert. Hinter der Fassade der Anonymität wurden jedoch landsmannschaftliche Solidargemeinschaften aufgebaut, die als intermediäre Räume fungierten. Es kann für den Außenstehenden durchaus den Anschein gehabt haben, als würden bisherige Praktiken verschwinden. Doch handelte es sich dabei m.E. mehr um ein Identitäts- und Stigmamanagement, wie es Goffman (1975) theoretisch ausformuliert hat und wie es in einem als feindlich wahrgenommenen Umfeld allgemein vorkommt. Nach Goffman besteht eine der Techniken des Stigmamanagements darin, Informationen über sich selbst nicht zu offenbaren, falls erwartet wird, daß es dadurch zur Abwertung und Diskreditierung der Identität kommt, eine Praxis, die bei Minderheiten gängig ist und im Islam *takkiye* genannt wird und die nicht nur von den Aleviten, sondern ebenso von den Jezidi, den Assyrern und auch sunnitischen Muslimen im nichtmuslimischen Umfeld häufig praktiziert wird.

Als Faktor gewichtiger erscheint mir dagegen die Tatsache, daß es im Zuge der Politisierung der alevitischen Jugend während der sechziger und siebziger Jahre schließlich zu einer "subjektiven Säkularisation" kam, wenn ich der Einschätzung auch nicht ganz zustimmen kann, "daß die Religion ... für das Denken und Handeln immer mehr an Relevanz (verlor)" (ebenda). Sicherlich, "(d)ie religiösen Amtsträger büßten ihre Autorität fast vollständig ein", jedoch wurde die "Tiefenstruktur" auf die neue politische Ideologie übertragen, wie Bumke (a.a.O.) für die Aleviten in Tunceli festgestellt hat. Die neuen Deutungsmuster bezogen ihre Strukturpolitik trotz der Politisierung aus demselben "affekt-logischen Bezugssystem" wie zuvor. Nun könnte man geneigt sein zu behaupten, daß gerade diese Eigenschaft den Kern der alevitischen Lebensauffassung ausmacht, d.h., daß sie per se wandlungsfähig ist oder "zeitgenössisch", wie immer wieder gern behauptet wird. Gilt das aber nicht für alle Deutungssysteme, Ideologien, Religionen und Lebensauffassungen? Und gibt es nicht in jeder sozialen Bewegung Befürworter und Gegner, Konservative und Reformen, die miteinander um den richtigen Weg, um die wahre Auslegung der Botschaft, ringen? Ist nicht vielmehr die "strukturelle Säkularisation" entschei-

dender als die vermeintliche Kernbotschaft einer jeweiligen Religion? Und ist nicht letztendlich die Machtbalance zwischen Etablierten und Außenseitern (oder zwischen Kern und Rand, um bei der Metapher zu bleiben) der entscheidende Impuls dafür, daß die eine Seite mehr zum Konservatismus neigt, während die andere Seite den dynamischen Part übernimmt? Auf das Alevitum übertragen, ließe sich fragen: Liegt ihrer dynamischen, im Verhältnis zu den Sunniten liberal-egalitären Grundhaltung nicht doch vielmehr ihr Oppositionsdasein seit Anbeginn der islamischen Offenbarung und des späteren Osmanischen Reiches zugrunde? Denn das Oppositionsdasein wurde aufgrund des Fortbestandes der Stigmatisierung nie aufgehoben, wie Kehl-Bodrogi (a.a.O.: 270) zutreffend formuliert:

"Die Einwanderung in die Städte brachte die Alevi in unmittelbare Berührung mit der sunnitischen Mehrheitsbevölkerung, was jedoch nicht zur Aufhebung der Grenzen zwischen ihnen führte. Nicht zuletzt wurden diese durch das Fortbestehen der Stigmatisierung der Alevi aufrechterhalten. Die Partizipation am politischen Leben konnte so nicht durch die Instrumentalisierung der Grenze ... erfolgen, sondern nur durch ihre partielle Aufhebung."

### **Die Entstehung einer alevitischen Elite**

Für den Säkularisierungsschub, der parallel zum offensiven Auftreten des Alevitums verlief, ist m.E. die Bildung einer alevitischen Mittelschichtelite bzw. Protestelite durch den allmählichen Aufstieg von Aleviten im Verlaufe des Zugangs zur höheren Bildung in den sechziger und siebziger Jahren konstitutiv. Infolge des Zuwachses von ökonomischen und politischen Ressourcen wuchs auch das politische Bewußtsein. Nicht unterschätzt werden sollte auch der Faktor soziale Mobilität in der türkischen Gesellschaft, der durch die Migration - auch die Auslandsmigration - möglich geworden war. "Diese Entwicklungen verliefen zeitlich parallel zu den politischen Umwälzungen der 60er Jahre auf gesamtgesellschaftlicher Ebene: verstärkte politische Aktivitäten, sprunghafter Anstieg von Parteien aller ideologischer Schattierungen und das Erstarken der religiösen Opposition, vor allem an Hochschulen und in den Gewerkschaften kam die alevitische Jugend in Berührung mit egalitär-revolutionären Ideologien, denen sie sich fast ausnahmslos verschrieb" (Kehl-Bodrogi a.a.O.: 271).

Damit ist m.E. der entscheidende Impuls für die Rückbesinnung und damit der Politisierung des Alevitums genannt. Bedeutsam scheinen mir auch folgende Faktoren:

- die Enttäuschung aufgrund der Niederlage der sozialistischen Bewegung nach dem Militärputsch von 1980 und das damit verbundene Gefühl, von der (universalistischen) Linken im Stich gelassen worden zu sein;

- die weltweit zu beobachtende Tendenz der Politisierung der Identitäten, insbesondere von religiösen Identitäten, der auch die Aleviten folgen. In der Türkei kam noch der Faktor hinzu, daß nach dem Militärputsch von 1980 der orthodoxe Islam von den Machthabern bewußt als eine integrative Ideologie politisiert wurde. In diesem Zusammenhang wurde z.B. islamischer Religionsunterricht in den Schulen als Pflichtfach eingeführt, dessen sunnitische Ausrichtung von frommen Aleviten als Diskriminierung gedeutet wurde; -das wachsende Selbstbewußtsein von Minderheiten aufgrund des postmodernen Differenzdiskurses, das dem "alevitischen Erwachen" Rückenwind gab;
- die Erfahrung assimilationsbereiter Aleviten, trotz der Assimilation an die Mehrheitskultur und Verleugnung ihrer alevitischen Identität vor Anfeindungen und Verachtungen nicht sicher zu sein.

Unter derartigen Umständen verändert sich laut Goffman (ebd.) das Stigma-management dahingehend, daß die Merkmale des Stigmas sich offensiv nach außen wenden, wie das sehr prägnant an der amerikanischen Black-Power-Bewegung zu beobachten war, die mit dem Slogan "*black is beautiful*" das Merkmal des Stigmas positiv umdeutete. Auf die Aleviten bezogen heißt das:

"Das erste Mal in ihrer modernen Geschichte begeben sie sich in die Öffentlichkeit und bekennen sich demonstrativ zu ihrer stigmatisierten Identität. Noch nie artikulierten sie dem Staat gegenüber derart offen ihre kollektiven Interessen und forderten ihre Gleichberechtigung mit der sunnitischen Mehrheit" (Kehl-Bodrogi a.a.O.: 272)

Das deutet auf ein gestärktes Selbstbewußtsein und eine veränderte Beziehung zur Gesellschaft und damit auf einen Strukturwandel hin. Aber welche Bereiche und Funktionen werden von diesen Veränderungen betroffen, und wie grundlegend sind sie? Im folgenden soll auf die wichtigsten näher eingegangen werden.

### **Funktionswandel der religiösen Zeremonien**

"Die in den Städten heute durchgeführten *cem* haben einen Funktionswandel erfahren. Sie sind 'Anschauungsunterricht' in alevitischer Tradition geworden, wo die mittlere und junge Generation etwas über die Glaubens- und Lebensart der Vorfahren erfahren soll" (ebenda).

Die *ayin-i cem* sind somit symbolische Orte der Pflege von Brauch und Tradition geworden - eine Vergemeinschaftungsform qua symbolischer Handlungen, Orte, an denen das kollektive Gedächtnis erhalten und aufgefrischt wird, die aber nicht mehr die materielle Funktion des dörflich-traditionellen Kontextes der

Rechtsprechung, der Konfliktregulierung, der mimetischen und ästhetischen Vermittlung von religiösem Empfinden haben. Das geschah durch Erzeugung von Stimmungen, die Spiritualität und Transzendenz ermöglichten.

Genau dieser Unterschied kennzeichnet die strukturelle Säkularisierung. Säkularisierung ist nach Luhmann (1982) eine der Konsequenzen der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft, in dem jeder Funktionsbereich höhere Eigenständigkeit und Autonomie gewinnt, aber auch abhängiger vom Funktionieren der anderen Funktionsbereiche wird. Säkularisierung ist in erster Linie kein voluntativer Akt, sondern das Produkt einer komplizierten sozialen Evolution. Der Höhepunkt und zugleich die Hauptantriebskraft dieses Prozesses war im Westen die moderne Industriegesellschaft. Auch bedeutet die Säkularisierung keine Abschaffung der Religion, weil in einem funktional ausdifferenzierten System die Religion nur eine andere soziale Bedeutung gewinnt, also erhalten bleibt (Tibi 1981: 164ff.), obgleich Ahlers (1997) die Säkularisierung im westlichen Europa als Ideologie deutet, da sie seiner Ansicht nach lediglich die Entkirchlichung der Religion, nicht aber einen prinzipiellen Funktionswandel zur Folge hatte. "Doch als gesellschaftlicher Prozeß läßt sich Säkularisierung nicht verordnen; sie ist keine Ideologie, sondern ein sozialer und politischer Wandel" (Tibi 1998: 86). Die Betonung liegt hier auf den strukturellen Bedingungen der Säkularisierung. Säkularisierung bedarf gesellschaftlicher Veränderungen, die zum Wandel der traditionellen Anschauungen beitragen, wenn sie nicht bloße Ideologie sein soll (Tibi 1988: 84ff.). Um die Grenze zwischen dem Säkularismus als Ideologie und der Säkularisierung als Prozeß genauer zu markieren, halte ich es für sinnvoll, letztere als "strukturelle Säkularisierung" zu kennzeichnen, auch um deutlich zu machen, daß mit dem Begriff nicht nur die formale Trennung von Staat und Religion, sondern der prinzipiellen Wandel ehemaliger Deutungsmuster, die Profanisierung ehemalig sakraler Deutungen, aber auch die Sakralisierung neuer oder ehemalig profaner Dinge erfaßt werden sollen.

Die Wandlungen betreffen auch die inneralevitischen Machtbalancen zwischen Traditionalisten und Modernisten. Erstere halten fest am vererbten Amt des Priesters (*dede*: Großvater). Aus der Laienkaste entwickelte sich eine moderne intellektuelle Schicht. Auf die Institution bezogen, betreffen sie die Spannung zwischen Erbamt und Wahlamt. Demnach sind die Wandlungen grundsätzlicher Natur.

"Dabei folgen die rezenten Entwicklungen im Alevitum einem im Nahen und Mittleren Osten geläufigen Muster der Laizierung ethnisch-religiöser Bewegungen ..., die sich vor allem in den Führungsansprüchen relativ breiter neuer Mittelschicht-Eliten ... ausdrückt... (Zunehmend) übernehmen nun Mitglieder der neuen, weitgehend säkularisierten alevitischen Intelligenzija - von denen die meisten der Laienschicht angehören - die Aufgabe als 'Wegweiser'

(*yol gösterici*) und Wissensvermittler." (Scheffler, zitiert nach Kehl-Bodrogi 1993: 274)

Damit geht die sukzessive Verschiebung der oralen Tradition hin zur schriftlichen Fixierung der Lehre einher. Diese tangiert die Machtbalancen zwischen den "Erzählkundigen" und "Schriftkundigen", den Wandel vom mythischen Erzählen zur wissenschaftlich-kritischen Quellenkunde, von der Esoterik zur Exoterik und Öffnung der alevitischen Lehre für das Studium durch Nicht-aleviten.

Diese Wandlungsprozesse gehen nicht ohne Probleme und Konflikte vonstatten. Sie haben einen Legitimationsstreit zur Folge, den die Aleviten bislang lediglich als politische Differenz auf derselben symbolischen Ebene wahrgenommen haben, der jedoch m.E. grundsätzlicher Natur ist. Wissenssoziologisch betrachtet äußert er sich im Kampf um die Legitimität der Erkenntnisformen spirituelle Inspiration versus intellektuelle Reflexion sowie Introspektion versus kognitive Empirie.

### **Der Streit um die symbolische Ordnung**

Infolge dieser Wandlungen kristallisieren sich zwei Hauptströmungen heraus:

- die mehr politisch-philosophisch argumentierenden Fundamental-Oppositionellen,
- die stärker religiös argumentierenden gemäßigten Reformer.

Während die erste Gruppe radikal laizistisch orientiert ist und für die gänzliche Abschaffung des Amtes für religiöse Angelegenheiten eintritt, möchten die "Gemäßigten" lediglich als eine "Konfession" anerkannt und staatlich gefördert werden. So treten sie z.B. dafür ein, daß das Amt für religiöse Angelegenheiten die Bevölkerung über die Aleviten aufklärt, der Religionsunterricht nicht einseitig an dem sunnitischen Islam orientiert erteilt wird und die Aleviten einen festen Anteil aus der Staatskasse zugewiesen bekommen. Die erste Gruppe hingegen möchte religiöse Angelegenheiten gänzlich aus dem öffentlichen in den privaten Bereich verlegt und überhaupt nicht staatlich gefördert wissen.

Die erste Gruppe arbeitet daran, den Glauben zu politisieren, während die andere Richtung stärker darauf hinwirkt, das Alevitum zu entpolitisieren und zu sakralisieren - eine Entwicklung, die der generellen islamischen Bewegung immanent ist. Auch in der sunnitischen Bewegung existiert dieselbe ambivalente Dichotomie (Karakasoğlu 1996: 270). Dementsprechend unterschiedlich fallen das emotionale Verhältnis zu den Ritualen, die Tiefe der emotionalen Bindung und die Resonanz aus, die die Rituale bei dem einzelnen auslösen. Diejenigen, die den Glauben politisieren möchten, tendieren stärker zum Folklorismus und Formalismus. Bei ihnen dienen die Rituale weniger dazu, spirituellen Bedürfnissen nachzukommen, sondern eher dazu, ein Symbolsystem zur Exklusion und Inklusion zu schaffen. Zeremonien stellen für sie mit anderen

Worten einen Anker dar, durch den die Verbindung zu bzw. zwischen den Aleviten hergestellt und aufrechterhalten werden soll. Diese Hauptrichtung ist eher kognitiv orientiert und tendiert zur Philosophie. Sie knüpft an universelle Diskurse an und speist sich größtenteils aus diesen. Ihre Bewertungsmaßstäbe werden im wesentlichen dem universellen Diskurs entnommen und in den alevitischen übersetzt. So wird z.B. immer wieder abgewogen, ob der alevitische Diskurs und seine Bewertungsmaßstäbe den allgemeinen, positiv bewerteten Aspekten im universellen Diskurs entsprechen. Falls ja, wird das zur Stabilisierung des kollektiven Selbstbildes genutzt, in dem einander bestätigt wird, wie fortschrittlich das Alevitum sei, wenn doch seine Bewertungsmaßstäbe sogar universelle seien. Manchmal geht die Selbsterhöhung sogar so weit, daß behauptet wird, alle positiven Entwicklungen seien schon immer in der alevitischen Lehre angelegt. Diese Selbststilisierung zum auserwählten Volk Gottes, durch die die Ausgrenzungserfahrung positiv zur Selbstaufwertung umgepolt wird, kennzeichnet eine Identitätspolitik, die bei vielen ethnisch-religiösen Minderheiten im Nahen Osten anzutreffen ist. Jeder Prozeß der Identitätskonstruktion ist ein dynamischer, doch wird jede Handlungslegitimation auch aus dem jeweilig vorgefundenen Kontext bezogen. Jedoch wird dieser Kontext in den Text gelegt, so seiner historischen Dimension beraubt und erscheint dann substantiell, als sei er schon immer so gewesen. Damit ist das Alevitum ganz Kind seiner Zeit und entspricht gerade durch die Betonung seiner Einmaligkeit den anderen ethnisch-religiösen Bewegungen.

Die Modernisten unter den Aleviten möchten das Alevitum auch den Nichtaleviten zugänglich machen. Auch diese sollen Alevis werden können, wenn sie sich dazu bekennen. Erstere laufen aber dadurch Gefahr, an Kontur zu verlieren und im Universellen aufzugehen, eine Ambivalenz, die typisch für das europäische Judentum der Moderne war (Mosse 1992). Dieser Richtung ist eine starke säkularisierende Tendenz inhärent. Über kurz oder lang verlieren religiöse Praktiken und Besonderheiten ihre abgrenzende Funktion und verschmelzen mit den Bestimmungsmomenten ihrer Umwelt.

Die Öffnung des Alevitums und die Entgrenzung ihrer Bestimmungsmomente erscheint der zweiten Richtung, den Traditionalisten, als ein erster Schritt zur Selbstaufgabe. Sie legen Wert darauf, sich in ihrer religiösen Abgrenzung Anerkennung zu verschaffen. Es kommt ihnen nicht so sehr darauf an, im Universellen aufzugehen oder dieses in sich aufzunehmen, sondern ihre Exklusivität zu behaupten. Nach ihrer Auffassung bezieht das Alevitum gerade aus dieser Abgrenzung seine Exklusivität. Die Kritikpunkte, die sie der anderen Richtung gegenüber anführen, gleichen denen der orthodoxen gegenüber den säkularen europäischen Juden der frühen Moderne. Diese lauten sinngemäß: Die Assimilation ist eine Selbsttäuschung. Sie wird euch nicht davor bewahren, daß euch euer sunnitische Umfeld nicht akzeptiert und anerkennt, denn es wird die Grenzen immer wieder so verschieben, daß ihr trotz der Assimilationsbemühung



weiterhin ausgeschlossen bleibt. Mit der Öffnung macht ihr euch nur verwundbar.

Beide Verläufe sind nicht singular. Auf die strukturelle Ähnlichkeit mit der innerjüdischen Auseinandersetzung im Übergang zur europäischen Moderne wurde bereits hingewiesen (Mosse 1992; Baumann 1992). Eine ähnliche Dichotomie existiert aber auch innerhalb der Yeziden, den Armeniern wie der allgemeinen islamischen Bewegung in der Türkei.

### **Zur strukturellen Säkularisierung des Alevitum: Der Legitimationsstreit zwischen Wissenskulturen**

Der Legitimationsstreit zwischen der fiktiven Abstammungsgemeinde, der Priesterklasse und der Laienschaft mit höherer Bildung, der sich bislang als Richtungsstreit artikuliert, deutet auf einen qualitativen Wandel hin:

Je mehr sich die Forderungen der Aleviten verwirklichen, desto mehr verschwindet auch ihre traditionelle Legitimationsbasis und desto stärker entwickeln sich die Rituale und Zeremonien zu Folklore und Brauchtum - beides sind Momente der Historisierung, der zwar für die Gegenwart als historischer Bezugsrahmen eine wichtige Funktion zukommt, nicht aber für die Gestaltung der konkreten Gegenwart des Alltäglichen. Schon das führt zu einem Säkularisierungsschub. Die Bedeutungsmomente insbesondere der Reformer sind mit der allgemeinen Säkularisierung weitgehend deckungsgleich. Durch die Säkularisierung verschiebt sich der Bedeutungsgehalt des Glaubens zunächst von der öffentlichen Sphäre ins Private und in einem weiteren Schub dann vom Bewußtsein ins individuelle und kollektive Unbewußte. Von dort aus wirkt er zwar als Wahrnehmungs- und Werteraster auf das individuelle Denk-, Fühl- und Handlungsrepertoire, wird aber nicht mehr immer als religiöser Impuls bewußt. Fazit: Ein sich der  
Gruppe erfindet immer wieder neue Abgrenzungssymbole.

Auf die Traditionalisten bezogen ist hingegen festzustellen, daß die Säkularisierung einher geht mit der doktrinären Schließung des Glaubenssystems im Sinne der Herausbildung von unverkennbaren Grundstrukturen. Das aber setzt dem bisherigen offenen, zuweilen auch kreativ-spekulativen Interpretationsspielraum engere Grenzen und produziert eine vertikale Hierarchie in der Binnenstruktur. Dies führt zwangsläufig zur Homogenisierung der Lehre und zur Zentralisierung der Organisations- und Machtstrukturen. Damit kann sich die Gruppe von ihrer Umwelt klar abgrenzen und sich als eigenständig behaupten. Allerdings vermag auch sie nicht der diesem Prozeß immanenten Ambivalenz zu entgehen. Um nämlich ihre Identität zu erhalten, sind die Aleviten in jedem Fall gezwungen, sich nach außen zu öffnen. Damit ihr Fortbestand gesichert ist, bedarf es immer auch der Anerkennung nach allgemeingültigen Kriterien. Andererseits führt gerade dieses Streben dazu, daß sie mehr und mehr die

Eigenschaften verlieren, die sie von der Umwelt abgrenzen. Würden sie sich hingegen gegenüber ihrer Umwelt abzuschotten versuchen, indem sie stärker die abgrenzenden Aspekte betonten, verlören sie möglicherweise ihre kreative Dynamik, die sie stets auszeichnete. Somit liefen sie Gefahr, zu Relikten der Vergangenheit zu werden. Damit aber hätten sie noch weniger die Chance, ihre Identität zu erhalten oder zu regenerieren.

### **Die Situation der Aleviten in Deutschland**

Dieser grundsätzliche Richtungsstreit, der m.E. mehr als ein Richtungsstreit ist, wirkt sich auch auf die Aleviten in Deutschland aus. Allerdings kommt zu der oben genannten starken Zweiteilung eine dritte hinzu: die allmähliche Abkoppelung der Organisationsformen der europäischen Aleviten von den "Mutterorganisationen" in der Türkei, eine Tendenz, die auch bei den sunnitischen Vereinigungen zu beobachten ist. Sie drückt sich darin aus, daß sich neben kleineren autonomen Alevigemeinden zwei Strömungen herausgebildet haben:

- die AABF (Avrupada Alevi Birlikleri Federasyonu) und
- die HBVD (Hack Bekaşi Veli Dernekleri).

Obgleich die Aleviten in Europa sich entlang der Scheidelinien in der Türkei organisieren und zu einem erheblichen Maße von der alevitischen Bewegung in der Türkei geprägt werden, werden in den letzten Jahren die Stimmen immer lauter, die eine sich entsprechend den Bedingungen in Europa formende alevitische Bewegung fordern. Ein erster Beleg dafür dürfte die organisatorische Trennung der AABF (Föderation der Alevigemeinden in Deutschland) von der Mutterorganisation in der Türkei sein. Allerdings hat das auch zur Folge, daß zu der Spaltung entlang der innertürkischen Grenzverläufe eine weitere, innereuropäische hinzukommt. Keineswegs nämlich sind alle Aleviten bereit, der Forderung nach einer alevitischen Lebensauffassung, die sich aus spezifisch europäischen Bedingungen speist, zu folgen.

Es wird in Deutschland wie in der Türkei kontrovers darüber diskutiert, ob das Alevitum eine Philosophie, ein Glaube, eine Kultur, eine Lebensform oder alles in einem ist. Früher war es eher eine esoterische Glaubenspraxis, nun sucht es auch in Europa bewußt die Öffentlichkeit. Wer jedoch die Öffentlichkeit sucht, öffnet sich damit ihren Maßstäben, muß sich einem ihm auch kritisch gesinnten Publikum stellen und kann nicht von vornherein seine eigenen Bewertungskriterien zum Standard erheben.<sup>8</sup> In Deutschland kommt noch die deutsche und internationale Öffentlichkeit hinzu, was die Aleviten vor neue Herausforderungen stellt. Diese betreffen das Verhältnis zur Aufnahmegesellschaft und zu ihren Grundwerten bzw. den Subordinaten dieser Gesellschaft. Kontrovers wird der einzunehmende Standort innerhalb des jeweiligen Einwanderungslandes diskutiert. Aleviten betonen immer wieder, daß sie sich im Einwanderungsland

integrieren, aber nicht assimilieren wollen. Das Modell Integration "ja", aber Assimilation "nein" mag als theoretisches Konstrukt zwar plausibel klingen, sagt aber nichts darüber aus, wie solch ein Modell konkret aussehen soll. Schon gar nicht klärt es die Frage danach, wie das zukünftige Zusammenleben mit allen anderen Bevölkerungsgruppen in Europa gestaltet werden soll, vor allem nicht die Grundfrage, auf welcher anthropologischen Grundlage das Verhältnis definiert werden soll: Soll das Individuum oder das Kollektiv das Subjekt darstellen?

Auf die Türkei bezogen verlangt ein Teil der Aleviten, daß sich der Staat völlig aus der Finanzierung und Gestaltung der religiösen Angelegenheiten herauszieht, in Deutschland dagegen wird der Staat explizit aufgefordert, die Aleviten materiell zu fördern. Welches Verhältnis will das Alevitum zum Staat einnehmen, welche Vorstellung von Säkularismus hat es in bezug auf die europäischen Gesellschaften bzw. Staaten?

Ein weiterer zu klärender Gesichtspunkt betrifft die Kriterien der Zugehörigkeit in stärker ethnisch-religiös durchmischten Gesellschaften. Traditionell wird die Zugehörigkeit zum Alevitum über die Abstammung definiert. Soll das so weiterbestehen? "Im Gegensatz zum Orden der *Bektaşiya*, dem jeder beitreten kann, wird die Zugehörigkeit zum *Alevilik* nur durch Geburt weitergegeben. Strenggläubige Aleviten betrachten auch nur die Heirat mit Aleviten als erlaubt (Karakasoglu 1996: 41). Welche Folgen hat das für bikulturelle Partnerschaften und Familien? Werden diese Kriterien durch die Migrationsgesellschaft nicht ad absurdum geführt? Weiter bliebe zu fragen, welche Kriterien das Alevitum anstelle dieser Kriterien zu setzen vermag, ohne seine Identität einzubüßen.

Ähnliches gilt für die Leitung von Gemeinden. Die Gleichstellung von Mann und Frau endet auch bei den Aleviten an der Leitung der religiösen Zeremonien. Das Verständnis von Gleichberechtigung ist aber im Einwanderungsland anders als im Herkunftsland und im bisherigen alevitischen Verständnis. Sie ist allumfassender und radikaler in der Infragestellung von geschlechtsspezifischen Rollen. Wird es in Zukunft neben den Dedes auch Nenes geben, die die Zeremonien leiten?

Auch die allumfassende Funktion des Gottesdienstes wird einer strengen Bestandsprobe unterzogen werden.

"Der *Ayin-i cem* als zentrale religiöse und kulturelle Vermittlungsinstanz mit festen Regeln des Ablaufs und Aufgabenverteilung für Mitglieder der Gemeinde hat (...) nicht nur die Bedeutung eines Gottesdienstes, sondern ist zugleich Schule und Gericht der Gemeinde." (Karakaşoğlu 1996: 43).

Wie soll das Verhältnis der Gemeinde zum übergeordneten Gemeinwesen, dem Staat, aussehen, aber auch zu den stark kanonisierten und institutionalisierten Amtskirchen?

## Schlußbetrachtung

Zusammenfassend stehen die Aleviten in Europa vor der Herausforderung, neben den hier erörterten Grundfragen eine Reihe weitere Fragen zu klären:

- Schließung versus Öffnung,
- Partikularismus versus Universalismus,
- Folklorismus versus Aufklärung,
- Abstammungsprinzip versus Wahlprinzip,
- Landreligion in der Stadt,
- Kanonisierung der Lehre versus Offenlassen,
- Grenzziehung von Konfession zu Philosophie, Kultur, Lebensform.

Von der Beantwortung dieser Fragen und Bewältigung der damit zusammenhängenden Spannungen wird die weitere Entwicklung des Alevitums in der Türkei, aber noch mehr in Europa bzw. der Bundesrepublik Deutschland abhängen.

Alle Tendenzen deuten bisher auf einen weiteren Säkularisierungsschub hin, der sich völlig unabhängig von den Handlungsabsichten der Akteure vollzieht. Das soll nicht heißen, daß die Religion an Bedeutung abnimmt, aber sie wird reflexiver als vorher. Vielleicht ist genau das das Geheimnis der Säkularisierung. "Verjagt man sie (die Religion - D.T.) aus der Tür, kommt sie zum Fenster wieder herein" (Ahlers 1997: 2). Wie dieser Prozeß in Zukunft genau verlaufen und worin er münden wird, kann zu diesem Zeitpunkt nicht genau vorausgesagt werden. In jedem Fall befinden sich die Aleviten in einem enorm dynamischen Selbstfindungs- und Selbstbehauptungsprozeß. Und wie bei jedem Identitätsfindungsprozeß besteht das Hauptproblem darin, die Balance zwischen dem Eigenen und dem Fremden, dem Besonderen und Allgemeinen, zwischen Abgrenzung und Entgrenzung sowie zwischen Partikularem und Universalem zu finden. Soviel kann jedoch aus Erfahrung mit ähnlichen Entwicklungen schon vorausgesagt werden: Wie bei jeder sozialen Bewegung wird auch sie ab einem gewissen Punkt an Schwung verlieren und sich als eine weitere Option in der Reihe postmoderner Identitätspolitiken wiederfinden.

## Literatur

- Ahlers, Ingolf 1997. Zur Dialektik der Säkularisierung: Christentum und Modernität. Vortrag am 18.2.1997 in Mexiko-City.  
Akçam, Taner 1993. *İslam'da hoşgörü ve sınırı*. Ankara.  
Avrupa Alevi Akademisi (Hg.) 1998. *Alevilik Araştırmaları*. Aachen.

- Aydıkn, Hayrettin 1997. Das ethnische Mosaik der Türkei. In: Zeitschrift für Türkeistudien (1997) 1.
- Baumann, Zygmunt 1992. *Moderne und Ambivalenz*. Hamburg.
- Birdoğan, Nejat 1990. *Anadolu'nun Gizli Kültürü: Alevilik*. Hamburg.
- 1994. *İttihat - Terraki'nin Alevilik - Bektaşilik Araştırması* (Baha Sait Bey). Istanbul.
- Bozkurt, Fuat 1990. *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. Ankara-Istanbul.
- Bumke, Peter J. 1979. Kizilbaş-Kurden in Dersim Tunceli (Türkei), in: *Anthropos* 74/1979.
- Collatz, Jürgen/Elçin Kürsat-Ahlers/Joachim Korporal (Hg.) 1986. *Gesundheit für alle*. Hamburg.
- Cumhuriyet HAFTA 1991, Nr. 21 und 22, 7.6.1996 sowie vom 7.8-18.9.1998.
- Dierl, Anton J. 1985. *Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektaschismus*. Frankfurt/M.
- Engin, Ismail 1996. Thesen zur ethnischen und religiösen Standortbestimmung des Alevitentums. In: *Orient* (1996) 4.
- Goffman, Erving 1975. *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt/M.
- Kaplan, Ismail 1992. Alevitentum: Das unbekante Gesicht des Islam. In: *IZA* 1/1992.
- Karakaşoğlu, Yasemin 1996. Zwischen Türkeiorientierung und migrationspolitischem Engagement: Neuere Entwicklungen bei türkisch-islamischen Dachverbänden in Deutschland. In: *ZfTS* 2/1996, S. 267-282.
- (Hg., im Auftrag des Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen) 1997. *Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen*.
- Kehl, Krisztina 1988a. *Die Kizilbaş-Aleviten: Untersuchungen einer esoterischen Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Berlin.
- 1988b. *Die Tahtaçi. Vorläufiger Bericht über eine ethnisch-religiöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien*. In: *Ethnizität und Gesellschaft. Occasional Papers* Nr. 16. Berlin.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina 1993. Die "Wiederfindung" des Alevitums in der Türkei. In: *Orient* 2/1993, S. 267-282.
- Khoury, Adel Th./Ludger Hagemann/Peter Heine 1991. *Islam-Lexikon*. Band 1-3. Freiburg, Basel, Wien.

- Kürsat-Ahlers, Elçin/Ingolf Ahlers 1986. Kulturelle, soziale und familiäre Lebensbedingungen in der Türkei und Ursachen der Emigration türkischer Familien. In: Collatz, Jürgen u.a. 1986.
- Kürsat-Ahlers, Elcin/Dursun Tan/Hans-Peter Waldhoff (Hg.) 1999. Globalisierung, Migration, Multikulturalität. Frankfurt/M.
- Luhmann, Niklas 1982. Die Funktion der Religion. Frankfurt/M.
- Milliyet, 30.11.1998.
- Mosse, Georg L. 1992. Jüdische Intellektuelle in Deutschland: zwischen Religion und Nationalsozialismus. Frankfurt/M., New York.
- Nokta, 12.5.1991.
- Petersen, Andrea 1985. Ehre und Scham. Berlin.
- Pfluger-Schindlbeck, Ingrid 1989. Achte die Älteren, liebe den Jüngeren: Sozialisation türkischer Kinder. Frankfurt/M.
- Robinson, Francis 1995. Säkularisierung im Islam. In: Schluchter, W. (Hg.). Max Webers Sicht des Islams. Frankfurt/M.
- Scheffler, Thomas 1985. Ethnisch-religiöse Konflikte und gesellschaftliche Integration im Vorderen und Mittleren Orient. Berlin.
- Schiffauer, Werner 1979. Die Darstellung räumlicher und sozialer Grenzen im Gastritual. In: Arche, Nr. 46, 40-41.
- 1984. Religion und Identität. Eine Fallstudie zum Problem der Reislamisierung bei Arbeitsmigranten. In: SZfS 2/1984.
- Sener, Cemal 1993. Yaşayan Alevilik. Istanbul.
- Seufert, Günter 1997. Café Istanbul. München.
- Temel, Hidir 1994. Die Aleviten in der Türkei. Vortrag am 19.3.1994 in Wiesbaden.
- Tezcan, Levent 1997. Bewegung im Café Istanbul. Anmerkungen zum Buch von Günther Seufert über Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei. In: Newsletter Nr. 8 2/1997, S. 54-59.
- Tibi, Bassam 1981. Die Krise des Modernen Islams. München.
- 1995. Der religiöse Fundamentalismus im Übergang zum 21. Jahrhundert. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich.
- 1998. Aufbruch am Bosphorus. München, Zürich.
- Tieser, Nina C. 1999. Der Islam im heutigen Europa. In: E. Kürsat-Ahlers/D. Tan/ H.-P. Waldhoff 1999.

- Väth, Gerhard 1993. Zur Diskussion über das Alevitum. In: ZfTS 2/1993.
- Vorhoff, Karin 1995. Zwischen Glaube, Nation und neuere Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart. Berlin.
- Waardenburg, Jacques 1997. Religionsgespräche. In: Theologische Realenzyklopädie, Sonderdruck Band XXVIII, Lieferung 5. Berlin, New York.
- Wiesner, Irena 1994. Die Aleviten in der Türkei. In: Pogrom Nr. 175, Feb./März 1994.

### Anmerkungen

- <sup>1</sup>1. Da mein Beitrag den Schwerpunkt auf eine soziologisch-kulturanthropologische-Analyse legt, ist die religionswissenschaftliche Beschreibung des Alevitums so knapp wie möglich gehalten.
2. Nach Auffassung der Schiiten bekleiden zwölf Imame, angefangen mit Ali, in erblicher Abfolge das Amt des höchsten Imams. Der zwölfte verschwand, und man glaubte, er sei vom Himmel aufgenommen worden. Seitdem erwarten die Schiiten seine Wiederkehr.
3. Mit Beschluß der Jahresmitgliederversammlung vom 29.11.1998 nennt sich der Dachverband nun "Föderation der Alevi-Gemeinden in Deutschland", die Abkürzung bleibt gleich (AABF).
4. Daneben wird über einen eigenen Fernsehsender und eine Radiostation nachgedacht, nachdem die ersten Versuche diesbezüglich fehlgeschlagen sind. Die von der AABF herausgegebene Zeitschrift *Alevilerin Sesi* (Die Stimme der Aleviten) sowie die prokurdische, PKK-konforme Zeitschrift *Zülfikar* (Das Schwert des Ali) sollten neben vielen unregelmäßig erscheinenden Periodika ebenfalls nicht unerwähnt bleiben.
5. In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, daß das für die Zeit des Frühislam allgemein charakteristisch war. In der mekkanischen Zeit wurden die Zeremonien im Haus bzw. Hof des Propheten abgehalten, wo auch allgemein religiöse und politische Gespräche geführt wurden. (Khoury/Hagemann/Heine 1991: 533/534). Diese sozial-räumliche Grundstruktur findet sich symbolisch auch in heutigen Moscheen wieder. Die Existenz von zwei Kanzeln (Mihrab und Minbar) gliedert auch heute noch jede Moschee sozial-räumlich in einen sakralen und profanen Funktionsbereich. Religiöse Zeremonien werden von der Mihrab (Gebetsnische) aus durchgeführt, während allgemeine bzw. politische Predigten prinzipiell von der Minbar (Kanzel) aus gehalten werden. Die Betonung dessen, daß die "ayin-i cem" und die "cemevi" etwas genuin alevitisches seien und sich grundsätzlich von der sunnitischen Auffassung von Gebet und Gebetsstätte, der Moschee, wesentlich unterscheiden, hält einer historischen Prüfung nicht ganz stand. Bei näherer Betrachtung ist die Differenz zwischen "Cemevi" und "Cami" (arabisch für Moschee) geringer als Aleviten es wahrhaben wollen. Etymologisch leitet sich cemevi von dem arabischen cam<sub>i</sub> ab und bedeutet genauso wie dieses "das Haus der Versammlung". Historisch ist es - wie bereits gesagt - auf das Haus des Propheten Mohammed zurückzuführen, in dem sich die erste islamische Gemeinschaft zum Gespräch und Gebet traf. So leitet sich auch der

Begriff von Gemeinde (cemaat) vom arabischen *cam*, *at* ab. Der Wochentag der Versammlung heißt dann dementsprechend *cuma*, der Tag der Versammlung. Vom Bedeutungsgehalt bedeuten *cami* und *cemevi* also dasselbe. Und genauso wie die *cemevi* war die *cami* in der frühislamischen Phase nicht nur der Ort des Gebets, sondern ein sozial-politischer Ort, ein Ort, wo auch Streitigkeiten geschlichtet und über grundsätzliche wie alltägliche Probleme beratschlagt und Handel betrieben wurde (vgl. Khoury/Hagemann/Heine a.a.O.: 534ff.).

6. Vgl. zur allgemeinen Bedeutung und Symbolik der Türschwelle Werner Schiffauer 1985.
7. Daß diese sich ethnisch aus Türken und Kurden zusammensetzen, wurde bereits erwähnt. Es sollte jedoch gesagt werden, daß in der Südtürkei auch arabische und in der Westtürkei slawische Aleviten leben. Einige Autoren sind der Ansicht, daß es sich bei den arabischen Aleviten um eine andere islamische Richtung handelt. Um ihre These zu untermauern, unterstellen sie, daß es sich bei den türkischen um "Aleviten" und bei den arabischen um "Alaviten" handelt. Insbesondere die alevitischen Intellektuellen können die Differenz zwischen der humanistischen Weltanschauung des Alevitums und den diktatorischen Praktiken des syrischen "Hafiz El Assat-Regimes", das sich explizit auf sein Alevitum beruft, nicht miteinander in Einklang bringen. Deshalb sind sie geneigt anzunehmen, daß es sich bei den arabischen Glaubensbrüdern um eine andere islamische Richtung handelt. Nach meinen Erkenntnissen handelt es sich jedoch nicht um zwei verschiedene islamische Richtungen, soviel man auch an den Begriffen herumspekulieren mag. Alle Anzeichen und Traditionen sowie Glaubensvorstellungen deuten darauf hin, daß es sich bei den Differenzen lediglich um regionale und sprachliche Spielarten handelt.
8. Dieser Prozeß ist allerdings nicht einseitig, wie Tezcan (1997: 56) prägnant formuliert, sondern entfaltet eine performative Kraft: Nicht nur werden die Diskurse vom Boden auf dem sie stehen verändert, sondern die Diskurse verändern auch den Boden.







Den Baha'i zufolge bleibt die Identität des Gottesnamen verborgen. In der Kalligraphie des "Größten Namens" sind der hebräische Gottesname JHWH und die arabische Schreibweise Allahs eine unlösliche Verbindung eingegangen. Das Foto zeigt eine Baha'i-Gemeinde in West-Indien.

(Aus: Encyclopaedia of the Baha'i, 1996)

# **Religion als Medium der Integration. Die Baha'i in Deutschland**

Aliye Yegane Arani

Es rühme sich nicht, wer sein Vaterland liebt, sondern wer die ganze Welt liebt. Die Erde ist nur ein Land und alle Menschen sind seine Bürger.<sup>1</sup>

Die junge, aus dem Iran stammende Baha'i-Religion ist inzwischen mit weltweit fünf bis sechs Millionen Gläubigen die nach dem Christentum geographisch am weitesten verbreitete Religion. Die rasche Ausbreitung dieses Glaubens über den gesamten Erdball veränderte die ethnische, kulturelle und soziale Zusammensetzung der Gemeinde grundlegend und innerhalb weniger Jahrzehnte. Diese massive Integrationsleistung von Menschen unterschiedlichster Herkunft ist zurückzuführen auf ein Glaubenssystem, dessen pazifistischer Universalismus sich in einer Weltbürgeridentität der einzelnen Gläubigen und einer transnational vernetzten *global community* widerspiegelt. Lehren, wie die von der Einheit der Menschheit in Mannigfaltigkeit, der Überwindung jeglicher Vorurteile, der fortschreitenden Gottesoffenbarung sowie der Schaffung eines egalitären Zugangs zum Wissen und die basisdemokratische Organisation ziehen die unterschiedlichsten Menschen zum Baha'i-Glauben hin. Dieses integrative Potential der Baha'i-Religion soll hier anhand ihrer Leitgedanken, der Organisationsstruktur und der Glaubenspraxis dargestellt werden. Am Beispiel der türkischen Baha'i in Deutschland, die faktisch eine Minderheit innerhalb einer Minderheit bilden, möchte ich die Bedeutung des Baha'i-Seins konkretisieren. Ich beginne mit einem kurzen Abriß der Baha'i-Geschichte und Verbreitung des Glaubens.

## **Von der "sozioreligiösen messianischen Revolte" zur pazifistisch-universalistischen Weltreligion**

Die Baha'i-Religion wurde in der Mitte des 19. Jahrhunderts im Iran von Mirza Huseyn-`Ali (1817-1892), bekannt als Bahā`ullah (arabisch: Herrlichkeit Gottes), begründet. Seine Anhänger nennen sich Baha'i, was soviel bedeutet wie Anhänger Bahās (Bahā`ullahs). Die Baha'i glauben, daß alle Offenbarer der großen Weltreligionen Manifestationen des einen Gottes sind, die dieselbe göttliche Wahrheit je nach den Bedürfnissen ihrer Zeit offenbaren. In dieser Kette versteht sich die Baha'i-Religion als jüngstes Glied. Bahā`ullah und sein Vorläufer Siyyid `Alī Muhammad (1819-1850), genannt der Bāb (arabisch: Das

Tor), gelten als die Manifestationen Gottes für das heutige, globale Zeitalter, in dem den Baha'i zufolge die Schaffung der Einheit der Menschheit und des Weltfriedens auf der "göttlichen Tagesordnung" stehen.

Die junge Baha'i-Religion läßt sich religionsgeschichtlich in fünf Phasen einteilen, die sich nach dem Wirken der aufeinanderfolgenden Führergestalten bzw. später der Führung durch einen obersten gewählten Rat aufteilen: das Wirken des Bāb (1844-1863), das Wirken Bahā'ullahs (1863-1892), das ḂAbdu'l-Bahās (1892-1921), die Führungszeit Shoghi Effendis (1921-1957) und die bis heute andauernde Führung durch das Universale Haus der Gerechtigkeit.<sup>2</sup>

Vor dem Hintergrund der im Iran verbreiteten 12. schiitischen Endzeiterwartung und dem damit angekündigten Erscheinen des Mahdi<sup>3</sup> entstand um 1800 im Irak eine islamische, mystisch-philosophische Reformbewegung - die Shaykhī-Sekte. Der den Shaykhīs verbundene, aus Schiraz stammende Kaufmann Siyyid ḂAli Muhammad, erklärte 1844, daß er der erwartete Mahdi, der *Qā'im* (arab.: Er, der sich erheben wird), der 12. Imam sei, und daß das baldige Kommen eines neuen, größeren Boten Gottes bevorstehe.<sup>4</sup> Später erweiterte er seinen Anspruch noch und nannte sich *Nuqtī-i-Ula* (arab.: der erste Punkt), ein Titel den Mohammed von seinen Nachfolgern erhalten hatte und mit dem sich der Bāb über die Imame und in die Reihe der großen Religionsgründer stellte. Der Bāb offenbarte neben anderen Schriften ein eigenes heiliges Buch, den *Bayān* (arab.: Erklärung, Äußerung), das nicht nur Kommentare zum Koran enthält, sondern einige islamische Gesetze aufhob und neue, vor allem zur Verbesserung der Position der Frauen und zum Schutz der Armen, erließ. Auch mit der Einführung eines neuen Kalenders bekräftigte er den Anspruch, der Begründer einer neuen, eigenständigen Religion zu sein. Die charismatische Persönlichkeit des Bābs und seine Lehren fanden in kurzer Zeit viele Anhänger. Doch mit der Verbreitung des Babismus verstärkte sich die blutige Verfolgung seiner Anhänger durch den schiitischen Klerus und die Regierung, die ihre Autorität in Bedrängnis sahen. Es kam zu bewaffneten Aufständen, die brutal niedergeschlagen wurden. Bis 1850 wurden in drei Provinzen Persiens etwa 20 000 Bābi massakriert. Der Bāb wurde eingekerkert und 1850 in Tabris hingerichtet. Eine bekannte Iranistin, Nikki Keddie, bezeichnet die Bābi-Bewegung als eine "sozioreligiöse messianische Revolte" (Keddie 1981: 49).<sup>5</sup>

Dreizehn Jahre nach dem Märtyrertod des Bāb trat der von ihm angekündigte Offenbarer in Erscheinung. Bahā'ullah war der Sohn eines wohlhabenden Staatsministers. Er gehörte zu den frühen und einflußreichen Bābis und leitete nach der Hinrichtung des Bāb zusammen mit seinem Halbbruder Mirza Yahya (1831-1912) die Bābi-Gemeinde. Auch sein Leben war von Verfolgung geprägt. 1852 wurde er im Zuge einer Verfolgungswelle gegenüber Bābis in Teheran eingekerkert und ein Jahr später nach Bagdad verbannt. In Bagdad wuchsen sein Einfluß und sein Prestige, wodurch die Bābi-Gemeinde nach einer Zeit der Desorientierung, die mit der Hinrichtung des Bāb eingesetzt hatte, wieder

auflebte. Während dieser Zeit zog er sich für zwei Jahre in die Berge Kurdistans zurück und lebte als Derwisch, bis er überredet wurde, zur Gemeinde zurückzukehren. 1863, kurz vor seiner Weiterverbannung durch die osmanische Regierung nach Konstantinopel, erklärte er seinen Anspruch, daß er, der in allen Hochreligionen Verheißene, die Manifestation Gottes sei, dessen Kommen der Bāb vorausgesagt hatte. Die große Mehrheit der Bābis erkannte ihn an und nannte sich von da an Baha'i. Noch im selben Jahr folgte eine weitere Verbannung Bahā'ullahs und seiner Familie nach Adrianopel (heute Edirne, Türkei). Eine kleine Gruppe unter der Führung seines Halbbruders Mirza Yahya (auch Sobh-e Azal genannt), den der Bāb als Führer der Bābi-Gemeinde eingesetzt hatte, wies Bahā'ullahs Anspruch zurück und verübte mehrere Mordanschläge auf ihn. Aufgrund der Unruhen infolge des Schisma und der bis ins Ausland gestiegenen Anziehungskraft Bahā'ullahs wurde Mirza Yahya mit seinen Anhängern, die auch *Azalis* genannt werden, nach Zypern geschickt und Bahā'ullah wurde in die osmanische Strafkolonie Akka (heute Israel) verbannt. In die Zeit in Akka fällt die Niederschrift seines wichtigsten Buches, des *Kitāb-i-Aqdas* (arab.: das Heilige Buch).<sup>6</sup> Dieses heiligste Buch der Baha'i<sup>7</sup> enthält neben den Grundlagen zur Verwaltungsordnung, Gesetze, Gebote und Ermahnungen. In ihm fordert Bahā'ullah u.a. die Einsetzung einer Welthilfssprache und die Einigung der Religionen. Der heilige Krieg wird verboten sowie die Priesterschaft, die Auslegung der Heiligen Schrift, die Beichte und die Vernichtung von Büchern. In Sendschreiben an die Könige und Führer der Welt, darunter neben dem Schah von Persien und dem Groß-Wesir des osmanischen Reichs, Napoleon III., Königin Viktoria, Zar Alexander II. von Rußland, Papst Pius IX. sowie die Würdenträger der verschiedenen Religionen appellierte Bahā'ullah an die gesamte Weltgemeinschaft, sich für die Errichtung des Weltfriedens einzusetzen. Er forderte sie dazu auf, eine allgemeine Abrüstung vorzunehmen und skizzierte einen Staatenbund, der auf einer Versammlung der Fürsten begründet werden sollte.

Bis zu seinem Tode 1892 lebte Bahā'ullah als Gefangener der osmanischen Regierung, was zum Ende seines Lebens durch einen Hausarrest unweit von Akka gemildert wurde. In den 39 Jahren seines Lebens hatte Bahā'ullah noch die Ausbreitung der von ihm gestifteten Religion in Ländern wie Indien, Birma, Rußland, der Türkei, Irak, Syrien, Palästina und Ägypten erlebt (Shoghi Effendi 1954: 429, Meinhold 1978: 325).

Bahā'ullah hatte testamentarisch seinen ältesten Sohn, Abbas Effendi, der den Titel *Abdu'l-Bahā* (arab.: Diener Bahās) (1844-1921) annahm, als Führer der Gemeinde und einzigen autorisierten Interpreten seiner Lehren - als Mittelpunkt des Bündnisses (mit Gott) - bestimmt. Noch während seines Vaters Lebzeiten hatte dieser ihm schon einen Großteil der organisatorischen Gemeindegarbeit abgenommen. Bahā'ullah selbst hatte sich die letzten Jahre seines Lebens auf eine große Korrespondenz und die Verfassung seines umfangreichen religiösen

Werkes konzentriert, das für die Baha'i insgesamt als göttliche Offenbarung gilt. Die Jungtürkische Revolution und das Ende des Sultanats brachten der Familie Bahā'ullahs und damit auch `Abdu'l-Bahá, der den Großteil seines Lebens als Gefangener verbracht hatte, das Ende der Gefangenschaft.<sup>8</sup> `Abdu'l-Bahā zog nach Haifa und unternahm in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg Reisen nach Nordamerika und Europa, wo er viele Vorträge vor unterschiedlichstem Publikum, wie beispielsweise Sozialisten, Juden, Christen, Mormonen, Friedensgesellschaften, Frauenrechtlerinnen, Freidenkern und Esperantisten hielt. Während seiner Wirkungszeit entstanden die ersten Gemeinden im christlichen Westen.<sup>9</sup> In seinen vielen Briefen, Ansprachen und aufgezeichneten Gesprächen erläuterte und konzentrierte `Abdu'l-Bahá die Lehren seines Vaters (`Abdu'l-Bahā 1973: 99). Aufgrund seines Einsatzes für Frieden und Völkerverständigung verlieh ihm die britische Regierung 1920, während der britischen Besetzung Palästinas, die Ritterwürde des Britischen Reichs. `Abdu'l-Bahā gilt für die Baha'i als Vorbild des Baha'i-Lebens. Doch auch unter Nicht-Baha'i genoß er so großen Respekt, daß sein Begräbnis von über zehntausend Menschen besucht wurde, unter ihnen Würdenträger der verschiedenen Konfessionen sowie der britischen Besatzungsmacht.

Zu seinem Nachfolger hatte `Abdu'l-Bahā seinen ältesten Enkel, Shoghi Effendi Rabbani (1897-1957) bestimmt, der den Titel *Hüter der Sache Gottes* trägt. Unter seiner Führung wurde die Verwaltungsordnung, die früher einzelne Baha'i in den verschiedenen örtlichen Gruppen aufgrund von Ansehen und Einfluß innehatten, auf administrative Einrichtungen übertragen. Shoghi Effendi konsolidierte und standardisierte das System der Baha'i-Verwaltungsordnung durch gewählte örtliche und nationale Räte. Auch hat er die weltweite Ausbreitung des Glaubens systematisch durch eine Serie von Plänen vorangetrieben. Seine Bücher zur Baha'i-Geschichte und -Weltordnung gehören neben den Schriften Bahā'ullahs und `Abdu'l-Bahās zum allgemein anerkannten Kanon der Bahá'í-Literatur. Damit eine breitere Basis funktionierender lokaler und nationaler Räte für die Wahlen des höchsten Baha'i-Gremiums bereitstanden, setzte Shoghi Effendi in der Zwischenzeit bis zur Wahl des ersten internationalen Rates zwei Institutionen ein: den achtköpfigen Internationalen Baha'i Rat und ein Internationales Baha'i Büro mit Sitz in Genf.

Obwohl vorgesehen war, die Institution des Hütertums neben dem Rätssystem erblich weiterzuführen, endete sie mit Shoghi Effendis Tod, da er keinen Nachfolger bestimmt hatte. Seit 1963 liegt die Führung der internationalen Baha'i-Gemeinde in den Händen des von den Gläubigen gewählten Universalen Hauses der Gerechtigkeit, das seinen Sitz in Haifa (Israel) hat. In seiner Gesamtzusammensetzung gilt dieses gewählte Gremium Rat für die Baha'i als unfehlbar und göttlich inspiriert. Im Kitāb-i-Aqdas und in `Abdu'l-Bahās Testament zur Führung der Gemeinde vorgesehen wird das Universale Haus der

Gerechtigkeit alle fünf Jahre von den Delegierten der Nationalen Geistigen Räte gewählt. Neben dem gewählten Rätssystem gibt es eine komplementäre Institution von Beratern, die keine Entscheidungsgewalt oder auslegende Kompetenz besitzt. An oberster Stufe handelt es sich dabei um die von Bahā'ullah und Shoghi Effendi ernannten 47 *Hände der Sache Gottes*, von denen heute noch drei am Leben sind. Dieses Amt wurde vom Universalen Haus der Gerechtigkeit durch die Ernennung von kontinentalen Berateramtsmitgliedern weitergeführt, deren Amt jeweils für fünf Jahre zeitlich begrenzt ist (Bahai International Community, BIC 1992: 41ff.).<sup>10</sup>

Die essentielle Baha'i-Lehre der Einheit spiegelt sich in der Betonung einer administrativen Einheit der Gemeinde und dem nicht Vorhandensein von Schismen wieder. Der administrativen Einheit liegt die Vorstellung zugrunde, daß "a divine pattern for the continuing administration of the Baha'i Faith is as important to the definition of Baha'i belief and practice as are the spiritual and social doctrines of Bahā'ullah" (BIC 1992: 41). Auch die Baha'i-Religion war wie andere Religionen immer wieder mit der Frage der Übertragung religiöser Autorität konfrontiert. Doch bei Betrachtung der 154 Jahre ihres Bestehens fällt auf, daß "the unity of the Baha'i Faith has with few exceptions been impressively maintained" (Esposito 1995: 180). Die zwei Hauptgründe für die Wahrung einer geeinten Gemeinde und die großen Erfolge, die in der Verbreitung des Glaubens gemacht werden konnten, liegen vor allem in dem Aufeinanderfolgen von drei herausragenden charismatischen Persönlichkeiten: dem Bāb, Bahā'ullah und ʿAbdu'l-Bahā sowie der testamentarischen Weitergabe der Autorität - dem sogenannten Bündnis-System - das durch die Existenz der Originalschriften jedem zugänglich und für jeden überprüfbar ist.<sup>11</sup>

### **Geographische Ausdehnung und Organisation**

Die im Iran aus dem schiitischen Islam hervorgegangene Baha'i-Religion expandierte schnell im gesamten Mittleren Osten. In den späten 1860er Jahren verbreitete sich die Baha'i-Religion im Irak, in der Türkei, im osmanischen Syrien, Ägypten, Sudan, Kaukasus, im türkischen Zentralasien, in Indien und Birma. Unter ʿAbdu'l-Bahā's Führung faßte der Glaube dann Fuß in Tunesien und anderen arabischen Ländern, in Nordamerika, Europa, China, Japan, Südafrika, Brasilien und Australien (EI: 439.). In der westlichen Welt bzw. in Nordamerika und Europa entstanden um 1890 die ersten Baha'i-Gemeinden, zu denen Smith feststellt:

"These early Western communities represented not just a major expansion beyond the existing cultural boundaries of the Baha'i community, demonstrating the cultural adaptability of the religion and securing a fresh base for further expansion." (Smith 1987: 100)

In den fünfziger und sechziger Jahren dieses Jahrhunderts wurde die Baha'i-Religion dann zu einer internationalen Massenbewegung. Vor allem bei den schwarzen Amerikanern im Süden der USA, aber auch in Afrika, Südasien und Südamerika kam es zu Massenkonzersionen. Die Baha'i in den nicht-muslimischen Ländern der sogenannten Dritten Welt stellen inzwischen weltweit die Mehrheit der Anhänger des Baha'i-Glaubens. Die europäischen nationalen Gemeinden gehören zu den kleineren. Die größte nationale Gemeinde ist mit ca. 1,5 Millionen in Indien zu finden<sup>12</sup> (Bowker 1997: 120, Esposito 1995: 178, Schmalz-Jacobsen 1995: 90). Durch diese breite Expansion wurde die Basis der Religion innerhalb der kurzen Zeit ihres Bestehens so grundlegend in ihrer kulturellen, ethnischen, religiösen und sozialen Zusammensetzung transformiert, daß die Encyclopaedia Iranica den Baha'i-Glauben inzwischen als "predominantly non-Islamic Third World religion" bezeichnet (EI: 449).

Derzeit bekennen sich zwischen 5 und 6 Millionen Menschen weltweit zur Baha'i-Religion. Sie stammen aus über 233 verschiedenen Staaten und unabhängigen Territorien und gehören ca. 2100 verschiedenen Ethnien an. Baha'i-Literatur wurde bis heute in 802 verschiedene Sprachen übersetzt. Als jüngste anerkannte Weltreligion ist die Baha'i-Religion laut dem Britannica Book of the Year von 1992 nach dem Christentum die geographisch am weitesten verbreitete Religionsgemeinschaft (BIC 1994: 5ff.).<sup>13</sup> Diese breite Ausdehnung des Glaubens reflektiert den Baha'i zufolge ihr Bekenntnis zum Weltbürgertum, das auch immer wieder in Lexika und anderen Darstellungen der Religion betont wird (BIC 1994: 5). Somit schätzen sich die Baha'i selbst als "most diverse body of people on the planet" ein und folgern daraus, "its very existence challenges prevailing theories about human nature and prospects for creating peaceful patterns of life" (BIC 1998).

### **Die türkischen Baha'i in Deutschland**

Die deutsche Baha'i-Gemeinde ist heute mit ca. 5000 Mitgliedern und 107 Geistigen Räten die größte Europas. Ihre Geschichte reicht zurück bis zur Gründung einer ersten Gemeinde 1907 und der Veröffentlichung erster Schriften in deutscher Sprache 1909. Weitere wichtige Ereignisse für die Entwicklung der deutschen Gemeinde war der Besuch Ḥabdu'l-Bahās 1913, das Erscheinen der Zeitschrift *Sonne der Wahrheit, Zeitschrift für Weltreligion und Welteinheit*, ab 1922 und die Wahl des ersten Nationalen Geistigen Rates ein Jahr später. Unter den Nationalsozialisten war die Baha'i-Gemeinschaft wegen internationaler und pazifistischer Tendenzen verboten und es kam zu einigen Verhaftungen.<sup>14</sup> 1964 wurde das erste Haus der Andacht oder *Mashriqu'l-Akār* (arab.: Dämmerort des Lobpreises Gottes) in Europa in Hofheim-Langenhain (Taunus) bei Frankfurt am Main eingeweiht. Dort befindet sich auch der Sitz des Nationalen Geistigen



Rates der Baha'i in Deutschland (Yonan 1994: 82, NGR 1998c). Neben dem deutschen Haus der Andacht gibt es weltweit noch sechs weitere. Diese befinden sich in Wilmette, Illinois (USA), Kampala (Uganda), bei Sydney (Australien), Panama City (Panama), Apia (Western Samoa) und in New Dehli (Indien).<sup>15</sup>

In der deutschen Gemeinde sind rund 70 Nationalitäten vertreten.<sup>16</sup> Bundesweit gibt es etwa 60 Baha'i türkischer Herkunft, von denen der Hauptteil in Berlin lebt. Bei dieser multinationalen Zusammensetzung ist es offensichtlich, daß die Baha'i-Glaubensgemeinde keine ethnische - oder Diaspora-Religionsgemeinschaft darstellt.<sup>17</sup> Daß die türkischen Baha'i faktisch eine kleine Minderheit innerhalb einer Minderheit - den Baha'i in Deutschland - bilden, stellt aufgrund der universalistischen Weltbürger-Orientierung, der Ethik der kulturellen Offenheit sowie der tatsächlich bestehenden Heterogenität der Gemeinden hinsichtlich nationaler, ethnischer und religiöser Hintergründe grundsätzlich keine Barriere zwischen den Gläubigen dar.

