

Klaus Kreiser · Raoul Motika
Udo Steinbach · Charlotte Joppien
Ludwig Schulz *Hrsg.*

Junge Perspektiven der Türkeiforschung in Deutschland

Band 1

OPEN



Springer VS

Junge Perspektiven der Türkeiforschung in Deutschland

Klaus Kreiser • Raoul Motika
Udo Steinbach • Charlotte Joppien
Ludwig Schulz (Hrsg.)

Junge Perspektiven der Türkeiforschung in Deutschland

Band 1

 Springer VS

Herausgeber

Prof. Dr. Klaus Kreiser
Berlin, Deutschland

M.A. Charlotte Joppien
Macquarie University Sydney, Australien

Prof. Dr. Raoul Motika
Orient-Institut Istanbul, Türkei

M.A. Ludwig Schulz
München, Deutschland

Prof. Dr. Udo Steinbach
Humboldt-Viadrina School of
Governance
Berlin, Deutschland

Die Publikation wurde gefördert von der Stiftung Mercator GmbH.

ISBN 978-3-658-04323-0

ISBN 978-3-658-04324-7 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-658-04324-7

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© The Editor(s) (if applicable) and the Author(s) 2014. The book is published with open access at SpringerLink.com

Open Access This book is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Noncommercial License which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede kommerzielle Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media
www.springer-vs.de

Inhalt

Vorwort von Daniel Grütjen, Network Turkey, und Prof. Dr. Yavuz Köse, TürkeiEuropaZentrum der Universität Hamburg	9
Grußwort von Dr. Anne Duncker und Dr. Rana Deep Islam, Stiftung Mercator	11
Vorwort von Prof. Dr. Klaus Kreiser, Prof. Dr. Raoul Motika und Prof. Dr. Udo Steinbach	15
Einführung von Charlotte Joppien und Ludwig Schulz	17
 Geschichts- und Kulturwissenschaften 	
Sevil Özçalık Werben für den Patriotismus: Muştafâ Sâti‘ Bey und seine »Fünf Vorlesungen für ›Vaţan«	27
Elife Biçer-Deveci Der Kampf für die Frauenrechte im Osmanischen Reich: <i>Kadınlar Dünyası</i> und die osmanisch-muslimische Frauenbewegung im frühen 20. Jahrhundert	41

Benjamin Flöhr

Die Vita Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878–1942).

Hagiographische Topoi und Apologetik in der Lebensbeschreibung
eines »Staats-Älim« der frühen Türkischen Republik 61

Tomas Wilkoszewski

Identität geht durch den Magen: Ein uigurisches Kochbuch

aus der Türkei als diskursiver Raum 79

Rechts- und Politikwissenschaft

Mehmet Arslan

Die Aussagefreiheit des festgenommenen Beschuldigten

nach türkischem Recht im Lichte der EMRK 103

Charlotte Joppien

»Ohne Lider geht hier nichts« – Eine Untersuchung der kommunalen

Sichtbarkeit und Einflussnahme des Parteivorsitzenden 117

Inga Schwarz

Das Bildungssystem der Türkei. Schulische Bildungslandschaft,

nationale, internationale und zivilgesellschaftliche Einflussfaktoren 133

Sara Merdian

Mafia, Militär und »tiefer Staat« – Verschwörungstheorien

und Realitäten in »Kurtlar Vadisi Pusu« 155

Migrations- und Integrationsforschung

Sascha Riedel

Was bin ich? Qualitative Befunde zur Identifikation Türkeistämmiger

in Deutschland 181

Steffen Amling, Annegret Warth

»Ich finde, wenn das nicht aus einem Menschen selbst raus kommt,

hat niemand einen schlechten Einfluss auf dich« –

Empirische Rekonstruktionen von Orientierungen

zu sozialer Ordnung in Deutschland und der Türkei 203

Martina Loth

Wird die alevitische Jugend das Alevitentum reformieren? –
Eine Generation auf der Suche nach einer Neuformulierung 227

Alina Neitzert

»Deutschländer« in Istanbul: Migrationsmotive
und Gruppenbildungsprozesse 247

Autorenverzeichnis 267

Vorwort

Liebe Leserinnen und Leser,

dieser Band ist die erste Publikation in der Reihe »Junge Perspektiven der Türkeiforschung in Deutschland«. Er fasst die Ergebnisse des Workshops »Türkeiforschung in Deutschland« zusammen, der im März 2012 zum zweiten Mal in den Räumen des Asien-Afrika-Instituts an der Universität Hamburg stattfand. In den kommenden Bänden werden die Ergebnisse der Folgeveranstaltungen des alle zwei Jahre stattfindenden Workshops aufbereitet.

Wissenschaftliches Interesse an der Türkei ist in Deutschland kein neues Phänomen. Dies verdeutlicht nicht zuletzt die 200-jährige Tradition der deutschen Turkologie. Maßgeblich verändert haben sich aber die Rahmenbedingungen für die Türkeiforschung in Deutschland. Politische und ökonomische Transformationsprozesse haben die Türkei in nur knapp einem Jahrzehnt von der europäischen Peripherie auf die Bühne der internationalen Politik katapultiert. Diese neue Relevanz des Landes wird in Deutschland durch eine sich wandelnde Wahrnehmung der türkischstämmigen Bevölkerung durch die Mehrheitsgesellschaft begleitet. 50 Jahre nach Abschluss des Anwerbeabkommens zwischen der Bundesrepublik und der Türkei verschwimmt die Grenze zwischen »Deutschem« und »Türkischem« zusehends.

Dieser internationale und nationale Bedeutungsgewinn der Türkei spiegelt sich in der disziplinären und thematischen Erweiterung der deutschen Türkeiforschung wider. Während bis zum Jahrtausendwechsel vor allem linguistische, historische und geographische Arbeiten das Feld bestimmten, ist die Türkei seit einigen Jahren auch zunehmend Gegenstand dezidiert gegenwartsbezogener politikwissenschaftlicher, soziologischer, ökonomischer, juristischer sowie literaturwissenschaftlicher Studien. Nicht zuletzt gewinnt die immer mehr interdisziplinär orientierte Forschung an Bedeutung.

Die Veranstalter des Workshops, Network Turkey und das TürkeiEuropaZentrum (TEZ), eint in diesem Zusammenhang der Leitgedanke, dass der Austausch zwischen den verschiedenen Disziplinen einen enormen Erkenntnisgewinn für die Türkeiforschung verspricht. Vor diesem Hintergrund ist das Ziel der Veranstaltung und dieses Bandes eine Plattform für junge Türkeiforscherinnen und -forscher in Deutschland zu bieten, das theoretische und empirische Wissen über die Türkei durch den interdisziplinären Austausch zu stärken und so einen Beitrag zur Objektivierung der öffentlichen Wahrnehmung des Landes in Deutschland zu leisten. In diesem Band manifestiert sich nun eindrucksvoll die Vielfältigkeit der jungen Generation von Türkeiforscherinnen und -forschern in Deutschland.

In diesem Sinne danken die Veranstalter herzlichst den Herausgebern, Klaus Kreiser, Raoul Motika und Udo Steinbach, sowie den Autoren des Bandes. Besonders sind zudem an dieser Stelle die Mitherausgeber Charlotte Joppien, die Koordinatorin des Workshops, und Ludwig Schulz, der Koordinator dieses Bandes, zu erwähnen, deren unermüdlicher Einsatz und ihre Begeisterung für das Projekt zu diesem beeindruckenden Ergebnis geführt haben. Wir danken zudem allen Teilnehmern und den vielen Helfern, die zum Erfolg des Workshops beigetragen haben. Zu guter Letzt danken wir der Universität Hamburg, der Stiftung Mercator, deren großzügige Unterstützung das Projekt möglich macht, und dem Springer VS-Verlag für die Umsetzung dieses ersten Bandes der neuen Reihe »Junge Perspektiven der Türkeiforschung in Deutschland«.

Viel Spaß beim Lesen wünschen

Daniel Grütjen, Network Turkey, und
Prof. Dr. Yavuz Köse, TürkeiEuropaZentrum der Universität Hamburg

Grüßwort

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

in den letzten zehn Jahren hat die Türkei einen tiefgreifenden Wandel durchlaufen. In verschiedenen Bereichen ihrer Gesellschaft haben sich weitreichende Veränderungen vollzogen. Manche Türkei-Kenner beschreiben das Land als das »China Europas«. Ein solcher Vergleich mag strittig sein. Es steht jedoch außer Frage, dass die Türkei im 21. Jahrhundert so modern und dynamisch ist wie nie zuvor. Der EU-Beitrittsprozess hat diese Entwicklung begünstigt und beschleunigt. Dabei bleibt zu hoffen, dass die erlahmten Aufnahmeverhandlungen sich nicht als Stolperstein für eine Fortsetzung der türkischen Reformpolitik herausstellen.

Um die Jahrtausendwende begann in dem Land eine umfassende staatspolitische Erneuerung. Die schwere Wirtschaftskrise im Jahr 2001 führte in der Folge den Entscheidungsträgern die dringende Notwendigkeit vor Augen, an der Durchsetzung grundlegender Reformen festzuhalten und diese fortzuführen. Nach der Übernahme der Amtsgeschäfte durch die Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (AKP) im Jahr 2002 wurden die Modernisierungsbemühungen intensiviert und die umfassende Neugestaltung der türkischen Republik vorangetrieben. Die 1982 vom Militär erlassene Verfassung wurde vom Parlament in mehreren Schritten liberalisiert. Der bis dahin prägende Einfluss der Generäle wurde geschmälert, Justizgrundrechte gestärkt, die Todesstrafe abgeschafft und gegen die verbreitete Folterpraxis wurde konsequent strafrechtlich vorgegangen. Diese Reformen waren Voraussetzung für eine Stärkung geltender demokratischer und menschenrechtlicher Standards. Dennoch bemängelt die Europäische Kommission in ihren jährlichen Fortschrittsberichten den nach wie vor verbesserungswürdigen Zustand der Grundrechte. Neben den notwendigen politischen Bemühungen der Türkei steht außer Frage, dass auch die Europäische Union eine besondere Verantwortung hat, die Türkei auf ihrem Reformkurs zu begleiten.

Parallel zu dem politischen Reformprozess wurde ein Wirtschaftsaufschwung in Gang gesetzt, der seines gleichen sucht. Die Inflation stabilisierte sich im einstelligen Bereich. Das jährliche Wirtschaftswachstum bewegt sich seit vielen Jahren stabil über dem Durchschnittswert der EU-Mitgliedsländer. Das Bruttoinlandsprodukt sowie das Pro-Kopf-Einkommen haben sich seit 2002 etwa verdreifacht. Das Außenhandelsvolumen wuchs beständig. Die Staatsverschuldung in Relation zum BIP sank dank der sparsamen Haushaltspolitik auf unter 40 Prozent. Und mit der Privatisierung großer staatlicher Unternehmen gab die türkische Regierung außerdem wichtige Signale an ausländische Kapitalgeber, in ihrem Land zu investieren.

In ihren auswärtigen Beziehungen fand die Türkei im Zuge dieser Entwicklungen zu neuem Selbstbewusstsein. Chancen und Potenziale anstatt Gefahren und Risiken wurden zu einem Leitmotiv türkischer Außenpolitik. So versteht sich das Land heute als Zentrum einer neu gedachten Region, die von Nordafrika über Europa nach Zentralasien bis hin zum Nahen Osten reicht. Die Zeiten, in denen die Türkei als peripherer Randstaat Europas auftrat, sind endgültig vorbei. Entsprechend agiert das Land und engagiert sich selbstbewusst zur Wahrung seiner Interessen im regionalen Kontext. Dabei strebt die Türkei nach einem kooperativen Verhältnis zu ihren Nachbarländern, insbesondere auf Grundlage einer Intensivierung des gegenseitigen Handels und der politischen Beziehungen. So erfreut sich die Türkei eines gestiegenen Ansehens in vielen Ländern der arabischen Welt. Viele Menschen betrachten dort die neue internationale Rolle der Türkei als einen wünschenswerten und positiven Beitrag zur nachhaltigen Gestaltung der politischen Geschichte in dieser von Krisen geplagten Region.

Vor diesem komplexen Bild einer neuen Türkei sieht die Stiftung Mercator in dem Land einen Schlüsselpartner für Deutschland in einer globalisierten Welt. Die Stiftung Mercator hat die Türkei zu einem ihrer Regionalschwerpunkte gemacht, da das Land einer der pulsierenden Standorte wirtschaftlicher und wissenschaftlicher Entwicklung sowie kultureller Kreativität im europäischen Raum ist. Die deutsch-türkischen Beziehungen sind zudem geprägt durch die vielen Menschen, die in beiden Ländern zuhause sind. Durch ihre Austauschprogramme für so unterschiedliche Zielgruppen wie Schüler, Lehrer, Studierende, Journalisten, Kulturmanager oder Wissenschaftler will die Stiftung Mercator dazu beitragen, ein besseres gegenseitiges Verständnis der beiden Länder zu schaffen, um die globalen Herausforderungen gemeinsam zu meistern. Mit unseren türkischen Partnern wollen wir zudem am Zusammenwachsen eines zukunftsorientierten Europas arbeiten. Dabei betrachtet die Stiftung Mercator die Türkei als einen Teil Europas. Auf ihrem europäischen Weg möchte sie das Land begleiten und damit die Zukunft eines starken Europas unterstützen.

In ihren deutsch-türkischen Programmen möchte die Stiftung Mercator ein besseres Verständnis zwischen beiden Ländern entwickeln, um die verzerrten Bilder, die nach wie vor auf beiden Seiten verbreitet sind, zu versachlichen. Der Austausch von Wissenschaftlern spielt dabei eine zentrale Rolle. In vielen Bereichen nimmt die Wissenschaft Einfluss auf gesellschaftliche Entwicklungen und politische Entscheidungen. Das Istanbul Policy Center, das von der strategischen Partnerschaft zwischen der Stiftung Mercator und der Sabanci Universität getragen wird, ist eines der großen Wissenschaftsprojekte in unserem Türkeibereich, mit dem wir sowohl den Austausch von deutschen, europäischen und türkischen Wissenschaftlern fördern als auch policy-orientierte Forschung und Praxisprojekte ermöglichen. Um zu einem differenzierten Türkeibild in der deutschen Öffentlichkeit beizutragen, fördert die Stiftung Mercator darüber hinaus orts- und disziplinübergreifende Forschergruppen im Rahmen der Initiative »Studien zur zeitgenössischen Türkei«. Diese themenoffene Ausschreibung richtet sich an promovierte Wissenschaftler und möchte die gegenwartsbezogene Türkei-forschung in Deutschland stärken. Network Turkey ist ein weiterer Partner, der sich in den vergangenen Jahren im deutsch-türkischen Wissenschaftsaustausch überaus erfolgreich engagiert hat. Die Stiftung Mercator hat durch ihre Förderung von Network Turkey diese Initiative gestärkt und ausgebaut. Wir freuen uns daher sehr, dass Network Turkey in Zusammenarbeit mit dem TürkeiEuropaZentrum der Universität Hamburg nun die erste Ausgabe der »Jungen Perspektiven der Türkei-forschung in Deutschland« veröffentlicht hat. Die zahlreichen Artikel verdeutlichen, dass das akademische Interesse an deutsch-türkischen Fragestellungen kontinuierlich wächst. Wir sind überzeugt, dass dadurch nicht nur das gegenseitige Wissen vermehrt, sondern darüber hinaus gegenseitiges Verständnis und Vertrauen gestärkt wird. Wir wünschen allen Leserinnen und Lesern eine anregende Lektüre und verbleiben

mit besten Grüßen

Dr. Anne Duncker und Dr. Rana Deep Islam,
Stiftung Mercator

Vorwort

Das beachtliche Entwicklungstempo der türkischen Gesellschaft, die Globalisierungsprozesse und selbst die Veränderung des Natur- und Kulturrums zwingen die Türkeiforschung, sich in regelmäßigen Abständen aufs Neue zu definieren und sich in anderen Formen zu gruppieren. In Deutschland besteht kein Mangel an Sammelwerken, die den Anspruch erheben, handbuchartig über alle wichtigen Aspekte der Türkei zu unterrichten. Sie rekrutierten ihre Autoren meist unter den etablierten Kräften der einzelnen Fächer. Synthesen waren die Ausnahme und blieben Geographen wie Wolf-Dieter Hütteroth mit seiner klassischen »Landeskunde« aus dem Jahr 1982 vorbehalten.¹

Moderne Türkeiforschung ist heute nicht mehr das Reservat von Geographen und Ethnologen. An gegenwartsbezogenen Türkeistudien haben naturgemäß viele Disziplinen Anteil. Die Turkologie vermittelt als orientalistischer Newcomer zwischen Sprach-, Geschichts- und Literaturwissenschaften und beschäftigt sich auch wesentlich stärker als früher mit Gegenwartskunde. Vergleichbares gilt für die Wissenschaften, die sich mit der ethnischen und sprachlichen Diversität des Landes befassen. Mit der wachsenden geopolitischen Bedeutung der Türkei entstehen auch immer mehr Forschungsarbeiten im Rahmen der Politikwissenschaften. Die Nachfrage nach der historischen Osmanistik ist wieder stärker geworden, seit sich die Kulturpolitik Ankaras von der rigorosen Zurückweisung des osmanischen Erbes durch die Kemalisten verabschiedet hat. Wegen der großen Bedeutung der Religion in Gesellschaft und Politik der Türkei sollte kein Türkeibeobachter auf die Expertise der Islamwissenschaft verzichten.

Aus den Hochschulen Deutschlands geht eine wachsende Zahl von Qualifizierungsarbeiten und Dissertationen zu türkischen Gegenständen hervor. Sie rei-

1 Vgl. auch die neubearbeitete Auflage Hütteroth, W.-D., Höhfeld, V. 2002. *Türkei. Geographie, Geschichte, Wirtschaft, Politik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

chen von der Schulpädagogik über die Wirtschaftswissenschaften bis zur Jurisprudenz. Viele unter ihren Autorinnen und Autoren sind durch ihre türkische Herkunft motiviert. Diese Tatsache mag dazu beitragen, dass Forschungsinteresse in der Türkei nicht, wie in der Vergangenheit häufig geschehen, mit einer Einmischung in »innere Angelegenheiten« gleichgesetzt wird. Als Ergebnis dieses intensiven Interesses an der Türkei steht deutschsprachigen Lesern ein beeindruckendes Spektrum an Forschungsliteratur über das große nahe Land und die türkische Migration in Europa zur Verfügung.

Durch die in einem zweijährigen Rhythmus an der Universität Hamburg abgehaltenen Konferenzen zur aktuellen Türkeiforschung mit regelmäßig 60 bis 100 Teilnehmern ist ein Format geschaffen worden, das gerade jungen Forscherinnen und Forschern ein Forum zur Vorstellung und Diskussion ihrer Arbeiten bietet. Der vorliegende Band stellt Ergebnisse aus ausgewählten Forschungsprojekten vor, die während der Tagung *Türkeiforschung in Deutschland II – Arbeitsfelder und Perspektiven* (2.–3. März 2012) am Afrika-Asien-Institut der Universität Hamburg einem breiteren Fachpublikum präsentiert wurden. Wer sich in die in diesem Band enthaltenen, ausnahmslos innovativen und bei allen wissenschaftlichen Ansprüchen gut lesbaren Artikel vertieft, erkennt rasch, dass hier kein weiterer Zwischenstandsbericht nach dem Muster »Die Türkei auf dem Weg nach Europa« vorliegt. Vielmehr besteht die Sammlung aus Beiträgen, die bei aller Aktualität nicht der schnellen Verfallszeit auch der besten journalistischen Beiträge unterliegen. Die beiden Veranstalter, Network Turkey und das TürkeiEuropaZentrum Hamburg, unterscheiden sich durch ihren Netzwerkansatz deutlich von den lokalen, oft hierarchisch geprägten Arbeitsbeziehungen früherer Generationen. Sie besitzen in der türkischen Forschungslandschaft ein Gegenüber auf Augenhöhe und als multidisziplinäre Zusammenschlüsse nutzen sie eine Vielzahl unterschiedlicher methodischer Instrumente und theoretischer Konzepte, die sich in anderen Forschungsfeldern bewährt haben. Es ist zu wünschen, dass dieser Aufbruch der gegenwartsbezogenen Türkeiforschung zu einem noch intensiveren Austausch zwischen Wissenschaft, Politik und Medien führt.

Besonderer Dank gebührt Charlotte Joppien als Hauptträgerin der Organisation der Türkeiforschungstagung 2012 und Ludwig Schulz für die Vorbereitung der Publikation.

Prof. Dr. Klaus Kreiser, Prof. Dr. Raoul Motika und Prof. Dr. Udo Steinbach

Einführung

Kompendien zur Türkei gibt es viele. Einen Forschungsband, der allein von Nachwuchsforschern und jungen Autoren bestritten wird, hingegen nicht. Zum ersten Mal werden mit den »Jungen Perspektiven der Türkeiforschung in Deutschland« daher nicht die Koryphäen ihres Faches versammelt, sondern interdisziplinäre Ansätze, die sich »über den Tellerrand lehnen« und akademisches Neuland entdecken, vorgestellt. Die vorliegenden Aufsätze sind aus einem gemeinsamen Workshop von Network Turkey und des TürkeiEuropaZentrums im März 2013 an der Universität Hamburg hervorgegangen. Die knapp 100 Teilnehmer überraschten mit einer Vielfalt an Themen und Forschungsansätzen, die sich von der Republikgeschichte zu Literatur, Kultur, Medien, Zivilgesellschaft und Minderheiten, Recht und Verfassungsreform, Innenpolitik und Wirtschaft, EU und Außenpolitik bis zur Migration zogen. Ein gleiches Bild zeigt sich auch mit Blick auf diesen Forschungsband. Auffällig ist jedoch ein – mal weniger, mal stärker – ausgeprägtes gemeinsames Leitthema aller Beiträge: die Beschäftigung mit Identität(en). Dabei reicht die Spannweite der Aufsätze von Fragen der Identitätsbildung durch den Staat, die soziale Gruppe, durch die Medien oder im Rahmen von Migrations- oder Remigrationserfahrungen bis hin zur Instrumentalisierung von Identität oder dem Zusammenhang von Identitätsdiskursen mit kollektivem und individuellem Handeln. Die Autorinnen und Autoren kommen damit zu sehr viel differenzierten Ergebnissen als es die statische Festschreibung der Türkei »zwischen Orient und Okzident, Tradition und Moderne« vermag, die einem in Politik, Journalismus und Wissenschaft immer wieder begegnet.

Die Darstellung der hier versammelten Beiträge orientiert sich an der Arbeit im Workshop und ist in die Kapitel Geschichts- und Kulturwissenschaften, Rechts- und Politikwissenschaft sowie Migrations- und Integrationsforschung gegliedert. Den Beginn machen die Beiträge von Sevil Özçalık, Elife Biçer-Deveci und Benjamin Flöhr. Die von ihnen untersuchten Phänomene stellen die Keimzellen von

Identitätsdiskursen der Türkischen Republik dar, die bis heute nicht an Aktualität verloren haben. So zeigt **Sevil Özçalık** (Ludwig-Maximilians-Universität München) in ihrem Beitrag »*Werben für den Patriotismus: Muştafâ Sâti° Bey und seine »Fünf Vorlesungen für ›Vatan‹*« beispielhaft anhand der fünf in den Jahren 1912/13 gehaltenen Patriotismusvorlesungen des Bildungsreformers und Hochschullehrers Muştafâ Sâti° Bey (1880–1969) Diskurse zu Form und Inhalt einer neu zu bildenden türkischen Identität auf. In ihrer Untersuchung der Elemente des patriotischen Diskurses im späten Osmanischen Reich macht Özçalık deutlich, wie schwer es dem Gelehrten Sâti°, der eine elitäre Denkerschicht des Osmanischen Reiches repräsentierte, fiel, in der Zeit rapiden Wandels und des herannahenden Endes des Reiches eine starke kollektive Identität zu konstruieren, die nicht solitär auf den zu Verfügung stehenden Alternativnarrationen »Islamismus«, »Osmanismus« und »Türkismus« fußen sollte.

Dieser noch recht traditionellen Strategie der Sinn- und Identitätsstiftung durch einzelne Denker »von oben« stehen zur gleichen Zeit auch Bestrebungen »von unten« gegenüber, wie etwa **Elife Biçer-Deveci** (Universität Bern) in ihrem Beitrag deutlich macht. In »*Der Kampf für die Frauenrechte im Osmanischen Reich: Kadınlar Dünyâsı und die osmanisch-muslimische Frauenbewegung im frühen 20. Jahrhundert*« erörtert sie anhand der Frauenbewegung im Osmanischen Reich nicht nur, wie sich diese mit der Zeitschrift »Kadınlar Dünyâsı« (1913–1921) des Printmediums bedient, um über eine eigene Agenda, eigene Meinungsbilder und damit über eine eigene, feministische Identität zu verfügen. Darüber hinaus macht Biçer-Deveci deutlich, dass die Frauenbewegung in Istanbul im frühen 20. Jahrhundert nicht einfach zwischen Abgrenzung bzw. Nachahmung westlicher Konzepte oszillierte, sondern es sich bei ihr vielmehr um eine gleichsam nationalistische wie auch transkulturelle, mit dem westlichen Feminismus verflochtene Frauenbewegung handelte.

Am Beispiel eines prominenten Islamgelehrten illustriert auch **Benjamin Flöhr** (Christian-Albrechts-Universität zu Kiel) in seinem Beitrag »*Die Vita Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878–1942). Hagiographische Topoi und Apologetik in der Lebensbeschreibung eines ›Staats-Âlim‹ der frühen Türkischen Republik*« den Umgang mit Fragen der individuellen und kollektiven Identitätskonstruktion und wie historische Figuren und deren Wirken konstruktiver Gegenstand von Aushandlungsprozessen von Identität sein können. Er zeigt, wie in den Anfangsjahren der Republik versucht wurde, aus dem arabisch-muslimischen Erbe einen spezifisch türkischen Islam zu entwickeln und welchen Einfluss religiöse Ideen auf die Gemeinschaftsbildung in der Moderne haben können. Dabei schließt Flöhr zugleich eine Forschungslücke: Zwar war Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır eine der einflussreichsten religiösen Figuren der frühen Türkischen Republik, doch fand er bislang in der westlichen Literatur kaum Niederschlag.

Einen ebenso besonderen Forschungsgegenstand wählte **Tomas Wilkoszewski** (Leibniz Universität Hannover, Orient-Institut Istanbul), der in seinem Beitrag die kontextabhängigen nationalistischen und ethnischen Identitätsdiskurse der Uiguren in der Türkei untersucht. In »*Identität geht durch den Magen: Ein uigurisches Kochbuch aus der Türkei als diskursiver Raum*« analysiert er mit den Mitteln der Kritischen Diskursanalyse Entstehungsprozess, Sprache und Bilder eines uigurischen Kochbuches. Dabei macht Wilkoszewski deutlich, dass transnationale Erfahrungen und kollektive Erinnerungen (oder deren »multisensuale Narration«) eine ebenso große Rolle für die kollektive Identifikation spielen, wie die vielfältigen Bestrebungen der Uiguren, sich von anderen abzugrenzen. Der Übergang zu einem verstärkt ethnisch artikulierten Nationalismus wird anhand einer im Diaspora-Kontext formulierten uigurischen Küche nachgezeichnet.

Die angesprochenen Beiträge machen nicht nur deutlich, welche unterschiedlichen Strategien, Mechanismen und kommunikative Hilfsmittel der Identitätsbildung im Laufe der Zeit vom Einzelnen und der Gruppe verfolgt werden, sondern auch welche wichtigen Funktionen die Identitätsstiftung für Individuum und Kollektiv übernehmen. Ein bedeutender Akteur ist dabei auch der Staat, der auf unterschiedliche Weise und an verschiedenen Stellen in Prozesse der Konstruktion und öffentlichen Repräsentation von Identitäten eingreift. Das staatliche Wirken ist dabei nicht als eindimensionaler Akt misszuverstehen, vielmehr befindet sich auch »der Staat« als soziopolitischer Kollektivakteur in einem ständigen Spannungsfeld nationaler und internationaler institutioneller und zivilgesellschaftlicher Einflüsse. Um welche Prozesse es sich dabei handelt, verdeutlichen die Beiträge von Mehmet Arslan, Charlotte Joppien, Sara Merdian und Inga Schwarz.

So behandelt **Mehmet Arslan** (Max-Planck Institut für ausländisches und internationales Strafrecht Freiburg) in seiner Untersuchung »*Die Aussagefreiheit des festgenommenen Beschuldigten nach türkischem Recht im Lichte der EMRK*« das beschuldigte Individuum als schützenswerte Rechtspersönlichkeit, die das Recht auf Selbstbelastungsfreiheit genießt. Zwar ist auch in der Türkei die Selbstbelastungsfreiheit des Beschuldigten in einem Strafverfahren konstitutionell verankert, doch ergeben sich in der Rechtspraxis zahlreiche Schwierigkeiten. So wurde etwa Gewalt an inhaftierten Verdächtigen im Polizeigewahrsam angewendet oder die Praxis einer monatelang andauernden Vernehmungshaft gepflegt und dabei erlangte Geständnisse gegen die Beschuldigten im Strafverfahren verwendet. Um diese zentrale Problemlage kreist gerade mit Blick auf die jüngere türkische Rechtsgeschichte eine kontroverse Debatte, die durch die Angleichung der türkischen Rechtsordnung und -sprechung an die europäischen Standards (hier die Europäische Menschenrechtskonvention) eine neue Dynamik entfaltet.

Der Beitrag von **Charlotte Joppien** (Universität Hamburg, Macquarie University, Sydney) »*Ohne Lider geht hier nichts*« – Eine Untersuchung der kommunalen

len Sichtbarkeit und Einflussnahme des Parteivorsitzenden« präsentiert die Ergebnisse ihrer mehrmonatigen Feldforschung zur Kommunalpolitik der AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi, Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung) in Konya und Eskişehir. Darin geht sie etwa der Frage nach, wie Gesetzestexte zu innerparteilicher Organisation lokal interpretiert und ausgestaltet werden, aber auch, welchen Einfluss das anscheinend übermächtige Bild des Parteivorsitzenden auf die Arbeit und das Selbstverständnis der Funktionäre auf den unteren Ebenen türkischer Parteipolitik hat. Anhand der Bereiche Mitgliederbeitritt, Delegiertenbestimmung und Besetzung parteiinterner Posten macht sie deutlich, aus welchen Quellen sich der große Einfluss der Parteivorsitzenden speist und welche Folgen dies für die kommunale Politik – und damit auch für die Potenziale einer partizipativen Demokratie in der Türkei – hat.

Inga Schwarz (Eberhard Karls Universität Tübingen) untersucht in »Das Bildungssystem der Türkei. Schulische Bildungslandschaft, nationale, internationale und zivilgesellschaftliche Einflussfaktoren« welchen Beitrag nationale und internationale Institutionen sowie zivilgesellschaftliche Akteure zu einer strukturellen Reform des türkischen Bildungssystems leisten. Dessen strukturelle Schwächen, die durch die wirtschaftliche Entwicklung des Landes und den internationalen (Wissens-)Wettbewerb weiter herausgefordert werden, konnten auch durch die jüngste Reform des türkischen Bildungssystems aus dem Jahr 2012 (»4+4+4«) nicht gelöst werden. Ein Schwerpunkt ihrer Untersuchung liegt daher auch auf der Frage, wie alternative Bildungskonzepte und Institutionen die Rolle des Staates als Bildungsträger und Vermittler einer »einheitlichen türkischen Identität« herausfordern.

Ebenso stieß auch **Sara Merdian** (Westfälische Wilhelms-Universität Münster) im Laufe ihrer Forschungstätigkeit unter jungen Erwachsenen in Istanbul auf Hinweise einer sich wandelnden politischen Identität und zunehmenden bewusst-kritischen politischen Haltung, die sich am öffentlichen und medialen Umgang mit politischen Ereignissen und Skandalen festmachen lässt. In ihrem Beitrag »Mafia, Militär und ›tiefer Staat‹ – Verschwörungstheorien und Realitäten in Kurtlar Vadisi Pusu« diskutiert Merdian die mediale Inszenierung der politischen Realität in der Türkei der Jahre 2007–2010 am Beispiel der damals beliebten Actionserie »Kurtlar Vadisi«. Merdian argumentiert, dass sich in der sich wandelnden Rezeption der Serie durch die Öffentlichkeit ein Wandel auch der politischen Einstellung der Menschen zum Staat erkennen lässt, an den sie die Hoffnung für eine weitere Demokratisierung der Gesellschaft anknüpft.

Im Gegensatz zu dem wiederkehrenden staatlichen Versuch, eine einheitliche türkische Identität zu konstruieren, finden sich im Raum der Türkei stattdessen vielfältige Identitätsdiskurse, deren historische Begründung in der jahrhundertealten Offenheit dieses Raumes für Migrationsströme auf verschiedensten Richtungen liegt. Nach einer Phase erzwungener und freiwilliger Migrationen im Osma-

nischen Reich und in den ersten Jahren der Republik entwickelte sich die Türkei im Verlauf der letzten 100 Jahren zum Entsende- und nunmehr zum Transitland von und für Migranten. Die Konstruktionen individueller und kollektiver Identität sind damit immer stärker auch transnationalen und -kulturellen Einflüssen unterworfen und als solche nicht einfach auf klassisch-theoretische und damit simplifizierende Ansätze der Identitäts- und Sinnstiftung zu beziehen. Demnach ist »die Türkei« nicht als Staat mit Staatsgrenzen und einem Staatsvolk zu begreifen, sondern soll, wie es in dieser Reihe auch der Fall ist, als Grenzen überschreitender sozialer Raum begriffen werden, dessen Bewohner mehr und mehr ergebnisoffen an ihrer Identität, Sinn und Ordnung arbeiten. In diesem Bezug stehen die Beiträge von Sascha Riedel, Steffen Amling und Annegret Warth sowie Martina Loth und Alina Neitzert zueinander.

In »*Was bin ich? Qualitative Befunde zur Identifikation Türkeistämmiger in Deutschland*« stellt **Sascha Riedel** (Universität zu Köln) die Ergebnisse einer Studie auf Basis qualitativer Interviews über die Identifikationsprozesse Türkeistämmiger in Deutschland vor. Für diese fungieren neben Deutschland und der Türkei auch lokale und supranationale Einheiten als Bezugspunkte der Identifikation. Dabei hebt er auch die Wechselwirkung zwischen Fremd- und Eigenwahrnehmung der untersuchten Individuen hervor. Für die Frage der Integration von Mitgliedern einer so genannten Minderheit in die so genannte Mehrheitsgesellschaft erörtert Riedel auf der Basis identitätstheoretischer Literatur, wie sich das Konzept »identikativer Integration« sinnvoll eingrenzen und damit für die empirische Sozialforschung handhabbar machen lässt. Ihm gelingt auf diese Weise ein Brückenschlag zwischen Theorie und Praxis mit weitreichenden Anschlüssen für die weitere theoretische und empirische Forschungsarbeit.

Auch **Steffen Amling und Annegret Warth** (Freie Universität Berlin bzw. Goethe-Universität Frankfurt am Main) wählen in ihrem Beitrag »*Ich finde, wenn das nicht aus einem Menschen selbst raus kommt, hat niemand einen schlechten Einfluss auf dich*« – *Empirische Rekonstruktionen von Orientierungen auf soziale Ordnung in Deutschland und der Türkei*« eine theoretisch-induzierte Perspektive. Dabei hinterfragen sie die Individualisierungsthese kritisch mit Hilfe ethnomethodologisch gewonnenen Materials über die Konstruiertheit sozialer Realität und zeigen so, wie individuell-personale und kollektiv-soziale Identität von den Mitgliedern einer Gruppe reflexiv und reziprok zugeschrieben werden. Angewandt auf Jugendgruppen in Istanbul und Berlin machen Amling und Warth in ihrer vergleichenden Studie deutlich, dass es in der Türkei sowie auch in Deutschland einen erheblichen Einfluss sozialer Strukturen auf die Konstruktion von Identität und auf die Ausgestaltung der Sozialbeziehungen gibt, und sie rekonstruieren die habitualisierten Wissensbestände, auf die diese Konstruktionsprozesse verweisen.

Auch die Untersuchungssubjekte in der Forschungsarbeit von **Martina Loth** (Orta Doğu Teknik Üniversitesi Ankara) machen die ambivalente Erfahrung von Eigen- und Fremdzuschreibung im Kontext angespannter Sozialbeziehungen. So zeigt sie in ihrem Beitrag »Wird die alevitische Jugend das Alevitentum reformieren? – Eine Generation auf der Suche nach einer Neuformulierung« anhand von Interviews, vor welchen Herausforderungen und Möglichkeiten die jüngere Generation der Alevitinnen und Aleviten in Deutschland bei der Beantwortung von Problemen der Selbstwahrnehmung und -positionierung steht. Im Zentrum stehen Fragen zum Diskurs zur eigenen Identität und dem alevitischen Glauben sowie dem Verhältnis zur Elterngeneration, zur Vereinsstruktur, den Sunnitinnen und Sunniten und dem Leben in Deutschland. Ebenso macht Loth auf die gemeinsame Erfahrung von Fremdheit bzw. Fremdheitszuschreibung unter den Alevitinnen und Aleviten in Deutschland aufmerksam, verdeutlicht aber, dass diese Erfahrungen bei der jungen Generation unter veränderten Bedingungen als bei der Elterngeneration stattfinden, sodass vielfältigere Konsequenzen für die eigene Identität gezogen werden.

Schließlich widmet sich **Alina Neitzert** (Bremen International Graduate School of Social Sciences) in ihrem Beitrag »»Deutschländer« in Istanbul: Migrationsmotive und Gruppenbildungsprozesse« dem Thema der »Rückmigration« türkischstämmiger Menschen von Deutschland in die Türkei. Anhand von qualitativen Interviews untersucht sie, welche Motivationen hinter diesem Schritt stehen und wie sich die »Deutschländer« in Istanbul als Gruppe mit eigenen Räumen und Institutionen, engen sozialen Beziehungen, einer eigenen Identität und einer klaren Abgrenzung von anderen Gruppen konstituieren. Neitzert untersucht und vergleicht die Erfahrungen von Rückkehrern mit unterschiedlichen Hintergründen, darunter sowohl Hochqualifizierte als auch Personen mit niedrigeren Bildungsabschlüssen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf Erfahrungen und Strategien zur Integration in der Türkei, wobei auch die Gründe für die Migration und die Erfahrungen in Deutschland eine wichtige Rolle spielen.

Insgesamt zeigen die hier versammelten »Jungen Perspektiven«, dass theoretisch-methodisch fundierte wie auch an der empirischen Realität orientierte Analysen zu den Prozessen individueller und kollektiver Identitätskonstruktion in und über die Türkei wertvolle Erkenntnisse offenbaren können. An Sascha Riedel angelehnt, kann die Frage »Wer bin ich?« übergreifend für das stehen, was die in diesem Band vereinigte Nachwuchsforschung heute an der Türkei besonders zu interessieren scheint: analysierbare Prozesse vergangener und gegenwärtiger Identitätssuche innerhalb der türkischen Gesellschaft und jenseits ihrer Grenzen sowie die Erörterung der vielfältigen Erscheinungsformen der individuellen und kollektiven Selbstidentifikation in und mit »der Türkei«.

Dabei wird deutlich, dass nicht nur auf die Identitätsträger fokussiert werden muss, um zu aussagekräftigen Ergebnissen zu kommen. Auch können die Identitätsstifter, beteiligte Akteure und Strukturen – so etwa »der Staat« und »die Medien« aber auch kulinarische Genüsse –, die ihrerseits diese Prozesse initiieren, befördern, hemmen oder einfach »nur« abbilden, im Fokus des Forscherblicks stehen. Diese Vielfalt und das Betreten von inhaltlichem und methodischem Neuland stellen den großen Gewinn der hier versammelten Beiträge dar. Deren Autorinnen und Autoren gelangen so zu differenzierten Ergebnissen über »die Türkei«, ihrer Bewohner und deren Überzeugungen. Damit kategorisieren sie die mit der Türkei in Verbindung stehenden Menschen nicht mehr im vermeintlich zerrissenen Zwischenraum des entweder-oder (Ost-West, Tradition-Moderne), sondern respektieren sie als eigenständige Subjekte wissenschaftlicher Analyse.

Charlotte Joppien und Ludwig Schulz

Geschichts- und Kulturwissenschaften

Werben für den Patriotismus: Muştafâ Sâtiç Bey und seine »Fünf Vorlesungen für ›Vaṭan‹«¹

Sevil Özçalık

»Wenn wir stürzen sollten, so geht auch die gesamte orientalische Welt und die gesamte muslimische Welt mit uns zu Grunde. Wenn wir, die dem Abendland am nächsten stehen, wir die mit dem Westen am meisten in Verbindung stehen und wir die mit ihm am meisten ringen, kurzum wenn wir, die die Kraft und die Machtquelle des Abendlandes am besten zu verstehen in der Lage sind, stürzen, so stürzt auch die gesamte islamische Welt mit uns.«²

Diese Aussage stammt von Muştafâ Sâtiç Bey³, einem berühmten Bildungsreformer der zweiten osmanischen Verfassungsperiode. Während der Zeit der Balkankriege (1912–13) hielt er fünf Vorträge im Vorlesungssaal der *Dârülfünûn* (*Dâr al-Funûn*)⁴, um den osmanischen Patriotismus (»*vaṭanperverlik*«) zu fördern. Die im Mai 1912, im Februar und im März 1913 gehaltenen Vorlesungen wurden später im Istanbul Verlag Kader unter dem Titel »Fünf Vorlesungen für ›Vaṭan‹« herausgegeben.

-
- 1 Ich bedanke mich sehr bei Judith Kimmerle und Ludwig Schulz, die diesen Artikel vom englischen Original »Promotion of the idea of nation under ›state of emergency‹« übersetzt haben.
 - 2 »Eğer biz mahvolsak, bütün şark âlemi, bütün İslâm âlemi de bizimle beraber mahv olur. Eğer biz, garba en yakın olan, garb ile en çok temas eden, garb ile en çok boğuşan, ve'l-hâşıl garbın menâbi-i kuvvet ve kudretini en çok aňlayacak bir mevki'de bulunan biz, sükût edersek bütün İslâm âlemi de bizimle beraber düşer.« (Sâtiç Bey 1329 (1913/1914), S. 125. Die osmanischen Zitate in diesem Beitrag wurden entsprechend der Vorgaben der *Encyclopaedia of Islam* transkribiert. Alle Übersetzungen aus dem Osmanisch-Türkischen ins Deutsche stammen von der Autorin.)
 - 3 In der osmanischen Literatur wird der Name Abû Haldûn Sâtiç al-Ḥuşri als Muştafâ Sâtiç Bey wiedergegeben. Ebenso wird hier vorgegangen.
 - 4 Die Hochschule *Dârülfünûn* wurde 1933 in *Istanbul Üniversitesi* umbenannt.

Das Ziel dieses Beitrages ist es, diese Vorlesungen hermeneutisch mit Blick auf das Patriotismusverständnis der damaligen Zeit zu analysieren. Der Fokus liegt auf den Ideen des Osmanismus, womit eine moderne osmanische Identität aller Reichsbewohner geschaffen werden sollte, und des Islamismus, das heißt der vereinigenden Rolle des Islam und des Sultans als Kalifen als Integrationsfigur der Muslime. Dabei handelte es sich um zentrale Aspekte von Muştafâ Sâti^c Beys Verständnis von Patriotismus, das er zur Zeit der Balkankriege – und damit während eines kritischen Zeitpunktes für den Zusammenhalt des Osmanischen Reiches – präsentierte. Um dieses Verständnis adäquat darstellen und analysieren zu können, wird zunächst das Leben und die Weltanschauung Muştafâ Sâti^c Beys erörtert. Anschließend werden diese Vorlesungen anhand der folgenden fünf Themenbereiche untersucht: die Art und Weise wie Sâti^c Bey Vaterland und Patriotismus definiert; die Ähnlichkeiten, die er zwischen Vaterland und Familie herleitet; das Pflichtbewusstsein, welches er als Voraussetzung für Vaterlandsliebe erachtet; die Rolle der Kulturdiplomatie in der nationalen Verteidigung, und schließlich Preußen und die Ausführungen Johann Gottlieb Fichtes zum deutschen Vaterland als Modell und Inspiration für den osmanisch-muslimischen Patriotismus.

Die Untersuchung dieser Aspekte ermöglicht ein besseres Verständnis für die nationalistische Weltanschauung einer säkular bzw. säkularistisch gebildeten muslimischen Bevölkerungssicht des späten Osmanischen Reiches. Konkret wird durch die Analyse der Vorlesungen deutlich, dass für Muştafâ Sâti^c Bey der Ausnahmezustand als Voraussetzung eines osmanisch-muslimischen Patriotismus das vorherrschende Thema seiner Zeit war. Unter Ausnahmezustand ist die ständig andauernde Krisensituation gemeint, in der die im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts stets im Krieg und im Zusammenbruch befindliche osmanische Gesellschaft war und die daher auch in den Zeiten nach den Balkankriegen ein formendes Element des türkischen Nationalismus darstellte. Anders als andere Zeitgenossen lehnte Muştafâ Sâti^c Bey allerdings den seiner Zeit schon weit verbreiteten Türkismus als identitätsstiftendes Moment eindeutig ab⁵, wovon noch zu sprechen sein wird. Die Art, wie er den Patriotismus und das Zugehörigkeitsgefühl der Menschen zum Staat und der Nation bewertete, stehen daher im Zentrum des Beitrages.

5 Der tartarisch-osmanischen Aktivist Yüsf Akçura (1876–1935) identifizierte in einem 1904 in der jungtürkischen Zeitschrift »*Türk*« publizierten und später berühmt gewordenen Artikel Osmanismus, Islamismus und Türkismus zu den »drei Formen der Politik« (*üç tarz-ı siyâset*). Aus diesen ideologischen Konzepten sollten seiner Meinung nach die politischen Eliten wählen, um eine Identifikation der Bevölkerung mit dem Reich herzustellen. Vgl. Akçura 1911.

1 Muştafâ Sâti^c Bey: Leben und Wirken

Im Jahre 1880 wurde Muştafâ Sâti^c Bey in eine osmanische Bürokratenfamilie im Jemen geboren, wo sein Vater Oberster Richter (*Maḥkeme-i İstinâf Re'îsi*) war.⁶ Seine Kindheit und Jugend verbrachte er in Istanbul mit Türkisch als seiner Muttersprache. Dort erhielt er auch seine Ausbildung und schloss im Jahr 1900 ein Studium an der Fakultät für Politikwissenschaften (*Mekteb-i Mülkiye*), der wichtigsten Ausbildungsstätte für Bürokraten im Osmanischen Reich, ab. Wie die meisten seiner jungtürkischen Zeitgenossen war er von der konstitutionellen Bewegung beeinflusst, doch weitaus mehr interessierte er sich für die Naturwissenschaften. Über einen Zeitraum von fünf Jahren war er Lehrer der Naturwissenschaften am *Lise* (Gymnasium) von Yanya.

Obwohl er kein aktives Mitglied des Komitees für Einheit und Fortschritt (*İttihād ve Terakki Cemciyeti*)⁷ war, hatte er gute Beziehungen zu dessen inneren Kreis. Dies verhalf ihm, nach der konstitutionellen Revolution von 1908 den Posten des Gouverneurs von Radkoviç und Florina in Mazedonien zugesprochen zu bekommen. Muştafâ Sâti^c Bey war im Sinne der konstitutionellen Revolutionäre davon überzeugt, dass auch eine administrative Veränderung des Reiches notwendig war und dass er kraft seiner Ausbildung seinen Beitrag dazu leisten musste. Daher gab er neben seiner Lehrtätigkeit verschiedene Zeitschriften wie »Licht der Wissenschaft« (*Envâr-ı 'Ulûm*) und »Erziehung« (*Terbiye*) heraus, in denen er über das osmanische Ausbildungssystem schrieb.⁸ Im Mai 1909 wurde er zum Direktor der *Dârülmü'allimîn* (*Dâr al-Mu'allimîn*), der staatlichen Ausbildungsstätte für Lehrer, ernannt. Währenddessen unternahm er viele Reisen nach Europa und lernte dabei die europäischen Bildungssysteme kennen. Diese Reisen führten ihn zu der Erkenntnis, dass auch die Kinder des osmanischen Reiches durch intensive Reformbemühungen die Möglichkeit bekommen sollten, dieselben Leistungen wie die europäischen Schüler zu vollbringen.

Sâti^c brachte sich aktiv in die wichtigsten bildungspolitischen Diskussionen der zweiten osmanischen Verfassungsperiode ein. Eine der am intensivsten diskutierten Ideen dieser Zeit war die *Tübâ Ağacı Nazariyesi* von Bildungs- und Er-

6 Vgl. dazu und im Folgenden Cleveland 1971, S. 3–47.

7 Das Komitee für Einheit und Fortschritt war eine Untergrundorganisation, die 1889 von Studierenden der militärmedizinischen Akademie (*Askeri Tibbiye*) gegründet wurde. Diese agierten gegen das Regime Sultan 'Abd al-Ḥamîds II. und forderten die Einführung des Konstitutionalismus. Das Komitee leitete durch seine Aktionen die konstitutionelle Revolution von 1908 ein und erlangte im Anschluss daran indirekt die politische Kontrolle über das Land. Einer ihrer Führer, Enver Paşa, putschte sich 1913 endgültig an die Macht. Vgl. dazu sowie auch im Folgenden Hanioglu 1995.

8 Vgl. Cleveland 1971, S. 21.

ziehungsmminister (*Ma'arif Nâzırı*) Emrullâh Efendi (1859–1914). Dieser hatte eine metaphorische Verbindung zwischen der Bildung und dem im Koran beschriebenen Tuba-Baum hergestellt, dessen Wurzeln sich im Himmel befinden: Dem Tuba-Baum entsprechend würden auch die Grundlagen der Bildung im Himmel wurzeln und zur Erde wachsen. Aus diesem Grund verteidigte Emrullah Efendi das Konzept der Ausbildung durch eine Elite, die die Menschen führen sollten, und vertrat die Ansicht, dass man der elitären und exklusiven universitären Bildung mehr Gewicht geben sollte. Dagegen befand Muştafâ Sâti' Bey die von Kindheit an zu erteilende Massenbildung als zweckmäßiger um Reich und Menschen zu integrieren und zu modernisieren.⁹ Nach einer heftigen Diskussion mit Emrullah Efendi in einer seiner Zeitschriften trat er vom Direktorenamt der *Dârülmü'alimîn* zurück, wurde anschließend aber Direktor der *Dârüşşafağa* (*Dâr aş-Şafağa*), einer Einrichtung, die im Jahr 1863 zur Bildungsvermittlung für Waisenkinder errichtet worden war. Entsprechend seiner Überzeugung, mittels einer guten Erziehung Kinder bereits in jungen Jahren zu fördern, gründete er 1915 den Kindergarten »Neue Schule« (*Yeñi Mekteb*).

Je mehr sich der Türkismus nach Akçura innerhalb der osmanischen politischen Eliten als identitätsstiftende Ideologie verbreitete, desto mehr entfernte sich Muştafâ Sâti' Bey von der aktiven Politik des Komitees für Einheit und Fortschritt. Wie anhand der zu erörternden Vorträgen gezeigt werden kann, war Sâti' Bey der Überzeugung, dass eine solche enge politische Festlegung auf eine kollektive Identität zum Zerfall des Reiches führen würde. Im Gegensatz zu Ziya Gökalp (1875–1924), der eine Erziehung auf der wissenschaftlichen Grundlage der Soziologie vorschlug,¹⁰ betonte Muştafâ Sâti' Bey die Einzigartigkeit des Individuums und warb für eine Erziehung auf Basis von Psychologie und Pädagogik. Wie im Laufe des Beitrags zu sehen sein wird, suchte er nach einem Verständnis von patriotischer Identität, das alle muslimisch-osmanischen Untertanen vereinen könnte.

Später, nach dem Ersten Weltkrieg und dem endgültigen Untergang des Reiches und damit auch dem Zerfall des Osmanismus als mögliche identitätsstiftende Idee, wandte sich Muştafâ Sâti' Bey dem arabischen Nationalismus zu, da er – nunmehr in Syrien beheimatet – bei der Modernisierung des dortigen Bildungssystems mitwirken wollte. Vor der Besetzung Syriens durch Frankreich reiste er in den Irak und wurde einer der Mitbegründer des irakischen staatlichen Bildungssystems. Von 1946 bis 1949 lehrte er drei Jahre an der Universität in Kairo und übernahm anschließend eine Professur für arabische Kultur und Geschichte. 1969 starb er in der ägyptischen Hauptstadt.¹¹

9 Vgl. Ergün 1996.

10 Vgl. Cleveland 1971, S. 33. Zu Ziya Gökalps Ansatz vgl. Parla 1985.

11 Vgl. Ergün 1987, S. 1.

2 »Fünf Vorlesungen für ›Vaṭan‹ (›Vaṭan için Beş Konferans‹)

Muştafâ Sâti^c Bey hielt während der Zeit der Balkankriege fünf Vorlesungen für die Studenten der *Dârülfünûn*. Leider ist nichts über die Zusammensetzung der Zuhörerschaft während der Vorlesungen bekannt, ebenso wenig, ob diese öffentlich waren oder nicht. Allerdings lässt diese relative moderne Einrichtung besonders für die Zeit nach der zweiten konstitutionellen Revolution (1908) generell den Schluss zu, dass eine recht elitäre Zuhörerschaft Muştafâ Sâti^c Beys Ausführungen folgte. Zudem war die Hochschule, nach der Revolution in *Dârülfünûn-i ‘Osmânî* umbenannt, während dieser Jahre einem Änderungsprozess unterworfen. Viele der Lehrenden kamen aus Europa oder hatten dort einige Zeit gelebt und studiert, und die von ihnen mitgebrachten modernen Ideen, wie etwa der Nationalismus, wurden in die Lehrpläne und den Unterricht eingebaut. Verglichen mit ihren Vorgängern waren die Hochschulabsolventen der post-revolutionären Zeit viel vertrauter mit diesen Ideen und einer westlich orientierten, säkularen Weltsicht.¹² Vor diesem Hintergrund sind auch die Vorlesungen Muştafâ Sâti^c Beys zu sehen.

Muştafâ Sâti^c Bey gab seinen fünf Vorträgen folgende Titel:

- »Die Idee von und die Liebe zu Vatan« (»*Vaṭan Fikri ve Vaṭan Muḥabbeti*«), gehalten am 5. Mai 1912;
- »Die Erziehung bezüglich des Vaterlandes« (»*Terbiye-i Vaṭaniye*«), gehalten am 15. Februar 1913;
- »Die Pflicht gegenüber dem Vaterland« (»*Vazîfe-i Vaṭaniye*«), gehalten am 23. März 1913;
- »Verteidigung der Nation« (»*Müdâfaca-i Milliye*«), gehalten am 2. Februar 1912;
- »Das Wiedererwachen Preußens und Fichtes Adressaten« (»*Prusya’nın İntibâhî ve Fichte’nin Nuṭukları*«), gehalten am 22. März 1913.

Insgesamt wollte er mit seinen Vorlesungen in der Krisensituation während der Balkankriege unter den nach osmanischem Bildungsmuster erzogenen Studenten die Liebe für eine einheitliche Vaterlandsidee entfachen. Er erhoffte sich dadurch eine mobilisierende Wirkung auf die säkular gebildeten osmanisch-muslimischen Intellektuellen. Zu diesem Zweck definierte er in der ersten Vorlesung das Vaterland und bestimmte dessen Grenzen. In der zweiten versuchte er mit einer Analogie zwischen Vaterland und Familie ersteres für die Hörer zu personifizieren. Während er in den dritten und vierten Vorlesungen die Pflichten gegenüber dem

12 Vgl. dazu auch Dölen 2008, S. 4.

Vaterland und wie man es schützen sollte festlegte, erwähnte er Preußen in der letzten als Vorbild für Vaterlandsliebe. Im Folgenden werden diese Themen und Argumente systematisch vorgestellt und vor dem Hintergrund des historischen Kontextes untersucht.

2.1 Ein gemeinsames Verständnis von Patriotismus

Zu Beginn seiner ersten Vorlesung hob Muşafâ Sâti^c Bey den mangelnden Patriotismus in der osmanischen Gesellschaft hervor. Seiner Meinung nach zeigten die Niederlagen in den Balkankriegen, worin ein fehlender Patriotismus enden würde. Aber er sah die Balkankriege auch als Möglichkeit, ein Verständnis für das Vaterland zu finden und einen Patriotismus in der Bevölkerung zu entfachten, der dazu beitragen würde, gemeinsam gegen die Feinde anzukämpfen. Als Pädagoge lag für ihn in der Erziehung die einzige Möglichkeit, um einen solchen Patriotismus zu schaffen. Daher forderte er ein Bildungssystem, welches ein solches patriotisches Selbstbewusstsein der Menschen ermöglichen sollte.

Um eine Definition für »Patriotismus« zu finden beziehungsweise um ein bestimmtes Verständnis von Vaterland und Patriotismus zu entwickeln, führte er Beispiele aus Europa, Nordamerika und Asien an, die er untersucht hatte: Deutschland als ein sprachbezogenes und Frankreich als ein staatsbezogenes nationales System waren seine Ausgangspunkte, anschließend stellte er die Schweiz als ein multilinguales System und Japan, dessen Sieg über Russland 1904/05 ihn wie auch seine jungtürkischen Zeitgenossen begeisterte, als ein militärbasiertes System vor.

Als Bestandteile gängiger Nationskonzepte bestimmte er sodann das Blut, die Sprache, die Religion, den Staat und die gemeinsame Geschichte als verbindende Elemente zwischen den Menschen. Keines dieser Elemente alleine würde seiner Meinung nach ausreichend sein, um eine Nation zu bilden. Er kam außerdem zu dem Schluss, dass jedes nationale System seine eigenen Besonderheiten habe; dass es falsch wäre, ein Fallbeispiel als das einzig Wahre zu propagieren:

»Wenn wir uns danach richten, was der Begriff Vaterland in einem einzigen Staat bedeutet, diese Bedeutung sogleich und ohne zu hinterfragen annehmen und versuchen, gemäß dieser Bedeutung eine Staatsangehörigkeit zu entwickeln, so hätten wir einen sehr falschen und vielleicht für das Vaterland sehr gefährlichen Weg eingeschlagen.«¹³

13 »Biz yalnız bir memleketde vâcana ne ma'nâ verildiğine bakarak hemen bilâ-te'emmül o ma'nâ-yı kabûl etmeye kalkışırsak ve o ma'nâya göre bir vatandaşlık vücûda getirmeye çalışırsak pek yanlış ve belki de vâtan için pek tehlikeli bir yol tutmuş oluruz.« (Sâti^c Bey 1329 (1913/1914), S. 13.)

Sâti^c warnte sogar davor, nur einem auf Sprache oder der Rasse basierten Modell zu folgen und sprach sich dementsprechend gegen türkistische Vorstellungen aus, die das Osmanische Reich als ein Amalgam verschiedener Nationalitäten ansahen, denn ein solches konnte nicht als Vaterland aller wahrgenommen werden. Stattdessen schlug er einen Ansatz zur Erschaffung eines Vaterlands-Gedankens vor, der auf dem Staat und der gemeinsamen osmanischen Geschichte basieren sollte:

»[...] Deswegen sind wir [die osmanischen Intellektuellen und Angehörigen der Elite] gezwungen, den Begriff des Vaterlandes nicht auf das Fundament der Sprache und der Rasse zu stellen, sondern auf der Grundlage von Staat und Historie zu errichten: Unser Vaterland ist nicht der Ort an dem diese oder jene Sprache herrscht [...], sondern der Ort unter osmanischer Flagge und Führung des Osmanischen Reiches und wo die glorreichen Epochen des Osmanischen Reiches stattfanden.«¹⁴

So sprach er auch seinen Unmut gegen diejenigen aus, die der Meinung waren, dass man nicht dem Vaterland, sondern nur der türkischen Nationalität Gewicht beimessen sollte. Denn da sich *millet* auf die verschiedenen religiösen Gemeinden bezieht, war *milletperverlik* für Muştafâ Sâti^c Bey eine Einstellung, die separatistisches Potential barg. Anders als der Begriff »*millet*«, der für die verschiedenen religiösen Gruppen im Reich stand, beinhaltete »*vaṭan*« für ihn die gesamten osmanischen Untertanen, was seinem Patriotismus-Ideal von *vaṭanperverlik* entsprach.¹⁵

Allerdings schlug Muştafâ Sâti^c Bey in dieser ersten Vorlesung, nachdem er türkistische Weltanschauungen im Zusammenhang mit seiner Auffassung von Vaterland kritisiert hatte, auch den Islam als einende Kraft zwischen den osmanischen Untertanen vor, denn es sei zu erwähnen, dass sich unter vielen Osmanen eine religiöse Verbindung befand. »Diese Verbindung ist sehr wichtig. Es ist ein großer Fehler, mit Blick auf die abendländische Welt, diese als irrelevant zu bezeichnen.«¹⁶ Seiner Meinung nach war der Islam im Gegensatz zum Christentum

14 »Onun için biz vaṭan mevhûmunu lisân ve ırk esâsları üzerine değil devlet ve târih esâsları üzerine binâ' etmeye mecbûruz: bizim vaṭanımız, filân veya filân lisânın tekellüm olunduğu yerler değil ... 'Osmanlı bayrağının gölgesi ve 'Osmanlı devletinin idâresi altında bulunan 'Osmanlı târihinin şânlı ve neketli faşîllarına şahne-i tecellî olan yerlerdir.« (Sâti^c Bey 1329 (1913/1914), S. 24.)

15 Diese Sichtweise kann man auch später in seinen Untersuchungen des arabischen Nationalismus und dem Unterschied, den er zwischen *al-waṭaniya* und *al-qaumiya* macht, beobachten: Nach Kenny meint *al-waṭaniya* »love for the watan, and an inner attachment to it« während *al-qaumiya* »love for the ummah and the feeling of an inner attachment to it« sei. (Kenny 1963, S. 233.)

16 »Evvêlâ, 'Osmanlıların pek büyük bir ekseriyeti arasında dîn râbıtası vardı. Bu râbıtanın ehemniyeti gâyet büyüktür. Garb 'âlemine bakarak bunu ehemniyetsiz cadd etmek pek büyük bir haṭadır.« (Sâti^c Bey 1329 (1913/1914), S. 25.)

nicht nur eine moralische, sondern auch eine gesellschaftliche Religion und hätte mehr als alles andere die Macht, die osmanischen Untertanen zusammenzubringen. Diese Äußerung pro Islamismus als identitätsstiftendes Mittel erstaunt umso mehr, als dass Muşţafâ Sâti^c Bey aufgrund seiner jungtürkischen Ausbildung ein streng säkulares Verständnis vom Staat und der Politik hatte.

2.2 Das Vaterland als eine große Familie

In seiner zweiten Vorlesung konkretisierte Muşţafâ Sâti^c Bey seine Vorstellung von Patriotismus. Seiner Meinung nach war einer der wichtigsten Bestandteile des Patriotismus die Fähigkeit, Zugeständnisse zu machen und die Einigkeit zu suchen. Gerade in Krisenzeiten wie gegenwärtig während der Balkankriege war es notwendig, die Leute vor den gemeinsamen Gefahren zu warnen und sie so zu einen. Für ihn war es wichtig hervorzuheben, was Vaterland sein sollte und die Leute dahingehend zu mobilisieren, dass sie freiwillig Zugeständnisse machen würden, um das Vaterland zu fördern. Um sein Argument zu verdeutlichen und zu untermauern, stellte Muşţafâ Sâti^c Bey den Vergleich zwischen dem Vaterland und der Familie auf. Seiner Meinung nach würden Probleme und Krisen auch die Mitglieder einer weit verzweigten Familie zusammenbringen. Analog dazu müssten die Mitglieder von *vaţan* wie eine organische Einheit in Krisenzeiten zusammenhalten.

Diesen metaphorischen Zusammenhang in allen seiner Vorlesungen immer wieder betonend, setzte Muşţafâ Sâti^c Bey Patriotismus mit der Liebe gleich, die jedermann gegenüber seiner eigenen Mutter empfindet: Denn wegen der Bedingungslosigkeit der Liebe zur Mutter würde ein gutes Kind seine Mutter immer lieben, selbst wenn sie verärgert wäre oder das Kind schlagen würde. Muşţafâ Sâti^c Bey argumentierte, dass die Liebe zum Vaterland ebenso bedingungslos sein sollte:

»Menschen, die ihr Vaterland tatsächlich lieben, lieben es nicht gekoppelt an Gedanken und Urteile, sondern in Verbindung mit tiefen, inneren Instinkten. In ihrem Herzen empfinden sie ihrem Land gegenüber eine unkontrollierbare Bindung, deren Ursache sie nicht gänzlich zuordnen können. Sie lieben ihr Vaterland, weil es ›ihr Vaterland‹ ist.«¹⁷

17 »Hakikî vaţanperverlik vaţanlarına bir mülâhaza ve muhâkemeye teb'an değil, derüni bir insiyâka teb'an severler. Kalanlarında vaţanlarına karşı – sebebi tamâmen ta'yin edemedikleri – bir merbûtiyet gayr-i ihtiyâriye hiss eder, vaţanlarına mahzân ›vaţanları‹ olduđu için severler.« (Sâti^c Bey 1329 (1913/1914), S. 33.)

Muştafâ Sâtiç Bey machte das Wissen über das Vaterland zu einer Voraussetzung dafür, dieses lieben zu können. Hierfür seien Mittel wie das Feiern von Jubiläen, Nationalflagge und -hymne und die nationale Literatur nötig, die es dem Menschen ermöglichen sollten, sich die nationale Gemeinschaft vorzustellen.¹⁸ In seiner zweiten Vorlesung problematisierte er nun genau diesen Mangel an geeigneten Mitteln im Osmanischen Reich. Denn ohne eine Nationalflagge oder eine Hymne würde es keine patriotische Gemeinschaft und kein Gefühl der Einheit im heterogenen Osmanischen Reich geben.

2.3 Pflichtbewusstsein

Am Morgen seiner dritten Vorlesung erhielt Muştafâ Sâtiç Bey die Nachricht, dass das Osmanische Reich die einstige Hauptstadt Edirne an Bulgarien verloren hatte. Er erwähnte daher zu Beginn seines Vortrages, dass er darüber nachgedacht hatte, die Vorlesung ausfallen zu lassen, weil es ein trauriger Tag war. Doch stattdessen hatte er sich für die Vorlesung entschieden, denn er empfand es als wichtig und als seine Pflicht, seinen Zuhörern die Pflichten gegenüber dem Vaterland insbesondere in einer solchen krisenhaften Zeit nahezubringen.

Aus diesem Anlass und mit dieser Absicht begann er damit, die Pflichten und die Verantwortlichkeiten zu beschreiben, die ein Patriot gegenüber seinem Vaterland fühlen und erfüllen sollte. Vor allem hob er die Bedeutung einer konstanten Vorbereitung auf den Krieg hervor, die nicht nur in Zeiten des Krieges, sondern auch in Zeiten des Friedens getroffen werden sollte. Zu diesen Vorbereitungen in Zeiten des Friedens gehört auch andere, allgemeine Pflichten, wie etwa das Zahlen der Steuern, die Befolgung der Gesetze, das Außerachtlassen eigener Interessen bei Wahlen, der Kauf nationaler Produkte, eine hohes Verantwortungsbewusstsein und hohe moralische Standards für Beamte. Er schloss seine Vorlesung, indem er erwähnte, dass die Opfer in Krisenzeiten zu Pflichten werden könnten und dass ein Patriot nicht zögern sollte, das von ihm Erwartete zu akzeptieren.

2.4 Kulturdiplomatie als nationale Verteidigungsstrategie

In seiner nächsten Vorlesung richtete er den Fokus weiter auf die Verteidigung des Vaterlandes in Zeiten des Friedens. Muştafâ Sâtiç Bey zeichnete die kulturellen und imperialistischen Strategien Großbritanniens und Frankreichs gegenüber ihren Kolonien nach und hob deren Bedeutung für den Fortschritt dieser Mächte her-

18 Vgl. dazu auch Anderson 1991.

vor. Seiner Meinung nach war die Niederlage des Osmanischen Reiches auf dem Balkan ein eindeutiges Zeichen der Unfähigkeit des Reiches, auch solche Strategien zu entwickeln, um sich weiter in Rumelien zu behaupten. Er sah die Stärke der dort herrschenden neuen Machthaber darin, langfristig ihre Länder und Bevölkerungen kulturell zu beeinflussen, wohingegen es seiner Meinung nach das Osmanische Reich nicht geschafft hatte, die muslimische Bevölkerung in diese Region zu mobilisieren und zu stärken. Rumelien sei demnach nicht wegen der Armeen der Feinde verloren worden, sondern weil diese durch Schulen und wirtschaftliche und soziale Investitionen in dieser Region Fuß gefasst und die dort lebenden Menschen auf ihre Seite gezogen hatten.

Einen weiteren Grund für den Erfolg der neuen Machthaber auf dem Balkan sah Muştafâ Sâti' Bey in deren Propaganda gegen das Osmanische Reich in Europa. Er war davon überzeugt, dass Europa auf Grund dieser Propaganda ein falsches Bild von den Türken hatte und gab mehrere Beispiele dafür, wie die Balkan-Staaten die Türken in den Augen der Europäer als barbarisch darzustellen versuchten. Dabei, so behauptete er recht leichtgläubig, wäre es für den osmanischen Staat wegen der naiven Auffassung des europäischen Selbstbewusstseins ein Leichtes, das Bild des barbarischen Türkens in den Augen der Europäer zu dekonstruieren, indem sich die Türken selbst einfach authentisch-modern darstellen sollten: »Meiner Meinung nach ist es eines der wichtigsten Mittel und Ziele der nationalen Verteidigung: Uns Europa vorzustellen und zu versuchen, die über uns in Europa herrschenden falschen Vorstellungen zu beseitigen.«¹⁹ Deswegen kam er zu dem Schluss, dass es der wichtigste Aspekt der nationalen Verteidigung sei, den Europäern den türkischen Charakter nahezubringen, um das von den Balkanstaaten gezeichnete, falsche Türkenbild zu wandeln.

2.5 Preussen und Johann Gottlieb Fichte als Leitbilder des Patriotismus

Muştafâ Sâti' Beys letzter Vorlesung gebührt eine besondere Aufmerksamkeit, weil sie ein Beispiel der sich verändernden Einflussmuster auf die säkular gebildeten, muslimischen Mitglieder der osmanischen Elite dargestellt. Während in den vorangegangenen politischen Diskussionen in den Kreisen der gebildeten Elite des Reiches die politische Struktur und die nationale Entwicklung Frankreichs als Referenzpunkt dienten, bezieht sich Muştafâ Sâti' Bey auf das Deutsche Reich

19 »Benim fikrimce, müdâfâ'a-yı milliyenin en ehemniyetli vâsıta ve hedeflerinden birisi: kendimizi Avrupa'ya tanıtmak, Avrupa'da hakkımızda hüküm süren yanlış telâkkileri izâleye çalışmaktır.« (Sâti' Bey 1329 (1913/1914), S. 85.)

als nachahmenswertes Vorbild für die Entwicklung einer patriotischen Gesinnung unter den Menschen.

So widmet er eine gesamte Vorlesung dem Aufstieg Preußens und der dabei zentralen Rolle des deutschen Philosophen Johann Gottlieb Fichte (1762–1814). Dabei zieht Sâti^c Bey enge Parallelen zwischen Fichtes »Reden an die Deutsche Nation«²⁰ und den Umständen der damaligen Zeit einerseits und seinen eigenen Vorlesungen in krisenhaften Zeiten andererseits. So zitierte Sâti^c Bey viele Passagen von Fichtes »Reden« und versucht diese auf den osmanischen Kontext anzuwenden, etwa indem er die Balkankriege von 1912/1913 mit den Napoleonischen Kriegen von 1809 verglich. Er sah voraus, dass die einzige Möglichkeit eine traumatischen Niederlage in den Balkankriegen abzuwenden, darin bestand, dem gleichen Weg wie Preußen 1809 zu folgen.

Sâti^c Bey zufolge maß Preußen Fichtes »Reden« und seiner Forderung nach einer nationalen Erziehung zu Recht eine große Rolle zu. Als gebildeter Reformator kritisierte er am osmanischen Staat das limitierte Budget, das der Erziehung zur Zeit der zweiten konstitutionellen Periode zugeteilt wurde. Er sah die einzige Chance des Reiches, um langfristig zu überleben, darin, die neue Generation zu erziehen – denn ohne Bildung sei das Heer seelenlos:

»Sie riefen: ›Wege und Schule‹ ... Sie dachten nicht daran, dass, wenn kein starkes Heer besteht, welches die Grenzen verteidigt, der Feind kommen und die erbauten Wege und Schulen zerstören würde. So sagten sie ... Aber leider brachte uns dieses Ereignis diesen Gedanken gegenüber zu gänzlich entgegengesetzten Ergebnissen. Es zeigte jedem: Ein Heer, das keinen Weg hat, ist nutzlos. In einem Land ohne Bildung kann ein Heer, gleichgültig was unternommen wird, nicht in den Besitz einer Seele gelangen.«²¹

20 Fichte 1955. Diese Vorlesungen hielt Fichte in Berlin 1807, zwei Jahre nach den preußischen Niederlagen von Jena und Auerstadt gegen das napoleonische Heer, um die Studenten für die Idee einer deutschen Nation zu begeistern. Fichte argumentierte, dass die Erlösung der deutschen Nation von der französischen Besatzung nur dadurch möglich wäre, ein neues, bindendes Element, das abseits des Prinzips von »Angst und Hoffnung« läge, zu finden. Es galt, das Individuum mit der Gesellschaft zu verbinden, wobei die Bildung dabei der Schlüssel sei, um ein solches kollektives Bewusstsein zu erschaffen. Zudem schrieb Fichte in seiner Sprachtheorie dem Deutschen eine besondere Position und Mission in der Entwicklung der deutschen Kultur zu.

21 »Yol, mekteb' diye bağırıyorlardı ... düşünmüyorlardı ki hududları müdâfaca edecek kuvvetli bir ordu bulunmazsa düşmân gelir, yapılan yolları bozar, mektepleri yıkar' dediler ... fakat ma'âl-esef, vakâyic bizi bu fikirlere tamâmiyle muhâlif neticeler karşısına çıkardı. Herkese gösterdi ki : yoldan mahkûm bir memlekette ordu «âtil ve meflûc kalır, ma'arifden mahrûm bir memlekette ordu ne yapılırsa yapılırsın rûh şâhîbi olamaz.« (Sâti^c Bey 1329 (1913/1914), S. 124.)

Von diesem Standpunkt ausgehend, erklärte Muşţafâ Sâti^c Bey, dass eine Bildung, die der Vaterlandsliebe dienen sollte, das wichtigste Mittel zur Rettung der Osmanen werden müsse. Aus diesem Grund musste jedes von Opfer erbracht werden, um solch eine Art der Bildung zu ermöglichen.

3 Zusammenfassung und Schlussfolgerung: Identitätsverwirrung und die Gleichsetzung von Pflicht und Opfer in Muşţafâ Sâti^c Beys Ideologie

Anhand der analysierten Vorlesungen und vorgestellten Textpassagen wird im Rahmen dieses Beitrages gezeigt, wie ein prominenter Repräsentant der osmanischen politischen Elite den krisenhaften Zustand des Reiches während der Zeit der Balkankriege wahrgenommen und welche strategischen Schlüsse er daraus gezogen hat. Denn Muşţafâ Sâti^c Bey teilt aufgrund seiner Qualifikationen und seines beruflichen und intellektuellen Werdegangs die Karriere auch anderer Mitglieder der osmanischen Elite jener Zeit: als Absolvent der *Mekteb-i Mülkiye* unterstützte er moderat die zweite konstitutionelle Revolution, als politische Person blieb er in Kontakt mit dem Komitee für Einheit und Fortschritt bis zum Ersten Weltkrieg und als Bürokrat bekleidete er hohe Staatsämter.

Seine Vorlesungen an der Kadenschmiede *Dârüfünûn*, so die These dieses Beitrages, reflektieren die Ideen dieser säkularistisch gebildeten muslimischen Schicht und der osmanischen politischen Elite. Diese Vorträge können somit als ernst zu nehmende Quellen für die Erforschung dieser Elite und ihrer Staats- und Identitätsvorstellungen herangezogen werden. Dabei werden nun noch vor allem zwei Aspekte besonders hervorgehoben, die sich nicht nur im Speziellen auf Muşţafâ Sâti^c Beys Patriotismus-Verständnis beziehen, sondern die allgemein Ausdruck der damaligen Zeit waren: zum einen die Identitätsverwirrung, die sich auch in seinen Vorlesungen wiederfindet, weil es ihm offensichtlich schwierig erschien, eine geeignete Grundlage für die Konstruktion einer Idee des Vaterlands zu finden; sowie zum anderen seine Wahrnehmung einer organischen Einheit von Vaterland und dem andauernden Krisenzustand, womit er seine Gleichsetzung von Pflicht und Opfer zu legitimieren versuchte. Anders als noch Yüsf Akçura Anfang des 20. Jahrhunderts, der sich bei seiner realistischen Festlegung auf den Türkismus als gemeinsame Identität für die Osmanen sicher war²², schien die Lage vieler Angehöriger der osmanischen politischen Elite während der Zeit der Balkankriege weitaus prekärer. Muşţafâ Sâti^c Bey war hierbei keine Ausnahme.

22 Vgl. Akçura 1911.

Diese Identitätsverwirrung zeigte sich bei Muṣṭafâ Sâṭî' Bey in seinem insgesamt sprunghaften und argumentativ inkonsistenten und inkonsequenten Diskurs über »*vaṭan*« und den Inhalten und Komponenten eines zeitgemäßen Verständnisses von »Vaterland«. Während er in seinen Vorlesungen einige nationale Strukturen und Fälle untersuchte, nahm er ebenso eine relativistische Haltung bei der Frage ein, was eine Nation ausmachen sollte. Seiner Meinung nach hätte jede nationale Struktur einen sich eigens entwickelnden Charakter, weshalb es falsch sei anzunehmen, dass eine Nation die Strukturen einer anderen einfach übernehmen könnte. Allerdings legte er auch keine konkreten Strukturen und Komponenten für einen osmanischen Patriotismus fest, sondern blieb in diesen Punkten unschlüssig. So lehnte er anfangs eine gemeinsame Sprache und die Bedeutung der Religion als Grundlage für eine gemeinsame patriotische Identität ab, betonte diese Aspekte jedoch umso mehr später, als er den Vorbildcharakter Fichtes und der preußischen Nationenbildung hervorhob.

Die gleiche Uneindeutigkeit offenbart er auch in der Frage, auf welcher identifikatorischen Grundlage »*vaṭanperverlik*« gebildet werden sollte. So lehnte er in seinen Vorlesungen »*milletperverlik*« ab, da dieses Denken möglicherweise zum Zerfall des Reiches führen würde, ebenso wie er aber auch nicht auf die Konstruktion einer rein türkischen oder übergreifenden osmanischen Nation vertrauen wollte, weil es dem Reich schlichtweg an konstituierenden Symbolen und Gemeinschaft-stiftenden Elementen fehlte. Insgesamt scheint es, als mangelte es ihm an definitorischer Klarheit und Vorstellung über »Osmanismus«, »Türkismus« und »Islamismus«, ein Umstand, der etwa zur Folge hatte, dass Muṣṭafâ Sâṭî' Bey ständig zwischen den Konzepten wechselte. So stellte er beispielsweise auch den Islam als eine einigende Kraft für die Menschen des Osmanischen Reiches heraus, da diese mehrheitlich der muslimischen Religion angehörten und weil der Islam sowohl moralische Aspekte beinhalte als auch als regulierende Kraft in sozialen Belangen wirke. Doch anstatt sich klar zum Islamismus zu bekennen, wandte er sich in seinen Vorlesungen ebenso auch dem Osmanismus zu, indem er etwa von einem gemeinsamen »orientalischen Geist« (*şark rûhu*) sprach, der durch die Bedrohung äußerer Feinde erweckt werden könnte.

Trotz dieser eher im Theoretisch-Konzeptionellen liegenden Sprunghaftigkeit und Inkonsequenz seiner Argumentation kann allerdings auch darauf verwiesen werden, dass Muṣṭafâ Sâṭî' Bey in seinen Vorlesungen recht klare Hinweise für die Frage nach dem Verhältnis des Individuums zum Vaterland gab. So setzte er oft Vaterland und Familie gleich, verglich es mit einer großen Familie, einer organischen Einheit, bei der sich ein Teil nicht vom anderen lösen könne. Wie in einer Familie, so sei auch im Vaterland die Liebe und der bedingungslose gegenseitige Schutz wichtig für die Mitglieder. Ein wahrer Patriot sollte keine Erwartungshaltung gegenüber seinem Vaterland einnehmen, sondern besonders in Krisenzeiten

freiwillig Dienst tun und sich pflichtbewusst einbringen. Das freiwillige Opfer sei eine Pflicht, gerade in jenen Zeiten steter Krise, wie sie das Osmanische Reich seit Beginn des 19. Jahrhunderts erlebt habe. Es zeigt sich somit mit Blick auf Muştafâ Sâti' Bey's Vorlesungen, dass die intensivierten Versuche der osmanischen politischen Eliten, einen osmanischen Patriotismus zu definieren, mit dem sich beschleunigenden Zerfall des Reiches einher gingen. Dabei kam es zur internalisierten Gleichsetzung von Pflicht und Opfer, und die Selbstaufopferung wurde zu einem wichtigen Element des osmanischen Patriotismus. Zwar lag auch bei Muştafâ Sâti' Bey eine Identitätsverwirrung vor, doch war er sich bewusst über das essenzielle und in der Sache altruistische und bedingungslose Verhältnis, in dem das patriotische Individuum zu seinem Vaterland zu stehen habe. So präsentiert sich Muştafâ Sâti' Bey abschließend als eine zwischen spätosmanischer Tradition und westlich-individualistischer Moderne gesplante Persönlichkeit, die jedoch auch Hinweise auf die identifikative Formation des spätosmanisch-frührepublikanischen Intellektuellen jener Zeit gibt.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Primärquellen:

- Akçura, Y. 1911. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Matbaa-i Kader.
 Fichte, J. G. 1955 (1808). *Reden an die Deutsche Nation*. Hamburg: Meiner.
 Satı Bey, Muştafâ 1329 (1913/1914). *Vağan için Beş Konferans*. Istanbul: Kader.

Sekundärquellen:

- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities: Reflection on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
 Cleveland, W. L. 1971. *The making of an Arab nationalist. Ottomanism and Arabism in the life and thought of Sâti' al-Ḥuşri*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
 Dölen, E. 2008. İkinci Meşrutiyet Döneminde Darülfünun. *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 10 (1): 1–46.
 Ergün, M. 1996. *İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908–1914)*. Istanbul: Ocak.
 Ergün, M. 1987. Satı Bey Hayati ve Türk Eğitime Hizmetleri. *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1: 4–19.
 Hanioglu, Ş. 1995. *The Young Turks in Opposition*. New York u. a.: Oxford University Press.
 Kenny, J. M. 1963. Sâti' Al-Ḥuşri's Views on Arab Nationalism. *Middle East Journal* 17 (3): 231–256.
 Parla, T. 1985. *The Social and Political thought of Ziya Gökalp 1876–1924*. Leiden u. a.: Brill.

Open Access. This chapter is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Noncommercial License, which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Der Kampf für die Frauenrechte im Osmanischen Reich: *Kadınlar Dünyâsı* und die osmanisch- muslimische Frauenbewegung im frühen 20. Jahrhundert¹

Elife Biçer-Deveci

1 Einführung und analytischer Zugang

1913 wurde im Osmanischen Reich die erste Frauenzeitschrift *Kadınlar Dünyâsı* (Welt der Frauen) veröffentlicht, deren Hauptzweck es war, die Frauenrechte im Reich zu fördern.² Diese Zeitschrift wurde vom *Osmânlı Müdâfaa-i Hukuk-i Nisvân Cem'iyyeti* (Osmanischer Verein für die Verteidigung der Frauenrechte) für Frauen publiziert und verpflichtete sich, nur Frauen zur Autorenschaft zuzulassen. Unter den Autorinnen lassen sich aber nicht nur Namen von osmanisch-türkischen Frauen finden, sondern auch europäische, kurdische, griechische und Frauen anderer Länder und Kulturen durften Beiträge schreiben. Zudem wurde regelmäßig über die Frauenbewegung in anderen, mehrheitlich europäischen Ländern Bericht erstattet. Auch wurden Schriften von europäischen Feministinnen übersetzt bzw. deren Glückwünsche zu der Publikation und Briefe veröffentlicht.

Die Entstehung der Zeitschrift bzw. des Vereins fiel in die Zeit der zweiten konstitutionellen Phase des Osmanischen Reiches. Diese wurde durch die Jungtürkische Revolution im Jahr 1908 eingeleitet und dauerte bis zur Gründung der Republik Türkei 1923.³ Die Revolution beschnitt die Herrschaftsrechte des Sultans und band diese an das vom Volk gewählte Parlament. Zudem wird diese Zeit in der Literatur als eine Ära beschrieben, in der neue soziale Bewegungen entstanden.⁴ Die revolutionäre Atmosphäre und der Enthusiasmus für die Modernisie-

1 Die Forschung zu diesem Beitrag fand im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds finanzierten Projekts »Ein Human Rights Turn in der internationalen Geschlechterpolitik der Zwischenkriegszeit? Menschenrechte, Frauenbewegung und der Völkerbund« an der Universität Bern statt.

2 Vgl. Çakır 2010 S. 164 ff.

3 Vgl. Talay-Keşoğlu, Keşoğlu 2010, S. XVII. und Zürcher 2007, S. 103.

4 Vgl. Çakır 2007, S. 68 und Aksu 2010, S. 54.

nung gaben auch osmanischen Frauen die Möglichkeit, ihre eigenen Organisationen zu gründen und Zeitschriften zu publizieren.

In der Zeitschrift wird sichtbar, wie die Frauenbewegung im späten Osmanischen Reich mit der internationalen Frauenbewegung verflochten war. Sie berichtete regelmäßig über die westliche Frauenbewegung und deren Erfolge. Das französische Supplement der Zeitschrift spielte eine besondere Rolle in dieser Verflechtung, indem es einen Austausch mit europäischen Feministinnen ermöglichte. Obwohl *Kadınlar Dünyası* sich als Plattform für alle Frauen verstand, wies der Inhalt darauf hin, dass es sich bei den Themen um spezifische Anliegen und Probleme der Frauen der Mittel- und Oberschicht handelte. In ihren Berichterstattungen über die ländliche Lebensweise, in der andere Geschlechterordnungen herrschten, grenzten sich die Autorinnen implizit von Frauen der unteren Schichten ab. Sie setzen sich mit Verschleierung und der Geschlechtersegregation in der Öffentlichkeit auseinander – typische Probleme der städtischen Frauen, die auf dem Land nicht existierten.

Die bisherigen Untersuchungen haben die gegenseitigen Beeinflussungen zwischen den Frauenorganisationen im Osmanischen Reich und den internationalen Frauenorganisationen bezüglich ihrer Forderungen, Argumentationen und Handlungsstrategien nicht ausreichend berücksichtigt. Meist wird die internationale Frauenbewegung im frühen 20. Jahrhundert nur als westliches Phänomen betrachtet und andere Frauenbewegungen wie die im Mittleren Osten als lokal begrenzte Bewegungen verstanden.⁵ Die Frauengeschichtsschreibung, die sich mit internationaler Frauenbewegung beschäftigt, sah keine direkten Verbindungen von westlichen und osmanischen Feministinnen und definierte sie als eine »nationalistische Bewegung.«⁶ Studien allerdings, die Historikerinnen in der Türkei seit einigen Jahren durchführen, widerlegen teilweise die vereinfachende Kategorisierung einer lokalen und nationalistischen Frauenbewegung. Sie zeigen persönliche Kontakte von einigen führenden Frauenrechtlerinnen in Istanbul mit ihren europäischen Gesinnungsgenossinnen und deren universitäre Bildung in Europa.⁷ Die Zeitschrift *Kadınlar Dünyası* zeigt exemplarisch, dass die Frauenbewegung in Istanbul mit der westlichen Frauenbewegung verflochten war und dass der Feminismus in Europa die Entwicklungslinien der osmanisch-muslimischen Frauenbewegung prägte. Die Autorinnen der Zeitschrift bezeichnen ihre Bewegung als Teil der globalen Frauenbewegung.

Der vorliegende Beitrag untersucht, welche Bedeutung und Funktion der Bezug auf Europa bzw. den Westen in den Argumentationen der Autorinnen von

5 Vgl. Badran 2009, Fleischmann 2010, Roded 1999, Rupp 1998.

6 Vgl. Fleischmann 2010.

7 Vgl. Çakır 2010, Çalışlar 2011, Kandiyoti 1991.

Kadınlar Dünyası hatte. In welchen Zusammenhängen wurde dieser Bezug hergestellt und welche Funktion hatte er? Inwiefern wurden Konzeptionen über den Westen dem eigenen soziopolitischen Kontext angepasst und in welchen Argumentationen wurden kulturelle Differenzen konstruiert? Die Bezüge auf Europa bzw. den Westen können eine rechtfertigende Rolle bei der Begründung der Frauenanliegen gespielt haben. Zudem versuchte die Zeitschrift mit ihrem französischen Supplement das Konzept der westlichen Frauenbewegung einer »*universal sisterhood*«⁸ zu prägen, indem sie Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen der europäischen und der osmanischen Kultur herstellte.

Dieser Untersuchung liegt die theoretische Perspektive der »*entangled history*« zugrunde, die sich mit Verflechtungen, d. h. mit gegenseitigen Beeinflussungen, gemeinsamen Beziehungen und Netzwerken befasst. Zunächst wurde *entangled history* vor allem in postkolonialen Studien verwendet, die auf Verflechtungen zwischen kolonialistischen und kolonialiserten Ländern fokussierten. Wichtig war die Kritik an der monokausalen Geschichtsschreibung der europäischen Nationen, die Einflüsse und Rückwirkungen der Kolonialgeschichte völlig ausblendete.⁹ Der vorliegende Beitrag weitet diese Perspektive auf die Frauenbewegung aus, wobei der Fokus auf den Verflechtungen der osmanischen Frauenbewegung mit den internationalen Frauenorganisationen liegt.

2 Die transnationale Verflechtung der osmanisch-muslimischen Frauenbewegung

Die Entstehung der Frauenbewegung wurde durch eine Reihe von sozialen und politischen Faktoren aus dem In- und Ausland begünstigt. Das Bildungssystem in den Missionsschulen, das speziell für die Ausbildung von Mädchen und Frauen ausgerichtet war,¹⁰ ist beispielsweise ein solcher Faktor: eingeführt in armenische Gemeinden während des 19. Jahrhunderts¹¹, erlangten die Missionarsschulen zunehmend an Popularität unter den Familien der osmanisch-muslimischen

8 Rupp 1997, S. 82. Die drei großen internationalen Frauenorganisationen im frühen 20. Jahrhundert, *International Council of Women*, *Women's International League for Peace and Freedom* und *Peace and Disarmement Comitee*, prägten in ihren internationalen Kongressen den Begriff der »*universal sisterhood*«, um die Vereinigung ihrer Mitglieder auf der Annahme ihrer geschlechtsspezifischen Erfahrungen als globales Phänomen zu bezeichnen und ihre Solidarität mit Frauen in der ganzen Welt auszudrücken. Vgl. ebd.

9 Vgl. Conrad, Randeria 2002, Lepenies 2003, David-Fox et al. 2009, Kocka 2003, S. 42, Randeria 2000, S. 92.

10 Für den Einfluss der Missionarsschulen auf den Frauenstatus bei den Minderheiten im Osmanischen Reich vgl. Keddie 2007, S. 66.

11 Vgl. Keshgegian 2008, S. 144 f., Çalırlar 2011, S. 28 f.

Oberschicht, die ihre Töchter in diese Schulen schickten. Die Frage der Mädchenbildung war zu dieser Zeit in Istanbul ein Schlüsselthema in den Modernisierungsdebatten dieser gesellschaftlichen Gruppe.¹² Frauen waren an diesen Debatten zunächst nicht beteiligt, dennoch waren es gerade diese Debatten, die die Erziehung der Mädchen und somit die Alphabetisierung der Frauen ermöglichten. Die Ausbildung in Missionsschulen ermöglichte es Frauen in Istanbul, etwa als Lehrerinnen und Schriftstellerinnen, durch ein philanthropisches Engagement oder durch Gründung ihrer eigenen Organisationen und Zeitschriften, Einfluss in der Öffentlichkeit zu erlangen.¹³

Die direkte Interaktion der osmanischen Frauen mit westlichen Feministinnen ist auch in den Berichten der internationalen Frauenorganisationen dokumentiert. Diese Organisationen luden Frauen aus verschiedenen Ländern zu ihren Kongressen ein und versuchten damit, Frauen aus Asien und dem Mittleren und Nahen Osten zu erreichen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts nahmen Vertreterinnen der osmanischen Frauenorganisationen an den Konferenzen des *International Congress of Women* teil und berichteten über die Situation der Frauen im Osmanischen Reich.¹⁴ Die *International Women's Alliance* plante, sich mit Bewegungen für das allgemeine Frauenstimmrecht in verschiedenen Ländern zu verbinden und versuchte in jedem Land eine eigene Sektion zu etablieren.¹⁵ Internationale Frauenorganisationen wie der *International Council of Women* und die *Women's International League for Peace and Freedom*, sahen sich als eine globale Bewegung und zielten mit ihrer Überzeugung einer »global suffering of women« (globales Leiden der Frauen) darauf ab, eine »universal sisterhood« zu kreieren.¹⁶ Sie haben osmanische Frauen in ihre Konferenzen eingeladen und darüber hinaus ihnen ihre Zeitschriften und weitere Informationen über ihre Aktivitäten ge-

12 Vgl. Aksu 2010, Durakbaşa 2000.

13 Vgl. Rowe, 2010, S. 243 f. Armenische Frauen, die sich oft in osmanisch-muslimischen Frauenorganisationen engagierten oder diese gar leiteten, dürften eine wichtige Rolle in der frühen Frauenbewegung im Osmanischen Reich gespielt haben. Dazu gibt es aber leider noch keine umfassenden Forschungen. Für armenische Frauenorganisation vgl. Ekmekçiöğlü, Bilal 2006, für einige biographische Studien vgl. Haan et al. 2006.

14 Erstmals nahmen osmanische Frauen an einem internationalen Kongress im Jahre 1900, nämlich am 2^e *Congrès International des Œuvres et Institutions Féminines*, teil. Vgl. auch die Berichterstattungen und Teilnahmen in folgenden internationalen Kongressen: 6th *Congress of International Women Alliance for Suffrage*, 1911 in Stockholm, *General Assembly of International Council of Women* 1914 in Rom, 8th *Congress of International Women Suffrage Alliance* in Genf 1920, und in den darauffolgenden bis zum 12th *International Congress for Suffrage and Equal Citizenship* 1935 in Istanbul.

15 Vgl. Rupp 1997, S. 22.

16 Ebd., S. 82 f. Die internationalen Frauenorganisationen waren überzeugt, dass »suffering« als die Erfahrung, die alle Frauen in der Welt machten, die Basis für die Solidarisierung der Frauen weltweit bilden würde.

schickt. Die internationalen Frauenorganisationen konnten auf diese Weise an der Konstruktion eines transkulturellen Feminismus arbeiten, mit dem sich viele verschiedene Aktivistinnen ideologisch assoziieren konnten. Auch in *Kadınlar Dünyası* ist eine solche ideologische Assoziation vorhanden, wie im Folgenden gezeigt und diskutiert wird.

3 *Kadınlar Dünyası* – Auf dem Weg der westlichen Frauenbewegung

Unmittelbar nach dem Ende des Balkankriegs 1913 erschien die Zeitschrift *Kadınlar Dünyası* erstmals. In den ersten drei Monaten wurde sie täglich herausgegeben, danach wöchentlich. Die regelmäßige Publikation wurde bis 1921 fortgeführt und musste während dieser Zeit drei Mal unterbrochen werden: Die erste Pause erfolgte nach der Ausgabe der 153. Nummer vom 26. Juli 1914 wegen Papiermangels und dauerte drei Monate. Danach führte der Erste Weltkrieg zu einer vier Jahre andauernden Unterbrechung, weil sich die Autorinnen meistens als Krankenschwestern bei der Armee freiwillig engagierten. Die dritte Pause im Jahre 1918 erklärt Çakır mit dem »Unabhängigkeitskrieg« 1918–1923 gegen die Besatzungsmächte der Triple Entente. 1921 wurde die Publikation der Zeitschrift bis zur Nummer 194/15 (21. Mai 1921) fortgesetzt.¹⁷

Schon in der ersten Nummer vom 4. April 1913 wird sichtbar, dass die osmanischen Frauen die Aktivitäten der westlichen Frauenbewegung aufmerksam verfolgten. So schrieb die Herausgeberin über die Tätigkeiten der westlichen Frauen:

»Sowohl europäische als auch amerikanische Frauen veröffentlichen Bücher und Periodika über die Lebensrealität der Frauen. Sie führen wichtige Untersuchungen über die Frauenrechte. Sie wollen erklären, dass Frauen in der zivilisierten Gemeinschaft, in der menschlichen Umwelt, auch einen Status, ein Recht auf Leben haben können. Kurz, sie versuchen zu erklären und kundzutun, ob Frauen über unterschiedliche Rechte als die der Männer verfügen dürfen oder nicht. Wir osmanische Frauen wollen an diesen Bemühungen und dem Weg, den unsere Geschlechtsgenossinnen eingeschlagen haben, im Rahmen unserer sozialen Moralvorstellungen, Sitten und Gewohnheiten teilnehmen.«¹⁸

17 Vgl. Çakır, 2010, S. 134f.

18 *Kadınlar Dünyası*, Numara 1, 4 Nisân 1329 (Nummer 1, 4. April 1914), »Hukuk-1 Nisvân« (Frauenrechte), S. 1. Die Quellenabschnitte in diesem Beitrag sind Übersetzungen der Autorin vom Türkischen ins Deutsche. Die Originalzitate in diesem Beitrag basieren auf der

Schon diese Zeilen verdeutlichen das Ziel des Vereins, Teil der westlichen Frauenbewegung zu werden: Der Anschluss sollte, ohne die osmanische religiös und sozial differente Kultur in Frage zu stellen, durch die explizite Anpassung ihrer feministischen Aktivität an ihren sozialen und religiösen Kontext erfolgen. Dabei funktionierte diese Abgrenzung zum Westen nicht als eine Infragestellung der westlichen Frauenbewegung, sondern die Herausgeberin versuchte in journalistischem Stil hervorzuheben, wie bedeutsam die Aktivitäten der Feministinnen waren. Besonders signifikant und provokativ wirkt die Formulierung »Recht auf Leben« (*hakk-ı hayât*), denn gemeint ist das Recht auf ein selbstbestimmtes Leben, das hier stilistisch zugespitzt wurde. Diese Forderung deutete auf die zeitgenössische Geschlechterordnung hin, die die Herausgeberinnen ablehnten und das selbstbestimmte Leben nicht im Haus, sondern in der Teilhabe am öffentlichen Leben sahen. Dies wurde auch in den folgenden Ausgaben besonders deutlich, in denen die Herausgeberinnen jeweils in den Leitartikeln die Unterdrückung und Versklavung der Frauen durch die patriarchalen Strukturen beschreiben. Ihrer Meinung nach herrschten diese Strukturen in verschiedenen Epochen und Kulturen, weshalb die Unterdrückung der Frau als ein globales Phänomen anzunehmen sei. Der Zweck einer solchen Auseinandersetzung kam allerdings erst in der zwölften Nummer der Zeitschrift deutlich zum Ausdruck:

»Mit Gottes Hilfe werden wir daran arbeiten, unsere Geschlechtsgenossinnen über ihre legalen Rechte aufzuklären. Wir werden beweisen, dass Frauen, welche die Männer als Sklavin, als süße Frucht sehen, nicht Sklavinnen sind, und dass sie an der ganzen zivilisatorischen Arbeit mitbeteiligt waren. Kurz, wir werden unser soziales Leben selbst bestimmen.«¹⁹

Die Zeitschrift erachtete die Entwicklungen in Europa als wichtig, um die Situation der Frauen im Osmanischen Reich zu ändern. Denn gerade die Geschlechterordnung in Europa spiegelt laut den Autorinnen von *Kadınlar Dünyası* die Reformbedürftigkeit der osmanischen Gesellschaft und die Notwendigkeit der Verbesserung des Frauenstatus. Diese Gegenüberstellung zu »Europa« führte zu einer Kritik an den sozioökonomischen und politischen Verhältnissen im eigenen Land. So wurden die Rechtsungleichheit von Frau und Mann und Selbstverständlichkeiten und Vorurteile bezüglich der Geschlechterrollen in Frage gestellt

Transkriptionssystematik nach Devellioğlu, F. 2010. *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat. Eski ve yeni harflerle*. Yenişehir, Ankara: Aydın. Türkische Wörter, die in dieser Enzyklopädie nicht enthalten sind, wurden gemäß gegenwärtigem Türkisch transkribiert.

19 *Kadınlar Dünyası*, Numara 12, 15 Nisân 1329 (Nummer 12, 15. April 1914), »Hukuk-ı Nisvân« (Frauenrechte), S. 1.

und dadurch dem Westen die Schlüsselrolle für Modernisierung und Fortschritt zugeschrieben.

Den Vorstellungen der Autorinnen der Zeitschrift lag ein Bild von Europa zu Grunde, in dem die Situation der Frauen in der westlichen Gesellschaft fortgeschritten und mit Männern gleichberechtigt war. So lieferte die Zeitschrift regelmäßig Berichterstattungen über Frauen in Europa und in den USA, die spezifisch männliche Tätigkeiten ausübten, wissenschaftliche Ausbildungen absolvierten und ihren Lebensunterhalt selbst verdienten. Beispielsweise wurde in einem Bericht über eine US-amerikanische Kapitänin zur See, die ein Schiff führt, dessen Mannschaft nur aus Frauen bestehe, folgende Kritik an der Geschlechterordnung in der eigenen Gesellschaft geübt:

»Man kann nicht bezweifeln, dass die Frauen fähig zu jeder Tätigkeit sind. (...) Dieses Mal hat die Initiative und Entschlossenheit der Amerikanerin Madame Hurn die Männer in großes Erstaunen versetzt. (...) Wäre es den Männern jemals eingefallen, dass Frauen Matrosen werden können? Hätten sie von den Frauen jemals den Mut erwartet, mit den furchtbaren Wellen des Meeres zu ringen? Es gibt nichts Unmögliches in der Welt. Durch Entschlossenheit ist alles möglich. Diese Wahrheit hat Madame Hurn allein bewiesen. Trotz den verhöhrenden Blicken der Männer hat sie die Frauenwürde gehoben. Sie hat gezeigt, dass Frauen in jeder Tätigkeit, und auch in der Schifffahrt, Fähigkeit und Talent haben.«²⁰

Damit arbeiteten die Autorinnen gegen die Geschlechterrollen in der osmanischen Gesellschaft, wonach Frauen Männerberufe nicht ausüben durften. Die Kritik richtete sich gegen das Unwissen und die Unterentwicklung der osmanisch-muslimischen Gesellschaft, die den Frauen den Zutritt zur Öffentlichkeit verwehrte und ihnen weder Erwerbsmöglichkeiten bot, noch Zugang zu höherer Bildung an der staatlichen Universität gewährleistete. Der Fortschritt und die Modernisierung der westlichen Länder seien nur ermöglicht worden, weil den Frauen viele Rechte garantiert worden seien:

»Weil die osmanische Frau nicht an der Ordnung der Öffentlichkeit teilnimmt, es ihr nicht möglich ist, die Erwerbstätigkeit mit Männern zu teilen, ihr immer ein getrenntes Leben zugewiesen wurde, konnte diesem Volk der Fortschritt und Aufstieg nicht zuteilwerden. (...) Die wirtschaftlich fortgeschrittenen europäischen und amerikanischen Zivilisationen haben der Frau einen respektvollen und sozialen Status, der höher ist als der von Männern, gegeben. Ohne Zweifel, auch Frauen können tun, was Männer

20 Kadınlar Dünyası, Numara 34, 7 Mayıs 1329 (Nummer 34, 7. Mai 1914), »Kadınlar da Gemici Olabiliyor« (Auch Frauen können Matrosen werden), S. 1.

tun können. Wenn wir unser Recht innerhalb des Gemeinrechts sehen wollen, dann müssen wir unsere Bemühungen auf die Arbeit in der Öffentlichkeit richten. Recht ist Recht, aber die Bedingung für dessen Anspruch ist, daran zu arbeiten.«²¹

Die Argumentationen wurden mit Berichterstattungen über herausragende Frauen aus Europa gestützt, aber auch mit Beispielen aus der osmanisch-muslimischen Kultur, wie beispielsweise über die Kurdin Kara Fatma, die als Anführerin ihrer Armee das osmanische Heer im Krim-Krieg gegen Russland unterstützte.²² Auch wurde auf Frauen in ruralen Gebieten des ganzen Landes verwiesen, die mit Männern zusammen die gleichen Arbeiten ausführten.