Die Baha'i-Lehre von der Einheit der Menschheit geht von einer Einheit in Mannigfaltigkeit aus. Vielfalt wird dabei als wichtigster Antrieb bei der Errichtung einer geeinten Menschheit betrachtet, deren Fortschritt auf weltweiter Zusammenarbeit beruht (Der Nationale Geistige Rat 1998: 19ff.).<sup>18</sup> Die Unterschiede zwischen den Menschen stellen in dieser Sichtweise die wichtigste menschliche Ressource bei der Entwicklung der Weltzivilisation dar. Deswegen wird dem Schutz und der Unterstützung von Minderheiten eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Shoghi Effendi erhob ihn zur "ersten und unausweislichen Pflicht" jeder Baha'i-Gemeinde und bei der Verbreitung des Glaubens wurde der Aufnahme von Beziehungen zu Minderheiten wie den Juden, den Schwarzen in den USA, Indianervölkern und Eskimos besonderer Wert beigemessen (Huddleston 1986: 146, Shoghi Effendi 1954: 431).

In dem Report einer unabhängigen internationalen Expertengruppe für die UNESCO zu Fragen der Schaffung eines friedvollen multikulturellen Planeten, stellte dessen Leiter Ervin Laszlo<sup>19</sup> die internationale Baha'i-Gemeinde neben der Europäischen Union als Beispiel für die Realisierung einer kulturellen Einheit in der Vielfalt dar. Er sieht die moralische und praktische Fähigkeit, in Frieden und gegenseitiger Unterstützung miteinander zu leben, an den Baha'i demonstriert:

"Die Praxis dieser Religionsgemeinschaft ist ein überprüfbarer Beleg dafür, daß eine solche praktizierte Gleichwertigkeit aller Menschen an allen Orten der Welt zu keiner kulturellen Verarmung oder Nivellierung führt, sondern ganz im Gegenteil zu einem weit überdurchschnittlichen alltäglichen 'Kulturaustausch'. Interessanterweise hat sich die Baha'i-Weltgemeinde gerade die Pflege und Förderung aller Kulturen in besonderer Weise auf ihre Fahnen geschrieben." (Laszlo 1993: 18).

Inzwischen bietet die deutsche Baha'i-Gemeinde die von ihnen beanspruchte interkulturelle Kompetenz auch offensiv der deutschen Öffentlichkeit an. Dieses Jahr wurde eine Initiative der deutschen Baha'i-Gemeinde gestartet, die "das aktive Bewußtsein der Einheit der Menschheit" fördern will. Zum Auftakt der Initiative wurde eine Erklärung in der ZEIT veröffentlicht. (DIE ZEIT vom 28.5.1998) Sie trug den Titel: "Wir bereichern euch wenn ihr wollt. Menschen aller Kulturen - Integration als Herausforderung und Chance". Die Erklärung ist ein Plädoyer für ein friedliches Zusammenleben der Kulturen miteinander, das als Motor der Kulturentwicklung überhaupt gesehen wird. Es wird zu einer weltbürgerlichen Verantwortlichkeit, einem breiten gesellschaftlichen Dialog und der aktiven Partizipation jedes einzelnen bei der Bewältigung der globalen Probleme aufgerufen (Der Nationale Geistige Rat 1998a). Im Zusammenhang mit dieser Initiative wurde ein Papier zur Lokalen Agenda 21 vorgelegt und die deutschen Baha'i angeregt, ihre Mitarbeit in lokalen Gruppen zur Agenda 21 zu verstärken (Baha'i Nachrichten August 1998: 7).

In Berlin gibt es ca. 210 Baha'i, die sich auf 14 Gemeinden verteilen. Das zentrale Gemeinde-Büro ist im Haus der Demokratie angesiedelt, einem selbstverwalteten Zentrum von Bürgerbewegungen und NGOs. Menschen 14 verschiedener nationaler Hintergründe sind in dieser kleinen Gemeinde zu finden; das reicht von Baha'i aus China über die Ukraine bis nach Ghana. Mit 85 Personen (43 Prozent) ist der Großteil der Berliner Baha'i deutsch, gefolgt von den Iranern (29 Prozent) und, im Verhältnis zu anderen deutschen Gemeinden, einer großen Anzahl türkischer Baha'i (12 Prozent). Auffallend ist die relativ große Zahl bi-ethnischer Baha'i (10 Prozent). Diese ist besonders hoch bei den Kindern. Von den 22 Baha'i-Kindern stammen 10 aus bi-ethnischen Ehen (oder Ehen, wo ein oder beide Partner selber bi-ethnisch sind) - das bedeutet also fast die Hälfte. Die große Anzahl bi-ethnischer Partnerschaften ist unter Baha'i generell sehr hoch und ist auf die antirassistischen Lehren zurückzuführen. ‚Abdu'l-Bahā hielt in seinen Schriften die Gläubigen explizit zur Heirat zwischen verschiedenen Rassen an (Bahā'ullah 1981: 32).

Im Internet stellen die Berliner Baha'i sich mit der Zielsetzung einer 'weltweiten Einheit der Völker auf der Basis kultureller Vielfalt' vor. Sinn und Zweck der angebotenen Veranstaltungen werden darin gesehen, "ein globales Bewußtsein im Sinne eines Weltbürger-Ethos zu entwickeln und durch modellhaftes Lernen Konfliktstrukturen und Vorurteile jeglicher Art zu überwinden". Neben den allgemeinen Veranstaltungen, wie Neunzehntagefesten (s.u.), Feiertagen, Gesprächsabenden und Andachten, gibt es Baha'i-Gruppen zur Lokalen Agenda 21<sup>20</sup> und zum Baha'i Info TV.

Das Baha'i Info TV ist eine Sendung, die von den Baha'i seit zwei Jahren ein bis zweimal im Monat auf dem Berliner Offenen Kanal gesendet wird. Die Idee, Konzeption und Durchführung ist von einem türkischen Baha'i weitgehend im

Alleingang entwickelt worden. In der Sendung wird Türkisch mit deutscher Übersetzung gesprochen.<sup>21</sup> Zuschauern ist die Möglichkeit gegeben, während der Sendung anzurufen, um Fragen zu stellen oder ihre Meinung zum behandelten Thema zu äußern. Auf diese offene Form der Selbstdarstellung erhielten die Baha'i unterschiedlichste Reaktionen. Positive Äußerungen kamen vornehmlich von Aleviten und türkischen Schiiten. Zahlreiche türkischen Zuschauern gefiel vor allem, daß bei der Baha'i Sendung, im Gegensatz zu den vielen Sendebeträgen anderer türkischer Religionsgemeinschaften, der eigene Glaube auf eine nicht fanatische, friedvolle und tolerante Art, die ohne Hetze gegen andere auskommt, dargestellt wird. Bei jeder Sendung mußten die Baha'i aber auch mit mindestens ein bis zwei Beschimpfungen und Drohanrufen von fanatischen Muslimen rechnen. So wurde beispielsweise die junge türkische Frau (die Tochter des Initiators), die während den Sendungen übersetzte, beschimpft und aufgefordert, daß sie sich doch bedecken solle; zeitweise hatte die Familie des Moderators sogar Angst vor gewalttätigen Übergriffen.

Auch die Gruppe der türkischen Baha'i ist hinsichtlich religiöser und sozialer Herkunft so heterogen, wie die gesamte Baha'i-Gemeinde. Eine türkische Baha'i-Familie, die schon seit einigen Generationen Baha'i ist und deren Urgroßvater väterlicherseits *Abdu'l-Bahā* noch selbst in Ägypten getroffen hatte, ist sogar den "alteingesessenen Baha'i" zuzurechnen, die nach eigenen Beobachtungen häufig informell einen zentralen Treffpunkt innerhalb der Gemeinden einnehmen. Dieser Umstand ist deswegen bemerkenswert, da "Baha'i-Familienditionen", die noch Verknüpfungen zu den Gestalten des heroischen Zeitabschnittes aufzuweisen haben, in Deutschland vorwiegend unter den Iranern zu finden sind. Da die Baha'i Religion erst vor 155 Jahren gegründet wurde und schnell expandierte, besteht der Großteil der Gläubigen aus Konvertierten.

In Interviews, die ich mit türkischen Baha'i in Berlin durchgeführt habe, erzählte mir Shenaz<sup>22</sup>, eine Frau mittleren Alters, die in Edirne und Istanbul in einer säkularisierten sunnitischen Familie aufgewachsen ist, was sie zum Beitritt zur Baha'i-Religion bewogen hat. Besonders hatte ihr der "ganz andere Lebensstil", den sie als "moderner und lockerer" beschrieb, gefallen. Viele türkische Baha'i kommen aus alevitischen Familien. Aufgrund der ähnlich "liberalen und modernen" Haltung liegen die Weltanschauungen der Aleviten und Baha'i nahe beieinander. Das zeigt sich vor allem in der Stellung bzw. der Behandlung der Frauen. So bemerkte Hüseyin ein türkischer Baha'i alevitischen Hintergrunds, daß die sunnitische und alevitische Prägung auch noch nach Generationen des Baha'i-Seins feststellbar sei.

Die Reaktionen von muslimischen Türken auf ihre Religionszugehörigkeit beschrieben die türkischen Baha'i als von Unverständnis geprägt bis hin zu feindselig. Darum erzählt Shenaz türkischen Freunden, Verwandten und

Bekannten nicht unbedingt, daß sie Baha'i ist. "Vor allem religiös strenge türkische Sunniten sehen uns sonst als Ungläubige und denken, daß wir was Böses machen." In diesem Zusammenhang berichtete sie folgendes Erlebnis: Eine junge, moderne türkisch-sunnitische Familie, mit der ihre Familie schon sehr lange und zeitweise eng befreundet war, wurde innerhalb kurzer Zeit streng religiös. Das veränderte Verhalten der Freunde war der Baha'i-Familie zwar befremdlich, aber sie besuchten diese trotzdem weiterhin. Inzwischen verschleierte sich die sunnitische Freundin, sah Männern nicht mehr in die Augen, gab ihnen nicht mehr die Hand und bei den Besuchen saßen die Frauen getrennt von den Männern - alles Praktiken, die den Baha'i aufgrund des Prinzips der Gleichberechtigung von Mann und Frau fern liegen. Wegen ihres Glaubens verschlossen sich die sunnitischen Freunde zunehmend der Baha'i-Familie gegenüber und brachen letztlich den Kontakt ganz ab. Eine Zeit lang bestanden noch geheime Treffen mit der Tochter, die mit der Tochter der Baha'i befreundet war und Probleme mit der strengen Religiosität ihrer Eltern bekommen hatte. Doch auch diese Verbindung brach rasch ab. Dies geschah vermutlich weil die Eltern ihrer Tochter den Kontakt zu den Baha'i verboten hatten. Später erzählten türkische Nachbarn Shenaz, daß ihre ehemaligen Freunde ihnen gegenüber geäußert hatten: "Hier wohnten die Çavdars (Familiennamen, Anm. d. Verf.). Wir kennen sie nicht!" Eine ähnliche Erfahrung von Ausgrenzung wurde mir über eine andere türkische Baha'i-Familie berichtet. Sie stammte aus einem anatolischen Dorf. Nach ihrem Übertritt zur Baha'i-Religion wurde sie bei Besuchen in ihrem Heimatdorf vom gesamten Dorf gemieden.

Über ihre Erfahrungen mit Deutschen außerhalb der Baha'i-Gemeinde berichteten die türkischen Baha'i, daß sie wegen ihrer offeneren Haltung in verschiedenen Bereichen, wie beispielsweise der gleichberechtigten Stellung der Frauen oder da sie kein Verbot von Schweinefleisch kennen, als "nicht richtig türkisch" oder als "Ausnahme-Türken" angesehen wurden.

### **Gleichberechtigung im Wissen: Die Iraner**

Als Vertreter des Baha'i Ursprungslandes, die zum Teil, wie schon erwähnt, eine eigene familiäre Baha'i-Tradition mit Verbindungen zu zentralen Gestalten der Baha'i-Geschichte aufweisen wie auch hinsichtlich der Verfolgungsgeschichte haben die iranischen Baha'i innerhalb der Gemeinden eine besondere Position inne. Diese Position der iranischen Baha'i, die auf die Auffassung zurückzuführen ist, dem Glauben in irgendeiner Form näher zu stehen, wird aber von Gläubigen anderer Herkunft und den Baha'i-Institutionen nicht unbedingt anerkannt. Aufgrund der universalen Baha'i-Dogmen und des egalitären

Weltbürgerethos ist diese auch nicht institutionell verankert und schwer zu fassen.

Grundsätzlich stehen die Herausgabe von Baha'i-Literatur in persischer Sprache und spezielle Veranstaltungen für iranische Baha'i im Hintergrund. Auf Baha'i-Veranstaltungen wird Deutsch gesprochen und auch die Gemeindezeitschrift erscheint durchgehend in deutscher Sprache. Durch den Besitz der Offenbarungssprache haben die Iraner zwar einen direkten sprachlichen Zugang zu der Gesamtheit der heiligen Schriften, was eine wichtige Rolle beim Zugang und der Vermittlung von religiöser Authentizität spielt. Diese Nähe zu den Glaubensquellen, die in Religionen oftmals zu einer herausragenden Stellung innerhalb der Hierarchie der Gläubigen führt, wird aber durch verschiedene spezifische Baha'i-Lehren, die die egalitären Strukturen stützen und die individuelle Vernunft als Zugang zur Wahrheit anerkennen, wesentlich eingeschränkt. In diesem Zusammenhang sind die folgenden Baha'i-Prinzipien zu nennen: die unabhängige Suche nach Wahrheit jedes einzelnen Menschen und die Einheit von Religion und Wissenschaft (Abdu'l-Bahā 1973: 106 und 112). Aus diesen Grundprinzipien wurden z.B. die Durchsetzung allgemeiner Bildung und ein weltweit gleichberechtigter Zugang zum Wissen sowie "the release of these creative potentialities of the rational soul" als gesellschaftspolitische Ziele abgeleitet (BIC 1992: 12 und 41). Als weiteres wichtiges Baha'i-Prinzip diesbezüglich ist noch das Verbot der Auslegung der heiligen Schriften zu nennen, das im engen Zusammenhang mit dem Verbot der Priesterschaft steht (Baha'i-Weltzentrum 1987: 71). Laut dem Baha'i-Lehren soll heute jeder Mensch imstande sein, die heiligen Schriften selbst zu studieren, um mit seiner eigenen Vernunft göttliche Erkenntnis zu erlangen (Esselmont 1976: 154). Die Möglichkeit eines gleichen Zugangs aller Menschen zu den Quellen des Wissens - auch religiöser Art - wird darum als wichtiges Ziel betrachtet. Demgemäß legen die Baha'i großen Wert auf die Übersetzung ihrer Schriften in die unterschiedlichsten Sprachen (Shoghi Effendi 1954: s: 432ff). Zahlreiche Schriften übersetzte Shoghi Effendi noch selbst ins Englische. Die Bedeutung des Sprachbesitzes für den Zugang zur Authentizität, wie sie zum Beispiel im Islam durch das Arabische notwendig ist, wurde durch solche Prinzipien wesentlich abgebaut. Für die bereits erwähnte Shenaz, die vor ihrem Beitritt zum Baha'i-Glauben Sunnitin war, ist dies ein Punkte, der sie besonders an der neuen Religion ansprach. Die zahlreichen Übersetzungen ins Türkische ermöglichen ihr selbst, in den Schriften Bahā'ullahs zu lesen und sich ihre eigene Meinung zu bilden.

Bei der Verbreitung des Glaubens spielten die iranischen Baha'i als *Pioniere* (s.u.) vor allem in den asiatischen Ländern und einigen afrikanischen Ländern eine herausragende Rolle. Bei der Etablierung der Gemeinden in Europa standen amerikanische Baha'i im Vordergrund, die bei der Verbreitung des Glaubens sowie der Errichtung des Baha'i-Verwaltungssystems neben den Iranern schon

früh sehr bedeutsam waren (Shoghi Effendi 1954: 449ff.). Weltweit liegt der Anteil iranischer Gläubiger an den Baha'i insgesamt unter einem Zehntel (EI: 452ff.). Die Massenflucht nach der islamischen Revolution 1979 brachte aber für zahlreiche Gemeinden in europäischen Ländern und in einigen Teilen Nordamerikas (z.B. in Kalifornien) eine große Zunahme des Anteils iranischer Baha'i. Schießmann geht für Deutschland davon aus, daß etwa ein Viertel der Baha'i aus dem Iran stammt. Er hält ihren Anteil aber für schwindend (Schmalz-Jacosen 1995: 90). Es gibt einige deutsche Städte, in denen auch schon vor der Revolution, lange in Deutschland ansässige, iranische Familien eine prägende Mehrheit bildeten, deren Einfluß aber im Abnehmen begriffen ist. Das zeigt sich auch in der derzeitigen Zusammensetzung des Nationalen Geistigen Rates. Von den neun Mitgliedern sind sechs Deutsche, zwei Iraner und eines aus Australien.<sup>23</sup>

Ervin Laszlo beschrieb die institutionelle Baha'i-Praxis hinsichtlich nationaler Herkunft folgendermaßen:

"Auf allen diesen Ebenen (der Baha'i-Institutionen, Anm. d. Verf.) sind immer alle Menschen aller möglichen Hintergründe in gleicher Weise wahlberechtigt und wählbar. Auf diese Weise realisiert sich an zahllosen Orten der Welt ein gleichwertiges, gleichberechtigtes, aktives und schöpferisches Zusammenleben der in einer örtlichen oder nationalen Gemeinde vertretenen Ethnien, Kulturen oder religiösen Herkünfte. So kann in einem Nationalen Geistigen Rat z.B. von Dänemark durch Wahlvorgang von neun gewählten Mitgliedern eine kenianische Studentin an der Universität Kopenhagen sein, ein Angehöriger der deutschen Minderheit, ein iranischer Kaufmann und eine russische Emigrantin." (Laszlo 1993: 18)

### **Organisation: Leitgedanken und Gestalt der global community**

Die Baha'i kennen weder Priestertum noch einen Klerus. Die administrative Ordnung der Gemeinden liegt in den Händen eines basisdemokratisch strukturierten Rätessystems. An jedem Ort an dem mindestens neun erwachsene Baha'i leben, wird einmal im Jahr ein örtlicher Geistiger Rat (GR) aus der Gesamtheit der Gläubigen gewählt. Auch jährlich findet eine Nationalversammlung statt, in welcher von den Delegierten der Gemeinden der Nationale Geistige Rat gewählt wird. Diese wählen dann wiederum alle fünf Jahre das Universale Haus der Gerechtigkeit, das ebenfalls aus neun Personen besteht. Ein Grundpfeiler dieses Systems sind die alle neunzehn Tage (Länge eines Baha'i-Monats) stattfindenden örtlichen Gemeindetreffen, die sogenannten Neunzehntagefeste. Diese bestehen aus drei Teilen: einem geistigen Teil, bei dem aus den heiligen Schriften gelesen wird, einem beratenden Teil, der zur Diskussion der Gemein-

deprobleme dient, und einem geselligen Teil, in dem die Gemeindemitglieder auf einer nicht förmlichen Ebene einander besser kennenlernen können.<sup>24</sup> Diese Treffen stellen eine Art *community business meeting* dar (EI: 442). Durch das Neunzehntagefest bleiben alle Baha'i-Institutionen mit den lokalen Gemeinden in kontinuierlichem Kontakt und diese ermöglichen so eine breite, allgemeine und vernetzte Beteiligung am Leben und der Entwicklung der gesamten Baha'i-Gemeinde (Huddleston 1986: 154f.).

Bahā'ullah forderte die Begründung eines dauerhaften Weltfriedens durch die Bildung einer organisierten Völkergemeinschaft. Dies soll erreicht werden durch die Errichtung eines föderalen, demokratischen Weltstaats, eines internationalen Gerichtshof, die Einsetzung einer Welthilfssprache, die Bekämpfung jeglicher Formen rassistischer, nationaler und religiöser Vorurteile, die Gleichheit von Mann und Frau, die Schaffung globaler sozialer Gerechtigkeit und die Harmonisierung von Wissenschaft und Religion.<sup>25</sup>

Die Baha'i betrachten ihre globale Verwaltungsordnung als modellhaft für diese Weltföderation und deswegen wird die aktive Mitarbeit an der Baha'i-Gesellschaftsordnung als Beitrag zur Errichtung der Welteinheit und des Weltfriedens gesehen. Der Weltföderationsgedanke wurde in seinen Grundzügen von Bahā'ullah beschrieben (Bahā'ullah 1980: 109 und 117) und dann von Ḃabdu'l-Bahā, Shoghi Effendi und dem Universalen Haus der Gerechtigkeit weiterentwickelt. Dabei gelangte Shoghi Effendi zur Forderung eines demokratischen Welt-Überstaats mit einem von den Völkern zu wählenden Weltparlament, einem höchsten Gerichtshof und einer internationalen Exekutive (Shoghi Effendi 1977: 66, Bauer 1995: 95).

Der Glaube der Baha'i, durch die Annahme der für das heutige Zeitalter offenbarten Religion zu den "Auserwählten" zu gehören, die wissen wie die anstehenden Menschheitsprobleme zu lösen sind, befördert einerseits ein elitäres Denken (Baha'i Nachrichten Oktober 1998: 18).<sup>26</sup> Andererseits gehört religiöse Toleranz zu den Glaubensgrundlagen, die im *Kitāb-i-Aqdas* festgeschrieben sind. Darin werden die Gläubigen dazu angehalten, nicht fanatisch zu sein und mit den Anhängern aller Religionen in Freundschaft zu verkehren.<sup>27</sup> Auch wurde von Bahā'ullah als Aufgabe der Religion bestimmt, die Einheit der Menschen zu fördern und "den Geist der Liebe und Verbundenheit unter den Menschen zu pflegen". In seinen Schriften heißt es: "Laßt sie (die Religion, Anm. d. Verf.) nicht zur Quelle der Uneinigkeit und der Zwietracht, des Hasses und der Feindschaft werden" (Bahā'ullah 1980: 188) und an anderer Stelle "Verkehret mit den Anhängern aller Religionen im Geiste des Wohlwollens und der Brüderlichkeit" (Bahā'ullah 1980: 86). Ḃabdu'l-Bahā ging sogar so weit zu sagen:

"Wenn die Religion zur Ursache von Abneigung, Haß und Spaltung wird, so wäre es besser, ohne sie zu sein, und sich von einer solchen Religion

zurückzuziehen, wäre ein wahrhaft religiöser Schritt." (Abdu'l-Bahā 1973: 102)

Diesen Prinzipien entsprechend sind die Mittel, mit denen die Baha'i ihren Glauben verbreiten rein pazifistischer Natur und auf die eigenständige, individuelle Entscheidung ausgerichtet. Sie sprechen dabei von *teaching* (Lehren). Sehr verbreitet ist die Einladung zu sogenannten *firesides*<sup>28</sup>, bei denen einzelne Baha'i Freunde und Bekannte zu sich nach Hause einladen, um in informeller Atmosphäre Baha'i-Lehren vorzustellen und darüber zu diskutieren. Als Pioniere werden die Baha'i bezeichnet, die zur Verbreitung ihrer Religion in ein anderes Land ziehen. Trotz der planmäßigen Vorgabe von Lehrzielen liegen die Organisation, Kosten und Gestaltung in den Händen der einzelnen Gläubigen (BIC 1994: 11).

Die Aktivitäten der Baha'i zur Erreichung ihrer Ziele bestehen, neben privaten Initiativen, im Anschluß an Weltorganisationen und der Zusammenarbeit mit NGOs.

Da ein wesentliches Prinzip der Baha'i-Religion die Einheit der Religionen im Sinne einer fortschreitenden Gottesoffenbarung ist, und alle Propheten der Hochreligionen wie Moses, Zoroaster, Jesus, Krischna, Buddha und Mohammed neben dem Bāb und Bahā'ullah gleichwertig als Manifestationen Gottes anerkannt werden, sind Baha'i immer wieder bei Initiativen zur interreligiösen Zusammenarbeit vertreten. So beteiligten sie sich an der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP) und am Weltparlament der Religionen in Chicago. Ein deutscher Baha'i ist inzwischen Consultant beim International Interfaith Centre in Oxford/U.K. Ich möchte hier noch einige aktuelle Beispiele nennen: Am ersten Runden Tisch der Religionen in Deutschland 1997 nahm neben Vertretern der evangelischen, der katholischen und der orthodoxen Kirche sowie der muslimischen und der buddhistischen Gemeinden auch ein Baha'i teil. Auch im Februar 1998, als in London Vertreter von acht Religionsgemeinschaften mit Repräsentanten der Weltbank unter Vorsitz von Weltbankpräsident James Wolfensohn und dem Erzbischof der Kirche von England über Möglichkeiten einer engeren Zusammenarbeit zwischen der Weltbank und den Weltreligionen bei der Überwindung von Armut und Unterentwicklung berieten, waren Vertreter der Baha'i-Gemeinschaft darunter zu finden (Der Nationale Geistige Rat 1998c).

Seit 1948 ist die Baha'i International Community (BIC) als internationale nicht-staatliche Organisation bei den Vereinten Nationen akkreditiert und in verschiedenen Unterorganisationen tätig.<sup>29</sup> Die Aufgabenschwerpunkte der BIC liegen in der Förderung eines Bewußtseins der "Einheit der Schicksalsgemeinschaft aller Menschen" und der Unterstützung von Maßnahmen, die auf eine globalverträgliche, zukunfts offene und geeinte Weltzivilisation zielen. Das Tätigkeitsfeld ist entsprechend weit gespannt, mit Aktivitäten in den Bereichen



Friedensförderung, Menschenrechte, Bildung, Gesundheitsfürsorge, Bewahrung der Umwelt, Frauenförderung und wirtschaftliche Entwicklung. Viele Projekte werden in Zusammenarbeit mit den 175 nationalen Baha'i-Gemeinden durchgeführt. Weltweit arbeiten Baha'i in über 1300 Graswurzel-Projekten, zu denen ungefähr 950 Schulen und Erziehungsprojekte, sieben Radiostationen und ca. 670 andere soziale und wirtschaftliche Entwicklungsprojekte zählen.

Zu den NGOs, mit denen die Baha'i-Gemeinde auf internationaler Ebene zusammenarbeitet, gehören u.a. der World Wide Fund for Nature's Network, das Education for all Network, die Advocates for African Food Security und die Weltföderalisten Baha'i (BIC 1994 und 1998).

Die deutsche Baha'i-Gemeinde engagierte sich bislang bei Initiativen zur Völkerverständigung, Runden Tischen gegen Ausländerfeindlichkeit, der Lokalen Agenda 21 und seit 1996 der Initiierung einer besseren Kooperation bei Frauenprojekten durch die Gründung eines Frauen-Forums (Baha'i-Nachrichten Dezember 1998: 4). Außerdem war sie 1995 beim UN-Sozialgipfel in Kopenhagen vertreten und bei der Weltsiedlungskonferenz Habitat II 1996 in Istanbul akkreditiert (NGR 1998c).

### **Das endlose Leiden der iranischen Baha'i<sup>30</sup>**

Von Religionswissenschaftlern wird die Baha'i-Religion heute als eigenständige Hochreligion anerkannt. So sprach der Rechtsphilosoph und Theologe Heiner Bielefeldt beispielsweise in einem Vortrag zur Menschenrechtslage im Iran, den er im Herbst diesen Jahres in Berlin hielt, von der Baha'i-Religion als einer nach-islamischen Religion. Der Glaube der Baha'i an eine fortschreitende Gottesoffenbarung, die den Bāb und Bahā'ullah als Manifestationen Gottes auf dieselbe Stufe wie Jesus und Mohammed stellt, ist Ursprung der Feindschaft islamischer Geistlicher und der Grund, warum die Baha'i für die schiitische Orthodoxie nach wie vor als Häretiker und Apostaten gelten (Halm 1994: 163).

Im Ursprungsland des Baha'i-Glaubens, im Iran, stellen die Baha'i die größte nicht-muslimische religiöse Minderheit dar. Die brutalen Verfolgungen, die die Anfangsjahre der neuen Religion im Iran kennzeichneten, fanden bis heute kein Ende. Im Kampf um Einfluß und Macht innerhalb des Iran dienten und dienen die Baha'i, demagogisch als schiitische und nationale Erzfeinde stilisiert (ähnlich den Juden in Deutschland), immer wieder dazu, die Unterstützung der Massen zu bekommen (Keddie 1981: 53, Boroujerdi 1996: 96).

Mit der Etablierung der Islamischen Republik 1979 verschärften sich die Verfolgungen und es begann eine Phase systematischer Repressionen. Laut Artikel 13 der Verfassung der Islamischen Republik Iran, gehören die Baha'i nicht zu den geschützten religiösen Minderheiten wie Christen, Juden und

Zoroastrier. Damit sind die Repressionen gegen Baha'i nicht nur legitimiert, sondern in dem nicht-säkularen Staat sogar legalisiert worden.<sup>31</sup> Im allgemeinen werden die Repressionen unter anderen Vorwänden, wie der Unterstellung, die Baha'i wären "Agenten des Westens" oder "Zionisten", gerechtfertigt (Liga f. Menschenrechte 3, 1996: 5).<sup>32</sup>

Über 200 Hinrichtungen von Baha'i im Iran wegen ihres Glaubens sind seit 1979 bekannt geworden. Baha'i wurden inhaftiert, gefoltert und enteignet. Ihre Friedhöfe und heiligen Stätten zerstört und geschändet. Baha'i erhalten keine Reisepässe und Ausreisevisen. Sie sind an den Universitäten und sogar an manchen Schulen nicht zugelassen. Über 10 000 Baha'i wurden aus dem öffentlichen Dienst entlassen und Rentenzahlungen eingestellt bzw. bereits geleistete Pensionen werden zurückgefordert (Der Nationale Geistige Rat 1981 und 1985, Vahedi 1998, Hashemi, Adineh 1998, Sprung 1996). Nach Einschätzung der Gesellschaft für bedrohte Völker, einer Menschenrechtsorganisation für verfolgte ethnische und religiöse Minderheiten, sind die Baha'i im Iran de facto vogelfrei (Gesellschaft für Bedrohte Völker 1997).<sup>33</sup>

Zahlreiche Resolutionen wurden von diversen Institutionen, wie der UNO, dem Europäischen Parlament, dem Kongreß der Vereinigten Staaten, dem Deutschen Bundestag und anderen zur Lage der Baha'i verabschiedet. In seinem letzten Bericht vom Oktober 1997 bestätigte der UN-Sonderberichterstatter für den Iran, Maurice Copithorne, die anhaltend schlechte Menschenrechtssituation hinsichtlich der Baha'i. Als Reaktion auf den Bericht drückte die UNO-Generalversammlung nicht nur erneut ihre Sorge über die Ermordungen und Verfolgungen aus, sondern verlangte auch eine vollständige "Emanzipation" der Baha'i im Iran. Unberührt von allen diesen Appellen hat sich ihre Lage bislang nicht verbessert.

Auch der Amtsantritt des neuen iranischen Präsidenten Khatami, der von den EU-Ländern als Hoffnungsträger für eine Liberalisierung der Islamischen Republik im Iran gehandelt wird, bewirkte bislang hinsichtlich der Baha'i nichts. Im Gegenteil, die Lage scheint sich seit einiger Zeit sogar zu verschlechtern. Am 21. Juli diesen Jahres, einen Tag nach der Abreise einer EU-Delegation aus Teheran, fand in Maschhad seit sechs Jahren die erste Hinrichtung eines Baha'i wegen Apostasie statt. Ende September wurden zwei weitere Todesurteile ausgesprochen und ein dritter Baha'i zu zehn Jahren Haft verurteilt. Damit sind inzwischen insgesamt sechs wegen ihres Glaubens zu Tode verurteilte Baha'i in iranischen Gefängnissen inhaftiert. Darüber hinaus wurden seitdem in 14 iranischen Städten 36 Baha'i-Lehrer gefangengenommen. Die offensichtlich zentral gesteuerte und von Beamten durchgeführte Verhaftungswelle ging einher mit der Beschlagnahmung von Büchern und Lehrmaterialien und der Plünderung von über 530 Häusern von Baha'i-Familien und hatte zum Ziel eine von den Baha'i im Iran privat gegründete Hochschule zu zerstören (taz: 7.12.1998).

Heute leben noch ca. 300 000 Baha'i im Iran. Schätzungsweise 80 000 bis 150 000 Baha'i sind aus dem Iran geflohen. In den ersten Jahren nach 1979 waren die USA, Kanada, Australien und einige westeuropäische Länder die wichtigsten Zufluchtsländer für die iranischen Baha'i, wofür sich die dortigen Regierungen und der UNHCR sehr eingesetzt haben. Es existieren keine Statistiken darüber, wie sich die Flüchtlinge auf die einzelnen Länder verteilen. Nach Deutschland kamen seit 1979 bis heute ca. 1000 iranische Baha'i, von denen ca. 200 Deutschland zwischenzeitlich wieder verlassen haben. Zwischen 1986 und 1990 konnten insgesamt 250 iranische Baha'i aufgrund einer persönlichen Anweisung von Bundeskanzler Kohl und auf Grundlage einer "Übernahme aus humanitären Gründen" nach Deutschland geholt werden. Diese Personengruppe wurde durch intensive Betreuung von örtlichen Baha'i-Gemeinden inzwischen weitgehend integriert. Bis 1993 erhielten iranische Baha'i in Deutschland als Angehörige einer verfolgten religiösen Minderheit relativ leicht eine Asylberechtigung.<sup>34</sup> Doch seit der Neufassung des Art. 16a GG und des Asyl-VFG erhielten einige iranische Baha'i nur eine Duldung, da sie über ein sicheres Drittland eingereist waren.<sup>35</sup>

### Schlußbetrachtung

Zeda, eine junge, berlinernde türkische Frau, erzählt mir, daß es für sie keine Rolle spielt, ein Kind türkischer Migranten zu sein, da sie sich in erster Linie als Baha'i sehe. Sie sagt: "Wenn du alles mit türkischen Augen siehst, stößt du damit immer an eine Grenze." Hüseyin, ihr Mann lebt erst seit einem Jahr in Deutschland und stammt aus einer alevitischen Familie arabischer Herkunft. Wegen der Zugehörigkeit zu einer Minderheit, den Arabern in der Türkei, sagt er, daß er keine Nationalität habe. Dieses "a-nationale" Weltbürger-Gefühl hat sich für ihn durch den Baha'i-Glauben in einer Vision konkretisiert.

Die globale Ethik der Baha'i-Religion lehrt ihren Anhängern eine Weltbürgeridentität. Das bedeutet für die Baha'i, gleich welcher Ethnie, Nationalität oder Religion sich primär als gleichwertige Mitglieder einer Menschheitsfamilie zu verstehen - in den Worten Bahā'ullahs als "die Früchte eines Baumes und die Blätter eines Zweiges" (Bahā'ullah 1980: 251). Nach dieser Ethik sollen nicht nur alle trennenden Vorurteile zwischen den Menschen abgebaut werden, sondern ein Mensch soll nirgendwo als Fremder gelten<sup>36</sup> und dem Schicksal jedes Teils der gesamten Menschheit soll das gleiche Mitgefühl entgegengebracht werden (Der Nationale Geistige Rat 1998: 12, 29f). Innerhalb dieses Wertesystems hat jeder Mensch Anteil an der Verantwortung für das Wohlergehen der gesamten Menschheit. So heißt es in den Baha'i Schriften: "Der ist

wirklich ein Mensch, der sich heute dem Dienst am ganzen Menschengeschlecht hingibt." (Bahā`ullah 1980: 218).<sup>37</sup>

Innerhalb der Baha`i-Gemeinden schafft diese Weltanschauung sowie das daraus abgeleitete Organisationsmodell eine integrative Struktur, die die spaltende Wirkung nationaler, ethnischer und religiöser Abgrenzungen reduziert. Somit stellen sie für die türkische Minderheit wie auch für andere Minderheiten eine Art *Miniatur Melting Pot* dar. So kann man sagen, daß das Baha`i` Sinn- und Wertesystem sowie die daraus erwachsene *global community* für die Anhänger dieses Glaubens ein integratives Medium innerhalb einer globalisierten Welt bietet.

## Literatur

Abdu`l-Bahā 1954. Beantwortete Fragen. Frankfurt/M.  
— 1973: Ansprachen in Paris. Oberkalbach.

Baha`i International Community (BIC) 1994: The Baha`is. A Profile of the Baha`i Faith and its Worldwide Community. London.  
— 1996. Wendezeit für die Nationen. Vorschläge zum Thema Global Governance. Hofheim-Langenhain.  
— 1996. Entwicklungsperspektiven für die Menschheit. Ein neues Verständnis von Globalem Wohlstand. 1996.

Baha`i International Community (BIC) im Internet.  
<http://www.bahai.org/bworld/main>, Juli 1998.

Baha`i Weltzentrum, Haifa (Hg.) 1987: Inhaltsübersicht und systematische Darstellung der Gesetze und Gebote des Kitāb-i-Aqdas, Hofheim-Langenhain.

Bahā`ullah 1980. Ährenlese. Eine Auswahl aus den Schriften Bahā`ullahs. Hofheim-Langenhain.

Bahā`ullah, Abdu`l-Bahā/Shoghi Effendi/Universales Haus der Gerechtigkeit (Hg.) 1981. Liebe und Ehe. Eine Auswahl aus den Schriften Bahā`ullahs, Abdu`l-Bahās, Shoghi Effendis und Briefen des Universalen Hauses der Gerechtigkeit. Hofheim-Langenhain.

Berliner Baha`i-Gemeinde im Internet: <http://www.bahai.de/berlin/start.htm>, 1998.

Brauer, Maja 1995. Weltföderation. Modell globaler Gesellschaftsordnung, Frankfurt/Main, Bern, New York.

Boroujerdi, Mehrzad 1996. Iranian Intellectuals and the West. A Tormented Triumph of Nativism. New York.

Bowker, John (Hg.) 1997. The Oxford Dictionary of World Religions, Oxford, New York.

- 
- Der Nationale Geistige Rat der Baha'i in Deutschland (Hg.) 1981. Die Baha'i-Religion. Größte religiöse Minderheit im Iran. Dokumentation zur Verfolgung der Baha'i im Iran. Hofheim-Langenhain.
- (Hg.) 1985. Die Baha'i im Iran: Dokumentation der Verfolgung einer religiösen Minderheit. Hofheim-Langenhain.
- (Hg.) 1998a. Integration als Herausforderung. In: Die Zeit, 28.5.1998.
- (Hg.) 1998b. Wir bereichern Euch wenn ihr wollt. Menschen aller Kulturen. Integration als Herausforderung und Chance. Eine Initiative der Baha'i. Hofheim-Langenhain.
- Pressemitteilungen der letzten Monate.
- Der Nationale Geistige Rat der Baha'i in Deutschland (NGR) im Internet: <http://www.bahai.de>, 1998c.
- (Hg.). Baha'i Nachrichten. Hofheim-Langenhain Nr. 5/155, August 1998, Nr. 7/155, Oktober 1998, Nr 10/155 Januar 1999.
- Encyclopaedia Britannica 1996. Chicago, Auckland, London.
- Encyclopaedia Britannica, Book of the Year 1992. Chicago, Auckland, London 1992.
- Esposito, John L. (Hg.) 1995. The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World, New York, Oxford.
- Esslemont, J.E. 1976. Bahā'ullah und das neue Zeitalter. Hofheim-Langenhain.
- Gesellschaft für Bedrohte Völker. Bedrohte Völker Aktuell Nr. 113, Göttingen Sommer 1997.
- Gibb, H.A.R./J.H. Kramers./E. Lévi-Provençal/J. Schacht (Hg.) 1986. The Encyclopaedia of Islam. Leiden 1986.
- Halm, Heinz 1994. Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution. 1994.
- Hashemi, Kazem/Javad Adineh/Pro Asyl e.V. 1998. Verfolgung durch den Gottesstaat. Menschen und ihre Rechte im Iran. Iranische Flüchtlinge in Deutschland. Frankfurt/M.
- Huddleston, John 1986. Frieden durch Welteinheit. Hofheim-Langenhain.
- Internationale Liga für Menschenrechte e.V., Iran Report 1-5. Berlin.
- Keddie, Nikki R. 1981. Roots of Revolution. An Interpretive History of Modern Iran. New Haven.
- Laszlo, Ervin (Hg.) 1993. Rettet die Weltkulturen. Der multikulturelle Planet. Report einer unabhängigen internationalen Expertengruppe an die UNESCO. Stuttgart.
- Lerch, W.G. 1992. Halbmond, Kreuz und Davidstern. Frankfurt/M.

- Meinhold, Peter 1978. Die Religionen der Gegenwart. Freiburg i.Br.
- Multhaupt, Hermann 1998. Ihr Ziel ist die friedliche Zusammenarbeit aller Völker. Bahai-Religion beinhaltet Ziele aller Offenbarungsreligionen. In: Der Dom. Kirchenzeitung für das Erzbistum Paderborn, 17.5.1998, S. 19.
- Niesmak, Christina 1998: Harmonie gegen den "Sumpf des Materialismus". In: Frankfurter Rundschau, 22.4.1998, S. 33.
- Schayani, Isabel 1998. Den Baha'i droht die "Auslöschung als lebensfähige religiöse Gemeinde". In: die tageszeitung, 11.8.1998.
- Schayani, Isabel 1998. Kein Studium im Hörsaal oder im Keller für Bahais. In: die tageszeitung, 7.12.1998.
- Shoghi Effendi 1977. Die Weltordnung Bahā'ullāhs. Hofheim-Langenhain.  
— 1954. Gott geht vorüber. Oxford.
- Schmalz-Jacobsen (Hg.) 1995. Ethnische Minderheiten in Deutschland. München.
- Smith, Peter 1987. The Bābī and Baha'i-Religion: From Mesianic Shi'ism to a world religion. Cambridge.
- Sprung, Christopher 1996. Terror durch Todesurteile. Die Baha'i werden im Iran religiös verfolgt. In: POGROM 191, Okt./Nov. 1996, S. 58.
- United Nations General Assembly: Situation of human rights in the Islamic Republic of Iran. Note by the Secretary-General, A/52/472, 15 October 1997, Fifty-second session, Agenda item 122.
- Vahedi, Roja 1998. Die Unterdrückung Angehöriger religiöser Minderheiten im heutigen Iran. In: Internationale Liga für Menschenrechte/Birgit Erbe (Hg.), Frauen fordern ihr Recht. Menschenrechte aus feministischer Sicht. Berlin, Hamburg, S. 76-80.
- Yarshater, Ehsan (Hg.) 1989. Encyclopaedia Iranica (EI). London, New York.
- Yonan, Gabriele 1993. Einheit in der Vielheit. Weltreligionen in Berlin. Berlin.

## Anmerkungen

1. Bahā'ullāh 1980: S. 218.
2. Das Geschichtsbild der Baha'i selber ist durch die von Shoghi Effendi entwickelte historische Einteilung geprägt. Diese unterscheidet drei Phasen der Baha'i Offenbarungsgeschichte: das heroische oder apostolische Zeitalter (Zeit des Bāb, Bahā'ullāhs und 'Abdu'l

- Bahās), die Gestaltungsperiode (Führungszeit durch Shoghi Effendi und das Universale Haus der Gerechtigkeit) und das Goldene Zeitalter, in dem der "größte Frieden" verwirklicht und die göttliche Ordnung einer geeinten Weltzivilisation begründet sein wird (Shoghi Effendi 1954: S. 370f.).
3. Zu den schiitischen, religionsgeschichtlichen Hintergründen der Verfolgung der Baha'i und der Bābi im Iran siehe: Halm 1994, S. 129, 133; Der Nationale Geistige Rat der Baha'i in Deutschland 1985: S. 41ff.
  4. Der 23. Mai 1844, das Datum, an dem der Bāb das erste mal seinen Anspruch dem daraufhin ersten Jünger, Mullā Husayn, erklärte, gilt nicht nur als Baha'i-Feiertag, sondern mit diesem Tag beginnt auch die Zeitrechnung der Baha'i. Sie glauben, daß mit diesem Ereignis ein neues Zeitalter in der Entwicklung der Menschheit begonnen hat (Huddleston 1986: S. 217).
  5. Mit dieser Bezeichnung differenziert sie die Radikalität des Bābismus von der sich später daraus entwickelnden Baha'i Religion mit ihrer "kosmopolitischen, pazifistischen, liberalen Doktrin" (Keddie 1981: S. 52, EI: S. 450). Vor allem das Gebot Baha'u'llāhs, der jeweiligen Regierung gegenüber loyal zu sein, den bestehenden Gesetzen zu gehorchen und eine "Politik der Widerstandslosigkeit" zu vertreten, die sogar zur Selbstverteidigung den Gebrauch von Waffen verbietet, nahm der Bābi-Gemeinde ihre Radikalität im Sinne von Militanz (Esslemont 1976: S. 196).
  6. Bahā ullah hat ein umfassendes Werk in arabischer und persischer Sprache hinterlassen, wovon bislang ungefähr hundert Schriften übersetzt wurden. Zu den wichtigsten zählen neben dem *Kitāb-i-Aqdas* das Buch der Gewißheit (*Kitāb-i īqān*), die Verborgenen Worte und die Sieben Täler.
  7. Shoghi Effendi bezeichnet es als das *Mutterbuch Seiner Sendung* und als *Charta Seiner neuen Weltordnung* (Baha'i-Weltzentrum 1987: S. 12).
  8. Aufgrund der Rivalität seines Bruders Muhammad Ālī, der seine Führerschaft nicht anerkannte und dem es gelang, ihn bei der Osmanischen Regierung anzuschwärzen, denen die Baha'i noch immer ein Dorn im Auge waren, wurde Ābdū l-Bahā erneut für sieben Jahre in Gefangenschaft gesetzt. Der Anspruch Muhammad Ālīs auf Führerschaft, der offensichtlich dem Willen seines Vaters entgegenstand, gewann nicht viele Mitstreiter und deren Zahl schrumpfte mit der Zeit zur Bedeutungslosigkeit (Esslemont 1976: S. 74, EoI: S. 167, Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World: S. 178).
  9. Die erste Baha'i-Gruppe in Amerika entstand 1894, und vier Jahre später erreichten die ersten amerikanischen Baha'i Pilger Akka.
  10. Die Aufgabe der *Kontinentalen Berateramtsmitglieder* und der von Ihnen zur Unterstützung ernannten *Hilfsamtsmitglieder* ist es, durch Beratung die einzelnen Baha'i sowie die Baha'i-Gremien bei der Vertiefung in ihren Glauben zu unterstützen und für den Schutz und die Integrität der Glaubensgemeinschaft zu sorgen. (Huddleston 1986, S. 167, EI: S. 442).
  11. Die Bābi- und Baha'i-Schismen werden von MacEoin in der *Encyclopaedia Iranica* sehr detailliert behandelt (EI: S. 439, 441, vor allem 447f.).
  12. In der Türkei gibt es ca. 7000 Baha'i. Bei den konvertierten Baha'i ist bemerkenswert, daß ein Großteil, vor allem im Süden des Landes, von den Aleviten und Bektaşī stammt.
  13. Die meisten Nationalen Geistigen Räte existieren in Afrika und die größte Anzahl lokaler Räte ist in Australasien zu finden. Der größte Anteil von Übersetzungen der Baha'i-Schriften in andere Sprachen liegt in Afrika vor, aber die meisten Baha'i-Verlage gibt es in Europa (BIC 1994: S. 7). Laut einer Statistik der *World Christian Encyclopaedia*,

- die die Periode zwischen 1970 und 1985 auswertete, ist die Baha'i Religion die am schnellsten wachsende von den unabhängigen Weltreligionen. Nur die Anhängerschaft einiger christlicher und islamischer Sekten wuchs in diesem Zeitraum noch schneller (BIC 1994: S. 14).
14. Erst jetzt, mit dem Gesetz vom August 1989 zur Aufhebung nationalsozialistischer Urrechtsurteile in der Strafrechtspflege, können Baha'i, die damals zu Gefängnis- bzw. Geldstrafen verurteilt worden waren, rehabilitiert werden (Baha'i-Nachrichten Januar 1999: S. 2).
  15. Das erste Haus der Andacht, das 1908 in Eshkabad, Turkmenistan, fertiggestellt wurde, ist inzwischen zerstört (BIC 1994: S. 38).
  16. Schießmann stellt im *Handbuch für ethnische Minderheiten in Deutschland* die "multinationale und - kulturelle Ausrichtung bis in die kleinste Gruppeneinheiten hinein" fest (Schmalz-Jacobsen 1995: S. 91).
  17. Dementsprechend wird im *Handbuch der Ethnischen Minderheiten in Deutschland* die Baha'i-Religion als *keine typische Migrantenreligion* bezeichnet. Die Aufführung der Baha'i-Gemeinde als *nicht-ethnische* Gemeinschaft in einem Handbuch für *ethnische Minderheiten* ist allerdings widersprüchlich (Schmalz-Jacobsen 1995: S. 90).
  18. In einer Erklärung der Internationalen Baha'i Gemeinde von 1996 wird die kulturelle und ethnische Verschiedenheit nicht nur als Reichtum für die Weltgemeinschaft, sondern auch als "für die soziale und wirtschaftliche Entwicklung des Menschengeschlechts bei seinem kollektiven Eintritt ins Erwachsenenalter lebensnotwendig" betrachtet (BIC 1996: S. 10).
  19. Lazlo ist u.a. Begründer der *evolutionären Systemtheorie*, Mitbegründer des *Club of Rome*, Direktor der *Wiener Akademie für Zukunftsfragen*, Forschungsdirektor von UNITAR, der "Denkfabrik" der UNO, und Leiter des UNO-Forschungsprojektes "Neue Weltwirtschaftsordnung".
  20. Die "Agenda 21" sind die Beschlüsse der Umweltkonferenz in Rio de Janeiro. Die Lokale Agenda 21 ist jener Teil des Vertragswerkes, der sich auf die Städte und Gemeinden und deren Beitrag zu einem umweltgerechten Leben ihrer Bürger bezieht.
  21. Obwohl an ein breiteres Publikum gerichtet, stellten die Baha'i mit der Zeit fest, daß die Sendung vor allem türkische Migranten anspricht. So wurden in letzter Zeit einige Sendungen nur noch in Türkisch durchgeführt und deutsche *Baha'i Info TV*-Sendungen parallel gesendet.
  22. Alle Namen wurden von der Verfasserin geändert.
  23. Diese Angaben beziehen sich auf die nationale Herkunft und nicht auf die Staatsbürgerschaft. Um in einen nationalen Rat gewählt zu werden, ist die jeweilige Staatsangehörigkeit nicht vonnöten. Interessant ist auch die Geschlechterverteilung innerhalb dieses Rates, in den vier Männer und fünf Frauen gewählt wurden. Dieselbe Abnahme der Bedeutung der iranischen Baha'i ist für die internationale Gemeinde festzustellen, in der schon allein zahlenmäßig die Bedeutung der Iraner stetig sank. Da der Nationalität grundsätzlich wenig Wert beigemessen wird und außerdem viele und speziell führende Baha'i bi-ethnischer Herkunft sind oder an verschiedenen Orten der Welt - innerhalb eines transnationalen sozialen Raumes leben, war für mich nicht herausfindbar, aus welchen Nationalitäten sich das *Universale Haus der Gerechtigkeit* zusammensetzt.
  24. Da es im Baha'i-Glauben keine Rituale gibt, können die lokalen Traditionen der verschiedenen Kulturen in die Baha'i-Strukturen leicht inkorporiert werden (EI: S. 443).



- 
25. Anlässlich des 50jährigen Jubiläums der UNO veröffentlichte die Internationale Baha'i-Gemeinde 1996 zwei Statements. Das eine, mit dem Titel "Wendezeit für die Nationen", befaßt sich mit der Entwicklung und der Rolle der UNO innerhalb einer globalen Ordnung und enthält konkrete Vorschläge für den Prozeß der Integration aller Völker und Nationen und zur Neuorientierung der UNO. Empfohlen wird z.B. die Stärkung der Exekutive und des Internationalen Gerichtshofes. Die andere Stellungnahme, "Entwicklungsperspektiven der Menschheit", stellt das Baha'i-Verständnis von sozialer und wirtschaftlicher Entwicklung und globalem Wohlstand vor.
  26. Eine Artikelreihe, die in den letzten Ausgaben der deutschen Gemeindezeitung, den *Baha'i-Nachrichten*, zu der Frage erschien, wie sich die Baha'i im Verhältnis zu den anderen Religionen sehen, erregte viele Leserreaktionen. Im letzten Artikel dieser Serie wurde u.a. auf folgendes Zitat von 'Abdu'l-Bahā hingewiesen: "Lasset uns niemals sagen 'Ich bin ein Gläubiger, der aber ist ein Ungläubiger'. Ich bin Gott nahe, der aber ist ausgestoßen'." ('Abdu'l-Bahā 1973: 117)
  27. Zur zerstörenden Kraft des Fanatismus, die hinsichtlich fundamentalistisch inspirierter Gewalttaten in verschiedenen islamischen Ländern eine grausame Aktualität erfährt, äußerte Bahā'ullah sich eindeutig: "Religiöser Fanatismus und Haß sind ein weltverzehrendes Feuer, dessen Gewalt niemand löschen kann" (Bahā'ullah 1980: S. 251, vgl. auch Der Nationale Geistige Rat 1998: S. 53f.).
  28. Der Begriff fireside (engl.: Kamin/Häuslichkeit/Familienkreis) wurde vermutlich aus Amerika übernommen, wo privates, gemütliches und familiäres Beinandersein häufig um den Kamin stattfand.
  29. Die BIC hat einen beratenden Status beim Wirtschafts- und Sozialrat (ECOSOC) sowie beim Kinderhilfswerk der UNO (UNICEF), arbeitet mit der Weltgesundheitsorganisation (WHO) zusammen, ist mit dem Umweltprogramm der UNO (UNEP) assoziiert und hat gemeinsame Aktivitäten mit dem UNO Development Fund for Women (UNIFEM) unternommen.
  30. Unter diesem Titel widmet der Journalist Wolfgang Günter Lerch den Baha'i ein Kapitel in seinem 1992 erschienen Buch zu den Nationalitäten und Religionen im Nahen und Mittleren Osten (Lerch 1992: S. 209).
  31. Der damalige Sonderbeauftragte der UNO zur Untersuchung der Menschenrechtssituation im Iran veröffentlichte 1993 ein Geheimdokument des Obersten Revolutionären Kulturrates zur Baha'i-Frage aus dem Jahre 1991, das von Khameini handschriftlich gezeichnet wurde. In diesem Dokument wird die Vernichtungsstrategie gegenüber der Baha'i-Gemeinde für alle staatlichen Stellen konkretisiert. Darin heißt es u.a.: "Die Regierung soll sich ihnen (den Baha'i) gegenüber in einer solchen Weise verhalten, daß ihr Fortschritt und ihre Entwicklung verhindert wird." Zu den genannten Maßnahmen gehört der völlige Ausschluß der Baha'i aus den Hochschulen. Nicht nur einflußreiche Stellungen, sondern auch jegliche Anstellung/Arbeit und der Schulbesuch soll ihnen verweigert werden, sobald sie sich als Baha'i zu erkennen geben. Außerdem soll "ein Plan entwickelt werden, um ihre kulturellen Wurzeln *außerhalb* des Landes anzugreifen und zu zerstören". (Hervorhebung A.Y.A.) (Internationale Liga für Menschenrechte Herbst 1995: S. 10ff.).
  32. Eines der wenigen Dokumente expliziter Verfolgung allein aufgrund der Religionszugehörigkeit ist ein Todesurteil, das 1996 gegen einen Baha'i aus Yazd verhängt wurde (Internationale Liga für Menschenrechte Frühjahr 1996: S. 13).
  33. An diesem Punkt ist es wichtig anzuführen, daß die Baha'i keine Gefahr für die Regierung

- 
- darstellen, da ihre religiösen Prinzipien von ihnen fordern, loyal gegenüber der Regierung ihres Landes zu sein, den Gesetzen zu gehorchen und keine Gewalt anzuwenden (Esselmont 1976: S. 162 und S. 173).
34. Der Nationale Geistige Rat der Baha'i in Deutschland wird regelmäßig vom Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge, von Gerichten und Ausländerbehörden um gutachtliche Stellungnahmen zur Frage gebeten, ob ein(e) iranische(r) Staatsangehörige(r) im Iran tatsächlich Mitglied der Baha'i-Religion gewesen ist. Die vom Nationalen Geistigen Rat im Iran überprüften und bestätigten Fälle erhalten eine Asylberechtigung, sofern die sonstigen Angaben der Antragsteller vom Bundesamt oder vom Gericht als widerspruchsfrei und glaubhaft gewürdigt werden.
35. Repressionen gegen Baha'i existieren auch in anderen islamischen Ländern wie Pakistan und Ägypten. (EI: S. 450ff., Schmalz-Jacobsen 1995: S. 81, Yonan 1993: S. 90).
36. Zur Behandlung von Fremden heißt es in den Baha'i-Schriften: "Seht keine Fremden, seht vielmehr alle Menschen als Freunde; denn Liebe und Einheit fallen schwer, wenn ihr den Blick auf das Andersartige heftet. Und in diesem neuen, wunderbaren Zeitalter lehren uns die heiligen Schriften, daß wir mit jedem Volk eins sein müssen ... Deshalb ist keiner ein Fremder, jeder gehört zur Familie. Keiner ist Ausländer, jeder ein Freund, und jeder muß als Freund behandelt werden." (Abdu'l-Bahā in: Nationaler Geistiger Rat 1998: S. 29, vgl. auch: Bahā'ullah 1980: S. 191 und Abdu'l-Bahā 1973: S. 7).
37. Aufgrund dieser offensiven globalen Weltbürger-Ethik wird die Baha'i Religion in der *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* als "a kind of cosmopolitanism/universalism" bezeichnet und im *Oxford Dictionary of World Religions* wird von der Baha'i-Lehre als einer "message of global socio-religious reform" gesprochen.

# Der türkische Nationalisierungsprozeß und der Laizismus

Taner Akçam

Seit den achtziger Jahren ist in der Türkei eine Stärkung des Islam zu verzeichnen. Die Gründe dafür sind eines der am häufigsten diskutierten Themen der heutigen türkischen Gesellschaft. Im Westen wird sie gemeinhin mit der Entwicklung des islamischen Fundamentalismus begründet und als Bedrohung empfunden. In der Türkei wird sie dagegen sehr kontrovers und vom Fundamentalismusbegriff losgelöst behandelt.

Im Rahmen dieser Debatten wird der Aufschwung der islamischen Bewegung infolge der als Ergebnis der Modernisierung verstandenen, zügigen und unorganisierten Wanderung von den ländlichen Gebieten in die städtischen Metropolen, des hiermit einhergehenden Verlustes der traditionellen sozialen Gebilde und Werte, des Zusammenbruchs der als ontologisches Bedürfnis des Menschen verstandenen Erklärungssysteme und des Verfalls des Sozialismus u.a. damit erklärt, daß der Islam als einzige Ideologie im Angesicht dieser Entwicklungen Hilfe und Besserung verspricht. Hinzu kommt, daß die als ideales Vorbild für die türkische Gesellschaft betrachteten modernen Gesellschaften selbst eine Krisenzeit durchleben, daß die moslemischen Minderheiten in diesen Ländern unterdrückt und ausgegrenzt werden. Als weiterer wichtiger Faktor für das Erstarken der islamischen Bewegung gilt die Tatsache, daß breite Bevölkerungsschichten in der Türkei, die in wirtschaftlicher und sozialer Armut leben, den Modernisierungsprozeß und seine diversen ideologischen Träger dafür verantwortlich machen, daß der ihnen versprochene Wohlstand und der gesellschaftliche Frieden ausbleiben und die gemeinhin als Verantwortliche für Rückständigkeit und Armut angesehene und beschuldigte Religion somit weiteren moralischen Auftrieb gewinnt.

Des weiteren muß in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, daß der Staat vornehmlich in den achtziger Jahren die religiöse Ideologie als eine die Einheit des Landes bewahrende Waffe bewußt gegen die separatistische kurdische Bewegung eingesetzt und unterstützt hat. Zweifellos lassen sich zur Erklärung und Begründung des Aufschwungs der islamischen Bewegung in der Türkei noch weitere Faktoren nennen, wie beispielsweise der Einfluß der iranischen Revolution, die Formierung eines in der Türkei als "Anatolische Tiger" bezeichneten religiös-ideologischen Mittelstandes, der zusehends zu einer immer einflußreicheren wirtschaftlichen und politischen Macht wird.

Es ist nicht Aufgabe dieser kurzen Untersuchung, die Gründe des Auftriebs der islamischen Bewegung zu behandeln oder zu untersuchen, inwieweit der Begriff des Fundamentalismus diese Entwicklung ausreichend zu erklären vermag.

Erklärungsmodelle, die auf dem Fundamentalismusbegriff aufbauen, geraten inzwischen ohnehin zusehends in die Kritik. Ich will vielmehr darauf eingehen, in welchem Rahmen die Auseinandersetzung zwischen Religion und Staat in der Türkei zu untersuchen ist; besser gesagt, ich will hierfür einen Rahmen anbieten. Mein Hauptanliegen ist es zu verdeutlichen, in welchen historischen Kontexten die heutigen Entwicklungen zu betrachten sind. Dafür ist es zunächst notwendig, bestimmte Hauptaspekte der Beziehung zwischen Religion und Staat während des Nationalisierungs- und Staatsbildungsprozesses in der Türkei seit dem Osmanischen Reich näher zu untersuchen.

Es wird also in meinem Beitrag um einige Merkmale des osmanisch-türkischen Modernisierungsprozesses auf dem Boden islamischer Tradition gehen. Ich werde abschließend einige Thesen dazu aufstellen, welche Bedeutung dies für die Bundesrepublik Deutschland haben könnte.

### **Eine begriffliche Klärung**

Zuerst möchte ich einige begriffliche Klärungen vornehmen. Die Begriffe Laizismus und Säkularismus verwende ich in ihrer gemeinsamen Bedeutung als die Befreiung aller gesellschaftlichen Bereiche von religiösen Werten und Symbolen. Der Laizismus-Begriff bezeichnet dabei die Verweltlichung auf politischer und rechtlicher Ebene, also im klassischen Sinne die Trennung von Staat und Religion. Den Begriff des Säkularismus verwende ich als Ausdruck der Befreiung der gesamten individuellen und gesellschaftlichen Existenz und somit gleichsam der ökonomischen, moralischen und kulturellen Bereiche von den religiösen Institutionen und ihrer Symbolik. Somit stellt der Prozeß des Laizismus, der dazu führt, daß der Staat seine Legitimationsgrundlage immer weniger durch die Religion erhält, lediglich einen - wenn auch sehr wichtigen -Aspekt der gesellschaftlichen Säkularisierung dar.

Ich nehme diese strikte begriffliche Trennung deshalb vor, weil dadurch der osmanisch-türkische Modernisierungsprozeß besser zu verstehen sein wird. Denn, wie ich zeigen möchte, hat sich das Verhältnis zwischen Staat und Religion in der osmanisch-türkischen Tradition nicht grundsätzlich geändert. Zwar gibt es eine starke Kontrolle der Religion durch die politische Macht, aber eben keine Trennung beider Elemente, so daß man hier von Kontinuität sprechen kann. Was aber die Säkularisierung der Gesellschaft angeht, so ist diese ziemlich problematisch. So liegen die Probleme, die wir zur Zeit in der Türkei haben, meiner Meinung nach nicht im Bereich des Verhältnisses von Staat und Religion, sondern vielmehr darin, wie weit (und ob überhaupt) die religiösen Werte, Normen und Symbole aus dem Alltag herausgedrängt werden sollen.

Bevor ich einige Merkmale der geschichtlichen Entwicklung des osmanisch-türkischen Säkularisierungsprozesses behandle, möchte ich auf einen Einwand

gegen den Laizismus- bzw. Säkularismusbegriff eingehen, der in der islamischen Welt sehr verbreitet ist. Die Frage ist, inwieweit der Laizismusbegriff in der Lage ist, das islamische Verständnis von Gesellschaft und Staat und die Entwicklungen in diesen Ländern zu erklären. Die eigentliche Kritik am Laizismusbegriff ist die, daß das durch ihn bezeichnete Verhältnis zwischen Kirche und Staat vom angenommenen dichotomen Charakter der christlichen Religion geprägt sei, daß diese Trennung Bestandteil der christlichen Religion sei. Für diese These wird ein Wort aus dem Matthäusevangelium (Matthäus 21, 22) herangezogen: "So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist", was die Trennung des Weltlichen von der Religion zum Ausdruck bringen soll.

Der Islam jedoch folge dem Dogma der Einheit (*tevhid*), und es geben deshalb keinen Platz für die Trennung von Religion und Staat. Dem Dogma der Einheit zufolge nährt sich, ohne zwischen Lebendem und Leblosem, Individuellem und Gesellschaftlichem sowie Religiösem und Politischem zu trennen, jede Art der rechtmäßigen Autorität vom Willen Gottes, der einzigartig ist. Der Islam habe, so wird argumentiert, eine Reihe von Grundsätzen hervorgebracht, die das gesellschaftliche Zusammenleben auf allen Ebenen regeln. Weder im Privatleben des einzelnen noch im gesellschaftlichen Zusammenleben gebe es einen Bereich, der nicht von der Religion geregelt werde. Im Koran heiße es, wir hätten im Buch nichts übergangen. Demzufolge falle auch der Staat, wie das gesamte gesellschaftliche Leben, in den Aufgabenbereich der alles organisierenden Religion.

Ein anderer Einwand ist folgender: Der Fall, daß der Staat seine Legitimation aus der Religion bezieht, trete zwar ebenfalls in den westlichen Theokratien auf, es existiere jedoch ein wesentlicher Unterschied, der darin bestehe, daß der Islam keine Klasse oder Kaste der Geistlichkeit akzeptiere. Aus diesem Grund ist dem Islam im Gegensatz zum Christentum die Existenz einer religiösen Institution fremd, welche nur Gott gegenüber verantwortlich ist und die göttliche Autorität auf Erden vertritt. Der im Islam die göttliche Autorität repräsentierende Kalif ist kein unfehlbares und heiliges Wesen. Der Islam kennt kein heiliges und göttliches Wesen außer Gott selbst. Wenn wir die (westliche) Theokratie so verstehen, daß die Herrschenden Gottes Platz auf Erden einnehmen und die "göttlichen Vertreter" sind, so ist festzuhalten, daß ein solches Verständnis dem Islam vollkommen fremd ist.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Islam in der Türkei die staatlichen und religiösen Angelegenheiten gleichermaßen organisiert. Er akzeptiert somit nicht die Existenz von Weltlichem und Geistlichem als zwei voneinander getrennten Bereichen. Er legitimiert auch nicht die Existenz einer religiösen Institution, die außerhalb des Staates die religiösen Aufgaben erfüllt. Dem islamischen Verständnis zufolge sind die Herrschenden unter Anwendung und Befolgung der Gebote Gottes und nach dem Vorbild des Propheten mit der Leitung der Staatsführung beauftragt. Sie besitzen keine göttlichen Eigenschaften und sind

sowohl gegenüber Gott als auch gegenüber den Beherrschten verantwortlich. Sie sind also nicht mit den Theokraten westlicher Prägung vergleichbar.

Ich muß aber hinzufügen, daß der behauptete Unterschied zwischen dem Islam, der von dem Verhältnis zwischen Religion und Herrschaft als Einheit ausgehe, und dem Christentum, das dieses Verhältnis als dichotom verstehe, nicht haltbar ist. So finden sich z.B. in der Bibel auch andere Aussagen, die in die Richtung gehen, daß ein Christ sich nicht von zwei Herrschern regieren lassen soll. Zudem ist aus der Geschichte der Kirche bekannt, daß sie immer wieder versucht hat, ihren Machtanspruch weltweit durchzusetzen.

Unabhängig davon, wie weit dieser Unterschied theologisch zu begründen ist, ist er damit zu erklären, daß das Christentum in der Phase seiner Entstehung gezwungen war, sich außerhalb des Staates zu organisieren, während der Islam von Beginn an an der Macht war und sich aus der Herrschaftsposition heraus organisieren konnte. Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung ist zu beobachten, daß im Gegensatz zum Westen innerhalb der islamischen Gesellschaften die politische und die religiöse Macht in einer Hand vereint waren und sich die religiöse Autorität niemals als eine Alternative zur politischen angeboten hat. Somit konnte es in der islamischen Geschichte auch niemals zu Auseinandersetzungen um die Herrschaft zwischen den politischen Herrschern und Vertretern der Religion kommen.

Die Religion war immer ein Teil des Staatsapparates. Allerdings läßt sich beobachten, daß das Verhältnis zwischen Herrschern und der Religion im Laufe der Geschichte Veränderungen unterworfen war. Hierbei wird von dem Unterschied zwischen "an die Religion gebundenem Staat" und "an den Staat gebundener Religion" gesprochen.

In der Anfangsphase des Islam waren die Khalifen die alleinigen Herrscher des Staates und repräsentierten damit den "an die Religion gebundenen Staat". Nach den vier Khalifen begann die Herrschaft der Omayyaden-Dynastie. In dieser Phase bekamen die politischen Herrscher langsam die Oberhand im Staat, so daß man von einer "an den Staat gebundenen Religion" reden kann. Das Khalifat ging vom Vater auf den Sohn über und bekam nun vorrangig eine politische Dimension als Herrschaftsform. In der Endperiode der abbasidischen Herrschaft verlor der Khalif seine weltliche Macht, mußte sich den Regierenden unterordnen und hatte nur noch die Funktion eines "Beamten".

Bei den Osmanen setzte sich diese Tradition fort. Die religiöse Autorität lag in den Händen der staatlichen Institution des Scheich ül-Islam, die direkt dem Großwesir unterstand. Die Hauptaufgabe dieser Institution war es, die religiösen Grundlagen für die Legitimierung der Regierung zu gewährleisten und dafür Sorge zu tragen, daß die vom Sultan erlassenen Gesetze und Dekrete mit dem islamischen Recht vereinbar waren. Die Aufgaben des Scheich ül-Islam lassen sich in drei Bereiche unterteilen:

-Beratung in religiösen und rechtlichen Angelegenheiten,

- landesweite Organisation von Bildung und Erziehung,
- Rechtsprechung und Verwaltungsaufgaben.

Die Beratungsaufgaben in religiösen und rechtlichen Angelegenheiten erfüllte der Scheich ül-Islam in Zusammenarbeit mit den Muftis, während Bildung und Erziehung in den Aufgabenbereich der Müderris (Medrese-Professoren) gehörten. Die Rechtsprechung und Verwaltungsarbeit erfolgte durch die Kadis. Der Scheich ül-Islam war für die Bestimmung und Beförderung der Müderris und der Kadis zuständig, wobei diese Aufgaben von einem großen Stab von Sekretären übernommen wurden, die der Institution des Scheich ül-Islam angehörten. Wichtig ist zu bemerken, daß das Amt des Scheich ül-Islam niemals in den oberen Instanzen des politischen Apparates angesiedelt war und bis zum 19. Jahrhundert auch nicht zum Divan (gleichbedeutend mit dem heutigen Ministerrat) gehörte.

Wenn wir von der allgemeineren Definition des Laizismusbegriffs, nämlich der Trennung von Staat und Religionsangelegenheiten ausgehen, so weisen die bereits genannten Kriterien auf einen wesentlichen Unterschied zu der Entwicklung hin, die im Westen stattgefunden hat. Während die Reorganisation des Verhältnisses zwischen Staat und Religion im Westen eine Reorganisation des Verhältnisses von zwei bereits vorher getrennt voneinander existierenden Autoritäten war, bedeutet Laizismus in der osmanisch-türkischen Gesellschaft, daß ein Glied des Staatsapparates abgetrennt, ein Teil des Staates von der Regierung ausgeschlossen wird. Dies ist der Hauptaspekt für den problematischen Charakter der weiteren Entwicklung.

### **Laizismus im Osmanischen Reich**

Bei diesem Prozess müssen zwei Aspekte gesondert behandelt werden. Es geht auf der einen Seite um Schritte in Richtung Trennung von Staat und Religion, auf der anderen Seite um einen Prozeß der Säkularisierung der Gesellschaft.

Innerhalb der osmanischen Staatsorganisation bestand von Anfang an ein bürokratischer Apparat außerhalb der religiösen Bürokratie. Es gab drei Säulen des Staatsapparates, den Sultan (Palast), die Ulema und die Staatsbeamten, die nichts mit den religiösen Angelegenheiten zu tun hatten. Die Bürokratie außerhalb der Ulema rekrutierte sich hauptsächlich aus durch die Knabenerhebung auf dem Balkan zu Moslems gewordenen Personen. Sie waren in Palast-Schulen ausgebildet worden und waren dem Sultan streng ergeben. Die Verwaltung baute auf einem Gleichgewicht zwischen der religiösen und dieser dem Sultan untergebenen Bürokratie auf, wobei sich die Balance von Zeit zu Zeit zur einen oder zur anderen Seite verschieben konnte.

Mit dem Beginn der Zerfallsperiode des osmanischen Reiches kam es zu Auseinandersetzungen zwischen diesen beiden Institutionen. Die Hauptfrage war, was die Gründe für den Zerfall des Reiches waren und wie der Staat noch zu retten

sei. Nach Meinung der Geistlichkeit (religiöse Bürokratie) hatte der Zerfall religiöse Gründe. Die Osmanen waren ihren Pflichten als Moslems nicht mehr nachgekommen und verloren aus diesem Grund die göttliche Macht aus der Zeit, als ihr Glaube noch stark war.

Das Militär wie auch die Beamten innerhalb der staatlichen Bürokratie machten für den Zerfall des Reiches eine Störung des Verwaltungsmechanismus und die Ernennung von unqualifizierten Verantwortungsträgern verantwortlich. Die Niederlagen dieser Zeit wurden im wesentlichen als militärische Niederlagen angesehen. Die Frage war nun, ob der Staat durch eine Rückkehr zur Religion oder durch die Übernahme von erfolgreich erscheinenden westlichen Institutionen zu retten sei.

Die letztere Ansicht gewann die Oberhand. Man begann damit, militärische Modelle vom Westen zu übernehmen. Es folgte die Übernahme eines westlichen Rechts- und Bildungssystems. Diese Phase (nach 1850) ist als Verwestlichungsprozeß bekannt. Nun verloren die religiösen Autoritäten auch im Verwaltungsapparat langsam an Einfluß. Es sollte festgehalten werden, daß dies ohne großen Widerstand der Ulema stattfand, denn unabhängig vom Hintergrund der einzelnen Personen (religiös oder weltlich) ging es allen um die Staatsraison, d.h. der Staat hatte schon immer den Vorrang vor der Religion.

Dies läßt sich an der Tatsache verdeutlichen, daß der Scheich ül-Islam vom Wesir ernannt wurde und über Jahrhunderte nicht zum Divan gehörte. In Fällen, in denen Erlasse oder Gesetze des Sultans offensichtlich gegen religiöse Prinzipien verstießen, duldeten sie mit einem "Fetwa", daß bürokratische Maßnahmen nach Gutdünken getroffen werden konnten.

Man kann auch sagen, daß der Laizismus eine Antwort auf die Frage war, wie der Zerfall des Staates aufgehalten werden konnte. Das war mit einem Zivilisationswechsel verbunden, d.h. man mußte langsam, aber sicher westliche Standards übernehmen. Das ist ein wichtiger Unterschied des Laizismus in der Türkei zu seiner Erscheinung im Westen. Der Kampf zwischen Kirche und Staat hatte im Westen immer die gleiche Grundlage, d.h. es fand kein Zivilisationswechsel statt. In der Türkei aber war es ein von oben verordneter Zivilisationswechsel, denn die vorgesehene Gleichstellung aller osmanischen Bürger war nach dem islamischen Recht nicht möglich, da fast die Hälfte von ihnen Christen waren. Man mußte sich also bei der Gründung eines modernen Staates gegen den Islam und die islamische Staatstradition durchsetzen.

Hier möchte ich auf einige wichtige Merkmale des türkischen Modernisierungsprozesses hinweisen. Modernisierung und Laizismus als zwei seiner Aspekte wurden von oben als eine Rettungsaktion des Staates verordnet. Das heißt, die Modernisierung des Staatsapparats ging der gesellschaftlichen Modernisierung voraus. Aus diesem Grunde fand sie nur als eine Verschiebung des Kräfteverhältnisse im Staatsapparat zuungunsten der religiösen Bürokratie statt, was zu einer Verengung der herrschenden Klassen führte. Da dieser Prozeß hauptsächlich



als graduelle Ausgrenzung der religiösen Kräfte aus der Macht stattfand, bedeutete er keine Erweiterung der an der Macht beteiligten Oberschicht.

Modernisierung ist ein Prozeß, in dem die Gesellschaft sich differenziert und gleichzeitig zentralisiert. Ein Merkmal dieses Prozesses ist die Entwicklung neuer gesellschaftlicher Gruppen und Institutionen, die diese Gruppen in die Zentralstruktur einbinden. Aber aufgrund des osmanischen Staatscharakters wurde die Entstehung von modernen Klassen, die sich an der Macht hätten beteiligen können, im Keim erstickt. Die osmanischen Herrscher verfolgten in der Zerfallsperiode des Reiches die Erweiterung der Oberschicht im Sinne einer Integration der unteren Klassen in ein gemeinsames nationales Leben nicht mit dem notwendigen Interesse. Es gab keine Erweiterung des Zentrums. Das ist ein Phänomen, das wir auch heute noch beobachten.

Eine andere Charakteristikum ist, daß diese Modernisierung nicht als gewollter Akt durchgeführt wurde, sondern als eine erzwungene Maßnahme, um die Überlegenheit des Westens zu widerlegen. Deshalb war sie ein schmerzhafter Prozeß. Seit jener Zeit gibt es eine permanente Diskussion darüber, inwieweit Modelle des Westens zu übernehmen sind oder nicht. Ich möchte dies als kulturelle Schizophrenie bezeichnen, von der wir uns immer noch nicht befreit haben. Damit meine ich, daß das osmanische Reich als Weltmacht im Mittelpunkt der Geschichte gestanden hatte, seine Vertreter aber einsehen mußten, daß sie geschwächt und machtlos geworden waren. Durch die zunächst militärische Überlegenheit des Westens entstand ab dem 19. Jahrhundert das neue Bewußtsein, daß all jene, die sich nicht an das Schlepptau des Westens hängten, d.h. nicht zu diesem "Club" gezählt wurden, als Anhängsel der Geschichte betrachtet wurden. Es galt, erst einmal den psychischen Schock des Unterlegenseins zu verkraften, wobei man sich in einer permanenten Aufholjagd befand. Dabei war man gezwungen, gegen die selbst geschaffenen Werte (islamische Kultur und Institutionen) auf fremde Werte zurückzugreifen. Um das Dilemma zu handhaben, wurde ein Unterschied zwischen Kultur und Zivilisation gemacht und die Frage gestellt, ob es nicht sinnvoller sei, nur die Technologie des Westens zu übernehmen und auf die Übernahme kultureller Werte zu verzichten.

Die Republik Türkei war eine radikale Antwort auf diese Fragen des Inhalts, daß alles vom Westen zu übernehmen sei. Es ging um ein totales Programm. In bezug auf das Verhältnis Laizismus-Modernisierung sollte man drei Ebenen näher beleuchten.

Der erste Aspekt bezieht sich auf das Verhältnis der Trennung von Staat und Religion. Die osmanische Tradition wurde in der Hinsicht fortgeführt, daß den religiösen Autoritäten Aufgaben entzogen wurden. Das gipfelte in der Abschaffung des Khalifats im Jahre 1924. Von nun an wurde die Herrschaft nicht mehr religiös begründet, sondern orientierte sich am westlichen Prinzip, daß alle Macht vom Volk ausgeht. 1928 wurde eine entsprechende Verfassungsänderung vorgenommen; der Artikel, in dem der Islam als Staatsreligion festgeschrieben war, wurde abgeschafft.

Jedoch wurden Religionsangelegenheiten weiterhin als Staatsaufgaben organisiert. Nur ihr Stellenwert wurde weiter verringert. Heute gibt es ein Amt für religiöse Angelegenheiten, das einem Staatsministerium untergeordnet ist und sich ausschließlich um religiöse Angelegenheiten zu kümmern hat (Gebete und religiöse Dienste).

Der zweite Aspekt betrifft den Versuch, eine Gesellschaft zu konstruieren, die sich nach wissenschaftlichen Prinzipien organisierte und nach französischem Vorbild am Begriff der Vernunft orientierte. Damit wurde sie nun ihrerseits zu einer Art Religion des Staatsbürgers. Das basierte auf der Vorstellung, daß der Islam als Religion rückständig und überholt sei und als Weltanschauung von der Bildfläche verschwinden werde. Durch staatliches Eingreifen in Form eines militanten Verweltlichungsprogramms, das darauf abzielte, religiöse Traditionen, Normen und kulturelle Erscheinungen aus dem Alltag zu verbannen, glaubte man den Prozeß beschleunigen zu können. Hierzu gehören bestimmte Reformen wie Kleidungs Vorschriften, das Schließen von religiösen Sekten und Orden etc. Das eigentliche Ziel bestand darin, das *kulturelle Gewebe* der Gesellschaft zu verändern. Es ging hierbei nicht um die staatliche Religion, sondern um den Volksislam. Die Vorstellung war, daß man nur mit unabhängigen Individuen eine moderne Gesellschaft schaffen könne und dies dem Begriff von Gemeinschaft, wie er im Volksislam verwurzelt sei, widerspreche. Man muß hinzufügen, daß die offiziellen religiösen Einrichtungen des Staates ein wichtiger Bündnispartner gegen den Volksislam waren. Als eines der wichtigsten Resultate dieser Entwicklung erwies sich die Abschaffung von Sekten und Orden, da hiermit das Zwischenglied zwischen Staat und Individuum wegfiel und staatliche Unterdrückung von den Individuen nun unmittelbar empfunden wurde.

In Anlehnung an den zweiten Aspekt ging es in einem dritten Schritt darum, die Religion selbst zu modernisieren. Seit dem Jahre 1928 wurden bestimmte Reformen vorbereitet, die z.B. das Abspielen von klassischer Musik in Moscheen mit Sitzplätzen und Gebete in türkischer Sprache vorsahen.

### **Heutige Auseinandersetzungen um den Laizismus**

Bei der heutigen Debatte um den Laizismus in der Türkei geht es nicht um den ersten Aspekt. Der Prozeß der Minimierung des Einflusses von religiösen Autoritäten auf Staatsangelegenheiten (einschließlich der Abschaffung des Khalifats) stieß praktisch auf keinen Widerstand.

Das eigentliche Problem trat an dem Punkt auf, als versucht wurde, den Islam als Identität der Bürger abzulehnen und sie einer weltlichen Lebensweise zu unterwerfen. Der Kemalismus hat mit dem Anspruch, selbst identitätsstiftend zu wirken, keinen Erfolg gehabt. Weder ihm noch der Ideologie der Republik ist es

gelingen, an die Stelle der Religion zu treten, sofern es sich um soziale, moralische und ästhetische Werte der Individuen handelt. Die große Reaktion hat in diesem Bereich stattgefunden. Nach der Rückkehr zum Mehrparteiensystem wurde es wieder wichtig, die Unterstützung der Massen zu gewinnen. Dadurch gewannen Sekten und Orden wieder an Bedeutung. Obwohl sie als Organisationsform nach wie vor illegal sind, werden sie stillschweigend geduldet und als Stimmenfänger betrachtet.

Der dritte Aspekt, die Modernisierung der Religion, ist kein Thema mehr, so daß es in der Auseinandersetzung heute allein um die Säkularisierung der Gesellschaft geht. An diesem Punkt sollte auf eine Entwicklung hingewiesen werden, die nicht von den Kemalisten beabsichtigt und entsprechend einkalkuliert worden war. Es ging ihnen weniger darum, Staat und Religion voneinander zu trennen, als um die staatliche Kontrolle der Religion. Man glaubte, die Modernisierung der Gesellschaft könne schneller vorangetrieben werden, wenn man die Religion unter Kontrolle habe. Deswegen nahmen die Kemalisten die "Priester-Schulen" (*İmam-Hatip Okulları*) und auch Moscheen unter ihre Kontrolle. Allerdings wurden die Absolventen der Priester-Schulen quasi zu Staatsbeamten. In diesen Schulen wurde ein neues Beamtentum erzeugt, das bedeutende Positionen im Staatsapparat (Ministerien) einnahm. Unabhängig davon, ob die Beamten einen religiösen (fundamentalen) Staat wollen oder nicht, haben sie auf dem Hintergrund ihrer Erziehung, in der sie beständig mit religiösen Motiven konfrontiert waren, und unter dem Eindruck, daß ihr Einfluß in der Politik unzureichend sei, damit begonnen, mehr Religiosität in diesem Bereich zu fordern.

Hier muß ich auf einen Aspekt eingehen, der für das Verständnis des Zusammenhanges zwischen Religion und Modernisierung sehr wichtig ist. Ich nenne die heutige Entwicklung in der Türkei einen "zweiten Nationalisierungsprozeß". Der erste Nationalisierungsprozeß fand zu Beginn des 20. Jahrhunderts statt. Beide weisen in ihren Grundzügen Ähnlichkeiten auf. Es scheint so, als wolle die zweite Welle der Nationalisierung die unvollendete erste vervollständigen. Die erste Nationalisierungswelle hat ihren Ursprung im 19. Jahrhundert und nahm ab 1908 auch gewaltsame Züge an. Der türkische Staat ist das Ergebnis dieser ersten Welle und zugleich ihr Schlußpunkt in Anatolien. Diese erste Welle hatte trotz ihres nationalistischen Charakters eine religiöse Grundlage. Die moslemischen Völker Anatoliens, allen voran die Türken und die Kurden, haben sich trotz ihrer internen Probleme und ihrer ungleichen Verhältnisse bewußt oder unbewußt geeint und die nicht-muslimischen Völker auch mit dem Mittel des Völkermordes aus Anatolien vertrieben.

Die heutige zweite Nationalisierung findet unter den übriggebliebenen muslimischen Völkern statt. Es ist ein Differenzierungs- und Auflösungsprozeß, dessen wichtigster Aspekt darin besteht, daß die Religion nunmehr nicht mehr ausreicht, um diese Völker zusammenzuhalten. Die verschiedenen Parteien stützen sich auf ihre Identität außerhalb ihres Daseins als Moslems. Die türkische Mehrheit

erlebt diesen zweiten Nationalisierungsprozeß auf zwei unterschiedlichen Ebenen. Auf der ersten trennt sich die religiöse Identität von der ethnischen. Auf der zweiten spielt sich die Nationalisierung auf einer völkischen Grundlage ab, in Form einer Differenzierung zwischen Türken und Kurden. Modernisierung kann auch verstanden werden als Verdrängung der Religion aus der Gesellschaft. Religion wird als kulturelle Eigenschaft begriffen und auf die Ebene von Sinnbildern gedrängt. Genau dies erleben die Türken heute. Wie weiter oben schon dargestellt, geriet die Modernisierung in ihrer Anfangsphase in Auseinandersetzung mit der Religion, der Hauptgrund dafür, daß dieser Prozeß besonders schwierig und schmerzvoll vonstatten geht.

Anfangs ging man zwar mit der Religion sehr vorsichtig um und wollte die Veränderung möglichst auf den Staatsapparat beschränken, mußte aber bald einsehen, daß das nicht ausreichte. Vor allem der junge türkische Staat bevorzugte die Auseinandersetzung und den Bruch mit den islamischen Traditionen. Dennoch konnte die Religion ihre Rolle als einende Überidentität der Gesellschaft und zu großen Teilen auch im Staatswesen behaupten und weiterführen. Den Gründern des jungen türkischen Staates war die vereinende und verbindende Kraft der Religion sehr wohl bekannt, so daß sie trotz allen laizistischen Anscheins die Religion eine tragende Säule der Türkischen Republik blieb und ihre Rolle als die alle gesellschaftlichen Gruppen einende Überidentität erhalten konnte.

Seit den Gründungsjahren der Republik ist das Türkentum niemals in ethnisch-kultureller Weise definiert worden. Statt dessen wurde, auch aufgrund der Existenz des kurdischen Volkes, versucht, die islamische Identität und das türkische Wesen als ein und dasselbe darzustellen und zu definieren. Diese Ideologie der "türkisch-islamischen Synthese" wurde zeitweilig von offizieller Seite offen zur Benennung der Identität vertreten. Dies zeigte sich vor allem in der gegenüber den nicht-muslimischen Völkern Anatoliens verfolgten Politik. Das bekannteste Beispiel hierfür ist der Volksaustausch mit Griechenland, bei dem nicht die ethnische, sondern die religiöse Identität zugrunde gelegt wurde.

Aus den genannten Gründen läßt sich feststellen, daß die erste Nationalisierungswelle, die mit der Gründung der Türkischen Republik an einen Wendepunkt gekommen war, nicht in der Lage war, die Trennung des Staates von der Religion wirklich zu vollenden.

Zur Zeit befinden sich die Türken in einem Prozeß, in dessen Rahmen sie die von ihnen als Überidentität anerkannte religiöse Identität abzulegen versuchen und dabei sind, sie zugunsten von Subidentitäten aufzulösen. Die Auseinandersetzung zwischen Aleviten und Sunniten oder die zwischen Laizismus-Befürwortern und Gegnern zeugen davon. Ich vertrete die Ansicht, daß die Religion ihre Eigenschaft als einende Überidentität langsam verlieren wird. Die aktuelle Entwicklung in der Türkei, die vornehmlich vom Westen als bedrohlicher Aufstieg des türkischen Fundamentalismus bezeichnet wird, stellt eigentlich den Verlust dieser Eigenschaft der Religion als Superidentität und in gewisser Weise den Rückzug der Religion

dar, die zusehends zur politischen Identität der unteren Schicht der Bevölkerung wird.

Diese Behauptung kann in Anbetracht des Aufstrebens der religiösen Bewegung verwunderlich anmuten. Es sei jedoch wiederholt: Die Religion wird zusehends zur politischen Identität der unteren Schicht der Bevölkerung. So bedeutet der Aufschwung der islamischen Bewegung eine fortwährende Schwächung der Position der Religion als verbindende Überidentität. Zum ersten Mal ziehen die Menschen in der Türkei auf der politischen Ebene eine Grenze zur Religion, d.h., daß die Mehrheit der Türken beginnt, ihre religiös geformte Identität abzustreifen, und somit in den wahren "Türkisierungsprozeß" eintritt.

Der in diesem Prozeß entstandene und erstarkte politische Islam und seine politische Vertretung sind meiner Meinung nach in diesem Sinne das Produkt der zweiten Nationalisierungswelle und somit der türkischen Modernisierung. Im Gegensatz zu der weitverbreiteten Ansicht, daß die religiöse Partei die Vertreterin der Rückwärtsgewandten innerhalb des Modernisierungsprozesses ist, bin ich der Auffassung, daß diese vielmehr eine moderne Bewegung darstellt, welche das Ziel verfolgt, Modernisierung und religiös-kulturelle Tradition miteinander zu vereinbaren. Das läßt sich auch als Prozeß der Überwindung der Kluft zu den religiös-kulturellen Wurzeln beschreiben, die sich mit der türkischen Modernisierung aufgetan hat. Die Wohlfahrtspartei (jetzt: Tugend-Partei) versucht also, der Religion den Stellenwert innerhalb der Zivilgesellschaft zu verschaffen, den sie ihrer Meinung nach verdient.

Welches Ergebnis diese Entwicklung haben wird, ist noch offen. Allerdings besteht der Hauptstreitpunkt zwischen den konkurrierenden Seiten darin, welchen Platz die Religion auf der Ebene der Zivilgesellschaft einnehmen soll und welche Bedeutung der Religion bezüglich der Organisation des alltäglichen (Zusammen-)Lebens zukommt.

Über die Trennung von Staat und Religion besteht trotz aller Kritik und vieler Änderungsvorschläge weitgehend Einigkeit. Es sieht vielmehr danach aus, als würde die eigentliche Debatte über die Organisation des täglichen Lebens und die Rolle, die der Religion dabei zukommt, geführt.

Den zweiten Strang des gegenwärtigen Nationalisierungsprozesses stellt die türkisch-kurdische Auseinandersetzung dar. Hierauf möchte ich jedoch in diesem Beitrag nicht näher eingehen. Es sei hier lediglich festgestellt, daß dieser Konflikt nur deswegen nicht die Form eines Bürgerkrieges angenommen hat, weil beide Bevölkerungsgruppen die gleiche Religion besitzen.

Die neu entstehenden Subidentitäten wie Aleviten, Kurden, Laizisten und Islamisten versuchen, sich mit Hilfe ihrer neuen Identitäten politisch zu artikulieren. Ich bin der Meinung, daß dies einem gesellschaftlichen Zerfall gleichkommt und hier eine ähnliche Situation wie im ersten Nationalisierungsprozeß entstanden ist. Beide Nationalisierungswellen lassen sich dadurch charakterisieren, daß die Gesellschaft in die Einzelteile zerfällt, aus denen sie besteht. In der Vergangenheit

wurde der Zerfall durch die Religion aufgehalten. Heute wiederum bestimmt das Sich-Entfernen von der Religion in negativer Weise diese Grenzziehung. Der sich auf diese Weise fortsetzende Prozeß führt zu verschiedenen Ergebnissen. Eines ist, daß die Ethnisierung der Gesellschaft in den Vordergrund tritt und in Verbindung hiermit eine "Homogenisierung" einsetzen könnte. Jede gesellschaftliche Untergruppe der in ihre Bestandteile zerfallenden Gesellschaft wird das Hauptproblem in der Existenz der ihr nicht gleichenden Teile der Gesellschaft suchen, und jede dieser Gruppen wird politische Lösungen verfechten, welche sich aus den bestimmenden Eigenschaften ihrer eigenen kollektiven Identität ergeben. In dieser Hinsicht gibt es eine große Ähnlichkeit mit dem ersten Nationalisierungsprozeß bzw. wiederholt sich dieser. Denn auch die erste Nationalisierungswelle hat als Homogenisierung stattgefunden und der Vielfalt auf der Achse "Moslems - Nicht-Moslems" ein Ende bereitet.

Wenn nun heute Türken, Kurden, Aleviten, Sunniten und andere ihre Sub-identitäten fest umklammernden Gruppen zu Bedeutungskonstrukteuren innerhalb der politischen Organisation werden, könnte es in Anatolien zu einer zweiten gegenseitigen "Säuberung" kommen. Am Ende dieses Prozesses steht die Alternative, entweder politisch zu zerfallen oder sich mit einer Türkei zu brüsten, die zu 90 Prozent aus Türken besteht. Ich denke, daß das Kernproblem beider Nationalisierungswellen dasselbe ist, nämlich die Frage, ob eine diese Subgruppen zusammenhaltende gemeinsame Identität, ein verbindendes Gemeinschaftsgefühl unabhängig von ihrem ethnischen, religiösen und kulturellen Kontext gefunden werden kann. Die in der Vergangenheit auf religiöser Basis erfolgte "Säuberung" und "Homogenisierung" war, als sich der Mißerfolg der osmanistischen Politik herausgestellt hatte, als letzter Ausweg geblieben; denn der Osmanismus, der gemeinhin als kosmopolitisches Gedankengut gilt, war als türkisch-moslemische Herrschaftsideologie verstanden und als solche umgesetzt worden. Auch heute stellen die als Modelle einer Überidentität vertretenen Gedankengebilde nichts anderes als sunnitisch-türkische Herrschaftsideologien dar. Es ist somit in beiden Perioden gleichermaßen zu beobachten, daß die jeweils als Überidentität vorgesehenen Ideologien weit entfernt davon waren bzw. sind, die Gleichberechtigung unter den Bevölkerungsgruppen zu gewährleisten. Man kann allerdings sagen, daß wir heute, verglichen mit der Vergangenheit, in gewisser Weise besser dran sind. Zumindest sind die Möglichkeiten, die das internationale und nationale historische Erbe und der Fortschritt uns bieten, gewachsen, so daß auch eine zivile, demokratische Gesellschaft, die die Existenz aller Subidentitäten institutionell garantiert, als eine realisierbare Alternative fortbesteht.

Was bedeutet das für die Bundesrepublik Deutschland? Erstens wird es eine weitere Differenzierung unter den in Deutschland lebenden Menschen aus der Türkei geben. Es werden sich weitere Gruppierungen herausbilden, die miteinander nicht mehr in Verbindung stehen. Zweitens wird sich herausstellen, daß der türkisch-sunnitische Islam ein anderer ist als der Islam, den wir aus Afrika und dem

Nahen Osten kennen. Von türkisch-islamischer Seite dürfte keine derartig stark politisch orientierte Bewegung zu erwarten sein. Ich meine damit, daß ein Erstarren von religiösen Tendenzen unter den Arbeitsimmigranten seine Gründe eher in den Verhältnissen dieses Landes hat und kein Exportprodukt der Türkei darstellt.

## **Literatur**

- Alkan, Mustafa 1997. Osmanlılarda Hilafet. İzmir.
- Arslan, Ahmet 1996. Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler. In: Liberal Düşünce, Nr. 1, Winter 1996.
- Barkan, Ömer Lütfi 1975. Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi, Cumhuriyetin 50. Yıldönümüne Sunulan Tebliğler. Ankara.
- Başgil, Fuad Ali 1954. Din ve Laiklik. İstanbul.
- Bendix, Reinhard 1980. Könige oder Volk, 2 Bände. Frankfurt/M.
- Berkes, Niyazi 1992. Atatürk ve Devrimler. İstanbul.
- 1984. Teokrasi ve Laiklik. İstanbul.
- Bilgi ve Hikmet (Zeitschrift). Din-Devlet İlişkisi ve Laiklik, Sommer 1995, Nummer 11.
- Bora, Tanıl 1998. Türk Sağının Üç Hali, Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık. İstanbul.
- Ceylan, Hasan Hüseyin 1991. Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri, 3 Bände. Ankara.
- Dağver, Bülent 1955. Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik. Ankara.
- Duman, Doğan 1997. Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık. İzmir.
- Dursun, Davut 1992. Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din. İstanbul.
- Eren, Kutlukhan (Hg.) 1995. Ulema ve Dini Otorite. İstanbul.
- Fincancı, Y./N. Göle/F. Kuru/R. Schulze u.a. 1994. İslam ve Demokrasi. İstanbul.
- Genç, Reşat (Hg.) 1998. Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar, 3 Mart 1924 Tarihi Meclis Müzakereleri ve Kararları. Ankara.
- Günay, Ünver/Harun Güngör/Vehbi Ecer 1977. Laiklik, Din ve Türkiye. Ankara.
- İlseven, Ferit 1997. Cumhuriyet Devrimi Kanunları. İstanbul.
- İslami Araştırmalar (Zeitschrift). İslam ve Laiklik Sorunu, Volume 8, Nummer 3-4, 1995.
- Kalkanoglu, Semih 1991. İsmet İnönü: Din ve Laiklik. İstanbul.
- Kara, İsmail 1994. İslamcılığın Siyasi Görüşleri. İstanbul.
- Karatepe, Sükrü o.J. Osmanlı Siyasi Kurumları. İstanbul.

- 
- Kaya, Kamil 1998. Sosyolojik Açkdan Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlkğk. İstanbul.
- Köktaş, Emin 1997. Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık. Ankara.
- Jäschke, Gotthard 1991. Der Islam in der neuen Türkei. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. In: Die Welt des Islam, NS. 1 (1951), S. 1-74.  
— 1977/78. Vom Islam in der heutigen Türkei. In: Die Welt des Islam, NS. 18, S. 1-18, (1977/78)
- Mardin, Şerif 1992. Türk Modernleşmesi, Makaleler 4. İstanbul.  
— 1991. Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3, İstanbul.
- Ozankaya, Özer 1981. Atatürk ve Laiklik, Atatürkçü Düşüncenin Temel Niteliği. Ankara.
- Öztemiz, Mutay 1997. Cumhuriyet Döneminde Devletin Din Politikaları. İstanbul.
- Perinçek, Doğu (Hg.) 1997. Atatürk, Din ve Laiklik Üzerine. İstanbul.
- Toynbee, Arnold J. 1998. 1920'lerde Türkiye – Hilafetin İlgası. Ocak.
- Türköne, Mümtaz'er 1994. Modernleşme Laiklik ve Demokrasi. Ankara.
- Wedel, Heidi 1991. Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam. Opladen.
- Yücekök, Ahmet 1997. Dinin Siyasallaşması, Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi. İstanbul.







# **Von der Mehrheit zur Minderheit. Die Verortung der islamischen Gemeinden im deutschen Umfeld**

Gerdien Jonker

In der deutschen Öffentlichkeit gelten Türken pauschal als "Muslime". Diese Zuordnung ist nicht von ungefähr entstanden. Die junge türkische Republik erhob 1926 den Islam zur Selbstdefinition. Die verschiedenen Beiträge im ersten Teil dieses Bandes zeigen, welcher Preis für diese nationale Identität bezahlt werden mußte. Die klassische Minderheit der Christen (Akçam zufolge stellte sie im Osmanischen Reich die Hälfte aller Einwohner) wurde gezwungen, das Land zu verlassen, und zum Teil ermordet. Viele christliche Gemeinden verließen daraufhin die Türkei, auch in Richtung Deutschland. Die alevitische Identität war für die türkische Republik nur als "laizistisch" zu akzeptieren. Infolgedessen wurden die Aleviten - immerhin ein Drittel der heutigen türkischen Bevölkerung - als religiöse Gemeinschaft bis in die achtziger Jahre unterdrückt, und ihre religiöse Identität wurde durch eine sozialistische ersetzt (Kehl-Bodrogi 1997: Einleitung). Den Yeziden schließlich wurde in ihren türkischen Paß die Bemerkung "ohne Religionszugehörigkeit" gestempelt. Ihnen wurde damit der staatliche Schutz entzogen (Yalkut-Breddermann in diesem Band). Sie sind heute die einzige Gruppe in der Bundesrepublik, die aufgrund ihrer religiösen Verfolgung kollektiv das Recht auf Asyl bekam.

Aber auch für viele Muslime bedeutete die Errichtung der republikanisch-islamischen Identität das Ende ihrer partikularen religiösen Identität. Muslime, die sich zum Beispiel mit einer der vielen Spielarten der türkischen Mystik beschäftigten, die sich an der klassischen arabischen theologischen Tradition orientierten, oder aber solche, die ihren Glauben als Ausgangspunkt für eine sozial-ethische Verantwortung begriffen, sahen sich fortan mit einer staatlich vorgeschriebenen und kontrollierten Version ihrer Religion konfrontiert. Ihnen blieb die Wahl, sich entweder der republikanischen Kontrolle zu beugen oder aber Widerstand zu leisten und sich als neue religiöse Minderheit in einer Nische einzurichten.

Wie Taner Akçam im vorigen Beitrag bereits dargelegt hat, wurde die republikanische Klammer erst in den achtziger Jahren gelockert. Seitdem ist ein Rückzug des Islam aus dem öffentlichen Leben zu beobachten. Akçam zufolge ist heute "der" Islam nicht mehr das Merkmal der türkischen Republik, sondern im Gegenteil das Eigentum einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe geworden. Man könnte auch sagen, daß heute in der Türkei die partikularen religiösen Identitäten zurückgekehrt sind. Das bedeutet zweifellos eine Chance für die alten wie für die neuen religiösen Minderheiten. Die Folge, eine soziale Grenzziehung entlang der Bruchlinie der Glaubensgemeinschaften im Kontext

des Nationalstaates, bedeutet jedoch eine ständige Gefahr, zu einem gefährlichen Potential zu werden, wie uns die Beispiele auf dem Balkan und in Indonesien vor Augen führen.

Der deutsche gesetzliche Rahmen zwang die islamischen Gemeinden - diejenigen, die Widerstand übten, ebenso wie die offiziellen Vertreter des türkischen Staates - zur Privatisierung. Der Minderheitenstatus verhinderte zwar bislang die Entwicklung von Kommunikation und Interaktion, er hatte aber auch eine gute Seite. In den letzten dreißig Jahren haben die islamischen Gemeinden ihre unterschiedlichen Glaubensansprüche und die damit einhergehenden Konsequenzen, von Intensivierung des Gebets bis hin zur Sozialarbeit, in aller Ruhe ausformulieren und institutionalisieren können. Heute kann man mit Recht von verschiedenen Glaubensgemeinschaften und Spielarten des deutschen Islam reden. "Den" Islam hat es in Deutschland, im Gegensatz zu den Bestrebungen der türkischen Republik, nie gegeben. Die Entwicklung eines religiösen Lebens im privaten Rahmen, außerhalb des Kontextes eines Nationalstaates, hat die Möglichkeiten der Interaktion vergrößert. Im folgenden möchte ich die Konsequenzen dieser Entwicklung am Beispiel von Berlin verdeutlichen.

Meine Überlegungen zur Verortung der islamischen Gemeinden im deutschen Umfeld stützen sich auf Daten, die ich im Winter und Frühjahr 1997/1998 in Berlin erhoben habe. In einem interdisziplinären Projektseminar an der Humboldt-Universität zu Berlin besuchte ich gemeinsam mit Studierenden der Islamwissenschaft und der Stadtsoziologie die Moscheen Berlins, um das religiöse Gemeindeleben und seine innerstädtischen Kommunikationsstrukturen kennenzulernen. Anhand eines Gesprächsleitfadens befragten wir 56 der 70 Gemeinden nach ihren sozialen und religiösen Angeboten, nach ihren Altersstrukturen, nach der wachsenden Partizipation von Frauen in den Moscheen, nach Kontakten zu den Nachbarn, den benachbarten Kirchen und dem Senat, nach den Mieten und nach Strategien bei der Suche nach neuen Räumlichkeiten und schließlich auch nach ihren Zukunftsplänen. Die zentrale Frage der Untersuchung galt dem Integrationspotential dieser Gemeinden: Tragen die islamischen Gebetsstätten mit ihrem religiösen Gemeindeleben zu Integration bei oder betreiben sie, wie vielfach in den Medien verbreitet wird, eine Politik der Abschottung, die sich nachteilig auf das Zusammenleben in Berlin auswirkt?

Die Untersuchung erhob erstmals Daten über den Alltag islamischer Gemeinden, die für die Bundesrepublik neue Perspektiven bieten. Der religiöse Alltag, so stellten wir fest, enthält eine Fülle von Anknüpfungspunkten, um Brücken der Kommunikation mit der Mehrheitsgesellschaft zu schlagen. So sind zum Beispiel die meisten dieser Gemeinden mit Problemen konfrontiert, deren Lösung die vorhandenen professionellen, räumlichen und finanziellen Kapazitäten bei weitem übersteigt. Zwei Drittel der ca. 210 000 Einwohner

Berlins, die aus einem islamischen Land kommen, sind jünger als 30 Jahre (Enquete der Ausländerbeauftragten 1997). Auch wenn nach unseren Erkenntnissen nur ca. 15 Prozent der Erwachsenen und 5 Prozent der Jugendlichen regelmäßig eine Moschee aufsuchen, ist die Nachfrage in den Moscheen nach Kitas und Jugendräumen, Nachhilfe und Nachmittagsbetreuung groß. In den Bezirken Kreuzberg und Neukölln gibt es überdies gravierende Drogenprobleme, deren Bekämpfung eine Reihe von Moscheen aufgenommen haben, ohne auf professionelle oder finanzielle Unterstützung von außen rechnen zu können. Als Antwort auf diese Problemlage haben viele Moscheen neben ihren religiösen Dienstleistungen weitere soziale Angebote entwickelt, wie soziale Dienstleistungen, Kurse und Selbsthilfeprojekte. Damit ist bereits eine Sozialstruktur entstanden, die eine Anknüpfung an die überwölbende soziale Struktur der Mehrheitsgesellschaft erlaubt. Sie wird von vielen Gemeinden auch gewünscht.

Die Untersuchung zeigte uns weiter, daß nahezu alle islamischen Gemeinden sozial isoliert sind. Man kann die Frage stellen, ob dies etwas mit der Besonderheit der islamischen Theologie zu tun hat. Die islamische Theologie hält Möglichkeiten bereit, sich im Falle schlechter Ausgangsbedingungen gedanklich von der nicht-islamischen Mehrheitsgesellschaft zu distanzieren. Und es gibt in den Moscheen tatsächlich Stimmen, die für eine Separierung argumentieren. Damit stellt sich sogleich die Frage, welche Rolle die Interaktion zwischen den religiösen Gemeinden und der Mehrheitsgesellschaft in dieser Situation spielt. Welche Bedingungen gibt es für Interaktion?

Schaut man sich, wie wir es in Berlin taten, im Detail an, wie auf Behörden- und Bezirksebene mit Anträgen und Bitten der islamischen Gemeinden umgegangen wird, welche Kontakte zum Senat und zu den Kirchen existieren, wie die Interaktion mit deutschen Nachbarn und Vermietern verläuft, dann kommt man zu dem Schluß, daß die Bedingungen nicht gut sind. Fügt man hinzu, wie in den Medien über den Islam berichtet oder in den Verwaltungsgerichten über den Inhalt dieser Religion geurteilt wird, dann liegt der Schluß nahe, daß diese Rahmenbedingungen die augenblickliche Situation der islamischen Gemeinden maßgeblich mitbestimmen. Es existieren überdies, zumindest gilt das für Berlin, kaum öffentliche Strukturen, in denen der Stimme der islamischen Gemeinden ein Platz eingeräumt wird. Damit ist ein wichtiges Prinzip demokratischer Öffentlichkeit bislang vernachlässigt worden.

Die in Berlin erhobenen Daten sind bereits anderweitig publiziert worden (Jonker und Kapphan 1999). In diesem Beitrag sollen mit ihrer Hilfe Überlegungen angestellt werden, wie eine politische und soziale Vernetzung dieser Gemeinden mit der lokalen Struktur möglich wird.

### **Einblick in die Moscheenlandschaft Berlins**

72 Moscheen in Berlin - das mag manchem als große Zahl erscheinen. Rechnet man die Jugend-, Sport- und Frauenvereine dazu, die zu den verschiedenen islamischen Organisationen gehören, so steigt die Zahl sogar auf 104 islamische Begegnungsstätten. Vergleicht man diese Zahl jedoch mit den Zahlen für die Evangelischen Kirchen (393), die Römisch-Katholischen Kirchen (171) und die ca. 30 anderen christlichen Denominationen (368), fällt sie wiederum relativ niedrig aus (Daten des Statistischen Landesamtes Berlin, August 1998). Nimmt man die vielen orientalischen Migrantenkirchen und die Religionsgemeinschaften der Juden, Buddhisten, Baha'i, Yeziden, Aleviten, Hindus und Sikhs hinzu, ergibt sich für die islamischen Gebetsstätten eine Zahl von 12 auf hundert religiöse Versammlungsräume in Berlin insgesamt. Diese Zahl ist nicht hoch, aber auch nicht zu übersehen.

Von diesen islamischen Gebetsstätten sind die meisten sunnitisch (68) und einige wenige schiitisch (4) orientiert. Ihre große Heterogenität und das Ausmaß ihrer religiösen Differenzierung ist indes drei Gründen geschuldet.

### *Sprachliche Unterschiede*

In der Vergangenheit haben die Gemeinden sich entlang den Bruchlinien der verschiedenen Sprachen und Nationalitäten formiert. Diese Grenzziehung wirkt sich noch immer auf die Sprache aus, in der in einer Moschee gepredigt wird. Nach diesem Kriterium gibt es heute 56 türkische, sechs arabische, drei kurdische, eine albanische, eine bosnische, zwei englisch-pakistanische, eine indonesische und zwei deutschsprachige Moscheen. Die Verständigungssprache in einer Reihe von Moscheen ist bereits Deutsch, und auch Kurse und religiöser Unterricht finden in deutsch statt.

### *Der lange Schatten der türkischen Vergangenheit*

Eine weitere religiöse Differenzierung, die in der Vergangenheit vor allem die 56 türkischen Moscheen prägte, entspringt der türkischen Geschichte. Als 1926 die junge türkische Republik den Volksislam und insbesondere die Sufiorden verbot und die Kontrolle des Staates über die Religion institutionalisierte, rief diese Maßnahme eine große Opposition hervor. Diese nahm im Laufe des Jahrhunderts unterschiedliche Sozialgestalten an. Ein Teil der Opposition konzentrierte sich auf eine Intensivierung des Glaubens und, damit einhergehend, auf die Vertiefung der religiösen Kenntnisse und Verbesserung ihrer Weitergabe. Spirituelle Führer und Vormänner dieser pietistischen Bewegungen waren u.a. Süleyman Hilmi Tunahan (gest. 1959) und Bediüzzaman

Said Nursi (gest. 1960). Die europäischen Dachverbände der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) und die der Nurculuk gehen geschichtlich auf diese Oppositionsstrukturen zurück. In Berlin sind sie mit neun (VIKZ) bzw. zwei (Nurcu) Moscheen vertreten. Die Arbeit in diesen Moscheen konzentriert sich, wie nicht anders zu erwarten, auf den religiösen Unterricht, der in den VIKZ-Moscheen auch als Vorbereitung auf das höhere theologische Studium gilt, dessen Zentrum sich in Köln befindet. Das Theologiestudium bereitet schließlich den Weg für die innere Annäherung an die Transzendenz, die mystische Erfahrung. Dieser Weg wird durch gemeinsames Gebet angestrebt und mit großer Vorsicht und Zurückhaltung gegangen.

Ein anderer Teil der türkischen religiösen Opposition legte den Akzent auf soziales Handeln, auf die persönliche Verantwortung des einzelnen sowie auf die Verbesserung gesellschaftlicher Strukturen. Im Laufe der Zeit bildete sich eine politische Partei heraus, die in der parlamentarischen Politik vergleichsweise den Platz einer konservativen christlichen Partei für sich beanspruchte: die Refah-, jetzt Fazilet-Partisi. Ihre sozial-politische Ausrichtung übte in der Vergangenheit eine Anziehungskraft auf ein buntes Spektrum von ehemaligen Linken, gemäßigten Islamisten und radikalen Weltverbesserern aus. Die Organisation Milli Görüş (IGMG) ist als Auslandszweig dieser Partei entstanden und war, durch diese institutionelle Einbindung geprägt, lange Zeit hauptsächlich auf die türkischen Politik ausgerichtet. Dies hat sich jetzt allmählich geändert. In Berlin zu Beispiel bemüht sich die Islamische Föderation Berlin (IFB) seit nunmehr 19 Jahren, durch Gemeinde- und Sozialarbeit eine lokale Infrastruktur zu schaffen, die dem Berliner Kontext gerecht wird und den Mitgliedern die Möglichkeit bietet, sich innerhalb ihres Kiezes eine Sozialstruktur aufzubauen. Zwanzig der 26 Vorstandsmitglieder gehören inzwischen der zweiten Generation an und sehen ihre Zukunft in sozialer, beruflicher und religiöser Hinsicht in Berlin liegen. Auch in Berlin ist die Mischung aus persönlicher Verantwortung, Sozialarbeitermentalität und revolutionärem Potential, die diese Spielart des Islam beinhaltet, zu spüren. Ein grundlegender Unterschied zu der Organisation in der Türkei ist jedoch, daß die Ansprüche und Lösungen hier nicht in einem nationalen, sondern in einem lokalen Kontext, in dem die Gruppe sich zudem als religiöse Minderheit betrachtet, formuliert werden. Obwohl ein Teil des IFB- Vorstandes ebenfalls eine führende Position in der Berliner IGMG-Organisation bekleidet, betrachtet sie sich heute als eine deutsch-islamische Organisation mit deutsch-islamischen Interessen. Die IFB betreut zwölf Moscheen, in denen die türkische Herkunft noch spürbar ist. Die Aktivitäten dieser Moscheen konzentrieren sich eher auf soziale als auf spirituelle Angebote. Man sucht nach Möglichkeiten, sich zu vernetzen und gemeinsam Probleme anzugehen. Zur Vorbereitung des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen Berlins, der im September 1999 als Pilotprojekt beginnen soll, hat die IFB seit

kurzem sechs Arbeitsgruppen eingerichtet, in der neben VIKZ und Nurculuk auch die türkischen Schiiten mitarbeiten. Lediglich die staatliche Religionsbehörde DITIB hat bislang das Angebot zur Zusammenarbeit abgewiesen.

Die Anwerbung von Gastarbeitern für Berlin in den sechziger Jahren erfolgte vor allem aus Ostanatolien. Es mag diesem Umstand zuzuschreiben sein, daß sich heute in Berlin sieben Tekkes der traditionellen Sufiorden (Kadiriye, Nakşibendi, Rifaiye) befinden. Auch sie haben eine Vergangenheit, die von der Opposition zum türkischen Staat geprägt wurde. Dasselbe gilt für die drei türkisch-schiitischen und die drei kurdischen Moscheen. Lediglich der nationalistisch geprägte Idealistenverein ADÜTF pflegte in der Vergangenheit enge Beziehungen mit der türkischen Religionsbehörde. Als die staatliche religiöse Behörde dann 1983 endlich in Berlin Fuß faßte, gelang das nur mit Hilfe der Idealisten. Die türkische Religionsbehörde DITIB selbst ist mit 14 Moscheen in Berlin vertreten und stellt damit auf lokaler Ebene eine isolierte Minderheit dar.

### *Neue Generationen - neue Perspektiven*

Eine dritte Form der religiösen Differenzierung wurde in den letzten Jahren von der zweiten Generation in Gang gesetzt. In den meisten Moscheevereinen hat sich die Ablösung der Generationen Anfang der neunziger Jahren vollzogen. Der Vorstandswechsel brachte einen Prozeß der Neubildung mit sich. Eine Reihe von Moscheen zog um und versuchte sich u.a. durch Immobilienkauf dauerhaft zu festigen. Einige zogen einen Strich unter ihre bisherige "deutsche" Vergangenheit, indem sie mit dem Umzug auch ihren Namen änderten. Zudem wurden neue Akzente gesetzt, u.a. in der Sozialarbeit, bei der Errichtung von Selbsthilfegruppen oder mit der Einrichtung von Räumen für Frauen. Es weht ein frischer Wind durch diese "jungen" Moscheen. Das Interesse an einer Positionierung im Rahmen der türkischen Auseinandersetzung, das die alten Dachverbände über weite Strecken geprägt hat, tritt zurück zugunsten eines Interesses, sich dauerhaft in Deutschland zu orientieren. Das Wort, das hier öfter fällt, ist "Normalisierung". Es ist darin die Tendenz ersichtlich, deutsch zu sein und dennoch Muslim zu bleiben.

### *Zu Fuß zur Moschee*

Zwischen den Moscheen existiert eine gewisse religiöse Mobilität. Die Mitgliederzahl jedes Moscheevereins ist, bedingt durch das religiöse Selbstverständnis, beschränkt und bewegt sich zwischen fünf und 300 zahlenden Mit-



gliedern pro Moschee. Dafür gibt es um so mehr regelmäßige oder spontane Besucher und Besucherinnen. Manche sind durch das soziale Angebot eingebunden. Andere handeln eher nach dem Zufallsprinzip, das bestimmt wird von der Nähe einer Moschee oder dem Vorhandensein von Parkplätzen. Für viele aktive Gläubige ist tatsächlich die Nähe einer Moschee am wichtigsten: Zum täglichen Gebet sollte man zu Fuß gehen können, und Kinder sollten nicht zu weit von der Schule in die Nachmittagsbetreuung wechseln; manche Vorstände beklagten denn auch, daß sie beim Umzug ihren festen Besucherstamm verloren hätten.

### *Zahlen*

Besucherzahlen konnten nur schätzungsweise errechnet werden. Aus einem Vergleich zwischen den Schätzungen der Vorstände, den Schätzungen der Frauengruppen und unserer eigenen Beobachtung ergab sich, daß unter der Woche mehr Frauen, an Freitagen überwiegend Männer in den Moscheen zusammenkommen. Zu den Freitagspredigten versammeln sich insgesamt zwischen 20 000 und 25 000 Personen, während unter der Woche diese Zahl auf 10 000 sinkt.

Welchen Anteil diese aktiven Gläubigen an der Gesamtzahl der Muslime in Berlin haben, läßt sich noch schwieriger berechnen. Das statistische Landesamt setzt die Zahl der "Muslime" mit der Zahl der aus islamischen Ländern Kommenden gleich. Die Zahl der Migranten aus islamischen Ländern, die anderen Religionsgemeinschaften angehören, unter ihnen die große Gemeinde der Aleviten sowie die kleineren Gemeinden der türkischen Christen, der Yeziden, der Schiiten oder der Baha'i, bleibt dadurch unsichtbar. Nimmt man schätzungsweise die Zahl von 180 000 als Gesamtzahl der Berliner Muslime an, dann beläuft sich der Anteil der "Aktiven" auf ca. 15 Prozent. Allerdings verdoppeln und verdreifachen sich die Besucherzahlen der Moscheen während des Ramadan und zu den großen islamischen Feiertagen. Dies legt den Schluß nahe, daß die Zahl praktizierender Muslime sehr viel größer ist, als es das religiöse Gemeindeleben widerspiegelt.

### *Die Moscheen und der politische Islam*

Über die religiösen Strömungen in den Moscheen ist in den letzten 20 Jahren im Zusammenhang mit Organisationsformen und politischen Orientierungen gewiß viel geschrieben worden. Allerdings hat die deutsche Forschung bislang nur wenige empirische Studien vorgelegt, die sich explizit mit religiöser Lebensführung, Theologie und Predigt oder mit spezifischen, dem deutschen

Kontext angepaßten Formen des politischen Islam beschäftigen. Aufgrund dieses Mangels verweist die wissenschaftliche Literatur auf Beispiele, die nunmehr über zwanzig Jahren alt sind, oder sie begnügt sich mit Mutmaßungen und Verdächtigungen, die aus den Heimatländern "importiert" wurden. So wurden innertürkische oder innerlibanesisches politische Auseinandersetzungen mit den hiesigen religiösen Entwicklungen in einen Topf geworfen, ohne zu differenzieren. Der Zusammenhang von religiösem Denken und religiösem Handeln, der im lokalen Gemeindeleben in Deutschland zum Tragen kommt, wurde darüber vernachlässigt. Auch der Generationswechsel und die damit entstandenen neuen Perspektiven wurden bislang nicht wahrgenommen. Doch bieten beide, das Gemeindeleben wie der Perspektivenwechsel, konkrete Anknüpfungspunkte für Integrationschancen, ein Thema, über das in vielen Studien diskutiert wird.

### **Das Gemeindeleben**

Die Berliner Moscheen haben ein lokales Gemeindeleben entwickelt, das im wesentlichen auf fünf Pfeilern ruht: das religiöse Dienstleistungsangebot, die geistige Betreuung, die Selbsthilfestrukturen, das Kursangebot und der soziale Treffpunkt. Damit entfernen sie sich von den Moscheen in den islamischen Ländern, die sich auf religiöse Dienstleistungen beschränken. Die Ausweitung des religiösen Gemeindelebens auf das Gebiet der Sozialarbeit bedeutet zugleich eine Annäherung an das kirchliche Gemeindeleben in Deutschland. Parallel dazu streben die islamischen Dachverbände seit langem eine Mitwirkung in der Öffentlichkeit an, die über die Grenzen des Gemeindelebens hinausreicht. Die Auseinandersetzung der islamischen Gemeinden mit den deutschen Verwaltungsgerichten um die Körperschaft öffentlichen Rechts ist bereits an anderer Stelle ausführlich beleuchtet worden (Loschelder 1986, Jonker 1997, Gesemann 1999). In der folgenden Beschreibung des Berliner Gemeindelebens soll nur die Auseinandersetzung mit dem Berliner Verwaltungsgericht kurz Erwähnung finden, da sie den Alltag des Antragstellers, der Islamischen Föderation Berlin (IFB), wesentlich mitprägt.

Die sozialen und religiösen Angebote der einzelnen Moscheen sind abhängig von der finanziellen Tragfähigkeit der Mitglieder, der Größe der Spenden an Feiertagen, der Größe der Räumlichkeiten, der Bereitschaft, ehrenamtlich tätig zu werden, sowie von den persönlichen Fähigkeiten der Organisatoren. Die Folge ist eine große Fluktuation im Angebot, weil dieses auf ungesicherten Basis stattfindet. Klar ist damit auch, daß nicht alles, was in den Berliner Moscheen angeboten wird, in jeder Moschee stattfinden kann.