Die Gesellschaftskritik richtet sich außerdem gegen die Verschleierung, die Polygamie und die Versklavung der Frauen (*câriye*), ein System, das die Frauen besonders erniedrigte.²³ In einem Artikel gipfelte die Kritik darin, den Hauptgrund der Unterdrückung der Frau in der osmanischen Gesellschaft in der Verschleierung zu sehen. Dem Artikel ging eine Debatte über Bildungsmöglichkeiten der osmanischen Frauen an europäischen Universitäten voraus, die sich über mehrere Nummern erstreckt. Nach Europa, wo es allgemeine und Zugang zur wissenschaftlichen Bildung gäbe, müssten die osmanischen Frauen gehen, damit sie den gleichen Bildungsstand erlangen und sich somit befreien könnten, so der Grundtenor dieser Position.²⁴ Ob auch Frauen auf dem Land, die nicht die gleiche Form der Verschleierung haben, Zugangsmöglichkeiten erhalten sollen, wurde nicht erwähnt:

»Ein Teil von uns spricht über die Ausbildung in Europa, ein Teil über Lehre an der Universität, usw. Aber über das eigentlich wichtige Thema, die Verschleierung, die die Ermöglichung all dieser Dinge verhindert und der man sich sehr intensiv annehmen muss, wird nicht diskutiert. Sich in Europa auszubilden, an die Universität zu gehen, eine Kunst oder einen Beruf auszuüben... All dies muss nach der Verschleierung [diskutiert werden]. (...) Das Thema der Verschleierung muss man (...) erörtern und im

21 Vgl. z. B. Kadınlar Dünyası, Numara 22, 25 Nisân 1329 (Nummer 22, 25. April 1914), »Hakkımızı Ârayalım« (Wir sollen unsere Rechte verlangen), S. 1.

22 Vgl. z. B. Kadınlar Dünyası, Numara 38, 11 Mâyıs 1329 (Nummer 38, 11. Mai 1914), »Erkekler! Kadınlık Yalnız Meyve Değildir!« (Männer! Weiblichkeit ist nicht nur eine Frucht!), S. 1.

23 Vgl. z. B. Kadınlar Dünyası, Numara 32, 5 Mâyıs 1329 (Nummer 32, 5. Mai 1914), S. 2: »Câriyye Meselesi« (Das Konkubinats-Problem), Meliha Canâ.

24 Vgl. Kadınlar Dünyası, Numara 67, 9 Hazîrân 1329. (Nummer 67, 9 Juni 1914), S. 1: »Avrupa'da Tahsil-i Nisvân« (Studium für Frauen in Europa), Mükerrerrem Belkıs; Kadınlar Dünyası, Numara 74, 16 Hazîrân 1329 (Nummer 74, 16. Juni 1914), S. 1: »Avrupa'da Tahsil-i Nisvân« (Studium für Frauen in Europa), Mükerrerrem Belkıs. Kadınlar Dünyası, Numara 89, 1 Temmuz 1329 (Nummer 89, 1. Juli 1914), S. 1: »Avrupa'da Tahsil-i Nisvân. İsviçrede Tahsil Cem'iyeti Reisi« (Studium für Frauen in Europa. Präsident von Studiumverein in der Schweiz).

Rahmen der Möglichkeiten unserer Bedingungen und Gesetzgebungen in eine Form bringen, die unsere Bemühungen für die Freiheit und unsere Freiheitsbewegung stärkt, und dann muss man über die Konsequenzen sprechen. (...) Wenn dieses Thema erledigt ist, können wir nach Europa gehen, können uns an unserer Universität fortbilden, kurz, alle unsere Wünsche, die wir als Ziel unserer Arbeit akzeptiert haben, verwirklichen. (...) Wenn jedoch das Thema der Verschleierung erledigt ist, wird [auch] die falsche Gewohnheit des Brautwerbbertums (*görüçülüük*) verschwinden. (...) Dieses glückliche Ziel [Aufhebung der Verschleierung] wird uns Freiheit und Menschlichkeit garantieren.«²⁵

Europa bzw. der Westen funktionierten also, wie diese Beispiele zeigen, als Rechtfertigung für die Verbesserung der Stellung der Frauen in der osmanisch-muslimischen Gesellschaft. Während die Autorin des obigen Zitates mit der Entschleierung auch das Ende der Frauenunterdrückung sah, stützten sich andere auf religiöse Erklärungen – ohne den Schleier in Frage zu stellen –, um Zugangsmöglichkeiten der Frauen zur Bildung und zur Erwerbstätigkeit zu begründen. Sie zitierten Stellen aus dem Koran und aus den Hadithen, die den Frauen Erwerbstätigkeit und Bildung nicht verbieten, sondern diese sogar fordern. So wies die Herausgeberin in der Einleitung der 19. Nummer, bevor sie auf die Situation in Europa und Amerika einging, darauf hin, dass die Religion in ihren Anweisungen über Frauenarbeit keine Ausnahmen vorschreibt und führte die Erwerbstätigkeit von Frauen in anderen muslimischen Ländern und Regionen an:

»Unsere Umwelt, in der eine Leidenschaft für Leben und Arbeiten zu erwachen begonnen hat, ist zahlreichen seltsamen Interpretationen ausgesetzt, deren Gedanken schwach und die Auseinandersetzungen mangelhaft sind. Ist es möglich, den Frauen überhaupt Freiheit zu geben, sie wie Männer arbeiten zu lassen? [fragt man sich.] Man denkt nicht, dass bezüglich der Arbeit die religiösen Befehle den Frauen keine Ausnahmeregelungen machen, sondern sie sind auch miteingeschlossen.«²⁶

In dieser Form gerieten religiös begründete Praktiken, die die Geschlechterordnung betrafen, in die Kritik. Zugleich wurden alternative Interpretationen der religiösen Überlieferung angeboten. Auch in den Auseinandersetzungen um Bildungsmöglichkeiten für Frauen spielte der Rückgriff auf die Religion eine Rolle:

25 Kadınlar Dünyası, Numara 98, 10 Temmuz 1329 (Nummer 98, 10. Juli 1914), S. 3: »Maksada Vusûl Tevhîd-i Hedef« (Erreichen am Ziel; Vereinigung für das Ziel), Mahmure Fuât.

26 Kadınlar Dünyası, Numara 19, 22 Nisân 1329 (Nummer 19, 22. April 1914), S. 1: »Çalışmak Hakkımızdır« (Arbeiten ist unser Recht).

»Unser Prophet Mohammed hatte befohlen: Wissenschaftliche Bildung ist Pflicht für jeden Muslim und jede Muslimin. Holt euch die Wissenschaft, auch wenn sie in China ist! Wo ist die Wissenschaft heute? Wo wird die Wissenschaft vermittelt? Wir wissen, dass sie nicht in China ist, sondern in Europa. Wir sehen, dass es dort Ausbildungsorte gibt und dass auch die Ausbildung für jeden Muslim und jede Muslimin Pflicht ist. Warum also gehen wir nicht nach Europa? Werden wir falschem Wissen ausgesetzt? Werden wir Zielscheibe der Beschimpfung und der Missbilligung des unwissenden Volkes?«²⁷

Diese Argumentationsweise unterschied sich von den obigeren Ausführungen insofern, dass Bildung als eine religiöse Verpflichtung begründet wurde. Mit dem Verweis auf »Europa« als der Ort der Wissenschaft wurde weiterhin der Status der Frau in der Gesellschaft mit Modernität verbunden. Die religiöse Rechtfertigung war hier vielmehr auch ein Indiz dafür, dass Kritiker der Zeitschrift bzw. Gegner der Frauenanliegen sich auf die Autorität des Korans berufen haben. Sie hatte auch die Funktion, auf den Antifeminismus der religiösen Interpretationen und deren Umsetzungen hinzuweisen und diesen den Boden zu entziehen. Im obigen Zitat war zugleich ein Aufruf enthalten, bestimmte als religiös akzeptierte Haltungen gegenüber der Bildung der Frauen abzulehnen.

4 Das französische Supplement (1914)

Das französische Supplement aus dem Jahr 1914 zeigte Differenzen gegenüber den osmanischen Ausgaben der Zeitschrift. Darin schrieben unter anderem europäische Feministinnen wie Odetta Feldmann, Berthé Delaunay, Amélie Frisch und Vera Starkoff. In der ersten Ausgabe des Supplements führte die Herausgeberin die Erstellung von einigen französischen Seiten auf das Interesse von nicht-muslimischen Frauen in Istanbul und in Europa zurück, was auf die Resonanz der Zeitschrift in Europa hinweist.²⁸ Die Vorstellungen des Osmanischen Vereins für die Verteidigung der Frauenrechte von der Situation der Frauen im Osmanischen Reich verdienen eine Betrachtung, denn erst in diesen Darstellungen setzten sich die Autorinnen mit Differenzierung und Gemeinsamkeiten zwischen der osmanischen und westlichen Gesellschaft auseinander.

27 Kadınlar Dünyası, Numara 67, 9 Hazirân 1329 (Nummer 67, 9. Juni 1914), S. 1: »Cesâret-i Medeniyye« (Zivilcourage).

28 Vgl. Kadınlar Dünyası, Monde Feminine, Première année N° 121, Samedi, le 7/20 Décembre 1913, S. 1: »Deux Mots«.

Osmanisch-muslimische Autorinnen des Supplements waren auch die führenden Schriftstellerinnen der osmanisch-sprachigen Ausgabe der Zeitschrift, wie beispielsweise Ulviye Mevlan, die Herausgeberin der Zeitschrift und des Supplement, Messadet Bedirxhane und Aziziye Veliyyedine. Während in osmanisch-sprachigen Ausgaben sowohl die Edition als auch die einzelnen Autorinnen sich selbst als osmanische Frauen bezeichneten, um alle Frauen im Reich anzusprechen, verwenden sie im Supplement die Bezeichnung »*turque*« und definieren sich als türkische Frauen. Dies war auch bei Messadet Bedirxhane der Fall, die von der kurdischen Aristokratie in Istanbul stammte²⁹ und in ihren französischen Artikeln Frauen im Osmanischen Reich als Türkinnen bezeichnete. Diese Bezeichnung verweist auch auf die Sprachkompetenz der Autorinnen hin, denn im Französischen war es üblich, statt von »*ottoman*« von »*turque*« zu sprechen. Diese Bezeichnung gab dem Supplement gleichzeitig den Rahmen der Diskussionen vor, nämlich die Stellung der Frau im Islam, Verschleierung und Polygamie waren die Hauptthemen sowohl von osmanisch-muslimischen Autorinnen als auch von europäischen.

Bereits in der ersten Nummer des Supplement fällt ein wesentlicher Unterschied der Ausgabe zur osmanisch-sprachigen Ausgabe auf. Bei der Vorstellung des Vereins erwähnte die Edition zu Beginn: »*Depuis la proclamation de la constitution, les femmes turques commencèrent à travailler, afin d'obtenir l'abolition de cette clôture et de cette voile.*«³⁰ Dass die Aufhebung des Schleiers das Ziel der türkischen Frauen sei und zwar seit der jungtürkischen Revolution, war in der osmanisch-sprachigen Ausgabe diskret als Reform der Kleidung für außen (*kıyâfet-i hâriciyye-i nisvânın islâhı*)³¹ beschrieben und wurde zudem erst in der 55. Nummer der Zeitschrift erwähnt. Dieser Unterschied zwischen den beiden Ausgaben kann zwei Gründe haben. Die diskrete Art der Formulierung in der osmanisch-sprachigen Ausgabe sollte wahrscheinlich darauf abzielen, Ablehnung unter muslimischen Frauen in Istanbul gegenüber dem Verein und der Zeitschrift zu vermeiden, während der Schleier für die europäische Leserinnenn eine klare Verbindung mit dem Islam hatte und daher ein zusätzliches Interesse erzeugen sollte.

Ein weiterer auffälliger Unterschied des Supplements zur osmanisch-sprachigen Ausgabe der Zeitschrift war der Status der Frau in der muslimischen Gesellschaft. Dieser bildete im Supplement das Hauptthema der Auseinandersetzungen. Während die Autorinnen in der osmanisch-sprachigen Ausgabe versuchten, die

29 Vgl. Kutlar 2010.

30 Kadınlar Dünyası, Monde Feminine, Première année N° 121 Samedi le 7/20 Décembre 1913. S. 1: »*Deux Mots*«.

31 Kadınlar Dünyası, Numara 55, 28 Mayıs 1329, S. 1. İctimâî: »*Osmânlı Müdâfaa-i Hukuk-ı Nisvân Cem'iyyeti Programı*« (Gesellschaftliches: Das Programm des Osmanischen Vereins für die Verteidigung der Frauenrechte).

Stellung der Frau im Vergleich mit der westlichen Kultur zu diskutieren und mit Verweis auf Fortschritt und Modernisierung und ebenso auf Religion für einen besseren Status der Frauen zu argumentieren, ging es im Supplement um Fragen, was die Stellung der Frau im Islam ist. Mit diesem Thema beschäftigten sich auch zwei französische Feministinnen, Vera Starkoff³² und Berthe Delaunay³³, wobei beide von der Vorstellung der Unterdrückung der Frauen im Islam überzeugt sind und sich auf europäische Orientwissenschaftler des 19. Jahrhunderts wie Ernest Renan und Fernand Hauser stützen.

Sowohl die osmanisch-muslimische als auch europäische Autorinnen versuchten auf eine bemerkenswerte Weise die osmanische von der westlichen Kultur zu differenzieren. Indem Berthe Delaunay und Vera Starkoff in ihren Artikeln auf die Unterdrückung der Frauen im Islam und die Verschleierung als Instrument dieser Unterdrückung eingingen, provozierten sie harte Kritik von muslimischen Autorinnen. Letztere kritisierten scharf die Vorstellungen in Europa über Islam und muslimische Frauen. Thematisierungen von Bildung und Wissenschaft und den Eintritt in das Erwerbsleben bei osmanisch-muslimischen Frauen waren für das Supplement nicht rahmenbildend im Gegensatz zur osmanisch-sprachigen Ausgabe. Azize Veliyyeddine etwa versuchte aufzuzeigen, dass der Status der Frauen in muslimischen Gebieten besser sei als in Europa angenommen und ging auf die Unterschiede in verschiedenen muslimischen Kulturen bezüglich der gesellschaftlichen Position der Frauen ein:

»Mais le rôle de la femme musulmane d'aujourd'hui, surtout dans l'Anatolie, le Kurdistan, l'Arabie et les régions peuplées par les circassiens, n'est pas si borné (...) et la femme n'est voilée que dans la capitale et les grandes villes. Parmi les femmes paysannes et nomades, l'habitude de se voiler est tout à fait inconnue. La femme d'Anatolie accompagne son mari aux marchés, aux grands bazars, c'est elle qui fait le compte, c'est encore elle qui fait le prix d'achat ou de vente. Elle travaille dans les champs à côté de son mari, le suit à la forêt pour faire du bois et du charbon. La femme Kurde reçoit les visites des hommes, comme celles des femmes, remplace son mari pour toute sorte de chose, l'accompagne même à la guerre. Les jeunes circassiennes dansent avec leurs jeunes voisins et choisissent leurs maris d'entre leurs cavaliers. C'est la femme arabe qui conduit très souvent les caravanes. (...) On voit qu'entre les conditions sociales (sic!) de la femme musulmane d'Anatolie, de Kurdistan, d'Arabie et du Circassie et de la femme d'Occident il y a peu de divergence ; malheureusement les premières sont pri-

32 Vgl. Kadınlar Dünyası, Monde féminin. Première année N° 121, Samedi, le 7/20 Décembre 1913, S. 3–4 : »Contre la Guerre. Lettre Aux Femmes Turques«.

33 Vgl. Kadınlar Dünyası. Monde féminin. Première année N° 124, Samedi, le 28 Décembre 1913/10 Janvier 1914, S. 1–3: »Turques et Françaises«, Berthe Delaunay.

vées de l'éducation que possèdent les dernières. D'ailleurs, n'est-ce pas, cette ignorance, ce manque d'éducation moderne qui font le malheur de l'Islam et de la Turquie.»³⁴

Dem Text nach machte also den schlechten Status der Frauen in den muslimischen Gesellschaften eben nicht die Verschleierung oder die Religion aus, sondern dass muslimischen Frauen der Zugang zur Bildung verwehrt war. Die religiöse Praxis der Verschleierung war dagegen in den Artikeln der muslimischen Autorinnen in den folgenden Supplements zentral und wurde hart angegriffen. Sie wurde als »*humiliation des femmes*« interpretiert. Die muslimischen Autorinnen verlangten nach einer neuen, zeitgemäßen Interpretation des Korans.³⁵ Ein anderer Artikel verwies darauf, dass sich religiöse Praktiken dem sozialen Wandel gemäß ändern können, wenn der Kalif dies als notwendig erachtet. Der Kalif würde die Versammlung der muslimischen Gelehrten einberufen, um über die Veränderung einer bestimmten Praxis abzustimmen. Eine solche Diskussion müsse auch über die Verschleierung durchgeführt werden:

»Quant à la question du voile, le Coran (sic!) dans aucun de ses versets n'en fait mention, seulement Dieu dans son livre [Coran] dit : »que les femmes couvrent les parties de leur corps qui exciteraient les hommes« et les Imams il y a douze à treize siècles ont dit que d'après de ce verset les femmes doivent se couvrir tout le corps excepté le visage et les mains et la cloiture en est sortie comme conséquence. Peut-être que cette définition pouvait se conformer aux conditions sociales et à la manière de perception de droits des gens de son temps. Mais aujourd'hui outre qu'aucune femme ne peut endurer cette humiliation, outre que ça choque l'humanité, même l'esprit religieux s'offense de cet état de chose. (...) D'un côté les exigences du siècle, de l'autre côté l'effort que déploient les Musulmanes et quelques rares Musulmans emmèneront certainement la révision de la définition de ce verset. Il est bien sûr que la nouvelle définition sera conforme à nos vœux, aux principes humanitaires de notre siècle et aux obligations sociales et économiques de notre temps. Donc nous pouvons bien dire que l'abolition du voile n'est qu'une question de temps.»³⁶

Nach Ansicht der Autorin erwähnte also der Koran nur in einem Vers die Bedeckung der weiblichen Körperteile, die die Männer anreizen, und die Gelehrten hätten dies als Bedeckung des ganzen Körpers außer Gesicht und Hände inter-

34 Kadınlar Dünyası, Première année N° 121, Samedi, le 7/20 Décembre 1913, S. 3: »La femme Turque et son rôle social«, Azize Veliyyedine.

35 Vgl. z. B. Kadınlar Dünyası, Première année N° 123, le 28 Décembre 1913/3 Janvier 1914, S. 1: »L'abolition du voile n'est qu'une question de temps«.

36 Ebd.

pretiert. Heute dagegen könne keine einzige Frau mehr eine solche Erniedrigung dulden. Die Ansprüche des neuen Jahrhunderts auf der einen Seite und die Bemühungen von Musliminnen und von einigen Muslimen auf der anderen Seite, würden sicher zur Veränderung dieser Interpretation führen und den Wünschen der Frauen, den Menschheitsprinzipien des neuen Jahrhunderts und den sozialen und ökonomischen Anforderungen der Zeit entsprechen.

Während also in der osmanisch-sprachigen Ausgabe die Schriftstellerinnen versuchten, ihre Frauenbewegung als Teil der westlichen Frauenbewegung zu definieren, tendierten sie im französischen Supplement, das sie an ein europäisches Publikum ausrichteten, zu kulturellen Differenzierungen und Abgrenzungen einer muslimischen Frauenbewegung von der westlichen. Diese Abgrenzung war auch in den Artikeln von Vera Starkoff und Berthe Delaunay zu lesen, die ihrerseits versuchen die osmanische und die europäische Kultur auseinander zu halten und auf die »bessere« Stellung der Frauen in Europa verwiesen.

Die Veröffentlichung des französischen Supplements wurde aufgegeben, nachdem der Erste Weltkrieg zu einer vierjährige Unterbrechung der Publikation der Zeitschrift geführt hatte. Über die Gründe dafür gibt es in der Zeitschrift keine Hinweise. Die Frauengruppe aber, die sich um die Zeitschrift herum gebildet hatte, kam unmittelbar nach dem Ende des Krieges wieder zusammen, um ihre Aktivitäten fortzusetzen – mit mehr Selbstbewusstsein und mit mehr Elan für ihre Forderungen nach gesellschaftlichen Reformen.

5 ***Kadınlar Dünyası* nach dem Ersten Weltkrieg: Frauenrechte als zivilisatorische Notwendigkeit**

Im März 1918 wurde die Veröffentlichung mit der 163. Nummer fortgesetzt. Der einleitende Artikel reflektierte die Wirkung der Zeitschrift im Inland und Ausland: Die deutsche, französische, englische, italienische, russische Presse habe von ihr und der Existenz einer Frauenbewegung im Osmanischen Reich berichtet. Die Frauen im Westen hätten ebenso Fortschritte geleistet und erlangten in vielen Ländern das aktive und passive Wahlrecht.³⁷

Schon der einleitende Artikel der ersten Nachkriegsausgabe zeigte, welche tief greifenden Veränderungen der Krieg in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft verursacht hätte. In ihm wurde darauf hingewiesen, dass die Frauen sogar während des Krieges ihre Mitwirkung am öffentlichen Leben bewiesen hatten.³⁸ Sie

37 *Kadınlar Dünyası*, Numara 163, 2 Mart 1918 (Nummer 163, 2. März 1918), S. 2 f.: »Düşünüyorum« (Ich denke), Ulviyye Mevlân.

38 Ebd.

hätten Vereine gegründet, um die Armee zu unterstützen. Es seien Mädchenschulen eröffnet worden und es gäbe nun Arbeiterinnen, Buchhalterinnen, Beamtinnen, Verwalterinnen der Handelshäuser und Schreiberinnen. Die Frauen hätten sich direkt an der Kriegsfront beteiligt und Hilfsarbeiten des Roten Halbmondes ausgeführt. Verschiedene Berufssektoren, die bisher nur von Männern besetzt waren, wurden aufgrund des Krieges nun für Frauen zugänglich. Auch dies sei als Erfolg der Frauenbewegung zu sehen.³⁹

Der Erste Weltkrieg gab folglich den Frauen Raum für zivilgesellschaftliche Aktivitäten und stärkte ihr Bewusstsein für feministische Anliegen. Das Frauengengagement während des Krieges und die Arbeit der Frauen in verschiedenen Sektoren der Öffentlichkeit wurden als ausreichende Beweise aufgeführt, die notwendige Teilhabe der Frauen am öffentlichen Leben zu begründen. Die Gesellschaft sei auf eine gleichberechtigte Rollenverteilung und die Garantie von Frauenrechten angewiesen, um Fortschritt und Wohlstand zu ermöglichen:

»Dass die Frauen Arbeiterinnen, Abgeordnete, Vertreterinnen sein können, resultiert aus dem Bedarf der Gesellschaft an Frauenarbeit und ist ein Recht. Wir wollen sagen, dass Frauen nicht von selbst sich in das öffentliche Leben einmischen werden. Der soziale und wirtschaftliche Bedarf der Gesellschaft an Frauenarbeit wird sie [die Frauen] in das Leben einmischen lassen. Und wir meinen, dass dieser Bedarf heute entstanden ist. Deshalb bringt jedes Bedürfnis ein Recht hervor. Nun wollen die Frauen heute ihr Recht, das den Menschheitsbedürfnissen entgegenkommt, haben. (...) Heute sind die Frauen erwacht. Sie versuchen zu erklären, dass sie Rechtspersonen und Menschen sind. Sie wollen um sich und um den Wohlstand der menschlichen Gemeinschaft willen frei leben.«⁴⁰

Europa spielte in den Auseinandersetzungen mit der Frauenfrage kaum mehr die Schlüsselrolle, die es vor dem Krieg noch hatte. Nun waren es stattdessen die Kriegserfahrungen, die das Selbstbewusstsein der Frauen gestärkt habe und auf die sich die Autorinnen berufen, um die notwendige Einführung von Frauenrechten zu diskutieren. Ihr verstärktes Selbstbewusstsein kommt auch darin zum Ausdruck, dass sie sich – anders als zuvor – nun als Feministinnen bezeichneten. Die Zeitschrift berichtete von der weltweiten Resonanz ihrer Bewegung und versteht sich als Teil einer globalen feministischen Bewegung.

39 Ebd., Numara 163, 2 Mart 1918 (Nummer 163, 2. März 1918), S. 3–5: »Hâl-i Hazırda Kadınlarımızın Mevkîi« (Die Stellung unserer Frauen in Gegenwart), Mükerrrem Belkıs.

40 Ebd., Numara 168, 6 Nisân 1918 (Nummer 168, 6. April 1918), S. 2 f.: »Düşünüyorum« (Ich denke), Ulviyye Mevlân.

In den Ausgaben Nr. 163 bis 171 sowie 176 und 177 wurden Frauenpersönlichkeiten aus Europa mit ihren Biographien, literarischen Tätigkeiten und Wirkungen vorgestellt. Bei diesen Darstellungen handelte es sich meistens um Frauen aus adeliger oder bürgerlicher Oberschicht. Das Ziel einer solchen Reihe war es, weibliche Vorbilder vorzustellen und von ihnen Ideen und Inspirationen zu bekommen. Diese Praxis kam der in der ersten Nummer beschriebenen Intention, dem Weg der westlichen Frauen zu folgen, entgegen. Auseinandersetzungen mit der Situation der Frauen in der osmanischen Gesellschaft waren in dieser Reihe nicht expliziert. Offenbar wollten die Herausgeberinnen mit der Auswahl von Persönlichkeiten aus der Oberschicht beweisen, dass in anderen Lebensformen, wie z. B. in der Aristokratie, die Frauen einen anderen Status haben und Schreiben, Salonführungen, Beziehungspflege, Reisen, politische Tätigkeiten etc. zu deren selbstverständlichen Tätigkeiten gehörten. Diese alternativen Lebensstile sollten geradezu als Kontrast zum Lebensstil der großen Mehrheit der osmanisch-muslimischen Frauen im Osmanischen Reich wirken und gleichsam die Geschlechtervorurteile und die traditionellen Geschlechterverhältnisse in Frage stellen.

6 Transkultureller Feminismus im frühen 20. Jahrhundert

Aus der Analyse der Zeitschrift *Kâdımlar Dünyâsı* geht hervor, dass sich die osmanisch-muslimischen Feministinnen im frühen 20. Jahrhundert erfolgreich mit internationalen Frauenorganisationen vernetzen und die Aufmerksamkeit der westlichen Feministinnen auf sich ziehen konnten. Diese frühen Bemühungen, ihre Anliegen sowohl in einem nationalen als auch in einem globalen Kontext zu legitimieren, legten das Fundament der weiteren Entwicklung der Frauenbewegung in der jungen Republik Türkei, deren transnationale Verflechtung am *12th International Conference for Suffrage and Equal Citizenship* im Jahre 1935 ihren Höhepunkt erreichte, als diese internationale Tagung erstmals in Istanbul stattfand.

Die Analyse der Ausgaben von *Kâdımlar Dünyâsı* in den Anfangsjahren zeigt, dass sich die osmanisch-muslimischen Feministinnen in ihren Anliegen und Forderungen nicht als different sahen, sondern sich mit der westlichen Frauenbewegung identifizierten. Vor dem Ersten Weltkrieg verpflichteten sie sich, den Weg der westlichen Feministinnen zu gehen und benutzten in ihren Argumenten als Rechtfertigungen die Geschlechterverhältnisse in Europa und den USA, wo sie mehr Gleichberechtigung als in der Türkei wahrnahmen. Um für die Verbesserung der Stellung der Frauen in der osmanischen Gesellschaft zu argumentieren, stützten sich die Autorinnen ebenso auf religiöse Überlieferungen, die die Gleichberechtigung befürworteten. Sowohl Argumentationen, die auf Europa als Vorbild

verwiesen, als auch solche, die in der Religion die Möglichkeit für die Verbesserung der Stellung der Frauen sahen, leisteten eine Kritik an den soziopolitischen Strukturen des Osmanischen Reiches. Ihrer Meinung nach hätten nur grundlegende Reformen dieser Strukturen und eine Veränderung der Geschlechterordnung ermöglichen können.

Im französischen Supplement schrieben zum Teil die gleichen Autorinnen wie in der osmanisch-sprachigen Ausgabe sowie zusätzlich europäische Feministinnen. Ganz anders als die osmanisch-sprachige Ausgabe ging es im Supplement allerdings um Auseinandersetzungen zwischen zwei Definitionen des Frauenstatus in der muslimischen Gesellschaft. Während europäische Feministinnen wie Vera Starkoff und Berthe Delaunay auf die Unterdrückung der Frauen im Islam und auf die bessere Stellung der Frauen in der westlichen Zivilisation verwiesen, richteten sich die Artikel der osmanisch-muslimischen Autorinnen gegen die Vorstellungen in Europa über muslimische Frauen. Einerseits versuchten diese Autorinnen aufzuzeigen, dass der Islam durchaus einen besseren Status der Frauen ermöglichen würde, andererseits zielten sie darauf ab, dass die Frauen im Osmanischen Reich die gleichen Anliegen hätten wie die Frauenrechtlerinnen im Westen und dass ihre Situation dahingehend geändert werden müsste. Sie versuchten, die Situation der muslimischen Frauen einem europäischen Publikum näher zu bringen. Dabei griffen sie diejenigen Islam-spezifischen Themen auf, die beim europäischen Publikum bekannt waren, nämlich der Schleier und die Polygamie. Diese Themen ermöglichten die Aufmerksamkeit des europäischen Publikums auf die Frauenbewegung in Istanbul zu ziehen.

Darüber hinaus berichteten die muslimischen Autorinnen im Supplement auch von frauenrechtlerischen Engagements in Istanbul. Das Supplement konnte aufgrund der französischen Sprache westliche Schriftstellerinnen und muslimische Autorinnen im Osmanischen Reich zusammenbringen und eine Diskussion ermöglichen. Es konnte damit die ersten Verbindungen zwischen den Feministinnen in Europa und in Istanbul herstellen, die eine Voraussetzung für die weitere Entwicklung der Frauenbewegung in Istanbul war.

In den Nachkriegsausgaben des Jahres 1918 wurde sichtbar, dass der Erste Weltkrieg als eine starke Zäsur die Argumentationsformen geprägt hatte. Im Unterschied zu den früheren Ausgaben funktionierte der Westen nicht mehr als Schlüssel für die Modernisierung und den Fortschritt des Landes und die Erlangung der Frauenrechte, sondern die Gleichberechtigung der Geschlechter wurde als zivilisatorische Notwendigkeit interpretiert und als eine solche gefordert. Die Autorinnen bezogen sich nicht mehr auf die Geschlechterordnung in Europa, um die Situation in ihrer Gesellschaft zu kritisieren, sondern auf die Tätigkeiten der Frauen während des Krieges und die neuen Erwerbsmöglichkeiten der Frauen in den Sektoren, die bisher nur von Männern besetzt waren. So lieferten die zivilge-

sellschaftlichen Aktivitäten und der eigene Lebensunterhalt in Folge der Notsituation des Krieges die Begründungen ihrer Anliegen. Dies lässt sich auch als ein neues nationales Selbstbewusstsein verstehen, das aufgrund der eigenen Aktivitäten während des Krieges gestärkt wurde. Die europäische Gesellschaftsordnung erschien den Frauen weniger attraktiv und diente den Autorinnen nicht mehr als Vergleich, um die soziale Stellung der Frauen und die Geschlechterordnung im Osmanischen Reich zu hinterfragen. Die Autorinnen kamen auf diese argumentative Weise der praktischen Erfahrungswelt ihrer Zeitgenossinnen während des Krieges entgegen, die stärker präsent war als die eher theoretischen Debatten über die Modernisierung nach westlichem Vorbild von vor dem Krieg.

Aus der Analyse der Zeitschrift *Kadınlar Dünyası* geht hervor, dass sich die osmanisch-muslimischen Feministinnen im frühen 20. Jahrhundert erfolgreich mit internationalen Frauenorganisationen vernetzen und die Aufmerksamkeit der westlichen Feministinnen auf sich ziehen konnten. Dies belegen die Artikel und die Glückwünsche europäischer Frauenrechtlerinnen im französischen Supplement. Die frühen Bemühungen, ihre Anliegen sowohl in einem nationalen als auch in einem globalen Kontext zu legitimieren, legten das Fundament der weiteren Entwicklung der Frauenbewegung in der jungen Republik Türkei, deren transnationale Verflechtung am *12th International Conference for Suffrage and Equal Citizenship* im Jahre 1935 ihren Höhepunkt erreichte, als diese internationale Tagung erstmals in Istanbul stattfand.

Am Beispiel von *Kadınlar Dünyası* kann man die osmanische Frauenbewegung im frühen 20. Jahrhundert als eingebettet in der internationalen Frauenbewegung betrachten. Die Erfolge und Aktionen der Stimmrechtsbewegung in den westlichen Ländern übten einen prägenden Einfluss auf das Selbstbewusstsein der osmanisch-muslimischen Frauen aus. Andererseits sind die Faktoren, die die Bildung der Frauen und die Gründung der Frauenvereine und Zeitschriften ermöglicht hatten, als Verflechtungsprozesse zu verstehen. Den Prozess der Entstehung einer Frauenbewegung prägten zum einen die westlichen Einflüsse durch die Missionarsschulen, die in den armenischen Gemeinschaften als Vermittler der europäischen Werte und Normvorstellungen agierten. Zum anderen interagierten die Frauen aus der Oberschicht mit westlicher Kultur. Die Frauenbewegung im Osmanischen Reich, die ein Mittel- und Oberschichtsphänomen war, versuchte sich mit verschiedenen Frauenorganisationen weltweit zu vernetzen. Sie nahm an internationalen Kongressen teil und kommunizierte mit westlichen Feministinnen durch Zeitschriften und Publikationen.

Spezifisch für *Kadınlar Dünyası* kommt dem französischen Supplement eine besondere Bedeutung zu, denn erst darin wurde es möglich, dass europäische Feministinnen für die Anliegen der muslimischen Frauen publizistisch auftraten. Die französische Sprache erleichterte eine Kommunikation zwischen den Frauen

der Ober- und Mittelschicht im Osmanischen Reich und in Europa und ermöglichte den Vertrieb des Supplements in Paris. Das Supplement konnte erfolgreich vermitteln, dass auch in Istanbul eine feministische Bewegung aktiv war.

Die vorliegende Untersuchung bringt eine Differenzierung in die Sichtweise der bisherigen Forschungsliteratur. Einige Studien haben die Frauenbewegung des frühen 20. Jahrhunderts im Mittleren Osten als eine Bewegung betrachtet, die sich primär zum Dienst an der Nation verpflichtet habe und deshalb die Frauenrechte den nationalistischen Anliegen unterstellt habe.⁴¹ In der Zeitschrift *Kadınlar Dünyası* ist diese Argumentation allerdings kaum zu finden. Stattdessen wurden die Frauenrechte darin gerade als notwendige Bedingungen für den Fortschritt und die Modernisierung an sich betrachtet. Außerdem ist auch auf die kulturelle Heterogenität der Autorinnen zu verweisen, was nicht einer nationalistischen Orientierung entspricht, sondern vielmehr den transkulturellen Charakter der Zeitschrift und ihrer Autorinnen hervorhebt.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Primärquellen:

- 2e Congrès International des Œuvres et Institutions Féminines, tenu au Palais des Congrès de l'Exposition Universelle de 1900 sous la présidence d'Honneur de M. Léon Bourgeois et sous la présidence de Mademoiselle Sarah Monod. *Compte Rendu des Travaux par Madame Pégard*. Paris : Imprimerie Typographique Charles Blot, 1902.
- Kadınlar Dünyası*, 1913–1921.
- Kadınlar Dünyası*, *Monde Feminine*, 1913–1914.
- International Council of Women. General Assembly of International Council of Women in 1914 held in Rom. Report of the Quinquennial Meetings.
- The International Woman Suffrage Alliance. Report of the 6th Congress of International Women Alliance for Suffrage in 1911 held in Stockholm.
- The International Woman Suffrage Alliance. Report of the 8th Congress of International Women Suffrage Alliance in Geneva 1920.
- The International Woman Suffrage Alliance. Report of the 12th International Congress for Suffrage and Equal Citizenship in 1935.

Sekundärliteratur:

- Aksu, B. 2010. Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri. *Bilgi* 53: 51–66.

41 Vgl. Fleischmann 2010, S. 171 f.

- Badran, M. 2009. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: oneworld.
- Çakır, S. 2007. Feminism and Feminist History-Writing in Turkey. The Discovery of Ottoman Feminism. *Aspasia* 1 (1): 61–83.
- Çakır, S. 2010 (1994). *Osmanlı kadın hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çalışlar, İ. 2011 (2010). *Halide Edib. Biyografisine sığmayan kadın*. İstanbul: Everest.
- Conrad, S., Randeria, S. 2002. Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, hrsg. S. Conrad, S. Randeria, B. Sutterlüty, 9–49. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- David-Fox, M., Holquist, P., Martin, A. 2009: Entangled Histories in the Age of Extremes. *Kritika* 10 (3): 415–422.
- Durakbaşa, A. 2000. *Halide Edib. Türk modernleşmesi ve feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Fleischmann, E. L. 2010. The other awakening: The emergence of women's movements in the modern Middle East, 1900–1940. In *Globalizing feminisms, 1789 – 1945*, hrsg. K. Offen, 89–134. Abingdon: Routledge.
- Haan, F. de, Daskalova, K., Loutfi, A. (Hrsg.) 2006. *Biographical dictionary of women's movements and feminisms in Central, Eastern, and South Eastern Europe. 19th and 20th centuries*. Budapest, New York: CEU Press/Central European University Press.
- Kandiyoti, D. 1991. *Women, Islam & the State*. Philadelphia: Temple University Press.
- Keddie, N. R. 2007. *Women in the Middle East. Past and present*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- Keshgegian, F. A. 2008. ›Starving Armenians‹: The Politics and Ideology of Humanitarian Aid in the First Decades of the Twentieth Century. In *Humanitarianism and suffering. The mobilization of empathy through narrative*, hrsg. R. A. Wilson, R. D. Brown, 140–155. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kocka, J. 2003. Comparison and Beyond. *History and Theory* 42 (1): 39–44.
- Kutlar, M. 2010. *Nuriye Ulviye Mevlan ve Kadınlar dünyasında Kürtler*. İstanbul: Avesta.
- Lepenes, W. (Hrsg.) 2003. *Entangled Histories and Negotiated Universals. Centers and Peripheries in a Changing World*. Frankfurt am Main: Campus.
- Randeria, S. 2000. Geteilte Geschichten und verwobene Moderne. In *Zukunftsentwürfe: Ideen für eine Kultur der Veränderung*, hrsg. J. Rüsen, H. Leitgeb, N. Jegelka, 87–96. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Roded, R. 1999. *Women in Islam and the Middle East: A reader*. London, New York: I. B. Tauris.
- Rowe, V. 2010. Three Literary Views of Armenian Constantinople and its Inhabitants. In *Armenian Constantinople*, hrsg. R. G. Hovannisian, S. Payaslian, 243–264. Costa Mesa (CA): Mazda Publishers.
- Rupp, L. 1998. *Worlds of Women: The Making of an International Women's Movement*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Talay Keşoğlu, B., Keşoğlu, M. 2010. *Türkkadını 1918/1919 (Yeni harflerle)*. İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı.
- Toprak, Z. 1986. 1935 Istanbul Uluslararası Feminizm Kongresi ve Baris (The 1935 international Istanbul feminist congress and peace), *Toplum – Düşün* 24, 24–29.
- Weber, M. 1985 (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Zürcher, E. J. 2007. *Turkey. A modern history*. London: I. B. Tauris.

Open Access. This chapter is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Noncommercial License, which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.

Die Vita Elmalılı Muhammed Hamdi Yazırs (1878–1942) Hagiographische Topoi und Apologetik in der Lebensbeschreibung eines »Staats-‘Alim« der frühen Türkischen Republik

Benjamin Flöhr

Die Rezeption des Korandeuters im Dienste des Kemalismus

Der Koranglehrte Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878–1924) war unbestritten eine der einflussreichsten religiösen Figuren der frühen Türkischen Republik. Die Besonderheit seines Korankommentars *Hak Dini Kur’an Dili*¹ besteht darin, dass dieser kurz nach Gründung der Türkei im Auftrag des sich als laizistisch definierenden Staates entstanden ist.² Nicht zuletzt diese Tatsache macht Elmalılı für die Forschung interessant, denn seine Person ermöglicht eine Untersuchung der komplexen Beziehungen zwischen konservativ-islamischem Gelehrtenmilieu und laizistischem Staat. Ferner wirft sein Werk Licht auf den Staatsislam der frühen Türkischen Republik und seine Person auf die Rekrutierung des religiösen Personals durch den kemalistischen Staat. Diesem Forschungsdesiderat hat man sich bisher nicht angenommen.³

1 Vgl. Yazır 1935–38.

2 Atatürk hat einem Zitat aus dem Jahr 1929 zufolge persönlich die Übersetzung des Korans und eines Werkes über Leben des Propheten angeordnet. (Vgl. Atatürk Araştırma Merkezi (Hrsg.) 2006, S. 123.) Im Rahmen einer Parlamentssitzung über das Budget des *Diyânet İşleri Reisliği* wurde dann auch beschlossen, neben der Übersetzung des Korans und der *aḥadîṭ* einen Korankommentar verfassen zu lassen. (Vgl. Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, Band 14 (56. İctima, İkinci Celse, 21 şubat 1341), S. 249–270.) Dies wurde vertraglich zwischen der *Diyânet* und Mehmet Akif Ersoy (Übersetzung) und Elmalılı (Kommentar) festgelegt (Diyânet İşleri Başkanlığı ile Elmalılı Ahmet Hamdi Efendi ve dair Mehmet Akif arasında yapılan Kur’an-ı Kerim tercümesi ve tefsirine dair anlaşma (1341/1925), Cumhuriyet Arşivi, Dosya: 2218, Fon Kodu: 30..10.0.0, Yer Nu: 26.149..18..).

3 Diese Fragen kläre ich derzeit umfassend im Rahmen meiner Dissertation mit dem Arbeitstitel »Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878 – 1942) – Ein traditionalistischer Korandeaüter im Dienste des Kemalismus«.

Die Übertragung des Korans ins lateinschriftliche Türkisch war ursprünglich Teil des staatlichen Reformhabens, den gesamten islamischen Gottesdienst durch »Türkisierung« radikal zu modernisieren.⁴ *Hak Dini Kur'an Dili* wurde in den Jahren 1935–1938 vom *Diyânet İşleri Reisliği* veröffentlicht. Das Ergebnis war ein für den religiösen Laien aufgrund der Schwierigkeit seiner Sprache kaum verständliches Werk. Die Religionsbehörde scheint nach der ersten Erscheinung kein Interesse mehr an einer weiteren Publikation von *Hak Dini Kur'an Dili* gehabt zu haben. Die zweite und dritte Auflage wurden von privaten Verlagshäusern auf Initiative Muhtar Yazır's, dem ältesten Sohn Elmalılı's, hin publiziert.⁵ Die ersten Auseinandersetzungen mit *Hak Dini Kur'an Dili* im akademischen Kontext erfolgten erst in den 1970er und 1980er Jahren. Die in dieser Zeit entstandenen Dissertationsschriften türkischer Theologen sind allerdings unveröffentlicht geblieben.⁶ Ein breiteres Interesse an Elmalılı ist dann in den 1990er Jahren zu erkennen. Im Jahr 1991 fand zu dessen Ehren ein Symposium statt, das vom semi-staatlichen *Türkiye Diyânet Vakfı* organisiert wurde, der institutionell mit dem Präsidium für Religionsangelegenheiten verbunden ist.⁷ Die dort gehaltenen Vorträge nehmen sich spezifischer Teilaspekte seines Werkes an.

Die Wiederentdeckung ausgerechnet dieses Religionsgelehrten durch die staatsnahen Religionsinstitutionen ist sicherlich im Zusammenhang mit der »Türkisch-Islamischen Synthese« zu sehen, die nach dem Militärputsch von 1980 von der Junta zur Bekämpfung des Kommunismus in Politik und Gesellschaft integriert wurde. In diese Zeit fallen auch die ersten Bestrebungen, den für die jüngeren türkischen Generationen sprachlich obsolet gewordenen Korankommentar in ein zeitgemäßes Türkisch zu übertragen (*sadeleştirmek*), um ihn einer breiten Leserschaft zugänglich zu machen.⁸ Dass eine dieser *sadeleştirilmiş*-Versionen schon 1994 von der *Zaman Gazetesi* und zuletzt im Jahr 2011 von der links-liberalen *Milîyet Gazetesi* im Rahmen von Werbekampagnen verbreitet wurde, zeigt die hohe grenzüberschreitende gesellschaftliche Popularität der Elmalılı'schen Koraninterpretation. Heute ist Elmalılı in der Türkei Objekt verschiedener ideologischer Pro-

4 Vgl. Cündioğlu 2005, S. 95 ff. De facto durchgesetzt hat sich nur zeitweilig der türkische Gebetsruf, der von 1932 bis 1950 von den Minaretten tönte.

5 Vgl. Yazır 1960, Yazır 1979.

6 Vgl. Gökcan 1970, Ersöz 1985.

7 Vgl. Elmalılı M. *Hamdi Yazır Sempozyumu (4–6 Eylül 1991)*. 1993. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları.

8 Vgl. Yazır 1991. Darüber hinaus gibt es den Kommentar einer achtköpfigen Kommission unter dem Vorsitz Ali Bulaç's, der in den 1980er und 1990er Jahren noch separate Rechtssysteme für Laizisten und Muslime forderte und heute den intellektuellen Strang des politischen Islams in der Türkei repräsentiert. Vgl. Yazır 1995.

jektionen.⁹ Der westlichen Islamforschung sind Leben und Werk Elmalılıs jedoch nach wie vor weitgehend unbekannt.¹⁰

Zur Rekonstruktion seiner Biographie kann der Forscher als authentische Quelle auf die Personalakten (*sicill defterleri*) im *Şer'iyye Sicilleri Arşivi* im Istanbul Müfti-Amt¹¹ und im Privatarchiv des *Diyânet İşleri Başkanlığı*¹² sowie den *İlmiyye-Almanach*¹³ zurückgreifen. Daneben gibt es eine ganze Reihe kurzer Lebensbeschreibungen in Form von Beiträgen in lexikonartigen Werken, die erst nach Elmalılıs Tod entstanden sind.¹⁴ Auch wenn in letzteren ein euphorischer Tenor mitschwingt, sind viele der Darstellungen doch recht nüchtern gehalten und konzentrieren sich auf Elmalılıs akademischen Werdegang und seine Ämter. Anders die wohl bekannteste und meist verbreitete biographische Darstellung »Merhum Dayım Hamdi Yazır«¹⁵ seiner Nichte Fatma Paksüt, ein Vortrag, der auf dem oben erwähnten *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyomu* gehalten wurde. Der Vortrag basiert auf Paksüts Kindheitserinnerungen sowie dem, was sie von ihren Eltern über ihren Onkel erfahren hat.¹⁶ Einige der Darstellungen sind ideologisch gefärbt und vereinnahmen Elmalılı für eine bestimmte Geschichtsdeutung.¹⁷ Im Folgenden wird gefragt, welches Elmalılı-Bild wird in diesen Biographien gezeichnet wird. Welche Funktion haben bestimmte Motive, denen man in diesen Quellen begegnet? Wie wird Elmalılı von bestimmten ideologischen Kreisen nutzbar gemacht?

-
- 9 Dem links-kemalistischen populären Theologen Yaşar Nuri Öztürk gilt der im staatlichen Auftrag verfasste Korankommentar gar als bester Beweis für die Frömmigkeit des türkischen Staatsgründers Atatürk. Er bezeichnet *Hak Dini Kur'an Dili* gar als »Atatürks Werk«. Vgl. Öztürk 2003, S. 85.
- 10 Viele Fragen werden auch in der erst 2011 eingereichten Dissertationsschrift Susan Günaştıs offen gelassen und die für den Kontext so relevante Rechtstheorie Elmalılıs nur rudimentär behandelt. Vgl. Gunasti 2011.
- 11 Dosya nu. 3727. Eine Auswertung der Akte findet sich in Albayrak 1980–81, S. 249 f.
- 12 Dosya. M. Hamdi Yazır, Sicil No.: 23.0361.
- 13 Vgl. Kahraman, S. A., Galitekin, A. N., Dadaş, C. (Hrsg.) 1998
- 14 Vgl. Gövsa 1946, S. 402 f., İnal 1955, S. 107–110, Bilmen 1955, S. 607–615, Mücellidoğlu Çankaya 1968–69, S. 983–987; Mardin 1966, S. 241–247.
- 15 Vgl. Paksüt 1993, S. 2–24.
- 16 Vgl. ebd., S. 2.
- 17 Vgl. Vakkasoğlu 1987, S. 9–27.

Hagiographische Topoi: Vom İlimiyye-Wunderkind zum Übersetzer des koranischen Wunders

Bei der Lektüre einiger Elmalılı-Biographien begegnet dem Leser ein Bild des Korangelehrten, das zahlreiche Topoi islamischer (und auch nicht-islamischer) Hagiographie aufweist.¹⁸ Eine vergleichende Untersuchung der Hagiographien islamischer Gelehrter des osmanischen Reiches bzw. der Türkei mit denen muslimischer Gottesfreunde (arab. *aulyāʾ*, türk. *evliyāʾ*)¹⁹ steht bisher noch aus.²⁰ Der folgende Abschnitt intendiert keine detailgetreue Rekonstruktion des Lebens Elmalılıs. Er will vielmehr die hagiographischen Topoi in einigen der Elmalılı-Viten herausarbeiten, deren Funktion dann im abschließenden Abschnitt erörtert wird. Die Topoi weisen erstaunliche Analogien zu denen der Nursi-Hagiographie auf.²¹ Ein Vergleich mit letzterer veranschaulicht, wie ähnliche Motive in den Viten zweier Islamgelehrter auftauchen, die von unterschiedlichen Kreisen für ihre Sache vereinnahmt werden. Elmalılı wird vornehmlich von staatlichen Kreisen inszeniert, wohingegen Nursi für seine Anhänger Sinnbild für die Unterdrückung der Religion durch den »atheistischen« Staat ist.

Sowohl bei Bilmen als auch bei Paksüt erscheint der im Jahr 1878 in Elmalı bei Antalya geborene Muhammed Hamdi als Wunderkind. In den Worten Paksüts war er ein »mit überragenden Talenten erschaffener Mensch«²² und laut Bilmen »ein Musterbeispiel an Klugheit«.²³ Diese Außergewöhnlichkeit kommt darin zum Ausdruck, dass er seine Freunde in jeder Hinsicht übertrifft und sein Umfeld immer wieder durch seinen grenzenlosen Wissensdurst und seine Fähigkeiten ins Staunen versetzt.²⁴ Elmalılı zeichnet sich als Kind ferner durch seine schon früh gelebte Frömmigkeit aus. So schildert Paksüt, wie seine Mutter den Jungen eines Nachts nicht in seinem Bett vorfand, sondern wie er in einem Erdgeschosszimmer allein im Kerzenlicht den Koran auswendig lernt.²⁵ Bereits als Kind konnte

18 Dies gilt im Besonderen für die Darstellungen Bilmens, Paksüts, Vakkasoğlu und die Dissertation Gökcans, die hier vornehmlich berücksichtigt wurden.

19 Die Umschrift osmanischer Begriffe bzw. arabischer Begriffe, die explizit in einem türkischen bzw. osmanischen Kontext verwendet werden, orientiert sich an Develliöğlu, F. 2010. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Eski ve Yeni Harflerle*. Yenişehir, Ankara: Aydın. Die Transkription des Arabischen erfolgt nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG).