---

*Von der religiösen Dienstleistung zur geistigen Betreuung*

Die religiöse Dienstleistung umfaßt Angebote, deren Bandbreite vom beheizten und sauber gehaltenen Gebetsraum bis zum gemeinsamen Fastenbrechen während des Ramadan reicht. Neben dieser Aufgabe kümmern sich die Mitglieder darum, einen geeigneten Imam zu finden, den sie auch selbst bezahlen. Aufgabe des Imams ist es, das liturgische Jahr zu gestalten, bei den fünf täglichen Gebeten voranzugehen sowie am Freitag (und Sonntag) zu predigen. Dazu kommt die Vermittlung von religiösem Wissen: der Koranunterricht für Kinder und Erwachsene, die Besuche reisender Religionsgelehrter, Vorträge, Lehrhäuser und Diskussionsgruppen, Vorbereitungskurse für die theologische Ausbildung, manchmal auch ein Koranwettbewerb sowie Öffentlichkeitsarbeit (TV-Sendungen). Daneben entwickeln alle Moscheen Aktivitäten, um den wichtigen Lebensstationen wie Geburt und Beschneidung, Heirat (Scheidungen) sowie Sterben und Trauer Raum zu verschaffen und sie zu begleiten. Die türkische Religionsbehörde (DITIB) hat sich bislang als einzige Organisation auf das religiöse Dienstleistungsangebot beschränkt. Alle andere Organisationen bemühen sich zusätzlich, auf Wünsche der Eltern und Jugendlichen einzugehen oder mit sozialen Angeboten auf die Probleme im Kiez zu reagieren, allerdings mit wechselndem Erfolg.

*Von der Selbsthilfe zur Professionalisierung*

Die Selbsthilfestrukturen der Moscheen kommen bereits in der Hilfe bei Behördengängen und Versicherungen, in den Lohnsteuerhilfvereinen, in der Rechtsberatung und in der finanziellen Hilfe (Kollekte) bei Krankheit und Bestattung zum Tragen. Bedingt durch die Kiezprobleme ist zusätzlich eine Reihe von sozialen Aktivitäten entstanden, die einen neuen Experten-Typus notwendig machen. Die klassische islamische Theologieausbildung, die Prediger und Rechtsgelehrte, jedoch keine Seelsorger und Jugendarbeiter hervorbringt, erweist sich für diese Arbeit als unzureichend. Gefragt sind zusätzliche Kenntnisse der deutschen Verwaltung und Justiz, des Schulsystems und der Sozialarbeit, der Straße und der Familienprobleme. Eine solche Ausbildung, die islamische Theologen auch in pastoraler Hinsicht auf die Migrationsgemeinden vorbereitet, wurde bereits in anderen europäischen Ländern (Frankreich, Niederlande) als notwendig erkannt und teils auf privater Basis, teils mit staatlichen Hilfen initiiert.

In Berlin existieren ebenfalls Pläne, die Theologieausbildung in einer zeitgemäßen Form an einer der Universitäten zu verankern und damit auch Spezialisierungen im Hinblick auf die Gemeindegarbeit zu ermöglichen.

Solange diese Pläne jedoch nur auf Papier existieren, besteht eine Zweiteilung der Arbeit. Die ca. 90 hauptamtlich angestellten Imame besorgen die Liturgie, die Predigt sowie die Lehrtätigkeit. Die Seelsorge im Krankenhaus und im Gefängnis, die Arbeit mit Jugendlichen im Kiez und die überaus wichtige Beratung bei Familienproblemen wird indes ehrenamtlich geleistet. Die Arbeit wird hauptsächlich von einem Kreis von 930 Personen, die unentgeltlich in den Gemeinden mitarbeiten, bestritten (Statistisches Landesamt Berlin, August 1998). Diese haben die fehlende Ausbildung zum Teil mit Kenntnissen aus eigener Erfahrung kompensiert; zum Teil finden Schritte in Richtung auf Professionalisierung statt. Vor allem die Kinder der dritten Generation sind motiviert, Berufe zu erlernen, mit denen sie die bisherige Selbsthilfearbeit auf professioneller Basis weiterführen und die Gemeinden in Zukunft entlasten können.

Welche Hürden es dort zu überwinden gilt, lehrt uns die Geschichte der drei Kitas, die seit über zehn Jahren vom Islamischen Frauenverein Cemiyet-i-Nisa e.V. betreut werden. Als gemeinnütziger Verein finanzierten sie sich bislang ausschließlich von Platzgeldern der zuständigen Senatsverwaltung und den Elternbeiträgen, die aber, da ein Großteil der Eltern arbeitslos war, eher gering ausfielen. Vor einem Jahr stellten sie einen Antrag auf Anerkennung als "Träger der freien Jugendhilfe" beim zuständigen Bezirksausschuß.

Der Ausschuß stellte "Transparenz" sowie "ein Bekenntnis gegen den Fundamentalismus" als Bedingung und gab den Antragstellerinnen eine Probezeit von einem Jahr, dies unter Beweis zu stellen. Nach Ablauf des Jahres war für manche Mitglieder des Ausschusses die Transparenz im Umgang mit den muslimischen Erzieherinnen noch nicht erreicht, andere aber stellten fest, daß es im Ausschuß sowie bei anderen Kitas viele Berührungspunkte gäbe. So hatten die muslimischen Erzieherinnen wiederholt um einen Erfahrungsaustausch über das offene Hortkonzept gebeten, waren jedoch auf solche Schwierigkeiten bei der Kontaktaufnahme gestoßen, daß in dieser Beziehung keine Transparenz hergestellt werden konnte.

Noch komplizierter gestaltete sich die Überprüfung des geforderten "Bekenntnisses gegen den Fundamentalismus". Ein Teil der Mitglieder befand, daß die Kontakte zur Islamischen Föderation Berlin, die der Islamische Frauenverein bis 1993 gepflegt hatte, bereits einem Bekenntnis zum Fundamentalismus gleichkäme, das auch für die heutigen Erzieherinnen noch Geltung habe. Die schriftliche Erklärung der Erzieherinnen, sie seien "parteilich neutral" und hätten keine Kenntnis von "Mitgliedschaften in anderen (islamischen) Organisationen", konnte diesen Verdacht bislang nicht ausräumen.

*"Treffpunkt Moschee"*

Viele Moscheen fungieren als sozialer Treffpunkt, wobei die Größe des Raums die Möglichkeiten oft scharf eingrenzt. In den meisten Gebetshäusern, wie bescheiden sie auch untergebracht sind, gibt es allerdings eine Kantine, Teestube oder Cafeteria, oft in Kombination mit einem Lebensmittelladen. Hier trifft sich die ältere (männliche) Generation, um Tee zu trinken und fernzusehen. Gefragt sind inzwischen freilich auch ganz andere Räume, die den Bedürfnissen der zweiten und dritten Generation entsprechen: Frauenräume und Jugendtreffs, Räume für Hausaufgaben und Kitas. Das Kursangebot spielt sich darauf ein, aber auch das Kursangebot ist abhängig davon, ob männliche und weibliche Mitglieder das eine oder andere Angebot beherrschen und die Zeit dafür aufbringen können. Es reicht im Augenblick von Nachhilfeunterricht und Hilfe bei den Schulaufgaben, Gitarren- und Folkloregruppen, Jugendtheater, Sport, Nähzirkeln, Handarbeit und Videofilmen bis zu Sprachkursen. Die Muttersprache steht dabei an erster Stelle. Deutsch wird immerhin in sechs Moscheen angeboten.

In zwei Dritteln der von uns befragten Moscheen sind in den letzten fünf Jahren Frauenräume eingerichtet worden. Vor allem in den türkischen Moscheen sind überwiegend junge Frauen dabei, in der Moschee eine Infrastruktur zu organisieren, die ihren eigenen Lebensbedürfnissen weitgehend entspricht. Der Frauenraum bildet dafür den Ausgangspunkt. So sind es die Frauen, die sich um Kindergärten, Kinderbetreuung nach der Schule sowie Nachhilfeunterricht kümmern, Sport, gemeinsames Schwimmen und religiöse Bildung über spezifische "Frauenfragen" organisieren, gemeinsam die religiösen Feste feiern, die Hochzeitsvorbereitungen und Trauerveranstaltungen (*mevlud*), die traditionell zu Hause stattfinden, aber auch die gemeinsamen Nähnachmittage in die Moschee tragen. Damit ist eine neue Öffentlichkeit entstanden, eben die weibliche Öffentlichkeit. Sie ist für die Moscheen von unschätzbarem Wert für den weiteren Ausbau der sozialen Dienstleistung.

Überall hört man von Absichten, Zukunftsplänen oder Wunschträumen. Sie sind weitgehend abhängig von der Raumsituation, den finanziellen Mitteln und der fortschreitenden Professionalisierung der Arbeit. Oben auf der Wunschliste steht die Einrichtung von Kitas und Jugendtreffs, gefolgt von Computerkursen, Deutschunterricht und einer langen Liste von Kursangeboten, die von Islamischer Musik und Kalligraphie über Seidenmalerei, Schneiderei und Nähkurse bis zum Sport reicht. Inwieweit diese Zukunftspläne zu realisieren sind, hängt auch davon ab, ob die Moscheen in Zukunft auf strukturelle oder finanzielle Hilfe von außen rechnen können.

## **Gemeindearbeit versus gesellschaftliche Aufgaben**

Zu der Aufgabe der Kirchen in Deutschland gehört es, neben der religiösen Dienstleistung, die geistige Betreuung sowie eine Reihe von sozialen Aktivitäten im Gemeinderaum zu organisieren. Darüber hinaus wird von den Kirchen ein soziales Engagement erwartet, das traditionell von der Krankenpflege bis zur Versorgung der Bedürftigen reicht und auch den Religionsunterricht einschließt. Diese öffentlich-soziale Seite der Kirchen wurde in Deutschland, im Gegensatz zu den anderen europäischen Staaten, im Grundgesetz verankert und öffentlich-rechtlich abgesichert. Dadurch haben die deutschen Kirchen heute eine wichtige Scharnierfunktion zwischen Staat und Bevölkerung, Verwaltung und Bürgern, die von den Wohlfahrtsverbänden bis zur Mitwirkung an öffentlichen Entscheidungen reicht.

Die rechtlichen Voraussetzungen hierfür strebten in den letzten 20 Jahren auch die türkisch-islamischen Dachverbände in Berlin an. Diese Voraussetzungen liegen in der Anerkennung als Körperschaften öffentlichen Rechts. Während DITIB und VIKZ stellvertretend für ihre deutschen Gemeinden in Köln zum Verwaltungsgericht zogen, setzte die Islamische Föderation Berlin (IFB) sich vor Ort mit dem Verwaltungsgericht auseinander. Die Anträge auf den Status einer Religionsgemeinschaft wurden vom Berliner Verwaltungsgericht bislang mit den unterschiedlichsten Begründungen zurückgewiesen. So war nach Ansicht des Gerichts 1982 "keine religiöse Zielsetzung" zu erkennen, gab es 1993 "keine einheitliche Glaubensüberzeugung" und verfügte die IFB 1997 über "keine klaren Organisationsstrukturen". Ebenfalls in dem Urteil von 1997 wurde gefordert, die IFB solle zuerst "eine Neugründung mit einer eigenen Idee von der Einheit aller Muslime, die sich von den vorhandenen (islamischen) Glaubensrichtungen und Rechtsschulen unterscheidet", vornehmen (S.10). Aus dieser Formulierung spricht die Unmöglichkeit, den religiösen Inhalt von einem Gericht beurteilen zu lassen. Wäre es nach dem Willen des Verwaltungsgerichts gegangen, hätte die IFB ganz nach dem Beispiel der reformatorischen Kirchen die Abtrennung vom Konsens der Weltgemeinschaft (*umma*) betreiben müssen und wäre in die überaus gefährliche Dynamik der Abtrünnigkeit (Häresie) geraten (Jonker 1998). Gegen diese Bedingung des Verwaltungsgerichts jedoch hat sie sich jetzt mit Erfolg wehren können.

Die Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts, die im November 1998 erfolgte, ist die Tür, die den islamischen Gemeinden einen entscheidenden Zugang zur Partizipation auf gesellschaftlicher Ebene ermöglichen kann. Das Bewußtsein um die Scharnierfunktion dieses Rechts ist bei der nächsten Generation bereits gewachsen. Dort, wo diese Tür jetzt geöffnet wird, ist die Möglichkeit gegeben, an öffentlichen Entscheidungen im Rundfunkrat, Landesschulbeirat oder bei der Jugendhilfe mitzuwirken, sich am Religionsunterricht zu beteiligen oder den gesellschaftliche Konsens über aktuelle Themen und Geschehnisse mitzubestimmen.

Daneben bietet sich die Möglichkeit an, die bereits existierende Sozialstruktur der Gemeinden mit der überwölbenden Struktur der Mehrheitsgesellschaft zu verbinden. Das ginge nicht ohne Hilfe der Bezirks- und Senatsverwaltungen, der Kirchen und der beruflichen Umwelt. Die Position der Muslime, die auf Integration bedacht sind, würde entschieden dadurch gestärkt werden. Nur so hat die jetzt bevorstehende Integration auch Chancen auf Erfolg.

### **Möglichkeiten für Interaktion und Kommunikation**

Es wurde oben bereits angemerkt, daß nahezu alle islamischen Gemeinden als Folge ihrer Minderheitenposition ein isoliertes Dasein führen. Jetzt geht es darum, die Bedingungen dieser Isolierung näher zu benennen und die Voraussetzungen zu formulieren, die die Kommunikation mit Behörden und Ausschüssen, sozialen Einrichtungen und Kirchen verbessern könnten.

*Erstens.* Die Bundesrepublik stellt keine homogene christliche Gesellschaft mehr dar. In den letzten Jahrzehnten haben sich Religionen dauerhaft gefestigt, die andere Zugänge zur Transzendenz bieten und dadurch auch über andere Organisationsformen verfügen. Das hat ein strukturelles Problem geschaffen. Noch verfügt die Mehrheitsgesellschaft nicht über institutionelle Mechanismen, wie Rechtsnormen und Einrichtungen, die das "Andere" der anderen Religionen zur Kenntnis nehmen und ihm einen Platz geben könnten. Für beide Seiten ist dadurch ein Interaktionsproblem entstanden. Was die muslimischen Gemeinden betrifft, ließe sich dies am besten an ihrer Schwierigkeit zeigen, sich gemeinsam und öffentlich darzustellen.

In welcher Weise sind die Gemeinden willens und in der Lage, Fragen der Repräsentation wahrzunehmen? Zu ihrer Lage ist zunächst zu bemerken, daß es in Berlin keine Kommunikationsplattform gibt, in der die Gemeinden vertreten sind und ihre Meinung repräsentiert wird. Dazu kommt ein ganz praktisches Problem: Wer kann die Gemeinden repräsentieren? Nach der islamischen Tradition haben alle Gläubigen einen gleichen Zugang zur Transzendenz, also sind sie alle im Glauben gleich. Es gibt Experten, die sich besser mit der Offenbarung auskennen als Laien. Das gibt ihnen aber nicht das Recht, jene Laien öffentlich zu vertreten. So spricht jeder für sich, und die Stimmen sind recht unterschiedlich. Aber warum sollte ein Gläubiger, der zum Beten in die Moschee geht, willens und in der Lage sein, eine Erklärung zum Weltgeschehen abzugeben?

Das religiöse Selbstverständnis läßt ein weites Feld von Meinungen und ideologischen Positionierungen zu. Eine Plattform oder ein anderes Sprachrohr würde die Notwendigkeit mit sich bringen, sie zu formalisieren und zu hier-

archisieren. In den neuen Generationen wächst das Bewußtsein, daß eine Professionalisierung in dieser Hinsicht unabwendbar ist.

*Zweitens.* Die Kette, die das Gleichgewicht in den Moscheen beeinflusst, ist kurz: der Sensationsbedarf der Medien bedient das Mißtrauen gegen alles Islamische, dieses wiederum erschwert die Kommunikation. Es ist eine typische Begleiterscheinung der Minderheitenposition, daß den Islamischen Gemeinden alles Übel angekreidet wird, das irgendwo auf der Welt im Namen dieser Religion begangen wird. Das Beispiel der muslimischen Erzieherinnen führt die Konsequenzen vor: Zwar existieren formelle Verfahren, die einen Zugang zur Mehrheitsgesellschaft ermöglichen würden, es gibt jedoch eine Abwehrhaltung, die jenseits des rationalen Diskurses liegt. Dieses Mißtrauen erschwerte bislang eine gewisse Pragmatik im Umgang mit den islamischen Gemeinden. Wäre dies nicht vorhanden, könnte man die Notwendigkeit der Gemeindefarbeit in den Vordergrund stellen oder ihre Nützlichkeit für die Gesamtgesellschaft anerkennen. Das Mißtrauen führt ebenfalls dazu, daß die Stimmen in den Gemeinden, die die Abschottung theologisch untermauern, lauter werden.

*Drittens.* In den wenigsten Fällen dominiert in den Berliner Moscheen eine religiöse Ideologie, die die Masse der Gläubigen unweigerlich und unabwendbar ins gesellschaftliche Abseits führen würde. Dort, wo sie in Teilbereichen zum Tragen kommt, wird sie von der mißtrauischen Haltung der deutschen Mehrheitsgesellschaft gegenüber den islamischen Gemeinden verstärkt. Das bedeutet, daß die Muslime, die in den Moscheen gegen eine Integration in die deutsche Mehrheitsgesellschaft predigen, die Evidenz auf ihrer Seite zu haben scheinen, während diejenigen, die für eine Integration plädieren, den Schein gegen sich haben. Was fehlt, ist eine möglichst praktische Unterstützung dieser letzten Gruppe.

*Viertens.* Über welche Mechanismen zur Integration verfügt die Mehrheitsgesellschaft? Der deutsche Kontext hat für die Integration anderer Religionsgruppen nur wenige Angebote herausgebildet. Amerikanische Religionssoziologen haben zum Beispiel wiederholt darauf hingewiesen, daß das religiöse Gemeindeleben in der Migration eine wichtige Rolle im Integrationsprozeß spielt. Religiöse Gemeinden schlagen für ihre Mitglieder eine Brücke zur Mehrheitsgesellschaft, sie warten mit sozialen Strukturen und einem Sinnangebot auf, die es dem einzelnen ermöglichen, sich einen Platz in der Gesellschaft zu schaffen. Sie sind ein Scharnier zwischen unten und oben, zwischen Bürger und Verwaltung, von dessen gutem Funktionieren eine Gesellschaft abhängig ist. Aufgrund solcher Überlegungen entschlossen sich die niederländische und die dänische Regierung bereits Anfang der achtziger Jahre, die lokalen islamischen Gemeinden finanziell zu unterstützen und beim Aufbau von Infrastrukturen behilflich zu sein. Damit war gesichert, daß die integrativen Gruppen gestärkt wurden und die Gemeinden ihre



---

Brückenfunktion tatsächlich auch ausüben konnten. Davon ist man in Berlin allerdings noch weit entfernt.

### **Zum Schluß**

Die Erfahrung in anderen westeuropäischen Ländern hat bereits gezeigt, daß die Integrationsmechanismen greifen. Dann öffnet sich ein weites Feld von Handlungsmöglichkeiten, an dem es in Deutschland bislang mangelt. Es wurde festgestellt, daß es eine Dynamik zwischen der ablehnenden Haltung der Mehrheitsgesellschaft und denjenigen Muslimen gibt, die für Segregation plädieren. Es gibt aber auch muslimische Gruppen, die ein Interesse an Interaktion und Kommunikation haben. Würde man auf Bezirks- und Senatsebene ihre Gemeindefarbeit unterstützen, könnte das zu einer Stärkung dieser Gruppen beitragen.

Es wurde weiter gezeigt, daß in den Berliner Moscheen bereits vielschichtige soziale Strukturen vorhanden sind und daß vielerorts Anfang der neunziger Jahre ein Generationswechsel stattgefunden hat. Diese neue, in Deutschland aufgewachsene Generation hat es sich zum Ziel gesetzt, in Deutschland anzukommen, ohne ihre religiöse Identität aufzugeben. Jede neue Generation bietet neue Perspektiven; die wachsende Bandbreite der sozialen Angebote, die sich ändernde Struktur der Kontaktaufnahme sowie die Zukunftswünsche und Pläne einzelner Moscheen zeugen davon.

In Berlin existiert ein islamisches Gemeindeleben größeren Umfangs seit 1968. Die islamischen Gemeinden sind jedoch nach wie vor sozial isoliert von der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Es ist nicht nur an der Zeit - es ist dringend notwendig geworden, die Gemeinden aus ihrer Isolierung zu holen und ihre Brückenfunktion zu stärken. Ihre eigenen sozialen Infrastrukturen bieten dafür genügend Anknüpfungspunkte. Das Urteil des Berliner Oberverwaltungsgerichts von 4. November 1998 hat für die bevorstehende Integration die Weichen gestellt.

### **Literatur**

Enquete der Ausländerbeauftragten, Dezember 1997. Berlin: Büro der Ausländerbeauftragten.

Gesemann, Frank 1999. Moscheevereine und öffentliche Verwaltung: Probleme der Kommunikation und Anerkennung. In: Gerdien Jonker und

---

Andreas Kapphan (Hg.), *Moscheen und Islamisches Leben in Berlin*. Berlin: Reihe der Ausländerbeauftragten "Zusammenleben in Berlin".

Jonker, Gerdien 1997. Die islamischen Gemeinden in Berlin zwischen Integration und Segregation. In: *Leviathan*, Sonderheft zur Migration und Stadtentwicklung, hg. von Hartmut Häußermann, S. 347-365.

— 1998. Religionwissenschaftliches Gutachten über den religiösen Konsens im Islam und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Islamische Föderation zu Berlin (unpubl.).

Jonker, Gerdien/Andreas Kapphan (Hg.) 1999. *Moscheen und Islamisches Leben in Berlin*. Berlin: Reihe der Ausländerbeauftragten "Zusammenleben in Berlin".

Kehl-Bodrogi, Krisztina/Barabara Kellner-Heinkele/Anke Otter-Beaujan (Hg.) 1997. *Syncretistic Religious Communities in the Near East*. Collected papers of the Symposium, Berlin 1995. Leiden: E.G. Brill.

Löschelder, 1986. Der Islam und die religionsrechtliche Ordnung des Grundgesetzes. In: Heiner Marré/Johannes Stüting (Hg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, 20. Münster: Aschendorf, S. 149-203.

# **"Er kann deutsch und kennt sich hier aus". Zur Partnerwahl der zweiten Migrantengeneration türkischer Herkunft**

Gaby Straßburger

Wer aus Statistiken etwas über Eheschließungen junger Migrantinnen und Migranten erfahren will, stößt auf vielfältige Schwierigkeiten. Schnell wird klar, daß nationalitäts- und nationenbezogene Statistiken denkbar ungeeignet sind, Verhaltensweisen zu erfassen, die im transnationalen Raum angesiedelt sind. Da die meisten Einwanderer sich bei ihrer Partnerwahl nicht auf das Land beschränken, in dem sie leben, sondern auch ihr Herkunftsland in die Partnersuche einbeziehen, sprengen sie den Rahmen nationaler Demographie. So transnational die Heiratsmärkte von Migranten<sup>1</sup> sind, so flexibel sind Migranten bei der Wahl der Institution, in der sie heiraten: neben deutschen Standesämtern kommen auch solche in der Türkei und türkische Generalkonsulate in Deutschland in Frage. Wie es diese Flexibilität erschwert, demographische Entwicklungen nachzuvollziehen, ist Gegenstand des ersten Teils dieser Analyse.

Im zweiten Teil folgt ein Überblick über historische und soziologische Ergebnisse US-amerikanischer und britischer Migrationsforschung zur Partnerwahl im Einwanderungskontext. Der Hauptteil ist schließlich dem Heiratsverhalten der zweiten Migrantengeneration türkischer Herkunft in Deutschland gewidmet. Die Darstellung konzentriert sich darauf, Veränderungen bei innertürkischen Eheschließungen auszumachen und zu beobachten, wie sich Kern und Rand der eigenen Gruppe im transnationalen sozialen Raum verschieben.

## **Die statistische Datenlage**

Das Problem der demographischen Analyse besteht zunächst darin, daß die Eheschließungen in verschiedene Statistiken eingehen. In der Ehestatistik des Statistischen Bundesamtes findet man die Ehen, die in deutschen Standesämtern geschlossen werden. Aus der Ehestatistik der türkischen Auslandsvertretungen läßt sich die Zahl der Trauungen in türkischen Konsulaten in Erfahrung bringen. Und die Ehen von Migranten, die in der Türkei heiraten, werden schließlich vom Statistischen Amt der Republik Türkei registriert. Zusammengefaßt werden die Angaben aus den verschiedenen Statistiken nirgends.

Hinzu kommt, daß die in der Türkei geschlossenen Migrantenehen nicht von solchen Ehen unterschieden werden können, bei denen beide Partner in der Türkei leben. Denn unabhängig davon, ob einer der Partner, beide oder aber keiner in der Türkei lebt, werden alle Ehen türkischer Staatsbürger in gleicher Weise registriert. Um nun die Anzahl der in der Türkei geschlossenen Migran-

tenehen wenigstens annäherungsweise beurteilen zu können, muß man auf die Ehegattennachzugsstatistik des Auswärtigen Amtes ausweichen. Damit läßt sich wenigstens die Zahl derjenigen Ehen erfassen, die mit Partnern geschlossen werden, die vor der Ehe in der Türkei leben und danach als Heiratsmigranten im Rahmen des Ehegattennachzugs nach Deutschland kommen.

Faßt man all diese Angaben für ein Kalenderjahr zusammen (Abbildung 1), so läßt sich in etwa abschätzen, wie hoch die Gesamtzahl der Trauungen ist.<sup>2</sup> Demnach haben in Deutschland lebende Türken und Türkinnen 1996 ca. 29 000 Ehen geschlossen. Mehr als 80 Prozent haben innerhalb ihrer eigenen Nationalität geheiratet und über 60 Prozent sind Ehen mit Partnern eingegangen, die vor der Heirat in der Türkei lebten und anschließend im Rahmen des Ehegattennachzugs nach Deutschland migrierten. Daneben wurden 4700 deutsch-türkische und 750 ausländisch-türkische Ehen geschlossen.

Ein Großteil der Ehen ist mit einer Heiratsmigration nach Deutschland verbunden. 1996 wurden rund 17 500 Visa vergeben, die den Nachzug zu türkischen Partnern in Deutschland gestatten.<sup>3</sup> Fast 60 Prozent der Visa wurden für Ehefrauen ausgestellt, was darauf schließen läßt, daß männliche Migranten der zweiten Generation häufiger als weibliche jemanden aus der Türkei heiraten. Es scheint daher naheliegend, anzunehmen, daß männliche Migranten es - aus welchen Gründen auch immer - vorziehen, ihre Ehepartnerinnen nicht in Deutschland, sondern in der Türkei zu suchen. Hält man sich indes vor Augen, daß in Deutschland wesentlich mehr junge Männer türkischer Staatsangehörigkeit leben als Frauen,<sup>4</sup> wird deutlich, daß das geschlechtsspezifische Ungleichgewicht nicht zuletzt der unausgeglichene Geschlechterproportion (marriage squeeze) in der türkischen Migrantenbevölkerung geschuldet ist.

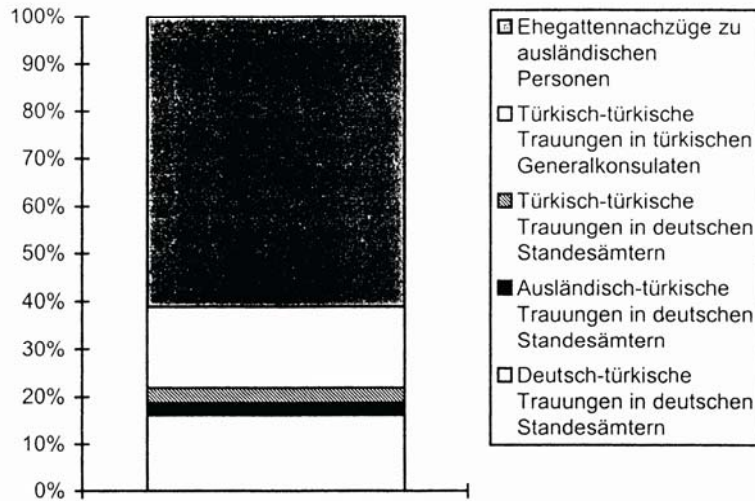
Aus integrationstheoretischer Perspektive wäre es interessant zu verfolgen, ob der Anteil der mit einer Heiratsmigration verbundenen Ehen steigt, stabil bleibt oder sinkt. Angenommen, die zweite Migrantengeneration ginge verstärkt dazu über, ihre Partner in Deutschland zu suchen, könnte daraus auf einen fortschreitenden Niederlassungsprozeß geschlossen werden. Solche Fragestellungen lassen sich allerdings auf der Basis der amtlichen Statistiken bisher nicht empirisch beantworten. Das liegt vor allem daran, daß die Zahl der Eheschließungen in der Türkei nicht festzustellen ist und man deshalb auf die Zahl der Ehegattennachzüge zurückgreifen muß, über die die ersten Daten nicht eher als 1996 vorgelegt wurden.<sup>5</sup> Über den Großteil der Eheschließungen liegen also für die Zeit davor keine Angaben vor, so daß letztendlich auf der Basis der zur Verfügung stehenden Statistiken bisher nicht zu verfolgen ist, ob die in Deutschland lebenden Migranten allmählich dazu übergehen, sich ihre Partner in Deutschland zu suchen oder ob sie weiterhin in erster Linie auf ihr Herkunftsland zurückgreifen. Relativ gut dokumentiert ist hingegen die Entwicklung der deutsch-türkischen Ehen, da diese meist in deutschen Standesämtern geschlossen werden.<sup>6</sup>

Wie Abbildung 2 erkennen läßt, blieb die Entwicklung der deutsch-türkischen Eheschließungen bei den türkischen Frauen stets auf einem weit niedrigeren Niveau als bei den Männern. Hieraus könnte der Eindruck entstehen, daß türkische Frauen Eheschließungen mit Deutschen weniger offen gegenüberstehen. Doch läßt sich diese These nur bedingt aufrecht erhalten, da sich auch hier der Männerüberhang in der türkischen Gesamtbevölkerung niederschlägt. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß die Tendenz Deutsche zu heiraten, nur in bestimmten Teilgruppen der türkischen Gesamtbevölkerung bei Männern höher zu sein scheint als bei Frauen.<sup>7</sup>

Läßt sich nun aus der Dokumentation der deutsch-türkischen Eheschließungen erkennen, ob eine inter-ethnische Annäherung zwischen Deutschen und Türken stattfindet? Diese Frage ist zu verneinen, wengleich keineswegs zu bestreiten ist, daß die Entwicklung von Eheschließungen prinzipiell ein aussagekräftiger Indikator für gesellschaftliche Annäherungsprozesse ist (vgl. Alba/Golden 1986: 202f.). An der Zu- oder Abnahme inter-ethnischer Ehen ließe sich durchaus feststellen, wie groß die soziale Nähe bzw. die soziale Distanz zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen ist. Doch ist diese Indikatorfunktion nur dann gegeben, wenn inner- und inter-ethnische Eheschließungen voneinander unterschieden werden können. Die zur Verfügung stehenden Ehestatistiken erlauben aber keine solche Unterscheidung, weil sie auf der Staatsangehörigkeit der Eheschließenden basieren und nicht auf deren ethnischer Herkunft.

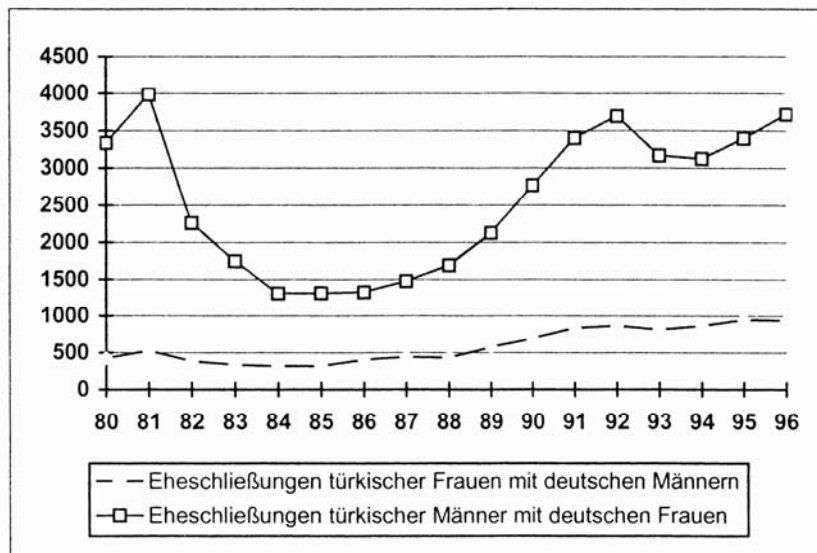
Ein Indiz für inter-ethnische Annäherungsprozesse könnten deutsch-türkische Ehen freilich nur dann sein, wenn es sich dabei ausschließlich um Ehen zwischen Personen unterschiedlicher Herkunft handelte. Das ist aber immer weniger der Fall, gilt es doch zu berücksichtigen, daß sich gerade Angehörige der zweiten Migrantengeneration zunehmend einbürgern lassen<sup>8</sup> und aufgrund ihrer deutschen Staatsangehörigkeit nicht mehr als Migranten türkischer Herkunft identifiziert werden können. Sie werden damit in demographischer Hinsicht "unsichtbar". Deshalb verzeichnet die Ehestatistik eine steigende Zahl von bi-nationalen Ehen, in denen die Partner zwar unterschiedliche Pässe besitzen - einen deutschen und einen türkischen- aber beide türkischer Herkunft sind. Man kann also davon ausgehen, daß so manche "deutsch-türkische" Ehe bezüglich des Herkunftskontextes eigentlich eine "türkisch-türkische" ist.

Abb. 1: Trauungen von Personen türkischer Staatsangehörigkeit in der BRD 1996



Datenbasis: Statistisches Bundesamt, Türkische Generalkonsulate, Auswärtiges Amt; eigene Berechnungen

Abb. 2: Deutsch-türkische Eheschließungen in deutschen Standesämtern (Ab 1993 gesamtes Bundesgebiet)



Datenbasis: Statistisches Bundesamt; eigene Berechnungen

Ein weiteres Problem besteht darin, daß die amtlichen Statistiken keine Möglichkeit bieten, zu unterscheiden, ob Migranten hier geboren und aufgewachsen, oder ob sie erst vor kurzem eingewandert sind. Aus diesem Grund läßt sich das Heiratsverhalten der zweiten Generation auch nicht von dem der übrigen Einwohner türkischer Staatsangehörigkeit unterscheiden.

In einem Zwischenfazit läßt sich somit festhalten, daß amtliche Statistiken erstens von Migranten geschlossene Ehen nur unvollständig erfassen, daß sie zweitens nicht dazu geeignet sind, Entwicklungen des Heiratsverhaltens von Migranten nachzuvollziehen, daß sie drittens keine Anhaltspunkte hinsichtlich inter-ethnischer Annäherungsprozesse liefern und daß sie schließlich viertens keine Möglichkeit bieten, das Heiratsverhalten der ersten von dem der zweiten Migrantengeneration zu unterscheiden.

### **Partnerwahl von Migranten in den USA und Großbritannien**

Aus der US-amerikanischen Migrationsforschung liegen einige Analysen darüber vor, wie sich dort das Heiratsverhalten von Migranten im Lauf der Zeit verändert hat. Dabei ist zu beachten, daß diese Studien sich auf Zeiträume beziehen, die wesentlich länger angelegt sind als die relativ kurze Zeitspanne von drei Jahrzehnten türkischer Migration nach Deutschland.

Der Migrationshistoriker Paul Spickard (1989: 351ff.) zeigt am Beispiel japanischer und jüdischer Einwanderer, wie sich die Kriterien der Ehepartnerwahl von Generation zu Generation verschieben. Die erste Generation legte bei ihrer Partnersuche großen Wert auf die regionale Herkunft, und zwar auf die gemeinsame Herkunft aus derselben Stadt oder demselben Landstrich. Wer selbst aus einem Dorf bei Hieroshima migriert war, bevorzugte zunächst Partner aus eben diesem Dorf. Dann kamen Nachbardörfer und schließlich andere Dörfer aus der Gegend um Hieroshima in Betracht. Erst wenn auch dort keine passenden Partner gefunden werden konnten, wick man auf andere Regionen Japans aus. Überdies war es für die erste Generation japanischer und jüdischer Einwanderer wichtig, daß ihre Partner oder Partnerinnen derselben religiösen Untergliederung angehörten wie sie selbst. So heirateten orthodoxe jüdische Immigranten bevorzugt orthodoxe Juden und keine Reformjuden.

Die zweite Generation achtete weit weniger auf die genaue regionale Herkunft ihrer Ehegatten. Ihr genügte es, wenn das Herkunftsland übereinstimmte. Die dritte Generation hielt schließlich auch die Unterscheidung unterschiedlicher Glaubensrichtungen für irrelevant und orientierte sich vor allem daran, ob jemand der gleichen Religionsgemeinschaft angehörte.

Spickard schließt aus dem Vergleich mehrerer Herkunftsgruppen, daß sich jede Gruppe ihre eigene Hierarchie präferierter Partner konstruiert, die sowohl aus den historischen Vorstellungen resultiert, die eine Gruppe über sich und über

andere Gruppen hat als auch aus der Position, die eine Einwanderergruppe in der Konstellation der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen (ethnic scene) einer Aufnahmegesellschaft einnimmt. Dabei können die Differenzierungen nach regionaler Herkunft oder religiöser Untergliederung, selbst wenn sie von außen oft gar nicht wahrgenommen werden, innerhalb der Gruppe so stark sein, daß bestimmte Untergruppen als Partner gänzlich ausgeschlossen werden.

Die gruppenspezifische Reihenfolge der bevorzugten Partner scheint über Generationen hinweg im Großen und Ganzen gleich zu bleiben. Im Lauf der Zeit verschieben sich aber die Grenzen, die die erwünschten Partner von denen unterscheiden, mit denen man sich eine Heirat ebenfalls vorstellen kann bzw. diese wiederum von denjenigen abgrenzen, die als Partner nicht in Frage kommen. Diese Verschiebungen reflektieren die fließende Grenze, die die eigene Gruppe markiert:

"There is a perceptible line between Us and Them. But that is not a simple, two-category division. It masks an underlying continuum, a hierarchy of groups with whom one is more or less willing to associate oneself. This hierarchy is held in common by most members of a given minority group. The order of the hierarchy for the groups studied here did not change much over the better part of a century. What did change was the point where the line between Us and Them was drawn."(Spickard 1989: 371f.)

Die fließende Definition der Eigengruppe schlägt sich schließlich auch in einer variablen Bestimmung von Exogamie (outmarriage) nieder. Darauf weist die Soziologin Nazli Kibria (1997: 525) bezüglich asiatischer Einwanderer der zweiten Generation in den USA hin:

"Rather than being seen in absolute terms, the definition of outmarriage is most aptly viewed as a continuum on which marriage partners are placed, based on the degree to which they are perceived to share ethnic membership. ... Because ethnic boundaries are not rigid or fixed but shifting and emergent, the ways in which groups construct the continuum of outmarriage is subject to change."

Aus der Beschreibung des Personenkreises, mit dem eine Eheschließung als endogam (inmarriage) gilt, wird deutlich, welche Personen als zugehörig und welche als nicht-zugehörig betrachtet werden, bzw. welche im Kern, am Rand oder außerhalb der Eigengruppe lokalisiert werden.

Es fällt auf, daß in der US-amerikanischen Forschungsliteratur zur Partnerwahl von Migranten kaum unterschieden wird, ob die inner-ethnischen Ehen mit Partnern aus dem Herkunfts- oder aus dem Aufnahmeland geschlossen werden. Weder die Untersuchungen von Spickard (1989) und Kibria (1997) noch die Studien von Hwang (1997), Kitano (1984) und Lopez/Espiritu (1990) gehen auf diesen Aspekt näher ein. Da aber die in Deutschland lebenden Migranten



türkischer Herkunft bei ihrer Partnerwahl eindeutig im transnationalen Raum agieren und ein großer Teil der zweiten Generation Partner aus dem Herkunftsland heiratet, stellt sich hierzulande die Frage, ob und inwiefern sich Eheschließungen mit Partnern aus dem Herkunftsland von Ehen unterscheiden, bei denen beide Partner zur zweiten Generation gehören. Es ist anzunehmen, daß die Erfahrungen, die die zweite Generation im Einwanderungskontext macht, sowohl von den Erfahrungen der im Herkunftsland gebliebenen Mitglieder der eigenen Ethnie abweichen als auch von den Erfahrungen, die Mitglieder der autochthonen Bevölkerung im Aufnahmeland machen. Deshalb ist mit Cerroni-Long (1984: 30f.) die Frage zu stellen, ob es nicht letztendlich in die Irre führt, Eheschließungen mit Partnern aus dem Herkunftsland überhaupt als endogam zu bezeichnen, weil man damit die Akkulturation der zweiten Generation verleugnet.

Größere Beachtung findet die Unterscheidung zwischen eigenethnischen Partnern aus dem Herkunfts- und dem Ankunftsland in der britischen Migrationsforschung. Mary Stopes-Roe und Raymond Cochrane (1990: 136ff.) stellen in ihrer Studie über Einwanderer aus Indien und Pakistan dar, daß sich deren Einstellungen zu Eheschließungen eindeutig dahingehend verändern, daß verstärkt in der Migrantenbevölkerung nach Ehepartnern gesucht wird. Während von den bereits verheirateten Interviewpartnern drei Viertel mit Partnern aus dem Herkunftsland verheiratet sind, sprechen sich unverheiratete Interviewpartner und deren Eltern in der Mehrheit gegen eine solche Ehe aus. Dabei sind es in erster Linie junge Frauen und deren Eltern, die Ehepartner bevorzugen, die in Großbritannien aufgewachsen sind.

### **Partnerwahl der zweiten Migrantengeneration türkischer Herkunft in Deutschland**

Im folgenden geht es um die Entwicklung, die sich in Deutschland bezüglich des Heiratsverhaltens der zweiten Migrantengeneration<sup>9</sup> türkischer Herkunft beobachten läßt. Analog zu den Thesen von Spickard und Kibria soll anhand der konstatierten Veränderungen im Bereich der inner-türkischen Partnerwahlen darauf geschlossen werden, wie sich die Grenzen bzw. Kern und Rand der eigenen Gruppe im transnationalen sozialen Raum verschieben.<sup>10</sup> Voraussetzend ist anzumerken, daß es sich bei den konstatierten Verschiebungen nicht um abrupte Veränderungen, sondern um allmähliche Schwerpunktverlagerungen handelt und daß sich nicht alle Angehörigen der zweiten Generation in dieselbe Richtung bewegen, sondern es durchaus gegenläufige Tendenzen gibt.

Aufgrund der anhaltend hohen Zahl inner-türkischer Eheschließungen könnte man annehmen, daß das Heiratsverhalten der zweiten sich kaum von dem der

ersten Generation unterscheidet. In der Tat wird diese Vermutung immer wieder geäußert, und zwar in aller Regel als Vorwurf formuliert, daß die Türken sich nicht anpassen wollen und deshalb beinahe ausschließlich innerhalb ihrer eigenen Gruppe heiraten. Was dabei leichtfertig als Indiz für fehlende Integrationsbereitschaft angesehen wird, ist zunächst in erster Linie eine Frage der Zeit. Auch andere Einwanderungsgruppen, die mittlerweile als voll integriert gelten, wie z. B. jüdische oder japanische Immigranten in den USA, hatten in der zweiten Generation nur eine geschätzte Exogamierate von fünf bis 15 Prozent (vgl. Spickard 1989: 344). Zudem wird aus der folgenden Darstellung deutlich werden, daß auch im Bereich des inner-türkischen Heiratsverhaltens merkliche Veränderungen stattfinden, die auf eine Relativierung und Diversifizierung der Herkunftsbezüge und auf eine Integration in Deutschland zurückzuführen sind.

Bei der Analyse wird auf Interviews zurückgegriffen, die die Autorin im Frühjahr 1996 mit verheirateten Frauen und Männern der zweiten Migrantengeneration türkischer Herkunft in einer mittelgroßen Stadt in Franken geführt hat.<sup>11</sup> Zur Illustration der weiteren Ausführungen sollen zunächst die Partnerwahlen der 19jährigen Kibriye, ihrer Brüder und ihres Schwagers beschrieben werden.<sup>12</sup>

Kibriye wurde 1977 in der fränkischen Kleinstadt Heimburg geboren. Sie ist das jüngste Kind und einzige Mädchen. Ihre Brüder sind fünf bis 13 Jahre älter. Sie wurden in einem südostanatolischen Dorf geboren, von wo der Vater 1973 als Arbeitsmigrant nach Deutschland angeworben wurde. Drei Jahre später kamen dann auch Kibriyes Mutter und ihre Brüder im Rahmen des Familiennachzugs nach Heimburg.

Kibriyes ältester Bruder ist mit einer Cousine verheiratet, die ihm als Heiratsmigrantin nach Deutschland in den Haushalt seiner Eltern gefolgt ist. Das Paar lebte auch nach der Geburt mehrerer Kinder noch einige Jahre im patrilokalen Haushalt. Der zweitälteste Bruder hatte bereits einige türkische Freundinnen, bevor seine Eltern versuchten, eine türkische Frau für ihn zu finden, die in Deutschland lebt. Nachdem diese Versuche gescheitert waren, kam es schließlich zur Verlobung mit einer Remigrantin, die in Deutschland aufgewachsen war. Nach dem Abschluß ihres Studiums in der Türkei heirateten sie und die Frau zog nach Deutschland. Der jüngste Bruder hatte zunächst eine deutsche Freundin. Nachdem er sich von ihr getrennt hatte und mit 18 Jahren "von zu Hause weggelaufen" war, lebte er mit seiner neuen Partnerin -ebenfalls eine Deutsche - in nicht-ehelicher Lebensgemeinschaft. Sie bekamen drei Kinder, bevor sie sich nach sieben Jahren trennten.

Als Kibriye 14 Jahre alt war, erhielten ihre Eltern in der Türkei die ersten Anfragen bezüglich einer Eheschließung mit ihr. Auch in den kommenden Jahren wurde die Familie im Urlaub immer wieder mit Besuchen konfrontiert, die als Brautwerbung gedacht waren. Die Anfragen kamen nicht nur aus der Verwandtschaft und dem engeren Bekanntenkreis, sondern auch von sonstigen

Interessenten. Auch der Onkel, dessen Tochter mit Kibriyes ältestem Bruder verheiratet war, bekundete sein Interesse, seinen Sohn, mit Kibriye zu verheiraten.

1995, als Kibriye volljährig geworden war und nach Abschluß von zwei Ausbildungen (Näherin und Verkäuferin) in einem Supermarkt arbeitete, trafen sie und ihre Eltern in Heimbürg zufällig Herrn und Frau Kuzu wieder, die sie jahrelang nicht mehr gesehen hatten. Herr Kuzu und Kibriyes Vater hatten sich bereits 1973 in Heimbürg kennengelernt. Später hatten sich die Familien, die aus der gleichen Gegend stammen, oft gegenseitig besucht. Ein Jahr nach Kibriyes Geburt war der Kontakt jedoch abgebrochen, weil Familie Kuzu wegzog.

Zum Zeitpunkt des Wiedersehens lebte Familie Kuzu im 50 Kilometer entfernten Mittelstadt. Der 23jährige Sohn war mit einer zwei Jahre älteren Cousine väterlicherseits verheiratet, die in der Türkei studiert hatte und dann als Heiratsmigrantin nach Mittelstadt kam. Das Paar war mittlerweile aus der Wohnung seiner Eltern in die gegenüberliegende Wohnung umgezogen. Der zweitälteste Sohn Kenan war 20 Jahre alt und hatte eine Ausbildung zum Industriemechaniker absolviert. Seine Schwester war 16.

Einige Wochen nach der zufälligen Begegnung kam Familie Kuzu mit Kenan nach Heimbürg zu Besuch. Zwei Monate danach stattete Kibriyes Familie einen Gegenbesuch in Mittelstadt ab. 14 Tage später hielt Familie Kuzu um Kibriyes Hand an. Danach begannen Kibriye und Kenan sich heimlich zu treffen. Nach Verhandlungen zwischen Kenans Familie und Kibriyes Brüdern, und nachdem Kibriye ihr Einverständnis gegeben hatte, wurde das Heiratsgesuch einen Monat später akzeptiert und eine Woche danach die Verlobung gefeiert. Vier Monate später wurde das Paar in der Türkei standesamtlich getraut, wobei Kibriyes Verwandte der Feier größtenteils fernblieben. Die Hochzeitsfeier fand schließlich zwei Monate später in Deutschland statt und Kibriye zog am Hochzeitsabend zu ihrem Mann nach Mittelstadt, wo sie zum Zeitpunkt des Interviews mit seinen Familienangehörigen in einem patrilokalen Haushalt zusammenlebte.

### **Herkunftsbezüge der ersten und zweiten Generation**

Wie das Fallbeispiel und auch die Ausführungen in den übrigen Interviews zeigen, vollziehen die in Deutschland lebenden türkischen Migranten in vielerlei Hinsicht eine ähnliche Entwicklung wie die japanischen und jüdischen Migranten in den USA. Die erste Generation präferiert für ihre Kinder zunächst Partner, die aus dem eigenen Herkunftsort stammen. Dabei sind die am stärksten bevorzugten Schwiegertöchter und Schwiegersöhne allerdings in aller Regel nicht einfach irgendwelche "hemseriler" (Personen, die aus derselben Region stammen), sondern Verwandte und enge Bekannte. Man kann also davon

ausgehen, daß es den Eltern, die einen Partner aus dem Herkunftsort bevorzugen, nicht so sehr um den Wohnort an sich geht, sondern vielmehr darum, die Beziehungen zu den dort lebenden Verwandten und Bekannten aufrecht zu erhalten. Eheschließungen gelten in diesem Sinn als ein Mittel, das der Vertiefung bestehender oder der Knüpfung neuer Allianzen dient.

Hingegen sind die interviewten Vertreter der zweiten Generation an der Aufrechterhaltung dieser Herkunftsbeziehungen weitaus weniger interessiert. Am stärksten scheinen noch diejenigen ein eigenes Interesse daran zu hegen, die planen, in die Türkei zurückzukehren. Ansonsten erhält man den Eindruck, daß in den letzten Jahren eine Präferenzverschiebung innerhalb der zweiten Generation stattfand, die sich vermutlich damit erklären läßt, daß es sich bei denjenigen, die Mitte der neunziger Jahre heiraten, in zunehmendem Maß um Personen handelt, die in Deutschland geboren sind und nie in der Türkei gelebt haben, so daß sie einen anderen Bezug zum Herkunftsort ihrer Familie haben als diejenigen, die ihre Kindheit und Teile ihrer Jugend dort verbracht haben. In den achtziger Jahren stellte dagegen die Kulturanthropologin Anita Böcker (1994a; 1994b; 1995a; 1995b) in Nijmegen fest, daß die "Zwischengeneration", die als Kinder oder Jugendliche mit ihren Eltern in die Niederlande migriert war, ausschließlich Partner aus der Türkei geheiratet hatte, wobei aus Böckers Ausführungen hervorgeht, daß es sich dabei in erster Linie um Verwandte und Bekannte aus dem Herkunftsort handelt.

Auch die Partnerwahl von Kibriyes ältestem Bruder ist typisch für das Heiratsverhalten dieser spät eingewanderten zweiten Generation. Er hat bis zu seinem dreizehnten Lebensjahr in der Türkei gelebt und später seine Cousine geheiratet, die er vermutlich schon als junges Mädchen gekannt hat.

Es fällt auf, daß sich nicht nur bei den jüngeren Vertretern der zweiten Generation Verschiebungen der Partnerpräferenzen beobachten lassen, sondern daß auch in der ersten Generation Veränderungen zu konstatieren sind, die auf eine nachlassende Bedeutung der Herkunftsbezüge schließen lassen. So wurde mehrmals berichtet, daß Eltern nur bei den älteren Kindern eine Ehe mit einem Partner aus dem Herkunftsort arrangierten, während sie, als weitere Kinder ins Heiratsalter gekommen waren, davon bereits Abstand genommen hatten. Dieses Muster ist auch in dem geschilderten Fallbeispiel zweimal anzutreffen. Sowohl in Kibriyes als auch in Kenans Familie haben jeweils die ältesten Söhne eine Cousine aus der Türkei geheiratet, während für die zweitältesten Söhne in der Migrantenbevölkerung nach einer Frau gesucht, und damit von einer Eheschließung innerhalb der Dorfgemeinschaft abgesehen wurde.

Eine weitere Entwicklung ist in einem von Ayşe Çağlar (1995: 319) geschilderten Fall impliziert, in dem Migranten für ihre Kinder eine Ehe mit Nachbarn aus dem Ferienort an der türkischen Westküste arrangieren. Auch hier zeigt sich eine Verschiebung von Wertigkeiten, die eine zunehmende Distanz zur

Herkunftsgemeinde und ein neues Zugehörigkeitsgefühl zur Urlaubsgemeinde signalisiert.

### **Migrationsdruck und Abschottungspolitik**

Nachdem bisher Faktoren im Mittelpunkt der Betrachtung standen, die auf Migrantenseite für eine Heiratsbeziehung mit Personen aus dem Herkunftsort sprechen, wird in diesem Abschnitt der Blick auf die Türkei gelenkt. Denn oft sind es nicht so sehr die Migranten in Europa, sondern in erster Linie die in der Türkei Lebenden, die an einer transnationalen Eheschließung interessiert sind. Seit dem Anwerbestopp betrachten auswanderungswillige türkische Männer die Heiratsmigration als die vergleichsweise beste Möglichkeit, zu einer Arbeitserlaubnis in Deutschland zu gelangen. Deshalb sind Töchter türkischer Migranten in der Heimat ihrer Eltern sehr gefragte Ehepartnerinnen (vgl. Böcker 1994b: 98; Wilpert 1992: 183).

Welche Bedeutung die Abschottungspolitik europäischer Staaten für die Beziehung zwischen Migranten und Migrationsaspiranten hat, zeigen die Feldforschungen, die Böcker bei türkischen Migranten in Nijmegen und in deren Herkunftsgemeinden durchgeführt hat. Die Angehörigen in der Türkei erwarten, daß die migrierten Verwandten ihnen mittels einer Eheschließung zur Einreise nach Europa verhelfen und daß deshalb ihren Söhnen bei der Partnersuche der Vorrang vor Nicht-Verwandten gegeben wird. Da sie aber damit rechnen müssen, daß sie nicht die einzigen Verwandten sind, die solche Ansprüche geltend machen, versuchen sie, Druck auf die Migranten auszuüben und ihnen eine Zusage abzurufen bevor andere ihnen zuvorkommen. Manche Migranten fühlen sich dadurch so gedrängt, daß sie ihre Töchter früher "versprechen" als sie es eigentlich vorhatten. Inwiefern sie sich aber schließlich überreden lassen, ihren in der Türkei lebenden Familienangehörigen mittels einer Eheschließung zur Einreise zu verhelfen, hängt nicht zuletzt davon ab, unter welchen Umständen sie selbst nach Europa migriert sind. So sind nach Böckers Beobachtung Migranten, die erst seit kurzem in den Niederlanden leben und selbst mit Hilfe ihrer Verwandten migrieren konnten, weitaus eher zur Hilfe bereit als Migranten, die bereits seit längerem in Europa leben bzw. dort aufgewachsen sind. Deshalb kann man davon ausgehen, daß die Hilfsbereitschaft im Lauf der Zeit sinkt.

Bei jungen Frauen der zweiten Generation stößt das Migrationsinteresse der Verwandten und Bekannten oft auf Ablehnung. Kibriye etwa schildert ihre Besuche im Heimatort ihrer Eltern mit folgenden Worten:<sup>13</sup>

"Wenn wir in Urlaub gefahren sind, hab ich gedacht um Gottes Willen, wenn der Urlaub [nur bald] zuende ist! ... Du hattest gar keinen Urlaub gehabt, sondern dauernd Besuche. Wollt ich nicht mehr hin.

Meistens ist es so, daß die wollen ... daß ich dort in der Türkei heirate und die hierher bringen würde. Deswegen kommen die immer zu meinen Eltern. Und deswegen wollt ich ja nicht, in der Türkei wollt ich nicht heiraten."

Die intensive Brautwerbung, mit der sich Kibriye während des Urlaubs in der Türkei seit ihrem 14. Geburtstag regelmäßig konfrontiert sieht, ist als eine typische Folge der restriktiven deutschen Migrationspolitik und des anhaltenden Migrationsdrucks in der Türkei zu werten. Durch die konkurrierenden Heiratsangebote sehen sich Kibriyes Eltern vor die Frage gestellt, welche Angebote sie sofort abweisen, welche in Erwägung ziehen und welche sie schließlich befürworten und ihrer Tochter unterbreiten sollen. Die Entscheidung fällt zumal dann nicht leicht, wenn sich mehrere Verwandte gleichzeitig für die Eheschließung interessieren. Sie erhält auch dadurch zusätzliches Gewicht, daß es sich um eine transnationale Eheschließung handelt, die mit der Migrationsoption nach Deutschland verbunden ist. Wer abgewiesen wird, dem wird gleichzeitig eine ökonomische Zukunftsperspektive genommen.

Bei der Entscheidung ist vor allem die Verpflichtung, die man der jeweiligen Person gegenüber verspürt, ein wesentliches Auswahlkriterium. Deshalb pocht der Onkel, der seine Tochter an Kibriyes ältesten Bruder "gegeben" hat, auf sein Recht, daß Kibriye zum Austausch mit seinem Sohn verheiratet wird. Es ist anzunehmen, daß dieses Argument bei Kibriyes Eltern auf Resonanz stößt und zumindest ein moralisches Problem aufwirft, zumal ein Mann nach Ansicht vieler Dorfbewohner einen gewissen Anspruch darauf hat, die Tochter seines Bruders als Braut für seinen Sohn zu bekommen (vgl. Stirling/Inçirlioğlu 1996: 69).

Kibriye hingegen meint keineswegs, dem Drängen ihres Onkels bzw. dem Migrationswunsch ihres Cousins nachkommen zu müssen. Vielmehr fühlt sie sich davon befremdet, von ihren Verwandten als Ehefrau begehrt zu werden:

"Ich war immer enttäuscht, wenn die gekommen sind und gesagt haben, [daß sie mich heiraten wollen]. Ich hab immer gedacht, die lieben mich auch wie eine Schwester, wie eine kleine Schwester von ihnen. Und dann war es doch nicht so ... Für mich sind Verwandte halt wie, wie [meine] eigene Familie und nicht wie, kann ich nicht sehen wie, wie meinen Mann oder wie meinen Liebhaber."

### **Ehen innerhalb und außerhalb der Verwandtschaft**

Auch andere Interviewpartner lehnen die Eheschließung mit Verwandten aus dem Herkunftsort ab. Verwandtschaftsehen werden als rückständig verurteilt, wobei diese Auffassung keineswegs migrantentypisch zu werten ist, sondern infolge massiver Aufklärungskampagnen auch in der Türkei allgemein verbreitet

ist. Entsprechend betonen selbst diejenigen Interviewpartner, die innerhalb ihrer Verwandtschaft geheiratet haben, daß sich bei zu enger Verwandtschaft gesundheitliche Risiken ergeben würden. Der Tenor ihrer Argumentation besteht darin, daß sie ihre Partner nicht deswegen geheiratet haben, weil sie mit ihnen verwandt sind, sondern obwohl sie verwandt sind.

Daß es hier einen gewissen Widerspruch von Diskurs und Praxis gibt, könnte dadurch bedingt sein, daß Verwandtschaftsehen trotz ihres rückständigen Images auch für Migranten und in gewisser Hinsicht gerade für Migranten vorteilhaft sein können. Worin diese Vorteile bestehen, beschreiben Stirling und Inçirlioglu. Zwar bezieht sich ihre Analyse auf die Situation von Binnenmigranten in der Türkei, deren Situation sich selbstverständlich in vielerlei Hinsicht von der der Auslandsmigranten unterscheidet, doch scheinen beide Gruppen bezüglich der Verheiratung ihrer Kinder mit strukturell vergleichbaren Problemen konfrontiert zu sein, für die die Verwandtschaftsehe eine sinnvolle Lösung darstellt:

"Households which have recently moved out of the villages ... face even more severe problems in fulfilling their duty to find suitable partners for their marriageable children than they would have done in the village. Other people in town are not known with sufficient intimacy to be trusted in so risky and important a relationship. But since their move, they have less access to village information networks ... But they do keep in close touch with their parents and their own siblings. What was in the past the nearest and easiest source of spouses has now even greater advantages over alternatives." (Stirling/Inçirlioglu 1996: 78)

In der Anfangszeit der Migration begünstigt demnach insbesondere der Faktor der Fremdheit am Ankunftsort zunächst Verwandtschaftsehen. Entsprechend haben sich auch die Auslandsmigranten in den achtziger Jahren bei der Partnersuche für ihre größtenteils in der Türkei aufgewachsenen Kinder zunächst im Kreis ihrer Verwandten umgesehen (vgl. Böcker, a.a.O.).

Doch nicht nur für Eltern, auch für die Eheleute kann die Verwandtschaftsehe in der Migrationssituation unter Umständen von Vorteil sein. So ist beispielsweise im Fall von Kibriyes ältestem Bruder, der seine Cousine geheiratet hat, davon auszugehen, daß die verwandtschaftliche Vertrautheit dazu beigetragen hat, ein spezielles Problem transnationaler Eheschließungen abzumildern, das darin besteht, daß den mehrere tausend Kilometer entfernt wohnenden Partnern wenig Zeit bleibt, sich kennenzulernen und einander näher zu kommen. In der Regel muß die Eheschließung innerhalb des Jahresurlaubs beschlossen und durchgeführt werden, so daß es günstig ist, wenn sich die beteiligten Akteure bereits vorher gut kennen. Auch dürfte es für die junge Braut nach der Heiratsmigration von Vorteil sein, daß sie in den Haushalt ihrer Tante und ihres Onkel einheiratet, da sie bei einer Heirat mit einem Nicht-Verwandten in Deutschland keine Angehörigen gehabt hätte.

Mit diesen Ausführungen soll nun keineswegs der Eindruck erweckt werden, daß jede Ehe mit einem Partner aus der Türkei eine Verwandtschaftsehe wäre. Selbst bei den von Böcker analysierten Eheschließungen der erst in ihrer Jugend migrierten "Zwischengeneration" handelte es sich nur in der Hälfte der Fälle um Verwandtschaftsehen. In dem Maß, in dem die Vertrautheit zu Nachbarn, Kollegen und Landsleuten in der Migrationsumgebung steigt und auch in der Türkei Urlaubsorte und (Re-)Migrantensiedlungen zu neuen Bezugsorten werden, besteht immer weniger Anlaß, eine Ehe mit Verwandten aus dem Herkunftsort zu arrangieren.

### **Total arrangierte, teil-arrangierte und selbst organisierte Eheschließungen**

Ein weiterer Aspekt, der zum Rückgang von Eheschließungen mit Partnern aus dem Herkunftsort beitragen könnte, weil er eventuell von der zweiten Generation negativ beurteilt wird, besteht darin, daß es sich bei diesen Ehen meist um arrangierte Ehen handelt. Allerdings ist die Ablehnung arrangierter Ehen in der zweiten Generation keineswegs so stark wie oft vermutet wird (vgl. Basit 1996: 17 u. Stopes-Roe/Cochrane 1990: 40). Auch bleibt es eine offene Frage, ob der Anteil derjenigen, die eine arrangierte Ehe ablehnen, durch die Migration steigt und in der zweiten Generation höher ist als in der ersten. Schließlich gibt es auch in der ersten Generation etliche, die eine arrangierte Ehe mißbilligen und dies nicht erst seit sie in Europa leben.

Die meisten interviewten Angehörigen der zweiten Generation neigen statt zu einer völligen Ablehnung eher zu einem differenzierten Urteil. Sie lehnen zwar total arrangierte Ehen ab, können aber teil-arrangierten Ehen durchaus positive Seiten abgewinnen. Während bei einer total arrangierten Ehe die künftigen Ehepartner nur ein eher symbolisches Veto besitzen, mit dem sie der Partnerwahlentscheidung, die zwischen zwei Familien gefallen ist, im Nachhinein widersprechen können, kommt ihnen bei einer teil-arrangierten Ehe wesentlich mehr Entscheidungsmacht zu. Die Formen teil-arrangierter Ehen sind variabel und reichen von Ehen, bei denen die Heiratskandidaten auf der Basis einer Vorauswahl, die von den Eltern getroffen wurde, entscheiden, wen sie heiraten möchten, bis zu Ehen, bei denen die Partner sich ohne aktives Zutun Dritter kennenlernen und beschließen zu heiraten, bevor sie sich um Zustimmung ihrer Eltern bemühen und diese bitten, die Heirat für sie zu arrangieren. Eine selbst organisierte Eheschließung zeichnet sich hingegen dadurch aus, daß die Partner für alle Phasen der Partnerwahl und Eheschließung die alleinige Verantwortung tragen.

Bis zu welchem Grad eine Partnerwahl arrangiert ist, ist nicht daran gebunden, ob es sich um eine Ehe handelt, bei der der potentielle Partner im Herkunfts- oder im Ankunftsland lebt. Zwar sind die Eheschließungen mit Partnern



aus dem Herkunftsort der Familie in aller Regel arrangiert, doch wäre es falsch zu meinen, daß alle Ehen mit Partnern aus der Türkei arrangiert sind. Wie aus den Interviews hervorgeht, ist es durchaus keine Seltenheit, daß sich Partner im Türkeiurlaub am Strand oder in der Diskothek kennenlernen. Andererseits kommt die arrangierte Partnerwahl wie am Beispiel von Kibriye zu sehen ist, auch bei Ehen innerhalb der zweiten Generation vor, so daß davon auszugehen ist, daß sowohl die teil-arrangierte als auch die selbst organisierte Form der Partnerwahl in Deutschland und in der Türkei gleichermaßen anzutreffen ist. Hingegen sind total arrangierte Ehen gängigen Klischees und einseitigen Medienberichten zum Trotz äußerst selten und werden auch in der türkischen Bevölkerung allgemein heftig kritisiert.

### **Partner aus der Türkei und aus Deutschland**

Inwiefern unterscheidet die zweite Migrantengeneration bei ihrer Partnerwahl danach, wo ihre Partner aufgewachsen sind? Welche Vor- und Nachteile verbindet sie mit der Wahl von Partnern aus der Türkei oder aus Deutschland?

Ein Blick nach Großbritannien zeigt, daß Migranten aus Indien und Pakistan sowohl der Wahl von Partnern aus den Herkunftsländern als auch der von Partnern aus Großbritannien positive Seiten abgewinnen:

"To a family deeply concerned with cultural traditions there were advantages in a young in-law from the country of origin. Such a young person would be fluent in the family's native language, would be well accustomed to the appropriate routines of family life and relationships, respect, obedience, duty to parents and joint living, and would be uncontaminated by much contact with other life styles. On the other hand, a young person brought up in Britain would have more competence to deal with circumstances here; he or she would be fluent in English, would understand about jobs and the requirements of daily living, could be more help to the family in maintaining itself here, and would understand better the situations that faced his or her partner."(Stopes-Roe/Cochrane 1990: 137f.)

Diese Ansichten über die jeweiligen Vorteile von herkunfts- und ankunftslandbezogenen Partnerwahlen werden von in Deutschland lebenden Migranten türkischer Herkunft im Großen und Ganzen geteilt, wobei sie in den Interviews eher invers als die Nachteile der jeweils anderen Partnerwahl dargestellt werden. So scheint die Zugehörigkeit des Partners zur zweiten Generation zunächst eher ein Negativkriterium der Partnerwahl zu sein, wie abwertende Stereotype zeigen, die in den Interviews geäußert werden. Danach scheint die Meinung, die die zweite Generation von anderen türkischen Jugendlichen hat, die wie sie selbst in Deutschland aufgewachsen sind, ziemlich negativ zu sein -zumindest was deren

Qualität als mögliche Ehepartner anbelangt. Dieses negative Image ist in Kreisen, in denen Wert auf sexuelle Unberührtheit gelegt wird, eher sexuell konnotiert. Man zweifelt an der Unberührtheit der in Deutschland aufgewachsenen Frauen und hält auch die in Deutschland aufgewachsenen Männer für "Schürzenjäger". Stattdessen sprechen Interviewpartner, denen Keuschheit weniger wichtig ist, davon, daß der Charakter der meisten Angehörigen der zweiten Generation verdorben sei und es sich in aller Regel um arrogante Angeber handle.

Diese stereotypen Abwertungen sprechen eher für Partner aus der Türkei d.h. für jemanden ohne engeren Kontakt zur vermeintlich "verderblichen" gesellschaftlichen Situation türkischer Migranten in Deutschland. Allerdings wurde in den Interviews auch immer wieder auf den schlechten Rechtsstatus von Heiratsmigranten hingewiesen, der Ehen mit Partnern aus der Türkei in einem negativen Licht erscheinen läßt. Denn Heiratsmigranten haben in Deutschland zunächst keinen Zugang zum Arbeitsmarkt und angesichts der angespannten Arbeitsmarktlage ist es auch fraglich, ob sie jemals einen sicheren Arbeitsplatz finden werden. Deshalb stehen Ehen mit Partnern aus der Türkei ökonomisch unter einem schlechten Stern, wie auch Kibriye bemerkt, die sich unter anderem deshalb für einen Partner der zweiten Generation entschieden hat:

"[Ich habe mir] fest [vor]genommen, daß ich hier heiraten werde, daß ich hier einen Mann haben will, der hier arbeitet. Weil wenn ich in der Türkei heiraten würde, die haben keine Arbeit, nichts. Kriegen ja auch keine Arbeit, zuerst. Wollt ich nicht. Hier ist es besser. Er kann deutsch und kennt sich hier aus."

Dieser ökonomische Faktor wird vor allem bei Männern als Problem betrachtet, denn von Frauen, die aus der Türkei nach Deutschland kommen, wird kaum erwartet, daß sie zum Familienunterhalt beitragen. Auch Kibriye fand, daß die Heiratsmigration einer Frau eigentlich kein Problem sei:

"Eine Frau ... muß ja nicht arbeiten, weil der Mann arbeitet, ne? [Sie] braucht kein Deutsch und so, weil der Mann alles erledigt. Sie kann es aber auch lernen, [das] kann sie schon trotzdem, aber für einen Mann ist es, finde ich, schwieriger, wenn er sich hier nicht auskennt, wenn er seine Arbeit nicht erledigen kann."

Angesichts dieser von Kibriye geäußerten Geschlechtsrollendefinition wird klar, daß sich viele Vorteile der Heirat mit Migranten der zweiten Generation, wie sie oben zitiert wurden, in erster Linie dann als Vorteil erweisen, wenn sie auf einen Mann bezogen werden, während viele der Vorteile, die mit Partnern aus dem Herkunftsland verbunden werden, sich im wesentlichen auf Frauen beziehen. Aus diesem Grund scheint es einleuchtend, daß die Zahl der Heiratsmigrantinnen um einiges höher ist als die der Heiratsmigranten. Die Heiratsmigration von Frauen entspricht außerdem der in der türkischen Gesellschaft vorherrschenden

virilokalen Haushaltsform. Dennoch ist die höhere Zahl von Heiratsmigrantinnen m. E. nicht so sehr durch traditionelle oder patriarchalische Vorlieben als vielmehr durch den Männerüberhang (s. o.) bedingt. Die unausgeglichene Geschlechterproportion bewirkt, daß viele Männer in Deutschland keine Frau türkischer Herkunft finden und deshalb auf den Heiratsmarkt in der Türkei ausweichen müssen, wie nicht nur das Beispiel von Kibriyes zweitältestem Bruder zeigt. Da außerdem viele in Deutschland aufgewachsene Frauen einen Mann aus der Türkei vorziehen, weil sie die hier aufgewachsenen Männer für verdorben halten, wird die Auswahl an Ehepartnerinnen aus der zweiten Generation weiter beschnitten.

Andere Frauen der zweiten Generation lehnen es hingegen ab, einen Mann aus der Türkei zu heiraten, weil sie an den Ehen, die ihre älteren Geschwister oder Freunde mit Partnern aus der Türkei eingegangen sind, gesehen haben, welche Probleme Heiratsmigranten in Deutschland haben. Negative Erfahrungen von Freundinnen bestärkten auch Kibriye in ihrem Entschluß, einen Partner aus der zweiten Generation zu heiraten:

"Also die sagen schon, daß es ein Problem ist ... am meisten mit dem Arbeiten, ne? ... Die Frauen arbeiten, und die Männer haben keine Arbeit ... Die Männer kriegen ... dreckige Arbeiten zum Beispiel mit Putzen... So eine normale Arbeit, halt mit Lohnsteuerkarte, ... kriegen sie ... nicht."

Die Frauen arbeiten und die Männer kriegen keine Arbeit - durch die Heiratsmigration eines Mannes gerät die übliche Geschlechtsrollenverteilung in Unordnung. Dies gilt allerdings nicht nur für die Arbeitsverteilung, sondern auch für die Familienstruktur, weil die Heiratsmigranten in die Familie der Frau einheiraten und in aller Regel auch erst einmal bei den Schwiegereltern wohnen. Da die Position des eingehesetzten Schwiegersohnes (icgüvey) in der türkischen Tradition als vergleichsweise prestigearm und bedauernswert gilt, wird diese Haushaltsform nur in Ausnahmefällen praktiziert, zu denen die Heiratsmigration augenscheinlich zählt.

### **Verschiebungen bei Präferenzen der Partnerwahl**

Vergleichbar zu der Entwicklung in den USA verliert auch bei türkischen Migranten in Deutschland der regionale Herkunftskontext und die Bindung zu Personen am Herkunftsort bei der Partnerwahl an Bedeutung. Im Vergleich zur Situation in den achtziger Jahren haben sich die Wertigkeiten verschoben und die wichtigsten Referenz- und Vertrauenspersonen der Migranten leben immer seltener am meist dörflichen Herkunftsort und immer häufiger in den städtischen Neubaugebieten und Urlaubsregionen der Türkei oder aber in Deutschland.

Diese Differenzierung bewirkt, daß Eheschließungen mit am Herkunftsort lebenden Partnern für Migranten an Attraktivität verlieren. Besonders deutlich wird dies an der sich ändernden Einstellung gegenüber Verwandtschaftsehen. Diese hatten in der Anfangszeit der Migration zunächst an Bedeutung gewonnen, weil man durch sie die schwierige Aufgabe lösen konnte, in einer durch Fremdheit und Isolation charakterisierten Situation zuverlässige Partner zu finden. Doch im Lauf der Zeit kehrt sich das Verhältnis von Vertrautheit und Fremdheit tendenziell um und neue Orte in Deutschland und in der Türkei werden immer vertrauter, so daß Ehepartner zunehmend auch dort gesucht werden. Der Herkunftsort hingegen, der insbesondere von der in Deutschland geborenen zweiten Generation in erster Linie mit Besuchen bei Verwandten in Verbindung gebracht wird, verliert seine Funktion als Heiratsmarkt.

Insgesamt verlagert sich der bisherige Kernbereich der inner-türkischen Partnerwahl nicht nur vom Herkunftsort in andere Regionen der Türkei, sondern zudem auch in die Bundesrepublik. Ehen werden zunehmend innerhalb der zweiten Generation geschlossen, was dazu führt, daß in vielen Familien die älteren Geschwister mit Partnern aus der Türkei, die jüngeren Geschwister hingegen mit Partnern aus Deutschland verheiratet sind.

Die Verschiebungen, die sich innerhalb des inner-türkischen Heiratsverhaltens beobachten lassen, zeigen letztendlich, wie sich das Verständnis von Kern und Rand des sozialen Raumes ändert, in dem die Akteure ihre Eigengruppe ansiedeln. Dabei sind die Veränderungen nicht so sehr durch die Generationsunterschiede bedingt, als vielmehr durch den fortschreitenden Migrations- bzw. Niederlassungsprozeß. Sie vollziehen sich tendenziell in der gesamten Migrantenbevölkerung und sind nicht auf die zweite Generation beschränkt. Insofern sind sie nicht durch einen Generationsgegensatz charakterisiert, sondern durch den Unterschied zwischen der Situation der achtziger und der neunziger Jahre. Dies wird nicht zuletzt darin augenfällig, daß in vielen Familien die Schwiegertöchter und -söhne aus verschiedenen Orten stammen, teils in der Türkei und teils in Deutschland aufgewachsen sind und außerdem ihre Heirat in unterschiedlichem Ausmaß arrangiert bzw. selbst organisiert worden ist.

## Literatur

Alba, Richard D./Reid M. Golden 1986. Patterns of Ethnic Marriage in the United States. In: *Social Forces*, 65, 1, S. 202-223.

Basit, Tehmina N. 1996. "Obviously I'll have an Arranged Marriage": Muslim Marriage in the British Context. In: *Muslim Education Quarterly*, 13, S. 4-19.

- 
- Böcker, Anita 1994a. Chain Migration over Legally Closed Borders. Settled Immigrants as Bridgeheads and Gatekeepers. In: *The Netherlands' Journal of Social Sciences*, 30, 2, S. 87-106.
- 1994b. *Türkse migranten en sociale zekerheid: van onderlinge zorg naar overheidszorg?* Amsterdam: Amsterdam University Press.
- 1995a. Les Turcs des Pays-Bas - Entre continuité et changement: une sous-classe en formation?". In: *Turcs d'Europe ... et d'Ailleurs, Les Annales de l'Autre Islam*, 3, Paris: Langues'O, S. 93-109.
- 1995b. Migration Networks: Turkish Migration to Western Europe. In: Rob van der Erf/Liesbeth Heering (Hg.), *Causes of International Migration. Proceedings of a workshop, Luxembourg, 14-16 December 1994.* Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, S. 151-171.
- Çağlar, Ayşe 1995. German Turks in Berlin: social exclusion and strategies for social mobility. In: *new community*, 21, 3, S. 309-323.
- Cerroni-Long, E. L. 1984. Marrying Out: Socio-Cultural and Psychological Implications of Intermarriage. In: *Journal of Comparative Family Studies*, XVI, 1, S. 25-46.
- Hwang, Sean-Shong 1997. Structural and Assimilationist Explanations of Asian American Intermarriage. In: *Journal of Marriage and the Family* 59, S. 758-772.
- Kibria, Nazli 1997. The construction of "Asian American": reflections on intermarriage and ethnic identity among second-generation Chinese and Korean American. In: *Ethnic and Racial Studies*, 20, 3, S. 523-544.
- Kitano, Harry H. L. u.a. 1984. Asian-American Interracial Marriage. In: *Journal of Marriage and the Family*, S. 179-190.
- Lopez, David/Yen Espiritu 1990. Panethnicity in the United States: a theoretical framework. In: *Ethnic and Racial Studies*, 13, 2, S. 198-224.
- Mehrländer, Ursula/Carsten Ascheberg/Jörg Ueltzhöffer 1996. *Repräsentativuntersuchung '95: Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland.* Berlin, Bonn, Mannheim: Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung.
- Pries, Ludger 1996. Transnationale Soziale Räume: Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexiko - USA. In: *Zeitschrift für Soziologie* 25, 6, S. 456-472.

- Spickard, Paul R. 1989. *Mixed Blood: Intermarriage and Ethnic Identity in Twentieth-Century America*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Stirling, Paul/Emine Onaran Inçirlioğlu 1996. *Choosing Spouses: Villagers, Migrants, Kinship and Time*. In: Rasuly-Paleczek (Hg.), *Turkish Families in Transition*. Frankfurt/M. u.a., S. 61-82.
- Stopes-Roe, Mary/Raymond Cochrane 1990. *Citizens of This Country: The Asian-British*. Clevedon: Multilingual Matters.
- T.C. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı - Yurtdışı İşçi Hizmetleri Genel Müdürlüğü (1998), 1997 Yılı Raporu, Ankara.
- Wilpert, Czarina 1992. *The Use of Social Networks in Turkish Migration to Germany*. In: Mary M. Kritz u.a. (Hg.), *International Migration Systems: A Global Approach*. Oxford: Clarendon Press, S. 177-189.

### Anmerkungen

1. Wenngleich sich dieser Aufsatz mit dem Heiratsverhalten von Frauen und Männern beschäftigt, wird im weiteren meist der besseren Lesbarkeit halber auf die ausdrückliche Nennung beider Geschlechter verzichtet.
2. Dabei sind einige Überschneidungen und Lücken in Kauf zu nehmen, auf die ich in einem Vortrag ausführlich eingegangen bin: "Eheschließungen türkischer Migranten: Was Statistiken uns (nicht) sagen können", Fünfter wissenschaftlicher Kongreß der Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient (DAVO), Kloster Banz, 19.-21.11.1998.
3. Es handelt sich dabei um Ehegattennachzüge zu in Deutschland lebenden "ausländischen" Ehepartnern. Der Einfachheit halber wird im folgenden aber angenommen, daß es sich dabei überwiegend um "türkische" Partner handelt.
4. Der Männerüberhang betrug nach Angaben des Statistischen Bundesamtes am 31.12.1996 in der Altersgruppe der 18 bis 21jährigen 6 Prozent, in der Gruppe der 21 bis 35jährigen 4 Prozent und in der Gruppe der 25 bis 30jährigen 10 Prozent.
5. Zuvor erhob das Auswärtige Amt jährlich die Gesamtzahl der Visa für Familienzusammenführungen, zu denen auch Visa zählen, die für den Nachzug von Kindern ausgestellt wurden.
6. Davon können wir ausgehen, weil in türkischen Konsulaten keine gemischt-nationalen Paare getraut werden können und auch eine Eheschließung in der Türkei eher unwahrscheinlich ist, wenn der türkische Ehepartner schon vor der Heirat in Deutschland lebt.
7. Diese Annahme stützt sich auf eine Repräsentativuntersuchung aus dem Jahr 1995 über die "Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland" (Mehrländer u.a. 1996). Die Studie weist einen höheren Anteil deutsch-türkischer Eheschließungen bei türkischen Frauen nach: 8,7 Prozent der befragten verheirateten Frauen hatten deutsche Ehepartner, aber nur 6,3 Prozent der türkischen Männer (vgl. Mehrländer u.a. 1996: 195). Folglich muß der Anteil

---

deutsch-türkischer Eheschließungen bei den türkischen Männern weit überdurchschnittlich sein, die keine Arbeitnehmer bzw. Familienangehörigen von Arbeitnehmern sind und deshalb in der Repräsentativuntersuchung nicht befragt wurden. Das sind beispielsweise selbständig Beschäftigte und Asylsuchende. Hingegen scheinen innerhalb der Arbeitnehmerschaft deutsch-türkische Ehen bei Männern und Frauen in etwa gleichem Ausmaß vorzukommen.

8. 1997 wurden insgesamt 59 628 Personen eingebürgert, die ursprünglich die türkische Staatsangehörigkeit besaßen (vgl. T.C. Çalkışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlık 1998:11).
9. Im folgenden werden zur zweiten Migrantengeneration Personen gezählt, deren Eltern aus der Türkei nach Deutschland eingewandert sind und die selbst entweder vor ihrem 16. Geburtstag im Rahmen des Familiennachzugs eingewandert oder aber in Deutschland geboren sind.
10. Zum Konzept des transnationalen sozialen Raums siehe Pries (1996).
11. Es handelt sich um vorläufige Ergebnisse einer laufenden Untersuchung zur "Partnerwahl junger Frauen und Männer türkischer Herkunft in der BRD", die die Autorin im Rahmen des Graduiertenkollegs "Migration im Modernen Europa" des Institutes für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS) an der Universität Osnabrück als Dissertationsprojekt durchführt. Für angeregte Diskussionen über diese Thesen danke ich Dr. Lale Yalcin-Heckmann und Can Malatacık.
12. Da das Interview mit Kibriye geführt wurde, werden die Partnerwahlen ihrer Brüder und ihres Schwagers aus Kibriyes Perspektive geschildert. Es handelt sich bei diesen Schilderungen quasi um Nebenprodukte des Interviews zu ihrer eigenen Partnerwahl. Aus diesem Grund sind die Informationen zu den Partnerwahlen ihrer Brüder und ihres Schwagers auch nicht vollständig, so daß in der Fallbeschreibung einige Angaben fehlen. Alle Eigen- und Städtenamen sind Pseudonyme.
13. Die zitierten Interviewpassagen sind der besseren Lesbarkeit halber ergänzt (eckige Klammern) oder mit Auslassungen versehen (Punkte).





# **Eine Analyse der Reaktionen auf den "Fall Ludin" in Politik und Medienöffentlichkeit**

Yasemin Karakaşoğlu-Aydın

In der Bundesrepublik leben derzeit - nach vorsichtigen Schätzungen - ca. 3 Millionen Muslime. Die meisten von ihnen sind ausländischer, allein rund 2,1 Millionen von ihnen türkischer Herkunft. Das rückt sie in zweifacher Hinsicht in eine Minderheitenposition, zum einen als Angehörige des Islam, einer Religion, die in Deutschland keinen den Kirchen gleichgestellten rechtlichen und gesellschaftlichen Status hat (Löschelder 1986), und zum anderen als nicht-EU-Angehörige, die auch unter den Ausländern in Deutschland einen minderprivilegierten Status haben. Diese beiden Faktoren sowie ein überwiegend an extremistischen Erscheinungsformen in einzelnen islamischen Staaten orientiertes, negatives Bild von einem fundamentalistischen Islam führen dazu, daß in der bundesdeutschen Öffentlichkeit von Muslimen vorgebrachte Anliegen nicht nur unter dem Aspekt der Religionsfreiheit, sondern gleichzeitig auch immer unter dem Aspekt der Integrationsfähigkeit und der Vereinbarkeit mit dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland diskutiert werden (Schilmöller 1996). Ein Beispiel hierfür wäre etwa die Kritik an der Anerkennung der Islamischen Föderation Berlin als Religionsgemeinschaft mit der Berechtigung, islamische Religion als reguläres Unterrichtsfach an öffentlichen Schulen zu unterrichten (vgl. hierzu "Allahs Einzug ins Klassenzimmer" Süddeutsche Zeitung vom 6.11.1998). Bekennende Muslime sehen sich in der Diskussion immer wieder mit dem Vorwurf konfrontiert, daß ihre religiösen Ausdrucksformen auch politischen Charakter hätten und sich nicht mit dem säkularen Prinzip der Bundesrepublik vereinbaren ließen. Das von einigen muslimischen Frauen und Mädchen getragene Kopftuch hat sich dabei zum Dreh- und Angelpunkt und zum von allen Seiten bemühten Objekt kontroverser und emotional geführter Diskussionen entwickelt (Franger/Akkent 1987, Lutz 1989, Colpe 1989, Waltz 1996). Was das Kopftuch von Schülerinnen anbelangt, so unterliegt dies eindeutig der Religionsfreiheit und kann von Lehrer oder Schulleiter als Ausdruck eines persönlichen Bekenntnisses der Schülerin nicht verboten werden (Füssel 1994). Die Religionsfreiheit und damit auch das Recht, ihr Bekenntnis in ihrer Kleidung zum Ausdruck zu bringen (Warzecha 1993), ist für die Schülerinnen also in der Theorie rechtlich abgesichert (Spies 1993), auch wenn in einzelnen Schulen nach wie vor Schulleiter und Lehrer den kopftuchtragenden Schülerinnen mit Kopftuch-Verboten begegnen.

Was aber, wenn eine Lehrerin dieses in Deutschland so umstrittene Symbol Kopftuch tragen will? Muslimische Lehrerinnen, die ihre religiöse Überzeugung auch im Tragen eines Kopftuches zum Ausdruck bringen, sind ein Novum für Deutschland. Betrachtet man jedoch die Vielzahl kopftuchtragender Lehramtsstudentinnen, zumeist türkischer Herkunft, z.B. an Ruhrgebietsuniversitäten, so ist allerdings in Kürze damit

zu rechnen, daß der Fall, der Gegenstand dieses Artikels sein soll, kein Einzelfall bleibt. Gegenwärtig ist der Fall der kopftuchtragenden Lehramtsreferendarin afghanischer Herkunft Fereshta Ludin jedoch der erste und einzige, der der Öffentlichkeit bekannt ist. Auch wenn es sich bei der betreffenden Muslimin um eine Frau afghanischer Herkunft handelt, soll ihr Fall im Rahmen des übergreifenden Gesamthemas "Kern und Rand: Gegenwärtige Prozesse der religiösen Pluralisierung zwischen türkischen Migranten in der deutschen Migration" im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen. An ihrem Beispiel kann gezeigt werden, welche gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen bekennende und als solche auch sichtbare Muslime, die von der Mehrheitsgesellschaft eher als subkulturelle Randerscheinung wahrgenommen werden, zur Teilhabe am Kern der Gesellschaft, in diesem Fall also der qualifizierten Mitwirkung in Bildungsinstitutionen, vorfinden. Während die Frage danach, wie sich die kopftuchtragenden Jungakademikerinnen im Bildungssystem der Bundesrepublik selbst verorten, Gegenstand einer anderen Untersuchung ist (Karakaşoğlu-AydKn 1998a, 1998b)<sup>1</sup>, soll im folgenden der Akzent auf deren Verortung durch Medienöffentlichkeit und Politik am Beispiel Ludin analysiert werden.

Grundlage der folgenden Ausführungen zum "Fall Ludin" sind daher medienöffentlichen Zeugnisse zum Thema von Politikern und Journalisten und Leserbriefe sowie drei Plenarprotokolle von Landtagsdebatten in Baden-Württemberg, die sich mit dem Thema befaßten. Die inhaltsanalytische Auswertung dieser Quellen ermöglicht es, die wesentlichen Argumentationslinien der verschiedenen Positionen zu der Frage, ob eine kopftuchtragende Lehrerin an einer Schule in Deutschland eingestellt werden soll oder nicht, herauszuarbeiten. Diese Vorgehensweise ermöglicht es darüber hinaus, die den Argumentationen immanenten Annahmen und Bewertungen zur Grundgesetzverträglichkeit des Islam, insbesondere seines Symbols Kopftuch zu extrahieren.

Zunächst ist auffällig, daß das Thema, das zu einem "Leserbriefspalten füllenden Thema" (Rainer Ruf in der Badischen Zeitung vom 14.7.1998) geworden ist, Kontroversen in der landespolitischen Diskussionen nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der Parteien ausgelöst hat. Die Fronten verlaufen auf Landes- und Bundesebene quer durch Parteien- und Geschlechtergrenzen und erreichen mit Unterstützung durch die Medien eine große Öffentlichkeit, die sich ihrerseits seit Bekanntwerden des Falls im Februar 1997 in die "hochemotionale Diskussion" einbringt (Stuttgarter Zeitung vom 14.7.1998). Bei einer Analyse der Argumentationsmuster von Befürwortern und Gegnern der Einstellung einer muslimischen Lehrerin läßt sich feststellen, daß es offenbar um mehr als die Frage der Sichtbarkeit religiöser Symbole im öffentlichen Dienst geht. Fragen der Definition von Integration, des Frauenbildes im Islam und seiner Vereinbarkeit mit dem Erziehungsauftrag der Schulen in Deutschland, der Werte und Normenvermittlung, der Lehrerinnenrolle in der Gesellschaft etc. führen weit über den oberflächlich als "Kopftuchdiskussion" bezeichneten Diskurs hinaus. Ein Aspekt, der dem Fall

bundespolitische Bedeutung gibt, ist die Tatsache, daß Ludin als erster Fall einer muslimischen Lehrerin, die mit Kopftuch in den Schuldienst übernommen werden will, Vorbildcharakter für die Behandlung ähnlicher Fälle im Bundesgebiet erhält. Er bekommt damit den Charakter einer Grundsatzentscheidung, denn, so Hermann Neu (Esslinger Zeitung, 14.6.1998): "Wird das Tragen des muslimischen Kopftuches als politische Demonstration gewertet, gelangt keine Lehrerin mit Kopftuch in den Staatsdienst". Doch zunächst soll ein Blick auf den Hergang der Ereignisse geworfen werden.

### **Der "Fall" Ludin: ein chronologischer Rückblick**

Fereshta Ludin, eine 24jährige deutsche Staatsbürgerin afghanischer Herkunft, hatte das Lehramtsstudium an der Pädagogischen Hochschule in Schwäbisch Gmünd erfolgreich abgeschlossen und sollte Anfang 1997 von dem zuständigen Grund- und Hauptschulseminar in eine Referendariatsstelle in Schwäbisch Gmünd vermittelt werden. Laut Bericht des Leiters des Seminars "sperrten sich" die zuständigen Schulleiter gegen die Referendarin, als sie erfuhren, daß sie beabsichtigte, mit Kopftuch zu unterrichten. Man befürchtete unter anderem, daß die muslimischen Schülerinnen sich an der Lehrerin ein Vorbild nehmen und z.B. die Teilnahme am Schwimm- oder Sportunterricht verweigern würden. Eine Anfrage des Grund- und Hauptschulseminars beim Kultusministerium ergab, daß man dort ebenfalls zunächst kein Verständnis für das Anliegen Frau Ludins hatte, mit Kopftuch das Referendariat absolvieren zu wollen. Dort hieß es, nur ohne Kopftuch stünde Frau Ludin der Antritt des Referendariats offen, denn das Kopftuch sei eine äußerliche Demonstration des Glaubens und somit etwa zu vergleichen mit Partei-Werbebuttons, deren Tragen ebenfalls verboten sei. Den Pädagogen sei untersagt, für weltanschauliche Dinge zu werben. Nur das christliche Symbol des Kreuzes sei von diesem Verbot ausgenommen, da die Erziehung gemäß Gesetz auf christlicher Nächstenliebe und abendländischen Grundwerten basiere (Bericht in der Schwäbischen Donauzeitung, Ulm, vom 7. Februar 1997). Dieser Begründung hielt Frau Ludin entgegen, daß sie die Forderung, ihr Kopftuch abzulegen, als "Entwürdigung" empfinde und es keineswegs als Mittel für eine weltanschauliche Werbung trage sondern als "Teil ihrer Persönlichkeit". Es ginge ihr dabei nicht um die Außenwirkung. Sie berief sich dabei auf den Islam, der das Tragen des Kopftuches festlege. Als nächsten Schritt entschied sich Frau Ludin, beim Verwaltungsgericht auf ihre Zulassung zum Schuldienst zu klagen. Der Verband Bildung und Erziehung (VBE) Baden-Württemberg wollte sie dabei unterstützen, indem er ihr Rechtsschutz zusicherte. Doch bevor der Fall bei den Gerichten anhängig werden konnte, kam es zu einer Änderung in der Entscheidung des Kultusministeriums. Rückendeckung mit dieser Entscheidung erhielt die Kultusministerin von Ministerpräsident Teufel, der meinte, entscheidend sei, was jemand im Kopf und nicht was er auf dem Kopf trage. Die Zulassung Ludins wurde

nun damit begründet, daß der Staat ein Monopol auf die Ausbildung im Lehramtsberuf habe, er könne der Referendarin die Zulassung zum Schuldienst für die Dauer des Referendariats als genuinem Teil ihrer Ausbildung daher nicht verweigern. Nach Abschluß des Referendariats, das Ludin an der Grund- und Hauptschule Plüderhausen/Remstal absolvierte, entschied jedoch das Oberschulamt Stuttgart im Juli 1998, Ludin mit Kopftuch nicht in den Schuldienst einzustellen. Das Kultusministerium bestätigte diese Entscheidung in seiner Presseerklärung vom 13. Juli 1998, die im folgenden in Auszügen zitiert werden soll, da ihr Wortlaut deutlich macht, daß es den politischen Entscheidungsträgern nicht mehr allgemein um die sich im äußeren Erscheinungsbild der Schule und der Lehrer spiegelnde Bekenntnisneutralität des Raumes Schule geht, sondern daß das spezifische Symbol Kopftuch einer Begutachtung unterzogen und als politisch belastet befunden wird. Offiziell heißt es, die Entscheidung sei als Folge einer Abwägung der Rechte und Pflichten von Frau Ludin als Lehrerin an einer öffentlichen Schule und der Belange der Schülerinnen und Schüler und ihrer Erziehungsberechtigten getroffen worden. Berücksichtigt wurde vor allem die "Vorbildfunktion, die sie als Repräsentantin des Staates innehat" und "die innerislamische Diskussion um die Bedeutung des Kopftuches" (Presseerklärung S.2). Ministerin Schavan stellt unter Bezugnahme auf solche Diskussionen fest, daß "eine Mehrheit muslimischer Frauen weltweit kein Kopftuch trägt" und daß auch innerislamisch das Kopftuch "als Symbol der kulturellen Abgrenzung und damit als politisches Symbol gewertet" werde. Im Tragen eines religiösen Symbols, das auch als politisches vereinnahmt werden könne, sieht sie die gegenseitige Toleranz und den sozialen Frieden gefährdet. Es müsse die Wirkung, die von dem Symbol ausgeht, auf andere Mitglieder der eigenen wie anderer Religionsgemeinschaften bedacht werden, sie spielt hier auf die negative Religionsfreiheit der Schülerinnen an, die garantiert sein müsse (Schavan in der taz vom 14. 7.1998). Damit bezieht sie sich auf den Schutz der muslimischen Mädchen aus Familien, in denen bislang kein Kopftuch getragen wurde und, so Schavan, "die wieder zum Tragen des Kopftuches gezwungen werden und damit dazu, sich kulturell abzugrenzen"(Presseerklärung S. 3). Ihre Entscheidung möchte Schavan selbst daher verstanden wissen "als Signal an Männer und Väter, daß keine Frau und keine Tochter mehr gezwungen wird, ein Kopftuch als Symbol der kulturellen Ausgrenzung zu tragen" (Schavan in Badische Nachrichten, 14.7.1998). Durch die Entscheidung, das Kopftuch im Schuldienst nicht ablegen zu wollen, mache Ludin deutlich, "daß ihr die Eignung fehlt, die öffentliche Signalwirkung ihrer persönlichen Entscheidung zu berücksichtigen"(Presseerklärung S.4). Gleichzeitig betonte die Ministerin, daß es sich hier um eine Einzelfallentscheidung handle, ein generelles Kopftuchverbot an Schulen und Hochschulen sei "aller Voraussetzung nach verfassungswidrig"(Rheinische Post vom 14.07.1998). Wie diese Entscheidung des Kultusministeriums in die landespolitischen Debatten um den Fall einzubetten ist, soll im folgenden eine Analyse der drei Landtagsdebatten, die vor, während und nach Ludins Referendariat auf Antrag

der Fraktion der Republikaner durchgeführt wurden, und bei der parteienübergreifende Argumentationsmuster herausgearbeitet wurden, verdeutlichen.

### **Die Systemperspektive: Rezeption des Falles in der Landespolitik**

Nach Analyse der Plenarprotokolle der drei Parlamentsdebatten, die im Zusammenhang mit der hier behandelten Thematik auf Antrag der Republikaner durchgeführt wurden, ist festzustellen, daß alle Parteien, von der SPD bis zu den Republikanern außer der F.D.P., vollständig hinter der Entscheidung der Ministerin stehen. Ihre Argumente überlappen sich in vielen Punkten. Hier sollen daher zur Übersicht nur die gemeinsamen Linien nachgezogen werden.

Die Volksvertreter rekurren allesamt auf den christlich-abendländischen Erziehungsauftrag der Schule, dessen Verwirklichung durch Frau Ludin aufgrund ihrer äußeren Erscheinung, die als Nähe zum fundamentalistischen Islam interpretiert werden könne, nicht garantiert sei.

*Republikaner:* "Diese Leitkultur ist eben die christlich-abendländische Kultur, die wir hier haben." Eine muslimische Lehrerin führe dazu, daß dieser Bildungsauftrag "untergraben" werde.

*CDU:* Ludin muß als Beamtin "auf den Geist der Verfassung verpflichtet werden, das heißt Vermittlung des christlichen Sittengesetzes, Gleichberechtigung der Frau und andere Werte der europäischen Aufklärung, die dem muslimischen Denken fremd sind."

*SPD:* Es geht um "die Frage der Orientierung auf die Werte unserer Verfassung", diese seien "die des christlichen Abendlandes, sind aber auch die der Aufklärung, der französischen Revolution; sie sind auch die der griechischen Antike und des Humanismus". Die Entscheidung gegen das Kopftuch bei türkischen Mädchen ist eine Entscheidung "für das Verständnis unseres Landes und unserer Kultur bezüglich der gleichberechtigten Rolle der Frau".

*Bündnis 90/Die Grünen:* Man könne sich nicht sicher sein, ob die Trägerin des Kopftuches auf dem Boden des Grundgesetzes steht: "Es wäre überhaupt kein Konflikt entstanden, wenn wir gewiß sein könnten, daß wir bei allen, die ihre religiöse Überzeugung und Haltung, auch im persönlichen Stil, vor sich hertragen, doch gewärtig sein könnten, daß sie die Ziele der Aufklärung und den Rahmen unserer freiheitlichen Verfassung akzeptieren."

Die Sprecher der Parteien interpretieren das Kopftuch als Zeichen einer frauen- und emanzipationsfeindlichen Gesinnung, als demonstratives Zeichen des fundamentalistischen Islam.

*Republikaner:* Symbol für den Islam in seiner fanatischen Form, Symbol für ein "abwertendes, diskriminierendes und auch herabsetzendes Frauenbild";

*CDU:* "Religiöses Symbol des Islam in seiner fundamentalistischen Form", Symbol "für ein abwertendes, diskriminierendes Frauenbild, das im krassen Gegensatz zur Lebenswirklichkeit des Grundgesetzes steht" (siehe auch Schavans zuvor zitierte Pressemitteilung);

*SPD*: Das Kopftuch ist in der Türkei "Ausdruck einer politischen Orientierung innerhalb des Islam";

*Bündnis 90/Die Grünen*: Im muslimischen Kopftuch manifestiert sich "der demonstrative Akt des religiösen Bekenntnisses", dieser ist "ungleich demonstrativer" als das Kreuzifix. Das Kopftuch sagt etwas darüber aus, was jemand über die Rolle der Frau in der Gesellschaft denkt und dies "verträgt sich nicht mit dem Geist der Gleichberechtigung".

Die Landtagsfraktionen berufen sich mit Ausnahme der Partei Bündnis 90/Die Grünen auf das Fehlen einer zwingenden Verschleierungs- bzw. Kopftuch-Vorschrift im Koran.

*Republikaner*: Das Kopftuch ist "nicht im Islam begründet".

*CDU*: Das Kopftuch ist "nicht im Islam begründet".

*SPD*: Die Redner stimmen der Ministerin darin zu, daß "das Kopftuch kein Gebot des Korans und kein Ausdruck islamischer Religiosität" ist.

Die Abgeordneten argumentieren mit der negativen Wirkung der kopftuchtragenden Lehrerin auf die Situation türkischer Mädchen und antizipieren einen dadurch zunehmenden patriarchalischen Zwang zum Kopftuchtragen und damit ein Hemmnis für die Integration der Mädchen.

*Republikaner*: Das Kopftuch ist ein "Zeichen der Aus- und Abgrenzung von der westlichen Wertegemeinschaft" und damit ein "Zeichen der Unterscheidung gegenüber Andersgläubigen". Damit demonstriert die Trägerin ihre "Abwehr gegen Integrations- bzw. Assimilationsbestrebungen".

*CDU*: Ludins Präsenz "erschwert der Nachfolgeneration aus dem islamischen Kulturkreis die Integration", Entscheidung liegt im "Interesse der Frauenpolitik".

*SPD*: Da der Sprecher der SPD das Kopftuch als Gegenmodell für weibliches Selbstverständnis zum "westlichen Kulturmodell" sieht, wirft er die Frage auf: "Was bedeutet das für ein junges Mädchen, das in diesem Land geboren ist, das mit diesen Kulturwerten aufgewachsen ist, das Konflikte mit der Familie hat und dann konfrontiert ist beispielsweise mit einer Lehrerin, die das Gegenmodell - und durch die deutsche Staatsautorität gestützt - verkörpert?" Für ihn geht vom Erlauben des Tragens des Symbols "ein Signal für Ausgrenzung und gegen Integration aus".

*Bündnis 90/Die Grünen*: Das Kopftuch "lädt nicht zur Diskussion ein, sondern konfrontiert nur"; wer es in der Schule trägt, "tut damit der Demokratie und dem Diskurs in der Schule keinen Gefallen", "die positive Bekenntnisfreiheit des einen findet ihre Grenze dort, wo die negative Bekenntnisfreiheit des anderen tangiert ist". Das Kopftuch wird im Zusammenhang mit "Religionsgemeinschaften, die missionieren wollen", gesehen

Die Position der F.D.P. fällt aus dem hier vorgestellten Raster heraus, da die Partei zwar formal die Entscheidung Schavans "mitträgt", sich aber auch eine andere Lösung, nämlich die Einstellung Ludins, hätte vorstellen können. In ihrer Argumentation wird der ambivalenten Bedeutung des Kopftuches unter Musliminnen Rechnung getragen, d.h. auch registriert:

"Es gibt sehr wohl auch emanzipierte Frauen islamischen Glaubens, die auch wissenschaftlich gebildet sind, aber ganz bewußt ihr Kopftuch tragen und sich davon in keiner Weise eingeengt, sondern zum Teil auch befreit fühlen." (Abg. Berroth)

Akzeptanz wird als "gelebte Toleranz" bezeichnet, der pädagogischen Praxis Vorrang vor der Symbolhaftigkeit einer äußeren Erscheinung gegeben, die positive Religionsfreiheit für das persönliche Bekenntnis auch im Falle der Lehrerinnen wird betont.

### **Rezeption des Falles in der Medienöffentlichkeit**

Die Rezeption des Falles in der Medienöffentlichkeit spiegelt die Debatten im Landtag wider, alle genannten Argumente wiederholen sich in den hier anhand eines induktiv gewonnenen Kategorienschemas ausgewerteten 227 Artikeln, Kommentaren und Leserbriefen. Im folgenden soll daher eine Konzentration auf den Zusammenhang der zwischen dem Tragen des Kopftuches und der Befürwortung bzw. Ablehnung bestimmter Werte und Normen hergestellt wird, stattfinden.

Die Argumentation der Befürworter einer Einstellung Ludins in den Schuldienst weist deutliche Parallelen zu der der F.D.P.-Landtagsfraktion auf.

- Sie berufen sich ebenfalls auf das Toleranzgebot, und fordern, Ludins äußere Andersartigkeit müsse "ausgehalten" bzw. "ertragen" werden.
- Die Vertreter dieser Position nehmen Ludins Begründung für das Kopftuchtragen, es sei als Teil ihres religiösen Bekenntnisses auch Teil ihrer Persönlichkeit, ernst. Sie sind der Ansicht, wenn eine Person ausländischer Herkunft und nicht-christlicher Religionszugehörigkeit das deutsche Schulsystem durchlaufen und/oder eine akademische Bildung in Deutschland erhalten hat, so sei dies ein Hinweis auf ihre Verankerung in der Gesellschaft und die Akzeptanz ihrer Werte. Ludins Wunsch, als Lehrerin an einer staatlichen Schule, die sich christliche Gemeinschaftsschule nennt, tätig werden zu wollen, beweise ebenfalls ihre grundsätzliche Verankerung in dieser Gesellschaft und daß sie "ihren Glauben auf den privaten Bereich ihres Gewissens beschränkt und nicht als Politik verstanden wissen will" (Dilek ZaptçKoğlu in der taz vom 18./19.7.1998)
- Eine solche sichtbar nicht-christliche Person baue mit ihrer Erscheinung und ihrem Handeln sogar "eine Brücke zur westlichen Gesellschaft" (die sektenpolitische Sprecherin der SPD-Fraktion Carla Bregenzer in den Stuttgarter Nachrichten 26.5.1997). Damit gebe es eine Möglichkeit "Toleranz von amtlicher Seite vorzuleben, Wertneutralität des Staates in der Tat zu beweisen". Das Kopftuch erhält auch hier Signalwirkung, allerdings "als Signal für Toleranz und Respekt" (ZaptçKoğlu, a.a.O.).
- Maßstab zur Ablehnung Ludins könne allenfalls ein konkretes, gesetzeswidriges Handeln sein, das erst erfolgt sein müsse und ihr nicht bereits im Vorfeld aufgrund eines äußeren Merkmals, dessen Bedeutung sehr ambivalent und daher von außen

nicht zu beurteilen sei, zugeschrieben werden könne. "Unterstellte Effekte bei Dritten" (Peter Henkel in der FR 16.07.1998) dürften nicht zur Ablehnung der Kopftuch-Trägerin herangezogen werden.

- Eine Bewertung des Tuches als islamisch unbegründet verbiete sich für den säkularen deutschen Staat.
- Maßstab zur Beurteilung von Ludins Eignung könne nur ihr konkretes pädagogisches Handeln und ihre Treue zu den verfassungsrechtlich vorgegebenen Leitlinien darstellen. Mit Hinweis auf ihre Verfassungstreue, die sie im Rahmen ihres Referendariats unter Beweis gestellt habe, beziehen sich die Kommentatoren dieser Argumentationslinie stärker auf die vorliegenden Fakten aus der Praxis.
- Das Neutralitätsgebots der Schule sehen die Vertreter dieser Position als bezogen auf die Räumlichkeiten, daher auch das Verbot des Kruzifix an Klassenwänden, aber nicht am Hals der Lehrerin. Dementsprechend würde eine Lehrerin mit Kopftuch nicht gegen das Neutralitätsgebot der Schule verstoßen, solange sie nicht missioniere, was ihr erst nachgewiesen werden müsse.

Die Argumentationen der Gegner einer Einstellung Ludins konzentrieren sich sehr viel stärker als die der Befürworter auf das Kopftuch, dem ein bestimmtes Werte- und Normenkonzept zugeschrieben wird. Das Kopftuch ist demnach:

- in muslimischen Staaten Ausdruck einer fundamentalistischen, d.h. also religiös-politischen Haltung ihrer Trägerin sind, kann diese "muslimische Demonstration des Kopftuchtragens"(Otto Hauser in der Südwest Presse 19.2.1997) bei einer Lehrerin an einer deutschen Schule nicht geduldet werden,
- "Ausdruck einer tiefen, fundamentalistisch-patriarchalischen Glaubensüberzeugung", "ist erkennbar als fundamentalistische Provokation gedacht" (Leserbrief in der FAZ vom 29.7.1998)
- Symbol für "ein Verständnis von der Rolle der Frau, das mit unseren Vorstellungen von Selbstachtung und Gleichberechtigung nichts im Sinn hat" (Jörg Bischoff in Schwäbische Donauzeitung 27.2.1997), denn es ist "ein Instrument zur Unterdrückung der Frau", das von ihr aufgrund von "Zwang" und "Druck" der Väter und Brüder getragen wird. Als solches hilft es mit, "Druck zu erzeugen" auf die zweite Generation türkischer Frauen (Leserbrief in der Zeit vom 6.8.1998), damit fördert es die Desintegration der muslimischen Frauen der zweiten Generation und schadet so der Emanzipation der jungen Frauen türkischer Herkunft, "die sich von dem übermächtigen Familienoberhaupt" gelöst haben.

Die durch das Kopftuch bestimmte äußere Erscheinung einer Lehrerin

- symbolisiere ihr Eintreten "für die Verletzung der Menschenwürde von Frauen bis hin zu deren körperlicher Verletzung" und "beschädigt Grundrechte der Verfassung."(Leserbrief in der Badischen Zeitung vom 14.7.1998),
- überstrapaziere die Toleranz der deutschen Öffentlichkeit (Haendle in Badische Neueste Nachrichten vom 14.7.1998),



- 
- sei ein "Zeichen, daß sich die aus Afghanistan stammende Referendarin nicht in die deutsche Gesellschaft integrieren wolle", "Zeichen einer absolut fehlenden Bereitschaft zur Integration"(Esslinger Zeitung 19.2.1997),
  - werde "vom Koran nicht verlangt", ist daher ein Zeichen des mangelnden Integrationswillens Ludins (Schwarzwälder Bote vom 14.7.1998),
  - mache Ludin zum "passiven Werbeträger für den Islamismus" (ebenda),
  - verstoße gegen das "Rechtssystem und dessen normative Implikationen" (Heike Schmoll in der FAZ vom 28.7.1998)
  - verstoße gegen das Neutralitätsgebot für Schule und Beamten (Leserbrief in der Badischen Zeitung vom 14.7.1998).

Eine Gegenüberstellung der Pro-Contra-Argumente ergibt folgendes Bild:

Pro: Lehrerin mit Kopftuch im Staatsdienst	Contra: Lehrerin mit Kopftuch im Staatsdienst
Schule ist der Ort, Toleranz zu lernen. Toleranz bedeutet, Andersartigkeit aushalten bzw. ertragen. Toleranz muß von amtlicher Seite vorgelebt werden	Ludin überstrapaziert die Toleranz der deutschen Öffentlichkeit
Das Neutralitätsgebot der Schule bezieht sich auf die Räumlichkeiten. Religiöse Symbole, die von Lehrern getragen werden, werden davon nicht berührt (siehe Kreuz an der Halskette)	Kopftuch verstößt gegen das Neutralitätsgebot für Schule und Beamten
Grund für Ablehnung Ludins kann nur konkret nachweisbares gesetzeswidriges Verhalten sein	Kopftuch ist erkennbar als fundamentalistische Provokation gedacht, ist eine muslimische Demonstration
Unterstellte Effekte bei Dritten können nicht Maßstab zur Akzeptanz oder Ablehnung sein	Macht Ludin zum passiven Werbeträger für den Islamismus in der Schule; verstärkt den Druck auf türkische Schülerinnen, die von Vätern und Brüdern zum Kopftuchtragen gezwungen werden
Der säkulare Staat kann die religiöse Begründung des Kopftuches nicht bewerten	Kopftuch wird vom Koran nicht verlangt
Ludins sichtbare nicht-christliche Erscheinung kann eine Brücke zur westlichen Gesellschaft bauen	Das Kopftuch ist ein Zeichen für fehlende Integrationsbereitschaft Ludins in die deutsche Gesellschaft; es ist ein Instrument zur Unterdrückung der Frau; es fördert damit die Desintegration der muslimischen Frauen der zweiten Generation
Ludins Begründung, den Glauben nicht zu politischen Zwecken sondern aus privaten Gründen auch in der Kleidung ausdrücken zu wollen, ist aufrichtig; Schullaufbahn, Berufswunsch und Ausbildung in Deutschland weisen auf Verankerung in Gesellschaft und Akzeptanz ihrer Werte	Das Kopftuch ist in muslimischen Staaten Ausdruck einer fundamentalistischen-patriarchalen bzw. religiös-politischen Einstellung seiner Trägerin; Ludin ist offenkundig gelenkt durch islamische Staaten oder islamische Interessensgruppen, will das deutsche Bildungssystem unterwandern; Sie kann keine Werte vermitteln, die ihrem Wesen fremd sind

**Abendländische contra islamische Werte**

Nicht nur der Islamismus als politischer Ausdruck religiösen Extremismus im Islam, sondern der Islam als solcher scheint für die meisten Gegner Ludins aufgrund seiner Tradition und seines Menschenbildes unvereinbar mit dem "christlich-abendländischen", "humanistischen" Erziehungsauftrag der deutschen Schule, denn er habe keine Aufklärung erlebt und daher auch keine Vorstellung von Toleranz entwickeln können (Leserbrief in der Stuttgarter Zeitung 1.3.1997). Die islamischen Werte und Normen, die ihren symbolischen Ausdruck im Kopftuch fänden, werden einseitig aus der Negation des christlichen, europäischen, deutschen bzw. baden-württembergischen entwickelt.

Folgende Werte stehen sich nach Ansicht der Kommentatoren gegenüber:

Europa/Bundesrepublik/Baden-Württemberg	"Islamischer Kulturkreis" (z.B. Afghanistan, türkische Muslime in Deutschland)
Tradition des Christentums: - Aufklärung - Toleranz - christlich-abendländischer und humanistischer Erziehungsauftrag der Schule - auf christlicher Basis beruhende Werte "unserer Kultur" wie z.B. Emanzipation, Gleichberechtigung und Selbstachtung der Frau	Islamisches Menschenbild, "muslimisches Denken": - keine Aufklärung - mangelnde Toleranz bzw. keine Toleranz gegenüber Nicht-Muslimen - Frauenfeindlichkeit, Frauenunterdrückung, keine Gleichberechtigung der Frau, demonstriert im Kopftuchzwang - Verbindung von Religion und Politik

Angesichts dieser Gegenüberstellung gibt es für die Vertreter dieser Argumentationslinien zwei Alternativen für muslimische Frauen, sich zum Kopftuchtragen zu verhalten. Die erste besteht darin, daß Mädchen und Frauen von Ehemännern, Vätern und Brüdern unter das Kopftuch "gezwungen" werden, die zweite, daß sie sich davon "befreit" haben. In dieser Logik kann auch ein freiwilliges Bekenntnis zum Kopftuch nur ein Bekenntnis zur Unterdrückung der Frau durch den Mann sein. Im Umkehrschluß wird das Nicht-Tragen, als Akt der "Befreiung" und somit ebenfalls als aktiver "Bekennnisschritt" gewertet und zwar als ein Bekenntnis gegen das (sogenannte) islamische Frauenbild und damit für christlich-abendländische bzw. humanistische Werte in der Tradition der Aufklärung. Das Tragen wie auch das Nicht-Tragen des Kopftuches wird damit ideologisch aufgeladen. Es bleibt kein Platz für die Berücksichtigung ganz persönlicher Beweggründe, die diese Prämissen nicht bestätigen. In einer Art zirkulärer Schlußfolgerung kann nicht sein, was nicht in dieses Konzept paßt. Daher suchen die Kommentatoren weiter nach den "wahren" Gründen für Ludins Entscheidung, das Kopftuch auch als Lehrerin tragen zu wollen, denn auch "neueste Gespräche mit Ludin geben ... nicht Aufschluß darüber, warum sie so

hartnäckig am Kopftuch festhält. Stecken dahinter islamische Interessensgruppen, die sie beauftragt haben?" (Heike Schmoll in der FAZ vom 28.7.1998). Andere nennen es auch ein "stures Beharren auf Verhüllung" (Thomas Ducks in Schwarzwälder Bote vom 14.7.1998) oder eine "Demonstration" bzw. "Provokation", womit jeweils eine Mutwilligkeit der Trägerin in ihrem Handeln als gegen andere Personen gerichtet zum Ausdruck gebracht werden soll. Derartig in Gegensatz gebracht zur sogenannten deutschen Kultur wird Ludin schließlich unterstellt, die Erziehungsziele, die sie als Lehrerin an einer deutschen Schule "vorleben" müsse, seien Ziele, "die sie selbst als ihrem Wesen so fremd empfindet" (Jörg Bischoff in Schwäbische Donauzeitung 27.2.1997). Die Motivation für Ludins Wunsch, als Lehrerin an einer öffentlichen Schule eingestellt zu werden, kann also aus Sicht der Vertreter dieser Position nur den Hintergrund religiös-politischen Indoktrinationswillens haben. So wird ihr unterstellt, sie sei "offenkundig gelenkt" durch islamische Staaten oder Interessensgruppen (Stuttgarter Zeitung 22.2.1997), um das bundesdeutsche Bildungssystem von innen zu unterwandern (Leserbrief in Stuttgarter Nachrichten 22.2.1997).

Hinter diesen Argumentationslinien, die deutlich spekulative und emotionale Färbungen aufweisen und stark von Antizipationen geprägt sind, tritt die ursprüngliche, eher sachliche Argumentation, daß die Schule ein vollständig bekenntnisneutraler Raum sein sollte, was auch die Person des Lehrers einschließe, und daß es um eine sachgerechte Gewichtung von passivem und aktivem Recht auf Religionsfreiheit gehe (vgl. Leserbrief in der Badischen Zeitung 14.7.1998), zurück. Der Focus der Diskussion schwenkt, das kann anhand der Pressebeispiele hier gezeigt werden, von der Frage der allgemeinen Bekenntnisneutralität von Schule und Lehrkörper auf die inhaltliche Bedeutung des Kopftuch-Tragens und eine Diskussion um die Unverhandelbarkeit und Universalität christlich-abendländischer, humanistischer Werte der Aufklärung. Es entsteht der Eindruck, daß der Versuch gemacht wird, über eine Abgrenzung gegenüber dem als fundamentalistisch stigmatisierten Symbol Kopftuch eine Selbstvergewisserung der eigenen, als universalistisch deklarierten Werte zu erzielen (siehe hierzu auch Thomas 1998: 56). Der Fall Ludin dient somit der Festschreibung von verbindlichen Werten und Normen in einer sich ansonsten als offen und pluralistisch verstehenden Gesellschaft (Denkschrift 1995: 29ff.).

### **Die Subjektperspektive: Öffentliche Aussagen Ludins**

Nicht das Tragen eines religiösen Symbols (wie z.B. auch Kreuz oder Kippa) in der Schule ist also ausschlaggebend für die Entscheidung, Ludin nicht anzustellen, sondern der antizipierte Konflikt zwischen den Werten, die laut Landesverfassung in der Schule vermittelt werden sollen, und denjenigen, die Ludin mit

---

ihrem Kopftuch zu transportieren scheint. Wie äußert sich Ludin selbst in den Medien zu ihrer religiösen Einstellung, religiösem Zwang, Islamismus und Frauenunterdrückung? Interviewausschnitte aus der Presse geben hier Aufschluß über die Subjektperspektive, wie sie sich in den von ihr öffentlich geäußerten persönlichen Einstellungen offenbart.

#### Motivation, das Kopftuch zu tragen

Zur Motivation, das Tuch zu tragen, meint Ludin: "Das Kopftuch ist ein Teil der islamischen Kleidung einer muslimischen Frau ... da gibt es eine Kleidernorm. Und da ich selbst praktizierende Muslima bin, in allen Bereichen meines Lebens, gehört für mich die Kleidung dazu. Das ist für mich ein Teil vom Ganzen." (Ludin im Interview mit dem Spiegel vom 20.7.1998) Das Kopftuch vor anderen abzusetzen, käme einer "Entblößung" gleich (Süddeutsche Zeitung, 23.7.1998). "Es wäre eine Entwürdigung" (Ludin im Spiegel, 20.7.1998). "Man kann das Kopftuch nicht ablegen wie einen Mantel, es ist Teil meiner Persönlichkeit" (Die Zeit, 23.7.1998).

#### Vorwurf der religiösen Propaganda

Sie betont, daß sie sich bei ihrem Wunsch, als Lehrerin mit Kopftuch angestellt zu werden, nicht von dem Wunsch leiten lasse, andere zum Kopftuchtragen zu überreden, sondern von dem Wunsch, sich frei für die Art ihrer Bekleidung entscheiden zu können, daß sie fortsetzen könne, was sie "aus freien Stücken" ohne Druck von außen tue (Süddeutsche Zeitung 23.7.1998). "Ich beziehe das auf mich und ich möchte andere weder davon überzeugen noch missionarisch vorgehen, sondern es geht um meine religiöse Einstellung, die ich für mich so entschieden habe" (Spiegel 20.7.1998).