20 Einzig Berger deckt einige hagiographische Topoi der Nursi-Hagiographie auf, vgl. Berger 2011.

21 Vgl. Tola, Özdemir 1958, Şahiner 2008.

22 Paksüt 1993, S. 3.

23 Bilmen 1955, S. 608.

24 Vgl. Paksüt 1993, S. 2 f., Bilmen 1955, S. 608.

25 Vgl. Paksüt 1993, S. 3.

Elmalılı den Koran auswendig und erhielt den Titel *hâfız* (jemand, der den Koran auswendig gelernt hat), was in der damaligen Zeit wohl nicht ungewöhnlich war. Laut Bilmen soll er sich schon als kleiner Junge unter die besten Koranrezitatoren gemischt und im Ramadan als Vorbeter bei den *Terâvîh*-Gebeten, bei denen er den Koran vollständig rezitierte, die Gemeindemitglieder entzückt haben.²⁶ Bei Paksüt begegnet man zudem dem Motiv des Wissenssuchenden. Das Streben nach Wissen (*ṭalab al-‘ilm*) ist, so sagt eine bekannte Prophetentradition, die Pflicht eines jeden Muslims, auch wenn er dafür bis nach China reisen muss. Angespornt durch prophetische Aussprüche wie diesen haben im klassischen islamischen Zeitalter zahlreiche Gelehrte auf der Suche nach Wissen (*fî ṭalab al-‘ilm*), womit zunächst nur ein Studium religiösen Wissens gemeint war, Reisen in entfernte Gegenden unternommen.²⁷ Auch der jugendliche Elmalılı begibt sich wie die mittelalterlichen Vorbilder für sein weiteres Medrese-Studium auf eine – nach Paksüt – für damalige Verhältnisse schwierige und abenteuerliche Reise nach Istanbul. Auf dem Weg dorthin trotz er auf dem Seeweg bei Çanakkale der Gefahr eines gefährlichen Unwetters, das sich später als Auswirkung des großen Erdbebens von 1894 herausstellte, welches Istanbul in Trümmer legte.²⁸

Eine besondere Rolle bei der Wissenssuche spielen auch Elmalılıs Eltern. Als sein Onkel den damals Fünfzehnjährigen für dessen weitere Ausbildung nach Istanbul mitnehmen möchte, nimmt dessen Mutter den Trennungsschmerz auf sich und verabschiedet ihren Sohn mit den Worten »Ich schicke dich auf den Weg des Wissens; Gott soll gedankt sein; welch ein Glück für mich«. Auch der Vater, der zunächst Bedenken hatte, wollte die Sünde (*vebal*) nicht auf sich nehmen, seinem Sohn diese Möglichkeit verwehrt zu haben.²⁹ In der Medrese entwickelt sich Elmalılı zum Musterschüler. Als Klassenjüngster kann er im Unterricht auf Anhieb alle Fragen seines Lehrers beantworten. Eines Tages soll sich zwischen dem jungen Hamdi und seinem Lehrer eine Diskussion entwickelt haben, der seine älteren Mitschüler nicht mehr folgen konnten. Nach diesem Ereignis sei der Vater Paksüts, ein Mitschüler Elmalılıs, bedrückt nach Hause gekommen:

»[...] Meinen Vater, der [von der Medrese, B. F.] zu spät nach Hause kam, empfing sein [angeheirateter] Onkel ein wenig aufgeregt mit der Frage: ›Was gibt es, warum bist Du traurig?‹ Mein Vater, der ihm erzählte, was sich in der Klasse ereignet hatte und warum

26 Vgl. Bilmen 1955, S. 608.

27 Bei der in diesem Zusammenhang oft zitierten Tradition »*uṭlubū al-‘ilm wa lau biṣ-Ṣīn fa-inna ṭalab al-‘ilm farīḍa ‘alā kulli muslim*« handelt es sich um ein gefälschtes *ḥadīṭ*. Im 9. Jh. ist über die Reisen muslimischer Gelehrte eine reichhaltige Prosopographie entstanden. Vgl. Gilliot 2006.

28 Vgl. Paksüt 1993, S. 3 f.

29 Vgl. ebd., S. 2 f.

er zu spät kam, beendete seine Schilderung wie folgt: ›Wenn wir großen Männer völlig verblüfft daher schauen, während ein junger Schüler dem Lehrer ohne Mühe Antworten gibt, ist es da möglich, nicht traurig zu sein? Ich habe gemerkt, wie ungebildet ich bin, und schäme mich vor mir selbst.‹ Sein Onkel fing diesmal an zu lachen. Auf die letzten Worte meines Vaters entgegnete er: ›Ach nein, mein Junge, sei nicht so traurig. Denn dieser Schüler aus Elmalı hat nicht nur Dich ins Staunen versetzt, auch der Lehrer ist verblüfft. Er hört in den letzten Tagen nicht auf von ihm zu sprechen. Er sagt: Nur dieser Schüler könnte meinen Platz einnehmen.‹³⁰

Noch während des Studiums in Istanbul hält ein arabischer Student Elmalılı aufgrund seiner überragenden Kenntnis des Arabischen für einen Araber und sagt über ihn: »Wie gut Hamdi Efendi das Türkische erlernt hat.«³¹

Auch der junge Said Nursi ist in seinen Biographien ein Wunderkind. Wie Elmalılı entwickelte auch er früh ein großes Interesse an religiösem Wissen. Als kleiner Junge lauschte er aufmerksam den Unterhaltungen der Dorfältesten und Gelehrten über religiöse Themen.³² Motiviert durch einen Traum, in dem ihm der Prophet erschien, macht sich der junge Nursi in verschiedene Regionen des östlichsten Anatoliens auf, um an einer Medrese zu studieren. Nicht zuletzt aufgrund seiner außergewöhnlichen Fähigkeiten wird ihm das Agnomen *Bediüzzaman* (arab.: *Badī' az-Zamān*, der Einzigartige seiner Zeit) verliehen. Seine Biographen berichten, wie er es schafft, sich das gesamte Medresenwissen in nur drei Monaten anzueignen, woraufhin er die Bestätigung höherer religiöser Kenntnisse (*icâzet*) erhält.³³ Ähnlich wie die Stelle in der Elmalılı-Biographie Paksüts, wird Nursi von den Mitschülern eines Nachts nicht in der Medrese vorgefunden, sondern am Grabmal (*türbe*) des Ahmed Hânî, wo er sich im Kerzenlicht auf den Unterricht vorbereitete.³⁴ Um von berühmten Islamgelehrten zu lernen, bricht er nach Bagdad auf, wo er im Laufe der Erzählung jedoch nie ankommt. In jungen Jahren wird er von Gelehrten mehrmals auf die Probe gestellt, kann sich jedoch jedes Mal mühelos behaupten.³⁵ Wie bei Elmalılı werden auch Nursis profunde Kenntnisse des Arabischen betont. In seinem Fall werden die Arabisch-Kenntnisse durch einen Molla geprüft, der ihm die Aufgabe stellt, aus einem arabischen Wort ohne diakritische Zeichen zwölf Wörter zu bilden. Nursi gelingt nicht nur dies, sondern er schafft es auch, die Wörter zu einem Satz zusammenzufügen.³⁶

30 Ebd., S. 4.

31 Vgl., ebd., S. 6.

32 Vgl. Şahiner 2008, S. 40 ff.

33 Vgl. Tola, Özdemir 1958, S. 3 f., Şahiner 2008, S. 48 ff.

34 Vgl. ebd., S. 49.

35 Vgl. Tola, Özdemir 1958, S. 5 ff., Şahiner 2008, S. 51 ff.

36 Vgl. ebd., S. 55 ff.

Der erwachsene Elmalılı wird durch einige Biographen zum *genius universalis* stilisiert. Neben seiner Beherrschung sämtlicher islamischer Wissenschaftsdisziplinen, war er ein ausgezeichneter Kalligraph und Dichter in mehreren Sprachen. Eingehend befasste er sich mit den Natur- und den Gesellschaftswissenschaften.³⁷ Aufgrund seines Interesses für die westliche Philosophie und das westliche Rechtssystem brachte er sich in kürzester Zeit das Französische bei, welches er so gut beherrscht haben soll, dass er jeden beliebigen Text ins Türkische übersetzen konnte.³⁸ Elmalılı soll selbst gesagt haben, dass er das Französische in nur vierzig Tagen gelernt hat.³⁹ Dieses *know how* sollte Elmalılı für den Gläubigen in seiner Korandeutung unter Beweis stellen, indem er Verse im Lichte der moderneren Naturwissenschaft deutete (*tafsîr ‘ilmî*).⁴⁰ Bilmen sieht in Elmalılı einen vielseitig gebildeten und einen der erfolgreichsten Gelehrten, die aus den Medresen hervorgegangen sind.⁴¹ Auch Nursi wird eine eingehende Beschäftigung mit den Naturwissenschaften zugeschrieben, in denen er in kürzester Zeit außergewöhnliche Fähigkeiten entwickelt haben soll.⁴²

Ein weiterer Topos der Elmalılı-Biographie ist der des Tugendhaften, der sich insbesondere in Elmalılıs politischem Handeln manifestiert. Als er, ohne über seine Kandidatur Bescheid gewusst zu haben, zum Volksvertreter von Antalya ins Abgeordnetenhaus (*Meclis-i Meb‘ûsân*) gewählt wird, widersetzt er sich dem Willen des Volkes nicht und übt dieses Amt gewissenhaft aus. Von Beginn an habe er aber nie daran gedacht, in der Politik zu bleiben und es stattdessen vorgezogen, sich der Lehrtätigkeit zu widmen.⁴³ Das strittige *fetvâ* zum Sturz Abdü'l-Hamîds II., dessen Entwurf er verfasst hat, sei auf Druck des Mahmud Şevket Paşas und Talat Paşas zustande gekommen, weshalb ihm in Anbetracht der damaligen Umstände nichts vorzuwerfen sei. Hierauf wird noch einzugehen sein. Elmalılı sei vielmehr ein Staatsbürger gewesen, der sehr unter der Feindschaft zwischen dem Komitee für Einheit und Fortschritt (*İttihâd ve Terakkî Cem‘iyyeti*) und der Freiheits- und Einigkeitspartei (*Hürriyyet ve İ’tilâf Fırkası*) gelitten habe. In beiden Parteien habe er Freunde gehabt und entschied sich daher, sich politisch neutral zu verhalten. Als infolge der Kriegsniederlagen im Ersten Welt-

37 Vgl. Bilmen 1955, S. 610, Paksüt 1953, S. 17.

38 Vgl. Paksüt 1993, S. 7; Bei Bilmen heißt es lediglich in ausreichendem Maße (*kâfi derecede*).

39 Vgl. İnal 1955, S. 108.

40 Zum *tafsîr ‘ilmî* in *Hak Dini Kur’an Dili* vgl. Gökcan 1970, S. 200. Gökcan sieht in dem Rekurs auf die positiven Wissenschaften »l’originalité d’Elmalılı«, der bemüht war zu zeigen, dass »l’esprit du Coran n’était pas en contradiction avec celui de la modernité.« (Ebd. 1970, S. 227.)

41 Vgl. Bilmen 1955, S. 610.

42 Vgl. Şahiner 2008, S. 65.

43 Vgl. Paksüt 1993, S. 8.

krieg die Freiheits- und Einigkeitspartei an die Macht kommt, wird Elmalılı unter der Regierung Damâd Ferîd Paşas auf Befehl des Sultans hin zum Minister für die frommen Stiftungen (*evkâf*) ernannt. Er erfüllt auch diese Tätigkeit gewissenhaft. Für diese und besonders für seine dreijährige Tätigkeit als Senator (letztere ist für Paksüt nicht der Rede wert ist, da sich das Osmanische Reich bereits im Untergang befand⁴⁴) wird er während des türkischen Unabhängigkeitskrieges von der Polizei verhaftet und nach Ankara vor das Unabhängigkeitsgericht geschleppt. Dort wird der wegen Vaterlandsverrats Angeklagte bis zur Gerichtsverhandlung mit gewöhnlichen Verbrechern in eine Zelle gesteckt. Anders als Nursi und seine Anhänger, die während der Republikzeit bei zahlreichen Verhaftungen im Gefängnis malträtiert werden, wird nur dessen Verhaftung verhältnismäßig rabiat geschildert.⁴⁵

Im Gefängnis erkennt ein zu zwanzig Jahren Haft verurteilter Mörder sofort, dass es sich bei ihm nicht um einen gewöhnlichen Verbrecher handelt und er wird von den Mitgefangenen wie ein Gast behandelt.⁴⁶ Der befreundete *kadı* von Ankara schickt ihm sogar, als er von Elmalılıs Verhaftung erfuhr, ein Bett aus seinem eigenen Haus zu.⁴⁷ Vor Gericht nimmt Elmalılı, dem die Todesstrafe droht, seine Verteidigung selbst in die Hand und kann mit einer einleuchtenden und emotionalen Verteidigungsrede die Anwesenden von seiner Unschuld überzeugen. Der Freispruch kam, trotz seiner dezidierten Zugehörigkeit zum »Verräterkabinett« Dâmâd Ferîd Paşas laut Paksüt dadurch zustande, dass er keine besondere Beziehung zur Freiheits- und Einigkeitspartei hatte, zum Ministeramt gezwungen wurde, sich im Kabinett stets gegen Aktionen gegen die nationale Widerstandsbewegung Mustafa Kemals ausgesprochen hat, und als Kabinettsmitglied den Vertrag von Sèvres nicht mit unterzeichnete. Von seiner Unschuld überzeugt, verblieb er in Istanbul, denn »er hat sich nicht vor der neuen Regierung gefürchtet, sondern ihr vertraut. Er war überzeugt, dass die Gerechtigkeit siegen und er freigelassen wird.«⁴⁸ Der Selbstverteidigung vor Gericht begegnet man auch in der Nursi-Hagiographie. Im Jahr 1935 wird Nursi in Isparta aufgrund seiner stark wachsenden Anhängerzahl beschuldigt, eine Geheimgesellschaft gegründet zu haben, die gegen die staatliche Ordnung wettet. Beabsichtigt war, ihn zum Tode zu verurteilen und seine Schüler mit schweren Gefängnisstrafen zu belegen. Nursi übernimmt vor Gericht seine Verteidigung und die seiner Schüler selbst. Das Gericht, welches keine Beweise vorbringen kann, verurteilt

44 Vgl. ebd., S. 10.

45 Vgl. ebd., S. 10 f.

46 Vgl. ebd., S. 9 f.

47 Vgl. ebd., S. 12.

48 Ebd., S. 13.

ihn willkürlich aufgrund eines Traktats über die Verschleierung der Frau zu elf Monaten Haft.⁴⁹

Ein weiteres Motiv ist das des weltabgewandten, politischen Abstinenzlers der Republikzeit, ein Motiv, dem man auch in der Chronologie der Nursi-Biographie begegnet. Der politische Aktivist der Osmanenzeit, der »alte Said«, wird durch den spirituellen, enthaltamen »neuen Said« ersetzt. Auch wenn dies in Anbetracht der repressiven Religionspolitik in der frühen Republik einen historischen Kern haben mag, wird dieses Thema insbesondere in späteren Elmalılı-Biographien politisch umgedeutet. Nach Paksüt hat Elmalılı, nachdem er mit den Arbeiten an dem Korankommentar begonnen hatte, schlicht aufgrund seines labilen gesundheitlichen Zustandes infolge eines Herzinfarkts das Haus kaum noch verlassen und sei aufgrund dessen besorgt gewesen, den Kommentar nicht rechtzeitig beenden zu können.⁵⁰ Laut Bilmen habe Elmalılı in dieser Zurückgezogenheit aber nicht die Verbindung zum weltlichen Leben getrennt,⁵¹ denn extreme Weltabgewandtheit würde im orthodoxen Islam missbilligt. Vakkasoğlu interpretiert die Zurückgezogenheit Elmalılıs im Zusammenhang mit der Schließung der Medresen, die in den islamischen Kreisen der Türkei bis heute kritisch gesehen wird. Er verleiht dem Ganzen damit eine politische Dimension.⁵² Gökcan geht noch einen Schritt weiter und deutet dessen Weltabgewandtheit gar als Form des Protests gegen den religionsfeindlichen laizistischen Staat:

»[...] après la proclamation de la république, le 29 Octobre 1923, Elmali'li a quitté la vie politique et s'enferma dans sa maison durant 20 ans. Il obéit aux réformes du gouvernement républicain, mais il n'a pas tellement pratiqué certaines réformes telle que celles qui touchaient au port du chapeau. Il allait très rarement à la prière du vendredi, parce qu'il ne croyait pas que la prière du Vendredi [sic!] était alors valable, vu la situation du gouvernement (gouvernement laïc).«⁵³

Die bewusste Vernachlässigung des obligatorischen gemeinschaftlichen Freitagsgebets, die im klassischen Islam auch Anlass war, den Kalifen und Herrscher zu huldigen,⁵⁴ impliziert die Nichtanerkennung des Souveräns, in diesem Fall der Herrschaftsform. Elmalılı habe außerdem das Hutgesetz nicht befolgt, um gegen die Bevormundung durch den autoritären Staat zu protestieren:

49 Vgl. Şahiner 2008, S. 309 ff. Der wahre Grund für den Freispruch bleibt, solange die Archive der *İstiklâl Mahkemeleri* für die Forschung nicht zugänglich sind, im Dunkeln.

50 Vgl. Paksüt 1993, S. 13 ff. und Bilmen 1955, S. 612.

51 Bilmen 1955, S. 613.

52 Vgl. Vakkasoğlu 1987, S. 15.

53 Gökcan 1970, S. 123.

54 Vgl. Nagel 2001, S. 50.

»Après l'adoption du port du chapeau en 1925, il n'en porta pas, mais abandonna le fez et lorsqu'il sortait de chez lui, il gardait la tête nue. Lorsqu'on lui posait la question de savoir si le port du chapeau est interdit ou non par l'Islam, il disait: »non, mais je n'aime pas qu'on choisisse pour ma tête de qui [sic!] doit la couvrir.«⁵⁵

Elmalılıs zurückgezogener Lebenswandel wird mit dem eines Heiligen verglichen. Elmalılı war für Gökcan »proprement un homme de cet ordre.«⁵⁶

Ein herausragender Topos in den Viten christlicher Heiliger und muslimischer Gottesfreunde ist die Überlieferung von Wundern. Die klassische islamische Theologie nimmt diesbezüglich eine definitorische Dreiteilung vor. Sie unterscheidet zwischen den so genannten Zeichenwundern Gottes (*āyāt*), den Machtwundern eines Propheten (*mu'ǧizāt*) und den Huldwundern der Gottesfreunde (*karāmāt*).⁵⁷ In der *Sīra*-Literatur wird von zahlreichen Machtwundern des Propheten und seiner Gefährten berichtet. Als das zentrale Beglaubigungswunder des Propheten gilt in der Theologie jedoch der Korantext selbst. Menschen und *ǧinn* werden im Koran mehrfach aufgefordert, etwas dem Koran vergleichbares hervorzubringen (z. B. Sure 17: 88). Dies hat Theologen dazu veranlasst, das Auftreten der Prophetenwunder im Zusammenhang mit der Herausforderung (*taḥaddī*) durch Zweifler zu deuten und die Lehre vom Wundercharakter (*i'ǧāz*) der koranischen Sprache zu formulieren. Die praktische Funktion der Wundergeschichten ist die Beglaubigung der Gottesnähe einer entsprechenden Person gegenüber Zweiflern oder die Bekehrung von Ungläubigen zum Islam. Die Nursi-Hagiographie enthält zahlreiche solcher Huldwunder, wie das Vorhersehen zukünftiger Ereignisse⁵⁸, die Freiheit von physikalischen Gesetzen⁵⁹, Speisewunder⁶⁰ und die Bilokation⁶¹, d. h. der gleichzeitige Aufenthalt an zwei verschiedenen

55 Gökcan 1970, S. 130 f.

56 Ebd. S. 131 f.

57 Vgl. Gramlich 1987, S. 16 und Schimmel 1995, S. 292.

58 Nursi sagt beispielsweise den Tod des als tyrannisch beschriebenen kurdischen Stammesführers Mustafa Paşa voraus, der dann auch unmittelbar eintritt (vgl. Tola, Özdemir 1958, S. 17 und Şahiner, S. 70). Zum Vorhersehen der Zukunft bei den Gottesfreunden vgl. Gramlich, S. 158 f. und Schimmel, S. 290.

59 Nursi entledigt sich in Anwesenheit zweier Gendarmen seiner Handschellen (oder Fußketten), nimmt die Gebetswaschung vor und verrichtet das Gebet. (Vgl. Şahiner 2008, S. 60 f.) Zur Freiheit von den Gesetzen der Materialität bei muslimischen Heiligen vgl. Gramlich 1987, S. 200.

60 Von einem Speisewunder berichtet Nursi selbst, vgl. Nursi 1994, S. 69. Zu den Speisewundern muslimischer Heiliger vgl. Schimmel 1995, S. 293 f.

61 Als Nursi sich eigentlich im Gefängnis von Eskişehir befinden müsste, wird er vom Staatsanwalt auf dem Markt gesehen. Der Gefängnisdirektor versichert diesem, dass Nursi seine Zelle nie verlassen hat. Sie vergewissern sich und finden Nursi in der Zelle vor (vgl. Tola, Özdemir 1958, S. 152, Şahiner 2008, S. 311). Zur Bilokation vgl. Gramlich 1987, S. 207.

Orten. Interessant ist, dass es in den meisten Fällen ausgerechnet Repräsentanten des »atheistischen« Staates sind, die zu Zeugen der Nursi'schen Huldwunder werden. In der Elmalılı-Vita kommen derartige Huldwunder nicht vor. Im Gegensatz zu Nursi hat Elmalılı keine feste Anhängerschaft, für die er bis heute präsent wäre und die immer wieder aufs Neue von seiner Gottesnähe überzeugt werden müssten. Anstelle eines Huldwunders schreibt Bilmen Elmalılı allerdings zu, ohne den Sinn zu opfern, den Wundercharakter der Koransprache in seinem *meâl* im Vergleich zu anderen Koranübersetzern am erfolgreichsten wiedergegeben zu haben, was niemandem zuvor gelungen sei.⁶²

Das fetvâ zum Sturz des Sultan-Kalifen

Am Beispiel der Ereignisse, die zur Entthronung Abdü'l-Hamîds II. geführt haben, wird im Folgenden dargestellt, wie bestimmte Autoren die Rolle Elmalılıs beim Sturz bewerten und ihn damit für ihre ideologisch gefärbte Geschichtsdeutung vereinnahmen. Der Absetzung Abdü'l-Hamîds II. durch die Jungtürken im Jahr 1909 ging eine Revolte verschiedener oppositioneller Gruppen voraus, die in der türkischen Geschichtsschreibung als »31 Mart Vakası« (Vorfall vom 31. März⁶³) bekannt ist. Daran beteiligt waren Militäroffiziere ohne reguläre militärische Ausbildung (*alayh*), die durch die Militärreformen der Jungtürkenregierung benachteiligt wurden, die *Ahrâr Fırkası* unter der Führung Prinz Sabâhaddîns, die religiös-konservative *İttihâd-ı Muhammedî Fırkası* unter der Führung Dervîş Vahdetîs, die Medrestudenten (*softalar*), die nicht mehr vom Militärdienst ausgenommen werden sollten, und albanische Nationalisten, denen die Turkisierungspolitik des Komitees ein Dorn im Auge war. Am Morgen des 13. April meuterten Unteroffiziere der ersten Armee. Später versammelte sich die aufgebrachte Masse vor dem Parlamentsgebäude und skandierte »Wir wollen die Scharia!«. Die Aufständischen erzwangen den Rücktritt mehrerer Kabinettsmitglieder und des Präsidenten des Abgeordnetenhauses, Ahmet Rıza. Viele *İttihâd ve Terakkî*-Anhänger mussten fliehen. Das Komitee reagierte umgehend und mobilisierte von Saloniki aus eine »Aktionsarmee« (*Hareket Ordusu*) unter der Befehlsgewalt Mahmud Şevket Paşas, die am 24. April Istanbul besetzte und den Aufstand gewaltsam niederschlug. Am 27. April trat die Allgemeine Nationalversammlung zusammen und beschloss einstimmig die Absetzung des für die Revolte verantwortlich gemachten Sultan Abdü'l-Hamîd II. unter Berufung auf ein *fetvâ* des *Şeyü'l İslâm*.⁶⁴

62 Vgl. Bilmen 1955, S. 610.

63 31. März 1325 nach dem Rûmî-Kalender/13. April 1909 nach dem gregorianischen Kalender.

64 Vgl. Akşin 2011, S. 58 ff.

In der türkischen Historiographie ist die Frage, wer die Protagonisten der Revolte waren, zum Streitpunkt verschiedener ideologischer Kreise geworden. Während die offizielle türkische Geschichtsschreibung in Abdü'l-Hamîd und reaktionären religiösen Kreisen die Verantwortlichen sieht (eine Position die auch lange Zeit in westlichen Werken vertreten wurde) und die herausragende Rolle Mustafa Kemals in der *Hareket Ordusu* betont, versuchen traditionalistisch-islamische Kreise in der Türkei, die im osmanischen Reich das »goldene Zeitalter« des Islams und in Abdü'l-Hamîd einen vorbildlichen muslimischen Herrscher sehen, seine Beteiligung an dem Vorfall zu widerlegen und konstruieren stattdessen Verschwörungsszenarien, denen zufolge *İttihâd ve Terakkî* als Handlanger der Engländer und Teil eines jüdisch-freimaurerischen Komplotts den Aufstand inszeniert hat, um seine Macht zu manifestieren.⁶⁵ Es ist in der türkischen Historiographie unbestritten, dass Elmalılı den Entwurf des *fetvâ* zum Sturz Abdü'l-Hamîd II. verfasst hat, der dann vom Şeyhü'l İslâm Ziyaeddîn Efendi unterzeichnet wurde.

Elmalılı saß zu dieser Zeit als Abgeordneter von Antalya für *İttihâd ve Terakkî* im Parlament und war einer der Mitbegründer der pro-jungtürkischen *Ulema*-Organisation *Cem'iyet-i İlmîyye-i İslâmiye*.⁶⁶ Am Tag der Revolte war er im Parlamentsgebäude gegenwärtig. Seine Erlebnisse schildert er in einer unvollendeten Artikelreihe in der Zeitschrift *Beyânü'l-Hak*.⁶⁷ Aus dieser geht hervor, dass er dieses Ereignis als großes Unglück (*fecia*) bewertet. Er berichtet davon, wie die Aufständischen gerade die Ulema unter den Abgeordneten unter Druck setzen und verteidigt die Verfassung (*kanûn-ı esâsi*) und den Konstitutionalismus als Garanten für den künftigen Bestand des Islams. Die Biographen legen Wert darauf, Elmalılıs Beweggründe für das Verfassen des Entwurfs des *fetvâ* zu erörtern. Dabei tendieren insbesondere die späteren Biographien zu einer Darstellung, der zufolge der Kommandeur der *Hareket Ordusu*, Mahmud Şevket Paşa, und der als rücksichtslos beschriebene Talât Paşa die Abgeordneten gezwungen haben sollen, sich einstimmig für die Absetzung des Sultans zu entscheiden.⁶⁸ Laut Paksüt können daher weder der *Şeyhü'l İslâm* noch die Parlamentsmitglieder für den Sturz verantwortlich gemacht werden.⁶⁹ Auch Vakkasoğlu spielt Elmalılıs Rolle in dieser Angelegenheit herunter.⁷⁰ Vertreter dieser Sichtweise beziehen sich meist auf die

65 Vgl. Kleinert 1995, S. 106 f.

66 Vgl. Ayhan 1992, S. 332.

67 Küçük Hamdi: »31 Mart – Meclis-i Meb'ûsânda«, in: Bayânü'l-Hak, 30 (Cemâzilevvel 1327), S. 698–700, 31 (Cemâziyelâhir 1327), S. 723–725, 32 (16 Cemâziyelâhir 1327), S. 747–750, 34 (2 Receb 1327) S. 788–791.

68 Eine Ausnahme stellt diesbezüglich die Dissertation Ersözs dar, demzufolge sich Elmalılı willentlich in diese Angelegenheit eingemischt hat. Vgl. Ersöz 1985, S. 14 ff.

69 Vgl. Paksüt 1993, S. 7 f.

70 Vgl. Vakkasoğlu 1987, S. 13 ff.

Memoiren Ali Fuad Türkgeldis⁷¹, denen zufolge Talat Paşa am Morgen des Tages der Absetzung des Sultans auf entwürdigende Weise die höchsten religiösen Autoritäten des Reiches dazu zwang, ihn zum Abgeordnetenhaus zu begleiten. Er gab sich zunächst zum Haus des *Fetvâ Emîni* Nuri Efendi. Dessen Beteuerung, das Verfassen des *fetvâ* sei nicht seine Aufgabe, sondern die des *Şeyhü'l İslâm*, habe er ignoriert. Danach gingen sie zum *Bâb-ı Meşihât*, um den *Şeyhü'l İslâm* zum Mitkommen zu überreden. Dieser entschuldigte sich, er sei krank und könne sein Wasser nicht halten, woraufhin Talat Paşa entgegnet habe: »Mein Herr, nachdem diese Sache so weit gekommen ist, würde ich Dich auch, wenn Du dir in die Hose pinkelst, unter Zwang mitnehmen. Nimm deine Urinflasche mit.«⁷² Am selben Tag wurden dann der Senat (*Meclis-i A'yân*) und das Abgeordnetenhaus (*Meclis-i Meb'ûsân*) versammelt, um über die Absetzung des Sultans abzustimmen. Die Zustimmung sollte dadurch gesichert werden, dass die Anwesenden sich erheben mussten. Abwechtlern wurden böse Blicke zugeworfen, woraufhin auch sie dem Beschluss zustimmten. Elmalılı Rolle bei der Ausarbeitung des *fetvâ* beschreibt Türkgeldi u. a. wie folgt:

»Obwohl sowohl der Großwesir und der *Şeyhü'l İslâm* und die Vorsitzenden der Senatoren und Abgeordneten als auch die Herren Abgeordneten Mustafa Âsım und Küçük Hamdi bereit waren, hat Nûrî Efendi, als das *fetvâ* im Büro des Präsidenten des Abgeordnetenhauses an ihn herangetragen wurde, gesagt: ›Das Ausstellen des *fetvâ* liegt nicht in meiner Zuständigkeit, sondern in der des *Şeyhü'l İslâm*. Der *Fetvâ Emîni* schreibt nur den Entwurf, der *Şeyhü'l İslâm* unterzeichnet. Ich habe das Amt des *Fetvâ Emîni* niedergelegt, den Entlassungsgesuch erkennt auch eure Verfassung (*kânûn-ı esâsî*) an‹. Auf Hamdi Efendis Erwiderung: ›Wenn sich ein muslimisches Individuum nicht in der Eigenschaft des *Fetvâ Emîni* an sie wendet, sondern mit der Eigenschaft, einer der berühmten Ulema unseres Landes zu sein, und fragt, ob dies zulässig ist oder nicht, dann sind Sie gemäß des religiösen Gesetzes (*şer'an*), verpflichtet zu antworten‹ sagte Nûrî Efendi: ›Du scheinst ein intelligenter Kerl zu sein. In dem Sturz liegt ein schlechtes Zeichen. Tun sie es nicht! [...] Legen Sie ihm [Abdü'l-Hamîd II., B. F.] den Rücktritt nahe, vielleicht tritt er freiwillig zurück.‹ Als Mustafa Âsım sagte: ›Wenn dem so ist, was würden Sie sagen, wenn das *fetvâ* nach Maßgabe beider Optionen in Form eines Rücktrittsgesuches oder Sturzes, verfasst wird?‹ erwiderte er [Nûrî Efendi, B. F.]: ›Das ist möglich‹. Daraufhin verfasste Hamdi Efendi das *fetvâ*.«⁷³

71 Türkgeldi 1949.

72 Ebd., S. 36.

73 Ebd., S. 37f.

Anderen Darstellungen zufolge wurde angedroht, dass Abdü'l-Hamîd II, im Falle seines Verbleibs, das gleiche Schicksal ereilen sollte, wie seinem Onkel Abdü'l-Azîz, der einer historischen Überlieferung zufolge oder wie man vielfach in bestimmten Milieus glaubte, ermordet wurde. Elmalılı habe demnach das *fetvâ* verfasst, um das Leben Abdü'l-Hamîds zu schützen. Jahre später habe er dann bitter bereut, zu dessen Sturz beigetragen zu haben.⁷⁴ Diese Schilderungen stehen im Widerspruch zu İnal's frühem biographischen Eintrag, der sich auf persönliche Angaben Elmalılıs stützt. Hier heißt es lediglich, dass Elmalılı, obwohl es nicht in seiner Zuständigkeit lag, unberechtigterweise (*bigayri hakkın*) den Entwurf des *fetvâ* geschrieben hat. Angespornt worden sei er durch sein patriotisches Ehrgefühl (*hamiyet*) und den Ausspruch »*man rāqaba an-nās māta hamman wa fāza bil-laddāt al-ğasūr*« [Wer die Menschen (nur) beobachtet, der stirbt aus Kummer, es ist der Tapfere, der die Freuden erringt].⁷⁵ Demnach ging die Initiative von Elmalılı selbst aus. Bei Berücksichtigung des historischen Kontextes ist dies nicht abwegig, denn gerade die Ulema hatten unter der repressiven Politik des hamidischen Regimes gelitten und sich daher mit dem Komitee für Einheit und Fortschritt verbündet und die Wiedereinsetzung der Verfassung unterstützt.⁷⁶ Besonders nach dem »Vorfall vom 31. März« hatten die islamischen Intellektuellen (*islâmcılar*) den Sultan massiv kritisiert und mit negativen Attributen versehen. Die in den Artikeln angebrachten Vorwürfe spiegeln sich in der *hal fetvâsı* wieder,⁷⁷ so dass man von einem Konsens unter vielen der islamischen Intellektuellen ausgehen kann.⁷⁸ Elmalılı selbst bezeichnet die hamidische Epoche als »Epoche der Despotie« (*devr-i istibdâd*).⁷⁹ Gegen die oben dargestellten Geschichtsdeutungen spricht auch, dass andere prominente Ulema wie der konservative Mustafa Sabrî (1869–1954) den Sturz des Sultans unterstützten⁸⁰ oder wie im Falle des späteren spätere *Şeyhü'l İslâm* Pîrîzâde Mehmed Sâhib Molla (1838–1910) gar unverblümt forderten.⁸¹ Jene Elmalılı-Biographien, die seine Rolle bei dem *fetvâ* herunterspielen oder argumentieren, er habe nur das Leben des Sultans schützen wollen, stehen im Zeichen alternativer Geschichtsdeutungen islamisch-traditioneller Kreise, für die Abdü'l-Hamîd auch heute noch das Sinnbild eines idealen muslimischen Herrschers ist.

74 Vgl. Gökcan 1970, S. 118 ff. Gökcan bezieht sich auf persönliche Aufzeichnungen Elmalılıs, in die ihm dessen ältester Sohn Einblick gewährt habe.

75 İnal 1955, S. 108.

76 Vgl. Hanioglu 1995, S. 49 ff.

77 Vgl. Kara 2001, S. 128 ff.

78 Für die deutsche Übersetzung des *fetvâ* vgl. Kampffmeyer, Zijâ eddin 1914, S. 4 f.

79 Vgl. Küçük Hamdi, S. 790.

80 Bein 2009, S. 67 ff.

81 Unat 1985, S. 142 f.

Funktionen der Topoi und Apologetik

Genie im Dienste des Islams

Elmalılı wurde nicht zum Religionsgelehrten sozialisiert, sondern ist als »Wunderkind« als Religionsgelehrter zur Welt gekommen. Die von Gott gegebenen Qualitäten sowie die bereits als Kind gelebte Frömmigkeit durchbrechen das Gewöhnliche, wodurch seine Gottesnähe demonstriert wird. Die angeborenen Fähigkeiten ermöglichen es ihm, nicht nur die traditionellen islamischen Wissenschaftsdisziplinen, sondern auch die Naturwissenschaften zu beherrschen. In einer Zeit, in der die Religion immer mehr durch die positive Wissenschaft und materialistische Ideologien in Frage gestellt wird,⁸² liefern sowohl Nursi als auch Elmalılı Koran-Deutungen, welche die grundlegende Übereinstimmung von Koran und modernen naturwissenschaftlichen Entdeckungen belegen oder im Koran gar verschlüsselte Hinweise auf moderne wissenschaftliche Errungenschaften entdecken. Die moderne Naturwissenschaft wird somit in den Dienst des Islams gestellt.⁸³

Wessen Elmalılı?

Elmalılı verspürt ein Unbehagen gegenüber der Politik, übt aber dennoch seine öffentlichen Ämter gewissenhaft aus. Er verhält sich stets loyal gegenüber dem Staat. Deshalb kann er auch nicht vom Unabhängigkeitsgericht verurteilt werden. Das von Paksüt gezeichnete Elmalılı-Bild ist im Prinzip das eines »kemalistischen Vorzeige-*İmams*«, der treuer Staatsbürger und Beamter ist, sich aber gleichzeitig aus politischen Belangen weitgehend heraushält.⁸⁴ Der von den staatlichen Behörden diskriminierte Nursi hingegen, wird zum Sinnbild der Unterdrückung der wahren Gläubigen durch den gottlosen Staat, dessen Repräsentanten aber durch die Bezeugung seiner Huldwunder letztlich seine Gottesnähe anerkennen müssen. Elmalılıs zurückgezogene Lebensweise während der Republikzeit, die auf seinen labilen gesundheitlichen Zustand zurückzuführen ist, wird von Autoren des islamischen Spektrums dagegen zum politischen Protest gegen den laizistischen Staat umgedeutet. Durch die bewusste Nichteinhaltung des Hutgesetzes und die Vernachlässigung der religiösen Pflicht des gemeinschaftlichen Freitagsgebets erkennt er die Herrschaftsform nicht an und wird für islamische Kreise zum Symbol des gewaltfreien Widerstandes gegen den autoritären gottlosen Staat. Elmalılı

82 Vgl. Hanioglu 2005, S. 28–116.

83 Zum Konzept des *tafsir 'ilmī* vgl. Berger 2010, S. 211 ff.

84 Zur Stellung und Rolle der Ulema in der frühen Republik vgl. Bein 2011, S. 105 ff.

werden keine Huldwunder zuteil, wie etwa den Gottesfreunden. Er hat anders als Said Nursi keine feste Anhängerschaft, die immer wieder von seiner Gottesnähe überzeugt werden müsste. Dies mag in der fehlenden Nähe zum *şüfi*-Milieu begründet liegen, die bei den *Nurcus* gegeben ist. Ihm gelingt es aber, das zentrale Beglaubigungswunder des Islams, den Koran, in seiner sprachlichen Unnachahmlichkeit im Vergleich zu anderen Koranübersetzern am angemessensten wiederzugeben. *Hak Dini Kur'an Dili* wird somit in der höchst umstrittenen Frage der Übersetzbarkeit des Korans zur einzig legitimen Koranübersetzung. In den alternativen Geschichtsdeutungen traditionell-islamischer Kreise symbolisiert Abdü'l-Hamid II. etwa seit Mitte der 1940er Jahren den idealen muslimischen Herrscher, der von den religionsfeindlichen Jungtürken, die als Protokemalisten wahrgenommen werden und für die hier Mahmud Şevket Paşa und Talat Paşa stehen, auf unlautere Art abgesetzt wird.⁸⁵ Elmalılı, der unbestritten das *fetvâ* zu dessen Sturz verfasst hat, muss daher retrospektiv »reingewaschen« werden. Er musste sich dem Druck des Komitees beugen und tat dies mit der noblen Absicht, das Leben des Sultans zu retten. Er wird dadurch trotz seiner Staatsnähe auch für islamisch-konservative Kreise, die Abdü'l-Hamid II. einen idealtypischen islamischen Herrscher sehen, zu einer annehmbaren religiösen Autorität.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Akşin, S. 2011. *Kısa Türkiye Tarihi*, 14. Aufl. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Albayrak, S. 1980–81. *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiyye Ricalinin Teracim-i Ahvali)*. Bd. 3. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları.
- Atatürk Araştırma Merkezi (Hrsg.) 2006. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I–III – Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu*, Bd. 3, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını.
- Ayhan, H. 1992. Cem'iyet-i İlmiyye-i İslâmiyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Bd. 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 332–333.
- Bein, A. 2009. ›Ulama‹ and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869–1954). In *Guardians of Faith in Modern Times: ›Ulama‹ in the Middle East*, hrsg. M. Hatinar, 65–90. Leiden u. a.: Brill.
- Bein, A. 2011. *Ottoman Ulema, Turkish Republic – Agents of Change and Guardians of Tradition*. Stanford u. a.: Stanford University Press.
- Berger, L. 2010. *Islamische Theologie*. Wien: facultas.wuv.
- Berger, L. 2011. Said Nursi und das Christentum – Zur Funktion eines Motivs hagiographischer Literatur in der Nurcu-Bewegung. *CIBEDO-Beiträge* 1: 16–20.
- Bilmen, Ö.N. 1955. *Tefsir Tarihi – Tabakat'ül Müfessirîn*. Bd. 2. İstanbul: Ravza.
- Cüendioğlu, D. 2005. *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*. 1. Aufl. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

85 Vgl. auch Kleinert 1995, S. 134 f.

- Diyânet İşleri Başkanlığı ile Elmalılı Ahmet Hamdi Efendi ve dair Mehmet Akif arasında yapılan Kur'an-ı Kerim tercümesi ve tefsirine dair anlaşma (1341/1925), Cumhuriyet Arşivi, Dosya: 2218, Fon Kodu: 30.10.0.0, Yer Nu: 26.149.18..
- Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*. 1993. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları.
- Ersöz, İ. 1985. *Elmalılı Mehmed Hamdi Yazır ve »Hak Dini Kur'an Dili«*, basılmamış Doktora Tezi, T. C. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Gilliot, C. 2006. Seeking Knowledge. In *Medieval Islamic Civilization – An Encyclopedia* 1, hrsg. J. W. Meri, 714–716. New York u. a.: Routledge.
- Gökcan, F. 1970. *Commentaire du Coran par Elmalı'li*, Université de Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Paris.
- Gövsâ, İ. A. 1946. *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. İstanbul: Yedigün B.
- Gramlich, R. 1987. *Die Wunder der Freunde Gottes – Theologie und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*. Wiesbaden: Steiner.
- Gunasti, S. 2011. *Approaches to Islam in the thought of Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878–1942)*. Unveröffentlichte Dissertation am Department for Religion, Princeton University, Ann Arbor, <http://gradworks.umi.com/34/58/3458613.html>. Zugegriffen: 21. August 2012.
- Hanioğlu, Ş. 1995. *The Young Turks in Opposition*. New York u. a.: Oxford University Press.
- Hanioğlu, Ş. 2005. Blueprints for a future society: Late Ottoman materialists on science, religion, and art. In *The Late Ottoman Society – The Intellectual Legacy*, hrsg. E. Özdamga, 28–116. New York: Routledge Chapman & Hall.
- İnal, İ. M. K. 1955. *Son Hattatlar*. İstanbul: Maarif Basımevi.
- Kahraman, S. A., Galitekin, A. N., Dadaş, C. (Hrsg.) 1998. *İlmiyye Sâlnâmesi – Meşhât-i Celile-i İslâmiyye'nin Ceride-i Resmîyesine Mülhakdır (Osmanlı İlmiyye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar)*, İstanbul 1334/1916. 1. Aufl. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Kampffmeyer, G., Zijâ eddîn, E. M. 1914. Dokumente des heutigen Islam. *Die Welt des Islams* 2 (1): 1–5.
- Kara, İ. 2001. *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1 – Hilafet ve Meşrutiyet*. erw. 2. Aufl. İstanbul: Dergah.
- Kleinert, C. 1995. *Die Revision der Historiographie des Osmanischen Reiches am Beispiel von Abdülhamid II. – Das späte Osmanische Reich im Urteil türkischer Autoren der Gegenwart (1930 – 1990)*. Berlin: Klaus-Schwarz-Verlag.
- Küçük Hamdi. 31 Mart – Meclis-i Meb'ûsânda. In *Bayânü'l-Hak*, 30 (Cemâziyevvel 1327): 698–700; 31 (Cemâziyelâhîr 1327): 723–725; 32 (16 Cemâziyelâhîr 1327): 747–50, 34 (2 Receb 1327): 788–791.
- Mardin, E. 1966. *Huzûr Dersleri*, Bd. 2-3. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi İsmail Akgün Matbaası.
- Mücellidoğlu Çankaya, A. 1968–69. »Son Asır Türk Tarihinin Önemli Olayları ile Birlikte Yeni Mülkiye Târîhi ve Mülkiyeler (Mülkiye Şeref Kitabı). Bd. 1859–1968. Ankara: SBF.
- Nagel, T. 2001. *Das islamische Recht – Eine Einführung*. Westhofen: WVA.
- Nursi, S. 1994. *Mektûbât*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.
- Öztürk, Y. N. 2003. *Kur'an Verileri Açısından Laiklik*. İstanbul: Yeni Boyut.
- Paksüt, F. 1993. Merhum Dayım Hamdi Yazır. In *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2–24.

- Şahiner, N. 2008. *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*. 55. Aufl. İstanbul: Nesil.
- Schimmel, A. 1995. *Mystische Dimensionen des Islam – Die Geschichte des Sufismus*. 1. Aufl. Frankfurt am Main u. a.: Insel.
- Sicil Dosyası M. Hamdi Yazır des Diyânet İşleri Başkanlığı, Sicil No.: 23.0361.
- Tola, T., Özdemir, S. (Hrsg.) 1958. *Bediüzzaman Said Nursî. Tarihçe-i Hayatı, Eserleri, Meslek ve Meşrebi*. Ankara: Doğuş.
- Türkgeldi, A. F. 1949. *Görüp İştiklerim*. 1. Aufl., İstanbul: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, 2. İntihab, 2. İctima Senesi. Bd. 14 (56. İctima, İkinci Celse, 21 şubat 1341). 249–270.
- Unat, F. R. (Hrsg.) 1985. *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hâdisesi – II. Abdülhamid'in son Mabeyn Başkâtibi Ali Cevat Beyin Fezleke'si*. 2. Aufl. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Vakkasoğlu, V. 1987. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Âlimleri*. İstanbul: Nesil.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi 1935–38: *Hak Dini Kur'an Dili – Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, Bd. 1–9, İstanbul: T. C. Diyânet İşleri Reisliği Neşriyatından) Matbaa Ebüzziya.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi 1960. *Hak Dini Kur'an Dili – Türkçe Tefsir*. 2. Aufl. İstanbul: Nebioğlu.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi 1979. *Hak Dini Kur'an Dili – Türkçe Tefsir*. 3. Aufl. İstanbul: Eser Kitapevi.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi 1991. *Hak Dini Kur'an Dili*, hrsg. İ. Karaçam, E. Işık, N. Bolelli, A. Yücel. İstanbul: Azim Dağıtım.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi 1995: *Hak Dini Kur'an Dili*, hrsg. A. Bulaç u. a. Ankara: Akçağ Yayınları.

Identität geht durch den Magen: Ein uigurisches Kochbuch aus der Türkei als diskursiver Raum

Tomas Wilkoszewski

Feldforschung ist ein Feuerwerk der Sinneseindrücke. Meine ethnographische Arbeit innerhalb der uigurischen Gemeinschaften war stark geprägt von vielfältigen multisensualen Reizen. Neben den visuellen und auditiven Sinneswahrnehmungen begleiteten auch Gerüche und Geschmäcke meine teilnehmende Beobachtung und führten zu mannigfaltigen gustatorischen Erfahrungen. Während meiner Feldforschung zu den uigurischen Gemeinschaften in der Türkei¹ hatte ich Gelegenheit, Treffen beizuwohnen, in denen Essen ein wesentlicher Bestandteil der Zusammenkünfte war: Den Lebenszyklus betreffende Rituale, wie Beschneidungen, Hochzeiten und Beerdigungen, Fastenbrechen mit Studenten in der Osttürkestanischen Stiftung (*Doğu Türkistan Vakfı*) in Istanbul, die gemeinsamen Essen mit uigurischen Asylbewerbern im Gästezimmer des Osttürkestanischen Kultur- und Solidaritätsvereins in Kayseri (*Doğu Türkistan Kültür ve Dayanışma Derneği*) und die unzähligen privaten Treffen erweiterten meine Erfahrungen mit osttürkestanisch-ugurischem Essen.

Die Kochkünste, aber auch die Sprachkünste einer uigurischen Frau, die performative und wirklichkeitsbildende Kraft ihres Diskurses, der seinen Anfang in Yarkent im Süden Xinjiangs im äußersten Westen der Volksrepublik China genommen hat, führten zu der Beschäftigung mit einem in der Türkei veröffentlichten uigurischen Kochbuch. Im Anschluss an ein Interview überreichte mir die Autorin ihr Kochbuch mit dem Titel »Traditionelle osttürkestanisch-ugurische Esskultur« (*Geleneksel Doğu Türkistan Uygur Mutfak Kültürü*), meines Wissens das erste auf Türkisch verfasste uigurische Kochbuch. In diesem Beitrag soll es

1 Ich habe von 2007 bis 2010 ausgiebige Feldforschungen in Istanbul und Kayseri durchgeführt. Neben der teilnehmenden Beobachtung habe ich eine Triangulation aus verschiedenen Methoden der qualitativen Sozialforschung und der Kritischen Diskursforschung angewendet. Vgl. Flick 2004.

um Narrative gehen, die um Essen, Exilerfahrungen und daraus resultierende politische Diskurse kreisen. Aufbauend auf einer knappen Darstellung der uigurischen Migration in die Türkei werden für die Positionierung der Autorin typische Diskursfragmente analysiert und durch Beobachtungen aus der Feldforschung ergänzt. Die Bedeutungsproduktion auf der Identitätsebene und zu ethnischen und nationalistischen Fragen werden untersucht und in einem größeren soziopolitischen Kontext verortet.

In diesem Beitrag geht es nicht um die Authentizität von Essen, sondern um die Produktion von Sinnsystemen auf persönlicher und kollektiver Ebene. Mit der Kritischen Diskursanalyse lässt sich die Konstruktion einer Wirklichkeit in einem konkreten Sprachgebrauch interpretieren. Jeder Sprachgebrauch ist aber auch verknüpft mit der Durchsetzung bestimmter symbolischer Ordnungen und kann in eine Auseinandersetzung um Deutungsmacht münden. Mit der Kritischen Diskursanalyse kann einerseits Macht im Diskurs, andererseits auch Macht über den Diskurs untersucht werden.² Wer hat die Ressourcen, konstituierende Diskurse zu führen und zu publizieren? Somit sollen auch Fragen nach führenden Stimmen der politischen Diskurse der Uiguren in der Türkei in den Beitrag aufgenommen werden.

Uigurisches in der Türkei

Die Speisen, die in den Konventen der zentralasiatischen Bruderschaften im Osmanischen Reich gegessen wurden, entziehen sich meiner Kenntnis. Die Konvente geben aber Hinweise auf die Existenz einzelner, aus dem heutigen Gebiet Xinjiang stammender Derwische³. Holzschnittartig könnte dies als die erste Phase der Immigration bezeichnet werden. Auch wenn die religiös motivierte Migration ins Osmanische Reich oft Transitcharakter für die Pilgerreise nach Mekka hatte, blieben einige Zeit ihres Lebens in Istanbul. Im späten 19. und im frühen 20. Jahrhundert erweiterte sich der Kreis der Migranten aus Xinjiang um Studenten, die es sich leisten konnten, temporär nach Istanbul zu kommen. Die instabile Periode Xinjiangs in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahm mit der Inkorporation in die Volksrepublik China zwar ein Ende, führte aber politisch nicht unbedingt zu einer Verbesserung der Lage der Uiguren. Dies resultierte 1949 in der Auswanderung von zirka 1500 Osttürkestanern nach Kaschmir, unter ih-

2 Vgl. Keller 2007, S. 29. Die Diskursanalyse selbst ist interpretativen Methoden unterworfen und mit dem Diskurs des Analysierenden verwoben und damit auch nicht frei von hegemonialen Machtdiskursen.