#### Islamismusvorwurf

Ludin distanziert sich in einem Interview mit der Süddeutschen Zeitung vom 23.07.1998 "ganz deutlich vom Islamismus", von den radikalen Muslimen, die ihrer Meinung nach den Islam dazu benutzen, etwas durchzusetzen, "was nichts mit dem Islam zu tun hat". Dem Spiegel sagt sie hinsichtlich ihrer Einstellung zu den Kleidernormen in Iran und in Afghanistan: "Die Haltung der Mullahs und der Taliban in diesen Ländern verstößt gegen das Prinzip der Glaubensfreiheit und gegen die Vielfalt im Islam. Nach dem Koran soll niemand zum Glauben oder zu einer Kleiderordnung gezwungen werden." (Spiegel, 20.7.1998)

#### Vorwurf, den Kopftuchzwang zu unterstützen

Zum Vorwurf des Zusammenhangs zwischen Zwang und Kopftuch, der Angst, sie könne mit ihrer Erscheinung Väter ermutigen, diesbezüglich mehr Druck auf ihre Töchter auszuüben: "Ich würde mit den Eltern darüber sprechen und versuchen, ihnen klar zu machen, daß es problematisch ist, das Kind durch

Zwang statt durch nachvollziehbares Überzeugen zu einer solchen Sache zu bewegen. Es ist ein sehr wichtiger Grundsatz im Islam, daß es keinen Zwang im Glauben gibt." Der Entschluß einer Schülerin, kein Tuch zu tragen, wäre auch kein Problem für sie, "weil ich eben gegen Zwang bin. Gerade in Sachen Glauben. Ich verlange von niemandem, ein Kopftuch zu tragen." (Spiegel, 20.7.1998)

#### Anti-Feminismus-Vorwurf

Zum Vorwurf, mit dem Kopftuch ein antimodernes Frauenbild zu propagieren, nimmt sie Bezug auf ihre eigenen Lebensumstände, die eine solche Haltung nicht spiegelten. So habe sie ihren Mädchennamen nach der Eheschließung behalten, "aus islamischen wie emanzipatorischen Gründen", und sieht keinen Widerspruch darin, berufstätig zu sein, während ihr Mann als arbeitsloser Lehrer den Haushalt führt. (Süddeutsche Zeitung, 23.7.1998)

#### Vorwurf, die Bekenntnisneutralität der Schule zu verletzen

Ihrer Meinung nach sollte die Schule auch gesellschaftliche Wirklichkeit widerspiegeln (Die Zeit, 23.7.1998). "Die Schule spiegelt die Gesellschaft wider und damit ihre Vielfalt. Die Lehrer davon auszuschließen, würde das Lehren von Toleranz unglaubwürdig machen." (Spiegel, 20.7.1998)

Auffällig ist, daß in keinem der bisher zitierten Artikel Bezug genommen wird auf ihr tatsächliches Selbstverständnis als Lehrerin und ihre pädagogischen Ziele. Die Konzentration auf das Symbol Kopftuch bewirkt, daß man sich gar nicht erst mit ihrem professionellen pädagogischen Anspruch befaßt, sondern glaubt, mit einer Identifikation ihrer religiösen Orientierung auch ihre Untauglichkeit zur Vermittlung säkularer westlicher Werte bewiesen zu haben. Da man ihr unterstellt, sie habe kein säkulares Verständnis von Bildung und Erziehung, was den Vorwurf des Islamismus impliziert, wird weiter geschlossen, daß ihre Religiosität zwangsläufig ihr pädagogisches Handeln als Lehrerin dominiere und sie daher nicht dem staatlichen Erziehungsauftrag, der von den einen als der Neutralität, von anderen als den christlich-abendländischen Werten verpflichtet definiert wird, gerecht werden könne.

#### Schlußbemerkung

Die Baden-Württembergische Entscheidung in Sachen Kopftuch einer Lehrerin wird in dieser Schärfe nicht von allen Bundesländern unterstützt. So betonte die NRW-Bildungsministerin Behler in ihrer Pressemitteilung vom 14. Juli 1998, daß sie sich für einen "behutsameren Umgang mit religiösen Überzeugungen im Zusammenhang mit Fragen des Dienstrechts" ausspräche (zit. nach: IDA-NRW:

Der Überblick, 3, 1998, S. 1). In der Praxis heißt dies, daß es in NRW im Ermessensspielraum des jeweiligen Schulleiters bzw. der jeweiligen Schulleiterin steht, das Kopftuch einer muslimischen Lehrerin zu tolerieren oder auch nicht. Diese Regelung führt zu einer uneinheitlichen Praxis mit widersprüchlichen Signalen an die Gesamtgesellschaft. So ist es etwa einer Konrektorin einer Schule in Wuppertal ausdrücklich erlaubt, und es ist aus integrationstechnischen Gründen sogar erwünscht, daß sie ihr Kopftuch in der Schule trägt, während ihre Kollegin an einer benachbarten Schule ihr Kopftuch am Schultor auf Wunsch des Schulleiters abnehmen muß.

Das Beispiel Kopftuch wirft zum einen die Frage auf, wie sichtbar andere Religionen in der christlich geprägten säkularen Bundesrepublik sein dürfen. Es geht darum, welches Verständnis von "Religionsfreiheit" eine multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft, als die sich die Bundesrepublik trotz einer überwiegend christlich-abendländischen Tradition heute präsentiert, entwickeln sollte. Der Fall Ludin hat als Präzedenzfall ohne Zweifel Relevanz für das zukünftige Verhältnis zwischen den bisher den "Rand" der Migrantengesellschaft kennzeichnenden "sichtbaren" Musliminnen und dem "Kern" der Mehrheitsgesellschaft, also dem Staat bzw. der Mehrheitsgesellschaft selbst. An ihm wird exemplarisch das Spannungsfeld deutlich, in dem sich auf der Ebene der Bildungsinstitutionen der universalistische Anspruch der Mehrheitsgesellschaft und partikularistische Interessen von Angehörigen der neuen religiösen Minderheitsgesellschaft begegnen (vgl. Thomas 1998: 60). Die praxisrelevante Frage nach einem gesellschaftlich tragbaren Kompromiß zwischen diesen beiden Interessen kann zwischen den Beteiligten nicht gleichberechtigt verhandelt werden, da die Mehrheitsgesellschaft mittels gesellschaftlicher und politischer Organe die Definitionsmacht darüber hat, was universalistische Werte sind. Dabei bewegen sich beide Parteien, die Mehrheitsgesellschaft und die "sichtbaren" Musliminnen mit ihren gegensätzlichen Forderungen argumentativ im Rahmen des "modernen" gesellschaftlichen Diskurses der Bundesrepublik. Während die einen mit Rekurs auf die universelle Gültigkeit der Werte der Aufklärung Assimilationsdruck auf die Zuwanderer ausüben, verweisen diese ihrerseits im Sinne ihrer partikularistischen Interessen auf das ebenfalls "moderne" Ideal des gesellschaftlichen Pluralismus. Schlägt das Pendel zugunsten des Assimilationsdrucks aus, so kann dies bei Angehörigen der Minderheitengruppen zu Positionsverhärtungen führen. Ersten Reaktionen auf die politische Entscheidung im Fall Ludin von seiten weiterer potentiell "Betroffener", das heißt von jungen Akademikerinnen türkischer Herkunft, die aus persönlichen Gründen und auf eigenen Wunsch ein Kopftuch tragen, ist zu entnehmen, daß für sie die Abnahme des Kopftuches keine Alternative darstellt.<sup>2</sup> Ein Teil von ihnen gedenkt in der Hoffnung, daß die Entscheidung nur auf Baden-Württemberg begrenzt bleibt, ihren Weg als Lehramtskandidatinnen weiterzugehen, ein anderer Teil jedoch zieht den Rückzug in religiöse und ethnische Nischen, das

heißt also in eigene islamische Einrichtungen oder das Ausweichen in das tolerantere europäische Ausland, etwa Holland, in Betracht, da Zukunftschancen in Institutionen der deutschen Mehrheitsgesellschaft verbaut zu sein scheinen.

## Literatur

Colpe, Carsten 1989. Kopftuch und Schleier - was verbergen sie, was sprechen sie aus?. In: Ders., Problem Islam. Frankfurt/M., S. 105-125.

Denkschrift der Kommission "Zukunft der Bildung - Schule der Zukunft" beim Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen, Neuwied. Berlin 1995.

Franger/Akkent 1987. Das Kopftuch. Ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart, Frankfurt/M.

Füssel, Hans-Peter 1994. Multikulturelle Schule?. In: Kritische Justiz, 27, S. 500-506.

IDA-NRW 1998. Überblick, Zeitschrift der Informations- und Dokumentationsstelle gegen Gewalt, Rechtsextremismus und Ausländerfeindlichkeit in Nordrhein-Westfalen, 4, 3, Schwerpunktthema Kopftuchdebatte.

Karakaşoğlu-AydKn, Yasemin 1998. "Kopftuch-Studentinnen" türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen. In: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hg.). Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus. Frankfurt/M., S. 450-473.

— 1998. "Das Kopftuch gibt mir meine Identität als muslimische Frau zurück" -Zum Selbst- und Fremdbild kopftuchtragender Studentinnen in Deutschland. In: Frauen in der einen Welt, 9, 1, S. 31-47.

Kumpfert, Volkmar 1993. Befreiung moslemischer Schülerinnen vom koedukativen Sportunterricht aus religiösen Gründen. In: Schulverwaltung NRW, Nr. 11, S. 279-280.

Landtag von Baden-Württemberg: Plenarprotokoll 12/23, 20.3.1997, Tagesordnungspunkt 10 "Aktuelle Debatte - Gefahr der Erosion des verfassungsmäßigen Erziehungsauftrags im Zeichen aktueller multikultureller Entwicklung" - beantragt von der Fraktion der Republikaner, S. 1629-1643.

Landtag von Baden-Württemberg: Plenarprotokoll 12/36, 10.12.1997, Tagesordnungspunkt 2 "Aktuelle Debatte - Schuluniform kontra Kopftuch" -beantragt von der Fraktion der Republikaner, S. 2704-2714.



---

Landtag Baden-Württemberg: Planarprotokoll zum Antrag der Fraktion Die Republikaner und Stellungnahme des Ministeriums für Kultus, Jugend und Sport - Kopftuch als Symbol des Islams an deutschen Schulen, Drucksache 12/2931, 15.6.1998.

Löschelder, Wolfgang 1986. Der Islam und die religionsrechtliche Ordnung des Grundgesetzes. In: Heiner Marré/Johannes Stütting (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 20. Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland. Aschendorf, S. 149-176.

Lutz, Helma 1989. Unsichtbare Schatten? Die orientalische Frau in westlichen Diskursen - Zur Konzeptualisierung einer Opferfigur. In: *Periphere*, 9, 37, S. 51-65.

Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg, Pressestelle (Hg.). Sonderpressespiegel "Kopftuch", [64seitige Zusammenstellung von Zeitungsausschnitten aus der Lokal- und überregionalen Presse zu dem Fall Fereshta Ludin aus der Zeit vom 7. Februar bis 15. April 1997]

Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg, Pressestelle (Hg.). Sonderpressespiegel "Kopftuch - Fall Ludin", 14. Juli 1998 [30seitige Zusammenstellung von Zeitungsausschnitten aus der Lokal- und überregionalen Presse zu dem Fall Fereshta Ludin vom 14. Juli 1998]

— Pressemitteilung Nr. 119/98 "Schavan: Die öffentliche Signalwirkung persönlicher Entscheidungen muß im Staatsdienst beachtet werden", 13. Juli 1998.

Schilmöller, Reinhard 1996. Kollision kultureller Werte. Pädagogische Konzeptionen interkultureller Erziehung im Dilemma. In: Johannes Schneider (Hg.), *Kulturelle Vielfalt als Problem für Gesellschaft und Schule*, Aschendorff, Münster, S. 70-97.

Spies, Axel 1993. Verschleierte Schülerinnen in Frankreich und in Deutschland. In: *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht*, 12, 7, S. 637-640.

Thomas, Helga 1998. Die Gefährdung der Allgemeinbildung durch das Kopftuch. Eine Replik. In: Ingrid Gogolin u.a. (Hg.), *Pluralität und Bildung*. Opladen: Leske und Budrich, S. 55-62.

Waltz, Viktoria 1996. Toleranz fängt beim Kopftuch erst an. Zur Verhinderung der Chancengleichheit durch gesellschaftliche Verhältnisse. In: Heitmeyer/ Dollase (Hg.), *Die bedrängte Toleranz*, Frankfurt/M., S. 477-500.

Warzecha, Birgit 1993. Die Koedukationsdebatte am Beispiel türkischer Schülerinnen. In: *Kunst und Unterricht*, Nr. 170, S. 16-18.

**Anmerkungen**

1. An dieser Stelle soll auch auf die Beiträge von Nökel und Klinkhammer im vorliegenden Tagungsband hingewiesen werden, die sich ebenfalls mit dem Selbstverständnis kopftuchtragender Musliminnen der zweiten Generation beschäftigen.
2. Dies geht aus Interviews hervor, die die Autorin des Artikels im Rahmen ihrer im Entstehen begriffenen Dissertation über "Religiöse Orientierungen und Erziehungsvorstellungen bei Pädagogik-Studentinnen türkischer Herkunft in Deutschland" mit den "Betroffenen" durchgeführt hat.

# **Das Projekt der Neuen Islamischen Weiblichkeit als Alternative zu Essentialisierung und Assimilierung**

Sigrid Nökel

"Islamische Identität" oder "Identität durch den Islam" sind unter den Söhnen und Töchtern der aus islamischen Regionen stammenden Arbeitsimmigranten zu Begriffen der Selbstaffirmation geworden. Es ist nur eine Minderheit, die sich davon angesprochen fühlt, und manch langjähriger Moscheegänger hält es für eine vorübergehende Modeerscheinung. Das wissenschaftliche Interesse richtet sich vor allem auf die gesellschaftspolitischen Implikationen und die Spannungen, die für das demokratische System, seine Werte und Steuerungsmechanismen erzeugt werden (Heitmeyer et al. 1997; Kepel 1997; Leveau 1997). Dieser Aufsatz weist in eine ganz andere Richtung: Jenseits der hohen politischen Ebene und ihrer Aushandlungsmechanismen existieren "private" intersubjektiv geformte und in einzelnen Situationen lokalisierte repetitive Auseinandersetzungen um Identität und um kulturelle Autorität. Diese setzen am Habitus an und da, wo häufig das rein Private (wie Geschmack, Ästhetik, intime Beziehungen) verortet wird (Honneth 1994; Taylor 1993): an den kulturellen Praktiken und Entwürfen in Zusammenhang mit Weiblichkeit und Geschlechterbeziehungen. Soziale Hierarchie, unabhängig davon, ob sie ethnische Minderheiten einschließt, legitimiert sich jedoch durch einzelne Klassenfraktionen (oder Milieu, z.B. Meyer 1997) eigene oder zugeordnete alltagsweltliche Praktiken, zu denen auch "Spielarten der Verwirklichung von Weiblichkeit" und die Formen der Geschlechterbeziehungen gehören (Bourdieu 1982: 185). Auch in der multikulturellen Gesellschaft sind Weiblichkeit und Geschlechterbeziehungen grundlegende Parameter der Selbst- und Fremdefinition. Sie fungieren als am Körper ansetzende Zeichensysteme, an denen man die anderen und ihr Wesen erkennt, sie essentialisiert, an denen man sieht, wie "zivilisiert" (Elias 1976/78) sie sind und welche Position in der sozialen Rangordnung ihnen zusteht. Weiblichkeit und Geschlechterbeziehungen bilden, um die Perspektive zu drehen, eine zentrale Achse im Spiel von Partikularismus und Universalismus. Das gilt umso mehr, wenn der Islam ins Feld tritt (Jäger 1996; Koch-Arzberger 1993: 23; Pinn/Wehner 1995; Westphal 1996).

Mädchen und junge Frauen aus muslimischen Familien sind in diese vorgängigen Form der Körper- und Geschlechterpolitik als Ausdruck sozialer Klassifizierung ohne ihr Zutun involviert und müssen sich als vereinzelt Subjekte damit auseinandersetzen. Unabhängig davon, wie sie aussehen, was sie als einzelne tun - ob ein türkisches Mädchen im Grundschulalter Gewinnerin des deutschsprachigen Lesewettbewerbs an ihrer Schule ist oder als Achtzehnjährige eine lokale Kampfsportgröße mit internationaler Startberechtigung: bei der

Beurteilung ihrer Leistungen sind immer Abstammung und kollektive Zuordnung kopräsent.

In den folgenden Ausführungen zeige ich auf, daß sich im Kontext der symbolischen Auseinandersetzungen um soziale Rangzuordnungen das Projekt einer neuen islamischen Weiblichkeit entfaltet. Dieses richtet sich sowohl gegen den Entwurf der traditionellen Weiblichkeit, die die erste Immigrantengeneration repräsentiert, wie auch gegen die Projektion einer als höher und besser definierten modernen Weiblichkeit, mit der "die Deutschen" aus der Perspektive der jungen Frauen Universalismus verbinden und Gleichheit versprechen, aber Unterwerfung und Verleugnung der eigenen Authentizität fordern, ohne dieses Versprechen einzuhalten. Über das Projekt der neo-islamischen Weiblichkeit führen sich die jungen Frauen in die Auseinandersetzung um soziale Ränge mit Körper- und Geschlechterpolitiken ein und machen Autorität zum Verhandlungsgegenstand. Als Grundlage dienen biographische Erzählungen junger islamischer Frauen.

### **Markierungspunkte der individuellen Situierung**

Biographische Erzählungen sind, wie Gabriele Rosenthal (1993) anschließend an Gurwitsch ausführt, keine zufällige Ansammlung von Einzelerzählungen, sondern der Erzähler bündelt sie zu einer Gesamtgestalt. Ein Thema zerfällt dabei in verschiedene Themenfelder, die zuweilen auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun haben, aber in kohärenter Beziehung zum Thema stehen. In den Erzählungen der jungen Muslimas ist dieses Thema mehrheitlich die zufällig über die Person gekommene Situierung in der Translokalität und die Definition des Selbst in dieser Situierung.

Bei den meisten Erzählerinnen - ich beziehe mich hier auf eine Gesamtzahl von achtzehn im Alter zwischen achtzehn und achtundzwanzig, wobei der Schwerpunkt auf Anfang zwanzig liegt; praktizierende Muslimas sind sie seit einem Zeitraum von einem halben bis sieben Jahren<sup>1</sup> - setzt die Bedeutung des Translokalen als kontingente, aber feste Variable der Selbstbeschreibung bereits mit Beginn der Erzählung ein. Methodisch ist die Eingangssequenz von besonderer Bedeutung, weil sie auf die wichtigsten thematischen Felder hinweist. So heißt es zum Beispiel:

"Also, ich bin 1969 geboren, in Istanbul, in der Türkei. Mit 5 bin ich nach Deutschland \*<sup>2</sup> übersiedelt, 1974. Dann war ich bis 1978, nee, bis 1982 war ich hier auf der Schule, hab die Schule besucht, dann eh, war ich auf dem Gymnasium..."

"Also, fang ich von der Geburt an. Ich wurde in Marokko geboren, in einem Dorf da. Und mein Vater, der kam als erstes hier 'rüber, also als Gastarbeiter. Erst war er in Frankreich und kam dann hierher nach

Deutschland. Irgendwie durch Zufall, weil unsere ganze Familie ist jetzt eigentlich in Frankreich, die rübergekommen sind ... Und dann kam er als Zufall hier nach Deutschland (lacht) und dann \* in Marokko hat er dann meine Mutter geheiratet und 2 Jahre nach der Hochzeit wurde ich dann geboren, in Marokko. Als ich geboren wurde, war mein Vater hier in Deutschland."

"Also, ich heiße X. Ich bin hier geboren und aufgewachsen ..."

Im weiteren Verlauf der Erzählungen spielen manchmal der Kindergarten, insbesondere aber die Schule in der Positionierung als "Ausländerin" oder "Andere" eine bedeutende Rolle. Mit zunehmendem Alter fällt immer mehr auf, daß man "Ausländer" ist. Die Einschulung und der Übergang zur weiterführenden Schule können profunden Markierungscharakter erhalten. Wenig Raum geben die jungen Frauen in ihren Erzählungen dagegen der Beziehung zu den Eltern. Es finden sich zumeist lediglich Hinweise zu einem Verhältnis, das mit Beginn der Pubertät konfliktreich wird, aber kaum ausführliche Darstellungen. Dafur mag es verschiedene Gründe geben: Es ist ein Tabu-Thema, weil es der Selbstbeschreibung als autonomes Individuum widerspricht. Es ist kein Thema, weil es nicht als schlimm und folgenreich erlebt wurde. Es ist lediglich eine Phase, die vorüber und im gegenwärtigen Altersstatus nicht mehr relevant ist. Lediglich in einem Fall wird, verbunden mit dem Vorwurf einer gehemmten Entwicklung des Selbst, weil man "nichts durfte", eine als massiv erlebte und soziale Isolation bewirkende elterliche Regulierung beschrieben. Zentral als sozialer Positionierer ist hingegen die Schule. Das zeigt sich im Abschnitt in der folgenden Erzählung:

"Ja \* ich fang erstmal mit mein-\* ab dem 7. Lebensjahr mit meiner Schulgeschichte an. Da hat sich nämlich viel entwickelt in der Zeit auch. Ich hab einen Schulkindergarten besucht erst mal, weil ich keinen Kindergarten besucht habe in Deutschland. Und \* mein Deutsch war nicht ausreichend. Und danach sind wir mit dieser Truppe dann in die X.schule eingeschult worden. Ich kannte also sehr viele \* Freunde kennen oder meine Freunde sind dann mit mir dann mitgekommen. Die sind in die Klasse aufgenommen worden. Wir waren eine sehr heftige Klasse in der Schule. \* Wir haben allerhand angestellt. (Schilderung) Und wir haben dann eine Clique gebildet, das fing also, wie gesagt, in der ersten Klasse an, Mädchen- und Jungenclique. Wir haben aber eng zusammengespielt immer (Schilderung) Und, aber diese, also diese Klasse, also diese Freundschaft da bis zur dritten Klasse, von da an lösten wir uns auf. Ich mußte zu einer deutschen Schule. Mein Deutsch hatte sich sehr verbessert. Die anderen mußten die Klasse wiederholen ... Ich kam in eine andere Schule, in die Y.schule (eine Regelgrundschule). Und\*, da hatt ich erhebliche Schwierigkeiten. Ich mußte alles nachholen, was ich in den drei Jahren, hatt ich das Gefühl, ich in der Schule verpaßt habe, jetzt in der dritten noch mal wieder zu holen. Es war schwierig genug fur mich. Und da hab ich die erste Zeit lang keine

Freundin gefunden. Ich hatte mich distanziert, um zu gucken wie das ist. Und, nach 'ner Zeit hatt ich auch Freunde. Ich hab auch dann Türkischkurse belegt, weiterhin Türkisch-Unterricht. Da hab ich unheimlich viele Freunde gehabt, ne. Und \* danach bin ich soweit gekommen. Entweder, haben die vorgeschlagen, Realschule oder Gesamtschule und da hatt ich das Gefühl \*, endlich\* irgend etwas \* geschafft zu haben. Nämlich von klein an hatt ich das Gefühl, wenn ich gefördert worden wäre, wenn ich einen Kindergarten besucht hätte, hätte ich auch damals Gymnasium geschafft. Da bin ich mir ganz sicher. Also meine Noten waren echt gut, bis auf Rechtschreibung. Das war katastrophal, obwohl ich gefördert wurde in der Schule. Aber es war katastrophal, weil ich das von Anfang an nicht wußte. Und nicht kannte. Ja, und dann kam ich, mein Vorschlag war Gesamtschule ... Und \* in der Schule hatt ich, also wir hatten 'ne Lehrerin, die war sehr, sehr hart. Die war auch ausländerfeindlich. Das haben wir nachher festgestellt. Aber mit mir hatte sie nichts am Hut, also, ich hatte das gar nicht bemerkt. Durch die, also ich hatte das auch vorher überhaupt nicht bemerkt. Nur bei den Noten hat sie immer abgezogen, eine Note tiefer, also runtergedrückt die Noten. So, wenn was los war, dann sagte sie, ich durfte die Jungs schlagen, falls was war und ich durfte meine Meinung immer äußern. Und sie hat mich in der Hinsicht, gesellschaftlich, sehr auch gefördert. Hat gesagt, ja, das mußt du noch machen oder das ist richtig, daß du's machst und so. Und zu Hause wurde ich natürlich weiterhin unterstützt, aber indirekt, so daß ich das gar nicht gemerkt habe. Weil, alles was ich geleistet habe bislang sind meine eigene Leistungen, also nicht, daß ich von zu Hause das in den Arsch geschoben bekommen habe oder so. Das gab's bei mir nicht. Ich war immer selbständig. Von kleinauf. Also mein Vater sagte mir, falls dich jemand schlägt, ich will dich nie heulend nach Hause kommen sehen. Schlägst du doppelt soviel zurück oder kommst nach Hause. So war das also. Ich war sehr frei halt als Mädchen. Also das war so, ganz typisch war das halt. Und \* ich ragte schon aus der türkischen Gesellschaft, also als Frau, ne, vom Bild der Frau bißchen raus. Ich war ein bißchen männlicher. Durch meine Art halt und durch meine Erziehung, denke ich. Und \* ich hab da wirklich sehr viele Freunde gehabt und ich hab auch \* immer Konkurrenz gehabt in der Klasse. Ich hab auch mit anderen sehr viel konkurriert, obwohl ich \* wenn ich jetzt überlege, die waren entweder, die Eltern Lehrer oder was weiß ich nicht, die hatten sehr hohe Positionen. Und die wurden von zu Hause aus immer gefördert. Und leistungsmäßig waren wir immer gleich. Und \* obwohl ich sehr viele Schwierigkeiten hatte, ich versuchte mich immer durchboxen und ich lief nie vor meinen Problemen weg. Ich \* kam denen entgegen mehr oder weniger. Und, ich glaub deswegen, also meine Freundinnen wurden überhaupt nicht unterstützt. Denen wurde immer vorgeworfen, auch wenn die krank waren oder so, du mußt auf deine Schwester aufpassen und was weiß ich, so immer dieses Klischee und dann wurde immer gesagt, ja du bist ein Nesthäkchen und so, ich kenn das von meiner Tochter aus und was weiß ich noch. Ich fand das halt gut ... Und \* ich fing dann in der (2) 8. Klasse an, meinen Kopf zu bedecken, nach der

Schule. In der Schule ging das nicht, weil meine Lehrerin dagegen war. Sie hat gesagt, daß ich erhebliche Schwierigkeiten bekomme und meine Noten würden eventuell 'runtergedrückt, weil die Lehrer sich dann ein anderes Bild von mir machen würden ... Und \* ich hab das immer so gemacht: Nach der Schule, wenn wir Schulschluß hatten um vier Uhr sind wir 'rausgegangen. Auf dem Schulhof hab ich mein Kopftuch aufgesetzt und das war ein anderes Gefühl für mich, weil alle mich so anguckten, ne. Und ich wußte nicht, wie ich den Leuten das erklären sollte. Weil, ich hatte auch nicht so viel Wissen gehabt, ne. Und \*, naja, dachte ich, ach Scheiße nee, wie erklärst du den Leuten das jetzt. Und \*, das fanden \* die Schüler in meiner Klasse in Ordnung. Die, die mich kannten, sagen, ja, ist okay, kannst du machen. Meine Lehrerin, die hat dazu nichts gesagt. Die fand das sowieso irgendwie blöd, denk ich mir mal. Weil, sonst hätte sie gesagt, ist in Ordnung. Weil in der Parallelklas-se war eine \* Kopftuchträgerin, die hat aber von der 5. Klasse ab eins ge-tragen und die wurde immer, von den Lehrern berücksichtigt, falls sie was unternommen haben und so, ne. Also, das war schon bei denen in Ordnung. Nur bei mir in der Klasse nicht. Da haben sie Radau gemacht ..."

Was die Leistungen betrifft, ist es eine "Erfolgsstory", die schließlich zum Studium führt. Zugleich aber ist es für die Erzählerin ein Netz mit zahlreichen Knotenpunkten der Situierung am sozialen Rand und der Wahrnehmung der Differenz in Konnotation mit Abstufung und Benachteiligung. Es beginnt bereits mit der gescheiterten Einschulung und erreicht seinen Höhepunkt mit dem Kopftuch.<sup>3</sup> Die Einschulung ist bereits mit der amtlichen, d.h. objektiven Erklärung des Defizits verbunden. Die mangelnde deutsche Sprache führt, für Kinder dieses Alter eine sehr wichtige Unterscheidung, nicht in die Schule, sondern in den Schul-Kindergarten und anschließend in die Sonderklasse für türkische Schüler. Diese zeigt sich zwar im Vergleich zur späteren gemischten Klasse als eine Art Schulparadies - die sozialen Kontakte stimmen, die Erzählerin, nennen wir sie Ayla, bringt es sogar bis zur Anführerin der Klasse, und ihre Leistungen sind gut -, aber sie erweist ihr einen schlechten Dienst, weil sie offensichtlich die schlechtere Schule ist, die nicht genug vermittelt für einen nahtlosen Übergang in die Regelklasse, in der sie, die ehemalige Anführerin zudem zum Mauerblümchen degradiert wird. Aber sie bewältigt die Situation, auch wenn der ihr eigentlich zustehende Platz, das Gymnasium, aufgrund mangelnder Förderung verwehrt bleibt, weil sie ihrem Selbstverständnis nach kein Verlierertyp ist. Später, an der Gesamtschule, arbeitet Ayla, wie sie an anderer Stelle ausführt, mit enormem Ehrgeiz und einer äußerst kompetiven Einstellung erfolgreich daran, stets zu den Klassenbesten zu gehören. Ihre Disziplin und ihre, was sie mit Stolz erfüllt, fast schon männliche, für ein türkisches Mädchen nicht übliche Entschlossenheit bewahren sie davor, als "typisch türkisches Mädchen" klassifiziert zu werden. Eine zentrale Rolle spielt die Lehrerin. Diese ist zwar "sehr hart", "drückt die Noten" und ist zudem, was

---

sie zunächst allerdings nicht bemerkt, weil es sie nicht direkt betrifft, "ausländerfeindlich", aber sie findet in ihr eine Mentorin, die ihr Verhalten wohlwollend korrigiert, ihr Selbst stützt und positiv formt. Ayla resümiert anerkennend, daß sie von ihr "gesellschaftlich sehr gefördert" wurde. Das bedeutet in dem Kontext, daß sie sie in den universalistischen Tugenden, die freilich schon in ihrer Persönlichkeit und, indem sie auf den väterlichen Erzieher verweist, in ihrer familiären Sozialisation, angelegt waren, bestärkt und vervollkommen hat. Sie hat sie ermutigt, sich als Gleichberechtigte mit den Jungen auseinanderzusetzen, sie notfalls auch zu schlagen. Sie hat sie darin bestärkt, ihre Meinung zu äußern. Die Wende tritt allerdings ein, als Ayla im Alter von 14 Jahren mit dem Kopftuch zur Schule kommt. Der Konsens ist gestört, die Harmonie bekommt einen Riß. Sie darf das Tuch in der Klasse nicht tragen. Es wird ihr nicht verboten, und sie sieht am Beispiel eines Mädchens in der anderen Klasse, daß es durchaus möglich ist, daß es durchaus "in Ordnung" sein kann, aber die Lehrerin entzieht ihr diesmal die Unterstützung. Sie präsentiert rationale Gründe, die Ayla nicht so recht einleuchten, denn wieso sollten die gleichen Lehrer, die sie auch ohne Tuch kennen, sie auf einmal anders beurteilen, sich ein anderes Bild von ihr machen, aber es ist zu vermuten, daß ihr Ehrgeiz und die Furcht, schlechtere Schulnoten zu bekommen, sie nicht weiter fragen lassen. Außerdem ist sie mit den Ratschlägen der Lehrerin bisher immer gut gefahren. Ayla fügt sich also und teilt die Zeit in eine ohne Kopftuch und eine mit Kopftuch. Daß aber die vorgebrachten rationalen Gründe nicht die einzigen der Ablehnung sind, sieht sie daran, daß die sonst so aufmerksame Lehrerin keinerlei Reaktionen zeigt und ihr damit zu verstehen gibt, daß sie es generell nicht "in Ordnung" findet. Zwischen Schülerin und Lehrerin findet, wie sonst wohl üblich, kein Gespräch statt. Die Kommunikation versiegt an diesem Schnittpunkt von Universalismus und Partikularismus. Ayla wird allein gelassen. Dieses Mal gibt es keine Anleitung, keine positive Verstärkung, sondern eine schweigende, nicht greifbare und nicht kommunizierbare Ablehnung. Die für sie wichtigsten Mitschüler reagieren eher gelassen, aber nicht gerade ermunternd. An späterer Stelle wird sie in diesem Punkt detaillierter, und es ist zu erfahren, daß nur ihre "große Schnauze" und ihr Fleiß sie davor bewahrt haben, von ihnen "demotiviert" zu werden, denn "die waren so zurückgeblieben", wußten gar nicht "was ein Kopftuch ist und welche Folgen das hat", sondern machten ihr Vorwürfe, "... haben immer gesagt, oh, in welchem Jahrhundert leben wir". Das andere Mädchen mit Kopftuch in der Parallelklasse ist fern. Aylas Schülerfreundschaften, die sie in jedem Abschnitt erwähnt, bestehen nahezu ausschließlich mit türkischen Schülern. Anfangs waren keine anderen da. Warum das später, in den gemischten Klasse auch so ist, bleibt im Dunklen. Aber wie auch immer, mit ihrer offensichtlichen Abweichung vom universalistischen Pfad durch das Kopftuch nützt ihr das auch nicht viel.



Eine unumkehrbare Kluft eröffnet sich zwischen der Lehrerin, der Agentin der Institution und des Universalismus und der Jugendlichen, die plötzlich eine partikularistische Praktik einführt. Die Ungleichheitsebene verdoppelt sich. Das Autoritätsgefälle verbindet sich mit einem Kulturgefälle. Und es setzt genau da an, wo die Vorstellungen von Weiblichkeit ins Spiel kommen. Ayla Selbstverständnis von sich als eine, die weiß, was sie will, und die durchsetzt, was sie will, bekommt einen derben Schlag. Sie versteht diesen Umschwung nicht, weil sich aus ihrer Perspektive an ihrer Person nichts ändert. In der Erzählung wechselt sie das Thema, indem sie ihre Leistungserfolge des folgenden Schuljahres schildert. Aber es ist eine Lektion, die sie nicht vergißt, sondern sie greift zu dem bereits beschriebenen Mittel der Selbstbehauptung: sie schlägt zurück. Drei Jahre später, als sie die Schule wechselt, führt sie sich vom ersten Tag an unübersehbar als Muslima, inzwischen mit einem großen Kopftuch zu sorgfältig ausgewählter modischer Kleidung (u.a. pinkfarbene Schuhe und Handtasche) ein. Ihre detaillierte Beschreibung der Eintrittsszene vermittelt den Eindruck einer geplanten und gelungenen Inszenierung. Zudem hat sie sich gut vorbereitet. Sie kann jetzt flüssig und plausibel erklären, warum sie das Kopftuch trägt, und sie hat das Grundgesetz dabei, um bei möglichen Einwänden ihr Recht auf Religionsfreiheit zu zitieren.

Im Rahmen der öffentlichen pädagogischen Institutionen, die kulturell unterschiedliche Lebenswelten zusammenführen, sie in der Gegeneinanderstellung wie auch im Verhältnis zu universalistischen Formen deutlich hervortreten lassen und habituelle Details korrigieren<sup>4</sup>, konkretisiert sich das defizitäre "Ausländermädchen" im Vergleich (Nökel 1997). Insofern bildet die Schule mit ihren systematischen bio-politischen Homogenisierungs- und Normalisierungsmechanismen (Foucault) einen sehr wesentlichen Ort der Herausbildung der Selbstidentität durch Vergleich und Konkurrenz. Sie ist ein Ort der Bewährung und Bestätigung. Das zeigt sich in Evaluationen, wie "es trotzdem geschafft zu haben", trotz all der Hindernisse und Defizite hinsichtlich Sprache, Informationen, Herkunft, und zwar aus eigener Kraft, durch eigenen Fleiß und eigene Beharrlichkeit.

### **Die negative Weiblichkeit der Mütter**

Ayla führt in ihre Erzählung zwei Personen ein, die sie als maßgeblich für ihre Entwicklung betrachtet: der Vater und die Lehrerin. Beide haben sie, ihrem Verständnis nach weitsichtig das fördernd, was in ihr sowieso schon keimte, davor bewahrt, dem Klischee vom türkischen Mädchen zu entsprechen. Der Vater hat ihr, als sie noch ein Kind war, sozusagen den Grundstein legend, Mut gemacht, sich draußen, gegen andere, stets zu verteidigen und Position zu gewinnen statt sich sofort jammernd zurückzuziehen.

Etwa mit dem Eintritt in die Pubertät oder kurz davor, also in einer Phase, in der die soziale "Produktion von Weiblichkeit" einsetzt, verbunden mit der Anpassung an eine männlich dominierte Kultur (Brown/Gilligan 1994; Debold/Wilson/Malavé 1996), tritt eine Lehrerin in den Vordergrund. Sie macht sie sozusagen gesellschaftsfähig und leitet sie an. Für Ayla scheint es zunächst eine über das bloß Funktionale hinausgehende Beziehung gewesen zu sein. Die Lehrerin ist eine Art Ersatzmutter, vermittelt ihr weibliche Identität und übernimmt eine Funktion, die eher der Mutter zukommt. Indes ist die eigene Mutter nicht nur in der aufgeführten Passage, sondern in der gesamten Erzählung abwesend bzw. kopräsent. Auch der Nachfrageteil fördert nur Fragmentarisches zutage. So ist zu erfahren, daß Ayla ihr jedes Mal Bescheid sagt, mit wem sie abends weg ist und wann sie zurückkommt, daß sie sie, wenn sie es ihr nicht gesagt hat, telefonisch benachrichtigt, wenn es auch nur fünf Minuten später wird. Dem heranwachsenden Mädchen hat sie vergeblich versucht, das Beten während der Fastenzeit beizubringen. Sie näht und trägt Kopftuch. Aus diesen spärlichen Angaben setzt sich kein persönliches Bild zusammen. Auch die Art der Beziehung zwischen Mutter und Tochter bleibt im Dunklen. Sie scheint jedoch, wie sich vermuten läßt, aus gegenseitiger Achtung zu bestehen, denn Ayla begründet ihre Angewohnheit, verspätetes Heimkehren anzukündigen damit, daß die Mutter sich Sorgen mache. An anderer Stelle erzählt sie, daß sie, die den Tschador ablehnt, einmal mit dem Gedanken gespielt habe, einen knallroten zu tragen; den hätte ihr die Mutter nähen können. Aber es ist auch keine durchgängig harmonische Beziehungen. So führt sie an, daß sie "immer noch Respekt vor (ihren) Eltern", auch "ziemlich frei gegenüber anderen türkischen Mädchen" sei, wobei es allerdings welche gebe, "die sind viel freier als ich; die sind auch Kopftuchträgerinnen ..., die können alles machen was sie wollen". Anschließend deutet sie an, daß es so etwas wie eine Zeit der Revolte gab und sie führt etliche Situationen an, in denen sie ihre Eltern - hier taucht die Mutter, wie bei vielen anderen Erzählerinnen auch, im Paar unter - zwang, "aufzugeben". Bei diesen Ausführungen gähnt sie, wie um kundzutun, daß dieses banale Thema sie nicht sonderlich beschäftigt. Was ihr wichtig ist, so der Grundtenor, setzt sie, die jetzt, was sie betont, immerhin 21 Jahre alt ist, sowieso durch und in den Nebensachen arrangiert sie sich eben. Sehr wichtig ist ihr allerdings auch ihre Familie, die bei ihr der Gegenpart zum agonalen Draußen ist.

Vergleicht man die verschiedenen Erzählungen, so fällt die überwiegende Nichtpräsenz der Mutter auf. Einige Frauen erzählen ausführlich über die Mutter. Das läßt auf eine intensive Kommunikation schließen trotz der verschiedenen Lebenslagen. Aber ganz klar erscheint auch die Rehabilitationsabsicht, indem dezidiert der Unterschied herausgearbeitet wird zwischen "dem Bild von der türkischen bzw. muslimischen Frau" und der besonderen Person. Selten sind ausgesprochen matrophobische Tendenzen. Die Frage ist, wie diese

Abwesenheit der Mutter zu erklären ist. Die Häufigkeit läßt auf strukturelle Zusammenhänge schließen. Erfahrungen aus der Biographieforschung weisen darauf, daß in den Erzählungen Spätadoleszenter Schule, Ausbildung und Zukunftsentwürfe einen breiten Raum einnehmen, weil sie das zentrale Erlebnisfeld ausmachen. Andererseits erfolgt bereits die "Selbstdefinition (in) eine(r) historischen Dimension" durch die Reflexion des Elternhauses als Teil der biographischen Entwicklung (Rosenthal 1995: 136f.) In den meisten Erzählungen der jungen bikulturellen islamischen Frauen liegt das Schwergewicht eindeutig auf der Schule. Die Erfolge, die sie hier erringen sind die Basis ihres Selbstes - ganz eng verbunden mit der Ambivalenz von Gleichheit, individuell erringbar durch die Bewährung im universalistischen System, und Ungleichheit, stets vorhanden und reproduziert durch das Minus der Abstammung (Bhabha 1994).

Der institutionelle Nexus und der Klassennexus (Gast-Arbeiter) sind nicht nur organisierende Kräfte zur Definition des Selbst, sondern auch der Eltern. Sie liefern die vergleichenden Kriterien der Bewertung und Affirmation. Sie machen die Mutter zur Ikone des sozialen Ranges. In ihr, der Repräsentantin klassenspezifischer Weiblichkeit, verdichten und konkretisieren sich die symbolischen Klassenauseinandersetzungen (Elias 1976/78; Bourdieu 1982; Theweleit 1980). Die Orientierung am Universalismus überlagert die ganz persönliche Einstellung zu und die Interaktion mit den Müttern. Sie läßt sie in den biographischen ich-zentrierten und aufstiegsorientierten Erzählungen bedeutungslos für die eigene Person, unproduktiv, bisweilen auch kontraproduktiv für die Entwicklung erscheinen. Als Hauptcharakterisierung taucht zumeist die Bemerkung auf: "sie ist eben traditionell", oft erläutert mit Zusatz "sie tut eben was mein Vater sagt". Das bedeutet, daß sie im Licht des Universalismus nicht gut funktioniert oder "kein gutes Bild" abgibt. Sie wird als Anhängsel des Vaters, der als Manager nach außen fungiert und die Positionen und Geschicke der Familienmitglieder zunächst wesentlich kanalisiert, gesehen: Er holt Ehefrau und Kinder nach Deutschland. Er versorgt die Kinder mit Bildungschancen, weiß die Leistungen zu würdigen, gibt hilfreiche Hinweise für die Auseinandersetzung "draußen" mit der sozialen Umwelt. Er hat formierenden Anteil an der eigenen persönlichen Entwicklung, die von den jungen Frauen immer im gesellschaftlichen Horizont reflektiert wird. Die Mütter haben auf dieser Bewertungsgrundlage in der Regel keinen Anteil. Zumeist Analphabetinnen, die nie eine Schule von innen gesehen haben, die die deutsche Sprache kaum ansatzweise beherrschen und somit isoliert sind, stehen sie neben den Bildungskarrieren der Töchter. Ihr Wirkungskreis, der Haushalt (und zuweilen die Fabrik oder Putzkolonne, in der sie "hinzuverdienen"), gilt für die eigene Bildungskarriere bzw. soziale Integration als unwesentlich. Ihre sozialen und sozialisierenden Kompetenzen erscheinen im bikulturellen Kontext als völlig unzulänglich, weil die Lebenswelten zunehmend divergieren. Ihre Anleitung zur

Vergesellschaftung, zum, wie Ayla nahelegt, Kampf in der Gesellschaft, ist spärlich oder nicht sinnvoll, nicht systematisch. Sie bieten für das Leben draußen sozusagen kein geschlossenes System oder Konzept an, sondern nur wenig taugliche Fragmente, die nicht anschlussfähig sind. Diese Funktion übernehmen nicht selten Lehrerinnen, die das "begabte Ausländermädchen" fördern und ihm damit gleichzeitig seinen "objektiven sozialen Platz" durch die Möglichkeit zuweisen, ihn zu verlassen.

Die Schule selber produziert zahlreiche Situationen, die die Universalismusferne der Mütter aufzeigt und erst erzeugt. Bastelnachmittage in der Adventszeit, Schulausflüge und andere gemeinsame Aktivitäten von Eltern und Kindern zum Beispiel hat Fatima, deren Mutter sich noch um kleinere Kinder zu kümmern hatte und die von Anfang an nicht einsah, wieso sie ihre Tochter, die schon groß und selbständig ist, in die Schule begleiten soll, stets allein absolviert, dabei begleitet vom Mitleid der Lehrer, anderer Eltern und Mitschüler. Was hätte sie, so resümiert Fatima, da auch gesollt, sie hätte sich ohnehin mit keinem unterhalten können. Diese Situationen markieren das Unzulängliche, Pflichtvergessene, das sich, festgemacht an der Mutter (der Vater arbeitet ja), auf ihre Herkunft, ihre "Zurückgebliebenheit" bezieht. Indem die Mütter die ihnen zgedachten Agentenfunktion der Institution nicht ausüben, stellen sie ihre quasi natürlichen Kompetenzen, ohnehin die einzigen, die sie haben, in Frage. Von der definitorischen "Großmacht", die sich auf die eigene Fähigkeit des Erkennens und Ordnen legt, zeugt Fatimas Evaluation, sie sei "eigentlich ja nicht vernachlässigt" gewesen, weil die Mutter zu Hause ja immer dagewesen sei, da sei immer alles in Ordnung gewesen.

Die Ansprüche der Institution definieren den Mangel und konstruieren eine ethnisch-"sozialschwache" Weiblichkeit, eine beschränkte passive traditionelle Weiblichkeit als "Gegen-Universum" (Lutz 1999) zu einer modernen, aktiven und "öffentlichen" Weiblichkeit. Die Mutter und der Typ von Weiblichkeit, den sie repräsentiert oder den sie zu repräsentieren hat, steht somit, völlig unabhängig von ihr, im Kontext eines Zivilisationsprojektes. Die Töchter erfassen das zumeist mehr oder weniger intuitiv. Das mag der Grund sein für das Schweigen in den Erzählungen. Das bestätigt sich in einigen Erzählungen, in denen die Mutter einen zentralen Platz, d.h. einen aktiven und positiven Part einnimmt. Diese Sequenzen, in denen konkrete Situationen geschildert werden, die das intuitive Wissen auf diese Weise zur Sprache bringen, zielen auf die Reversion des "öffentlichen" Bildes der "Gastarbeiter-Weiblichkeit". Sie bestätigen zugleich die Macht der angelegten Kriterien, indem sie betont Episoden schildern, in denen die Mütter eigene Interessen und die der Kinder bzw. Töchter bei Institutionen und Ehemännern durchzusetzen verstehen.

Zuweilen klingt aber auch Scham an über die zugewiesene soziale Position. So jedenfalls könnte man eine Äußerung Aylas interpretieren, die im Rahmen der Erklärung fällt, daß sie immer mehr türkische als deutsche Freunde gehabt

habe, denn die "sind schön, nett, aber anders von der Tradition her, die sind ein bißchen kälter als die Türken und es ist auch schwer mit denen, die sagen dir immer, wenn du was erklärst, ja, ja, ich hab's verstanden und nach zwei Minuten kommen sie: wie war das noch mal?" Auf die Frage, worum es sich dabei handelt, führt sie an, daß es "kulturelle Sachen" seien, wie zum Beispiel der Unterschied zwischen Islam und Tradition, zwischen Kultur und "keine Kultur", wobei sie als Beispiel für die Unkultur anführt, "daß der Mann vorne läuft und die Frau hinterher mit Einkaufstaschen und Kindern läuft. Das verstehen die nicht. Obwohl ich denen sag, daß das mit dem Islam nichts zu tun hat, mit den türkischen Traditionen nichts zu tun hat. Daß es nur allein von den Männern abhängt, daß sie vielleicht ihre Frauen nicht schön finden oder weil sie sich schämen, mit ihr auf der Straße zu laufen. Und was weiß ich noch. Das kapieren die überhaupt nicht". Ayla greift hier eine der verbreitetsten Stereotypen auf zur Illustrierung der ungleichen Geschlechterbeziehung, die als Zeichen für "Unzivilisiertheit", als Rechtfertigung für eine niedrige soziale Rangzuordnung erhalten und im "einschließenden Denken" (Dumont 1991) stets präsent sind, auch wenn sie nicht thematisiert werden. Aufschlußreich ist die Schuldfrage, die hier anklingt. Es ist der Mann, der das Gefälle zwischen den Geschlechtern herstellen kann. Aber es liegt an der Frau, daß dieses negative Bild Bestand hat. Es ist, wie Ayla betont, der weibliche Körper, der, unzivilisiert in seiner mangelnden Ästhetisierung und Disziplinierung, geschlechtliche und soziale Ungleichheit geradezu provoziert. Ayla greift hier zu einer beliebten Erzähl- bzw. Evaluierungsstrategie: Dem Aussparen der Mutter stehen allgemeine unpersönliche negative Ausführungen über "die türkische Frau" gegenüber, die die starke Prägung des eigenen Blicks und Urteils von Fremddefinition und Essentialisierung zeigen.

Offensichtlich besteht eine Verdopplung der Mutter, einmal eher unreflektiert als idiosynkratischer Mensch im täglichen Umgang und einmal essentialistisch überlagert als Repräsentationsobjekt, das Abgrenzungs- oder Aufwertungsstrategien erfordert. Das tritt deutlich heraus bei Gül, die mit Ende zwanzig eine der ältesten im Untersuchungssample ist. Seit Anfang zwanzig ist sie Muslima. Sie hat selber Kinder, was den Blick auf die Mutter noch einmal revidiert. Zudem hat sie eine abgebrochene sozialpädagogische Ausbildung und sich während ihrer Schulzeit, bevor sie Muslima wurde, im linksliberalen Spektrum sozialpolitisch engagiert, so daß sie die entsprechend geschulte Perspektive und Deutung aufweist:

"... Und ich hab auch gemerkt z.B., zu der Zeit, als ich nur Frauen kannte wie meine Mutter, da hab ich immer das alles abgelehnt. Ich wollte mit nichts Türkischem, nichts Islamischem in Berührung gebracht werden... Ich denke mir, ich glaube, ich wollte nicht in der Situation sein, in der meine Mutter war. Die hatte nichts zu sagen. Okay, in der Familie war meine Mutter sehr dominant. Ja. Daß sie sogar dominanter war als mein Vater. Wenn Besuch da war, sie hat immer erzählt und sie hat gesagt, sie hat bestimmt, ja. Und \*

dann haben sie \*hm, ja, aber indirekt, in dieser Gesellschaft selbst, die anerkannt war, ja, gegenüber dieser Gesellschaft, die ja bestimmt hat und so, da war meine Mutter nichts. Und deshalb wollte ich das wahrscheinlich. Wenn meine Freunde zu mir nach Hause kamen, ich hab mich immer geschämt, ob das immer alles in Ordnung ist, ob das Essen so ist, wie die meinen und so. Und heute denk ich mir, wenn ich bei denen war, ja, wie's bei denen aussah und so. Aber immer diese, diese Komplexe, die einem gegeben werden, ja, und \*, die haben dann, ich hab mir aber nie Gedanken darüber gemacht, wie es bei denen aussah. Bei denen sah das aus! Aber heute kommt mir das. Die haben ja nichts, das war ja ganz normal alles, bei mir, ich mußte immer aufpassen, ja ... Ja, für mich mußte alles in Ordnung sein, überhaupt keine Vorurteile unterstreichen, zeigen, daß wir nicht schmutzig waren. Alles, was man so als Türke, \* als Stereotyp weiß, das durfte bei uns nicht bewiesen sein für sie. Und irgendwann dann hab ich gemerkt also, ich wollte nicht so sein wie meine Mutter, also ich wollte diese Vorurteile alle nicht unterstreichen. In denen ich so aussah wie SIE, ja. Und irgendwann hab ich Frauen kennengelernt, die selbstbewußt waren in dieser Gesellschaft, die deutsch konnten, die Auto fuhren. Dann hab ich ein Kopftuch aufgesetzt, bin durch das ganze Dorf gelaufen (lachend). Da hat's mir nichts mehr ausgemacht, ja, ich hatte jetzt Frauen, die, zu denen ich sagen konnte, so kann ich sein, so wie die, die selbstbewußt waren und die in dieser Gesellschaft sich auch getraut haben was zu machen. Wenn wir von der Schule was gesagt haben, hat meine Mutter immer gesagt, Lehrer hat immer recht. Ja. Weil sie ja gar nicht ankommen konnte. Das wußte sie ja von vornherein. Heute hab ich Mitleid mit ihr, wir haben sie immer so, du hast nicht deutsch gelernt und du hast das nicht gemacht und du bist keine erfolgreiche Frau - kamen wir immer. Aber heute denk ich mir, sie hat fünf Kinder gehabt, hat gearbeitet und hat uns so weit gebracht, daß wir frei waren und daß sie uns nicht eingeengt hat. Das ist 'ne Leistung. Das würd ich heute nicht schaffen. Ja. Aber damals kann man das, konnte man das nicht verstehen. Eigentlich war sie von meinem Vater und so nie unterdrückt, meine Mutter. Heute weiß ich das, daß das diese Gesellschaft war, die sie so gesehen hat. Ja. Aber sie selbst war es nicht und ist immer noch so, ja. Wenn sie redet, ist mein Vater ruhig. Vielleicht ist das auch so was, ich hatte nie Probleme mit Männern und so, weil ich vielleicht so'ne Mutter hatte, ja, oder mein Vater, zu dem hatte ich einfach ein gutes Verhältnis."

### **Das Gegenkonzept der neo-islamischen Weiblichkeit**

Güls Erzählpassage präsentiert die enge Verknüpfung von Scham, Schuld, Herkunft und Weiblichkeit und die Projektion auf die Frau. Diese wird in dem, was sie leistet, wie sie aussieht, in welcher Beziehung sie zum Mann steht, zum pädagogischen Objekt gemacht. Sie zeigt die zementierte Position der Mutter innerhalb einer unauflösbaren hierarchischen Beziehung. Gül revidiert ihre

Bewertung, aber das Projekt der modernen Frau und seine klassifizierende Wirkung ist nicht aufzuheben. Über die Mutter, die personifizierte gesellschaftliche Ohnmacht, kann Gül keine "authentische" weibliche Identität aufbauen. Das geht erst über den Ersatz, über die islamische Frau, die "selbstbewußt ist, die sich traut, in der Gesellschaft was zu machen, die deutsch kann und Autofahren". Diese doppelt kompetente, "hybride" Frau löst den unerträglichen Gegensatz zwischen der traditionellen Frau, die Re-Zivilisierung und soziale Abwertung bedeutet, und der modernen Frau, die trotz Assimilation nie Gleichheit erreicht, sondern lediglich der bestehenden sozialen Hierarchie Anerkennung zollt, indem sie zeigt, daß auch sie, nachholend und damit abhängig, es schafft wie die anderen, ihre Kopie zu sein. Es ist, wie Güls attributive Zuordnungen zur positiven Frau deutlich macht, der Frauenkörper in seinem Verweis auf das Innere in Verbindung mit dem Öffentlichen, Gesellschaftlichen, an dem nicht nur die Bestätigung, sondern auch die Umordnung sozialer Ränge als Affirmation von Selbst und Klasse verläuft.

Im Gegensatz zu der "traditionellen" Weiblichkeitskonstruktion, die gezeichnet ist durch Unterordnung unter männlich dominierte Autoritätsstrukturen, durch den Gegensatz von weiblicher Weichheit und männlicher Härte, von Körper und Intellekt, entwirft sich die Neue Islamische Weiblichkeit auf einer rationalen, "apollinischen" Basis (Green 1996). Damit sind verbunden:

1. Die Konzeption und Repräsentation durch hochgradig disziplinierte und reflektierte "Selbsttechniken" (Foucault 1993), die am eigenen Körper ansetzen

Dazu gehören ein betont geordnetes Körperbild durch sorgfältige islamische und zugleich modische Kleidung, die unbedingt das Kopftuch einschließt (vgl. auch Nökel 1999); ein möglichst korrektes Befolgen der islamischen Regeln - die täglichen fünf Gebete, das Fasten, das stete Reflektieren der eigenen Handlungen hinsichtlich der Übereinstimmung mit Koran und Sunna, aber dergestalt, daß sie mit den alltagsweltlichen Anforderungen, z.B. den beruflichen, koinzidieren. Dazu gehört ebenfalls die Auseinandersetzung mit islamischen Schriften, um sein Wissen ständig zu erweitern und um in der Lage zu sein, mit den anderen darüber zu kommunizieren und diskursfähig zu sein. Die Entwicklung zur Muslima und die stetige Weiterentwicklung als Muslima entspricht dem modernen, in Institutionen wie der Schule praktisch transformierten Paradigma vom Selbst, das seine Biographie, wenn nicht unbedingt bestimmt und wählt, so doch in die eigene Hand nimmt.

2. Die höhere Moral des modernen Islam

Die neo-islamische Weiblichkeit nähert sich dem traditionellen Konzept von Männlichkeit an. Dazu gehören rationales und zielstrebiges Planen der eigenen Biographie, beruflicher Ehrgeiz und Leistungsbereitschaft, disziplinierte und reflektierte Sachlichkeit. Frauen aus sehr traditionell eingestellten, Geschlechtertrennung praktizierenden Familien begeben sich auf die "andere Seite", indem

sie z.B. vom Frauenraum Küche ins Wohnzimmer zu den männlichen Gästen wechseln, um an den Gesprächen teilzunehmen. "Wie ein Mann sein" -diese im Türkischen gängige Bezeichnung für "starke" Frauen gilt als positives Attribut. Ersichtlich ist ein Spiel mit dem Segregationsprinzip. Einerseits bestehen die jungen Muslimas auf Geschlechtertrennung, z.B. auf Parties mit Disco-Charakter, die in einem lokalen Netzwerk<sup>5</sup> im Abstand von mehreren Wochen in einem christlichen Jugendzentrum organisiert werden. In diesem "fun space" (Werbner 1996) wird ausgiebig getanzt zu Musik, die von Ethno-Pop bis Techno reicht. Die vorhandenen Spielgeräte, Billardtisch und Fußballkicker, werden rege genutzt. Viele nehmen ihre Kopftücher ab und erscheinen in Kleidung, die ihnen "draußen" nicht islamisch genug wäre. Die erzählten Witz sind nicht gerade für Kinder geeignet. In solchen wenig reglementierten Situationen, in denen man Spaß haben will, ohne Rücksicht darauf nehmen zu müssen, verfängliche Zeichen und Selbstverweise auszusenden, und zu denen Frauen aller Nationalitäten eingeladen werden - sie müssen nicht unbedingt islamisch sein, aber vertrauenswürdig, das heißt, des Tratsches unverdächtig - sind Männer undenkbar. Sie erscheinen denn auch nur zu vorgerückter Stunde, um, sich durch ein Klopfen an der Tür diskret bemerkbar machend, ihre Ehefrau oder Schwester abzuholen.

Andererseits gibt es als geschlechtsneutral definierte Situationen auch in der inner-islamischen Interaktion, in denen die Abwesenheit eines Geschlechtes diskriminierend wirken könnte. Der sachliche Diskurs, das Mitsprechen und Sichweiterbilden an ernsten Themen, sowohl Arbeit wie Vergnügen und für beide Geschlechter gleichermaßen eine Pflicht, hebt die Segregation auf. Im sachlichen Diskurs manifestiert sich die Gleichheit der Geschlechter. In ihm zeigt sich, als Bestandteil des Lebensstils, die gehobene Moral der modernen Muslime in der Fähigkeit, zwei verschiedene Moralsysteme zu beherrschen. Damit heben sie sich vom Islam der "Unwissenden" ab, die entweder die Segregationsprinzipien nicht beherrschen<sup>6</sup> oder sie rigide und meist zum Nachteil der Frauen anwenden.

### 3. Die individuierte Umsetzung

Die neo-islamische Weiblichkeit verfügt - trotz Authentizitätspostulats - über keine festen Leitbilder. In der Generation der Mütter gibt es so gut wie keine Frauen, die für die jungen Frauen Vorbildfunktionen haben. Fatima, deren Eltern derartig traditionale Praktiken ausüben, daß sie mittlerweile nur noch sehr begrenzten Umgang mit anderen Familien pflegen, "weil es denen (d.h. den anderen) zu viel ist", beschreibt bewundernd eine Frau mit Mittelschichtshintergrund, die für sie in perfekter Weise Islam und moderne Lebensweise produktiv verbindet:



"Die Mutter war auch \* gebildet, also hatte auch eine hohe Schulbildung gehabt. Und diese Mutter hat dann irgendwie sechs Töchter hier bekommen. Und das sind wirklich Töchter, die hier aufgewachsen sind. Also die haben nichts mit-, von Marokko mitgebracht wie ich, und trotz alledem, \* ja, mit Kopftuch und so. Also sie, sie haben halt dieses Islamische von der Mutter vermittelt bekommen und, und diese Mädchen, also das ist nicht wie, also, ich hab dann halt gemerkt, das war richtig Überzeugung stand dahinter. Steckte dahinter einfach. Weil, dieses Mädchen hatte eine Schwester ... die ist Stationsärztin in X, auch mit Kopftuch, also, praktisch sich \*, auch mit Kopftuch durchgesetzt, sie hat auch Schwierigkeiten gehabt, also, das ist ganz klar. Und \*, irgendwie, daß diese Mutter das geschafft hat, \* diese Mädchen irgendwie auch so, also es sind ganz offene Mädchen, also trotz, \* die haben den Islam auch so verstanden, wie er ist ... Und auch so, daß, daß die sowas wie, daß die Eltern z.B. Hochzeitstag feierten, also es war auch so ein bißchen deutsch, sie haben auch viele deutsche Eigenheiten angenommen ... Hochzeitstag, Geburtstag gefeiert haben und auch mal so ein Ferienhaus im Schwarzwald besaßen, also auch so, \* so bestimmte Sachen an sich hatten. Und das hat mir echt gefallen, also, daß sie auch zu Hause, also bei uns Marokkanerinnen ist das nicht so, daß sie sich auch, daß sie ein Friseur hatten, wo sie hingingen, auch \* so, wie eine Deutsche, sich auch mal frisieren und zu Hause praktisch, \* richtig auch frisiert rumlaufen. Nicht, nicht lange Haare und irgendwie steckt man sie so, ja., sondern, richtig mit \* Färben und wie und wie auch immer, also \*, ja also auch, das war auch durchaus islamisch erlaubt<sup>7</sup>, ja. Nur, \* halt ohne Tradition, weil sie auch hier ohne aufgewachsen sind. Also ohne irgendwelche Schnörkeleien oder so. Und der Vater hat auch nie daran gedacht, eine andere Frau zu heiraten oder so, weil die Frau ihm auch nur Töchter geboren hat oder so, bei uns wäre das undenkbar, also, dann, man muß noch mal heiraten, um einen Sohn zu bekommen und so, ne."

Für Fatima verbindet sich mit dieser Frau, die so völlig im Kontrast zur eigenen Mutter steht, ein Universum des modernen universalistischen "zivilisierten" Islam, der sich entfalten kann ohne die Machtgefälle, die die Tradition installiert, ohne die Beschränkungen, auf die die Tradition insistiert, indem sie islamische Regelungen da ansetzt, wo sie nichts zu suchen haben. Der Rückschnitt auf den "wahren", den "originalen" Islam, so kann man aus dieser Passage herauslesen, bedeutet somit einerseits mehr Anspannung durch die höhere Systematisierung; andererseits aber auch Entspannung durch die Zulassung alltagweltlicher Praktiken und Regulierungen, die nicht der islamischen Regulierung unterliegen, aber ihr auch nicht widersprechen, so daß kein Grund vorliegt, sie zu negieren. Damit kommt der de- und rekonstituierende Charakter zum Tragen. Für Fatima ist diese "hohe islamische Frau" der konkrete Anzeiger eines möglichen universalistischen Diaspora-Islam, dessen Verwirklichung bei den Individuen liegt.

Von einiger Bedeutung, aber ebenfalls nur in geringer Zahl vorhanden, sind konvertierte deutsche islamische Frauen, die als zugleich Eingeborene und Muslime plötzlich einer Reihe von Problemen gegenüberstehen. Das hat sie zu Kämpferinnen für Anerkennung gemacht, die sich in lokale Diskurse einmischen sowie zu Spezialistinnen im Umgang mit Behörden und behördlichen Regulierungen. Sie vermitteln nicht nur eine Reihe nützlicher praktischer Hinweise, sondern auch ein ziviles Bewußtsein, sich für seine Rechte einzusetzen. Zudem zeigen sie als Frauen, die islamisch ganz neu ansetzen, nicht in Traditionen eingebunden sind und vielfach stark über den Intellekt operieren, die Verbindung von islamischen Praktiken mit einem deutschen Alltag auf.

Relevant sind vor allem die Gleichaltrigen mit den gleichen biographischen Eckdaten, insbesondere für jene, die vorhaben, Muslima zu werden oder es noch nicht allzulange sind. Ansonsten vereinzelt in verschiedenen Schulen und Betrieben und allein mit "ihrem Islam", bieten selbstorganisierte Treffen im privaten Rahmen oder in einer Moschee Gelegenheit zum Erfahrungsaustausch und zur Diskussion islamischer Themen. Solche Gruppen sind in ihrer Abhängigkeit vom Engagement einzelner und aufgrund schwankender Teilnehmerzahlen eher fragilen Charakters. Von großer Bedeutung sind vereinzelt Spätmigrantinnen, Töchter von "Gastarbeitern", die im Herkunftsland aufgewachsen sind, sich dort islamisiert haben und zum Studium nach Deutschland kommen. Ihr frischer kritischer Blick auch auf die "deutschen" Landsleute bietet neue Sichtweisen und Impulse der Selbstwahrnehmung. Sie repräsentieren das neue urbane, das aktuelle Marokko oder die neue, aktuelle Türkei. Sie vermitteln moderne islamisch authentische Kultur und Weiblichkeit durch die sichere Unterscheidung von Religion und Tradition. Sie bilden die horizontale Achse zwischen zwei lokalen Punkten auf der gleichen Ebene und überlagern die vertikale Achse, mit der die Mutter verknüpft ist.

Im wesentlichen aber baut die neo-islamische Weiblichkeit auf das Individuum, auf sein Erkennen, Erarbeiten und praktisches Umsetzen von Authentizität und seine Kapazitäten zur Selbstbehauptung gegenüber Identitätszuschreibungen und Legitimationsspielen, deren Regeln die anderen setzen.

### **Schlußbemerkung**

Das Projekt der neuen islamischen Weiblichkeit in Deutschland entfaltet sich unmittelbar im Kontext der gegebenen sozialen Hierarchie und ist somit ein autochthones, in seinen Wirkungen auf lokalen Wandel zielendes Phänomen. Es ist, wenn man die Perspektive von Elias und Bourdieu anlegt, kein einzigartiges, kein neues Ereignis; nur die Akteure und die unmittelbaren Repräsentationsformen der Körper- und Geschlechterpolitiken als symbolische Revolte gegen die bestehende soziale Figuration und Machtverhältnisse - bei gleichzei-

tiger Doppelsetzung von Negation und Affirmation - sind spezifisch. Eine Besonderheit ist der translokale und transkulturelle Aspekt, der dieser Revolte ihren Stempel aufdrückt und sie dezidiert in den Rahmen kulturalistisch argumentierender Identitätspolitik stellt. Greift man das in diesem Rahmen eingeführte Konzept der Hybridität auf, so läßt sich das Projekt der neuen islamischen Weiblichkeit als "Hybrid-Feminismus" begreifen, als eine Form der Selbstaffirmation und Selbstbehauptung, bei der nicht einseitig Grenzziehungen und Differenz im Vordergrund stehen, sondern "multiple, interconnecting axes of affiliation and differentiation" (Felski 1998: 12). Ein solches Verständnis des deutschen Islamismus als produktiver Prozeß der Rekonstruktion mit mehrdimensionalen Anbindungen würde die Chance eröffnen, sich mit ihm neutral auseinanderzusetzen und aus seiner Situiertheit heraus zu erfassen, anstatt sein Wesen (oder Un-Wesen) und seine Wahrheit in der Kontrastierung mit etablierten Diskursen (Feminismus) und historischen Rekonstruktionen (der Islam wie er wirklich war) erfahren zu wollen. Angesichts solcher Essentialisierungen entziehen sich die Sinngebungen alltagsweltlich gebundener Akteure der Intelligibilität ebenso wie die gesellschaftlichen Dynamiken, mit denen sie im Austausch stehen.

## Literatur

- Bhabha, Homi 1994. *The location of culture*, London, New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre 1982. *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt/M.
- Brown, Lyn M./Carol Gilligan 1994. *Die verlorene Stimme. Wendepunkte in der Entwicklung von Mädchen und Frauen*. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Debold, Elizabeth/Marie Wilson/Idelisse Malavé 1996. *Die Mutter-Tochter-Revolution* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Dumont, Louis 1991. *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt/M., New York: Campus.
- Elias, Norbert 1976/78. *Über den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bände., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Felski, Rita 1997. *The Doxa of Difference*. In: *Signs* 23, 1, S. 1-22
- Foucault, Michel 1993. *Technologien des Selbst*. In: Foucault, Michel/Martin Rux u.a., *Technologien des Selbst*. Frankfurt/M.: Fischer, S. 24-62.
- Green, Martin 1996. *Else und Frieda. Die Richthofen-Schwestern*. München: Piper.

- 
- Heitmeyer, Wilhelm/Joachim Müller/Helmut Schröder, Helmut 1997: Verlockender Fundamentalismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel 1994. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jäger, Margarete 1996. Fatale Effekte. Die Kritik am Patriarchat im Einwanderungsdiskurs. Duisburg: DISS.
- Kepel, Gilles 1996. Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung. München, Zürich: Piper.
- 1997. Islamic Groups in Europe: Between Community Affirmation and Social Crisis. In: Steven Vertovec/Ceri Peach (Hg.), Islam in Europe. The Politics of Religion and Community. Houndsmill, Basingstoke (u.a.): Macmillan, S. 48-55.
- Koch-Arzberger, Claudia 1993. Die Ausländer in den Augen der Deutschen. In: Dies. u.a. (Hg.), Einwanderungsland Hessen?. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 17-29.
- Leveau, Rémy 1997. The Political Culture of the "Beurs". In: Steven Vertovec/Ceri Peach (Hg.), Islam in Europe. The Politics of Religion and Community. Houndsmill, Basingstoke u.a.: Macmillan, S. 147-155
- Lutz, Helma 1999. Anstößige Kopftücher: Kopftuchdebatten in den Niederlanden. In: Grit-Maria Klinkhammer u.a. (Hg.), Der neue Islam der Frauen. Empirische Studien aus Afrika, Asien und Europa. Bielefeld: transcript (im Druck).
- Meyer, Thomas 1997. Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds. Berlin: Aufbau (AtV).
- Nökel, Sigrid 1997. "Vielleicht bin ich sowas wie eine Emanze": Islam und Authentizität in Deutschland. In: Feministische Studien, 15, 2, S. 6-22.
- 1999. Die Symmetrierung der Beziehungen zwischen den Generationen und den Geschlechtern: Islam und weibliche Lebenspraxis in der zweiten Immigrantengeneration in Deutschland. In: Grit-Maria Klinkhammer u.a. (Hg.), Der neue Islam der Frauen. Empirische Studien aus Afrika, Asien und Europa. Bielefeld: transcript (im Druck).
- Pinn, Irmgard/Marlis Wehner 1995. EuroPhantasien. Die islamische Frau aus westlicher Sicht. Duisburg: DISS.

- Rosenthal, Gabriele 1995. Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen. Frankfurt M./New York: Campus.
- Taylor, Charles 1993. Die Politik der Anerkennung. In: Ders., Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt/M.: Fischer, 1993, S. 13-78.
- Theweleit, Klaus 1980. Männerphantasien. Bd. 1. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Werbner, Pnina 1996. Fun Spaces: On Identity and Social Empowerment among British Pakistanis. In: Theory, Culture & Society 13, 4, S. 53-80.
- Westphal, Manuela 1996. Arbeitsmigrantinnen im Spiegel westdeutscher Frauenbilder. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Nr. 42, S. 17-28.

### Anmerkungen

1. Die Erhebung und Auswertung erfolgte mit der Unterstützung der Volkswagen-Stiftung.
2. Jedes \* steht für ein "äh".
3. Hier ist anzumerken, daß in sechs von achtzehn Fällen der Beginn des Kopftuchtragens in etwa mit der Menses zusammenfällt. Alle anderen haben wesentlich später, kaum eine vor dem achtzehnten Lebensjahr, angefangen.
4. Das geschieht zumeist ganz unspektakulär, in ganz marginalen Situationen, z.B. wenn die Lehrerin einem Mädchen erklärt, daß der kleinere Bruder alt genug sei, um seine Schultasche selbst zu tragen.
5. Ich benutze diesen Begriff, da "Gruppe" intensivere Kontakte und Übereinstimmungen unterstellt, die hier nicht zutreffen. Aufgrund der geringen Anzahl kennt jede Neo-Muslima jede andere, zumindest vom Sehen und Hören. Es besteht eine gewisse Verbundenheit und gegenseitige Hilfsbereitschaft auch in nichtislamischen Fragen; z.B. bieten gelernte Computerfachfrauen anderen, ihnen unbekanntem Frauen auch aus anderen Städten Hilfe bei Problemen mit dem PC an. Islamische "Schwestern" sind jedoch nicht unbedingt Freundinnen.
6. So fällt bei nicht rituell religiösen Veranstaltungen auf Moschee-Gelände auf, daß im Laufe der Zeit die anfängliche räumliche Ordnung der Geschlechter zunehmend aufgehoben wird. Einzelne Männer immer einen sachlichen Vorwand finden, den Frauenraum zu betreten oder im Freien wird das "Frauengebiet" zunehmend kleiner durch die allmähliche Ausweitung auf Männerseite.
7. Für andere Muslime ist das Färben des Haares ganz und gar nicht islamisch.



# Individualisierung durch den Islam. Das Beispiel junger Männer türkischer Herkunft<sup>1</sup>

Nikola Tietze

Nach Paul Ricœur beginnt Säkularisierung dort, wo der Glaube einer Gemeinschaft als Alternative zwischen Ideologie und Utopie beschrieben werden kann (Ricœur 1976: 50). Damit erhält Religiosität in der Moderne eine Doppelfunktion: Einerseits hat sie zum Ziel, die Regeln des sozialen Handelns zu legitimieren und zu erhalten. Andererseits wird Glauben zu einem Mittel, die bestehende soziale Ordnung zu überwinden bzw. eine neue vorzuschlagen. Institutionalisierte Religion, die sich über Erinnerung ihrer grundlegenden Elemente der eigenen Existenz und Kontinuität versichert, beinhaltet die ideologische Seite des Glaubens. "Die Ahnenreihe der Gläubigen" – die "lignée croyante" (Hervieu-Léger 1993) – steht für die Ordnung und ermöglicht dem Individuum Identität durch ein "Dazugehören". Die Spezifik religiöser Erinnerung ist jedoch ihre immanente Verknüpfung mit dem Glauben an eine "andere", "bessere" Welt, worin die utopische Dimension jeder individuellen Religiosität begründet ist (Ricœur 1976: 66). Indem Glauben ein Feld des "auch Möglichen" eröffnet, schafft sich das Subjekt neue Handlungsperspektiven. Religiöse Identifikation in der säkularisierten Moderne vollzieht sich also im Spannungsverhältnis zwischen Ideologie und Utopie und wird damit zu einem Raum der Individualisierung. Das Individuum stellt die konstituierenden Elemente der Religion – Ethik, Gemeinschaft, Kultur und Emotion – in einer ihm eigenen subjektiven Logik zusammen und artikuliert so in komplexer Form die ideologische und utopische Dimension des Glaubens.

Diese theoretischen Überlegungen sollen im folgenden am Beispiel der muslimischen Religiositätsformen junger Männer türkischer Herkunft in Deutschland aufgezeigt werden. Die Hypothese ist, daß vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Erfahrungen die Identifikation mit dem Islam für diese soziale Gruppe eine individuelle Wahl geworden ist. Damit wird der Glaube in eine Alternative zwischen Ideologie und Utopie gestellt. Muslimische Religiosität ist also als ein Subjektivierungsmodus zu verstehen, für den die Verknüpfung von ideologischen und utopischen, aus der religiösen Tradition erarbeiteten Elementen bezeichnend ist. Indem das Individuum sich soziale Erfahrungen aneignet (Dubet 1994) und ihnen durch den subjektiven Bezug auf den Islam einen Sinn gibt, wird es ihm möglich, sich als ein "Selbst" gegenüber der Familie und innerhalb des gesellschaftlichen Raums zu konstituieren. Religiöse Identifikation ist daher niemals stabil, sondern besitzt einen mobilen Charakter. In diesem subjektiven Prozeß driften zwangsläufig die ethischen, kommunitären, kulturellen und emotionalen Komponenten des Islam auseinander, die traditionell wie in jeder anderen Religion auf eine spezifische Art und Weise

miteinander verschmolzen sind. Sie werden zu subjektiven Handlungsprinzipien in der sozialen Welt, die Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse einleiten. Es geht in diesem Text also um "periphere" Religiositätsformen, die sich "am Rand" der islamischen Tradition herausbilden und von dort "den Kern" beeinflussen. Die religiöse Institution hat für die von mir untersuchten Männer ihre Zentralität verloren<sup>2</sup>. Nicht das "Zentrum" kontrolliert und validiert die Dazugehörigkeit des Gläubigen, sondern das Individuum selbst erklärt seinen Glauben für gültig und konform.

Die empirische Grundlage meiner Überlegungen, die sich auf männliche Muslime zwischen 16 und 30 Jahren aus städtischen Randgebieten in Deutschland beschränken, bilden narrative Interviews und teilnehmende Beobachtungen zwischen 1994 und 1997 in Hamburg-Wilhelmsburg. Alle meine Gesprächspartner waren türkischer Herkunft und mehrheitlich Sunniten. Frauen in demselben Alter haben andere Biographien und sind mit anderen Zwängen sowie sozialen Bildern konfrontiert als Männer. Diese geschlechtsspezifischen Unterschiede der sozialen Erfahrungen legen eine getrennte Untersuchung von männlichen bzw. weiblichen Religiositätsformen nahe. Im folgenden wird daher ausschließlich von jungen Männer die Rede sein. Um ihre Individualisierung durch den Islam deutlich zu machen, werde ich zunächst auf die Emanzipation der jungen Muslime von der Familienwelt und dem traditionellen Solidaritätsmilieu ("hemshirik", Gokalp 1996) eingehen. In einem zweiten Abschnitt wird herausgestellt, inwieweit die muslimische Identifikation dem Individuum erlaubt, sich als handelndes Subjekt in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit zu konstituieren (Dubet 1994, Touraine 1995). Religiöse Erinnerungsfiguren (Assmann 1988) stellen die Verbindung zwischen Familienwelt und alltäglichem Handeln in der Gesellschaft her. Sie werden daher in einem dritten Unterkapitel behandelt. Davon ausgehend werde ich zusammenfassend vier Religiositätsformen beschreiben, die für den Individualisierungsprozeß der jungen Männer bezeichnend sind.

### **Die Emanzipation von der Familienwelt und dem traditionellen Solidaritätsmilieu**

Der zwanzigjährige Sohn eines türkischen Immigranten fährt mit seiner Fußballmannschaft in den Urlaub in die Türkei. Während seine Eltern und Schwestern in einem Dorf in Anatolien ihren Jahresurlaub verbringen, geht er abends in die Disco, trinkt Alkohol, flirtet mit deutschen Touristinnen im Monokini und liegt in der Sonne, um sich zu bräunen – Vergnügungen, die mit der islamischen Orthodoxie kaum vereinbart werden können und wenig mit dem traditionellen Heimaturlaub eines Immigranten zu tun haben. Jeden Donnerstagabend trinkt der junge Mann jedoch nur Getränke ohne Alkohol; denn er versteht sich als



Muslim, für den der Freitag heilig ist. Diese selbstauferlegte Regel, die auf eine in der Türkei verbreitete Tradition zurückgeht, ist keine Farce, sondern der ernstzunehmende Ausdruck individueller Religiosität. Indem der junge Mann, der hier Deniz genannt wird, einmal in der Woche am Vorabend des für den Muslim zentralen Freitagsgebets das Verbot des Alkohols respektiert, erinnert er sich seiner Zugehörigkeit zum Islam. Es geht ihm nicht um eine Spiritualität oder eine Ethik, sondern um die Identifikation mit einer Gruppe. Deniz ist Muslim, weil er ein Türke in Deutschland ist, dem die Erinnerung der nationalen Herkunft einen Sinn für das Handeln in der Bundesrepublik gibt. Die in der Türkei verbreitete Tradition des Alkoholverzichts am Donnerstagabend, die wenig mit dem institutionalisierten Islam zu tun hat, macht die für Deniz normative Bedeutung der Herkunft deutlich. Indem sich der junge Mann auf ein Element der islamischen Tradition bezieht, ermöglicht er sich "ein Dazugehören", obwohl er sich von der Welt der Eltern entfremdet hat. Wenn das Leben von Deniz in einem Hotel an der türkischen Mittelmeerküste auch gar nichts mit dem der Eltern und der Großfamilie in Anatolien zu tun hat, so stellt der Alkoholverzicht am Donnerstagabend eine symbolische Gemeinsamkeit her, die sie als Türken vereinigt. Der Bruch mit der Familie und ihrer Lebenswelt wird möglich, weil ein religiös-kulturelles Ritual die "Hintertür" zur Familie und zur Türkei offen hält.

Die Konstruktion einer ganz anderen Form von Religiosität, die aber eine ähnliche Funktion für die Emanzipation von der Familie besitzt, wird durch das Beispiel eines jungen Studenten namens Murat deutlich. Ein "integralistischer" Religionsbegriff hat diesen Mann dazu gebracht, seine gesamte Freizeit in den Strukturen der lokalen Milli Görüş-Gemeinschaft zu verbringen. Sein Bildungsweg hat ihn von seiner Familie entfremdet und gleichzeitig einen anderen Zugang zur Religion eröffnet. Seit der Rückkehr seiner Mutter in die Türkei, die Deutschland nach dem Tod des Vaters verlassen hat, geht Murat nicht mehr in die "Konsulatsmoschee" (Diyanet), sondern eben in den Jugendclub von Milli Görüş. Als Individuum, das auswählt, entscheidet, beurteilt, eignet er sich die islamische Tradition an und kann dadurch als ein "Selbst" sowohl seiner Mutter als auch seinen Professoren und Mitstudenten gegenüberreten<sup>3</sup>. Die Mutter wünscht die Rückkehr von Murat in die Türkei – eine Aufforderung, der der Mann aus Respekt vor seinen Eltern nachkommen müßte. Aber in den Augen dieses Muslims, der seine Entscheidungen von dem Glauben an eine Instanz außerhalb der sozialen Welt abhängig macht, zwingt ihn das Praktizieren des Islam nicht zu einer Umsiedlung in die Türkei. Denn in diesem Land kann man nach den Worten Murats den Glauben nicht besser praktizieren als in Deutschland:

"In erster Linie muß ich doch ..., da ich ja meinem Glauben in jeder Hinsicht die größte Priorität gebe, müßte ich erst einmal überlegen, wie es von meinem Glauben her, wie es denn jetzt ist, wenn ich hier

bin oder in der Türkei zum Beispiel ... Dann überlegt man von der Glaubensseite her, ob es etwas ausmacht, daß man in der Türkei, also in Deutschland oder in der Türkei ist ... Eigentlich macht das überhaupt nichts aus."

Mit gutem Gewissen kann Murat also sein Studentenleben in Hamburg fortführen und sich trotzdem die Möglichkeit des Dialogs mit seiner Mutter offenhalten. Die religiöse Identifikation, die die im Bildungsweg angelegte Emanzipation von der Familie erst möglich gemacht hat, sichert bzw. stabilisiert gleichzeitig die Verbindung zur familiären Lebenswelt.

Eine Besonderheit der türkischen Immigration besteht darin, daß sich im Einwanderungsland lokale Solidaritätsmilieus herausgebildet haben. Familiäre, ethnische und konfessionelle Netzwerke, die zum größten Teil auf einer gemeinsamen regionalen Herkunft in der Türkei beruhen, sind dadurch in vielen Fällen zur Grundlage des sozialen Lebens in der Bundesrepublik geworden (Nauck, Kohlmann, Diefenbach 1997). Als Orte der familiären Sozialisation gehen diese Solidaritätsmilieus für die jungen Männer meiner Untersuchungsgruppe mit einer bestimmten politischen Orientierung einher. U. a. durch diese Strukturen bleiben Parteien und politische Streitfragen aus der Türkei in der immigrierten Bevölkerung lebendig, obwohl heute die dritte Generation in der Bundesrepublik aufwächst. Es ist eine soziologische Selbstverständlichkeit, daß die Identifikation mit türkischen Parteien und Konflikten unter den jungen Erwachsenen der zweiten Generation nicht mehr auf den Erfahrungen beruht, die die Eltern zu einer bestimmten politischen Überzeugung geführt haben. Auch wenn türkische Medien die Politikbereiche aus diesem Land in Deutschland wachhalten, werden sie von jungen Leuten auf dem Hintergrund ihrer Erfahrungen in der bundesrepublikanischen Gesellschaft verarbeitet. Das Sympathisieren mit den Grauen Wölfen, mit nationalistischen oder linksradikalen Parteien kann daher für die Söhne der Immigranten zu einer Auseinandersetzung mit ihrem familiären Erbe werden. Muslimische Religiosität, über die sich der einzelne als Subjekt gegenüber der Familie und ihrem Solidaritätsmilieu konstituiert, nimmt dabei eine besondere Funktion ein. In seiner Bedeutung als Religion kann der Islam subjektiv dazu benutzt werden, die traditionellen Grenzen innerhalb der türkischen Bevölkerung zu reflektieren, ja zu überwinden. Mehmet, der aus einer Familie kommt, "die so ein bißchen rechts ist", betont zum Beispiel, daß der Islam für alle da sei, nicht nur für die Türken. "Also der Islam ist nicht links und nicht rechts. Er geht dazwischen durch." Genau wie die Religion – zumindest in ihrer idealen Konzeption – ethnische und nationale Loyalitäten auflösen kann, so hofft dieser junge Mann, sich über die muslimische Identifikation von dem Nationalismus seiner Eltern zu lösen, ohne mit ihnen zu brechen. Letztere sind Muslime, weil sie trotz der Immigration nach Deutschland "überzeugte Türken" sein wollen. Mehmet hingegen wird zum

Muslim, weil er nicht mehr "Türke" sein will oder kann, trotzdem aber ihr Sohn bleiben möchte.

Die Beispiele der drei Männer deuten drei verschiedene Formen muslimischer Religiosität an: einen "kulturalisierten", einen "emotionalisierten", auf dem Glauben beruhenden und einen "ethisierten" Islam. Trotz ihrer Widersprüchlichkeit besitzen alle drei Ausprägungen die subjektive Funktion für das Individuum, sich von der Familie zu emanzipieren, ohne mit ihr vollständig zu brechen. Indem ideologische, ordnungsetzende Elemente der Religion oder der religiösen Kultur aufgegriffen werden, bleibt die Verbindung zur Herkunftswelt erhalten. Die Tatsache, daß es sich hierbei um eine Auswahl handelt und nicht um eine ganzheitliche Verinnerlichung der Tradition, gibt den Religiositätsformen jedoch ihre utopische Dimension. Die Identifikation mit dem Islam öffnet den Horizont für etwas, das subjektiv "auch möglich" ist, das anders ist, weil es über die gegebene Ordnung hinausgeht. In dieser Hinsicht ist muslimische Religiosität unter jungen Männern der zweiten Generation türkischer Einwanderer keine Retraditionalisierung, sondern Ausdruck für individuelle Modernisierung. In der unorthodoxen, selbst erarbeiteten Praxis der Religion verwirklichen diese Muslime einen Teil ihres Ichs, das die Erinnerung an seine Herkunft nicht aufgeben will oder kann. Zwischen Bruch und religiös konstruiertem Dialog wird der Islam zu einer Ressource für die Auseinandersetzung mit der Familie. In diesem Prozeß wandelt sich die religiöse Praxis, die nun einen Glauben in einem komplexen Verhältnis von Ideologie und Utopie zum Ausdruck bringt.

### **Subjekt und Akteur in der bundesrepublikanischen Gesellschaft**

Ästhetische Kriterien für das "Schönsein" und "Jungsein", das daraus folgende Freizeitverhalten und der Wunsch nach sozialer Anerkennung unter den Söhnen türkischer Immigranten sind so wenig türkisch oder deutsch, wie sie japanisch oder amerikanisch sind. Vorstellungen in diesen Bereichen werden im allgemeinen in ähnlicher Weise von Jugendlichen deutscher und türkischer Herkunft aus vergleichbaren sozialen Milieus vertreten. Das spezifische Problem eines jungen Mannes türkischer Herkunft in der Bundesrepublik ist aber, daß er als "türkisch", als "anders" identifiziert wird, obwohl sein Freizeit- und Konsumverhalten, Auffassungen über berufliche Karriere und Lebensstandard das Ergebnis der Erfahrungen in der deutschen Gesellschaft sind. Das Leben soll nicht der Arbeit und der Familiengründung geopfert werden, wie es die Eltern getan haben. Man will Geld verdienen, um konsumieren und genießen zu können, und zwar hic et nunc. Die Realisierung der Wünsche und Ideale wird jedoch permanent mit Diskriminierungserfahrungen konfrontiert, die sich in den Augen meiner Gesprächspartner in den meisten Fällen auf eine ganz implizite

Art und Weise äußern. Alle befragten Personen können mindestens eine persönliche Erfahrung von "Ausländerfeindlichkeit" berichten.

"Wir sind enayi, das heißt die ewig Beschissenen." Dieses Zitat faßt die soziale Situation zusammen, in der sich viele meiner Gesprächspartner selber sehen. Osman versucht mittels seiner muslimischen Religiosität, dem Gefühl des "Beschissen-seins" entgegenzuwirken. Seinen Antrag auf die deutsche Staatsbürgerschaft haben die zuständigen Behörden aus für ihn unverständlichen, "ungerechten" Gründen abgelehnt. Im Bus meint er, von den Leuten "komisch" angesehen zu werden, weil er Türke ist, und seine Professoren an der Fachhochschule hält er für ausländerfeindlich. Dabei versteht Osman sich vor allem als Muslim, d. h. als Anhänger einer Weltreligion, die in ihrer universalen Eigenschaft dem Christentum gleichwertig und damit gleichberechtigt gegenübersteht. Ein "kommunitärer, vergemeinschaftender" Islam ermöglicht ihm die subjektive Aufwertung der eigenen Person, der überall ihre Differenz zu einer höher bewerteten Norm entgegengehalten wird. Indem Osman sein "Anderssein" zu einer religiösen Kategorie werden läßt, kann er in der bundesdeutschen Gesellschaft als gleichberechtigter Bürger auftreten, und zwar trotz rechtlicher Unterschiede und sozialer Diskriminierung. In diesem Bewußtsein nimmt er an möglichst jeder öffentlichen Versammlung in Wilhelmsburg teil. Ob es um Umweltschutz, Sicherheit auf den Straßen oder Ausländerfeindlichkeit geht, Osman meldet sich im Namen der muslimischen Bevölkerung zu Wort. Als engagiertes Mitglied von Milli Görüş handelt er dabei nicht nur als Bewohner des Stadtteils, sondern aus deutlich politischen Interessen. Mit seinem Engagement will er dazu beitragen, daß seine Organisation zum legitimen Vertreter der muslimischen Gemeinde in der kommunalen Öffentlichkeit wird. Angesichts der Konsequenzen, die das Auftreten von Milli Görüş für die lokale muslimische Bevölkerung, ihre Meinungsvielfalt und religiöse Freiheit haben kann, dürfen Akteure wie Osman nicht unterschätzt oder verharmlost werden. Im Gegenteil, nur wenn man sich mit ihren politischen und theologischen Einstellungen auseinandersetzt und sie als einen Teil der bundesdeutschen Realität akzeptiert, wird man dieser politisierten Form muslimischer Religiosität gerecht. Die Vereine, die in Deutschland das muslimische Leben auf institutioneller Ebene organisieren, sind nicht nur ein Erbe der Türkei, sondern Produkte der Bundesrepublik. Das Beispiel von Osman zeigt es. Er, der als "Türke" bzw. "Ausländer" seinen Platz in der Öffentlichkeit nicht finden konnte, tritt durch seine religiöse Identifikation mit der Gesellschaft in einen Dialog.

Özal ist ebenfalls Mitglied von Milli Görüş. Seine ethische Konzeption des Islam erlaubt ihm, die religiösen Dogmen zu rationalisieren und sie zu Orientierungskriterien im sozialen Leben zu machen. Die Opposition zwischen dem, was *haram*, und dem, was *halal* ist, organisiert sein Handeln in der Gesellschaft. Die Einteilung der Welt in eine "reine" und "unreine" ermöglicht dem jungen

Mann, sich auf verschiedene Handlungsprinzipien einzulassen. So erlaubt ihm die religiöse Identifikation, als selbstbewußte Person in einer Gesellschaft zu handeln, in der er als Türke und Ausländer gesehen wird. Ohne Islam meint er, "ziellos, wie ein Schrotthaufen" sein zu müssen. "Mit der Religion" fühlt sich Özal, dem man wegen mangelnder Deutschkenntnisse in der Berufsschule geraten hat, die Lehre abzubrechen, in der Lage, sein eigenes Fuhrunternehmen zu gründen und in Abendkursen die Ausbildung eines Versicherungskaufmanns zu machen. Das Beispiel dieses jungen Mannes zeigt, daß muslimische Religiosität zu Grenzziehungen führt, die es ermöglichen, "den anderen" und damit sich selbst zu identifizieren. Aus diesem Prozeß schöpft das Individuum gleichzeitig die Fähigkeit, Grenzen zu überwinden und sich als ein Selbst zwischen den Grenzen zu konstituieren.

Nichts verbietet Yilmaz, das Geld zu verdienen, das er für ein zufriedenes Konsumleben zu brauchen meint. Gesetze tragen in seinen Augen kaum dazu bei, daß Gerechtigkeit und Gleichberechtigung in der Verteilung erstrebenswerter Güter herrscht. Warum soll er keinen Porsche besitzen, mit dem er über die Autobahn rauschen und Frauen beeindrucken kann? Warum muß er neben seiner Lehre durch "Jobs" sein Einkommen aufbessern, während andere, ohne zu arbeiten, sich mehr als er leisten können? Angesichts seiner Erfahrungen in einem Milieu, in dem die Abgrenzung zur Kleinkriminalität eine alltägliche Auseinandersetzung darstellt, meint Yilmaz:

"Ich könnte alles machen, um Millionär zu werden. Ja wirklich, ohne Scheiß, ich könnte Zuhälter sein. Aber das mache ich nicht, alles würde ich machen, nur das nicht. Da hab ich zu viel Angst vor dem da oben."

Der "da oben" - Allah - setzt und begründet Barrieren, die Yilmaz in seinem Leben verinnerlicht. In einer Welt, in der durch Geld alles offen zu stehen scheint, wird muslimische Religiosität zu einem Mittel, sich mit sozialen und ethischen Grenzen auseinanderzusetzen. Yilmaz arbeitet hart, um seinen Traum von einem eigenen Geschäft, das ihn zum Millionär macht, realisieren zu können. Der Islam begründet in diesem Falle ein Wirtschaftsverhalten, das sich nicht an der Großfamilie und ihrem Reichtum in der Türkei orientiert, wie es für die Generation seiner Eltern ausschlaggebend war, sondern an individuellem materiellen Aufstieg und Genuß in der Bundesrepublik. Wirtschaftliches Handeln bzw. ökonomischer Erfolg, die durch eine Bezugnahme auf "Allah" oder auf ausgewählte Normen der islamischen Tradition subjektiv eine ethische Grundlage erhalten, veranlassen Yilmaz, seine Probleme als "Ausländer" oder als "Türke" in den Hintergrund zu drängen<sup>4</sup>. Als Konsument und ökonomischer Akteur wird er ein Bürger der deutschen Gesellschaft.

Der Islam als Ethik im wirtschaftlichen oder sozialen Handeln sowie als Mittel zur Konstruktion einer Gemeinschaft in der deutschen Gesellschaft macht aus "den türkischen Ausländern" Akteure der Bundesrepublik. Die jungen

Männer setzen die Religion ein, um die Barrieren zu überwinden, die ihre Alterität auf einer sozialen, kulturellen, politischen oder wirtschaftlichen Ebene festlegen. Es ist ihnen unmöglich, die auferlegte Differenz in Identität aufzulösen. Aber die eine oder andere Religiositätsform bringt die jungen Muslime in die Lage, aus der gesellschaftlichen Differenz eine Ressource für ihr eigenes Handeln zu machen.

### **Religiöse Erinnerungsfiguren zwischen familiärer Emanzipation und gesellschaftlichem Handeln**

Mehmet ist Taekwondo-Kämpfer und widmet seine gesamte Freizeit dieser Sportart. Die Prinzipien des Taekwondo "Mut, Fairness, Disziplin und Stärke" sind für ihn zu den obersten Lebenszielen geworden. Wenn dieser junge Mann seine Religion beschreibt, erzählt er vorzugsweise von den militärischen Auseinandersetzungen in der frühislamischen Zeit. In seinen Schilderungen ähnelt der Khalif Ali dem Porträt, das Mehmet von seinem Taekwondo-Lehrer gibt. Der Schwiegersohn und Vetter des Propheten Mohammed besitzt die Kraft, den Mut und die Selbstdisziplin eines "wahren" Kampfsportmeisters. Islamische Legenden erhalten für diesen jungen Muslim ihre Bedeutung, indem sie auf sportliche Ideale projiziert werden, und werden gleichzeitig zu Erinnerungsfiguren (J. Assmann 1988), die der Identifizierung mit dem Islam den subjektiven Sinn geben. Mehmet, für den, wie oben beschrieben, der Islam keine politische Orientierung impliziert, sondern im Gegenteil politische Gegensätze überwindet, islamisiert den Taekwondo und "taekwondoisiert" den Islam. Dadurch kann er seine sportliche Leidenschaft in ethische, universelle Prinzipien umformen, die idealisch sein Handeln prägen und die gleichzeitig dank ihrer religiösen Verankerung in der muslimischen "lignée croyante" (Hervieu-Léger 1993) eine Verbindung zum familiären Milieu herstellen.

Murat, der sich mittels eines "integralistischen" Religionsbegriffs von seinen Eltern emanzipiert, nennt den Koran und theologische Schriften, um seine Identifikation mit dem Islam zu begründen. Religiöse Erinnerung wird in seinem Fall zur Wissensaneignung. Er besucht im örtlichen Jugendclub von Milli Görüş die Vorträge des Hochas bzw. eingeladener Gäste. Murat liest nicht allein in seinem Zimmer eine theologische Abhandlung und interpretiert verschiedene Ansätze. Der Wert des Wissens über den Islam, der in seiner Religiosität eine so herausragende Stellung einnimmt, erschließt sich für ihn durch die Anwendbarkeit und das Praktizieren der Orthodoxie im Alltag. Wenn er über die weite traditionelle Kleidung eines anatolischen Bauern nachdenkt, so geht es ihm nicht um ihre kulturelle Bedeutung, sondern um die Einhaltung islamischer Regeln.

"Diese Sachen sind ja nicht eng, sondern extra weit gemacht, damit die Körperteile nicht, zum Beispiel wie bei mir, ich mein, Gott vergebe wieder, ich mein, ich hab auch so ein bißchen ... enge Sachen an. Dieses hat den Zweck, was die tragen, daß sie weit sind und daß die Körperteile nicht so ... sichtbar sind. Und dann auch niemanden reizen, ... wie ich eben schon gesagt habe, wir müssen ... wie soll ich sagen ... psychisch und auch vom Wissen so motiviert herangehen, daß wir das irgendwann auch mal schaffen. Aber für Jugendliche ist es auch wirklich sehr schwer, wenn man sich so als Jugendlicher das zutraut ... den würde ich bewundern, das ist nicht einfach" (ibid.).

Murat benutzt theologische, wissensvermittelte Erinnerungsfiguren, um sich in die "lignée croyante" der Muslime (Hervieu-Léger 1993) zu integrieren. Dadurch löst er den Islam von der sozialen Situation, "ein Türke" in der Bundesrepublik zu sein, ab und macht ihn zu einem Glauben, der eine universale Ordnung setzt. Die Form seiner religiösen Erinnerung wird so zu einem Auseinandersetzungsmodus mit der kulturellen Religiosität seiner Eltern und gleichzeitig zu einem Mittel, das ihm soziales Handeln als Muslim in der deutschen Gesellschaft ermöglicht. Die utopische Perspektive der theologischen Erinnerungsfiguren befreit ihn von den Barrieren, die ihm die sozio-kulturellen Strukturen der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit auferlegen, und schützt ihn so vor Entfremdung im gesellschaftlichen Raum.

Osman, der oben als engagiertes Mitglied einer lokalen Milli Görüş-Gemeinde vorgestellt worden ist, redet viel von den negativen Folgen der Reformen Atatürks für die Türkei. Der "wahre" Islam war für ihn nur im osmanischen Reich möglich, das herausragende wirtschaftliche, politische und kulturelle Leistungen erbracht habe. Im Falle dieses jungen Mannes verschmelzen religiöse Identifikation und Glorifizierung einer politischen Ordnung in der türkischen Geschichte miteinander. Muslimische Erinnerung wird zum Gedächtnis an die Osmanen und scheint auf den ersten Blick losgelöst von der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit, in der der junge Muslim jedoch als Student und Bürger eines Stadtteils engagiert ist. Osman eignet sich mit dieser Form religiöser Erinnerung die Alterität an, die ihm im gesellschaftlichen Raum auferlegt wird. Als "Türke" wahrgenommen und - wie er mit zahlreichen Begebenheiten belegt - als solcher diskriminiert, verarbeitet er seine sozialen Erfahrungen mit Hilfe von Erinnerungsfiguren, die geographisch außerhalb der Bundesrepublik liegen, "exterritorial" sind. Die erlebte Differenz wird in eine religiöse Erinnerung übersetzt, die vollkommen getrennt von kulturellen oder historischen Bezügen in der deutschen Gesellschaft ist. Nichtsdestotrotz erhält diese Form religiöser Erinnerung erst im Zusammenhang mit der bundesrepublikanischen Einwanderungsgeschichte und der sozialen Lage der jungen Leute wie Osman ihren Sinn für das Subjekt. So hat das als "exterritorial" definierte "Anderssein" der Söhne der türkischen Einwanderer u. a. zur Folge,

daß eine Auseinandersetzung mit der eigenen sozialen Situation in der Bundesrepublik über den Umweg der Türkei geschieht. In ein "Außerhalb" der Gesellschaft gestellt, trotz der sozialen Zugehörigkeit, die sich aus dem alltäglichen Handeln erschließt, scheint dem Individuum, nur der politische Bezug auf die Türkei als Konfliktualisierungsmodus der eigenen Lage offenzustehen.

An den drei Beispielen wird deutlich, daß Erinnerung "Dialog mit der Gesellschaft" (Namer 1994: 299-367) ist und gleichzeitig eine Verarbeitung des individuellen Herkunftsmilieus darstellt. Die Erinnerungsfiguren, die eine "lignée croyante" - in diesem Falle die islamische Tradition- dem Gläubigen zur Verfügung stellt, werden von dem Subjekt gemäß seiner individuellen Situation, seiner sozialen Lage und seinem Handlungskontext entsprechend ausgesucht (Halbwachs 1994). Traditionelle Elemente erhalten so im Hier und Jetzt ihre Funktion und wandeln ihre Bedeutung durch ihre neuartige Verknüpfung bzw. durch ihre Rolle in einem für die Moderne typischen Subjektivierungsprozeß. Die verschiedenen Erinnerungsprozesse, die die individuelle Identifikation mit dem Islam einleitet, verbinden auf der subjektiven Ebene die Emanzipation von der Familie und die Konstruktion eines "Selbst" in der Gesellschaft miteinander.

### **Individualisierung durch den Islam und Individualisierung des Islam**

Zusammenfassend läßt sich eine komplementäre Bewegung in bezug auf die muslimische Religiosität junger Männer feststellen: Es existiert eine Individualisierung durch den Islam und eine Individualisierung des Islam. Der erste Prozeß ist undenkbar ohne den zweiten. Ineinander verschränkt implizieren wiederum beide eine Pluralisierung der Religiositätsformen. Vier Ausprägungen lassen sich auf einer heuristischen Ebene beschreiben: eine "kulturalisierte", eine "kommunitarisierte" oder "vergemeinschaftete", eine "ethisierte" und eine "emotionalisierte" Religiosität. Die "kulturalisierte" und die "kommunitarisierte" Form akzentuieren das Dazugehören. Der Glaube tritt in den Hintergrund, und das Praktizieren des Islam ist geprägt von einem mechanischen Charakter. Wird die Zugehörigkeit zur "lignée croyante" der Muslime subjektiv in eine Kultur integriert, die man als "deutsche Turkizität" bezeichnen kann (Tietze 1997), so handelt es sich um eine "kulturalisierte" Religiosität. Die "kommunitarisierte" Form ist hingegen vornehmlich von dem Ziel geleitet, eine Gemeinschaft innerhalb einer Gesellschaft zu konstruieren. Der "vergemeinschaftende" Muslim wird zu einem Akteur in der Bundesrepublik durch das Betonen seiner konfessionellen Zugehörigkeit, der "kulturalisierende" ordnet hingegen seine muslimische Religiosität anderen Handlungsprinzipien unter. Die religiöse Identifikation spielt nur eine implizite Rolle für das Agieren in der Gesellschaft. Die dritte und vierte Ausprägung der muslimischen Religion in der Diaspora - der "ethisierte" und der "emotionalisierte" Islam - akzentuieren die Dimension



des Glaubens. Die Zugehörigkeit zum Islam ist zwar wichtig, aber nicht das entscheidende Moment der Religiosität. Während der "ethisierende" Muslim die Dogmen und Riten rationalisiert und in eine Handlungsmoral umwandelt, stellt der "emotionalisierende" eine Instanz außerhalb der sozialen Welt in den Mittelpunkt seines Handelns. Beide Formen von Religiosität zeichnen sich durch ein reflektiertes Praktizieren aus. Die Aneignung von theologischem Wissen wird in diesen Fällen besonders betont.

Die zitierten Beispiele zeigen, daß jede Form von Religiosität sich auf bestimmte Erinnerungsfiguren bezieht. Die individuelle Aneignung der "lignée croyante" der Muslime impliziert ihre Pluralisierung. So wird Erinnerung zum Raum der Individualisierung durch den Islam, zum Ort des religiös konstruierten Dialogs mit den Eltern und zum Ausgangspunkt für die Selbstverortung in der Gesellschaft. Während sich im "kulturalisierten" Islam religiöse, nationale oder ethnische Elemente mit konkreten Erfahrungen der Diskriminierung und der sozialen Lage als "Immigrantensohn" vermischen, wird im "kommunitarisierten" Islam die religiöse Erinnerung ein Mittel, gesellschaftliche Probleme zu konflikтуalisieren. Die eigenen Diskriminierungserfahrungen werden politisiert sowie auf historische und aktuelle Unterdrückung der Muslime in der Welt im allgemeinen und in der Türkei im besonderen projiziert. Der "ethisierende" Muslim konstruiert eine Erinnerung, die moralische Regeln in den Vordergrund stellt. Damit wird der Islam universalisiert und mittels bestimmter Erinnerungsfiguren zu einer "ahistorischen Tradition". Die "emotionalisierte" Religiosität ähnelt in vielen Aspekten der "ethisierten". Jedoch ist die religiöse Erinnerung eines Muslims, für den eine "außer-soziale" Instanz die zentrale Bedeutung im Glauben einnimmt, durch die Aneignung der Orthodoxie geprägt. Es ist die Erinnerung der religiösen Schriften, der Interpretation des Korans etc.

Die Verbalformen, die ich benutze, um die verschiedenen Formen muslimischer Religiosität zu beschreiben, sollen die Instabilität der vier Ausprägungen andeuten. Denn die jungen Männer zirkulieren zwischen den verschiedenen Formen, die sich in der subjektiven Realität wie ein Kontinuum darstellen und daher Übergänge und Überschneidungen zulassen. Eine bestimmte soziale Situation, ein bestimmter Gesprächspartner oder ein Konflikt in der eigenen Biographie können den Muslim dazu bringen, die eigene Religiosität in die eine oder andere Richtung zu verändern. Denn die individuelle Identifikation mit dem Islam ist ein permanenter Prozeß der Sinnkonstruktion, in dem der Glaube mal eine ideologische, ordnungsetzende, mal eine utopische, neue Perspektiven schaffende Funktion besitzt. Erst dadurch wird es für die hier vorgestellten jungen Männer möglich, sich als Subjekte zu konstituieren, die in einem ständigen Dialog zwischen Gesellschaft und Lebenswelt stehen.

---

## Literatur

- Assmann, Jan 1988. Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Jan Assmann/ Tonio Hölscher (Hg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 9-19.
- Dubet, François 1994. Sociologie de l'expérience sociale. Paris: Seuil.
- Gokalp, Altan 1996. Conjointes et stratégies matrimoniales dans l'immigration. In: CEMOTI 21/janvier-juin, S. 149-159.
- Halbwachs, Maurice 1994. Les cadres sociaux de la mémoire. Paris: Albin Michel.
- Hervieu-Léger, Danièle 1993. La religion pour mémoire. Paris: cerf.
- Namer, Gérard 1994. Postface. In: Maurice Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire. Paris: Albin Michel, S. 299-367.
- Nauck, Bernhard/Annette Kohlmann/Heike Diefenbach 1997. Familiäre Netzwerke, intergenerative Transmission und Assimilierungsprozesse. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie et Sozialpsychologie 49/3, S. 477-499.
- Ricœur, Paul 1976. L'Herméneutique de la sécularisation. In: Centre international des Etudes humanistes et l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome (Hg.), L'Herméneutique de la sécularisation. Paris: Aubien, S. 49-68.
- Tietze, Nikola 1997. La turcité allemande: Les difficultés d'une nouvelle construction identitaire. In: CEMOTI 24, S. 251-270.
- Touraine, Alain 1992. Critique de la modernité. Paris: Fayard.
- 1995. La formation du sujet. In: François Dubet/Michel Wieviorka (Hg.), Penser le sujet. Paris: Fayard, S. 21-45.

## Anmerkungen

1. Ich danke Maïke Koops, Ulrich Krüger und Jenni Tietze für die kritische Lektüre des Textes und ihre Anregungen zu Verbesserungen.
2. Man wird einwenden, daß der Islam keine Institution kennt. Theologische Schriften

---

und Dogmatik, Interpretationen des Korans, Orthopraxie, die vier Rechtsschulen etc. haben aber auch in der muslimischen Religion zu einer Institutionalisierung der religiösen Auslegung geführt.

3. Der Begriff des "Selbst" wird synonym zu dem von Touraine entwickelten Konzept des Subjektes benutzt, d. h. "[Das Subjekt] ist der Appell an das Selbst, sich in einen sozialen Akteur umzuwandeln" (Touraine 1992, S. 244) bzw. "der Wunsch, eine Persönlichkeit zu sein, sich eine eigene Geschichte und den Erfahrungen des individuellen Lebens einen Sinn zu geben" (ders. 1995, S. 29).
4. Es geht hier nicht darum, Webers Analyse über die protestantische Ethik auf die muslimischen Religiositätsformen zu übertragen. Vielmehr soll deutlich werden, daß normative Elemente der islamischen Tradition individuell ausgewählt werden und in subjektiver Weise eingesetzt werden, um dem eigenen Leben eine ethische Dimension zu geben.



# **Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität: zwei Türkinnen in Deutschland**

Gritt M. Klinkhammer

"... und ich war irgendwie auch nicht zufrieden mit meinem Leben" ist ein Zitat aus einem Interview mit Mihriban, einer der beiden Türkinnen, um deren erzählte Selbstbilder es hier gehen wird. Mit diesem Satz leitete Mihriban die Erzählung der Wende in ihrem Leben ein, die Hinwendung zur Religion, zu "ihrer" Religion, dem sunnitischen Islam.

Sie nimmt damit eine für die Moderne typische Verortung von Religion vor: Religion wird als persönliche Religiosität verstanden und somit plausibilisiert durch eine biographische, den persönlichen Lebensweg betreffende Problemlage.

Nun sind die Problemlagen von jungen Menschen und insbesondere von jungen Frauen in Deutschland gerade aufgrund von Pluralisierung und Individualisierung unterschiedlich. Ganz allgemein kann man sagen, daß in der Phase der Adoleszenz dem einzelnen die Aufgabe obliegt, zugleich integrativ und innovativ mit Erwartungen und Anforderungen von Gesellschaft umzugehen. Religion stellt dabei nur einen Sinnhorizont unter vielen dar, die zur Orientierung herangezogen werden können. Das heißt: Religion hat gesamtgesellschaftlich nicht mehr die Bedeutung einer selbstverständlichen und integrativen Größe; Wahl und Funktion von Religion werden als kontingent erfahren; Religion ist und soll Privatangelegenheit sein. Dies ist Folge des westlichen Säkularisierungsprozesses einerseits und der Pluralisierung der religiösen Landschaft in Deutschland andererseits.

Daß mit Säkularisierung nicht zwangsläufig die Aufhebung von Religion einhergeht, sondern vielmehr die Veränderung ihrer strukturellen Verfaßtheit, die vor allem als zunehmende Rationalisierung und Privatisierung beschrieben wird, darin ist man im gegenwärtigen religionssoziologischen Diskurs weitgehend einig (Luckmann 1991; Gabriel 1996). Darum wundert es auch die empirische Religionsforschung heute nicht mehr, wenn Religion für den einzelnen (wieder) Thema ist. Im Gegenteil entstehen vor dem Hintergrund der empirischen Erfahrung, daß Religion in modernen Industriegesellschaften nicht generell vom Untergang bedroht zu sein scheint, Hypothesen zur "Religionsproduktivität" von modernen Gesellschaften (vgl. Pollack 1995). So konstatiert zum Beispiel Danièle Hervieu-Léger (1990), daß gegenwärtig gerade privatisierte und hochindividualisierte Formen der Religiosität einen Aufschwung verzeichnen, also solche Formen, die für die Moderne selbst spezifisch seien. Sie vertritt die These, daß die Moderne mit ihren unendlichen Fortschritt-

sutopien einerseits und den höchst begrenzten Fortschrittsverwirklichungen andererseits eine Lücke produziere, die immer wieder durch das Aufgreifen von Religion geschlossen würde. Diese Überlegungen werden durch ihre Beobachtung gestützt, daß speziell die gebildeten und damit wissenschaftlich "aufgeklärten" Schichten Träger der individualisierten Formen von Religion sind.

In diese gesellschaftliche Situation wachsen auch die Musliminnen der zweiten Generation in Deutschland hinein. Wie sich schon an der zunehmenden Heterogenisierung der demographischen Struktur der zweiten Generation zeigt (Sen 1996), geht die gesellschaftsstrukturelle Ausgangslage von Individualisierung und Säkularisierung nicht folgenlos an den Musliminnen vorüber. Anders allerdings als die "neue Religiosität und Spiritualität" asiatischer Herkunft, die mit den individualisierten und säkularisierten Gesellschaftsstrukturen weitgehend kompatibel zu sein scheint, wird die neue religiöse Orientierung und Besinnung der Muslime vor allem als Gegen- und Abwehrbewegung zu dieser Gesellschaftslage wahrgenommen. Dies mag insbesondere für den Teil der muslimischen Migrantinnen, die sich militant geben, vor allem auf ideologischer Ebene zutreffen (Kepel 1991, Heitmeyer 1997). Im folgenden möchte ich aber solchen Gestalten von islamischer Religiosität nachgehen, die von einem Teil der Muslime in Deutschland getragen wird, der in den bisherigen Diskussionen um die Entwicklung des Islam in Deutschland meist eher unerwähnt bleibt. Dazu gehören zum einen solche Muslime, die nicht eindeutig zu den "Modernisierungsverlierern" (Heitmeyer 1997: 147-182) gehören, da ihr Bildungsweg ein erfolgreicher ist. Zum anderen bleiben die Muslime, die sich keinem Dachverband oder keinem Moscheeverein zuordnen, was im übrigen für die Mehrheit der Muslime in Deutschland zutrifft, unbemerkt, da sie keine Interessenvertretung haben.

Ich möchte nun im folgenden anhand von zwei Fallbeispielen aufzeigen, wie sich auf ganz unterschiedliche Weise religiöse Individualisierung und Säkularisierung in die Innenperspektive der Akteurinnen strukturell einschreibt, bei gleichzeitiger Intensivierung ihres Bezuges zur Religion des Islam.

### **Falldarstellungen**

Die Fälle sind auf der Grundlage von biographisch orientierten und halbstrukturierten Interviews und einiger Feldbeobachtungen mit Teilnahme ermittelt worden. Die Interviews sind für eine laufende qualitative Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland durchgeführt worden. Alle Interviews sind mit Frauen geführt worden, die in Deutschland geboren, aufgewachsen und zur Schule gegangen

sind, deren Eltern Arbeitsmigranten aus der Türkei sind und die dem sunnitischen Islam angehören.

In diesem Rahmen werde ich mich nur auf jeweils einen Ausschnitt von zwei Interviews beziehen, nämlich auf die Berichte und Erzählungen zur Aneignung des Islam. An diesen Selbstbildern lassen sich sowohl entscheidende Deutungsmuster im Umgang mit dem Islam ablesen als auch strukturelle Typen von Religiosität erkennen, die für die abschließende Diskussion, wie sich Individualisierung und Säkularisierung in den religiösen Werdegängen von Mihriban und Ayla zeigen, wesentliche Hinweise geben.

### *Mihriban - Islamisierung als emanzipatorischer Akt*

Mihriban war zum Zeitpunkt des Interviews 20 Jahre alt und stand kurz vor ihrer Abiturprüfung.

Ihre Eltern beschreibt Mihriban als "traditionelle" türkische Muslime. Explizit religiöses Handeln wurde durch den Vater repräsentiert. Der Vater ging regelmäßig allein in die Moschee. Nur durch "das Handküssen" bei Verwandtenbesuchen habe Mihriban realisiert, daß ein muslimischer Festtag ist:

"...also früher war das halt so, daß mein Vater immer in die Moschee gegangen ist, hat gebetet und dann kam er zurück und so, aber das hat mich auch irgendwie aufgeregt, warum durften die Frauen nie zum Gebet, wenn so ein Fest ist und so, weil ich hab' das nie gemerkt. Er kam dann, OK, dann gingen wir halt zu meiner Tante und zu meinem Onkel und so, die Hand küssen und sich gegeneinander besuchen."

Im Alter zwischen 6 und 14 Jahren besuchte Mihriban auf Geheiß der Eltern einen Korankurs. Dort lernte sie, den Koran arabisch zu rezitieren. In der Familie wurde gefastet, aber nicht gebetet. Die Mutter trug ab und zu ein Kopftuch. Der Vater habe sie ab und zu zum Beten aufgefordert. Mihriban sei dem aber nicht nachgekommen, allerdings ohne dies dem Vater offen zu sagen. Diese Handlungsstrategie, sich ohne eine offene Konfrontation gegen Regeln des Islam zu wehren, war für sie eine übliche und unproblematische Praxis. Die Erwartung aber, daß Mihriban auch solche Regeln, die ihr Leben außerhalb der Familie beschnitten hätten, einzuhalten habe, habe zu Spannungen im Elternhaus geführt und besonders zu ihrer negativen Einstellung dem Islam gegenüber. So erzählt sie, daß sie als Mädchen abends gerne mit ihren Freundinnen ausgegangen wäre und das Verbot, das die Eltern dazu aussprachen, als eine ungerechte islamische Regel verstand:

"Abends durfte ich auch nie raus. Und danach, ich weiß nicht, es war halt immer dieser Kompromiß da in mir, ... also ich hab dann immer gedacht: Ah Scheiß Islam, und so, ja echt. Immer dieser Islam, der muß mir alles einbrocken und so."

Während sie sich gegen die Ausgangsregeln nicht durchsetzen konnte, eskalierte der Streit in der Frage um das Tragen des Kopftuchs: Das habe damit begonnen, daß ihr Vater zur Hadsch fuhr, als sie 14 Jahre alt war. Nach seiner Rückkehr legte die Mutter wieder regelmäßig das Kopftuch an und auch von Mihriban wurde nun verlangt, das Kopftuch zu tragen. Es habe seitdem regelmäßig Auseinandersetzungen um diesen Punkt gegeben.

Die Gründe, die der Vater für das Anlegen eines Kopftuches anführte, fand Mihriban inakzeptabel. Sie wirft ihm auch heute noch vor, daß es ihm nur um die Anerkennung seiner muslimischen Freunde ging. Die Begründung des Vaters, daß dies "der Wille Allahs" sei, erwähnt sie zwar, ist ihr aber, damals wie heute, keine hinreichende Erklärung. Sie urteilt, daß das Verhalten und die Äußerung des Vaters ihre Einschätzung bestätigt hätten, daß der Islam die Frau unterdrücke.

"Dann hab ich so gemeint: Nee, ich will nicht, und so, und da hab ich denen das dann auch gesagt, daß ich das nie machen werde, auch wenn die mich dazu zwingen würden, auch wenn sie mich schlagen würden, ich würd's nie machen, und da haben die das halt eingesehen, so also dann habe ich dann halt meine Ruhe gehabt."

Mihriban berichtet, daß sie sich in bezug auf die Bekleidungs Vorschriften soweit durchsetzte, daß sie in der Schule kein Kopftuch trug, es aber manchmal zu Verwandtenbesuchen anlegte.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß Mihriban die Zeit vor ihrer Hinwendung zum Islam als Abwehr gegen die Tradition ihrer Eltern darstellt. Den Islam beschreibt Mihriban vor allem als eine bedrohliche Größe, die ihre Freiheit und Selbständigkeit gefährdete. Die Kritik gegen ihre Eltern, die sie in der Erzählung ihres religiösen Werdegangs hervorhebt, gibt Auskunft über ihre Kriterien für eine mögliche Akzeptanz islamischer Lebensführung: Die Annahme des Islam dürfte danach nicht ihre Handlungsfreiheit einschränken, vielmehr sollte durch sie die Dominanz der männlichen Autorität gebrochen werden, und der Islam dürfte sicherlich nicht ihr irrational erscheinende Handlungsweisen von ihr verlangen.

Die ambivalente Situation änderte sich für Mihriban, als zum Ende der 10. Klasse durch den Klassenlehrer eine Projektwoche zum Thema "Islam" angeregt wurde. Mihriban sei sehr gut in der Schule gewesen und seit längerer Zeit schon als Klassensprecherin besonders engagiert in der Klassengemeinschaft. Sie beschreibt, daß sie in diesem Moment zum ersten Mal von ihren Mitschülerinnen und Mitschülern als Türkin und Muslimin wahrgenommen und befragt wurde.

"Unser Lehrer durfte dann das Projektthema aussuchen und der hat dann das Thema Islam gewählt, ich weiß auch nicht, wie er dazu gekommen ist, ich war die einzige Muslima und auch die einzige Ausländerin in der Klasse, alle anderen waren halt Deutsche. Und ah ja und dann war es halt so, daß



man mich in der ganzen Woche befragt hat über den Islam: Ja, wie ist denn das mit der Frau im Islam, warum wird denn die so unterdrückt? Und ehm: Wie ist denn das mit den Kindern, wieso werden die halt, ehm was weiß ich: Wieso werden die beschnitten? Oder: Warum fastet ihr? Warum betet ihr? Und so und da hab' ich irgendwie gemerkt, daß ich über meine eigene Religion nichts weiß, ja? Und das hat mich irgendwie schon deprimiert irgendwie und ... Und eija da hat mein Lehrer mich halt gefragt: Warum trägt man Kopftuch? Und dann, ich hab' immer nur meine Arme geschüttelt und halt so: Uach, was weiß ich, und so, ja? Und er sagt: Du bist doch eine Muslima, Du mußt das doch eigentlich wissen. Und das war so ein Anschub für mich, und dann hab' ich gedacht: Nee das geht doch nicht, daß ich nichts über meine Religion weiß, und da hab' ich erst gemerkt, daß ich bis heute also wirklich nichts darüber weiß. Ich wußte zwar OK man betet fünfmal am Tag, man fastet und so."