3 Vgl. Kreiser 1990 und Algar 1999.

nen Kasachen und Uiguren. Nach langwierigen Verhandlungen kamen sie 1954/55 in die Türkei (als sogenannte *serbest göçmen*).⁴ Über strapaziöse Fluchtwege erreichte 1965 eine zweite Welle politisch motivierter Zwangsmigration die Türkei. Die zirka 700 hauptsächlich aus Yarkent stammenden Uiguren flohen 1961 nach Afghanistan, wurden nach einem mehrjährigen Aufenthalt aus Kabul ausgeflogen und mit finanzieller und materieller Hilfe der Vereinten Nationen und der Türkei⁵ in Kayseri (als *iskânlı göçmen*) angesiedelt.⁶ Mit der zunehmenden Öffnung Chinas in den 1980er Jahren wurde es für die Uiguren einfacher, einen chinesischen Pass und eine Ausreisegenehmigung zu beantragen und in einigen Fällen im Zuge der Familienzusammenführung in der Türkei zu bleiben. Die Migration nahm bis Mitte der 1990er Jahre zu. Danach ließen die Zuzüge nach, nicht zuletzt auch aufgrund der sich verändernden Aufenthalts- und Staatsangehörigkeitsbestimmungen in der Türkei.⁷ Andere Länder wurden für die Uiguren attraktiver. Die politische Arbeit des *Weltkongresses der Uiguren* gewann immer mehr an Bedeutung und dieser verlagerte aus strategischen Überlegungen seinen Sitz von Istanbul nach München.⁸

Die Erweiterung der soziopolitischen Kontexte, in denen die konstituierenden politischen Diskurse ablaufen, führt zu einer Verschiebung in den Referenzen der politischen Arbeit. Diese Verschiebungen lassen sich auch in den Identitätsdiskursen finden. Über die Bedeutungsverschiebungen, Fremd- und Selbstzuschreibungen, den das Ethnonym Uigure in den vergangenen Jahrhunderten von buddhistischen Türken bis zu einer vorgestellten modernen uigurischen Nation ohne eigenen Staat durchlaufen hat, gibt es eine Fülle von aufschlussreichen Arbeiten.⁹ Da ethnische und kulturelle Identitäten keine statischen Gebilde sind, konnte ich unterschiedliche, kontextabhängige Positionierungen¹⁰ innerhalb der Uiguren beobachten und die diesen Prozessen zugrunde liegenden Abgrenzungsmechanis-

4 Aus Interviews mit Arslan Alptekin, dem Sohn des 1995 verstorbenen führenden Exilpolitikers Isa Yusuf Alptekin, auf dessen unermüdliche politischen Initiativen hin die Uiguren ihren Weg in die Türkei fanden. Vgl. Wilkoszewski 2008, S. 220 ff.

5 Vgl. Shichor 2003, S. 287.

6 Das türkische Niederlassungsgesetz (Nr. 2510) ermöglichte Menschen türkischer Abstammung und Kultur, sich als freie (*serbest*) oder umgesiedelte Migranten (*iskânlı göçmen*) in der Türkei niederzulassen. Die *iskânlı göçmen* wurden mit staatlichen Geldern unterstützt. Welche Gruppen von diesem Gesetz profitieren konnten, entschied der Ministerrat. Vgl. Pusch 2011, S. 13.

7 Für eine detaillierte Beschreibung der Migrationsbewegungen und -gründe siehe Wilkoszewski 2008. Die Angaben zur Migration beziehen sich auf Aussagen von Uiguren in Istanbul, Kayseri und München, sowie auf vereinzelte Publikationen der Uiguren, die die Migration zum Gegenstand haben, wie Alptekin 1990 und Göktürk 2006.

8 Vgl. Wilkoszewski 2011.

9 Vgl. Gladney 1990, Golden 1992, Rudelson 1997, Soucek 2000.

10 Zum Begriff der Positionierung in identitätsbildenden Prozessen vgl. Hall 1994 und 1999.

men beschreiben.¹¹ Die unterschiedlichen Ebenen der Abgrenzungsprozesse, die auch in dem vorliegenden Kochbuch herausgearbeitet werden konnten, können exemplarisch für die politischen Diskurse angeführt werden.

In den instabilen Fixpunkten und Nahtstellen dieser Abgrenzungsprozesse finden sich bei den Uiguren in der Türkei nationalistisch und pantürkistisch orientierte Diskurse, die verschiedene Konzepte einer Nationalgeschichte etablieren sollen. Diese Debatten sind sehr stark von der Gastgesellschaft vorgeprägt. Meine Feld- und Archivforschung hat gezeigt, dass die Ankunft der Uiguren in der Türkei, entgegen anderslautenden Darstellungen,¹² nicht einer immer wieder postulierten und diffus formulierten historischen, sprachlichen und ethnischen Verbindung zwischen Uiguren und Türken zu verdanken ist. Die Türkei war nicht Erstwunsch vieler meiner Gesprächspartner. Religiöse Vorstellungen bei den Bemühungen um ein Aufnahmeland dominierten pantürkistische Ideen.¹³ Trotz starker Bemühungen einiger Uiguren lehnten Saudi-Arabien und Ägypten die Aufnahme jedoch ab. Die Fokussierung auf pantürkistische Diskurse ist somit zu einem großen Teil dem Einfluss rechter Gruppen in der Türkei geschuldet, die wiederum die uigurischen Neuankömmlinge für ihre Diskurse zu den Türken außerhalb der Türkei (*Diş Türkler*) instrumentalisierten.¹⁴

***İpek Yolu Lokantası*¹⁵ und uigurische Hausmannskost**

Die erste Annäherung an Gerichte, die entweder ethnisch als uigurische oder territorial als osttürkestanische¹⁶ Küche bezeichnet wurden, fand in den öffentlich zugänglichen uigurischen Restaurants im Istanbuler Bezirk Zeytinburnu statt und verlagerte sich mit zunehmender Dauer der Feldforschung bis in die privaten Räume des türkestanischen Viertels (*Türkistan Mahallesi*) in Kayseri. Durch

11 Vgl. Wilkoszewski 2008.

12 Vgl. Landau 1981 und Shichor 2003.

13 Das wird in den eigenen Publikationen auch thematisiert. Vgl. Alptekin 2003, S. 3 f. und Wilkoszewski 2008, S. 223 ff.

14 Zu der Wahl des Gastlandes, den ideologisch-symbiotischen Prozessen und den Brüchen in den Diskursen vgl. Wilkoszewski 2008.

15 »Seidenstraßen-Restaurant« hieß ein für meine Feldforschung zentrales, mittlerweile jedoch geschlossenes Restaurant in Zeytinburnu.

16 Osttürkestan und in Einzelfällen auch Uiguristan sind die von den Exiluguren bevorzugten territorialen und ethno-nationalen Bezeichnungen. Sie lehnen Xinjiang als chinesische Kolonialbezeichnung ab. (Vgl. Wilkoszewski 2007.) »Uigurisches Autonomes Gebiet Xinjiang« ist die seit 1955 offiziell in der Volksrepublik China geltende administrative Bezeichnung. Regionsbezeichnungen und ihre politischen Implikationen sind oft problematisch. Zu dieser Problematik in Bezug auf Xinjiang vgl. Millward 2007.

meine langfristig angelegte Forschung entstand die Möglichkeit, wiederholt narrative, biographische und episodische Interviews¹⁷ durchzuführen. Dadurch wurde ich nicht nur Augenzeuge des individuellen und familiären Lebensrhythmus der Uiguren, sondern kam auch in den Genuss verschiedener Gerichte aus Xinjiang. Beim Kartographieren meiner Feldforschung entstand eine kulinarische Landkarte meiner Arbeit. Es zeigte sich, dass es Zusammenhänge von Raum, Interviewsituation, spezifischen Gerichten sowie Bedeutungsproduktionen und Sinngebungen gab. Das Teilen von Essen ging einher mit dem Teilen von persönlichen Erinnerungen. Über Gerüche und Geschmäcke entwickelten einige Interviewpartner Erinnerungsmuster proust'scher Ausprägung. Ungeachtet dessen, ob das Formuliere so geschehen ist oder ihre inneren Bilder ihnen einen Streich spielten, lösten diese sinnlichen Reize etwas in meinen Gesprächspartnern aus. Hier ging es nicht um faktische Wahrheiten als vielmehr um Erinnerungsmuster in spezifischen Kontexten. Essen war sowohl Katalysator als auch Vehikel für Erinnerungsprozesse. Um den historisch gewachsenen Diskurs der Autorin im Kontext seiner Entstehungsgeschichte und den Einflüssen, die ihn geformt haben, besser zu verstehen, soll ein Blick auf ihre persönliche Lebensgeschichte, die sie als Kind ihrer Zeit zum Diskursträger für diese Ideen gemacht hat, geworfen werden.

Von Yarkent nach Istanbul

In einer ersten Reihe biographischer Interviews mit 1965 in die Türkei gekommenen Uiguren, in denen ich deren individuelle Lebensgeschichten sammelte, um in diesen Biographien Regelmäßigkeiten von individuell ausgeformten sozialen und narrativen Besonderheiten zu untersuchen, hatte ich Gelegenheit mit der Autorin des Kochbuchs zu sprechen. Ich begann dieses narrative Interview mit einer Frage nach ihren frühen Erinnerungen an ihre Jugend. Sie entfaltete ihre Erzählung entlang einer Begebenheit, die sie nicht aus ihrer eigenen Erinnerung kennen konnte und die einen Zusammenhang von Ernährung und politischen Bedingungen herstellte. Sie erzählte, wie ihr Vater bei ihrer Geburt aufgrund seiner Profession als islamischer Religionsgelehrter in einem chinesischen Gefängnis saß. Ihre Mutter wollte sie angesichts der bedrohlichen politischen Lage nicht stillen. Ihr Leben hing am seidenen Faden, andere Familienmitglieder sicherten ihr Überleben. Dass sie auf die Einstiegsfrage mit dieser Geschichte aus ihrem Säuglingsdasein antwortet und die Probleme auf die von den Chinesen herbeigeführten politischen Veränderungen zurückführt, zeigt, wie virulent dieses Thema für sie ist und wie ihr Interesse an Essen und Politik mit den Erzählungen zu den ersten Ta-

17 Vgl. Flick 2007.

gen ihres Lebens verwoben ist. Auf Nachfragen erzählt sie, dass sie 1957 in Yarkent im Süden Xinjiangs zur Welt gekommen ist. 1961 flieht sie im Alter von vier Jahren mit ihrer Familie nach Afghanistan. Ihre Flucht dauert mehrere Wochen. Im Osten Afghanistans verbringen sie in verschiedenen Städten Wochen und Monate, ehe sie nach Kabul kommen und sich in der Nähe der dort ansässigen Usbeken eine Unterkunft suchen. 1965 wird sie mit ihrer Familie nach einem vierjährigen Aufenthalt in Kabul im zentralanatolischen Kayseri angesiedelt. 1967 wandert sie mit ihrer Familie nach Saudi-Arabien aus, um dort »ein neues Leben anzufangen«. Dieser Versuch wird 1968 abgebrochen und die Familie kehrt nach von ihr nicht näher beschriebenen Problemen nach Kayseri zurück. In den Interviews macht sie ihren Glaubensbrüdern und -schwestern zwar keine Vorwürfe, sie verheimlicht aber nicht, dass sie gerne in Saudi-Arabien geblieben wäre. Die Rückkehr nach Kayseri führt zu dem Glauben, dass die Türkei ein geeignetes Land sei, um für die osttürkestanische Sache zu kämpfen. In ihren Augen ist die Türkei das einzig wirklich freie Land der türkischen Welt.¹⁸ Seit 1995 lebt sie in Istanbul. Ihr Mann fing im selben Jahr an, als Generalsekretär der Osttürkestanischen Stiftung zu arbeiten.

In ihren in jungen Jahren gemachten Migrationserfahrungen war sie eine unfreiwillige Migrantin, die Entscheidungen wurden von den »Älteren« getroffen. Ihr Alter zum Zeitpunkt der traumatischen Migrationen kann als destabilisierender Faktor betrachtet werden. Die Ablehnung Saudi-Arabiens kann ein Faktor für ihre Hinwendung zu pantürkistischen Ideen sein. Die Tatsache, dass sie seit ihrer Ausreise nicht mehr zurück nach Yarkent konnte, hat zudem Auswirkungen auf ihren Umgang mit dieser Situation, der sich in ihren Texten manifestiert. Vor dem Kochbuch hatte sie einen Gedichtband und Artikel in Zeitschriften veröffentlicht. Ihre Publikationstätigkeit setzte sie 2008 und 2009 mit drei weiteren Gedichtbänden fort, des Weiteren liegt mir ein unfertiges Buchmanuskript vor, in dem sie ihre Migrationserfahrung in Form einer Erzählung thematisiert. Eine Reihe von Ausstellungen in verschiedenen Städten zeigte von ihr zusammengestelltes folkloristisches Material aus Xinjiang. Dies lässt sich als Gelegenheit zum »emotionalen Auftanken« der Exilanten¹⁹ interpretieren, die nun nicht mehr in der Lage sind, ihr Herkunftsland zu besuchen. Die imaginären Bilder der Herkunftsregion werden durch das wiederholte Ausstellen von Kleidungsstücken und Alltagsgegenständen immer wieder aktualisiert.²⁰

18 »Türkiye Türk Dünyası'nın yegâne hür ülkesidir.«

19 Der Begriff kennzeichnet Menschen, die ihr Heimatgebiet zwangsweise und ohne Vorwarnung verlassen mussten. Eine Rückkehr in das verlassene Gebiet ist meist unmöglich. Vgl. Akhtar 2007, S. 29 ff.

20 Den Migranten wird mit dieser Form von Aktivitäten eine ethnopsychische Verjüngung ermöglicht. Vgl. ebd., S. 32 ff.

Zur Bestimmung ihres institutionellen Rahmens, lässt sich anführen, dass sie Vorsitzende des Frauenflügels des Vereins in Kayseri war. Diese politische Sozialisierung sensibilisierte sie für Fragen der osttürkestanischen Sache (*Doğu Türki-stan davası*) und war für sie Anlass zu einem verstärkten politischen Engagement auf kultureller Ebene. Sie organisiert unregelmäßige thematische Frauentreffen. Auf meine Frage hin, was sie denn wohl in Yarkent gemacht hätte, wenn sie dort geblieben wäre, antwortet sie, dass sie mit großer Wahrscheinlichkeit das machen würde, was ihre Mutter schon gemacht hatte, und das unter ihren Aufgaben als Hausfrau dem Kochen eine zentrale Rolle zugekommen wäre. Nun kocht sie in Istanbul zwar auch, darüber hinaus reflektiert und schreibt sie auch darüber. Neben den Verlusten, die die Flucht zur Folge hatte, und ohne die Folgen von traumatischen Erfahrungen verniedlichen zu wollen, haben sich auch neue Möglichkeiten der Darstellungen für sie aufgetan. In den Interviews deutet sie an, dass sie ohne die Migration vielleicht nie zur Autorin geworden wäre.

Kochbücher und diskursive Welten

Kochbücher formen ein eigenes Genre.²¹ Sie erzählen mitunter Ungewöhnliches. Es geht über die bloße Aufzählung der Zutaten und die Darstellung der Zubereitung der Speisen hinaus. So auch beim vorliegenden Werk. Die 265 Seiten sind gespickt mit Bedeutungsproduktionen und Anleitungen zu Bedeutungsreproduktion durch eine weitere Versinnlichung und Vergegenständlichung von abstrakten, aber aus bestimmten kulturellen Kontexten gespeisten Rezepten. Diese Bedeutungszuschreibungen und Sinn-Ordnungen werden in einem sozialen Kontext diskursiv geschaffen, stabilisiert und können kollektiv verbindlich wirken.²² Der Diskurs als soziale Praxis beinhaltet aber auch eine dialektische Beziehung zwischen ihm und der den Kontext schaffenden Sozialstruktur. Diskurse (re-)produzieren Lebenswelten, konstituieren sie, werden auf der anderen Seite auch durch sie beeinflusst. Durch ihre transformatorische Kraft können Diskurse soziale und kulturelle Identitäten, Wissens- und Glaubenssysteme konstruieren²³ sowie bei der Herstellung von sozialen Beziehungen zwischen Individuen als semiotisches und gustatorisches Bindemittel wirken. Identität geht nicht nur den direkten kognitiven Weg, sondern auch den Umweg über Gaumen und Rachen, bis in den Magen.

21 Vgl. Appadurai 1998.

22 Vgl. Keller 2007, S. 7.

23 Vgl. ebd., S. 28 ff.

Tradition auf dem täglichen Speiseplan

Das mit finanzieller Hilfe der Osttürkestanischen Stiftung in Istanbul im Selbstverlag publizierte Kochbuch ist, anders als das spontan gesprochene Wort des Interviews, eine gute Quelle um die Wahrnehmung und Politisierung von Essen im Diaspora-Kontext²⁴ zu untersuchen. Beim genauen Lesen der Texte, die Ergänzungen zu den Rezepten darstellten, zeigte sich, dass man es bei einer diskursanalytischen Betrachtung auch als Schnittstelle zwischen einem sehr persönlichen und einem politisch-ideologischen Text lesen kann. Politische und individuelle Diskurse treffen im Rahmen einer sensuellen Erfahrungswelt zusammen und werden dem Anspruch der Autorin gerecht, auf einer kulturellen Ebene, politisch wirken zu wollen.

Der Titel steht für eine territorial-ethnisch definierte Küche, die den Authentizitätsanspruch erhebt, traditionell (*geleneksel*) zu sein und den Anschein erweckt, eine Nationalküche zu beschreiben (*Uygur Mutfak Kültürü*). Zudem kreiert das untersuchte Kochbuch eine Deutungshoheit auf der täglichen Basis der Essensproduktion. Es entsteht eine Verbindung von Nationalismus zum alltäglichen Leben, so dass sich eine Reproduktion von Nationalismus auf der Mikroebene ablesen lässt. Das Verfassen eines spezifisch uigurischen Kochbuchs kann als eine diskursive Reproduktion eines »*banal nationalism*«²⁵, eines Alltagsnationalismus interpretiert werden, der als Beilage zur großen nationalistischen Metaerzählung und nationalen Historiographie fungiert.

Da das Herstellen von Speisen ein Vorgang ist, der jeden Tag und im von mir beobachteten privaten Alltag fast ausnahmslos von Frauen durchgeführt wird, muss auch die Rolle der Frau im ansonsten männerdominierten uigurischen Nationalismus berührt werden.²⁶ In der Einleitung schreibt die Autorin, dass sie es als ihre Aufgabe betrachtet, die Weitergabe eines kleinen Teiles des reichen kulturellen und nationalen Erbes Osttürkestans an nachfolgende Generationen zu sichern.²⁷ Sie partizipiert damit an der ideologischen (Re-)Produktion eines kulturellen Gedächtnisses und einer kollektiven Identität. Ihr Diskursstrang entfaltet sich an ihrer als uigurische Frau selbst auferlegten individuell-nationalen Aufgabe

24 Die freiwillige und/oder erzwungene Migration, die Pflege kollektiver Erinnerungen, die Idealisierung des Heimatgebietes, der Wunsch nach Rückkehr, der Versuch einer politischen Einflussnahme und eine gefühlte fehlende Akzeptanz im Gastland sind innerhalb der Uiguren in der Türkei zu beobachten. Den Diasporabegriff in seiner weitesten Definition von Safran (1991, S. 83 ff.) zugrunde legend, kann man ihn auf die Uiguren in der Türkei anwenden. Vgl. Wilkoszewski 2008.

25 Zum Begriff »*banal nationalism*« siehe Billig 1995.

26 Zur Rolle von Frauen in nationalistischen Diskursen vgl. Özkırımlı 2000.

27 Vgl. Göktürk 2005, Vorwort, ohne Paginierung.

(*bir Uygur kadını olarak milli görevim*)²⁸ im Kontext eines größeren kollektiven, nationalistischen Vorhabens (*milli davamız*).²⁹

Essen und Exil

Das zwangsweise Verlassen des Heimatgebietes kann große Lücken reißen. In der neuen Umgebung wird der Verlust erst deutlich. Dies vollzieht sich auch auf der Ebene des Essens, bislang nicht in Frage gestellte Verhaltensmuster können ins Wanken geraten. An die Stelle gewohnter Speisen treten mitunter seltsam schmeckende Nahrungsmittel. Nach ihrer Ankunft aus Kabul wurde den Uiguren in Ankara ein klassisches türkisches Frühstück serviert. Die beigelegten Oliven sorgten für einige Verwirrung unter den Uiguren und werden immer noch in den Interviews thematisiert. Zwei Geschichten, die in verschiedener Form immer wiederkehrten und dem von offizieller Seite der Funktionäre gebetsmühlenartig wiederholten Erzählungen des schnellen und unproblematischen Einlebens in Kayseri widersprechen, lassen sich auch im weiteren Kontext des Essens ansiedeln. Die Aussage einiger Uiguren, »Sie [die Türken in Kayseri] haben versucht, uns das Essen mit Messer und Gabel beizubringen«, ist nicht nur metaphorisch zu deuten. Es bedeutet, dass die Uiguren die Frage, ob sie mit Messer und Gabel essen können als zivilisatorischen Maßnahmen der Türken wahrgenommen haben. In Anbetracht der Tatsache, dass viele der älteren Uiguren nach wie vor so wie in Xinjiang üblich mit Stäbchen essen, ist es keine allzu verwunderliche Frage. Über den Kontakt mit der lokalen Bevölkerung in Kayseri sagten einige, »Sie haben uns angeschaut, als wären wir Menschenfresser.«³⁰ Diese Essens-Metapher rüttelt am Bild der unproblematischen Anpassung und sagt nicht nur Positives über die Gastgesellschaft aus. Die Uiguren fühlten sich als bedrohliche Eindringlinge wahrgenommen. Das Schreiben über das Essen, welches aus dem Heimatgebiet bekannt ist, erfüllt mehrere Funktionen: das Erinnern, das Auffrischen von Erinnerungen an alte Zeiten, die Weitergabe des persönlichen und kulturellen Hintergrundes an nachfolgende, in einem anderen sozialen Kontext geborene Kinder. Und es kann helfen, mit Sehnsüchten umzugehen, die sich wie im Fall von vielen Uiguren, in einer starken Melancholie äußern können.

28 »Meine nationale Pflicht als uigurische Frau«.

29 »Unsere nationale Sache«. Aus einem Interview im August 2009 in Istanbul.

30 In den Interviews gab es zwei verschiedene Versionen dieses türkischen Idioms. Zum einen die in der Türkei benutzte Version »Bize yamyam gibi baktılar« und zum anderen die Umformung »Bize yamyammışız gibi baktılar«, die der Kreativität einer Uigurisch-Muttersprachlerin entstammt. Beide Versionen drücken eine starke Unbehaglichkeit aus und beschreiben eine unangenehm befremdliche Situation.

Nahrung und Nostalgie

Die Nostalgie des Vorwortes ist eine eigene Untersuchung wert. Auf zwei Seiten ist in stark verdichteter Form über die der Migration innewohnenden Verluste und traumatischen Erfahrungen zu lesen. Der schwerwiegende Aufruhr und die Wut der Autorin sind förmlich zu spüren. Das Herkunftsland, in diesem Fall repräsentiert durch eine Mutterfigur³¹, wird idealisiert: »Mein Türkistan! Mein Osttürkestan, mein Mutterland, Land meiner Ahnen, mein Paradies, Heimat meiner Seele, mit deinen grünen Feldern, deinen süßen Wassern, deinem lebenswerten schönen Leben.«

Zwei Referenzen fallen auf: zum einen Türkistan³², als großtürkische Region und die Untereinheit Osttürkestan, als Heimatland der Autorin und ihrer Vorfahren. Diese zweigliedrige Einstufung ist typisch für die Diskurse der Uiguren in der Türkei bis in die 1990er Jahre, in denen der territorial-nationalistische Bezug überwog. Als politischer Regionsbegriff grenzt er diese Region, dieses »Gebiet der Türken«, von den ihn umgebenden russischen und chinesischen Einflüssen ab. Er erweckt den Eindruck, eine einen großen geographischen Raum umspannende kulturelle Einheit zu repräsentieren. Innerhalb dieser türkischen Einheit bilden die Osttürkistaner, folgt man der Autorin, eine lokale Ausprägung.³³

In den weiteren Zeilen ist die Vergangenheit sehr dominant. Zum einen die scheinbar erinnerte und sehr bildhaft an Orte gebundene beschriebene Vergangenheit der Autorin. Ihre Erinnerung an Osttürkestan im Allgemeinen und Yarkent im Besonderen will aber nicht zu einem Gebiet passen, das am südlichen Rand der Taklamakan-Wüste liegt. Dann rückt die glorreiche imperiale Vergangenheit Osttürkestans ins Zentrum, die Helden der osttürkestanischen Geschichte, die Errungenschaften in den Bereichen der Kunst und der Wissenschaft.³⁴ Dies ist eine in den nationalistischen Narrativen der Uiguren häufig auftretende Form der Glorifizierung der Vergangenheit. Diese wird, der Ansicht der Autorin nach, von fremden Mächten zerstört. Ohne, dass sie sich direkt auf die chinesische Besetzung und Ausbeutung beruft, wird dem Leser deutlich, wer gemeint ist. Sie kommt in den nächsten Zeilen mit einer dramatischen Sprache auf die Leiden

31 Im Türkischen »*anavatanım*«, Göktürk 2005, Vorwort.

32 Großtürkistan (*Ulu Türkistan*) ist ein politischer Begriff, der West- und Osttürkistan umfasst. Westtürkistan beschreibt die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion unabhängigen zentralasiatischen Republiken Kasachstan, Kirgisistan, Usbekistan, Tadschikistan und Turkmenistan, wohingegen Osttürkestan, in einigen älteren Quellen auch chinesisch Türkistan, das Gebiet des heutigen Xinjiangs umfasst. Zur politischen Aufladung dieses Begriffs unter den Uiguren vgl. Wilkoszewski 2008, S. 209 ff.

33 Göktürk 2005, Vorwort.

34 Ebd.

zu sprechen, die sie als Migrantin fernab der Heimat durchmachen musste, zurück auf eine individuelle Ebene, »Ich bin nur eine von den Jämmerlichen, die dich [Osttürkistan] in der Ferne leben.« Aber auch hier deutet sie eine Kollektivität an, die sie im nächsten Satz mit Zahlen untermauert. Nicht nur die Osttürkistaner im Exil, auch die 35 Millionen Türken in Osttürkestan, die sie stellvertretend für die Bevölkerungszahl in Xinjiang nennt, leiden.³⁵ Im gesamten Vorwort taucht das Ethnonym Uigure nicht auf.

Auf der Ebene der Identitätsproduktion sind zwei Vorstellungen zentral. Zum einen die Zugehörigkeit zu der Gruppe der Türken, nicht weiter definiert, außer durch die politisch-geographische Bezeichnung Türkistan und zum zweiten die emotionale Anbindung an Osttürkestan. Die als apodiktische Gewissheit formulierte Zugehörigkeit zu einer Religionsgruppe, »wir sind Türken, wir sind Moslems, aber zuvorderst sind wir Diener Allahs«, wird zweifach mit Nachdruck betont.³⁶ Dieses Vorwort kann auch als typisches Diskursfragment der uigurischen 1965er-Exilanten gelesen werden. In den Interviews mit politisch aktiven Uiguren tauchten diese Abgrenzungen und Positionierungen oft auf. Ihre Positionierung auf der Identitätsebene erfolgte regional als Osttürkistaner, kaum einer bezeichnete sich als Uigure.

Von zentraler Bedeutung auf diesen zwei Seiten im Vorwort ist die Affinität zum Heimatgebiet. Diese Affinität oszilliert in einem Gefühlsfeld von Melancholie, Nostalgie, Pantürkismus und Nationalismus. Wobei dem spezifisch uigurischen Nationalismus, ohne das Wort uigurisch explizit zu nennen, von der Autorin zunächst nur eine kleine Bedeutung zugeschrieben wird, wenn vom nationalen Erbe, welches nicht in Vergessenheit geraten sollte, die Rede ist. Die hier deutlich formulierte kollektive Trauer, das kollektive Leiden, welches sich in einer versteinigten Nostalgie äußert, findet sich in den Interviews als sentimentales Verlangen nach vergangenen Zeiten und verlassenen Orten. Dieses chronisch-kollektive Trauern kann als Melancholie bezeichnet werden, die sich wiederum als Anzeichen einer nicht vollzogenen Bewältigung der traumatischen Prozesse³⁷ im Zuge der Migration deuten lässt. Diese Opferrolle wird zu einem zentralen Aspekt der Ideologie eines Teils der Uiguren in der Türkei. Teilweise führt das zu Auseinandersetzungen mit den nachfolgenden Generationen. Einer meiner jüngeren Interviewpartner thematisierte das fortlaufende Klagen der älteren Uiguren, kein Heimatland zu haben. Er beklagt sich darüber, »dass ich mit der Belastung groß geworden bin, kein Heimatland zu haben. Dabei ist meine Heimat doch die Tür-

35 Die meisten Quellen sprechen von ca. 9 Mio. Uiguren. Vgl. z. B. Shichor 2003.

36 Göktürk 2005, Vorwort,

37 Volkan 2007.

kei.«³⁸ In einigen Fällen konnte ich bei jungen Uiguren, die in den Interviews Probleme der Zugehörigkeit thematisierten,³⁹ eine zunehmende Radikalisierung und Begeisterung für rechte und rassistische Gruppen bemerken.

Das Vorwort endet mit den Worten, dass die Autorin ihre Gewissenspflicht oder Gewissenschuld⁴⁰ mit Gottes Hilfe und den Gebeten der Leser erfolgreich begleichen möchte. Man kann dies als Anzeichen einer unbewussten Schuld lesen. Dieses Muster von Überlebenden-Syndromen fand sich auch in vielen Interviews wieder, an Stellen, an denen es hieß, dass den zurückgelassenen geschworen wurde, ihnen in der Osttürkestanischen Sache zu helfen. Die während der Flucht Umgekommenen werden in diese Bringschuld miteingebunden. Es lässt sich eine Überlebensschuld⁴¹ gegenüber den Verstorbenen und der alten Heimat herauslesen. Einige Uiguren fühlen sich schuldig, dass es ihnen nun ökonomisch besser geht. Akhtar schreibt, dass dieses Phänomen gerade bei Migranten aus territorial oder politisch instabilen Gegenden zu beobachten ist und den »Trauer-Befreiungsprozess der Immigration«⁴² mühsam macht. Nostalgie, ein exzessives Sehnen nach vergangenen Zeiten und Orten findet sich nicht nur in der oben vorgestellten Textpassage, sondern in vielen Erzählungen und Texten der Uiguren.

Im Schlussabsatz äußert die Autorin auch die Hoffnung auf den Tag, an dem die Unabhängigkeit sich zeigen wird. Damit ist auch eine Rückkehr mitgedacht. Diese erhoffte Rückkehr macht es gerade für Migranten von Gruppen, die keinen eigenen Nationalstaat besitzen noch schwieriger, den Prozess der Trauer und der Bewältigung voranzutreiben.⁴³

Nachdem die Autorin im Vorwort ihre Motivation für das Abfassen dieses Kochbuches dargestellt hat, stehen dann die Rezepte im Mittelpunkt. Aber auch die sind nicht frei von politischen Positionierungen. Sie zeigen sich, mal mehr, mal weniger subtil in den begleitenden Texten. Exemplarisch sollen einige Diskursfragmente nachgezeichnet werden, die sowohl den Gesamtdiskurs erhellen, als auch Hinweise auf Veränderungen und Brüche geben.

Osttürkestanischer Reis und türkischer Kebab

Die ersten drei der insgesamt 25 Kapitel behandeln zwei zentrale Elemente der uigurischen Küche: Reis- und Fleischgerichte in Form von Kebabs. Sie beschreibt

38 Interview 2008 mit einem 32jährigen politisch aktiven Uiguren.

39 »Vatansızlık«.

40 »Vicdani borcum«, Göktürk 2005, Vorwort.

41 Akhtar 2007, S. 101.

42 Akhtar 2007, S. 39.

43 Vgl. ebd.

Zentralasien und Osttürkestan als Heimat des Reises. Für eine nicht näher definierte türkische Küche sei Reis Grundbestandteil unzähliger Gerichte. Hier taucht zum ersten Mal im Fließtext die ethnische Selbstbezeichnung Uigure auf. In ihrer Positionierung als Türken und als Uiguren sei es, wie sie schon im Vorwort betont hat, die wichtigste Aufgabe, die eigene Kultur weiterleben zu lassen.⁴⁴ Dass Reis Grundnahrungsmittel vieler Gesellschaften in Asien ist und damit eine asiatische Gemeinsamkeit, wird nicht erwähnt. Eine Abgrenzung erfolgt hier nach innen, in dem sie beschreibt, dass dem osttürkestanischen Reis besondere Eigenschaften und eine zentrale Rolle innerhalb der türkischen Küche zukommen. Interessant ist die Stelle, an der auf die anatolische als eigenständige Küche Bezug genommen wird. Sie fällt nicht in die Kategorie der Küche der zentralasiatischen »Brüder«.⁴⁵ Die anatolischen Türken werden nicht als Brüder wahrgenommen, die geographische Entfernung führt zu einem entfernteren Verwandtschaftsgrad.

Beim Fleisch sieht die Kategorisierung anders aus. Das seit ewigen Zeiten allen türkischen Nationen (*Türk milletleri*) gemeinsame Essen ist das Kebab. Auch hier bleibt der Begriff der türkischen Nation undefiniert. Die Autorin erklärt die Vielzahl der Fleischgerichte daraus, dass die Türken für ihr Jagdwesen und ihren Mut berühmt sind.⁴⁶ Damit greift sie einen alten Mythos auf, der auch außerhalb des Kochbuches oft benutzt, aber auch dekonstruiert wird. In den Interviews wurden der Mut der Uiguren sowie ihre Fähigkeiten bei der Jagd und der Kriegsführung gerühmt. Nachdem ein junger Mann von den Stärken und historischen Erfolgen der Uiguren berichtete, fragte ihn ein anderer, »warum es denn dann nicht möglich sei, die Chinesen zu vertreiben, wenn wir allen anderen überlegen sind?«. Betretenes Schweigen machte die Runde. Dieses Hin- und Herschwanken zwischen Hochmut und Scham konnte ich nicht nur bei dieser Gelegenheit beobachten. Die Überlegenheit wird aber nicht ausschließlich auf der kriegerischen Ebene angeführt.

Hybrides Essen

Die Zubereitung von Essen ist bei allen Anleitungen durch Kochbücher auch der Improvisation, der Experimentierfreudigkeit der Kochenden unterworfen. Zudem spielt die Verfügbarkeit von Zutaten eine Rolle. Eine kulinarische Vermischung mit der chinesischen Küche wird von allen Uiguren trotz des Jahrtausende alten Nachbarschaftsverhältnisses vehement bestritten. Die religiösen Ess- und

44 Vgl. Göktürk 2005, S. 13 ff.

45 Ebd., S. 32.

46 Vgl. ebd., S. 44 ff.

Zubereitungsvorschriften machen chinesisches Essen inkompatibel. Im Kapitel zu den gedünsteten Speisen wird ein authentisches uigurisches Gericht vorgestellt. Die enorme Ähnlichkeit mit chinesischen Teigtaschen lässt die uigurische Autorin vielleicht so vehement behaupten, dass es sich um dezidiertes Uigurisches handelt.⁴⁷ Dass die gemeinsame Geschichte ähnliche Speisen in lokalen Ausprägungen hervorgebracht haben könnte, wird nicht in Betracht gezogen. Im spezifischen Kontext des Exils in der Türkei wird die gefühlte nationale Küche noch stärker von allem Chinesischen abgegrenzt und in einen sich gegenseitig beeinflussenden türkischen Kontext verortet. Den Einflüssen der Gastgesellschaft wird nichts entgegengestellt. Durch die religiöse Nähe werden Gerichte leichter übernommen.

Nicht nur im Buch, auch in den Essgewohnheiten des Alltags gab es einen nicht unerheblichen Austausch. Die oben beschriebene Skepsis gegenüber Oliven ist mittlerweile gewichen. So sind im Zusammenhang mit Salat-Rezepten Fotos von Oliven zu sehen und die Vorteile von Olivenöl für die Gesundheit werden herausgestellt. Auch erinnern die Salate stark an die in der Türkei allgegenwärtigen *çoban* und *mevsim salatası*. Es findet sich im Buch sogar der Tipp, dass mit Ketchup und Mayonaise kleinere geschmackliche Veränderungen vorgenommen werden können. Ob dies die neuen Entwicklungen in der uigurischen Küche sein werden, bleibt abzuwarten. Zumindest gesteht die Autorin kleineren Kuchen und Törtchen ihren Platz in der uigurischen Küche zu und legitimiert sie somit.⁴⁸ Viele Uiguren stellen zudem ihre Essgewohnheiten um und achten auf fettarme Kost. So wird in einigen Haushalten uigurisches Essen light gekocht, in dem einige klassische Bestandteile, wie das *kuyruk yağı*, ein stark riechendes tierisches Fett, gewonnen aus dem Schwanz einer bestimmten Schafsrasse, weggelassen werden. Der strenge Geruch wird von jungen Uiguren als unangenehm wahrgenommen und findet sich nur selten in den Töpfen der uigurischen Haushalte in der Türkei wieder.⁴⁹

47 Vgl. ebd., S. 159.

48 Vgl. ebd., S. 210, 221 und 229.

49 Der mehrmalige Verzehr von Gerichten, die mit dieser Art Fett zubereitet worden sind, veränderte im Winter 2009 auch meine olfaktorische Identität.

Türkische Nachbarn und Bräute aus Kayseri

In einem Nebensatz erfahren wir etwas zum Austausch von Türken und Uiguren in Kayseri auf einer interkulturellen Ebene. Die Rede ist von »*unseren Bräuten aus Kayseri*«. ⁵⁰ Wir erfahren, dass es Mischehen zwischen Türken und Uiguren gibt, und dass die Verwandten und auch Freunde der türkischen Bräute über das Erlernen der traditionellen Herstellungsweise der uigurischen Samsa diese in Anatolien vergessene Speise wieder erlernt und lieben gelernt haben. Dies passt in die Diskurse um die Wiege des Türkentums, die sowohl von türkischer als auch uigurischer Seite geführt wurden. Hier findet man die Beschreibung einer Revitalisierung eines Rezeptes aus dem Ursprungsgebiet der Türken im westlichen Ausläufer der türkischen Welt. ⁵¹

In meiner Feldforschung habe ich türkisch-ugurische Paare kennengelernt. Einige hatten sich schon wieder getrennt. Als Gründe für die Trennung wurden ohne weitere Erläuterungen unüberbrückbare kulturelle Differenzen genannt. Die gerade zu Beginn der Interviews viel beschworene kulturelle Nähe blieb bei der Betrachtung der Gründe für die Trennung außen vor, auch wurden persönliche Differenzen als Gründe nicht wirklich in Erwägung gezogen. Obwohl die Autorin mir gegenüber geäußert hat, dass sie dieses Buch auch für die türkischen Ehefrauen uigurischer Männer geschrieben hat, um eventuelle gustatorische (Ehe-) Probleme durch das Zubereiten der richtigen Speisen zu minimieren, wurde Essen nicht als Scheidungsgrund genannt.

Mahmud al-Kaschgari und Marco Polo, Spaghetti und Legmen

Kaum eine uigurische Publikation, in der Mahmud al-Kaschgari nicht als Referenz herhalten muss – so auch in dem Kochbuch. Sein 1000. Geburtstag 2008 wurde mit unzähligen Festakten in der Türkei gefeiert. Sein Kompendium zu den türkischen Dialekten (*Diwan lughat at-turk*), verfasst gegen Ende des 11. Jahrhunderts in Bagdad ist Quelle türkologischer Forschung. Für die moderne uigurische Identität ist er zentrales Bindeglied in eine Vergangenheit, die den Uiguren eine Kontinuität verschafft, auf der auf linguistischer und kultureller Ebene eine gemeinsame Abstammung und das hohe Alter einer uigurischen Nation abgeleitet werden soll. Er war sicherlich für eine Zeit Bürger Kaschgars, aber ob er Uigure

50 Göktürk 2005, S. 59.

51 Zum Abstammungsdiskurs siehe Wilkoszewski 2008.

war, ist Gegenstand vieler Diskussionen.⁵² Für die Uiguren ist er Uigure und Autorität sowie Referenz in kulturellen Fragen. In Kapitel elf des Buches werden die Erzungenschaften der Uiguren auf dem Gebiet des Essens thematisiert, um mit Bezug auf al-Kaschgari das hohe Alter der Uiguren und deren Existenz als Nation zu legitimieren. Die Diskussion, ob Spaghetti eine Erfindung der chinesischen oder italienischen Küche ist, wird durch die These bereichert, dass das uigurische *Legmen*, ein zentrales Gericht der uigurischen Alltagsküche, das Original der italienischen Spaghetti ist. Marco Polo hat diese der Aussage der Autorin nach nicht von den Chinesen, sondern von den Uiguren nach Italien gebracht.⁵³ Ungeachtet der Tatsache, dass Wörter mit L im Anlaut im Uigurischen Lehnwörter sind,⁵⁴ wird al-Kaschgari in einem linguistischen Balanceakt bemüht, um *Legmen* zu einer rein uigurischen Speise zu machen. In diesem Absatz häuft sich die ethnische Bezeichnung uigurisch. Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich bei *Legmen* aber um ein chinesisches Lehnwort und einer Speise, die auch in China gegessen wird. Deren Fertigung per Hand wird als Meisterwerk der Kochkunst gepriesen. Sie stellen die unabdingbare Basis der traditionellen Esskultur der Uiguren dar. Ein knapp tausend Jahre altes Nationalgericht zeugt von einer langen kulturellen Kontinuität der Uiguren.⁵⁵ Das Gericht wird somit spezifisch uigurisch, beeinflusst die zentralasiatische Regionalküche und wird durch Marco Polo als Spaghetti auch in Europa bekannt. Dies sichert den Uiguren ihren Platz im kulturellen Gedächtnis der zentralasiatischen Esskultur. So lässt sich eine weit zurückreichende nationale Historiographie als spezieller Sonderfall in der türkischen Welt konstruieren.

Städtische vs. ländliche Küche

Zu den Kasachen hat sich das Verhältnis seit 1991 stark geändert. Desillusionierung und politische Enttäuschungen fanden Einzug in die pantürkistischen Debatten. In den Publikationen lässt sich dieser Bruch sehr gut herausarbeiten.⁵⁶ Im Kochbuch werden zwar die Kasachen Kasachstans nicht explizit thematisiert, aber die kasachischen Mitflüchtlinge aus der ersten Auswanderergruppe werden zur identifikatorischen Abgrenzung benutzt. In ihrer eigenen Sichtweise sehen sich die Uiguren in der Türkei als das erste sesshafte Türkvolk. Aus dieser Dichotomie zwischen Sesshaften und Nomaden heraus wird argumentiert, dass das hohe Alter

52 Vgl. Yakup 2008.

53 Vgl. Göktürk 2005, S. 118.

54 Vgl. Johanson 2006.

55 Vgl. Göktürk 2005, S. 118 ff.

56 Vgl. Wilkoszewski 2008.

der uigurischen Nation darauf schließen lässt, dass viele Gerichte der türkischen Welt der Küche der sesshaften Uiguren entspringen. Hier kommt eine weitere Unterscheidung zwischen städtischer (damit kulturell hochwertiger) und ländlicher Küche zum Ausdruck. Ländlich wird mit rückständig gleichgesetzt. Den nomadischen Kasachen und Kirgisen Xinjiangs wird damit nur eine einfache Küche zugesprochen. Diese Zuweisung einer ländlichen Kultur wurde oft auch in den Interviews vorgenommen. Stereotypen von Kasachen als nomadisches Volk ohne Schriftkultur und Uiguren als Kulturvolk wurden zur Abgrenzung der aus Osttürkestan stammenden Kasachen in Istanbul benutzt. Die wirtschaftlichen Erfolge der Kasachen in der Lederindustrie in Istanbul und die Bekleidung politischer Ämter auf kommunaler Ebene im Istanbuler Bezirk Zeytinburnu werden von den Uiguren nicht anerkannt. Gerade nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion haben sich die uigurischen Stiftungen und Vereine in der Türkei mehr Hilfe für die Uiguren in Kasachstan erhofft und wurden enttäuscht. Dies führte zu einer stärkeren Distanzierung, die sich in einer Akzentuierung einer überlegenen Kultur zeigt. Vormalig auf einer gemeinsamen territorialen Überlegung entstandene Vereine verzeichnen eine stärkere Nationalisierung ihrer Mitglieder. Osttürkistan wird durch die ethnische Bezeichnung Uigure abgelöst, eine Nationalisierung von Teilen der Uiguren ist zu beobachten.

Hoheitsgebiete

»In den Restaurants sind es die uigurischen Männer, die kochen. In den privaten Haushalten ist die Küche das Hoheitsgebiet der Frauen.« Diese Aussage stammt von der Autorin, die sagt, dass vor allem jungen Uigurinnen, die in der Türkei geboren sind, sowie diejenigen, die zum Studieren in die Türkei kommen, die uigurische Küche in ihrer reinen Yarkenter Form nicht vergessen bzw. kennenlernen sollen. Die Autorin beansprucht kulturelle Authentizität für die Yarkenter Uiguren im Exil, »weil sie sich eine Reinheit der uigurischen Kultur bewahrt haben, die es in Xinjiang aufgrund der chinesischen Zwangsassimilation nicht mehr geben kann.« Ihr Hoheitsgebiet verlagert sich auf die diskursive Ebene und bezieht Yarkent mit ein. Man kann dies auch als Versuch der Herstellung eines Deutungsmonopols in Bezug auf die Kultur und Geschichte lesen. Die Wiege der Uiguren liegt in Yarkent, weil es so formuliert wird. Im Rahmen meiner Feldforschung konnte festgestellt werden, dass die politische Arbeit der Uiguren in der Türkei stark von den zahlreichen Familien aus Yarkent geprägt ist, die mit ihren finanziellen Ressourcen Publikationen jeglicher Art, vom politischen Pamphlet bis hin zum Kochbuch, herausbringen können. Dies führt zu der Frage nach einer kollektiven Identität der Uiguren, wie sie in dem Kochbuch auch etabliert werden soll.

In dem Stimmengewirr von lokalen Identitäten und Positionierungen verschaffen sich die Stimmen aus Yarkent Gehör. Handelt es sich doch bei verschiedenen Identitäten eher um eine Kakophonie als um einen Chor, wird hier eine Vereinheitlichung vorgenommen, die die Yarkenter Deutungen zur Etablierung einer Nationalkultur zur Grundlage haben.

Für die Autorin ist es natürlich die Küche und Kultur ihrer Heimatstadt, die die reine unverfälschte Kultur der Uiguren darstellt. Hier geht es um eine Abgrenzung und Positionierung zu den Uiguren aus dem Norden Xinjiangs, denen ich in meinen Interviews auch oft begegnet bin. »Die Uiguren aus dem Norden waren zu lange russischen und sowjetischen Einflüssen ausgesetzt, sind nicht religiös genug und können somit nicht traditionell sein«, lautete ein nicht selten formulierter Satz.

Schlussbemerkungen

Identität geht durch den Magen. Erinnerungen können durch Essen ausgelöst und politische Diskurse durch eine imaginäre gemeinsame Esskultur garniert werden. Das vorgestellte Kochbuch lässt sich als Kondensat der persönlichen Lebensgeschichte der Autorin lesen, verdichtet mit den vorherrschenden politischen Diskursen ihrer Generation der uigurischen Exilanten in der Türkei. Essen spielt in den nationalistischen Diskursen und in den persönlichen Erzählungen von traumatischen Migrationserfahrungen eine Rolle. Verstärkt auftretende Nostalgie und Melancholie zeigt die Sehnsucht nach vergangenen Zeiten, gibt aber auch Hinweise auf eine nicht abgeschlossene Trauerarbeit.

Die Identitätsbildung erfolgt durch eine strikte Abgrenzung zu den Gerichten der Chinesen, durch Positionierung in einen großtürkischen Kontext, unter Betonung einer spezifisch uigurischen cuisine, die ihren Platz in der Esskultur Zentralasiens und auch der Welt hat. Es zeigt sich der Bedarf einiger Uiguren, eine uigurische Nationalküche vor dem Nationalstaat zu definieren. Ein zunehmend ethnisch definierter Nationalismus wird genutzt, um eine interne Zusammengehörigkeit zu etablieren und zu stärken. Der Diskurs in der Türkei war bislang stark von den Stimmen der Yarkenter Uiguren geprägt. Er geht einher mit einem Authentizitätsdiskurs, der Yarkent zum Ausgangspunkt der Etablierung einer nationalen (Ess-)Kultur macht. Es bleibt zu beobachten, in welche Richtung sich dieser entwickeln wird. Die Deutungshoheit der Yarkenter Uiguren und der pantürkistische Kontext werden durch die Diskurse des *Weltkongresses der Uiguren* in Deutschland herausgefordert.

Die uigurische Diaspora ist zudem auch für die deutsch-türkische Migrationsgeschichte von Bedeutung. Viele der vorrangig in München lebenden Uigu-

ren haben ihren Weg über die Türkei nach Deutschland gefunden, erst später kamen Uiguren aus China nach. Mittlerweile befindet sich der Sitz des *Weltkongresses der Uiguren* in München. Die Bedeutung der Türkei lässt nach, pantürkistische Ideen werden als obsolet betrachtet und möglicherweise erscheint in München ein uigurisches Kochbuch, der den im Titel angedeuteten Übergang von einer territorial-nationalistischen zu einer ethnisch-nationalen Geschichtsschreibung vollzogen hat. Vielleicht werden sogar Kochbücher mit einer Ausdifferenzierung in osttürkestanische Regionalküchen publiziert, die der Diversität der uigurischen Gemeinschaften Rechnung tragen.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Akhtar, S. 2007. *Immigration und Identität. Psychosoziale Aspekte und kulturübergreifende Therapie*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Algar, H. 1999. From Kashgar to Eyp: The Lineages and Legacy of Sheikh Abdullah Nidā. In *Naqshbandis in Western and Central Asia. Change and Continuity*, hrsg. E. Özaldaga, 1–15. Istanbul: Swedish Research Institute.
- Alptekin, E. 1978. *Uygur Türkleri*. Istanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Alptekin, E. 1990. *Doğu Türkistan'dan Hicretimizin 40. Yılı*. Kayseri: Erciyes Dergisi Doğu Türkistan Yayınları.
- Alptekin, E. 2003, Şükran Günü. *Gökbayrak* 10/52: 2–4.
- Anat, Y. 1999. Doğu Türkistan mı, Uyguristan mı? In *Dr. Baymirza Hayit Armağanı*, hrsg. R. Ekşi, E. Cihangir, 105–109. Istanbul: Turan Kültür Vakfı.
- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities: Reflection on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Appadurai, A. 1988. How to Make a National Cuisine: Cookbooks in contemporary India. *Comparative Studies in Society and History* 30 (1): 3–24.
- Avşar, A. 1993. Uyguristan Üzerine. *Doğu Türkistan'ın Sesi* 9 (34-35): 62–63.
- Bachmann-Medick, D. 2009. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Hamburg: Rowohlt.
- Barth, F. (Hrsg.) 1998. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Illinois: Waveland Press.
- Bellér-Hann, I. 2008. Introduction: The Past as Resource in the Turkic Speaking World. In *The Past as Resource in the Turkic Speaking World*, hrsg. I. Bellér-Hann, 9–22. Würzburg: Ergon.
- Billig, M. 1995. *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Cohen, R. 1997. *Global Diasporas. An Introduction*. Seattle: University of Washington Press.
- Flick, U. 2004. *Triangulation. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS.
- Flick, U. 2007. *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Gladney, D. 1990. The Ethnogenesis of the Uighur, *Central Asian Survey* 9 (1): 1–28.
- Göktürk, H. 2006. Doğu Türkistan'dan Anadolu'ya Göçler. In *Uluslararası Göç Sempozyumu Bildiriler*, hrsg. Zeytinburnu Belediyesi, 130–135. Istanbul.