In der Klasse überantwortete man ihr selbstverständlich die Kompetenz zum Thema. Sie habe zum ersten Mal ihre Unkenntnis über den Islam als Mangel empfunden. Daraufhin begann sie, sich über den Islam zu informieren. Sie ließ sich für das Klassenprojekt von einem verwandten Hodscha beraten:

"Und da hat er sich also ziemlich drüber gefreut, und hat mir dann auch die Fragen beantwortet und so. Und eija und dann bin ich also am letzten Tag vom Projekt, am Freitag war das, da hab' ich das dann erläutern können. Und dann hab' ich auch so'n gutes Gefühl gehabt auf einmal irgendwie so: Ja, das ist meine Religion."

Später stimmte sie dem Vorschlag dieses Hodschas zu, in den Ferien eine deutsche (der Milli Görüş nahestehende) islamische Sommerschule zu besuchen. Allerdings sei zwar die Projektwoche in der Schule ein "Anschub" für sie gewesen, sich mit dem Islam zu beschäftigen, aber das Kopftuch zu tragen, dazu habe sie zu diesem Zeitpunkt "echt keinen Willen gehabt".

Entgegen ihren Erwartungen habe sie sich dann dort doch sehr wohl gefühlt. Mihriban hebt als besonders positiv hervor, daß sie von ihren Lehrern nicht nur zur Nachfrage motiviert, sondern auch zum Selbststudium des Koran aufgefordert wurde, was ihr bis dahin völlig fremd gewesen sei:

"Und dann, ich hab' die halt alles gefragt, ich hab' gefragt: Ja, wie ist denn das und das? Und so, und ich hab' auch wirklich gute Antworten gefunden, und die haben gemeint, daß also, daß ich nicht nur auf sie hören soll, sondern auch lesen soll, vielleicht ist es ja, vielleicht interpretieren die es ja falsch und so, also ich kam in den Ferien, obwohl ich mit sechs Jahren angefangen hab' immer Koran zu lesen, zum ersten Mal dem Koran näher, ja? ... Weil ich auch angefangen hab' die Bedeutung zu lesen und so. Ja und, und das hat mir so gefallen, also ich hab' immer so mehr gelesen im Koran, weil das hat mir echt so gut gefallen, immer so diese Verse über die Frauen und so, und da hab' ich so gemeint, wenn das der Islam

ist, weißt Du, warum wird das immer so falsch dargestellt und so und dann, naja."

Ihre Kritik, daß "die Frau ... wirklich unterdrückt (ist) im Islam", habe sie vorbringen und diskutieren können. Zudem lernte Mihriban dort die Unterscheidung zwischen "wahrem Islam" und "Tradition" kennen:

"... das ist der Knackpunkt, ... und das mach' ich jetzt immer noch, immer diesen Strich zwischen Muslimen und dem Islam zu ziehen, zwischen Tradition und dem wahren Islam. Und das konnt' ich halt früher nicht, weil ich nicht wußte, was der Islam ist...".

Unverständliche und von ihr als ungerecht empfundene Handlungsvorschriften - wie die, die durch ihren Vater ausgesprochen wurden - bezieht sie nun auf die Unwissenheit der Muslime und die Unzulänglichkeit der Traditionsbildung.

Insbesondere in bezug auf das Thema "Frau im Islam", so betont sie, habe sie neue Entdeckungen gemacht und sie verstehe den Islam nun als fortschrittlich gegenüber den Rechten der Frau. Zentrales Beispiel ist ihr hier die schon in der Tradition häufig angewandte Interpretation der Koranstellen über die Ehe als Ideal einer Monogamie. Sie erwähnt auch die Verbesserung der Stellung der Frau durch den Islam gegenüber der vorislamischen Zeit, und sie weist darauf hin, daß nach islamischer Auffassung die Frau vor Gott immer schon mit dem Manne gleich gewesen sei und im Islam ihr niemals - anders als im Christentum - die Existenz einer Seele abgesprochen worden sei.

Mihriban fühlt sich damit bestätigt in ihren Grundpositionen: das, was Allah im Koran über die Frauen sagt, "gefällt" ihr. Somit begann "ihre Religion", sie zu "faszinieren", und sie fing an, diese Religion anzunehmen.

Schon bei der Rückkehr habe sie den Islam gegenüber ihren "skeptischen" und "unwissenden" Cousinen verteidigt. In diesem Augenblick habe sie beschlossen, es sich zur Aufgabe zu machen, die Musliminnen aufzuklären. In der einen Woche, die sie noch Ferien hatte, habe sie dann begonnen, das Kopftuch zu tragen, das sie fortan auch in der Schule anlegte. Mihriban engagierte sich weiter, setzte ihren Wunsch um, muslimische Frauen aufzuklären, indem sie eine Frauengruppe gründete. Nachdem sie in der Moschee einen Frauenraum erstritten hat, geht sie heute regelmäßig in die Moschee und leitet dort ihre Gruppe. Sie ist Mitglied der Milli Görüş geworden und koordiniert den Austausch von muslimischen Mädchengruppen in den umliegenden Städten. Sie besucht weiterhin Fortbildungsseminare der Milli Görüş. Und sie betet jetzt fünfmal am Tag.

Mihriban hebt zum Ende ihrer Erzählung über ihre Hinwendung zum Islam hervor, daß sich durch ihre Annahme des Islam die Familiensituation für alle Beteiligten verbessert habe, weil in der Familie der Islam nun "wirklich praktiziert" werde. Dazu führt sie aus, daß der Vater heute im Haushalt hilft und die Familie sich durch Aufgabenteilung gegenseitig unterstützt. Auch habe sie nun

die Freiheit, außer Haus zu gehen, wann immer sie wolle, ohne sich rechtfertigen zu müssen oder angeben zu müssen, wohin sie gehe.

Mihriban macht mit ihrer Geschichte deutlich, wie sich die Aneignung des Islam für sie sowohl im Rahmen der Familie als auch in der Moscheegemeinde als ein emanzipativer Akt gestaltet. Der Islam gewinnt in dem Moment für Mihriban Plausibilität, als er ihr einen Zuwachs an Handlungsautonomie und Autorität in der Familie und insbesondere gegenüber den männlichen Muslimen ermöglicht.

Dieses emanzipatorische Interesse am Islam spiegelt sich insgesamt in ihrem Verhältnis zum Islam wider: Mihribans Erzählungen und Berichte kreisen kaum um Innenansichten ihrer Person. Die Hinwendung zum Islam als Religion wird nicht über emotionale, religiös konnotierte Erlebnisse oder Sinnkrisen plausibilisiert. Ein Bezug zur Transzendenz, zu "Allah", bleibt für die Konstruktion ihrer Überzeugungen sekundär und abstrakt. Ihre "Konversion" zum Islam hat sie insofern nicht als Wandel ihrer Wertvorstellungen beschrieben, sondern als Wandel ihrer Rezeption des Islam und ihres Aktionsfeldes. Ihre neuen Aktivitäten als überzeugte Muslima zielen desgleichen nicht auf religiöse "Erbauung", sondern auf Beteiligung am Gemeindeleben und auf Aufklärungsarbeit sowohl in der muslimischen Gemeinde als auch in der deutschen Öffentlichkeit. Derzeit koordiniert Mihriban ein Netzwerk von ca. 20 islamischen Mädchengruppen der umliegenden Städte. Ihr ortsansässiger Mädchentreff steht im Kontakt mit der städtischen Frauenbeauftragten und mit einer christlichen Mädchengruppe, ist Mitglied eines islamisch-christlichen Dialogkreises und organisiert Info-Stände bei Ausländerfesten und zum internationalen Frauentag. Die Gruppe gehört bisher keinem Dachverband offiziell an, steht aber der Milli Görüş nahe. Ziel ihrer Mädchengruppe ist es, so Mihriban, das "Selbstbewußtsein der Muslime in Deutschland zu stärken" und sie über den "wahren Islam" aufzuklären. Denn nach Mihribans Auffassung können distanzierte Musliminnen erst durch die Aufklärung über den emanzipatorischen Gehalt des Islam für den Islam gewonnen werden. Erst mit der Aufklärung über die "wahren" Ziele des Islam werde das Selbstbewußtsein der Türkinnen gestärkt, weil sie dann stolz auf ihre Religion sein könnten.

Ihre Zukunft sieht Mihriban in Deutschland allerdings weiterhin geprägt durch ihre Aktivitäten in einem muslimischen Milieu. So würde sie z.B. gerne in Deutschland einen islamischen Kindergarten eröffnen. Ihrem zukünftigen Ehemann, der ein Freund ihres Bruders ist und in Ägypten islamisches Recht und islamische Theologie studiert hat, habe sie gleich beim ersten Treffen zu verstehen gegeben, daß sie auch in der Ehe für Aktivitäten in der Milli Görüş Zeit benötige. Es ist höchst wahrscheinlich, daß Mihriban in Zukunft diese Organisation nutzen wird, um ihre Autorität weiterhin zu stärken, und zwar in dem Bewußtsein, damit ihr Recht auf Emanzipation durchsetzen und an andere Frauen vermitteln zu können.

*Ayla - Islamisierung als Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens*

Gänzlich anders stellt sich die Aneignung des Islam und die islamische Lebensführung im Falle Aylas dar.

Sie ist 21 Jahre alt und studiert Englisch und Politik auf Lehramt. Nach ihrem Abitur hat sie eine radikale Ortstrennung von ihren Eltern vorgenommen: Sie lebt etwa 600 km von ihrer Heimatstadt entfernt.

Ayla beschreibt ihr Elternhaus ähnlich wie Mihriban als "traditionell islamisch". Das bedeutet für sie, daß ihre Eltern keine "islamisch Gebildeten" sind, die den Koran studiert haben. Sie selbst hätte "die Religion von den Eltern mitbekommen ..., aber sich eigentlich nie viel Gedanken gemacht ... oder nie viel gelesen". Auch hätten sich die Eltern nicht am fünfmaligen Ritualgebet am Tag orientiert. Aber "gläubig" und Muslime seien die Eltern auch damals schon gewesen.

Als Ayla 11 Jahre alt war, schickten die Eltern sie in einen Korankurs. Wahrscheinlich begann damals auch das Engagement des Vaters als Vorsitzender in der DITIB-Moschee. Diesen wöchentlich stattfindenden Korankurs habe Ayla bis zu ihrem 15. Lebensjahr "unregelmäßig" besucht. Dort habe sie gelernt, den Koran in der arabischen Schrift zu rezitieren, nichts aber über ihre Religion: Weder seien dort Übersetzungen zur Hand genommen noch Gespräche über den Islam geführt worden.

Gleichzeitig habe sie in dieser Zeit generell "mit Religion ziemlich wenig zu tun" gehabt. Sie deutet diese Zeit, in der sie sich von der türkischen Migrantengesellschaft distanziert habe, als einen "Einschnitt" in ihrem Leben:

"Ich fand ziemlich also vieles fand ich so negativ, ganz ganz vieles fand ich so negativ, daß ich mich dann halt auch von dieser [türkischen, d.V.] Gesellschaft abgewendet habe. Mit dreizehn hat das dann angefangen... ich wollte mit dieser Generation, mit meinen Eltern, mit den Freundinnen und ehm ... ich habe mich sehr wenig mit meiner Familie oder mit Freunden der Familie oder so aufgehalten ... Ich habe mich mehr auf die Seite, auf eine sehr individualistische Seite, ich kann nicht sagen türkisch oder deutsch, auf eine ganz andere Art von Gesellschaft konzentriert. Das waren meine türkischen Freundinnen und die genauso gedacht haben wie ich."

Ayla beschreibt diese Phase der Pubertät, in der sie sich von ihren Eltern distanziert habe, als Zeit der Krise ohne eine konkrete Orientierung. So habe sie zwar eine atheistische, aber doch keine bewußt anti-religiöse Haltung eingenommen. Das Ergebnis dieser Situation sei eine tiefe Depression gewesen:

"Irgendwann hab' ich angefangen, fing so 'ne Art von eh Depression bei mir an, weil ich, ich hab nicht gewußt, was der Sinn und der Zweck von allem ist. Es ist, ich fand das sehr traurig, daß ich hier auf der Welt bin, weil ich war damals ehm, ich hab' also, ich weiß nicht, ob ich den Begriff Atheismus gebrauchen könnte, aber ich hab' einfach an, ehm, kein Leben nach dem Leben geglaubt, und ich ich fand alles ziemlich lustlos, was ich mache. Ich geh' zur Schule, ich hab' immer, ich hab' damals, ich weiß noch ganz genau, was ich damals als Stellungnahme zu 'Nathan der Weise' geschrieben hatte, wie ehm hatt' ich da geschrieben mh: Im Leben, das Leben ist so, daß man versucht, etwas zu erreichen, und wenn man's hat, ist man für den Augenblick befriedigt, aber dann fängt man mit einer neuen Suche an, zum Beispiel, man möchte das Abitur schaffen, sagen wir mal, ja? Man man möchte halt ... Man möchte viel reisen, aber: Im Endeffekt ist man immer unzufrieden. Es ist einfach so 'ne Art Lüge für einen selber ... denke ich, hab' ich damals geglaubt, und ehm irgendwie kam ich, ich wußte nicht, warum ich überhaupt mich anstrengen sollte, warum ich überhaupt irgendwie leben sollte, das hat mir alles irgendwie, und ehm ich hab' auch mich sehr dann stark mit dem Tod beschäftigt, weil, ich weiß noch, zu der Zeit hab' ich viel Tagebücher und so weiter geschrieben, weil irgendwie, mich hat das sehr stark beschäftigt."

Ayla spitzt die Krise in dieser Sequenz daraufhin zu, daß als Ausweg aus dieser Orientierungslosigkeit nur noch eine solche Antwort möglich wird, die über das Momenthafte und Vergängliche des Lebens Gültigkeit beanspruchen kann. Der Islam war ihr zu dieser Zeit als mögliche Antwort noch nicht im Blick gewesen. Und sie kritisiert, daß sie in dieser Phase weder durch die Lehrer noch durch die Eltern Hilfe erfahren habe.

Mit etwa 16 Jahren - das gleiche Jahr, in dem sie dann das Kopftuch anlegte - habe sie dann eine "sehr intensive Phase" durchlebt, in der sie sich aktiv mit "Glauben" und dem "Leben nach dem Tod" beschäftigt habe. Der Anstoß für eine solche Veränderung und Beschäftigung mit dem Islam sei von der Schule gekommen. Ayla sollte ein Referat zum Thema "Die Rolle der Frau im Islam" halten. Dadurch habe sie begonnen, sich mit dem Islam zu beschäftigen, über die Inhalte des Islam etwas nachzulesen. Dabei sei sie immer wieder auf ihr Unbekanntes und Neues gestoßen. So habe sie schon damals im Referat unterschieden zwischen "Tradition" und "Islam". Ayla fügt in ihrer Erzählung noch eine dritte Unterscheidung ein: den "traditionellen Islam". Diese letzte Unterscheidung benutzt sie heute zur negativen Bezeichnung des unreflektierten Islam der Elterngeneration. Islam und auch Tradition, sofern sie "echt" ist, sind ihr heute positive Begriffe. Ayla verknüpft anders als Mihriban ihr durch das Referat entstandenes Interesse am Islam nicht an konkrete Neuentdeckungen über die Rolle der Frau, obwohl sie von Auseinandersetzungen darüber mit ihrem Vater erzählt und ihr diese Problematik heute sehr wichtig sei.

Das Referat stellt Ayla zwar als entscheidenden Anstoß für ihr Leben dar, durch den ihr "religiöses Leben begonnen" habe. Von einer praktischen Umsetzung und Annahme des Islam berichtet sie allerdings erst im Zusammenhang mit einem der regelmäßigen familiären Türkeiaufenthalte. Die in der Folge von ihr vollzogene eher traditionelle Übernahme der praktischen Regeln des Islam und die Anpassung des deutschen Lebens an ihre Erfahrungen in der Türkei führt Ayla nur am Rande an. Denn diese Form der Aneignung des Islam paßt nicht mehr zu ihrem heutigen Religionsverständnis. So weist sie lediglich darauf hin, daß sie in den Ferien in der Türkei Kopftuch trug und daß sie mitgebetet habe, "wenn Gebetszeiten waren". Bei ihrer Rückkehr sei ihr die Umstellung in das ganz andere, von der Religion nicht geprägte Leben in Deutschland immer schwer gefallen. Mit 16 Jahren habe sie dann nach einem solchen Türkeiaufenthalt das "starke Bedürfnis gehabt, islamisch zu leben". Bisher war es für sie eine bedeutungslose, von den Eltern und Verwandten nahegelegte Praxis, die sich nur auf das Leben in der Türkei bezog. In Deutschland habe sie sich erst nicht getraut, die islamischen Praktiken fortzusetzen. Mit einer Freundin zusammen habe sie gebetet und den Islam für sich zuhause praktiziert. Nach einem solchen Gebet habe sie sich dann aber spontan entschlossen, das Kopftuch auch in Deutschland öffentlich anzulegen:

"Und dann hab' ich mit meiner Freundin ... zusammen angefangen, den Islam damals zu leben. Und ich kann mich an einmal erinnern, als ich gebetet hab' und ich hab' eh von mir, also ich weiß nicht wie ich das, also ich hatte das starke Bedürfnis zu beten. Dann hab' ich gebetet und ich kann mich noch ganz gut an dieses Gebet erinnern, weil ehm, ich hab' mir dann dieses Gebet hat mir sehr sehr viel gegeben. Und eh, da, das war dann der Auslöser, daß ich gedacht hab', nee, tut mir leid, ich möchte, egal was ist, ich laufe, das war an einem Donnerstag, ich laufe am Montag mit einem eh Kopftuch rum [lacht]."

Ayla schildert ihre Geschichte der Annäherung an den Islam als eine Mischung aus bewußter kognitiver Beschäftigung mit den Inhalten des Islam im Referat, einer eher traditionellen Annahme und Identifikation mit dem Islam als ihre Religion durch den Türkeiaufenthalt und einer existentiell und emotional motivierten Suche nach Sinn in der Phase der Depression und später im Gebet nach einer Beziehung zu Gott. Über die Anfänge ihres aktiven Muslim-Seins urteilt Ayla, daß sie sich damals vor allem an "oberflächlichen" Elementen des Islam orientiert habe wie am Ritualgebet und an der islamischen Kleidung. Heute sieht sie ihr Muslim-Sein vor allem durch innere Merkmale gekennzeichnet. Darum begann sie ihre Erzählung im Interview zunächst mit einer Problematisierung der Erzählbarkeit, da der Prozeß der Hinwendung auch "unbewußt" verlaufen sei, das heißt, zudem eine innere Dimension gehabt habe, die sie rational und reflexiv nicht vollständig einordnen könne. Dies spiegelt sich auch in ihrer sparsamen Fokussierung des Umschwungs wider:

Das Gebet, das ihr "sehr viel gegeben" habe, steht im Zentrum der Plausibilisierung. Welche Rolle beispielsweise die Freundin bei der Entscheidung hatte, wird nicht deutlich. Möglicherweise war sie damals eine Schlüsselfigur für ihre neue Rezeption des Islam.

Mit 19 Jahren lernte Ayla in der Türkei über Bekannte ihrer Großmutter eine Muslima kennen, bei der sie Islamunterricht nahm und mit der sie viele Gespräche führte.

"Ich fand sie sehr sehr interessant diese Frau und ehm ich eh es war Liebe auf den ersten Blick irgendwie ... ich bin da auch sehr oft hingegangen und hab' da mitgemacht und halt einfach so: gelernt zu lesen und so, und hab' viel mit ihr gequatscht und hab' auch am Unterricht teilgenommen."

Diese freundschaftliche Begegnung hat die weitere Entwicklung ihres Verständnisses vom Islam offenbar nachhaltig beeinflusst, so daß sie heute weniger Wert auf das Ritualgebet und islamische Kleidung legt. Sie bete nun meist in ihren Sprachen, deutsch oder türkisch, und rezitiere koranische Verse in arabischer Sprache als eine Art "meditative" religiöse Übung für sich allein zuhause.

"Damals war's einfach so, weißt Du, Gritt, das war einfach so, ich hab' geglaubt, ich hätt', ich hab' Dir auch gesagt, mit dem Referat, daß ich das Referat, daß ich ein Referat gehalten hab'. OK, ich hab mich über vieles gewundert, aber ich kann nicht sagen, daß ich damals so viel Wissen hatte auch, und für mich hat das einfach dazugehört, daß ich, daß ich meine Kleidung trage und Kopftuch trage, und ich konnte mir einfach nicht vorstellen, daß ich islamisch leben kann einfach nur mit Beten, also, verstehst Du, auch in meiner Sprache, einfach nur Beten, irgendwie diesen Weg."

Die Erzählungen machen deutlich, daß sich der Prozeß der Aneignung des Islam und die Entwicklung ihrer gegenwärtigen religiösen Haltung für Ayla in zwei Phasen vollzog. Nach einer ersten Phase der vorwiegend orthopraktischen Orientierung versteht sie heute ihre Religiosität als eine Angelegenheit des "persönlichen Glaubens" und ihrer "Beziehung zu Gott". Vorbild für diese Religiosität ist ihr nicht eine rechtsgelehrte, sondern eine "islamisch gebildete" Person. Diese Begrifflichkeit verweist auf eine weniger theoretische als vielmehr auch emotionale und ganzheitliche Dimension von Wissen. Auch die Fragen nach dem "Warum, wieso, weshalb" faßt Ayla nicht als Fragen nach einer dogmatischen Begründung für die Notwendigkeit der Pflichten, sondern als eine Frage nach dem Sinn der Pflichten für den Glauben und für die Beziehung des Menschen zu "Gott" auf. So erzählt Ayla auch, daß sie jungen Mädchen, die zu ihr kommen und das Kopftuch tragen wollen, lieber vorschläge, daß sie erst mit dem Beten anfangen sollen, um eine persönliche Beziehung zu Gott aufzubauen und bewußter zu leben lernen.

Entscheidend für Aylas neue Religiosität ist sicherlich auch ihr neuer Lebenswandel seit dem Beginn des Studiums: Ayla lebt in Studierstadt in einer Art internationalem subkulturellem Migrantenumfeld. Sie wohnt in einem Studentenwohnheim und ist schon allein darüber in ein großes Netzwerk von sozialen Beziehungen verstrickt. Ayla schätzt diesen Zusammenhang sehr, denn sie sagt, daß das, was sie "islamische Utopie" nennt, dort schon zum Teil gelebt werde: "Glauben sollte dazu dienen, also ich denke jeder Mensch im Islam sollte, man sollte anfangen, erst mal an den anderen zu denken und weniger an sich." Man sollte aber auch sagen können: "Ich bin für dich da ... und wir sind 'ne Gemeinschaft, uns geht es besser, ... wenn wir zusammenhalten, aber: du hast deine eigenen Entscheidungen in jeglicher Hinsicht hundertprozentig."

Ayla hat sich in diesem Kreis ein Milieu geschaffen, in welchem sie sozial eingebunden ist, dem aber sowohl personale als auch formale Autoritätsstrukturen fehlen. Das soziale Netz ist für sie weitestgehend individuell nutz- und gestaltbar. In Krisensituationen holt sie sich hier Rat und Hilfe, aber niemand macht ihr Vorschriften darüber, was sie letztlich zu befolgen habe. In diesem Umfeld lebt auch Aylas nicht-muslimischer ausländischer Freund, mit dem sie Heiratsabsichten verfolge.<sup>1</sup>

Der Islam ist für Ayla das selbstverständliche religiöse Bezugssystem, innerhalb dessen ihr Glaube seinen Ausdruck findet. Sie trägt ein Kopftuch, liest im arabischen Koran - ohne arabisch übersetzen zu können - und ist engagiert in einer selbstgegründeten studentischen muslimischen Gruppe, die sich über Leitlinien für den Entwurf islamisch-pädagogischer Konzepte Gedanken macht. Charakteristisch für Aylas Religiosität ist aber die symbolisch-ethische Generalisierung konkreter religiöser Gebote und ihre spirituelle, persönliche Beziehung zu Gott im Gebet. Im Interview spricht Ayla fast ausschließlich von "Religion", "Glaube" und "Gott" und nicht von "Islam" oder "Allah" oder "Pflichten". So betont sie auch die Einheit der Religionen<sup>2</sup> in dem Glauben an "den einen Gott" und der sich daraus ergebenden ethischen Grundhaltung der Menschen, wie sie sie mit ihrer "islamischen Utopie" erläutert hat. Sie wisse heute, daß sie ihren Glauben auch einfach nur mit Beten leben könne: Das rituelle Gebet verrichte sie fast nie. Sie bete meist in ihrer Sprache und das nur, wenn sie das "Bedürfnis" dazu habe, oder sie lese einfach im arabischen Koran als meditatives Erlebnis. Ein solches Beten gebe ihr das Gefühl von "Geborgenheit" und "Verantwortlichkeit" gegenüber ihren Mitmenschen.

Das Kopftuch trägt Ayla durchaus aufgrund der Anerkennung islamischer Regeln zur Geschlechtertrennung. Bedeutung hat das Kopftuch für sie aber beispielsweise auch als Insignum der Zugehörigkeit zum subkulturellen Milieu von unterschiedlichen Ausländern. Ayla sagt von sich selbst, daß sie weder "türkisch" aussehe noch besonders gut türkisch sprechen könne. Wenn sie es



für die Umstände einer Begegnung als zuträglich empfindet, läßt sie das Kopftuch auch schon einmal weg: So hat sie bei einem Schulpraktikum nicht von der ersten Stunde an das Tuch angelegt. Sie hätte dies damit begründet, daß die Schülerinnen und Schüler sich so langsam an sie gewöhnen könnten, berichtete mir eine Lehrerin, die in dieser Schule arbeitete.

Entsprechend ihrem eher distanzierten Verhältnis zu rituell und dogmatisch bestimmten Ausdrucksformen des Islam und ihrer derzeitigen Freundschaft zu einem Nicht-Türken und Nicht-Muslim plant Ayla ihre Zukunft auch nicht im Rahmen eines islamisch dominierten Milieus. Sie möchte entweder als Lehrerin arbeiten oder in einem Kulturzentrum einmal Töpfer- oder Malkurse anbieten.

### **Konklusion - Individualisierung und Säkularisierung islamischer Religiosität**

Beide Fallbeispiele zeigen eine jeweils eigene individuelle Dynamik der Entwicklung der Religiosität auf. Diese unterschiedlichen Entwicklungen sind m.E. mit dem Hinweis auf die Pluralität des Islam in Deutschland nicht hinreichend erklärt. Denn die unterschiedlichen religiösen Deutungsmuster und Typen von Religiosität, die die beiden Frauen entwickelt haben, sind nicht auf die Rezeption unterschiedlicher Ideensysteme zurückzuführen, in die sie beispielsweise schon durch ihre Eltern eingeführt wurden. Die Frauen übernehmen nicht etwa unterschiedliche Traditionsstränge oder entwerfen selbst neue theologische Ideensysteme, sondern suchen nach einer sinnvollen Einbettung des Islam in ihre jeweils besondere lebensgeschichtliche Problem- und Interessenlage. Wie die Selbstbilder der beiden Frauen zeigten, sahen sie sich vor das Problem gestellt, daß der Islam in der traditionellen Form, so wie ihn ihre Eltern lebten, für sie keine Bedeutung bekommen konnte bzw. keine Deutungen für ihr Leben bereitstellte. Im Gegenteil empfanden beide den Islam zunächst als Hindernis für ihre weitere Entwicklung, insbesondere wenn es um die Frage der Geschlechtsrollen ging.

Nun läßt sich zunächst allgemein sagen, daß die Frauen vor der Entscheidung standen, den "traditionellen" Islam ihrer Eltern entweder als ein mögliches Deutungsmuster für ihr Leben zu akzeptieren oder ihn zu verwerfen. Letzteres hätte für Mihriban sicherlich den radikalen Bruch mit ihren Eltern bedeutet und wäre von daher schwierig für sie gewesen. Beide Frauen haben aber schon in der Schule die Erfahrung gemacht, daß ihre Religion etwas ist, was ihnen - quasi ohne ihr Zutun - von der deutschen Gesellschaft zugeschrieben wird und dem sie sich auch von dieser Seite kaum positionlos entziehen können. Die Zerstörung des Deutungsmusters "traditioneller Islam" führt schon

deshalb für die Musliminnen nicht zur plötzlichen Entgrenzung der Deutungsmöglichkeiten.

Den Islam zu akzeptieren, also Muslimin zu bleiben, heißt in ihrer Situation, innerhalb des Islam neue Deutungen zu suchen (vgl. auch die Studie von Seufert 1997: 319ff.). Insofern ist für beide die distanzierte und intellektuelle Herangehensweise an den Islam durch die Schulreferate ein Anstoß, ja geradezu eine Aufforderung, dies zu tun. Danach gehen beide Frauen sehr verschiedene Wege.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das entscheidende Deutungsmuster für Mihribans Verhältnis zum Islam der "emanzipatorische Gehalt des wahren Islam" ist, den sie in der Gestalt eines instrumentell-dogmatisierenden Religiositätstyps umsetzt: Sie löst über die Aneignung des Islam Autoritäts- und Loyalitätskonflikte. Darum ist ihr der emanzipative Gehalt einerseits und die dogmatische Identifikation eines "wahren Islam" auf dieser Grundlage wichtig. Denn es geht Mihriban um die Begründung und Festschreibung einer islamisch emanzipativen Orthopraxie.

Mihriban mißt damit in einer Art Bedeutungshierarchie den ihr wichtigeren "profanen" Wert der Gleichberechtigung der Geschlechter mit dem Wert des Islam. Erst die Versicherung, daß der Islam die Gleichberechtigung der Geschlechter auf seine Weise fördert, versöhnt sie mit ihm. Die religiös offenbarte Botschaft ist ihr nicht aus sich selbst Legitimation für ihre Überzeugung, sondern erst deren soziale Wirkung, an der sie die religiöse Botschaft mißt. Der "Wille Allahs" macht für Mihriban erst "Sinn", wenn er ihre Grundüberzeugung von der Gleichberechtigung der Geschlechter unterstützt. Der Wertmaßstab ist nicht mehr aus der Religion, sondern aus anderen kulturellen Ideen gewonnen.

Aylas Deutungsmuster für ihre islamische Lebensführung drückt sich in der "Suche nach einem Sinn für das Leben" aus. Sie gestaltet ihre Religiosität strukturell durch einen spirituell-ethisierenden Typ. Den Konflikt mit ihren Eltern über die Rolle der Frau hat sie weniger über die Religion gelöst als vielmehr durch die zunächst innere und dann äußere Emigration. Für Ayla bedeutet zwar die persönliche Beziehung zu Gott eine gewisse individuelle Freiheit im Umgang mit "traditionellen" Regeln des Islam. Und auch der Koran ist ihr dadurch eher meditatives spirituelles Instrument als dogmatische Glaubensgrundlage. Aber Ziel der spirituellen, ethisierenden Religiosität scheint vor allem die Suche nach einem höheren Wert im Leben zu sein, der sich in der Suche nach einem harmonischen und sozialen Miteinander auch unter Nicht-Muslimen konkretisiert. Religiöses Handeln ist für Ayla wesentlich durch ein ethisches, sozial verbindendes Engagement bestimmt. Hierin sieht sie Sinn und Aufgabe von Religionen.

Trotz der spirituellen Dimension von Aylas Glauben zeigt dieser Religiositätstyp insofern gewisse säkularisierende Tendenzen auf, als daß die Generalisierung von religiösen Inhalten in ethische abstrakte Werte als ein erster Schritt der Rationalisierung und der Verselbständigung von konkreten religiösen Geboten gesehen werden kann (Weber<sup>9</sup>1998). Am deutlichsten tritt dies in der Veränderung ihrer Religionspraxis zutage: Weder das Ritualgebet noch die unbedingte Verhüllung machen für Ayla aus dieser Perspektive, in der es um abstrakte innere Werte geht, noch Sinn.

Wie schon anfangs erwähnt, drückt sich bei beiden Frauen die Religiosität als individuelle, weil auf ihren Lebensweg bezogene islamische Lebensführung aus. Während aber Aylas Religiosität auch von dem Anspruch individueller Religiosität als persönliche Beziehung zu Allah getragen ist, hat Mihribans Religiosität vom Anspruch her weniger Individualität als vielmehr Freiheit zum Ziel. Während Mihriban sich als Mitglied einer islamischen Organisation, der Milli Görüş, für die "Aufklärung der Türkinnen" mit diesem Ziel engagiert, strebt Ayla die Kommunikation auch mit Nicht-Muslimen zur Harmonisierung der Beziehungen über die gemeinsame Religiosität an. Beide Frauen haben damit einen Bruch zu ihrer Elterngeneration vollzogen. Zur Fortschreibung der von ihnen erwirkten Veränderung bedarf es nach beider Ansicht einer anderen, von ihrer eigenen unterschiedenen, systematisierten islamischen Erziehung. Darin sehen auch beide eine besondere Aufgabe für sich als muslimische Frauen. Während aber Mihriban dabei an Religionsunterricht in türkischer bzw. deutscher Sprache denkt, erörtert Ayla dies als ein Problem fehlenden Ethikunterrichts.

## **Literatur**

- Gabriel, Karl (Hg.) 1996. *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Heitmeyer, Wilhelm/Joachim Müller/Helmut Schröder 1997. *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hervieu-Léger, Danièle 1990. *Religion and Modernity in the French Context. For a New Approach to Secularization*. In: *Sociology Analysis* 51, 15-25.
- Kepel, Gilles 1991. *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München: Piper.

- 
- Luckmann, Thomas 1991. *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Pollack, Detlef 1995. Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems. In: *Dialog der Religionen*, 5, 2, S. 113-121.
- Sen, Faruk 1996. Die Folgen zunehmender Heterogenität der Minderheiten und der Generationsaufspaltung. Am Beispiel der türkischen Minderheit in Deutschland. In: Wilhelm Heitmeyer/Rainer Dollase (Hg.), *Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 261-270.
- Seufert, Günter 1997. *Der politische Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*. Istanbul: Franz Steiner Verlag Stuttgart.
- Weber, Max <sup>9</sup>1998. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr.

### **Anmerkungen**

1. Das Interview wurde genau zu der Zeit geführt, als Ayla mit ihren Freundinnen über das Problem ihrer Heiratsabsichten zu diskutieren begann. Im Interview wollte Ayla während der Aufnahme des Gesprächs nicht darüber sprechen.
2. Sie zitiert dies aus einer Presseerklärung von Scheich Nasim, bei der sie zugegen war und die sie sehr beeindruckt habe. Dem Sufismus würde sie aber nicht anhängen, zumindest habe sie sich damit nicht intensiv beschäftigt. Eine Freundin von ihr ist Anhängerin des Scheich Nasim, darum sei sie dabei gewesen.

# **Kern und Rand.**

## **Ein Nachwort zum Motto der Tagung**

Heiner Bielefeldt

"Kern und Rand": Ein vieldeutiges Motto hat sich Gerdien Jonker für die Tagung ausgedacht, aus deren Anlaß die vorliegenden Beiträge entstanden sind. Diese Vieldeutigkeit ist gewiß Absicht. Das Motto zieht sich wie ein Leitmotiv durch die verschiedenen Aufsätze. Es erscheint in Dur oder in Moll, mit starker oder mit schwacher Orchestrierung, als hymnischer Introitus für neue Möglichkeiten religiöser Selbstorganisation in der Diaspora oder als trauriger Abgesang an eine vielleicht endgültig verlorene Heimat. Ich möchte im folgenden einige Gedanken anklingen lassen, die sich mir beim Hören der Vorträge und bei der Lektüre der Aufsätze aufgedrängt haben.

Zunächst eine Vorbemerkung zu den Autorinnen\* und Autoren. Bei einigen handelt es sich um Angehörige der von ihnen beschriebenen religiösen Gruppierung; andere hingegen gehören der jeweiligen Gruppe nicht an. Man könnte deshalb versucht sein zu sagen, daß die einen aus der Mitte (dem "Kern") der eigenen religiösen Praxis heraus schreiben, während andere sich bemühen, von außen (über den "Rand") hineinzuschauen. Doch so einfach ist die Sache nicht: Denn wer verstehen will, was in einer religiösen Gruppierung vor sich geht, kann nicht völlig draußen bleiben; er oder sie braucht Empathie und muß sich "einlassen". Und umgekehrt gilt, daß eine Beschreibung und Deutung religiöser Praxis, auch der eigenen Praxis, nicht ohne kritische Abstandnahme möglich ist. Man kann also auch nicht ganz drinnen bleiben (was die Propagandisten der "Authentizität" gelegentlich vergessen). Eine reflexive und kommunikative Auseinandersetzung mit den Themen dieses Bandes verlangt, die Grenzen von Innen und Außen, von Vertrautheit und Fremdheit, von Kern und Rand immer wieder zu durchkreuzen, und zwar nach beiden Richtungen hin. Die Grenzen werden dadurch nicht aufgelöst, geraten aber in Bewegung.

Die vermutlich erste und stärkste Assoziation, die das Motto der Tagung auslöst, ist eine territoriale: Den traditionellen Herkunftsländern der hier besprochenen Religionsgemeinschaften steht die Diaspora gegenüber. Aus der Perspektive der "Kernländer" (konkret vor allem der Türkei), in der die Religionsgemeinschaften seit langem beheimatet sind, bildet die europäische Diaspora lediglich den "Rand". Eine ähnliche Sichtweise dominiert immer noch in der Islamwissenschaft, die hierzulande traditionell als "Orientalistik" firmiert und sich bis vor wenigen Jahren für den Islam im Okzident kaum

---

Daß es sich in der Mehrzahl um jüngere Frauen handelt, ist ungewöhnlich und macht den vorliegenden Band zu einer Ausnahme - statistisch gesehen: zu einem Randphänomen - in der deutschen akademischen Diskussion.

interessiert hat. Aber auch viele Angehörige der religiösen Minderheiten selbst leiden unter dem Gefühl, vom Zentrum abgeschnitten zu sein und am Rande zu leben. Daher versuchen sie - manchmal verzweifelt -, zumindest Kontakt zum Kernland zu halten. Dies mag *ein* Motiv (gewiß nicht das einzige und wohl auch nicht das wichtigste) dafür sein, daß deutsch-türkische Migranten der zweiten oder dritten Generation Ehepartner in der Türkei suchen (vgl. *Gaby Straßburger*). Daß die türkisch-islamischen Vereine in Deutschland sich nach wie vor stark an der türkischen Politik orientieren oder sich direkt an die türkische Religionsbehörde Diyanet anlehnen, ist bekannt. Aber auch Christen aus der Türkei bemühen sich, die Erinnerung an ihr Herkunftsland lebendig zu erhalten. Tragisch ist, daß dies beispielsweise für die Syrisch-Orthodoxen immer schwieriger wird und ihnen das mittlerweile fast ganz verlassene Tur Abdin im Südosten der Türkei allenfalls noch als "imaginäres Zentrum" geblieben ist (vgl. *Heidi Armbruster*).

Es gibt allerdings auch neue Bewegungen in der Diaspora, die die Hierarchie von Kern und Rand durchbrechen. "Laßt uns hier ein Dorf gründen", schlägt ein Mitglied der rum-orthodoxen Kirche in Deutschland vor. Mitten in der Diaspora soll ein neuer Kern religiösen Zusammenhaltes in einem multinationalen Dorf entstehen (vgl. *Georges Tamer*). Alevitische Intellektuelle sehen sich berufen, in der Diaspora, in der die lokal gebundene mündliche Tradition abzureißen droht, die alevitische Lehre zu verschriftlichen und zu systematisieren. Vielleicht erwächst daraus eine neue alevitische Theologie oder Philosophie. Das neue Selbstbewußtsein des Diaspora-Alevitums zeigt sich institutionell in der allmählichen Abkopplung der alevitischen Organisationen in Deutschland von denen der Türkei (vgl. *Dursun Tan*). Ähnliche Wandlungsprozesse wie die Aleviten machen die Yeziden durch, womöglich sogar in noch verschärfter Form, hat doch die kleine Gemeinschaft der Yeziden mittlerweile mehrheitlich ihre Heimat in Deutschland gefunden (vgl. *Banu Yalkut-Breddermann*). Obwohl der traditionelle yezidische Klerus seinen Zentralort nach wie vor im Nordirak hat, versammeln sich Repräsentanten der Gemeinde neuerdings auch in Deutschland. Was meint angesichts solcher Wandlungsprozesse Kern, und was heißt dann Rand? Noch einmal ganz anders ist die Situation der Baha'i, weil sie aufgrund ihrer ausgesprochen kosmopolitischen Orientierung die Differenz von Kern und Rand (jedenfalls im territorialen Sinne) ganz aufgeben wollen (vgl. *Aliye Yegane Arani*). Aber auch unter den sunnitischen Muslimen in Deutschland, bei denen die Türkei-Orientierung nach wie vor sehr ausgeprägt zu sein scheint, bilden sich neue Formen religiöser Praxis und religiöser Selbstorganisation heraus, die im Laufe der Zeit kritisch auf die islamischen Kernländer zurückwirken können. Daß die Zahl der deutschsprachigen sunnitischen Moscheen in Berlin zwar nach wie vor klein ist, dennoch aber zunimmt, belegt den Wandlungsprozeß, der auch innerhalb des sunnitischen Islam in der Diaspora stattfindet (vgl. *Gerdien Jonker*).

---

Ein weiterer Aspekt in der Beziehung von Kern und Rand ist die schmerzliche Erfahrung der Marginalisierung, die Migranten in der Aufnahmegesellschaft vielfach erleiden. In dieser Perspektive bildet nicht das Herkunftsland, sondern das Aufnahmeland das Zentrum. Migranten verbleiben demgegenüber vorerst an der Peripherie - mit der Aussicht, daß sie sich entweder langsam auf die Mitte der Gesellschaft hinbewegen (um vielleicht dereinst in ihr aufzugehen) oder daß sie womöglich auf Dauer am Rande leben müssen. "Wir sind die ewig Beschissenen" - so drückt ein junger muslimischer Migrant die Bitterkeit über seine Situation aus (vgl. *Nikola Tietze*). Unter Diskriminierung und Stigmatisierung seitens der Mehrheitsgesellschaft leiden nicht zuletzt kopftuchtragende muslimische Frauen, wie der Fall Ludin zeigt (vgl. *Yasemin Karakoşoğlu-AydKn*). Islamische Gemeinden klagen vielfach über die Marginalisierung, die meist mit einer Isolierung von der Mehrheitsgesellschaft einhergeht (vgl. *Gerdien Jonker*). Die daraus erwachsene Frustration spielt denen in die Hände, die an substantiellen Beziehungen mit der Außenwelt nicht (bzw. nicht mehr) interessiert sind und die Identität der Gruppe in der entschiedenen Distanz gegenüber der Mehrheitsgesellschaft suchen. Erlittene Isolierung und frei gewählte Selbstisolierung gehen manchmal Hand in Hand und lassen sich nicht immer klar voneinander unterscheiden. Der pauschale Fundamentalismusverdacht, dem sich viele muslimische Verbände ausgesetzt sehen, kann so zur self-fulfilling prophesy werden.

Besonders prekär ist die Situation solcher Gruppen, die eine doppelte oder mehrfache Marginalisierung erleiden. Dies gilt beispielsweise für türkische Christen in Deutschland, die unter den türkischstämmigen Migranten eine kleine Minderheit bilden und von der Mehrheitsgesellschaft, die die Türken pauschal mit dem Islam konnotiert, überhaupt nicht wahrgenommen werden. Als Randgruppe innerhalb einer Randgruppe sind sie in der Gesellschaft praktisch nicht präsent. Das unverhohlene Erstaunen, mit dem die deutsche Bevölkerung Christen aus der Türkei immer wieder begegnet, ist als Ausdruck der totalen Marginalisierung eine "bittere Erfahrung" (*Georges Tamer*). Im "diasporischen Volk" der Syrisch-Orthodoxen, die mehrheitlich ihre alte Heimat verloren haben, macht sich deshalb Hoffnungslosigkeit breit: "Wir sind so wenige"; "keiner kennt uns"; "die Deutschen haben keine Ahnung, wer wir sind"; "wir sind verloren" (*Heidi Armbruster*). Schwierig ist auch die Lage der Yeziden: Von den Türken als Kurden politisch verdächtigt, von den muslimischen Kurden und Türken gleichermaßen als Ungläubige abgelehnt und von der deutschen Mehrheit vollkommen ignoriert, bilden auch sie eine Randgruppe in der Randgruppe. Wie kann es ihnen gelingen, eine positive "Standortbestimmung" zu bewerkstelligen (*Banu Yalkut-Breddermann*)? Relativ gut zurecht kommen anscheinend die türkischen Baha'i, die als "Ausnahme-Türken" zwar ebenfalls Ausgrenzungserfahrungen machen

müssen, die Diaspora-Existenz jedoch in der Perspektive ihres religiösen Universalismus produktiv bewältigen können (vgl. *Aliye Yegane Arani*).

Kaum ein Begriff wird so unterschiedlich gedeutet und löst so gegensätzliche Reaktionen aus wie der Begriff der Säkularisierung. Die "Entzauberung der Welt" (Max Weber) provoziert einerseits Angst vor dem Verlust des Religiösen - bis hin zur Schreckensvision einer ganz der instrumentellen Rationalität verfallenen Gesellschaft. Andererseits kann die "Entzauberung der Welt" auch im Namen der Religion erfolgen, nämlich als Kampf gegen jenen "falschen Zauber" der Fetische, in denen die Transzendenz handhabbar gemacht werden soll. Um es in den Leitbegriffen der Tagung zu sagen: Die Säkularisierung kann auf die Marginalisierung des Religiösen hinauslaufen, das buchstäblich an den "Rand" gedrängt wird. Sie kann aber auch als Kehrseite einer reformatorischen Selbstkonzentration des Glaubens auf seinen eigentlichen "Kern" verstanden werden, eines Glaubens, der sich von den Dingen der Welt distanziert, um aus solcher bewußten Distanz heraus zugleich in der Welt zu wirken.

Das Thema der Säkularisierung wird in verschiedenen Beiträgen angesprochen, insbesondere in den Aufsätzen über die Aleviten und die Yeziden. In beiden Gruppierungen gibt es offenbar eine starke Tendenz in Richtung auf eine weitere Säkularisierung, die allerdings auch interne Widerstände auszulösen scheint. Mit der Säkularisierung des Alevitums verfolgen einige die Absicht, die traditionell esoterische alevitische Religiosität nach außen hin zu öffnen und sie allgemein zugänglich zu machen. Wird das Alevitum dadurch in seinem religiösen bzw. philosophischen Kern transparent, oder wird es zu einem Element türkischer Folklore? Die Einschätzungen und Bewertungen gehen offenbar unter Aleviten weit auseinander (vgl. *Dursun Tan*). Bei den Yeziden rivalisieren die "Zarathustrianer", die die yezidische Tradition als Bestandteil des gesamtkurdischen Kulturgutes verstehen wollen, mit den "Nicht-Zarathustrianern", denen es darum geht, den religiösen Gehalt des Yeziditums zu wahren und neu zu formulieren (vgl. *Banu Yalkut-Breddermann*). Beide Tendenzen lassen sich als unterschiedliche Varianten von Säkularisierung beschreiben. Aber auch die kritische Auseinandersetzung, die junge Männer und vielleicht mehr noch junge Frauen sunnitischer Orientierung mit ihrer Tradition leisten, enthält ein Element von Säkularisierung (vgl. *Nikola Tietze* und *Grit Klinkhammer*).

Versteht man die Säkularisierung im positiven Sinne als Konsequenz einer reformatorischen Selbstkonzentration des Religiösen, dann erscheint sie in enger Verbindung mit dem Prozeß der Individualisierung. Beiden Bewegungen gemeinsam ist die Tendenz, daß Religiosität stärker als zuvor reflexiv wird. Zwar sollte man gegen eine zu holzschnittartige Entgegensetzung von Tradition und Moderne bzw. Postmoderne zur Kenntnis nehmen, daß Reflexion auch im Rahmen traditioneller Religiosität immer möglich war und statt-



gefunden hat. Dennoch aber läßt sich nicht bestreiten, daß mit der Krise der lebensweltlichen Verankerung religiöser Praxis - durch Prozesse von Pluralisierung, Globalisierung und Migration - das Individuum mehr als zuvor auf sich selbst zurückgeworfen ist. Die Aneignung religiöser Tradition kann daher nur noch in bewußter, kritischer Auseinandersetzung geschehen. Individuelle religiöse Selbstbestimmung ist Notwendigkeit und Chance zugleich. Sie führt keineswegs per se zur Auflösung religiöser Gemeinschaften, wie konservative Gegner der Individualisierung vielfach befürchten, wohl aber zu tiefgreifenden Veränderungen in der religiösen Gemeinschaftsbildung und Kommunikation (vgl. *Nikola Tietze*).

Besonders deutlich treten die Wandlungsprozesse wiederum bei den Aleviten und den Yeziden zutage, bei denen die Bindung an lokale und orale Traditionen bislang das Überleben der Gruppe ermöglicht hat. Genau diese Bindung ist durch die Migration indes aufgelöst worden, so daß sich beide Gruppen vor die Herausforderung einer völlig neuen religiösen (oder auch nicht-religiösen) Ortsbestimmung gestellt sehen. An die Stelle der traditionellen klerikalen Dynastien treten intellektuelle Wortführer einer neuen religiösen oder kulturellen Identität; mündliche Traditionen werden verschriftlicht und teils über moderne Medien wie das Internet kommuniziert; im Rahmen der Neu-Orientierung kommen auch Frauen stärker als zuvor zu Wort. Die langfristigen Auswirkungen dieses Wandels lassen sich noch nicht absehen.

Es liegt auf der Hand, daß die Umbrüche im religiösen Selbstverständnis auch zu Konflikten zwischen den Generationen führen. Die Kommunikation zwischen den Generationen ist schon deshalb schwierig, weil die Präferenzen der sprachlichen Verständigung sich verschieben, besonders dramatisch bei den Rum-Orthodoxen, deren ältere Mitglieder sich primär als Araber verstehen, während die Angehörigen der mittleren und der jüngeren Generation sich eher als Türken bzw. als Deutsch-Türken oder auch als Deutsche sehen (vgl. *Georges Tamer*). In welcher Sprache soll der Gottesdienst stattfinden; in welcher Sprache soll der Priester predigen? Daß die Entscheidung über solche fundamentalen Fragen nicht ohne heftige Auseinandersetzungen geschehen kann, ist evident.

Vieles spricht dafür, daß der Generationenkonflikt von Frauen oftmals intensiver empfunden und erlitten wird als von den Männern. Denn die traditionelle Rolle der Frau in der Familie steht mit modernen Vorstellungen von Gleichberechtigung und Emanzipation in scharfem Kontrast. Junge Frauen sehen sich daher vor die Notwendigkeit gestellt, ihr eigenes Verständnis von Weiblichkeit zu entwickeln, und zwar oftmals in Konflikt mit der Mutter, die als Repräsentantin der alten Ordnung wahrgenommen wird (vgl. *Sigrid Nökel*). Der Religion kann in diesem Zusammenhang eine emanzipatorische Funktion zukommen. Die Transzendenz der religiösen Botschaft gegenüber der Tradi-

tion, in der Religion ihre jeweilige historische Gestalt gewinnt, ermöglicht eine kritische Abstandnahme auch von traditionellen Rollenerwartungen - beispielsweise im Namen des "wahren Islam". Die kritische Differenz zwischen "traditionellem Islam" und "wahrem Islam" ist für das Selbstverständnis junger muslimischer Frauen in der Tat entscheidend. Die durch diese Differenz ermöglichte individuelle religiöse Selbstbestimmung kann soweit gehen, daß eine muslimische Frau sich einerseits bewußt dafür entscheidet, das Kopftuch zu tragen, und andererseits - gegen die Tradition - die Heirat mit einem nicht-muslimischen Mann erwägt (vgl. *Grit Klinkhammer*).

Ich möchte meine Anmerkungen schließen mit dem Hinweis auf einen Denker, der zur Debatte über Kern und Rand wichtige Einsichten beitragen könnte, aber leider weitgehend in Vergessenheit geraten ist. Es handelt sich um Helmuth Plessner, einen der Mitbegründer der philosophischen Anthropologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Als Jude mußte er in der Nazi-Zeit aus Deutschland fliehen und lebte längere Zeit im Exil, zunächst in der Türkei und dann in den Niederlanden. Plessner beschreibt die *conditio humana* als "exzentrische Zentrität": Der Mensch, der einerseits das Zentrum seiner jeweiligen Umwelt bildet, bringt sich andererseits durch seine virtuell unbegrenzte Reflexivität immer wieder aus der Mitte, auf die er sich zugleich stets aufs neue beziehen muß. Er ist zentrisch und exzentrisch zugleich. Weder ruht er ganz in sich, in seinem Zentrum, noch kann er ganz außerhalb seiner Mitte leben; denn selbst die Reflexion kann nur ansetzen als reflexive Abstandnahme *von* einer Mitte, die dadurch in die Schwebelage gerät, aber nicht verschwindet.

Die paradoxe Verschränkung von Zentrität und Exzentrität spiegelt sich nach Plessner als unauflöslicher Konflikt zwischen Vertrautheit und Fremdheit, die nicht zwei geschlossene, unveränderliche Sphären bilden, sondern auch ihrerseits paradox ineinander verwoben sind und sich deshalb ständig verschieben. In der Begegnung mit dem Fremden erfährt der Mensch die Kontingenz auch des Eigenen, von dem er sich dadurch entfremdet, ohne es einfach preisgeben zu können. Und umgekehrt öffnet sich der Mensch in der reflexiven Abstandnahme vom Eigenen für unabsehbare fremde Möglichkeiten, die dennoch nicht allesamt verfügbar werden. Die Grenze zwischen Vertrautheit und Fremdheit bleibt bestehen und wird zugleich beweglich. Im konkreten kommunikativen Durchbruch wird die Grenze in ihrer Kontingenz durchsichtig, ohne jemals ganz zu verschwinden.

In exzentrischer Zentrität muß der Mensch um seine Identität ringen, und zwar als Individuum wie in Gemeinschaft und Gesellschaft. Es geht bei diesem Ringen nicht um eine lapidare "Bastelei" an der privaten Biographie, wie soziologische Feuilletonisten neuerdings gerne sagen. Vielmehr ist die Suche nach der eigenen Identität, d.h. nach dem, was man "eigentlich" schon ist und nur deshalb selbstbestimmt werden kann, eine ernste Auseinandersetzung, die ohne Konflikte nicht denkbar ist und stets mit dem Risiko des Scheiterns

---

einhergeht. Die Beiträge dieses Bandes bieten dafür viele anschauliche Beispiele.

Wenn Plessner recht hat, wird uns das Thema Kern und Rand erhalten bleiben, auch wenn sich die Konstellationen stets aufs neue verschieben werden. Wird man auch in zwanzig Jahren in Deutschland noch über das Kopftuch streiten? Wird das multinationale Dorf der Rum-Orthodoxen solange überleben? In welcher Sprache werden die Aramäer ihre Gottesdienste halten? Wie wird die kommende Generation muslimischer Frauen ihre eigene Identität gegen die Mütter durchfechten? Welche Konstellationen interreligiöser Ehen wird es geben? Werden auch yezidisch-sunnitische Ehen möglich sein? Wird man im "Fall Ludin" einen Präzedenzfall sehen, oder wird die Affäre im historischen Rückblick als bloße Episode dastehen? Welche islamischen Verbände - der Sunniten oder auch der Aleviten - werden als Körperschaften des Öffentlichen Rechts anerkannt sein? Keine dieser Fragen läßt sich derzeit beantworten. Vielleicht sollte man in zwanzig Jahren eine neue Tagung über Kern und Rand veranstalten.

## Autorenverzeichnis

*Akçam, Taner*, geb. 1953 in Ankara; Studium der Politischen Ökonomie (Ankara); Dr. Phil. 1995 in Hannover mit *Armenien und der Völkermord* (Hamburg 1996); 1976 in der Türkei inhaftiert wegen der Herausgabe politischer Schriften; z.Zt. am Hamburger Institut für Sozialforschung; Habilitation über *Die Gründungsmythologie der türkischen Republik* in Vorbereitung. Mehrere Monographien zu Fragen der Menschenrechte und nationaler Identität in der Türkei, u.a. *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu* (1992); *Islamda Hosgörü ve Siniri* (1994); *Türkiye'yi Yeniden Düşünmek* (1995).

*Armbruster Heidi*, geb. 1964 in Freudenstadt; Studium der Ethnologie in München und Wien; Thema der Promotion: *Die Diaspora syrischer Christen*; z. Zt. an der School of Oriental and African Studies (London). Veröffentlichungen im Schnittbereich von Migration und Ethnologie.

*Bielefeldt, Heiner*, geb. 1958; Studium der Philosophie, Theologie und Geschichte; Dr. Phil. in Tübingen 1989 mit *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien* (1990); seit 1995 Mitglied des Instituts für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung an der Universität Bielefeld. Mehrere Monographien zu Fragen der politischen Philosophie, Ethik und Religionsphilosophie, u.a.: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos* (1998); *Sprache der Freiheit. Die Symbolik in Kants kritischer Metaphysik* (1999).

*Jonker, Gerdien*, geb. 1951 in Amsterdam; Studium der Alt-Orientalistik, Religionswissenschaft und Theologie (Amsterdam/Paris); Dr. Phil. 1993 in der Religionswissenschaft mit *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia* (Leiden: Brill 1995); z.Zt. am Zentrum Moderner Orient, -Berlin; Forschungsprojekte zum religiösen Wandel von Muslimen in der Diaspora. Publikationen u.a. *In Fremder Erde* (hg. 1996 mit G. Höpp); *Moscheen und Islamisches Leben in Berlin* (hg. 1999).

*Karakaşoğlu-Aydıkn, Yasemin*, geb. 1965 in Wilhelmshaven; Studium der Turkologie, Germanistik und Politikwissenschaft (Hamburg); Thema der Promotion: *Religiöse Orientierungen und Erziehungsvorstellungen türkischer Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*; z.Zt. am FB Pädagogik GH Essen. Aufsätze: "Muslims in Germany" (1996); "Türkische Muslime in NRW" (1997); "Kopftuchstudentinnen türkischer Herkunft an deutschen Universitäten" (1998).

*Klinkhammer, Gritt M.*, geb. 1965; Studium der Religionswissenschaft, Soziologie und Philosophie (Bochum/Marburg); Thema der Promotion: *Religiösität sunnitisch geprägter Türcinnen der 2. Generation in Deutschland*; z.Zt. an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät/Universität Bayreuth. Aufsätze: "Jugendliche Träume vom Heil: Eine Untersuchung zu religiösen Dimensionen der Jugendzeitschrift Bravo" (1996); "...und wenn ich da langkomme, trauen sie sich nicht hochzugucken": Zur symbolischen Bedeutung des Kopftuches für das Selbstverständnis muslimischer Frauen" (1999).

*Nökel, Sigrid*, geb. 1956; Zweiter Bildungsweg; Studium der Soziologie und Geschichtswissenschaft; Thema der Promotion: *Islam un die zweite Immigrantengeneration in Deutschland*. Aufsätze: "Die Zivilisierung der muslimischen Frau. Feministische Bewegung und soziale Distinktion in Vorderen Orient zu Beginn des 20. Jhd." (1996); "Ich habe ein Recht darauf, meine Religion zu leben: Islam und zweite Migrantengeneration in der BRD" (1996); "Vielleicht bin ich so was wie eine Emanze: Islam und Authentizität in Deutschland" (1997).

*Straßburger, Gaby*, geb. 1963; Studium der Orientalistik und der Sozialpädagogik; Thema der Promotion: *Partnerwahl der zweiten Migrantengeneration türkischer Herkunft in der BRD*; z.Zt. am Graduiertenkolleg "Migration im Modernen Europa" (Osnabrück). Aufsätze: "Politiques d'immigration allemande et française et leurs effets sociaux" (1995); "Rap, Modenschau und Religion: Kopftuchdebatten in Frankreich" (1998); "Türkische Migrantenkolonien im Einfluß der Aufnahmegesellschaften. Ein deutsch-französischer Vergleich" (1998); "Fundamentalismus versus Human Rights: Headscarf Discourses in an Established-Outsider Figuration in France" (1999); .

*Tamer, Georges*, geb. 1960 in Kfarhazir (Libanon); Studium der Philosophie, Soziologie und Theologie (Frankfurt/M., Berlin); Thema der Promotion: *Das Verhältnis Leo Strauss zur arabisch-islamischen Philosophie*. Gründer und Leiter der rum-orthodoxen Kirchengemeinde St. Georgios in Berlin. Aufsätze: "Die Orthodoxie in Libanon" (1990); "Christliche Ökumene und Islam: Zeitgemäße Betrachtungen" (1998).

*Tan, Dursun*, geb. 1961 in Erzincan; Dr. Phil. 1996 in Soziologie mit *Das fremde Sterben* (1998); z.Zt. am FB Sozialpädagogik der FH Hildesheim; Mitherausgeber der Fachreihe *ZwischenWelten*. Weitere Publikationen: *Brücken zwischen Zivilisationen* (hg. 1998); *Globalisierung, Migration, Multikulturalität* (hg. 1999).

*Tietze, Nikola*, geb. 1965 in Paris; Dr. Phil. 1999 in Soziologie (Paris) mit *Islam: ein Subjektivierungsmodell in der Moderne - Muslimische Religiositätsformen bei jungen Männern in städtischen Randgebieten in Deutschland und Frankreich*; z.Zt. an der Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris).

*Yegane-Arani, Aliye*, geb. 1966 in Berlin; Studium der Politischen Wissenschaft; Thema der Promotion: *Das transnationale Modell der Baha'i Religion*. Aktives Mitglied der Internationalen Liga für Menschenrechte.

*Yalkut-Breddermann, Sabiha Banu*, geb. 1956 in Ankara; Studium der Religionswissenschaft und Ethnologie (Berlin); Thema der Promotion: *Religiöse Transformationen der Yezidigemeinschaft in der deutschen Diaspora*; 1979-82 Feldforschung in den yezidischen Dörfern von Türkisch-Kurdistan; 1988-94 Feldforschung in den yezidischen Gemeinden in Berlin und Münster (Senden) sowie in Mardin/Midyat in Türkisch-Kurdistan.