- Göktürk, N. 2005. *Geleneksel Doğu Türkistan Uygur Mutfak Kültürü*. İstanbul: [Selbstverlag der Autorin].
- Göktürk, N. 2008. *Ben Türkistan Kızıyım*. İstanbul: [Selbstverlag der Autorin].
- Göktürk, N. 2008. *Gök Bayrak Sevdası 2*. İstanbul: [Selbstverlag der Autorin].
- Göktürk, N. 2009. *Tanrı Dağlarından Erciyesin Eteğine Göç Hikayeleri*. İstanbul: [Unveröffentlichtes Manuskript].
- Golden, P.B. 1992. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Gudehus, Ch., Eichenberg, A., Welzer, H. (Hrsg.) 2010. *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart et al.: J.B. Metzler.
- Hall, S. 1994. *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument.
- Hall, S. 1999. *Ausgewählte Schriften 3*. Hamburg: Argument.
- Hobsbawm, E. J. 1983. Introduction: Inventing Traditions. In *The Invention of Tradition*, hrsg. E. J. Hobsbawm und T. Ranger, 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keller, R. 2007. *Diskursforschung*. Wiesbaden: VS.
- Kreiser, K. 1990. Kâşğari Tekyesi – ein Istanbuler Naqşbandi-Konvent und sein Stifter. In *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, hrsg. M. Gaborieau et al., 331–335. İstanbul: Ed. Isis.
- Kul, Ö. (Hrsg.) 2010. *Esir Doğu Türkistan için-1. İsa Yusuf Alptekin'in Mücadele Hatıraları*, Ankara: Berikan Yayınları.
- Kutluğ, M. 1992. Anayurdumuzun Adı Uyguristan Değil Doğu Türkistandır. *Doğu Türkistan'ın Sesi* 9 (33) : 21–22.
- Landau, J. 1981. *Pan-Turkism in Turkey. A Study of Irredentism*. London: C. Hurst & Company.
- Millward, J. 2007. *Eurasian Crossroads. A history of Xinjiang*. London: Hurst.
- Özkırımlı, U. 2000. *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*. New York: St. Martin's Press.
- Pink, S. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. Los Angeles et al.: Sage.
- Pries, L. 2008. *Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Sozialräume jenseits von Nationalgesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pusch, B., U. Tekin 2011. *Migration und Türkei. Neue Bewegungen am Rande der Europäischen Union*. Würzburg: Ergon.
- Rudelson, J. 1997. *Oasis Identities. Uyghur Nationalism along China's Silk Road*. New York: Columbia University Press.
- Safran, W. 1991. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora* 1 (1): 83–99.
- Shichor, Y. 2003. Virtual Transnationalism: Uygur Communities in Europe and the Quest for Eastern Turkistan Independence. In *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, hrsg. S. Allievi, J. Nielsen, 281–311. Leiden, Boston u. a.: Brill.
- Soucek, S. 2000. *A History of Inner Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Volkan, V. 2007. Kayba Tutunup Kalmak: Kronik Yas Tutan Bireylerden, Hak İddiasında Bulunan İdolojilere Tutunan Toplumlara. In *Psikanalitik Bakışları III. Kayıp Nesne*, hrsg. N. Erdem, 73–91. İstanbul: PPPD Yayınları.

- Wilkoszewski, T. 2008. Politische Identität im Wandel: Die ostturkestanisch-uygurische Diaspora in der Türkei. In *Facetten internationaler Migration in die Türkei: Gesellschaftliche Rahmenbedingungen und persönliche Lebenswelten*, hrsg. B. Pusch, T. Wilkoszewski, 209–234. Würzburg: Ergon.
- Wilkoszewski, T. 2011. Der weite Weg zum Weltkongress. Die uigurische community in München. In *Migration und Türkei. Neue Bewegungen am Rande der Europäischen Union*, hrsg. B. Pusch, U. Tekin, 129–150. Würzburg: Ergon.
- Yakup, A. 2008. *Maḥmūd al-Kāšyarī and modern Uyghur identity*. Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript, gehalten 2008 am Orient-Institut Istanbul.

Rechts- und Politikwissenschaft

Die Aussagefreiheit des festgenommenen Beschuldigten nach türkischem Recht im Lichte der EMRK

Mehmet Arslan

1 Der Beschuldigte als Beweismittel

Der Beschuldigte steht im Mittelpunkt des Strafverfahrens. Einerseits ist er Gegenstand des Verfahrens, denn es ist gegen ihn gerichtet. Andererseits nimmt er als Prozesspartei die Stellung der Verteidigung ein, die den Ausgang des Verfahrens zu seinen Gunsten bewirken will. Nicht von unerheblicher Bedeutung ist auch, dass er beweisrechtliche Komponenten aufweist. Legt man die Unterscheidung zwischen Personal- und Sachbeweisen zugrunde und nimmt an, dass der Beschuldigte im weiteren Sinne ein zulässiges Beweismittel ist, so erbringt er aktiv einen Personalbeweis, wenn er zur Sache aussagt. Wird seine Erscheinung in Augenschein genommen, so dient er passiv als Personalbeweis. Darüber hinaus verkörpert er die Eigenschaft des Beweismittels weiter, wenn Sachbeweise an ihm erhoben werden.

Auch wenn der Beschuldigte auf diese Weise im Strafverfahren als Beweismittel zur Aufklärung der Tat herangezogen wird, so dürfte es für ihn nicht als selbstverständlich erscheinen, Beweismittel gegen sich selbst zu sein. Erhebt man diesen natürlichen Zurückhaltungswillen zu einem verfassungsrechtlich schutzwürdigen Grundrecht, so trägt man zum einen der urmenschlich gegebenen Handlungsfreiheit rechtlich Rechnung, zum anderen umschreibt man dadurch die Grenzen dieser Freiheit gegenüber verfassungsrechtlich nicht unwichtigeren Belangen einer effektiven Strafrechtspflege. Genau in diesem Sinne gibt das Prinzip des *nemo tenetur se ipsum accusare* – niemand darf gezwungen werden, sich selbst zu belasten (Selbstbelastungsfreiheit) – das heutige Verhältnis zwischen den Trägern der öffentlichen Gewalt und dem Beschuldigten hinsichtlich seiner Eigenschaft als Beweismittel wieder. Wirft man einen Blick in die Geschichte des strafprozessualen Geständniszwangs in Gestalt aller denkbaren menschenverachtenden Behandlungen des Beschuldigten, so markiert dieses Prinzip den Wandel der Objektstellung

des Beschuldigten im klassischen Inquisitionsverfahren zum Subjekt des Verfahrens im Akkusationsverfahren, das seine Mitwirkung am Strafverfahren eigenverantwortlich unter verfassungsrechtlichen Garantien tätigt.

Die Darlegung der rechtshistorischen dogmatischen Grundlagen der Selbstbelastungsfreiheit dürfte nicht allzu hilfreich sein, wenn die Selbstbelastungsfreiheit weiter konkret auf Einzelfälle anwendbar gemacht werden soll. So ist das Verständnis der Selbstbelastungsfreiheit und ihr konkreter Schutzinhalt zu definieren, wenn in der Türkei insbesondere im Bereich des Terrorismus in naher Vergangenheit häufig und systematisch Folter an den inhaftierten Verdächtigen im Polizeigewahrsam angewendet oder die Praxis einer monatelang andauernden Vernehmungshaft gepflegt und dabei erlangte Geständnisse gegen sie im Strafverfahren verwendet wurden, obwohl die türkische Verfassung in Art. 38 Abs. 5 die Selbstbelastungsfreiheit ausdrücklich verankert. Die bisherigen Recherchen zeigen, dass sich die türkische Strafrechtswissenschaft über die Aussagefreiheit des festgenommenen Beschuldigten durchwegs nur durch sparsame Erörterungen der einschlägigen einfachgesetzlichen Bestimmungen äußert. Tiefere Untersuchungen ihrer dogmatischen Aspekte sind selten und veraltet.¹ Eine höchstrichterliche Klärung erfuhr sie ebenso wenig, weshalb in diesem Beitrag die Frage nach der Aussagefreiheit des festgenommenen Beschuldigten im türkischen Recht im Lichte der Europäischen Menschenrechtserklärung (EMRK) im Mittelpunkt steht.

Der Beitrag beschränkt sich in zweierlei Hinsicht: Zum einen wird die Selbstbelastungsfreiheit des Beschuldigten nur im Hinblick auf die Stellung des Beschuldigten als aktiver Personalbeweis, nämlich als Aussageperson, berücksichtigt, wobei als Grundlage eine umfassende Betrachtung der Selbstbelastungsfreiheit im erforderlichen Maß vorzunehmen ist. Dabei wird trotz des gängigen Sprachgebrauchs an Stelle von »Schweigerecht« hier der Begriff der »Aussagefreiheit« verwendet. Damit soll hervorgehoben werden, dass der Schutz der Freiheit des Beschuldigten bei der Aussage, von der Position des Beschuldigten als Aussageperson ausgehend, nicht nur das Schweigerecht betrifft, sondern als ein Rechtsprinzip weitere prozessuale Ausprägungen hat (siehe unten). Zum anderen wird die Aussagefreiheit des Beschuldigten hinsichtlich des Polizeigewahrsams behandelt, wo sie aufgrund der Einschränkung seiner körperlichen Fortbewegungsfreiheit und der tatsächlichen Überlegenheit von Ermittlungsbeamten am meisten verletztbar ist.

1 Vgl. Gölçüklü 1954, Tosun, Gürelli 1964, Erem 1992, Özgenç 1995.

2 Der Schutz der Aussagefreiheit in der EMRK

Die Selbstbelastungsfreiheit gehört zu den allgemein anerkannten internationalen Standards, die im Zentrum des Rechts auf ein faires Verfahren stehen.² Das Recht, sich nicht bezichtigen zu müssen, betrifft primär³ den Respekt vor dem Willen des Beschuldigten zu schweigen.⁴ Im Prinzip gewährt dieses Recht die Freiheit, zwischen Aussage oder Schweigen zu wählen, wenn er polizeilich befragt wird.⁵ Weiterhin darf er bei Befragungen nicht gezwungen werden, eine Erklärung abzugeben.⁶

2.1 Unzulässiger Zwang

Der Zwang kann nach seiner Intensität unmittelbar und mittelbar und nach seiner Erscheinungsart tatsächlich und rechtlich vorkommen.⁷ Der konventionsrechtliche Schutz der Aussagefreiheit des festgenommenen Beschuldigten im Polizeigewahrsam vor unmittelbarem tatsächlichen Zwang in Form des Verbiegens seiner Willensfreiheit, zur Sache auszusagen, ergibt sich aus dem Folter- und Misshandlungsverbot in Art. 3 EMRK⁸ und dem Zwangsverbot bei der Aussagefreiheit in Art. 6 EMRK.⁹

Unzulässiger Zwang wurde etwa im Falle des polizeilich beauftragten Mitäftlings angenommen, der zwar keinen unmittelbaren Druck auf den inhaftierten Beschuldigten ausgeübt hat, wo der Beschuldigte jedoch unter psychischem Druck stand. Insofern wurden diese Äußerungen gegen den Willen des Beschuldigten erlangt; die Verwendung dieser Aussagen verletzt die Selbstbelastungsfrei-

2 Vgl. EGMR, Murray ./ Vereinigtes Königreich Urteil vom 25. Januar 1996 § 45, Dennis 1995, Jennings et al. 2000.

3 Im weiteren Sinne umfasst das Recht jedoch auch, dass der Beschuldigte nicht dazu gezwungen werden darf, materielle Beweise den staatlichen Behörden auszuhändigen. Für die Grenzen der zulässigen Zwangsanwendung gegen den Beschuldigten als Gegenstand der Erhebung sachlicher Beweismittel vgl. weiter EGMR, Jalloh ./ Deutschland Urteil vom 11. Juli 2006 § 111.

4 Vgl. Jalloh, a. a. O., § 102.

5 Vgl. EGMR, Allen ./ Vereinigtes Königreich Urteil vom 5. November 2002 § 50.

6 Vgl. Jalloh, a. a. O., § 110.

7 Vgl. zur Unterscheidung zwischen Zwangsarten in der Rechtsprechung des EGMR O'Halloran und Francis ./ Vereinigtes Königreich Urteil (GK) vom 29. Juni 2007 § 53 ff.

8 Vgl. zur sogenannten nordirländischen Desorientierungs- oder Sinnberaubungsmethoden EGMR, Irland ./ Vereinigtes Königreich Urteil vom 18. Januar 1978 § 96 ff. Dagegen umfasst Art. 3 eine auf kommunikationswissenschaftlichen Prämissen aufgebaute Vernehmungstechnik nicht. Vgl. Jäger ./ Niederlande Zulässigkeitsentscheidung vom 14. März 2000 § 3 Law.

9 Vgl. hierfür beispielhaft EGMR Gäfgen ./ Deutschland Urteil vom 1. Juli 2010 § 186.

heit.¹⁰ Dahingegen bestehe kein mittelbarer oder unmittelbarer Druck und somit keine Verletzung der Selbstbelastungsfreiheit, wenn der Verdächtige sich auf freiem Fuß befindet und das Gespräch zwischen ihm und dem mit einem Abhörgerät ausgestatteten Polizeiinformanten in jeder Hinsicht freiwillig stattgefunden hat.¹¹

Auch Fälle mittelbaren tatsächlichen Zwangs können die Aussagefreiheit beeinträchtigen.¹² Dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) ist bewusst, dass der festgenommene Beschuldigte im Polizeigewahrsam von der Polizei und Staatsanwaltschaft, also Experten auf dem Gebiet der Strafverfolgung, umgeben ist, die mit verschiedenen, oft mit psychologischem Zwang verbundenen Vernehmungsmethoden vertraut sind, die den Informationsgewinn von einem festgenommenen Beschuldigten erleichtern oder ihn sogar erst ermöglichen.¹³ In vielen Fällen bereitet die Frage Schwierigkeit, ob und inwieweit diese Methoden eine Beeinträchtigung der Aussagefreiheit bezwecken oder verursachen. Darum begegnet der Gerichtshof diesem Problem eher durch die Einforderung gewisser prozessualer Rechte bereits für den Polizeigewahrsam (hierzu sogleich detaillierter).

Darüber hinaus ist der rechtliche Zwang unzulässig, wenn der Beschuldigte durch Drohung mit einer Strafe für den Fall der Aussageverweigerung zu einer Aussage veranlasst werden soll.¹⁴ Den mittelbaren rechtlichen Zwang lässt der Gerichtshof unter Umständen zu, wenn das Schweigen des Beschuldigten gegen ihn nachteilig verwertet wird.¹⁵

10 Vgl. EGMR, Allen ./ Vereinigtes Königreich Urteil vom 5. November 2002 § 52.

11 Vgl. EGMR, Bykov ./ Russland Urteil 10. März 2009 § 102.

12 Vgl. etwa EGMR, Aksoy ./ Türkei Bericht vom 18. Dezember 1996 § 57, wo darauf hingewiesen wurde, dass die Länge der Freiheitsentziehung des festgenommenen Beschuldigten von 14 Tagen ihn in eine verletzliche, kraftlose und ängstliche Situation vor Ermittlungsbeamten versetzen kann.

13 Vgl. EGMR, Pishchalnikov ./ Russland Urteil vom 24. September 2009 § 86.

14 Vgl. hinsichtlich der Fälle des unzulässigen rechtlichen Zwangs, bei denen die Aussageverweigerung des Beschuldigten strafbar war EGMR, Saunders ./ Vereinigtes Königreich Urteil vom 17. Oktober 1996 § 70; Quinn ./ Irland Urteil 21. Dezember 2000, § 49; siehe weiter zur Unzulässigkeit der Strafbarkeit des Nicht-Erscheinens zur Befragung Shannon ./ Vereinigtes Königreich Urteil vom 4. November 2005 § 41; dagegen kein unzulässiger rechtlicher Zwang bei der Strafbarkeit der Weigerung der Eidesleistung durch den verdächtigten Zeugen Serves ./ Frankreich Urteil vom 20. November 1997 § 47; ebenso soll kein unzulässiger rechtlicher Zwang vorliegen, wenn der Autohalter eine strafbare Mitteilungspflicht hat, wer bei einem Verkehrsdelikt Fahrer war; stellvertretend O'Halloran und Francis, a. a. O.

15 Ebenso ist zulässig, wenn der Beschuldigte über die nachteilige Verwertung seines Schweigens belehrt wird. Unzulässig ist es jedoch, wenn das Schweigen an sich als Schuldgeständnis angesehen wird, vgl. Murray, a. a. O., § 47 ff.

2.2 Informationsrechte

Die Belehrung des Beschuldigten über sein Recht auf Schweigen ist nach dem Gerichtshof eine minimale Anerkennung dieses Rechtes,¹⁶ die im Falle des Verzichts auf das Schweigerecht erforderlich ist.¹⁷ Ist die Belehrung unterblieben und werden die Aussagen des Beschuldigten gegen ihn verwertet, so ist die Fairness des Verfahrens verletzt.¹⁸ Auch im Hinblick auf das Recht, einen Verteidiger zu konsultieren ist die Belehrung des festgenommenen Beschuldigten erforderlich, um den Verzicht auf dieses Recht gültig vertreten zu können.¹⁹

2.3 Verteidigungsrechte

Ein ungehinderter, vertraulicher und zügiger Zugang zu einem rechtlichen Beistand nach der Wahl des festgenommenen Beschuldigten ab dem Zeitpunkt der Festnahme und während der Polizeihaft ist erforderlich, um ihn in seiner besonderen Verletzbarkeit hinsichtlich seines Rechts auf Selbstbelastungsfreiheit zu schützen.²⁰ Art. 6 Abs. 3 lit. e EMRK gebietet, dass der festgenommene Beschuldigte, der der Verhandlungssprache des Gerichts nicht mächtig ist, den Beistand eines unentgeltlichen Dolmetschers erhält, damit er sein Schweigerecht und seine Verteidigungsrechte im Polizeigewahrsam angemessen ausüben kann.²¹

2.4 Beweisverbote

Sind die Aussagen des festgenommenen Beschuldigten infolge von Folter oder sonstiger Misshandlung unter Verstoß gegen Artikel 3 EMRK erlangt worden, so liegt ein konventionsrechtlich erforderliches Beweisverbot vor.²² Auch sachliche Be-

16 Vgl. zur ausdrücklichen Belehrungspflicht der Polizeibeamten bei einer Befragung während einer Autodurchsuchung EGMR, Aleksandr Zaichenko ./, Russland Urteil vom 18. Februar 2010 § 52.

17 Zur Verzichtstheorie des Gerichtshofs und die rechtlichen Folgen eines ungültigen Verzichts wird weiter verwiesen auf EGMR, Panovits ./, Cypern Urteil vom 11.12.2008 § 73; Hakan Duman ./, Türkei Urteil vom 23. März 2010 § 50.

18 Vgl. Aleksandr Zaichenko, a. a. O., § 59.

19 Vgl. Pishchalnikov, a. a. O., § 78.

20 Vgl. EGMR, Salduz ./, Türkei Urteil vom 27. November 2008 § 54.

21 Vgl. EGMR, Diallo ./, Schweden Urteil vom 5. Januar 2010 § 24.

22 Vgl. EGMR, Nechiporukand Yonkalo ./, Ukraine Urteil vom 21. April 2011 § 258 ff; Gäfgen, a. a. O., §§ 166 und 173; Gladyshev ./, Russland Urteil vom 30. Juli 2009 § 79; Harutyunyan ./, Armenien Urteil vom 28. Juni 2007 § 66.

weismittel, die unmittelbar durch Folter erlangt wurden, sind unverwertbar,²³ wogegen das Recht auf ein faires Verfahren in Art. 6 Abs. 1 EMRK kein automatisches Beweisverbot für die sachlichen Beweismittel nach sich zieht, die durch unmenschliche und erniedrigende Behandlung i. S. v. Art. 3 EMRK erhoben wurden. Dies ist nach den besonderen Umständen des Falles zu entscheiden.²⁴ Weiterhin können Verletzungen der Verteidigungsrechte und der Selbstbelastungsfreiheit im Polizeigewahrsam dann zu einem Beweisverwertungsverbot führen, wenn die hierdurch erlangten Aussagen des Beschuldigten nach der Gesamtbetrachtungslehre und der Interessenabwägungstheorie des Gerichtshofs das Verfahren insgesamt unfair machen.²⁵

3 Schutz der Aussagefreiheit im türkischen Strafprozessrecht

Eine wortwörtliche Bestimmung der Selbstbelastungsfreiheit ist in Art. 38 Abs. 5 tVerf festgehalten, wonach niemand gezwungen werden darf, Aussagen zu machen, die ihn oder seine gesetzlich bestimmten Angehörige belasten oder auf diese Art Beweis anzutreten. Eine höchstrichterliche Klärung hat diese Vorschrift allerdings bis jetzt nur sehr begrenzt erfahren. Nach dem türkischen Verfassungsgericht ist die Umsetzung der Selbstbelastungsfreiheit nur in »Strafgesetzen« als Schweigerecht zu sehen. Dieses Recht beginne erst mit der Beschuldigung und gelte im Ermittlungs- sowie Hauptverfahren.²⁶ Eine solche Begrenzung des Schutzzumfangs der Selbstbelastungsfreiheit allein ist allerdings mit dem Wortlaut der Vorschrift nicht vereinbar.

Im Strafprozessrecht erfährt die Selbstbelastungsfreiheit eine Konkretisierung in § 148 I tStPO, wonach die Aussagen des Beschuldigten auf seinen freien Willen zu stützen sind. Er hat somit die Aussagefreiheit. Zu klären ist allerdings, was unter Freiheit des Willens zur Aussage zu verstehen ist. Während im Schrifttum die Ansicht vertreten wird, dass hierbei die Entschließungs- und Willensbetäti-

23 Vgl. Gäfgen, a. a. O., §§ 166 und 173; Jalloh, a. a. O., § 105.

24 Vgl. Gäfgen, a. a. O., § 167; Jalloh, a. a. O., § 107.

25 Vgl. Gäfgen, a. a. O., §§ 178 ff.; siehe die Verletzung des Rechts auf ein faires Verfahren durch Verwertung von Aussagen, die unter Verstoß gegen das Recht auf Zugang zu Verteidigung und das Recht auf Selbstbelastungsfreiheit erlangt wurden EGMR, Yaremenk ./ Ukraine Urteil vom 12. Juni 2008 § 59 ff; Shabelnik ./ Ukraine Urteil 19. Februar 2009, §§ 59–60; Pishchalnikov, a. a. O., § 88; Lopata ./ Russland vom 13. Juli 2010 § 140.

26 Vgl. Anayasa Mahkemesi Kararı E. 2004/31, K. 2007/11 T. 31. Januar 2007, Anayasa Mahkemesi Kararları Dergisi 2007/44-2, S. 628; siehe E. 2010/52 K. 2011/113 T. 30. Juni 2011, Resmi Gazete T. 15. Oktober 2011, S. 28085.

gungsfreiheit des Beschuldigten gemeint ist, ob er überhaupt aussagen oder was er aussagen will,²⁷ geht der türkische Kassationsgerichtshof, wenn auch nicht explizit, so doch implizit, von einem begrenzten Verständnis der Willensfreiheit aus. Hiernach gewähre die Willensfreiheit dem Beschuldigten nur dahingehend einen Schutz, dass er von Ermittlungsorganen nicht zu einem unwahren Geständnis gezwungen werden darf.²⁸ Insofern ist die Willensfreiheit an sich kein durch das Strafprozessrecht geschütztes Rechtsgut,²⁹ sondern dient nur dem Zweck, den Beschuldigten nicht fälschlicherweise zu verurteilen.³⁰ Diese Rechtsprechung geht in gewissem Maße mit der Ansicht in der Literatur einher, die beim Schutzzumfang der Selbstbelastungsfreiheit allein auf das Zwangselement abstellt und deren Zweck darin sieht, dem historischen Zwang zu einem Geständnis entgegenzuwirken, das durch menschenverachtende Behandlung zustande gekommen ist.³¹ Dahingegen habe der Beschuldigte eine generelle Mitwirkungspflicht bei der Beweiserhebung. Ein subjektives Recht zum Schweigen wird verneint.³²

3.1 Unzulässiger Zwang

Die Aussagefreiheit des festgenommenen Beschuldigten ist gegen unmittelbaren tatsächlichen Zwang im Polizeigewahrsam durch das Verbot gewisser Vernehmungsmethoden in § 148 I, II tStPO³³ gesetzlich weitgehend geschützt, wobei die Rechtsprechung des Kassationsgerichtshofs zur Willensfreiheit zu beachten ist. Ihre Analyse zeigt, dass das Verbot dieser Methoden dem Beschuldigten nur dann einen wirksamen Schutz bot, wenn deswegen ein unwahres Geständnis abgelegt wurde.³⁴

Problematisch ist weiter die sogenannte Rechtstatsächlichkeit im Polizeigewahrsam. Unumstritten waren Folter und Misshandlungen in der nahen Vergan-

27 Vgl. Kunter et al. 2009, S. 386 (Fn. 87); Cihan 1984, S. 143 ff., der insbesondere auf die persönliche Autonomie des Beschuldigten abstellt.

28 Vgl. in diesem Sinne etwa 11. YCD E. 2002/12509 K. 2003/805 T. 31. 3. 2003 (Kazancı).

29 Vgl. zur abweichenden Entscheidung YCGK E. 2003/3819 K. 2004/299 T. 16. Februar 2004 (Kazancı), wonach das durch Täuschung erlangte Geständnis des festgenommenen Beschuldigten ungeachtet dessen Wahrhaftigkeit unverwertbar sei.

30 So ausdrücklich vgl. YGCK E. 2005/7-144K. 2005/150 T. 29. November 2005 (Kazancı).

31 Vgl. Özgenç 1995, S. 141 f., Erem 1992, S. 299, Tosun, Gürelli 1964, S. 537; Gölcüklü 1954, S. 144 f., Taner, S. 485 f.

32 Vgl. Özgenç 1995, S. 141 f.; Gölcüklü 1954, S. 144 f.

33 Verboten sind gemäß § 148 I 1 und II tStPO Misshandlungen, Folter, Medikamentenverabreichung, Ermüdung, Täuschung, Nötigung, Androhung, Versprechen gesetzeswidriger Vorteile und Verwendung gewisser Mittel, die in körperliche und seelische Integrität eingreifen.

34 Zur Beweisverbotstheorie des türkischen Kassationsgerichtshofs siehe Abschnitt 3.4.

genheit eine oft angewandte Methode, um ein Geständnis zu erlangen bzw. zu erzwingen,³⁵ was den Kern der Aussagefreiheit zunichtemachte. Ein politischer Kurswechsel im Jahr 2003 unter dem Motto »Null Toleranz gegen Folter« markiert den bekanntgemachten Willen der Exekutive, die Aussagefreiheit des festgenommenen Beschuldigten nicht mehr beeinträchtigen zu wollen.³⁶ Während der Wille des festgenommenen Beschuldigten zum Schweigen mehr und mehr respektiert wird,³⁷ so bestehen jedoch noch Bedenken, inwieweit die geständnisorientierte Praxis der Polizei die Gewährleistung seiner Aussagefreiheit noch unmittelbar beeinträchtigt.³⁸

Die Lüge des festgenommenen Beschuldigten ist im türkischen Recht nicht strafbar,³⁹ sodass ein unmittelbarer rechtlicher Zwang ausgeschlossen ist. Fraglich bleibt allerdings, ob die Sanktionierung des Nichtnachkommens der Ausweispflicht des festgenommenen Beschuldigten nach § 40 tOWiG als Zwang gegen seine Aussagefreiheit anzusehen ist.⁴⁰ Zwar lehnt der türkische Kassationsgerichtshof einen mittelbaren rechtlichen Zwang in Gestalt nachteiliger Berücksichtigung des Schweigens des Beschuldigten bei der Strafzumessung entschieden ab,⁴¹

35 Vgl. hierzu statt vieler Berichte des Menschenrechtsausschusses des türkischen Parlaments der Jahre 1998 bis 2000 über Menschenrechtsverletzungen im türkischen Strafjustizsystem (http://www.tbmm.gov.tr/komisyoin/insanhaklari/rapor_donem21.htm. Zugegriffen: 7. Januar 2012) die Türkeiberichte des Europäischen Komitees zur Verhütung von Folter und unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe (*European Convention for the Prevention of Torture and Inhuman or Degrading Treatment or Punishment*, CTP) von 1990 bis 2002, <http://www.cpt.coe.int/en/states/tur.htm>. Zugegriffen: 7. Januar 2012).

36 Vgl. zur Begrüßung des CTP dieser neuen politischen Ära und deren noch andauernde Fortsetzung die Türkeiberichte der Jahre 2003 bis 2010 (<http://www.cpt.coe.int/en/states/tur.htm>. Zugegriffen: 7. Januar 2012); ebenso die Rede des türkischen Innenministers İdris Naim Şahin am 19. Juli 2012, demzufolge die Regierung die Praxis »vom Beschuldigten zum Beweis« »gänzlich abgeschafft« und stattdessen die Praxis »vom Beweis zum Beschuldigten« »eingeführt habe«. Diese Angelegenheit sähe man als »Respekt für Menschenrechte und die Menschlichkeit« an. Daher habe man deklariert, dass Folter und Misshandlungen zu null toleriert werden. Man werde nie mehr von dieser Politik abweichen. (»İçişleri Bakanı Şahin: Dünyanın en güvenli ülkesiyiz«. *Hürriyet*, 19. Juli 2012.)

37 Siehe etwa die Pressemeldung, dass einige Verdächtige in dem aufsehenerregenden Fall »Ergenekon« im Polizeigewahrsam von ihrem Schweigerecht Gebrauch gemacht hätten. Vgl. »Susma hakkını kullandı«, *DHA*, 16. Februar 2011.

38 Siehe etwa die Praxis der Polizei, bei der die Familie herangezogen wird, um den festgenommenen und schweigenden Beschuldigten zu einer Aussage zu bringen; so das Nachrichtenportal haber7.com unter Verweis auf die Tageszeitung *Milliyet*. Vgl. »İfade vermeyen PKK'lıyı çözen yöntem!«. *Milliyet*, 5. Dezember 2011.

39 Vgl. § 267 tStGB (falsche Verdächtigung), § 270 tStGB (Selbstbezeichnung).

40 Bejahend Kunter et al. 2009, S. 388; verneinend Cihan 1984, S. 145; Özgenç 1995, S. 136 ff.

41 Vgl. hierzu stellvertretend 4. YCD E. 2006/10273 K. 2007/1425 T. 12. Februar 2007 (Kazancı); 8. YCD E. 2002/7184 K. 2003/1750 (Kazancı); 6. YCD E. 2002/18241 K. 2003/7415 T. 23. Oktober 2003 (Kazancı); 9. YCD E. 2004/9048 K. 2005/810 T. 21. Februar 2005 (Kazancı).

verwertet sein partielles Schweigen jedoch nachteilig.⁴² Sein vollständiges Schweigen sei aber nie als Geständnis anzusehen.⁴³

3.2 Informationsrechte

Der festgenommene Beschuldigte hat im Polizeigewahrsam Informationsrechte, die für eine wirksame Wahrnehmung seiner Aussagefreiheit unabdingbar sind. So ist er über die ihm zur Last gelegten Beschuldigungen (§ 147 I lit. b tStPO) und sein Recht zu belehren, einen Verteidiger zu wählen, seinen rechtlichen Beistand zu beanspruchen und seine Anwesenheit bei der polizeilichen Vernehmung zu verlangen (§ 147 I lit. c tStPO). Schließlich wird ihm mitgeteilt, dass die Aussageverweigerung sein gesetzliches Recht ist (§ 147 I lit. d tStPO). Fraglich bleibt jedoch, ob die Belehrungspflichten in der Praxis eingehalten werden⁴⁴ und eine wirksame Belehrung stattfindet.⁴⁵

3.3 Verteidigungsrechte

Darüber hinaus wird die Aussagefreiheit des festgenommenen Beschuldigten durch weitere Schutzrechte unterstützt. Er hat das Recht, seinen Wahlverteidiger im Polizeigewahrsam zu treffen und seinen rechtlichen Beistand bei der polizeilichen Vernehmung in Anspruch zu nehmen (§ 149 III tStPO). Ist er nicht in der Lage, einen Verteidiger zu konsultieren, so ist auf sein Verlangen ein solcher zu bestellen (§ 149 I lit. c S. 2 iVm § 150 I tStPO). Ohne Antrag des Beschuldigten ist ein Verteidiger zu bestellen, wenn er zu einer der gesetzlich festgelegten Personengruppen gehört (§ 150 II, III tStPO).

42 Vgl. hierzu 5. YCD E. 2001/5849 K. 2002/2865 T. 25. April 2002, wo sein Abstreiten als »sich entlastend« bezeichnet und gegen ihn verwertet wurde.; ebenso siehe YCGK E. 1998/11-47 K. 1998/103 T. 24. 03. 1998, wo die neue Verteidigung des Beschuldigten in der Hauptverhandlung, nachdem er im Polizeigewahrsam ein Geständnis abgelegt hat, als »sich entlastend« bezeichnet und allein dieses Verhalten gegen ihn verwertet wurde.

43 Vgl. YCGK E. 1993/6-81 K. 1993/110 v. T. 19. April 1993 (Kazancı).

44 Vgl. zur Nichteinhaltungspraxis der Belehrungspflichten unter dem Vorwand der informationellen Befragung Koca 1999, S. 65; Şahin 2005, S. 72 f.

45 Vgl. die Kritik an der gängigen Praxis der Belehrung des Beschuldigten über seine Rechte im Polizeigewahrsam durch ein vorgedrucktes und unterschriebenes Informationsblatt EGMR, Hakan Duman ./, Türkei Urteil vom 23. März 2010 § 50; dagegen sieht die Große Kammer des türkischen Kassationsgerichtshofs diese Form als zulässig an, YCGK E. 2000/1-151 K. 2000/174 T. 3. Oktober 2000 (Kazancı).

3.4 Beweisverbote

Eine weitere Schutzvorkehrung für die Aussagefreiheit des festgenommenen Beschuldigten sind die Beweisverbote in der türkischen Strafprozessordnung. So sind Aussagen, die unter Verstoß gegen verbotene Vernehmungsmethoden (§ 148 I, II tStPO) erlangt wurden,⁴⁶ unverwertbar (§ 148 III tStPO). Zu beachten ist allerdings die Wahrheitslehre des türkischen Kassationsgerichtshofs. Eine gründliche Analyse seiner Rechtsprechung belegt, dass diese Methode Geständnisse des Beschuldigten nur unverwertbar machen, wenn sie den Beschuldigten dazu gezwungen haben, ein unwahres Geständnis abzugeben.⁴⁷ Ist jedoch die Wahrheit des unter diesen Methoden erlangten Geständnisses anhand bestimmter Kriterien zu bestätigen,⁴⁸ so ist es stets verwertbar.⁴⁹

Außerdem dürfen Aussagen, die in Abwesenheit des Verteidigers bei der polizeilichen Vernehmung gemacht wurden, dem Urteil nicht zugrunde gelegt werden, es sei denn, dass der Beschuldigte vor dem Richter oder dem Gericht dessen Wahrheit bestätigt (§ 148 IV tStPO). Trotz des Wortlauts dieser Vorschrift beweisen die Untersuchungen, dass die Rechtsprechung des türkischen Kassa-

46 Siehe hierzu Abschnitt 1.

47 Vgl. etwa 1. YCD E. 1994/1485 K. 1994/2142 T. 27. Juni 1994 (Kazancı), wonach der Beschuldigte nicht aufgrund eines polizeilichen Geständnisses zu verurteilen sei, das laut ärztlichem Attest durch Druck erlangt wurde, weil dessen Wahrheit nicht zu bestätigen sei.

48 Vgl. für die Kriterien des Wahrhaftigkeitsbestätigungstests stellvertretend YCGK E. 2005/7-144 K. 2005/150 T. 29. November 2005 (Kazancı).

49 Vgl. Askeri Yargıtay (Militärkassationsgerichtshof) 3. Daire E. 1982/426 K. 1982/390 T. 01. 06. 1982 Ankara Barosu Dergisi 1982/4 S. 188, wo ausdrücklich die Verwertbarkeit des unter Folter erlangten Geständnisses des Beschuldigten als zulässig betrachtet wird, jedoch im konkreten Fall dies nicht zu geschehen habe, weil sich das Geständnis unter den Umständen des Falles als unwahr herausgestellt habe; siehe weiter folgende Entscheidungen, in denen der türkische Kassationsgerichtshof trotz der durch ärztliches Attest nachgewiesenen verbotenen Vernehmungsmethoden der Verwertbarkeit von Geständnissen zugestimmt hat; YCGK E. 2003/6-212 K. 2003/267 T. 11. November 2003 (Kazancı), YCGK E. 2010/9-108 K. 2010/157 T. 22. Juni 2010 (Kazancı); siehe hinsichtlich der Entscheidung, nach der trotz der bereits durch ärztliches Attest nachgewiesenen Folter die Wahrheit eines polizeilich erlangten Geständnisses zu untersuchen sei, YCGK E. 2000/8-87 K. 2000/90 T. 2. Mai 2000 (Kazancı); siehe weiter die Entscheidung YCGK E. 1993/6-50 K. 1993/79 T. 5. April 1993, wo die Behauptungen des Beschuldigten über eine verbotene Vernehmungsmethode nicht berücksichtigt wurden, weil die Wahrheit des Geständnisses bereits erwiesen war. Siehe auch YCGK E. 1999/8-109 K. 1999/164 T. 15. Juni 1999 (Kazancı), wonach der türkische Kassationsgerichtshof ausführte, dass unter Folter erlangte Geständnisse unverwertbar seien. Diese Rechtsprechung kam jedoch im konkreten Fall nicht zur Anwendung, da es um die strafrechtliche Verantwortung von Ermittlungsbeamten ging, die unter Foltervorwurf standen; siehe des Weiteren eine abweichende Entscheidung YCGK E. 2003/3819 K. 2004/299 T. 16. Februar 2004 (Kazancı), wonach das durch Täuschung erlangte Geständnis des festgenommenen Beschuldigten ungeachtet seiner Wahrheit unverwertbar sei.

tionsgerichtshofs hierbei ziemlich unklar ist.⁵⁰ Aufgrund seiner Wahrheitslehre ist allerdings davon auszugehen, dass diese Bestätigung seiner Aussage durch den Beschuldigten keine einseitige Disposition über die Verwertbarkeit eines solchen Geständnisses bedeutet.

Weiterhin regelt § 217 II tStPO ein generelles Beweisverbot, wonach nur rechtmäßig erlangte Beweismittel für den Nachweis der Schuld verwendet werden dürfen. Auch wenn sich der türkische Kassationsgerichtshof nach den Untersuchungsergebnissen immer mehr mit der Bedeutung des generellen Beweisverwertungsverbots auseinandersetzt,⁵¹ so gilt dies im Hinblick auf eventuelle Unrechtmäßigkeiten im Polizeigewahrsam nicht, die die Aussagefreiheit beeinträchtigen würden. Eine abweichende Meinung des 4. Strafsenats des türkischen Kassationsgerichtshofs bezüglich der Nichtgewährung der Informationsrechte des Beschuldigten bei der Vernehmung in der Hauptverhandlung konnte sich nicht beim Großen Strafsenat des türkischen Kassationsgerichtshofs verschaffen.⁵²

4 Fazit

Auch wenn der Schutzzumfang der Selbstbelastungsfreiheit im Hinblick auf sachliche Beweise trotz des einhelligen Wortlauts von Art. 38 Abs. 5 tVerf. im türkischen Recht höchstrichterlich noch nicht anerkannt ist,⁵³ so ist das türkische Recht doch zumindest auf der Gesetzgebungsebene mit den Vorgaben der EMRK vereinbar, die die Belastungsfreiheit des Beschuldigten sowohl hinsichtlich seiner Eigenschaft der Aussageperson als auch des Gegenstands des Sachbeweises vorsehen. Während eine intensive und systematische Befassung mit der Selbstbelastungsfreiheit bezüglich ihrer Zwecke, ihres Schutzzumfangs und ihrer Grenzen in

50 Vgl. etwa 6. YCD E. 2010/30146 K. 2011/6501 T. 5. Mai 2011 (Kazancı), wo zwar der türkische Kassationsgerichtshof das in Abwesenheit des Verteidigers erlangte Geständnis des Beschuldigten aufgrund seines Abstreitens der Schuld im weiteren Verlauf des Strafverfahrens gemäß § 148 IV tStPO für unverwertbar erklärte, aber in der Tat die Schuld des Beschuldigten für nicht erwiesen hielt; vgl. YCGK E. 2008/8-263 K. 2009/142 T. 2. Juni 2009 (Kazancı), wo die Abwesenheit des Verteidigers bei der polizeilichen Vernehmung hinsichtlich der Verwertung von Geständnissen nicht berücksichtigt wurde.

51 Vgl. die Leitentscheidungen des türkischen Kassationsgerichtshofs über die generelle Beweisverbotsklausel YCGK E. 2005/10-15 K. 2005/29 T. 15. Mai 2005 (Kazancı); E. 2005/7-144K. 2005/150T. 29. November 2005 (Kazancı); E. 2007/5-101 K. 2008/3 T. 22. Januar 2008 (Kazancı); E. 2009/7-160 K. 2009/264 T. 17. November 2009 (Kazancı); E. 2010/8-51 K. 2010/162 T. 6. Juli 2010 (Kazancı).

52 Siehe die Unverwertbarkeit eines solchen Geständnisses 4. YCD E. 1996/6124 K. 1996/7386 T. 8. Oktober 1996 (Kazancı); 4. YCD E. 1997/1381 K. 1997/1795 T. 12. März 1997 (Kazancı); 4. YCD E. 2000/3864 K. 2000/5100 T. 12. Juni 2000 (Kazancı).

53 Siehe oben Abschnitt 3.

der Rechtsprechung des EGMR zu einer nennenswerten Rechtsklarheit und -sicherheit geführt hat, so bildete die verfassungsrechtlich verankerte Selbstbelastungsfreiheit aufgrund des Fehlens der individuellen Beschwerdemöglichkeit nur zwei Mal den Gegenstand eines Rechtstreits in der Rechtsprechung des türkischen Verfassungsgerichts, die keine rechtsdogmatische Auseinandersetzung mit der Selbstbelastungsfreiheit aufweist.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass die Aussagefreiheit im türkischen Strafprozessrecht von allen Akteuren nicht einheitlich gewährt bzw. geregelt wird. Deswegen gilt es, hinsichtlich der konkreten Gewährleistung der Aussagefreiheit des festgenommenen Beschuldigten zwischen der rechtlichen Beurteilung der Gesetzgebung, der Ermittlungsorgane, der Rechtsprechung und der Literatur strikt zu unterscheiden. Als Vorreiter gilt insbesondere der Gesetzgeber, der 2004 durch die Einführung der neuen Strafprozessordnung etliche Einschränkungen bezüglich der Rechte des Festgenommenen abgeschafft hat.⁵⁴ Die türkische Strafrechtswissenschaft liefert eine beachtenswerte Menge an Kommentierungen des ausländischen, in erster Linie des deutschen Rechts.⁵⁵ Die Rechtsprechung vermeidet jegliche dogmatische Auseinandersetzung mit der Aussagefreiheit und eine Interessenabwägung zwischen den Belangen der verfassungsrechtlichen Ordnung und dem Grundrechtsschutz des Beschuldigten. Sie positioniert sich hingegen mit der Wahrheitslehre für einen absoluten Vorrang des öffentlichen Interesses. Das Verhalten der Ermittlungsorgane hängt eng mit den politischen Verhältnissen zusammen.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Bosch, N. 1997. *Aspekte des nemo-tenetur-Prinzips aus verfassungsrechtlicher und strafprozessualer Sicht*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Cihan, E. 1984. 50. Yılında Ceza Muhakemesinin Süjesi Olarak Sanığın Durumu ve Sorgusu. *İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası (İHF)* 50 (1-4): 133–151.
- Dennis, I. 1995. Instrumental Protection, Human Right or Funtional Necessity? Reassessing Theo Privilege Against Self-Incrimination. *Cambridge Law Journal* 54 (2): 342–376.
- Erem, F. 1992. Susma Hakkı. *Yargıtay Dergisi* 18 (3): 296–299.
- Gaede, K. 2006. Deutscher Brechmitteleinsatz menschenrechtswidrig: Begründungsgang und Konsequenzen der Grundsatzentscheidung des EGMR im Fall Jalloh. *HRRS* 7 (7): 241–249.

54 Vgl. Öztürk 2008 und weiter Nur 2008.

55 Vgl. beispielhaft Ünver, Hakeri 2011, S. 76 ff., die sich bei der Erörterung des Prinzips *nemo-tenetur* intensiv mit dem deutschen Recht auseinandersetzen.

- Gölcüklü, F. 1954. Sanık Gerçeği Söylemeye Mecbur mudur? *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi (AÜSBFD)* 9 (4): 121–146.
- » İçişleri Bakanı Şahin: Dünyanın en güvenli ülkesiyiz« (»Innenminister: Wir sind das sicherste Land der Welt«). *Hürriyet*, 19. Juli 2012. <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/printnews.aspx?DocID=21019084>. Zugriffen: 30. Juli 2012.
- » İfade vermeyen PKK'lıyı çözen yöntem!« (»Die Methode, die das schweigenden PKK-Mitglied gelockert hat!«). *Milliyet*, 12. Mai 2011. <http://www.haber7.com/haber/20111205/Ifade-vermeyen-PKKliyi-cozen-yontem.php>. Zugriffen: 7. Januar 2012.
- Jennings, A., Ashworth, A., Emmerson, B. 2000. Silence and Safety: The Impact of Human Rights Law. *Criminal Law Review* 11: 879–894.
- Koca, M. 1999. Yakalama, Gözaltına Alma ve İfade Alma Yönetmeliği Hakkında Genel Bir Değerlendirme. *Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi (EHFD)* 3 (1): 61–88.
- Kunter, N., Yenisey, F., Ayşe, N. 2009. *Muhakeme Hukuk Dalı Olarak Ceza Muhakemesi Hukuku*, 1. Kitap, 17. Baskı. İstanbul: Beta.
- Şahin, C. 2005. Adli Kolluk Faaliyeti Olarak Sorgulama. *Hukuki Perspektifler Dergisi (HPD)* 3: 71–73.
- Nur, C. 2008. Kritische Betrachtungen zum neuen türkischen Strafgesetzbuch und zur neuen Strafprozessordnung. In *Das neue türkische Straf- und Strafprozessrecht*, hrsg. S. Tellenbach, 41–66. Berlin: Bwv.
- Özgenç, İ. 1995. Suç Zanlısı Kişinin Gerçeği Söyleme Yükümlülüğü ve Bunun Hukuki Sonuçları. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi (MÜHFHAD)* 9 (1-3): 129–142.
- Öztürk, B. 2008. Die neue StPO der Türkei, Sicherheit und Freiheit. In *Das neue türkische Straf- und Strafprozessrecht*, hrsg. S. Tellenbach, 75–104. Berlin: Bwv.
- Susma hakkımı kullandı« (»Er hat von seinem Schweigerecht Gebrauch gemacht«). *DHA*, 16. Februar 2011. <http://www.dha.com.tr/haberdetay.asp?Newsid=142567>. Zugriffen: 7. Januar 2012.
- Taner, M. T. 1950. *Ceza Muhakemeleri Usulü*. 2. Baskı. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- Tosun, Ö., Güreli, N. 1964. Heyecan Göstergesi ile Yalanın Bulunması ve Ceza Hukuku. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası (İHFM)* 30 (3-4): 498–544.
- Ünver, Y., Hakeri, H. 2011. *Ceza Muhakemesi Hukuku*. 4. Baskı. Ankara: Adalet Yayınevi.
- Verrel, T. 2001. *Die Selbstbelastungsfreiheit im Strafverfahren*. München: C. H. Beck.
- Weigend, T. 2008. Deutschland als Folterstaat? Zur Aktualität und Interpretation von Art 3 EMRK. In *Op het Rechte Pad. Liber Amicorum for Peter J. P. Tak*, hrsg. Y. Buruma, J. Fleuren, P.H. van Kempen, F. Kusters en T. Mertens, 321–339. Nijmegen: Wolf Legal Publishers.

»Ohne Lider geht hier nichts« – Eine Untersuchung der kommunalen Sichtbarkeit und Einflussnahme des Parteivorsitzenden

Charlotte Joppin

Der AKP-Parteitag Anfang September 2012 zeigte eines deutlich: Recep Tayyip Erdoğan, der Parteivorsitzende und amtierende Ministerpräsident, sitzt weiterhin »fest im Sattel«. Nicht nur präsentierte sich kein einziger Gegenkandidat, auch sprachen sich 1421 Delegierte geschlossen für seine Wiederwahl aus (65 Enthaltungen, 3 ungültige Stimmen).¹ Dies mag daran liegen, dass die AKP-Mitglieder den nunmehr 10-jährigen Wahlerfolg ihrer Partei mit der charismatischen Figur Erdoğan verknüpfen.² Es mag aber auch daran liegen – und damit stünde die AKP in der Tradition der Mehrzahl türkischer Parteien – dass der Vorsitzende seine Partei außerordentlich gut »im Griff« hat.

Der vorliegende Beitrag widmet sich der Frage, wie türkische Parteivorsitzende ihre Macht im Spannungsfeld zwischen kommunalen und nationalen politischen Strukturen aufbauen und bewahren. Dabei nehmen die drei Bereiche Parteimitgliedschaft, Delegiertenbestimmung und die Besetzung parteiinterner Posten eine zentrale Stellung ein. Es wird untersucht, wie die absolute Stellung des Parteivorsitzenden in diesen drei Bereichen durch Faktoren wie Gesetzeslage, autoritäre Traditionen in Gesellschaft und Politik und psychologischen Druck durch die Parteispitze befördert wird. Dabei liegt der Fokus des vorliegenden Beitrags auf den Beeinflussungen und Auswirkungen einer starken Parteiführung auf die kommunale Parteistruktur. Die Beschäftigung mit kommunaler Politik bzw. dem Spannungsfeld zwischen kommunaler und nationaler Parteistruktur ist in zweierlei Hinsicht interessant: Zum einen trägt es der Bedeutung der kommunalen Parteioorganisation als »Brutstätte für Demokratie« Rechnung. Diese verspricht durch die politische Partizipation breiter Bevölkerungsschichten und die bessere Zurechenbarkeit politischen Handelns sowohl die Bindung der Bürger als

1 Vgl. »Yeniden AK Parti Genel Başkanı«. Milliyet. 30. September 2012.

2 Vgl. Jung 2012.

auch die Effektivität der Regierenden zu erhöhen.³ Zum anderen macht es deutlich, dass auch ein ausgesprochen starker Parteivorsitzender nur dann erfolgreich sein kann, wenn er es versteht, auf die unterschiedlichen lokalen Kontexte einzugehen und seinen politischen Stil daran anzupassen. Dies trifft ganz besonders auf die Türkei zu, die in Bezug auf Ethnie, lebenskultureller Ausrichtung, Einkommensverteilung etc. ein höchst heterogenes Land ist. Um erfolgreich zu sein, muss es eine Partei verstehen, diesen Unterschieden vor Ort zu begegnen; Bewohner Izmirs etwa stellen andere Ansprüche an Politik als Bewohner Kayseris, die Menschen in Diyarbakır haben gänzlich andere Erwartungen als jene in Ankara. Gleichzeitig muss die nationale und internationale Politik in eine lokale Sprache übersetzt und der Lebenswirklichkeit der Menschen angepasst werden. Dass die AKP seit 2002 ununterbrochen an der Macht ist und ihre Ergebnisse mit jeder Wahl noch steigern konnte, spricht dafür, dass ihr diese Transformationsleistung besser gelingt als anderen Parteien.

Methodisch baut der Artikel auf semi-strukturierten Interviews auf, die zwischen 2010 und 2011 mit Funktionären und Mitgliedern der AKP in Konya und Eskişehir durchgeführt wurden. Diese wurde durch teilnehmende Beobachtung bei Parteiveranstaltungen sowie die Analyse »grauer Literatur«, Gesetzestexten und Sekundärquellen ergänzt.⁴ Da bisher allein zur AKP Feldforschungsmaterial gesammelt werden konnte, steht diese auch im Fokus des Beitrags – die beschriebenen Phänomene sind jedoch als charakteristisch für das gesamte türkische Parteienspektrum zu sehen.⁵

Die rechtlichen Grundlagen nationaler und kommunaler Parteiorganisation

Türkische Parteien zeichnen sich durch einen stark zentralisierten und untereinander identischen Aufbau aus – beides ein Resultat der rigiden rechtlichen Situation. Deren maßgebliche Quellen sind neben der Verfassung das Parteiengesetz von 1983 und die jeweiligen Parteistatute (*tüzük*). Die Verfassung legt in den Artikeln 67 bis 69 im Kapitel »Politische Rechte und Pflichten« die grundlegenden Prinzipien politischen Handelns dar. Artikel 67 definiert das aktive und passive Wahlrecht, also das Recht sich politisch zu betätigen und gewählt zu werden.⁶ Artikel 68 behandelt das Recht, politische Parteien zu gründen, so lange sich ihre

3 Vgl. Blair 2000.

4 Vgl. Nohl 2009.

5 Vgl. Sayarı/Esmer 2002.

6 Dieses Recht wird jedoch für die Angehörigen des Militärs eingeschränkt.

Aktivitäten nicht in Konflikt mit der Einheit und Unabhängigkeit des Staates, den Menschenrechten, dem Gleichheits- und Rechtsstaatsprinzip sowie den Grundsätzen der »demokratischen und säkularen Republik« befinden. Von der Mitgliedschaft in politischen Parteien werden Richter, Staatsanwälte, Staatsbedienstete, Militärangehörige und Schüler ausgeschlossen. Lehrkräfte an Universitäten dürfen nur innerhalb der Zentralorgane einer Partei aktiv werden. Artikel 69 sagt aus, dass die Aktivitäten und der interne Aufbau von Parteien in Übereinstimmung mit »demokratischen Prinzipien« liegen müssen, ohne jedoch genau darauf einzugehen, wie diese ausgestaltet sind. Der Verfassungsgerichtshof wird als zuständige Institution für Parteischließungsverfahren genannt, sollte eine Partei gegen die in Artikel 68 genannten Prinzipien verstoßen.

Auf der Verfassung aufbauend gestaltet das Gesetz zu politischen Parteien (2820 *siyasi partiler kanunu*, SPK, 1983) den inneren Aufbau von Parteien (*parti örgütü*) sowie die Befugnisse der jeweiligen Organe weiter aus. Es setzte Vorgaben aus der Verfassung von 1982, wie etwa die Einführung der 10 Prozent-Hürde und der Wahlpflicht, um.⁷ Das Gesetz ist von der Atmosphäre tiefen Misstrauens gegenüber parteipolitischem Handeln gekennzeichnet, das die Ära nach dem Militärputsch von 1981 prägte. Es muss jedoch angemerkt werden, dass, anders als ein Großteil der Literatur indiziert, das Gesetz von 1983 nicht den Beginn einer zentralisierten Parteikultur darstellt.⁸ Diese hatte ihre Ursprünge – etwa in Bezug auf Parteiaufbau oder das Verbot politischer Organe unterhalb der Gemeindeebene – bereits im Jahr 1965 (Gesetz 648).⁹ Eine dritte Rechtsquelle sind die Statuten (*tüzük*) der jeweiligen Parteien, die allerdings eher eine Interpretation der gesetzlichen Bestimmungen in Detailfragen darstellen.¹⁰

7 Vgl. Tachau 2000, S. 128–148, Hale 2008, S. 233–246, Tezcür 2012, S. 117–134. Viele der radikalen Vorgaben wie etwa das Verbot, Ablegerorganisationen wie Frauen- oder Jugendgruppen oder Beziehungen mit Stiftungen oder Berufsverbänden zu unterhalten, wurden 1995 abgemildert oder ganz zurückgenommen, um durch eine Einbeziehungen verschiedener sozialer Gruppen den demokratischen Prozess zu stärken.

8 Vgl. Kumbaracıbaşı 2009, S. 41–44.

9 Gesetz 648 wurde im Juli 1965 als Folge der neuen Verfassung von 1961 erlassen. Das Ziel des Gesetzes war zu definieren, wie die Parteien vom Verfassungsgericht für ihre interne Organisation, ihre Finanzen und politischen Aktivitäten zur Verantwortung gezogen werden können. Das Gesetz enthält genaue Informationen zu Fragen der Parteiorganisation und schreibt parteiinterne Vorwahlen zur Kandidatenselektion vor, um die innerparteiliche Demokratie zu steigern. Darüber hinaus verbot es Parteien politische Organe unterhalb des Gemeindelevels zu unterhalten. Dodd vermutet, dass damit politischen Auseinandersetzungen und damit verbundenen sozialen Spannungen in Dörfern und Nachbarschaften vorgebeugt werden sollte. (Dodd 1969, S. 130–133.)

10 Das Parteistatut kann durch Beschluss der Generalversammlung einer Partei geändert werden.

Aus den Vorgaben der drei beschriebenen Rechtsquellen resultiert das Amt des Parteivorsitzenden (*parti başkanı/lideri*), der, etwa im Vergleich zu seinem deutschen Pendant, weitreichendere Befugnisse, hat. Er sitzt dem 50-köpfigen Zentralen Entscheidungskomitee (*parti meclisi*) vor, welches sich monatlich trifft und über die Parteilinie sowie die Formierung bzw. Auflösung von Regierung oder Koalition entscheidet. Noch wichtiger aber ist seine Rolle im Exekutivkomitee (*merkez yürütme kurulu*), einem Unterorgan des *parti meclisi*. Dieses besteht nur aus dem Führungszirkel der Partei, d. h. dem Parteivorsitzenden und seinen Stellvertretern, dem Generalsekretär sowie dem Parlamentspräsidenten und seinem Stellvertreter. Diese Gruppe bestimmt die tägliche Politik und Ausrichtung der Partei und kann die Parlamentskandidaten bestimmen. Der Parteivorsitzende wird von der Parteiversammlung (*büyük kongre*) gewählt. Welchen Einfluss der Parteivorsitzende selbst jedoch auf die Zusammensetzung der Versammlung hat und welche Implikationen dies auch für seine lokale Rolle mit sich bringt, wird im Folgenden gezeigt.

Mitgliederrekrutierung als Mittel der Machtkonservierung

Um seine durch die Gesetzeslage bereits zentral angelegte Stellung noch weiter zu festigen und auszubauen muss der Vorsitzende versuchen, die Prozesse innerhalb seiner Partei bereits ab der Mitgliederebene zu beeinflussen und zu lenken. Um zu verdeutlichen, an welchen Punkten er konkret ansetzen kann, soll zunächst kurz auf die besonderen Charakteristika türkischer Parteien eingegangen werden. Parteimitgliedschaft in der Türkei, so Özbudun,

»entails certain rights, but almost no obligations to the party, including paying membership dues. Thus, in all Turkish parties, only a very small portion of party income comes from membership dues, and the AKP is no exception in this regard«.¹¹

Türkische Parteien sind insgesamt also kaum auf Mitgliederbeiträge zu ihrer Finanzierung angewiesen, da sie ihre Bedürfnisse sowohl mittels Staatssubventionen als auch durch private Spenden decken.¹² Dies hat weitreichende Konsequenzen zur Politik der Mitgliederrekrutierung, die im Folgenden mit Fokus auf die AKP näher untersucht werden. Das AKP-Statut beispielsweise betont, dass unbezahlte Mitgliedsbeiträge kein Grund für Parteiausschluss seien und dass auch verschuldete Mitglieder ihre vollen Mitgliedsrechte ausüben können (Art. 134-1,

¹¹ Hale, Özbudun 2010, S. 47.

¹² Vgl. ebd.

tüzük). Eine wichtige Rolle kommt dem Mitglied jedoch im Rahmen von innerparteilichen Entscheidungsprozessen zu, so etwa bei der Abstimmung in Delegiertenversammlungen oder als Zeichen der Macht bestimmter Fraktionen in der Partei.¹³ Innerhalb dieses strategischen Kontexts stellen Mitgliederwerbung und Parteibeitritt in türkischen Parteien keinesfalls allein Initiativen kommunaler Parteibüros dar, sondern sind ein wichtiges Element der Machtkonsolidierung für die Parteispitze. Dabei bestehen zwei Möglichkeiten: die Kontrolle über Parteibeitritte (bzw. deren Verhinderung) sowie das Initiieren von Massenbeitritten.

Die erste Möglichkeit stellt die »qualitative« Kontrolle darüber dar, wer der Partei beitritt. Die grundlegenden Bestimmungen zu Parteimitgliedschaft finden sich in den Artikeln 11 und 12 des SPK. Artikel 11 bestimmt die Mitgliedschaftsvoraussetzungen und schließt Angehörige höherer juristischer Institutionen, Angehörige von Polizei und Militär, Schüler und Beamte aus.¹⁴ Darüber hinaus jedoch, so das Gesetz, dürfen Parteien niemandem aus Gründen wie Rasse, Religion, Geschlecht etc. den Beitritt verwehren. Diese weite Mitgliedschaftsdefinition wird jedoch durch Artikel 12 de facto wieder aufgehoben, wenn den Parteien erlaubt wird, in ihren Statuten eigene Beschränkungen zu verankern. Davon machen die Parteien weiten Gebrauch. So verlangen etwa CHP (Art. 8, *tüzük*)¹⁵ und MHP (Art. 5, *tüzük*)¹⁶ zwei, die AKP (Art. 7, *tüzük*)¹⁷ eine ›Referenz‹ eines bestehenden Mitglieds bevor sie ein Beitrittsgesuch akzeptieren. In Artikel 9 (*tüzük*), nennt die CHP zudem den Titel eines vorläufigen ›Kandidatenmitglieds‹. Durch die restriktive Handhabung von Mitgliedschaftsbewerbungen versucht die Parteiführung sicherzustellen, dass nur solche Mitglieder aufgenommen werden, die keine Opposition darstellen, bzw. versucht zu vermeiden, dass die innerparteiliche Opposition die Zahl ihrer Anhänger absichtlich steigern kann. Artikel 12 SPK gibt den Parteien das Recht, Mitgliedschaftsanträge ohne Nennung von Gründen abzulehnen.¹⁸ Auch dadurch können oppositionelle gesellschaftliche Gruppen bzw. potentielle Unterstützer einer bestehenden innerparteilichen Opposition am Eintritt gehindert werden. Insgesamt stellt die Kontrolle über Parteibeitritte für die

13 Auch von Seiten der Mitglieder hat eine Parteimitgliedschaft bzw. gelegentlich die Mehrfachmitgliedschaft in verschiedenen Parteien, strategische Vorteile. Özbudun und Hale schreiben: «[An] explanation may lie in the clientelistic nature of Turkish political parties. A majority of party members see their membership as a means to obtain personal, sometimes quite small, sometimes highly substantial, benefits from their parties, particularly when they happen to be in government.» (Hale, Özbudun 2010, S. 47.)

14 Vgl. Kumbaracıbaşı 2009, S. 44.

15 CHP *Tüzük* vom April 2010: 5–6.

16 MHP *Tüzük* vom November 2009.

17 AKP *Tüzük* vom Oktober 2010.

18 Siyasi Partiler Kanunu, 2820, Veröffentlichung in Resmi Gazete am 24. April 1983.

Parteiführung einen weiteren Sicherheitsmechanismus dar, der es schwer macht, ihre einmal gefestigte Stellung wirkungsvoll in Frage zu stellen.

Die zweite Möglichkeit der Machtkonsolidierung gegenüber Kontrahenten stellt die Initiierung von Massenbeitritten etwa der familiären, regionalen oder ethnischen Gruppe, zur »eigenen Fraktion« dar. Durch diese quantitative Kontrolle stärkt die nationale oder lokale Parteispitze ihre »Basis«. Die Ergebnisse einer groß angelegten Studie zu Parteimitgliedschaft mit 2 000 Istanbuler CHP-Mitgliedern im Jahr 1993 machen dies deutlich. So gaben 52,2 Prozent der befragten Männer an, der Partei auf eigenen Wunsch beigetreten zu sein. 14,1 Prozent gaben an nach einer Mitgliederwerbaktion beigetreten zu sein und 33,7 Prozent traten auf Wunsch von Familie, Freunden oder Bekannten ein. Bei den Frauen lag dieser Anteil mit 59,4 Prozent sogar noch höher (17,7 Prozent durch eine Kampagne, 22,9 Prozent auf eigenen Wunsch).¹⁹ Hale und Özbudun kamen 2010 in ihrer Studie zur AKP zu einer ähnlichen Einschätzung.²⁰

Im Bezug auf Massenbeitritte führt Kumbaracıbaşı an, dass die Parteiführung dazu ermächtigt ist, neue Mitglieder im Namen der Distriktorganisation aufzunehmen. Dies gibt ihr die Möglichkeit ein ganzes Bündel von Mitgliedern gleichzeitig zu registrieren und somit, etwa vor einer Distriktversammlung (*ilçe kongresi*), die eigene Stellung gegenüber der innerparteilichen Opposition zu stärken. Er nennt als Beispiel 67 000 neue Mitglieder, die kurz vor dem 31. CHP-Kongress (2005) registriert wurden.²¹ Bayraktar und Altan führen 50 000 neue Mitglieder an, die im Herbst 2007 nach der Wahlniederlage der CHP in die Partei integriert worden seien, um die wachsende innerparteiliche Opposition zu unterdrücken.²² Da der Parteivorsitzende eine solch dominierende Stellung einnimmt kommt den Mitgliedern im Rahmen innerparteilicher Entscheidungsfindung nur eine geringe Rolle zu. Somit liegt ihre Hauptfunktion – zumindest aus der Perspektive von Parteiführung und Funktionären – in der Unterstützung bestimmter Fraktionen innerhalb der Partei.

19 Vgl. Schüler 1993, S. 41.

20 Vgl. Hale, Özbudun 2010, S. 47.

21 Vgl. Kumbaracıbaşı 2009, S. 45.

22 Vgl. Bayraktar, Altan 2013, S. 25.

Delegiertenbestimmung und Postenbesetzung als Mittel der Machtkonsolidierung

Die »regulierende Funktion« der Parteiführung auf der Mitgliederebene wird durch ihren Einfluss auf die Delegiertenbestimmung zu Parteikongressen und die Besetzung parteiinterner Posten noch weiter intensiviert. Die Bestimmung der Delegierten für Parteiversammlungen ist ein wichtiges Mittel des Parteivorsitzenden, um seine Wiederwahl sicher zustellen.²³ Auch Schattschneider weist dem Prozess der Kandidatenfindung eine besondere Bedeutung für die ganze Partei zu:

»The nature of the nominating procedure determines the nature of the party; he who can make the nominations is the owner of the party. This is therefore one of the best points at which to observe the distribution of power within the party.«²⁴

In der Türkei können Kandidaten parteiintern auf drei Ebenen der Parteiorganisation (national, Provinz, Distrikt/Kommune) aufgestellt werden. Der Aufbau jeder türkischen Partei orientiert sich gemäß der Artikel 7 sowie 19 und 20 SPK an der administrativen Ordnung der Republik. So steht an der Spitze die Parteizentrale in Ankara, die aus der Generalversammlung (*büyük kongre*), dem Parteivorsitzenden (*parti başkanı*), dem Zentralen Entscheidungs- und Verwaltungskomitee (*merkez karar yönetme kurulu*) und dem Zentralen Exekutivkomitee (*merkez yürütme kurulu*) besteht. Auf nächster Ebene befindet sich die Provinzorganisation (*il*) mit parallelem Aufbau. Darunter steht, ebenfalls mit identischem Aufbau, die Distriktebene (*ilçe*).

Zwar besteht bei der Kandidatenauswahl de facto eine juristische Kontrolle, allerdings kann diese leicht unterlaufen werden.²⁵ Die Wahl der Delegierten, ist, so das Parteigesetz, Sache der Parteimitglieder.²⁶ Da aber keine Bestimmungen zur Form des Auswahlprozesses bestehen, ist de facto die Distriktorganisation für die Delegiertenbestimmung zuständig. Auch Bayraktar und Altan schreiben, dass Distriktdelegierte der CHP vielmehr »selected« als »elected« seien, um die größtmögliche Loyalität zur Parteispitze zu gewährleisten. Ähnliche Mechanismen beobachten sie auch bei der AKP und zitieren aus einem Interview von 2009:

»The night before the sub-provincial convention, near dawn, we start drawing up delegate lists. We make up a list of delegates as if they were democratically elected. The fol-

23 Vgl. Bille 2001, S. 363–380.

24 Schattschneider 1942, S. 64.

25 Vgl. Kubaracıbaşı 2009, S. 128, Hale, Özbudun 2010, S. 46.

26 Art. 20, SPK.

lowing morning, we call them to inform them of their ›election‹. We do the same thing for provincial conventions. Everything remains on paper without any actual electoral procedure having taken place«. ²⁷

Auch Ayan zeigt am Beispiel der AKP-Distriktversammlung (*ilçe kongresi*), wie die 400 Delegierten bestimmt werden. Dabei arbeitet die Distriktorganisation als eine Art Statthalter oder Agent der nationalen Parteiführung. Damit, so Ayan, ist die Person, die beauftragt wird den Auswahlprozess in der jeweiligen Nachbarschaft auszuführen, ein Mitglied des lokalen klientelistischen Netzwerks und bestrebt, Kandidaten zu Gunsten der lokalen Parteiführung zu finden. Sie zitiert aus einem Interview mit einem Parteimitglied in Ankara:

»Basically, it is the district party leader who determines the delegates in the conventions. Prior to the conventions, the delegates are invited to dinners and feasts in a way to guarantee the vote. The elections during the conventions take place in line with the party constitutions and the law because they are controlled by the district election boards. It is the process before the convention that causes trouble.« ²⁸

Die beschriebene Praxis verfolgt das Ziel, die Wiederwahl des Parteivorsitzenden zu gewährleisten sowie mögliche lokale Opposition im Keim zu ersticken und die Bildung oppositioneller Fraktionen zu vermeiden.

Parallel zur Delegiertenbestimmung lässt sich auch im Bezug der Postenbesetzung innerhalb der kommunalen Parteistruktur eine starke Einflussnahme der Parteispitze beobachten. Rechtlich bestehen zwei Möglichkeiten lokale Funktionsträger zu bestimmen: entweder durch parteiinterne Wahlen oder durch eine Entscheidung der lokalen Parteiführung in Absprache mit den nationalen Entscheidungsträgern (*merkez yoklaması*). So äußert sich ein ehemaliger Gemeindebürgermeister im Interview folgendermaßen:

»Wie Sie sicher wissen, bestimmt in der Türkei gewöhnlich die Parteizentrale die Kandidaten. Innerparteiliche Demokratie wird nicht sonderlich ausgeübt. Das ist in dieser Partei so [AKP, Anm.], das ist auch in den anderen Parteien so. In türkischen Parteien ist das im Allgemeinen so.« ²⁹

Im beschriebenen Fall, der durchaus die Regel darstellt, ›verhandeln‹ die Kandidaten direkt mit der Parteizentrale über die Konditionen ihrer Kandidatur. Par-

²⁷ Bayraktar/Altan 2013, S. 20.

²⁸ Ayan 2010, S. 197–215, 202.

²⁹ Interview mit einem ehemaligen *belediye*-Bürgermeister, April 2011.

teiiernen Karrieren sind damit nicht nur bei den Delegierten, sondern auch im Bezug auf lokale Funktionsträger höchst selten.³⁰ Die interviewten Parteifunktionäre waren zu großen Teilen zuvor weder in der AKP noch überhaupt politisch tätig. So berichtet etwa ein ehemaliger *belediye*-Bürgermeister, vor seinem Beitritt zur AKP nie in einer politischen Partei mitgewirkt zu haben. Stattdessen sei sein Parteibeitritt mit seiner Kandidatur als Bezirksbürgermeister zusammengefallen.³¹ Dies bedeutet sowohl, dass er den lokalen Mitgliedern gegenüber ein Unbekannter war, als auch, dass diese nicht in die Entscheidung über seine Kandidatur einbezogen waren. Auch die Vorsitzende einer AKP-Frauengruppe gab im Interview an, noch nie zuvor politisch tätig gewesen zu sein. Sie wurde kurz vor der Wahl 2011 durch Einladung des lokalen Parteivorsitzenden (*il başkanı*) zur Leiterin der Frauengruppe ernannt. Gelegentlich lässt sich Dissens gegenüber dieser zentralisierten Form der Postenvergabe hören, besonders wenn eigene Interessen im Spiel sind.

»Wenn Ankara, also die Parteizentrale, die Kandidaten auswählt, kann es sein, dass sie falsche Informationen erhalten. Das kann der Grund dafür sein, dass die Parteizentrale bei der Kandidatenauswahl Fehler macht. [...] Sie kennen sie [die Kandidaten, Anm.] einfach nicht wirklich. [...] Aber auf Grund eines falschen Kandidaten haben wir [die Wahl einer *belediye*, Anm.] leider verloren. Die Kandidatenauswahl wird durch das Parteizentrum vorgenommen. Das passiert ohne Vorwahl und ohne öffentliche Teilhabe. Dies stellt eine große Behinderung dar und auf Grund dieser Hürden werden die falschen Kandidaten ausgewählt und die Partei verliert. Das ist nichts, was typisch für die AKP ist, das passiert regelmäßig in allen türkischen Parteien.«³²

Die durch die Parteispitze ernannten Delegierten und Parteifunktionäre haben meist keine »parteiinterne Karriere« etwa in Arbeitsgruppen oder Sachausschüssen der Partei hinter sich und sind damit nicht in der lokalen Struktur verankert. Als Resultat dessen sind sie selbst hochgradig von der Parteispitze abhängig, stellt diese doch die Basis ihrer »politischen Legitimität« dar. Damit wird die Parteispitze noch weiter in ihrer ohnehin schon dominanten Rolle gestärkt und Opposition wird unwahrscheinlich.

Warum aber werden die Delegierten und Parteifunktionäre trotz ihrer fehlenden »Verankerung« in der Partei durch die Mitglieder unterstützt und in ihrer Position nicht offen in Frage gestellt? Eine plausible Antwort ist, dass die Parteifunk-

30 Bei sieben Interviews in Konya und Eskişehir im Zeitraum von neun Monaten 2011 gab es keinen Fall einer parteiinternen Karriere.

31 Interview mit einem ehemaligen *belediye*-Bürgermeister, April 2011.

32 Interview mit einem ehemaligen *belediye*-Bürgermeister, April 2011.

tionäre Träger klientelistischer Beziehungen sind und Netzwerkknotenpunkte zwischen Partei, Mitgliedern und Volk darstellen.³³ Als »Broker« vermitteln sie zwischen der nationalen Parteiführung und den lokalen Mitgliedern und Wählern, indem sie die oft abstrakte politische Botschaft in eine »lokale Sprache« übersetzen und ihr zudem durch ihr persönliches Renommee Gewicht verleihen. Sie integrieren auf diese Weise gleichzeitig unterschiedliche soziale und ethnische Gruppen in nationale Politik.³⁴ Wichtiges Element der Bindung an die Partei sind dabei klientelistische Transferleistungen, die den Menschen durch die Vermittlung des Brokers zugeführt werden.

Die AKP konnte in der letzten Parlamentswahl 2011 knapp 50 Prozent der Stimmen erringen. Eine mögliche Erklärung dieses wiederholten Erfolges kann sein, dass sie es besser vermag als andere Parteien sich auf lokale Besonderheiten einzustellen. Diese Kooption bestehender Notabeln durch Parteien in das politische System und die Übernahme wirtschaftlicher und politischer »Transferleistungen« besteht bereits seit den Anfängen der türkischen Republik. Diese hat je nach historischen Umständen und der nationalen Stellung der jeweiligen untersuchten Partei unterschiedliche Formen angenommen.³⁵ Zwar versuchen auch die Oppositionsparteien wie CHP und MHP lokale Notabeln in ihre Strukturen zu integrieren. Allerdings sind diese als »Kemalisten« oder »Nationalisten« stärker ideologisch gebunden. Die AKP ist durch ihr ideologisches Konzept »*Muhafazakar Demokrasi*« (Konservative Demokratie) bzw. durch dessen schwammige Formulierung ideologisch sehr viel flexibler und kann sich leichter auf unterschiedliche lokale Bedingungen einstellen.³⁶

»Psychologischer Druck reicht völlig«

Neben klientelistischen Transferleistungen sind psychologischer Druck von Seiten der Parteiführung und eine autoritäre Praxis auch in anderen Lebensbereichen für die absolute Stellung des Parteivorsitzenden verantwortlich. Wie die beiden letztgenannten Faktoren die Parteiarbeit beeinflussen wird im Folgenden näher erläutert. So herrscht innerhalb der Parteiorganisation ein ausgeprägter psychologischer Druck, nicht alles was rechtlich an Partizipationsmöglichkeiten gegeben wäre auch einzufordern. Ein Interviewpartner berichtet:

33 Vgl. Scott 1969, Harders 2000, S. 17–51.

34 Interview mit einem ehemaligen Leiter der Jugendorganisation der Partei, Mai 2011.

35 Vgl. Güneş-Ayata 1994, S. 49–63.

36 Vgl. Joppien 2011a.

»In türkischen Parteien gibt es in diesem Thema [parteiinterne Postenbesetzung, Anm.] im Allgemeinen keine Demokratie. [...] Ich bin zum Kongress gegangen und es hat sich kein Gegenkandidat präsentiert. Bedeutet dies, dass es sich um eine defizitäre Demokratie handelt? Nein! [...] Da ist eine Natürlichkeit in der Sache. Ich meine, da jeder der Meinung war, dass ich meine Arbeit gut gemacht habe, hat niemand gesagt, ich möchte Gegenkandidat werden, und das war richtig so. Es ist dasselbe mit Erdoğan [Recep Tayyip, Anm.]. Es wird nie einen Gegenkandidaten zu Erdoğan geben. Warum? Weil in unseren Augen niemand besser ist als er. Aber würde es je einen besseren Kandidaten geben, so würde sich dieser auch aufstellen. Ich meine, es gibt da nicht so eine Angst, oder so. Psychologischer Druck ist ausreichend. Dieser Mann [Erdoğan, Anm.] ist ein Führer. Warum sollte ich einen guten Führer auswechseln? Wenn es da jemanden gibt, den ich kenne, jemanden, der den Job gut macht, warum sollte ich das ändern, warum sollte ich da etwas riskieren? Und das ist es, was unsere Gesellschaft denkt.«³⁷

Diese Einschätzung korrespondiert mit der positiven Bewertung einer starken Führungsperson, die durch die interviewten AKP-Mitglieder mit Stabilität und Wohlstand gleichgesetzt wurde. Sie sahen das *liderlik*-Konzept als allumfassend an und beschränkten es keinesfalls nur auf die politische Sphäre. So argumentierten sie: »Türken brauchen und wollen einen *lider*«, »eine starke Führungsperson steht im Einklang mit Geschichte und Kultur des Landes«, »die Partei ist mit einer Familie vergleichbar – wie in jeder Familie kann es auch in jeder Partei nur »einen Kopf« geben«. Menschen wie sie, die kommunalpolitisch aktiv seien, hätten nur einen lokalen Radius; ein *lider* wie Erdoğan hätte jedoch das große Ganze im Blick und sei daher besser zur Führung geeignet. Der Ausdruck von abweichender Meinung wurde durch die Interviewpartner häufig als Zeichen von mangelndem Respekt (und Dankbarkeit) und nicht als legitimer Teil eines Meinungsbildungsprozesses interpretiert.³⁸ Versteht man die Türkei als eine sozial kollektivistisch organisierte Gesellschaft, dann sind die vorherrschenden Werte nicht Autonomie oder Selbstverantwortung, sondern die Harmonie innerhalb der Gruppe, der Respekt gegenüber den Eltern oder sozial Höhergestellten. Dabei nimmt der Versuch der Anpassung an eine bestehende Realität eine höhere Wertigkeit an als in individualistisch ausgerichteten Gesellschaften.³⁹ Mit der gesellschaftlichen Ak-

37 Interview mit einem ehemaligen Leiter der Jugendorganisation der Partei, Mai 2011.

38 In der Begründung der Mitglieder für die Notwendigkeit eines *lidere* bestehen Unterschiede: Während CHP-Mitglieder das Konzept eher mit einer Figur wie Atatürk als »Prototyp und einzig wahren *lider*« gleichsetzten, beriefen sich AKP-Mitglieder eher generell auf Führung als stabilisierende Kraft, die von der türkischen Gesellschaft »gebraucht« würde. (Interviews mit Mitgliedern beider Parteien, April–Juli 2011.)

39 Dieses gesellschaftliche Ordnungsprinzip wird im Türkischen als *himaye* bezeichnet und beschreibt den Schutz durch und die Loyalität zu einer hierarchisch höher gestellten Per-

zeptanz starker Führungspersonen geht auch einher, dass die Möglichkeiten zur Abwahl eines einmal etablierten *leaders* beschränkt sind. So schreibt Rubin:

»In general parties have no significant internal democracy. Leaders who make bad mistakes in elections or government survive. Corruption does not lead to a political fall. Ideas are not generated within parties where debate is discouraged. Obedience rather than competition govern the parties' political culture.«⁴⁰

Ein Wechsel der politischen Führung »auf natürlichem Wege« geschieht nur selten. Bülent Ecevit (*Demokratik Sol Parti*, DSP, Demokratische Linkspartei), Necmettin Erbakan (*Refah Parti*, RP, Wohlfahrtspartei) und Alparslan Türkeş (*Milîyetçi Hareket Parti*, MHP, Partei der Nationalen Bewegung) haben ihre Parteien für mehr als ein Vierteljahrhundert geführt, Süleyman Demirel war von 1964 bis 1993 Parteipräsident der *Adalet Partisi* (AP, Gerechtigkeitspartei) bzw. der *Doğru Yol Partisi* (DYP, Partei des Rechten Weges).⁴¹ Als Beispiele aus jüngster Zeit seien Deniz Baykal (Parteichef der CHP von 1992 bis 2010) oder Devlet Bahçeli genannt, der seit über 14 Jahren die MHP führt. Wenn es doch zu einem Wechsel kommt, dann häufig durch »außergewöhnliche Umstände«, wie etwa Erpressung oder die Veröffentlichung kompromittierenden Materials.⁴²

son. (Vgl. dazu White 2002, S. 73) Dies kann der Familienvater, Dorfälteste oder Firmenchef sein. Besonders die in den 1980ern und 90ern entstandenen Betriebe der »Anatolischen Bourgeoisie« zeichnen sich durch die Abwesenheit von Gewerkschaften aus. In der Beziehung zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer übernimmt der Arbeitgeber die Rolle eines »strengen, aber fürsorglichen Vaters«, dessen Kinder im Gegenzug zu Gehorsam verpflichtet sind. (Vgl. dazu Joppien 2011b. und zur Entwicklung der »Anatolischen Bourgeoisie« und der von ihr vertretenen »Werten« insbesondere Buğra 1998, S. 521–539.)

40 Rubin 2002, S. 3.

41 Vgl. Özbudun 2000, S. 83. Auch versinken viele Parteien nach dem Abdanken ihres Vorsitzenden in der politischen Bedeutungslosigkeit.

42 Vgl. Joppien 2011c. 2011 sollte der MHP-Parteivorsitzende Devlet Bahçeli durch Sexvideos seiner Funktionäre zum Rücktritt gezwungen werden. Zunächst wurden im Internet kompromittierende Videos von zwei führenden Parteifunktionären der nationalistischen MHP veröffentlicht, die daraufhin zurücktraten. Verantwortlich zeichnete sich dafür die MHP-interne Gruppe »*Farklı Ülkücüler*« (»Die anderen Nationalisten«). Sie forderten den Rücktritt Bahçeli, andernfalls würden sie weitere Aufnahmen veröffentlichen. Im Mai 2010 war bereits der damalige Präsident der CHP, Deniz Baykal, nach der Veröffentlichung eines Videos, das ihn mit einer CHP-Abgeordneten in intimer Szene zeigt, zurückgetreten. Auch hier war der »Absender unbekannt«, die Mehrheit der Kommentatoren machte jedoch die innerparteiliche Opposition für die Veröffentlichung verantwortlich. Vgl. dazu Joppien 2011c.

Demokratischere Praxis durch die AKP?

Die AKP sticht deutlich aus dieser Reihe hervor. Die Einführung der zeitlichen Begrenzung parteiinterner Posten auf drei mal vier Jahre, die die AKP mit ihrem ersten Parteistatut im August 2001 einführte, kommt einer kleinen Revolution im türkischen Politbetrieb gleich.⁴³ Erdoğan hat mit seiner Wiederwahl im September 2012 gleichzeitig seine letzte Amtszeit als Parteivorsitzender angetreten. Ein ehemaliger Parteifunktionär der AKP in Konya äußerte sich im Interview dazu folgendermaßen:

»Nachdem wir unsere Aufgaben erfüllt haben, kehren wir in unsere Jobs zurück, ich meine damit, wir nehmen Politik nicht als Job war. Diese Einstellung, wir sind 40 Jahre an der Spitze dieses Landes, wir beherrschen dieses Land für 40 Jahre, die gibt es nicht mehr. Die Philosophie unserer Partei drückt sich in einem besonderen Artikel unseres Parteistatuts [Art 75, Anm.] aus. Niemand kann öfter als dreimal auf eine Position gewählt werden. [...] Das bedeutet, das eine neue Generation, von der ich ein Teil bin, eine politische Rolle spielt und politische Verantwortung übernimmt. In den letzten 30 Jahren sahen wir immer dieselben Leute, die nur von Zeit zu Zeit ihre politischen Verantwortungen änderten. Aber, Gott sei Dank, unser Premierminister hat in der letzten Wahl [Parlamentswahl 2011, Anm.] gesagt, dies ist meine letzte Wahl, und das hat er auch in unseren internen Treffen gesagt; er sagte, attackiert meinen Posten, [...], denn wir gehen und ihr folgt uns nach. Das ist eine wichtige Öffnung für die türkische Politik. Wir werden als islamisch oder konservativ beschrieben, aber tatsächlich geben wir dem Wort ›Demokratie‹ eine neue Bedeutung in diesem Land.«⁴⁴

Sicher ist, dass Erdoğan die Besetzung seines Nachfolgers nicht einfach der Partei überlässt. Vielmehr wird er versuchen sein politisches Erbe und seinen Einfluss innerhalb der Partei durch die Installierung einer ›angemessen Person‹ auf dem Posten des Parteivorsitzenden zu wahren. Möglich ist, dass er in Anlehnung an das »Modell Putin« einen politischen Vertrauten als Ministerpräsident und Parteivorsitzenden durchboxt, während er selbst sich 2014 zum Präsidenten wählen lässt. Trotz aller noch immer gegebenen Einflussmöglichkeiten bringt die »3×4-Regelung« eine dynamische Komponente in die starre türkische Parteipolitik. Jeder demokratische Machtwechsel an der Parteispitze bedeutet für ansonsten blockierte Akteure eine hegemoniale Öffnungs- und Verunsicherungsphase, die es ihnen ermöglicht, sich wieder neu in das politische Spiel einzubringen.

43 AKP-Statut, Artikel 75.

44 Interview mit einem ehemaligen Leiter der Jugendorganisation der Partei, Mai 2011.

Schlussfolgerung

Auf Grund der beschriebenen Phänomene lässt sich das Fazit ziehen, dass in türkische Parteien weiterhin autoritär und zentralisiert organisiert sind. Es konnte gezeigt werden, dass die starke Rolle des Parteivorsitzenden eine Folge der gesetzlichen Regelungen darstellt, die, auch auf Kosten innerparteilicher Opposition, effektive Entscheidungsstrukturen etablieren sollen. Die rechtliche Lage kann als Spiegel der historischen Entwicklungen in der Türkei gelesen werden, in der seit der Gründung der Republik politische Stabilität höher gewertet wurde als Meinungsppluralismus. Erstaunlich mag zunächst sein, dass der *lider* nicht nur national, sondern auch kommunal großen Einfluss nimmt. Es konnte jedoch an Hand der Beispiele Mitgliederbeitritt, Delegiertenbestimmung und Besetzung innerparteilicher Posten gezeigt werden, wie bedeutend gerade die lokale Einmischung für seinen nationalen Machterhalt ist.

Zwar formiert sich auch in türkischen Parteien innerparteiliche Opposition, aber es ist in der Analyse wichtig zwischen der Opposition gegen eine starke Führung als politisches Prinzip, die fast nicht vorhanden ist, und der Zufriedenheit mit dem aktuellen Parteipräsidenten, die hingegen bei den türkischen Parteimitgliedern häufig gering ist, zu unterscheiden. Wird die Unzufriedenheit unter den Mitgliedern allzu groß, so wählen sie bislang eher die Intrige als die offene politische Auseinandersetzung um einen neuen Parteivorsitzenden an der Spitze zu installieren. Die innerhalb der AKP praktizierte »3×4-Regelung« bringt allerdings eine neue, dynamische Komponente in die Parteipolitik, die jedoch bislang nur von der Wählerschaft honoriert worden ist, während die anderen Parteien keine Ambitionen zeigen, es der AKP gleichzutun. Doch ist ebenso auch zweifelhaft, ob die AKP als Vorbild für die Demokratisierung der türkischen Parteipolitik taugt – nicht zuletzt, weil die Entscheidung über Erdoğan's Nachfolge das Potenzial hat, sich zu einem türkischen Politthriller zu entwickeln.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- AKP Tüzük. http://www.akparti.org.tr/site/akparti/parti-tuzugu#bolum_. Zugegriffen: 15. August 2012.
- Ayan, P. 2010. Authoritarian Party Structures in Turkey. A Comparison of the Republican People's Party and the Justice and Development Party. *Turkish Studies* 11 (2): 197–215.
- Bayraktar, U., Altan, C. 2013. Explaining Turkish Party Centralism: Traditions and Trends in the Exclusion of Local Party Offices in Mersin and beyond. In *Negotiating Political Power in Turkey*, hrsg. E. Massicard, N. Watts, 17–36. Abingdon, New York: Routledge.

- Blair, H. 2000. Participation and accountability at the Periphery: Democratic Local Governance in Six Countries. *World Development* 28 (1): 21–39.
- Bille, L. 2001. Democratizing a Democratic Procedure: Myth or Reality? Candidate Selection in Western European Parties, 1960–1990. *Party Politics* 7 (3): 363–380.
- Buğra, A. 1998. Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by two Turkish Business Associations. *International Journal of Middle East Studies* 30: 521–539.
- CHP Tüzük. <http://www.chp.org.tr/wp-content/uploads/CHPTuzukNISAN2010.pdf>. 15. August 2012.
- Dodd, C. H. 1969. *Politics and Government in Turkey*. Manchester: University of Manchester Press.
- Grint, K. 2000. *The Arts of Leadership*. Oxford: Oxford University Press.
- Güneş-Ayata, A. 1994. Roots and Trends of Clientelism in Turkey. In *Democracy, Clientelism, and Civil Society*. hrsg. A. Güneş-Ayata, L. Roniger, 49–63. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Hale, W. 2008. The Electoral System and the 2007 Elections. Effects and Debates. *Turkish Studies* 9(2): 233–246.
- Hale, W., Özbudun, E. 2010. *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*. The Case of the AKP. Abingdon, New York: Routledge.
- Cilja H. 2000. Dimensionen des Netzwerkansatzes. Einführende theoretische Überlegungen. In *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*, hrsg. R. Loimeier, 17–51. Würzburg: Ergon.
- Joppien, C. 2011a. *Die Türkische Regierungspartei AKP – Eine Untersuchung ihres politischen Konzepts Muhafazakar Demokrasi*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Joppien, C. 2011b. A Reinterpretation of Tradition? – The Turkish AKP and its Local Politics. London School of Economics (LSE) Doctoral Discussion Papers, Mai 2011. <http://www2.lse.ac.uk/europeanInstitute/research/ContemporaryTurkishStudies/Paper%20CJ2011.pdf>. Zugegriffen: 15. August 2012.
- Joppien, C. 2011c. Wahlkampf a la Turca. Zenith Online. <http://www.zenithonline.de/deutsch/politik/artikel/wahlkampf-a-la-turca-001950/>. Zugegriffen: 14. Juli 2012.
- Jung, D. 2012. Das politische Leben: Institutionen, Organisationen und politische Kultur. In *Länderbericht Türkei*, hrsg. U. Steinbach, 86–120. Berlin: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Kumbaracıbaşı, A. C. 2009. *Turkish Politics and the Rise of the AKP. Dilemmas of Institutionalization and Leadership Strategy*. Abingdon, New York: Routledge.
- Lawson, K. 1988. When Linkage Fails. In *When Parties Fail. Emerging Alternative Organizations*, hrsg. K. Lawson, P. H. Merkl, 13–38. Princeton: Princeton University Press.
- MHP Tüzük. http://www.mhp.org.tr/usr_img/_mhp2007/kitaplar/mhp_parti_tuzugu_2009_opt.pdf. Zugegriffen: 15. August 2012.
- Nohl, A.-M. 2009. *Interview und dokumentarische Methode. Anleitung für die Forschungspraxis*. Wiesbaden: VS.
- Özbudun, E. 2000. *Contemporary Turkish Politics. Challenges to Democratic Consolidation*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Rubin, B. M., Heper, M. 2002. *Political Parties in Turkey*. London: Frank Cass & Co.
- Sayari, S., Esmer, Y. (Hg.) 2002. *Politics, parties and elections in Turkey*. Boulder: Lynne Rienner.

- Schattschneider, E. E. 1942. *Party Government: American Government in Action*. New York: Rinehart.
- Schüler, H. 1993. *Mitgliederpartizipation in der Sozialdemokratischen Volkspartei*. Istanbul: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Scott, J. C. 1969. Corruption, Machine Politics, and Political Change. *The American Political Science Review* 63 (4): 1142–1158.
- Siyasi Partiler Kanunu, 2820. Veröffentlichung in Resmi Gazete, 24. April 1983. <http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/608.html>. Zugegriffen: 15. August 2012.
- Tachau, F. 2000. Turkish Political Parties and Elections: Half a Century of Multiparty Democracy. *Turkish Studies* 1 (1): 128–148.
- Tezcür, G. M. 2012. Trends and Characteristics of the Turkish Party System in Light of the 2011 Elections. *Turkish Studies* 13 (2): 117–134.
- White, J. B. 2002. *Islamist Mobilization in Turkey. A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press.
- »Yeniden AK Parti Genel Başkanı«. *Milliyet*, 30. September 2012. <http://siyaset.milliyet.com.tr/yeniden-ak-parti-genel-baskani/siyaset/siyasetdetay/30.09.2012/1604579/default.htm>. Zugegriffen: 4. Oktober 2012.

Das Bildungssystem der Türkei. Schulische Bildungslandschaft, nationale, internationale und zivilgesellschaftliche Einflussfaktoren

Inga Schwarz

1 Einleitung

In Bezug auf das türkische Bildungswesen lässt sich sowohl im Hinblick auf Überblicksliteratur als auch auf aktuelle Debatten eine Forschungslücke in der deutschsprachigen und in der internationalen Wissenschaft feststellen. Nohl et al. merken daher zu Recht an, »[L]ooking at the international scientific discourse, it seems there is surprisingly little work on the Turkish education system«¹. Diese Forschungslücke verwundert, müssen dem türkischen Bildungssystem doch eklatante Defizite konstatiert werden. Im internationalen Bildungswettbewerb schneidet die Türkei bei Untersuchungen der *Organization for Economic Co-operation and Development* (OECD) und im *Programme for International Student Assessment* (PISA) unterdurchschnittlich ab. Mit Blick auf eine globalisierte, wissenschaftsgestützte Ökonomie, die eine international vergleichbare und hochwertige Bildung verlangt, scheint ein grundlegender Wandel im Bereich des Bildungssystems auch für das türkische Bildungssystem unumgänglich. Seit den 1990er Jahren fordert etwa die Vereinigung türkischer Industrieller und Geschäftsleute (*Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği, TÜSİAD*) die Neustrukturierung des Bildungssystems, das bisher junge Menschen hervorbringe, welche »Hochtechnologien gegenüber unsensibel sind, den Ansprüchen der Informationsgesellschaft nicht genügen, keine einzige Fremdsprache sprechen, sich den Stoff nur einpauken und

1 Nohl 2008, S. 7. Nohl et al. selbst wirken dieser Erscheinung mit ihrem in der Reihe »European Studies in Education« bei Waxmann 2008 veröffentlichten Band »Education in Turkey« entgegen, indem sie eine fundierte Einführung in das türkische Bildungssystem und aktuelle Debatten vorlegen, die sie zum Teil aus dem Türkischen übersetzen. Im Jahr 2011 folgte mit »Bildung und sozialer Wandel in der Türkei – Historische und aktuelle Aspekte« eine weitere Publikation Nohls, in der ebenfalls auf aktuelle Debatten um das Bildungssystem der Türkei eingegangen wird.

eindimensional, unflexibel, dogmatisch und lehrerzentriert funktionieren.«² Die amtierende Regierungspartei AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung) schloss sich dieser Meinung an und erklärte nicht nur, dass das türkische Bildungssystem den Ansprüchen des 21. Jahrhunderts in wirtschaftlicher Hinsicht nicht gewachsen sei, sondern auch, dass sie eine umfassende Neustrukturierung desselben durchführen werde. Besonders in Hinblick auf die hohe Arbeitslosigkeitsrate sieht sich Ministerpräsident Erdoğan zu Reformen gezwungen. »As Turkey strives to keep its economy forging ahead despite persistent global economic and financial crises, Erdoğan has placed a high priority on sustaining the links between better education, stronger human capital, and higher rates of employment.«³

Der vorliegende Artikel gibt Einblick in das Bildungssystem der Türkei und dessen Reformbedürftigkeit und zeigt Bestrebungen zur Neustrukturierung der Bildungslandschaft seitens staatlicher, internationaler und zivilgesellschaftlichen Akteure auf. Zu diesem Zweck wird zunächst eine Einführung in das türkische Bildungssystem und dessen aktuelle Problemlagen gegeben. Im zweiten Teil wird auf die Spannung zwischen verschiedenen Einflussfaktoren auf das Bildungswesen hingewiesen, die auf nationaler und internationaler Ebene bestehen. Verdeutlicht werden diese Spannungen an der Bildungsreform von 2012. In einem dritten Teil wird schließlich auf die Umsetzung diffundierender Bildungsstrategien durch zivilgesellschaftliche Akteure eingegangen, die ebenfalls einen Beitrag zur Neustrukturierung des türkischen Bildungssystems leisten.

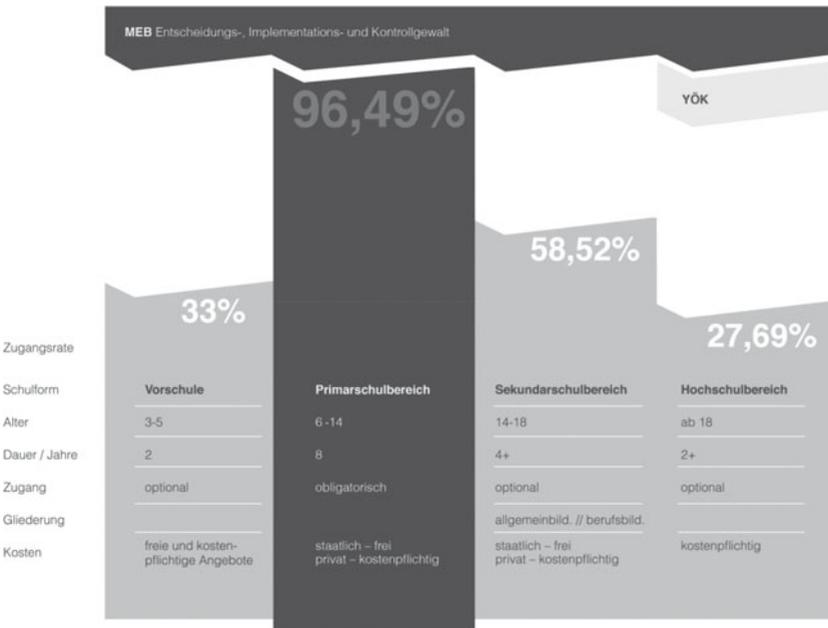
2 Das Bildungssystem der Republik der Türkei

In der Betrachtung des türkischen Bildungswesens lassen sich zunächst zwei Bereiche, das formale und das non-formale Bildungssystem, unterscheiden. Das in dieser Studie analysierte formale Bildungssystem beinhaltet Vor-, Primar-, Sekundar- und Hochschulbildung, während sich der non-formale Bildungssektor außerhalb des regulären Schulwesens auf weiterbildende Maßnahmen der Erwachsenenbildung bezieht. Beide Teilbereiche des türkischen Bildungswesens stehen unter der Aufsicht des Ministeriums für Nationale Bildung (*Milli Eğitim Bakanlığı*, MEB), das bereits seit der Entstehung des türkischen Bildungssystems unter verschiedenen Bezeichnungen und in verschiedener Position Einfluss auf die Ausbildung türkischer Bürger ausübt.

2 İnal 2011, S. 62.

3 İlhan 2012, S. 92.

Abbildung 1



Quelle: Eigene Grafik – Statistische Daten aus dem Schuljahr 2008/09, entnommen aus Ministry of National Education 2009 * Zugangsrate zur Vorschule 2008/09 aus Ministry of National Education 2008, S. 4.

Aus der oben stehenden Grafik lässt sich ein Überblick über Organisationsstruktur, Schulform, Altersgruppen und Zugangsrate zu den jeweiligen Institutionen gewinnen, deren Beschaffenheit im Folgenden näher erläutert wird. Die aktuelle Organisation des türkischen Bildungswesens wird in naher Zukunft umfassenden Reformen unterworfen werden, auf die in Abschnitt 3 eingegangen wird.

2.1 Das Ministerium für Nationale Bildung als oberste Lenkungs- und Kontrollbehörde

Das osmanische Ministerium für Nationale Bildung wurde 1857 gegründet und trägt seinen heutigen Namen seit 1992. Das Ministerium ist bis heute das oberste Entwicklungs- und Kontrollorgan des nationalen Bildungsprogramms. Dabei ist es dem kemalistischen Nationalgedanken gesetzlich verpflichtet, wie das 1992 er-

lassene Gesetz Nr. 3797 vorgibt, das die Zuständigkeit des Ministeriums wie folgt zusammenfasst:

»to plan, program, implement, monitor and control education and training services targeted at teachers and students in the educational institutions at all levels affiliated to the Ministry with the objective of raising individuals who are committed to Atatürk's principles and reforms, and to the [sic!] Atatürk's nationalism defined in the Constitution of the Republic of Turkey, who adopt, protect and develop the national, ethical, spiritual, historical and cultural values of the Turkish nation, who love and elevate their families, homeland and nation, who are aware of their duties and responsibilities to the Republic of Turkey – which is a democratic, secular and social state ruled by law and based on human rights and the basic principles defined at the beginning of the Constitution – and who behave accordingly.«⁴

Zu den Aufgabenbereichen des Ministeriums gehören die Schaffung bzw. Auto-risierung aller formalen und non-formalen Bildungseinrichtungen außerhalb der Hochschulbildung. Es organisiert die Bildung türkischer Staatsbürger im In- und Ausland, legt die Lehrpläne und Abschlüsse aller Bildungseinrichtungen außer der Hochschule fest, regelt die Koordination der an die türkische Armee angegliederten Bildungseinrichtungen, die Kontrolle der Einhaltung nationaler Richtlinien im Hochschulbetrieb, die Umsetzung von physischer Bildung in schulischen Einrichtungen sowie die Bereitstellung von Unterbringung und finanzieller Unterstützung von Studierenden.⁵ Das Ministerium beeinflusst aufgrund dieses umfangreichen Zuständigkeitsbereiches die im Folgenden dargestellten Schulformen gleichermaßen und sieht sich nur in Bezug auf das Hochschulwesen Einschränkungen ausgesetzt.

2.2 Vorschulische Bildungseinrichtungen

Frühkindliche Erziehung wird von staatlichen und privaten Einrichtungen angeboten und gehört zu den optionalen Bildungsangeboten. Die Einrichtungen können als unabhängiger Kindergarten oder angegliedert an Grundschulen eröffnet werden und bieten Vorbereitung auf die Grundschulausbildung für die Altersgruppe der Drei- bis Fünfjährigen. Ihr Angebot folgt dem Lehrplan der Generaldirektion für Vorschulen des Ministeriums für Nationale Bildung.⁶ Ungenü-

4 Ministry of National Education 2005, S. 4 f.

5 Vgl. ebd., S. 5.

6 Vgl. Ministry of National Education 2009, S. XI.

gendes Angebot, das vor allem in ländlichen Regionen im Südosten des Landes zu verzeichnen ist, führt zu niedrigen Zugangsraten und lässt die OECD in ihrem Bildungsbericht zur Türkei aus dem Jahr 2007 zu der Einschätzung kommen, »that the general situation in pre-primary education [...] requires considerable improvement.«⁷ Diese Einschätzung bestätigt sich im Blick auf die Zugangschancen zu vorschulischer Bildung. Mit einer Zugangsrate von 33 Prozent im Schuljahr 2008/09 liegt die Türkei weit hinter dem Durchschnittswert der OECD von 67,8 Prozent und beispielsweise den Werten der Bundesrepublik Deutschland zurück.⁸

Die Zugangschancen lassen ein starkes Gefälle zwischen urbanen und ruralen Gebieten erkennen. So lag die Zugangsrate 2007 für die ägäische Region bei 22 Prozent, während in Ostanatolien nur neun Prozent der entsprechenden Altersgruppe vorschulische Bildungseinrichtungen nutzen konnten.⁹ Besonders niedrige Zugangsraten bestehen in der vorschulischen Bildung für Mädchen, die lediglich 48 Prozent der bereits niedrigen Zugangsrate stellen.¹⁰ Ausnahmen von der niedrigen Zugangsrate bilden hingegen reiche Distrikte in Istanbul, in denen 50 Prozent der Drei- bis Fünfjährigen eine frühkindliche Erziehung genießen. Diese hohe Zugangsrate weist auf eine weitere Ungleichheit im vorschulischen Bildungsbereich hin, die Kindern aus wirtschaftlich benachteiligten Familien den Zugang zu Bildungseinrichtungen zusätzlich erschwert. So finden sich in den wohlhabenden Stadtbezirken Istanbuls mit hoher frühkindlicher Bildungsrate zahlreiche private Kindergärten, die bessere Betreuungskonditionen anbieten, deren monatliche Gebühr jedoch nur von wohlhabenden Eltern geleistet werden kann.¹¹

Mit der Einführung von an Grundschulen angegliederten, kostenfreien einjährigen vorschulischen Angeboten konnte die Zugangsrate zu frühkindlicher Erziehung in den letzten Jahren beträchtlich angehoben werden. Lagen die Zugangsraten 2003 noch bei elf Prozent, so konnten diese bis 2008/09 auf 33 Prozent angehoben werden.¹² Damit wurde bereits eine Verbesserung der Zugangs-

7 Vgl. OECD 2007, S. 34.

8 Vgl. Ministry of National Education 2008, S. 4 bzw. OECD 2007, S. 35. In Deutschland ist die Bildungsbeteiligung der Vier- und Fünfjährigen ebenfalls optional und hält sich trotz dessen bundesweit seit 2008 bei über 95 Prozent. Vgl. Autorengruppe Bildungsberichterstattung 2010, S. 49.

9 OECD 2007, S. 35; Ministry of National Education 2009, S. 47–52.

10 Ministry of National Education 2009, S. 47.

11 So werden 2011 für den einkommensniedrigen Stadtbezirk Fatih mit 429 000 Einwohnern 2 700 Registrierungen für vorschulische Einrichtungen angegeben, während der reiche Distrikt Sarıyer mit nur 287 000 Einwohnern 3 500 Registrierungen verzeichnen kann. Vgl. İstanbul İl Milli Eğitim Müdürlüğü 2012, S. 40.

12 Vgl. Ministry of National Education 2008, S. 4.

chancen für sozio-ökonomisch benachteiligte Familien eingeleitet. Ob jedoch die durch das Ministerium für Nationale Bildung festgelegte Zielsetzung einer flächendeckenden 50-prozentigen Zugangsrate bis zum Jahr 2013¹³ erreicht werden kann, bleibt abzuwarten. Mit Blick auf die Statistiken des Schuljahres 2010/11 jedoch stellt sich ein solch eklatanter Anstieg der Zugangsrate als unwahrscheinlich heraus, stagniert die Rate seit 2008/09 doch bei 33 Prozent.¹⁴

Die mit dem Zugang zu frühkindlicher Bildung proportional einhergehende Kindersterblichkeitsrate, die 2010 in der Türkei bei unter Fünfjährigen mit 18 Todesfällen pro 1 000 Lebendgeburten im Vergleich zu vier Todesfällen in Deutschland extrem hoch lag,¹⁵ hat den Bereich der frühkindlichen Bildung in der Republik Türkei verstärkt in den Blick internationaler Initiativen rücken lassen.¹⁶ So beteiligt sich UNICEF in Kooperation mit der Europäischen Union und der Weltbank intensiv an Kampagnen zur Umsetzung erhöhter Bildungsraten im Bereich der frühkindlichen Erziehung und zur Förderung der höheren Beteiligungsrate von Mädchen am schulischen Betrieb. Der OECD-Bericht stellte 2007 zu Recht fest, dass »Turkey's ECEC [early childhood education and care, eigene Anmerkung] policies and programs appear to be driven primarily by international organizations and not by a formal commitment of the government [...]«. ¹⁷ Eine umfassende Kampagne der türkischen Regierung in diesem Bereich steht bisher noch aus.

2.3 Primarschulwesen

Seit 1997 besteht in der Republik der Türkei eine achtjährige Grundschulpflicht. Diese bildet bisher die einzig obligatorische Grundlage des türkischen Bildungssystems und wird an staatlichen Schulen kostenfrei angeboten.¹⁸ Gemäß dem ersten Artikel des Gesetzes zur Primarschulbildung (222/1961) ist diese »the basic schooling that serves all Turks of both sexes and their physical, mental and mo-

13 Vgl. ebd., S. 12.

14 Der Bericht gibt in Bezugnahme auf das Schuljahr 2009/10 für die Altersstufe der Drei- bis Fünfjährigen eine Zugangsrate von 27 und für die Vier- bis Fünfjährigen 38,6 Prozent an. Daraus ergibt sich ein Mittel von 32,8 Prozent. Vgl. Ministry of National Education 2011, S. 2.

15 Vgl. UNICEF 2010.

16 Der Zusammenhang zwischen frühkindlicher Bildung und Kindersterblichkeitsrate besteht über der gesicherten medizinischen Versorgung für Kleinkinder und der Aufklärung der Eltern über gesundheitliche Risiken.

17 OECD 2007, S 39.

18 Zur geplanten Bildungsreform, durch die die Schulpflicht auf 12 Jahre festgesetzt wird, vgl. Abschnitt 3.

ral development in accordance with national aims«¹⁹. Registrierungs- und Beteiligungsraten konnten aufgrund der oben genannten, mit dem Gesetz von 1997 einhergehenden Reformen des Grundschulwesens signifikant angehoben werden. Die umfassenden Reformen waren aufgrund wirtschaftlicher Notwendigkeiten umgesetzt worden und zielten darauf ab, besonders Kindern aus sozioökonomisch benachteiligten Familien den Zugang zur Schulbildung zu erleichtern. Die verpflichtende Schuldauer wurde im Zuge dessen von fünf auf acht Jahre angehoben, Lehrinhalte internationalen Standards angepasst sowie vorhandene schulische Einrichtungen aus- und neue Schulen aufgebaut.²⁰ Die Zugangsrate, die noch 1997/98 unter 90 Prozent lag, erreichte daraufhin bis zum Schuljahr 2009/10 98,2 Prozent der entsprechenden Altersgruppe.²¹ Bis zum Jahr 2013 hat sich das Ministerium für Nationale Bildung zum Ziel gesetzt, eine hundertprozentige Schulrate für Sechs- bis 14-Jährige zu erreichen.²² Um dies zu realisieren müssten jedoch die im Folgenden zu erörternden aktuellen Probleme des türkischen Primarschulwesens behoben werden.

Bildungsgefälle zwischen westlich-urbanen und östlich-ruralen Gebieten

Bereits in der Entstehungsphase der Republik der Türkei setzte sich die Regierung das Ziel, der Landbevölkerung, die zu dieser Zeit 76 Prozent der Bevölkerung umfasste und nahezu ausschließlich aus Analphabeten und Analphabetinnen bestand, die Grundschulausbildung zugänglich zu machen.²³ Heute leben zwar nur noch 29 Prozent der türkischen Bevölkerung in ländlichen Gebieten, ein erschwerter Zugang zur Grundschulausbildung besteht jedoch bis heute fort. Vor allem ländliche Gebiete im Südosten sind noch weit von der für 2013 angestrebten 100 Prozentrate der Einschulungsquote entfernt. So lässt sich in der Bildungsstatistik zum Schuljahr 2008/09 eine Aufschlüsselung der Zugangsrate zur Primarschulbildung von 96,5 Prozent finden, die den Westmetropolen Istanbul und Izmir eine Zugangsrate von 98,6 bzw. 99,2 Prozent bescheinigt. Die Provinzen Van und Muş im Südosten mit hohem Anteil an ländlichen Gebieten hingegen, kommen lediglich auf eine Zugangsrate von 88,2 bzw. 87,7 Prozent zur obligatorischen Primarschulbildung.²⁴ Maßnahmen zur besseren Anbindung ländlicher

19 Zitiert nach Gümüş 2008, S. 49.

20 Ausführlicher zur Bildungsreform von 1997 vgl. etwa Dulger 2004.

21 Vgl. Ministry of National Education 2011, S. 2.

22 Vgl. Ministry of National Education 2008, S. 12.

23 Gümüş 2008, S. 62.

24 Vgl. Ministry of National Education 2009, S. 2–5.

Gebiete an den Schulbetrieb bestehen in Form von Internaten, die Schüler²⁵ aufnehmen, deren nächstgelegenes Dorf keine schulische Institution vorzuweisen hat und Busdiensten, die Kinder aus abgelegenen Gebieten unentgeltlich zur nächstgelegenen Dorfschule bringen.²⁶ Diese Angebote sind jedoch nicht ausreichend, um die bezifferte Kluft zwischen städtischem Nordwesten und ländlichem Südosten der Türkei zu überwinden. Selbst wenn Kindern aus ländlichen Gebieten der Zugang zum Primarschulwesen gelingt, so sind sie trotz dessen benachteiligt, denn »differences between village schools and city schools have persisted through to the current day«²⁷: So sind in diesem Zusammenhang Unterschiede in Hinblick auf die Belegung der Klassenräume, das numerische Lehrer-Schüler-Verhältnis und das zur Verfügung stehende Unterrichtsmaterial besonders eklatant. Die Zugangsrate von Schülern, die Dorfschulen besucht haben, zur Sekundarschule, ist außerdem signifikant geringer als die Raten bei städtischen Schulen. Religiöse weiterbildende Schulen, die eine *İmam*-Ausbildung bieten, werden hingegen vornehmlich von Absolventen der Dorfschulen besucht.²⁸

Geschlechtsspezifische Differenzen

Aufgrund einer breit angelegten, von Weltbank und EU finanzierten Kampagne der UNICEF im Jahr 2003 konnte die Einschulungsrate von Mädchen in den letzten Jahren signifikant angehoben werden. Im Zusammenhang mit der Kampagne »*Haydi Kızlar Okula!*« (»Mädchen, auf in die Schule!«) wurden die erschwerten Zugangsbedingungen von Mädchen zur Primarschulbildung untersucht und in Zeitungskampagnen sowie in der Zusammenarbeit mit Provinz-Behörden der Versuch unternommen, den sozialen Stellenwert von Schulbildung für Mädchen zu verbessern.²⁹ Trotz der durch diese Kampagne erzielten Teilerfolge stellt der OECD-Bericht von 2007 zu Recht fest, »[t]he gender gap remains.«³⁰ Auch hier lässt sich ein Gefälle zwischen nordwestlich gelegenen Metropolen und südöstlichen Provinzen beobachten. So gliedern sich die hohen Einschulungsraten im Primarschulwesen für das Schuljahr 2008/09, die in Istanbul bei 98,6 liegen, in

25 Sowohl hier als auch im Folgenden schließt Schüler weibliche und männliche Bildungsteilnehmer ein ebenso wie Lehrer, Absolventen etc. auch die weibliche Form impliziert.

26 Vgl. Gümüş 2008, S. 62-f., OECD 2007, S. 44.

27 Gümüş 2008, S. 62.

28 Vgl. ebd., S. 62. *İmam-Hatip*-Schulen nehmen Schülerinnen auf, auch wenn diese nicht *İmam* werden können. Die Ausbildung stellt in diesem Fall eine religiös geprägte Alternative zur allgemeinbildenden säkularen Sekundarschulbildung für Mädchen dar oder kann als Qualifikation zur Religionslehrerin genutzt werden. Vgl. Okçabol 2008, S. 94.

29 Vgl. UNICEF 2004.

30 OECD 2007, S. 46.

98,9 bei Jungen und 98,1 Prozent bei Mädchen auf (Izmir: 99,2 Prozent mit Jungen 99,3, Mädchen 99,2 Prozent), während ländliche Gebiete mit niedrigen Zugangsraten eine größere Kluft vorweisen. So wurden zum Schuljahr 2008/09 in der südöstlichen Provinz Van 91,7 Prozent der männlichen und lediglich 84,6 Prozent der weiblichen Bevölkerung eingeschult.³¹ Im Hinblick auf die ebenfalls geschlechterabhängige Abbrecherquote verstärkt sich diese Problematik, werden doch mehr Mädchen als Jungen noch vor Ende der Ableistung der Primarschulpflicht von der Schule genommen.³²

Qualitative Schwierigkeiten

Laut der PISA-Studie von 2009 liegt die Türkei im Ländervergleich der Schülerleistungen in allen Kompetenzbereichen statistisch signifikant unter dem OECD-Durchschnitt.³³ Trotz verbreiteter Skepsis über die Aussagekraft von PISA-Ergebnissen lassen sich Schwierigkeiten im türkischen Schulsystem erkennen, die für das unterdurchschnittliche Abschneiden der Türkei im Ländervergleich mitverantwortlich sein dürften. Überfüllte Klassenzimmer und zu wenig pädagogisches Personal an öffentlichen Primarschuleinrichtungen wurden sowohl in der Studie des türkischen Lehrerverbandes *Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası (Eğitim-Sen)* aus dem Jahr 2004 als auch im OECD-Bericht 2007 kritisiert³⁴ und sind, wenn auch mit leichten Verbesserungen, noch immer zu beobachten. Anhand der Zahlen der Bildungsstatistik 2008/09 lässt sich bei permanenter Nutzung aller in öffentlichen Schulen zur Verfügung stehender Klassenräume eine durchschnittliche Belegung von 33 Schülern pro Klassenraum berechnen. Pro Lehrkraft sind außerdem im staatlichen Schulbetrieb durchschnittlich 24 Schüler³⁵ zu betreuen. Trotz des zentralisierten Lehrplans lässt sich daher feststellen, dass eklatante Differenzen in der Ausstattung von Schulen, der Qualifikation von Lehrenden und weiteren Divergenzen dazu führen, dass signifikante Unterschiede in der Durchführung des Lehrplanes an unterschiedlichen Schulen feststellbar sind.³⁶

31 Vgl. Ministry of National Education 2009, S. 5.

32 Vgl. OECD 2007, S. 47 f.

33 Vgl. OECD 2010, S. 9.

34 Vgl. Gümüş 2008, S. 67 bzw. OECD 2007, S. 47.

35 Im Vergleich zu 18 im deutschen Primarschulbereich. Vgl. Ministry of National Education 2009, S. 53, Autorengruppe Bildungsberichterstattung 2010, S. 42.

36 Vgl. OECD 2007, S. 92.

Sozio-ökonomische Spaltung

Qualitative Defizite lassen sich vor allem an frei zugänglichen, staatlichen Schulen feststellen. Die Lehrqualität wird nicht nur durch Unterschiede in Qualifikation und Fortbildung der Lehrkräfte beeinflusst, sondern leidet an staatlichen Schulen vor allem unter strukturellen Defiziten. Im Vergleich zur Klassenzimmerbelegung von 33 Schülern an staatlichen Schulen kommen in Privatschulen nur 16 Schüler auf einen Klassenraum. Auch im Schüler-Lehrende-Verhältnis lässt sich ein eklatanter Unterschied feststellen: Kommen im staatlichen Primarschulbereich 24 Schüler auf eine Lehrkraft, so sind es im privaten Primarschulbereich lediglich zehn Schüler pro Lehrkraft³⁷ Diese Differenz weist auf eine starke Beeinflussung der Bildungschancen durch sozio-ökonomische Bedingungen hin, werden private Schulen in der Türkei doch aufgrund der Kostenpflicht vornehmlich von Kindern aus ökonomisch gutsituierten Familien besucht. Die Anzahl privater Schulen, die ein höheres Ansehen genießen als frei zugängliche Schulen und aufgrund höherer finanzieller Mittel bessere Betreuungsquoten und eine höhere Auswahl an Bildungsangeboten bieten können, steigt stetig an. Damit werden zwar staatliche Leistungsträger entlastet, doch die Auswirkungen des sozio-ökonomischen Hintergrundes beeinflusst zunehmend die Bildungschancen.³⁸ Disparitäten bestehen folglich sowohl horizontal in Hinblick auf geografisch bedingte Unterschiede wie auch vertikal in Bezug auf sozio-ökonomische Hintergründe und das Geschlecht der Bildungsteilnehmenden.

Trotz wesentlicher Verbesserungen im Zugang zum türkischen Primarschulwesen lässt sich feststellen, dass eine gesteigerte Zugangsrate von nahezu 97 Prozent keinesfalls ein überzeugendes Argument ist, um eine fundierte Aussage über Zugangschancen von Bildungsteilnehmenden treffen zu können. Die eklatanten Unterschiede, die sich in den höchst divergenten Einschulungsraten von 84,6 Prozent der weiblichen Bevölkerung in der südöstlichen Provinz Van gegenüber der geschlechterübergreifenden hundertprozentigen Zugangsrate in wohlhabenden Istanbuler Teilorten spiegeln, weisen auf ein ernstzunehmendes Bildungsgefälle in der Türkei hin. Dies macht sich im Primarschulwesen entlang regionaler, sozio-ökonomischer und geschlechtlicher Unterschiede bemerkbar. Ob, wie vom Ministerium für Nationale Bildung angekündigt, bis 2013 eine aus einer sozio-ökonomisch benachteiligten Familie stammende Bildungsteilnehmerin im Hinterland der Provinz Van die gleichen Zugangschancen zur Primarschulbildung hat, die ein Junge aus einem wohlhabenden Haus in Istanbul genießt, bleibt zu er-

37 Gerundete Zahlen eigener Berechnung aus den Daten des Ministry of National Education 2009, S. 53.

38 Vgl. Gümüş 2008, S. 73.

hoffen. Dies müsste jedoch mit umfassenden Reformen einhergehen, die an den soeben dargestellten Faktoren für die Kluft zwischen den Zugangschancen ansetzen müssten. Aufgrund der dargestellten problematischen Bedingungen im regulären staatlichen Schulsystem ist jedoch fraglich, ob die Kapazitäten für ein solches Vorhaben in den nächsten Jahren gegeben sein werden. Im Vergleich der Zugangsraten der Bildungsstatistiken von 2008/09 und 2010/11 lassen sich, wie bereits angesprochen, nur äußerst geringe Erfolge in der Verbesserung von Zugangsraten im vorschulischen Bereich, der Anpassung der Zugangsraten von städtischen und ländlichen Gebieten sowie verbesserte Zugangschancen für weibliche Bildungsteilnehmer ablesen. Auch das im Folgenden noch zu erörternde im März 2012 verabschiedete Reformpaket lässt wenig Hoffnung, diese Differenzen überbrücken zu können.

2.4 Sekundarschulwesen

Der Besuch einer Bildungseinrichtung des Sekundarschulbereichs ist optional. Er folgt der Primarschulbildung und bietet eine mindestens vierjährige weiterführende Ausbildung für die Altersgruppe der 14- bis 18-Jährigen. Auch in diesem Bildungssektor wird der kostenfreie Zugang an staatlichen Schulen gewährleistet, während private Einrichtungen kostenpflichtig sind.³⁹ Die Zugangsrate lag im Schuljahr 2008/09 bei 58,5 Prozent der entsprechenden Altersgruppe und bleibt damit trotz steigender Zahlen in den letzten Jahren auch in diesem Bereich noch immer weit hinter den Raten anderer OECD-Staaten zurück.⁴⁰

Der Sekundarschulbereich lässt sich aufgliedern in allgemeinbildende Schulen auf der einen sowie berufsbildende und technische Schulen auf der anderen Seite. Während die allgemeinbildenden Schulen ein vornehmlich theoretisches Lehrangebot vorzuweisen haben, um auf die Zugangsexamen zur Hochschule vorzubereiten, beinhalten berufsbildende und technische Schulen sowohl theoretische Schulbildung als auch praktische Lehre in Betrieben.⁴¹ Im Schuljahr 2008/09 besuchten 59 Prozent der sich in der Sekundarstufe befindenden Schüler allgemeinbildende Schulen und 41 Prozent berufsbildende und technische Schulen.⁴² Die Probleme, die bereits im Zusammenhang mit der Primarschulbildung geschildert wurden, bestehen im Bereich der Sekundarstufe zum Teil in noch höherem Maße. Die bereits im Mittel niedrige Zugangsrate minimiert sich in ländlichen Gebie-

39 Vgl. Ministry of National Education 2008, S. 5.

40 Vgl. ebd. 2009, S. 1 bzw. OECD 2007, S. 83.

41 Vgl. OECD 2007, S. 71–73, Okçabol 2008, S. 89–91.

42 Errechnet nach Daten aus Ministry of National Education 2009, S. 73.

ten noch weiter, da nur eine sehr geringe Anzahl allgemeinbildender sowie berufsbildender und technischer Sekundarschulen außerhalb von Ballungsgebieten angesiedelt ist.⁴³ Auch das Geschlechtergefälle verstärkt sich im Sekundarbereich: »The gender imbalance at the secondary level is more severe than at the primary school level.«⁴⁴ Dies gilt vor allem für berufsbildende und technische Sekundarschulen.⁴⁵ Das sozio-ökonomische Bildungsgefälle lässt sich auch hier an starken Unterschieden zwischen Zugangschancen und Unterschieden der Bildungsqualität an kostenpflichtigen privaten Schulen und frei zugänglichen Staatsschulen ablesen.⁴⁶ Auch Lehrkraftmangel, mangelhafte Ausstattung und fehlende Einbindung der Lehrinrichtungen an Gremien der politischen Entscheidungsfindung lassen sich im Sekundar- wie im Primarschulbereich konstatieren.

2.5 Hochschulwesen

Während Vor-, Primar- und Sekundarschulwesen sowie die non-formale Bildung dem Ministerium für Nationale Bildung unterstellt sind, bildet das Hochschulwesen eine Ausnahme. »Higher education institutions are autonomous for purpose of teaching and research.«⁴⁷ Diese Selbstständigkeit wird durch den Hochschulrat (*Yükseköğretim Kurulu, YÖK*) beaufsichtigt, der für Planung und Koordination des Hochschulwesens zuständig ist und dem die höheren Bildungseinrichtungen zu jährlicher Berichterstattung verpflichtet sind.⁴⁸ Zu den höheren Bildungseinrichtungen zählen Universitäten, Konservatorien, höhere berufsbildende Schulen sowie Forschungszentren, zu denen die Zugangsrate insgesamt 27,7 Prozent beträgt.⁴⁹

Als problematisch und für die geringen Studienanfängerzahlen mitverantwortlich wird der zentrale Zugangstest zum Hochschulwesen betrachtet. Der landesweite kostenpflichtige Test wird mit dem Abschlusszeugnis der besuchten Sekundarschule verrechnet und bildet einen Mittelwert, dessen Höhe über die

43 Vgl. ebd., S. 75.

44 OECD 2007, S. 79.

45 Vgl. Okçabol 2008, S. 95.

46 Vgl. ebd., S. 97.

47 Ministry of National Education 2008, S. 6.

48 Vgl. ebd. Eine absolute Autonomie des Hochschulrates besteht jedoch nicht, ist doch das Ministerium für Nationale Bildung für die Kontrolle der Einhaltung nationaler bildungspolitischer Richtlinien im Hochschulwesen zuständig. Vgl. Ministry of National Education June 2005, S. 5.

49 Vgl. ebd. 2009, S. 1. Zum internationalen Vergleich: In Deutschland betrug die Quote 2009 43 Prozent, das OECD-Mittel liegt gar bei über 50 Prozent. Vgl. Autorengruppe Bildungsberichterstattung 2010, S. 121 f.

Einstufung der Kandidaten bestimmt. Dieser wiederum muss über der Zugangsgrenze zur Hochschulbildung liegen und die Punktzahlen des jeweils gewünschten Faches und der universitären Einrichtung erreichen.⁵⁰ Der selektive Zugang zu Sekundarschuleinrichtungen schlägt sich hier erneut nieder, wurden die Punktzahlen bis Dezember 2011 doch mit nach besuchter Schule und angestrebtem Studium aufgeschlüsselten Zahlen multipliziert, die für Schüler von *İmam-Hatip*-Schulen einen negativen Multiplikator darstellen konnten, während Schüler der angesehenen Anatolischen Sekundarschulen (*Anadolu Lisesi*)⁵¹ im gleichen Bereich einen positiven Multiplikator erhielten.⁵² Selbst nach der Reform, die zwar die Stellung berufsvorbereitender Gymnasien wie auch der *İmam-Hatip*-Schulen verbesserte, liegen die erzielten Punktezahlen von Schülern, die teure Privatschulen besucht haben, jedoch noch immer deutlich höher als die Punktzahlen von Schüler kostenloser und ländlicher schulischer Einrichtungen.

Die Zugangsberechtigung zu den Tests stellt zwar der Sekundarschulabschluss dar, aufgrund hoher Durchfallraten und fehlender Abstimmung des Sekundarschullehrplans mit den Zugangstests werden jedoch von 93 Prozent der zukünftigen Studienanfänger und -anfängerinnen private, kostenpflichtige Vorbereitungskurse in Anspruch genommen.⁵³ Die hohe Selektivität des türkischen Bildungswesens setzt sich folglich auch in diesem Bereich fort und benachteiligt auch im Hochschulwesen Regionen, sozio-ökonomisch schwache Gruppierungen, Bildungsteilnehmerinnen und Kinder aus Familien mit religiösem Hintergrund, die ihren Kindern eine religiös geprägte Grundbildung zukommen lassen und ihnen dadurch den Zugang zu weiterbildenden Schulen erschweren.

2.6 Sonderfälle

Im formalen Bildungssektor gibt es für die dargestellten Bildungsbereiche neben dem regulären Schulbetrieb einige Sonderfälle, die hier nicht eingehend erörtert aber dennoch kurz skizziert werden sollen. Es handelt sich dabei um religiöse Bildungseinrichtungen, Bildung für Kinder und Jugendliche mit besonderen Bedürfnissen, Fernunterricht sowie ausländische und internationale Schulen.

50 Vgl. Varli 2008, S. 102.

51 Anatolische Sekundarschulen wurden als staatliche Alternative zu teuren privaten Bildungseinrichtungen mit Sprachenschwerpunkt eingerichtet. Der Unterricht wird nicht nur auf Türkisch, sondern auch in der entsprechenden Fremdsprache (Englisch, Deutsch oder Französisch) abgehalten. Schüler dieser Einrichtungen schneiden beim Zugangstest zur Hochschulbildung im Vergleich zu anderen staatlichen Gymnasien besonders erfolgreich ab.

52 Vgl. OECD 2007, S. 88.

53 Vgl. OECD 2007, S. 91, Okçabol 2008, S. 101.

Religiöse Bildungseinrichtungen

Als bedeutendster Akteur im Bereich islamisch geprägter Bildung ist das Fethullah-Gülen-Netzwerk⁵⁴ zu nennen, das zwar offiziell keine Schulen in der Türkei betreibt, dort allerdings seinen Ursprung hat und weltweit in über 80 Ländern schulische Einrichtungen leitet. Obwohl Gülen-Schulen offiziell aufgrund rechtlicher Schwierigkeiten, die mit dem Verbot religiöser Schulen in der Türkei einhergehen, nicht existieren, ist der Einfluss des Gülen-Netzwerkes auf zahlreiche schulische Einrichtungen in der Türkei offensichtlich und ein viel diskutiertes Phänomen in der türkischen Gesellschaft.⁵⁵ Der Analyse Agais folgend, kann angenommen werden, dass seit den 1980er Jahren durch die Anhänger Gülens in der Türkei zirka 150 Privatschulen und 150 *dersane*⁵⁶ sowie eine wesentlich höhere Anzahl an Wohnheimen für Schüler und Studenten entstanden sind.⁵⁷

Kinder und Jugendliche mit besonderen Bedürfnissen

»Perhaps the most troubling aspect of the Turkish educational system concerns those children who require special education.«⁵⁸ Im Rahmen der Bildungsreformen von 1997 wurde zwar gesetzlich festgelegt, dass für Menschen mit besonderen Bedürfnissen gleiche Chancen und Teilnahmebedingungen im Bildungswesen geschaffen werden müssten, jedoch scheint das türkische Bildungssystem von diesem Ziel noch weit entfernt. Verlässliche Daten sind aufgrund unterschiedlicher Definitionen besonderer Bedürfnisse und divergierender Zahlen sowie mangelhafter wissenschaftlicher Bearbeitung schwer zu erhalten. Laut Gümüş hatten im Schuljahr 2007/08 von zirka 250 000 Kindern mit physischen und psychischen Benachteiligungen im Alter von fünf bis 14 Jahren lediglich etwa 80 000 Kinder

54 Fethullah Gülen ist ein 1941 geborener türkischer *İmam*, der heute in den USA lebt und als Kopf eines internationalen islamischen Netzwerkes zu betrachten ist. Das Netzwerk versucht Islam und Modernität zu verbinden und beschäftigt sich vorrangig mit Bildung und interkulturellem Dialog, ist jedoch auch in Wirtschaft, Politik und Medien mit einer stetig wachsenden Zahl von Anhängern vertreten. Während dem Netzwerk von Kritikern vorgeworfen wird, den Bildungsschwerpunkt zum Zweck der Ausbildung einer islamischen Elite gewählt zu haben, äußert das Netzwerk selbst, es wolle die Möglichkeit bieten, islamische Spiritualität mit intellektueller Aufklärung zu verknüpfen und dem Islam den Weg in die Moderne zu ebnet. Vgl. beispielsweise Agai 2008.

55 Vgl. Yavuz, Esposito 2003.

56 Ein *dersane* (»Kurshaus«) ist eine private Bildungseinrichtung, die zusätzlich zum regulären Schulunterricht Nachhilfe anbietet und auf den zentralen Universitätsaufnahmetest in der Türkei vorbereitet.

57 Vgl. Agai 2008, S. 13.

58 Gümüş 2008, S. 63.

Zugang zu schulischen Einrichtungen.⁵⁹ Von diesen war der größte Teil in regulären Schulen untergebracht, deren Kapazitäten für integrativen Unterricht aufgrund der beschriebenen Problematik überfüllter Klassen und unzureichender Lehrendenzahl jedoch fragwürdig erscheint.⁶⁰

Fernunterricht

Fernunterricht wird im Primar-, Sekundar- und Hochschulbereich angeboten. Aufgrund hoher Raten von Schulabbrechenden und Menschen, die lediglich fünf Jahre die Grundschule besucht haben, wird das Angebot des Selbststudiums meist als weiterbildendes Angebot von Erwachsenen genutzt, die ihre Bildungslaufbahn abgebrochen haben oder aufgrund geografisch bedingter Schwierigkeiten keinen Zugang zur Schulbildung hatten. Vor allem weibliche Bildungsteilnehmer mit Kindern sollen von den Angeboten profitieren können. Außerdem bietet das Programm Bildungschancen für im Ausland lebende türkische Staatsbürger und ein wachsendes Angebot des universitären Fernstudiums.⁶¹ Mit Blick auf die Umsetzung lässt sich im Fernunterricht-Angebot des Ministeriums für Nationale Bildung für die Primar- und Sekundarstufe feststellen, dass die Zahl der sich jährlich neu einschreibenden Schüler zwar stetig steigt und sich aufgrund computergestützter Programme noch einmal vervielfacht hat, die Zahl der jährlichen Abschlüsse jedoch diesem Trend nicht folgen kann.⁶²

Internationale und ausländische Schulen

Neben staatlichen und privaten türkischen Schulen werden vor allem in den Metropolen Istanbul und Ankara auch internationale und ausländische Schulen betrieben. Diese sind entweder an Botschaften angegliedert und damit dem Lehrplan des jeweiligen Botschaftslandes verpflichtet oder es handelt sich um private Institutionen, die zumeist internationale Schulen betreiben. Als Beispiel sei die *British International School Istanbul* genannt, eine nach britischem Lehrplan unterrichtende Privatschule, die Vor-, Primar- und Sekundarbereich mit erweitertem Sport- und Freizeitangebot anbietet. Aufgrund der Gebühren von zirka

59 Vgl. ebd.

60 Vgl. OECD 2007, S. 119–123, Sari 2000.

61 Vgl. Ministry of National Education 2007, S. 14

62 Während die Neuzugänge im Sekundarschulbereich von 17 500 im Schuljahr 1993/94 auf 231 800 2011/12 stetig angestiegen sind, unterliegen die Abschlussraten extremen Schwankungen und liegen 2011/12 bei 32 800, also bei zirka 14 Prozent der Neuzugänge. Vgl. Açık Öğretim Lisesi 2012.

25 000 US-Dollar für die ersten fünf Grundschuljahre dürfte diese jedoch nur einem extrem kleinen Kreis von Interessierten zugänglich sein.

3 Das türkische Bildungssystem im Spannungsfeld zwischen divergierendem nationalen und internationalen Einfluss: die Bildungsreform 2012

Im türkischen Bildungssystem lässt sich folglich nicht nur eine flächendeckende qualitative Problematik feststellen, sondern es müssen auch ein gravierendes Bildungsgefälle zwischen elitären und öffentlichen Einrichtungen sowie erschwerte Zugangsbedingungen für die Bevölkerung aus ländlichen Gebieten, weibliche Bildungsteilnehmer und für Kinder und Jugendliche mit besonderen Bedürfnissen konstatiert werden. Der im Zusammenhang mit dem Zuständigkeitsbereich des Ministeriums für Nationale Bildung bereits skizzierte zentralisierte Aufbau des Bildungssystems »continues to eschew participation and pluralism in favor of authoritarianism and conservatism.«⁶³ Trotz wiederholter Forderungen wurde auch im Laufe der Reformen von 1997 keine maßgeblichen Veränderungen an Aufbau und Zuständigkeit des Ministeriums durchgesetzt, »because of central bureaucracy's resistance to change.«⁶⁴ Nohl fasst die anhaltende Monopolstellung des Ministeriums passend zusammen: »The Turkish education system is centralist. All major decisions are taken at the Ministry of National Education [...] and their implementation is controlled from there.«⁶⁵ Die Implementierung einer einheitlichen Bildungslandschaft hat dies jedoch nicht zur Folge. Stattdessen spiegeln sich in den zahlreichen Schwierigkeiten des Bildungssystems Auseinandersetzungen zwischen divergierenden politischen Ausrichtungen wie Säkularismus, Islamismus, kemalistischem Nationalismus, Konservatismus und Liberalismus wieder.

Die Vermittlung nationaler Werte im Schulunterricht wird aufgrund entsprechender Vorgaben durch das Ministerium für Nationale Bildung mit Ritualen wie dem täglichen Aufsagen des Schuleids sowie dem Hissen der türkischen Flagge und Singen der Nationalhymne an jedem Montag und Freitag schon seit Jahrzehnten landesweit durchgesetzt.⁶⁶ Eine den pluralistischen Ansprüchen verschie-

63 Gümüş 2008, S. 78.

64 Dulger 2004, S. 18.

65 Nohl 2008, S. 43. Die zentralistische Organisation des Bildungswesens schlägt sich in einem hohen Maß an Gleichförmigkeit nieder, die sowohl äußerlich in der Form von einheitlichen Schulgebäuden und Schuluniformen, als auch inhaltlich in Form einheitlicher Lehrpläne und Schulbücher erkenntlich ist. Vgl. Karakaşoğlu-Aydin 2002, S. 561.

66 Zur Vermittlung nationaler Werte im Schulunterricht vgl. Gümüş 2008, S. 68, Altınay 2004, S. 117 ff.

dener gesellschaftlicher Gruppierungen entsprechende, sich einzelnen Ideologien entziehende Ordnung des Bildungswesens lässt sich hingegen bisher nicht erkennen. Aus diesem Grund schaffen sich religiöse Gruppierungen mit *İmam-Hatip*-Schulen ebenso wie die elitären Kreise mit privaten Einrichtungen höheren Bildungsniveaus einen eigenen Bildungssektor. Das zentralistische und den kemalistischen Werten verpflichtete Bildungssystem der Türkei erreicht folglich nicht, wofür es sich seit der Gründung der Republik verpflichtet hat: die Vereinheitlichung des nationalen Bildungsstandards auf einem ausreichend hohen Niveau.

Unter Druck gerät das System außerdem durch den wachsenden Einfluss internationaler Akteure. OECD, Weltbank, Europäische Kommission, UNICEF und UNESCO seien hier nur als einige wenige genannt, die mittlerweile immensen Einfluss auf das türkische Bildungssystem ausüben. Kampagnen, die von internationalen Organisationen in der Türkei durchgeführt werden, verstärken die Aufmerksamkeit der internationalen Gemeinschaft. Die externe Finanzierung dieser Kampagnen durch Weltbank und Europäische Kommission verpflichten den türkischen Staat außerdem ganz direkt zu Berichterstattung und Anpassung der bildungspolitischen Richtlinien an die des jeweiligen Geldgebers. Damit befindet sich das türkische Bildungssystem unter dem Einfluss verschiedenster Akteure und muss sowohl Bedürfnissen von außen gerecht werden als auch der inhärenten Spannung, die in der Türkei besteht zwischen »nationalism and positivism, nationalism and religion, skepticism about the West and positivism, and a strong central government and democratic equality.«⁶⁷

Als aktuelles Spiegelbild der inneren politischen Auseinandersetzungen um das Bildungssystem lässt sich die im März 2012 verabschiedete Bildungsreform anführen. Die Reform, die unter dem Titel »4+4+4« publik geworden ist, sieht vor, die obligatorische Schulzeit von bisher acht auf nunmehr zwölf Jahre anzuheben. Diese Verlängerung der Schulpflicht scheint auf den ersten Blick eine Anpassung an internationale Bildungsstandards darzustellen. Die innenpolitischen Auseinandersetzungen, die mit der Einführung der Reform einhergingen, zeichnen jedoch ein anderes Bild. Die Reform wurde, noch bevor diese öffentlich bekannt und diskutiert worden wäre, am 11. März 2012 unter gewaltsamem Ausschluss der Opposition von der Regierungspartei AKP verabschiedet.⁶⁸ Die Verabschiedung führte nicht nur zu heftigen Wortgefechten zwischen AKP und Oppositionsparteien, sondern rief auch Massendemonstrationen in den Metropolen hervor.

67 Gümüş 2008, S. 78 f.

68 Die Bilder von Abgeordneten der Opposition, die versucht hatten, sich Zugang zum Sitzungssaal zu verschaffen und sich im Zuge dessen mit Sicherheitskräften und AKP-Abgeordneten Handgefechte lieferten, bestimmten landesweit die Presse. Vgl. »Turkish deputies injured in fighting as education bill passes«. *Hürriyet Daily News*, 11. März 2012.

Grund für die erbitterte Auseinandersetzung ist die Angst Oppositioneller und breiter Teile der Bevölkerung, die AKP wolle mit der Reform den Weg ebnen für den Zugang zu religiösen Bildungseinrichtungen im frühen Kindesalter (ab neun Jahren) und schaffe außerdem die Möglichkeit, Mädchen in Zukunft leichter dem Bildungswesen zu entziehen. Diese Angst scheint berechtigt, nicht nur aufgrund der zweifelhaften Verabschiedung des Gesetzes, sondern auch mit Blick auf dessen Inhalt.

So wird die zwölfjährige Schulpflicht in Zukunft in drei Abschnitten zu jeweils vier Jahren abzuleisten sein, wie bereits der Name »4+4+4« impliziert. Nach den ersten vier Schuljahren (Fünf- bis Achtjährige) steht es den Eltern jedoch frei, ihr Kind auf eine religiöse Schule zu schicken. Außerdem muss der Anschluss an die nächste Schulstufe nicht sofort erfolgen, sondern es wird Raum für Lücken zwischen den jeweiligen vier Jahren gelassen und die letzten vier Jahre können als Fernstudium geleistet werden. Betrachtet man die oben bereits erwähnten extrem niedrigen Abschlussraten bei Fernstudien der Sekundarstufe, so stellt diese Option eine Farce dar. Die Opposition argumentiert daher, dass das Gesetz eingeführt worden sei, um einen früheren Einstieg in die religiösen *İmam-Hatip*-Schulen zu ermöglichen, in die bisher erst nach der achtjährigen Schulpflicht im Alter von zirka 14 Jahren eingetreten werden konnte. Auch die Gefahr, dass Mädchen nach den ersten vier Jahren nicht in eine weiterführende Schule geschickt werden, lässt sich nicht von der Hand weisen, besteht doch noch immer vor allem im Südosten der Türkei ein eklatantes geschlechterspezifisches Bildungsgefälle. Die Regierung argumentiert in diesem Zusammenhang, die zwölf Jahre müssten obligatorisch abgeleistet werden und dies würde notfalls von staatlicher Stelle überwacht und durchgesetzt werden. Mit Blick auf die Schwierigkeiten, die selbst bei der Durchsetzung eines einzigen Blocks von acht Jahren noch immer bestehen, erscheint dieses Argument jedoch wenig überzeugend.

Die Spannung zwischen religiöser Regierungspartei und säkularer Opposition lässt sich an diesem Beispiel deutlich erkennen und wird von Bemerkungen von Ministerpräsident Recep Tayyip Erdoğan keinesfalls entschärft.⁶⁹ Wie sich die Bildungsreform nach ihrer Umsetzung tatsächlich auswirken wird, bleibt abzuwarten. Die mit ihr einhergehenden Kämpfe um Einfluss auf das Bildungssystem aus verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Gruppierungen sind jedoch of-

69 Dieser äußert in Bezug auf die mit der Reform einhergehenden neuen Möglichkeit, in allen schulischen Einrichtungen Korankurse als Wahlfach zur Verfügung zu stellen: »What is more beautiful than learning the Quran? Today, through our government, this nation has attained the liberty to learn its religion to the full.« (»Education reform will erase traces of Feb 28: Turkish PM«. *Hürriyet Daily News*, 31. März 2012; vgl. außerdem zur Bildungsreform Finkel 2012.)

fensichtlich. Welchen Einfluss Gruppierungen, die reformpädagogische Ansätze umzusetzen versuchen, auf das Bildungswesen ausüben, steht im Zentrum der abschließenden Fragestellungen. Dabei wird argumentiert, dass alternative Bildungsstrategien und der verstärkte Einfluss zivilgesellschaftlicher Kräfte zu einer Dezentralisierung und Pluralisierung der türkischen Bildungslandschaft führen könnten, die als notwendige Wege für eine nachhaltige Modernisierung und Demokratisierung der Türkei zu bewerten sind.

4 International diffundierende alternative Bildungsstrategien: zivilgesellschaftlicher Einfluss

Neben staatlichen Initiativen, die das reformbedürftige Bildungssystem der Türkei zu modifizieren suchen, und internationalen Akteuren, die Einfluss auf Reformen ausüben, greifen seit einigen Jahren auch zivilgesellschaftliche Akteure verstärkt in die Bildungslandschaft ein. Diese arbeiten daran, alternative, international diffundierende Bildungsstrategien (wie etwa Montessori, Waldorf, Summerhill, Reggio usw.) auch in der Türkei umzusetzen. Alternative Bildungsstrategien im Sinne von pädagogischen Konzepten und Lehrplänen, die vom staatlichen Ansatz des Ministeriums für Nationale Bildung abweichen, sind aufgrund des zentralisiert organisierten und homogenisierten Systems in der Türkei nur in äußerst begrenztem Ausmaß vorhanden. Bisher konnten in der Türkei keine Schulen eröffnet werden, die offiziell vom Lehrplan und dem pädagogischen Konzept des Ministeriums abweichen. Die Schwierigkeiten, denen sich alternative Bildungsbewegungen ausgesetzt sehen, sind im Licht historischer Prozesse zu sehen, die für eine Auflösung des starren Bildungskonzeptes bisher nicht förderlich gewesen zu sein scheinen.

Im internationalen Vergleich ist die fehlende bzw. schwach ausgeprägte Umsetzung der Konzepte bemerkenswert, weisen doch selbst die weniger an europäisch-westlichem Bildungssystem orientierten Staaten wie Pakistan, Ecuador und Saudi Arabien etwa weiterführende Montessori-Schulen auf. Die Implementation alternativer Bildungskonzepte in der Türkei hingegen beschränkt sich bisher vornehmlich auf den vorschulischen Bereich und lässt sich in den Metropolen Istanbul, Ankara und Izmir verorten. Als Bildungskonzept wird dabei meist die Montessori-Pädagogik gewählt, die sich aufgrund ideologischer Offenheit mit den Vorgaben des Ministeriums für Nationale Bildung in Übereinstimmung bringen lässt. Als einzige reformpädagogische Bildungseinrichtungen in der Türkei lassen sich Montessori-Kindergärten in Istanbul, Ankara und Izmir nennen, die trotz reformpädagogischem Konzept weiterhin den Vorgaben des Ministeriums verpflichtet sind.

Neben der geringen Anzahl umgesetzter reformpädagogischer Projekte existieren jedoch zahlreiche Initiativen, die neuartige Kindergarten- und Schulprojekte vorantreiben. So besteht eine Arbeitsgruppe zur Eröffnung einer »demokratischen Schule« mit dem Namen »Eine andere Schule ist möglich« (*»Başka Bir Okul Mümkün«*, BBOM), die in mehreren Metropolen ab 2013 Schulen betreiben werden, eine Waldorfinitiative und neben einigen Montessori-Vorschulen auch zusätzliche Montessori-Klassen an Primar- und Sekundarschulen sowie Initiativen zur Eröffnung von weiterführenden Montessori-Schulen. Die zivilgesellschaftliche Bewegung, die in allen Metropolen der Türkei zu finden ist und unterschiedliche international diffundierende Bildungsansätze nutzt, um zusätzliche schulische und vorschulische Angebote für ihre Kinder zu schaffen, bildet einen wachsenden und zunehmend ernstzunehmenden Einflussfaktor auf das türkische Bildungssystem. Die Bewegung setzt sich vornehmlich aus der jungen Elternschaft akademischer Kreise zusammen, die im Ausland studiert oder gearbeitet hat und nach ihrer Rückkehr in den akademischen Dienst eingetreten ist. Aufgrund ihrer Erfahrungen mit fremden Bildungssystemen fordern diese Eltern eine erweiterte Bildungschance für ihre eigenen Kinder. Die selbst zugeschriebene Zugehörigkeit zur wachsenden Mittelschicht in der Türkei stellt sie dabei vor das Problem, zwischen kostenfreien staatlichen Schulen, die aufgrund der dargestellten Mängel als unzureichend betrachtet werden, und teuren Privatschulen in oftmals ausländischer Trägerschaft wählen zu müssen. Um diesem Dilemma zu entkommen und die Defizite des Bildungssystems zu überbrücken, entscheiden sich immer mehr junge gebildete Eltern in der Türkei, den Ausweg aus dem Bildungsdilemma zu beschreiten, ohne auf die Umsetzung von Reformen seitens des Staates zu warten.

Besonders im Bereich vorschulischer Bildung kommt dies staatlichen Akteuren nicht ungelegen, tragen die privat betriebenen Einrichtungen doch zur im Wahlkampf versprochenen Verbesserung der Zugangsraten zu vorschulischer Bildung bei, ohne zusätzliche Kosten zu verursachen. Auch im primar- und sekundarschulischen Bereich werden derzeit Bestrebungen zur Umsetzung solcher Projekte unternommen, die von den Umwälzungen im Bildungssystem durch die »4+4+4«-Reformen, wie kritisierbar diese auch sein mögen, profitieren werden, da die Reform einen früheren Zugang nicht nur zu religiösen, sondern auch zu alternativpädagogischen Schulen schaffen wird. Ob alternativpädagogische Projekte für junge akademische Eltern in der Türkei einen Ausweg aus dem defizitären Bildungssystem bieten können und wie erfolgreich sich die Bewegung auch mit Blick auf die allgemeine Bildungsreform gestalten wird, bedarf der weiteren Forschung.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Açık Öğretim Lisesi 2012. Açık Öğretim Lisesine Ait Sayısal Veriler. http://www.aol.meb.gov.tr/sayfa_goster.asp?ID=126. Zugriffen: 22. August 2012.
- Agai, B. 2008. *Zwischen Netzwerk und Diskurs. Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen (geb. 1938): die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts*. Schenefeld: EB-Verlag.
- Altınay, A. G. 2004. *The Myth of the Military Nation. Militarism, Gender, and Education in Turkey*. New York: Palgrave Macmillan.
- Autorengruppe Bildungsberichterstattung (Hrsg.) 2010. *Bildung in Deutschland 2010. Ein Indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Perspektiven des Bildungswesens im demografischen Wandel*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag.
- Deutsches Statistisches Bundesamt 2010. *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Bevölkerung mit Migrationshintergrund. Ergebnisse des Mikrozensus 2009*. Wiesbaden.
- Döbert, H. (Hg.) 2002. *Die Schulsysteme Europas*. Baltmannsweiler: Schneider-Verlag. Hohengehren.
- Dulger, İ. 2004. *Turkey: Rapid Coverage for Compulsory Education. The 1997 Basic Education Program*. Shanghai: The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank.
- »Education reform will erase traces of Feb 28: Turkish PM«. *Hürriyet Daily News*, 31. März 2012. <http://www.hurriyetdailynews.com/education-reform-will-erase-traces-of-feb-28-turkish-pm.aspx?pageID=238&nid=17350&NewsCatID=338>. Zugriffen: 17. April 2012.
- Finkel, A. 2012. What's 4 + 4 + 4? *International Herald Tribune*, 23. März 2012. <http://latitude.blogs.nytimes.com/2012/03/23/turkeys-education-reform-bill-is-about-playing-politics-with-pedagogy/>. Zugriffen: 17. April 2012.
- Gökdemir, F. 2000. *Bildungssystem und Phänomene interkultureller Sozialisation in der türkischen Gesellschaft*. Dissertation. Universität Paderborn.
- Gümüş, A. 2008. Turkish Primary Education. Structure and Problems. In *Education in Turkey*, hrsg. A.-M. Nohl, A. Akkoyunlu-Wigley, S. Wigley, 49–81. Münster: Waxmann.
- İlhan, E. 2012. Educating Turks. Mishandling Reform Could be the Undoing of the Justice and Development Party. *Cairo Review of Global Affairs, Special Report: Turkey* 4: 84–95.
- İnal, K. 2011. AKP, Bildungsreform und Anpassung an den globalen Wandel. In *Bildung und sozialer Wandel in der Türkei – Historische und aktuelle Aspekte*, hrsg. A.-M. Nohl, B. Pusch, 45–78. Würzburg: Ergon.
- İstanbul İl Milli Eğitim Müdürlüğü 2012. 2011–2012 İstatistik Verileri. http://istanbul.meb.gov.tr/upload/bolumler/strateji/istatistik/istatistik_ist2012.pdf, Zugriffen: 28.08.2012.
- Kaplan, S. 2006. *The pedagogical state. Education and the politics of national culture in post-1980 Turkey*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Karakaşoğlu-Aydın, Y. 2002. Türkei. In *Die Schulsysteme Europas*, hrsg. H. Döbert, 558–574. Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren.
- Ministry of National Education 2005. *National Education Policy Review. Background Report*. Ankara.

- Ministry of National Education 2008. *The Development of Education. National Report of Turkey for the International Conference on Education*, Genf, 25.–28. November 2008, Ankara. http://www.ibe.unesco.org/National_Reports/ICE_2008/turkey_NRo8.pdf. Zugegriffen: 17. April 2012.
- Ministry of National Education 2009. *Milli Eğitim İstatistikleri – Örgün Eğitim*. Ankara. http://sgb.meb.gov.tr/istatistik/meb_istatistikleri_orgun_egitim_2008_2009.pdf. Zugegriffen: 17. April 2012.
- Ministry of National Education 2011. *Milli Eğitim İstatistikleri – Örgün Eğitim*. Ankara. http://sgb.meb.gov.tr/istatistik/meb_istatistikleri_orgun_egitim_2010_2011.pdf. Zugegriffen: 17. April 2012.
- Nohl, A.-M., Akkoyunlu-Wigley, A., Wigley, S. (Hrsg.) 2008. *Education in Turkey*. Münster: Waxmann.
- Nohl, A.-M., Pusch, B. (Hrsg.) 2011. *Bildung und sozialer Wandel in der Türkei – Historische und aktuelle Aspekte*. Würzburg: Ergon.
- OECD 2007. *Basic Education in Turkey. Reviews of National Policies for Education*. <http://www.sourceoecd.org/9264030204>. Zugegriffen: 17. April 2012.
- OECD 2010. *PISA 2009. Ergebnisse. Zusammenfassung*. <http://www.oecd.org/dataoecd/34/19/46619755.pdf>. Zugegriffen: 17. April 2012.
- Okçabol, R. 2008. *Secondary Education in Turkey*. In *Education in Turkey*, hrsg. A.-M. Nohl, A. Akkoyunlu-Wigley, S. Wigley, 83–105. Münster: Waxmann.
- Sari, H. 2000. *Development of Special Education Provision in Turkey. From the Inclusive Perspective*. Paper presented at the International Special Education Congress Manchester, 24.–28. Juli 2000. http://www.isec2000.org.uk/abstracts/papers_s/sari_1.htm. Zugegriffen: 17. April 2012.
- Schriewer, J., Holmes, B. (Hrsg.) 2003. *Theories and Methods in Comparative Education*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- »Turkish deputies injured in fighting as education bill passes«. *Hürriyet Daily News*, 11. 03. 2012. <http://www.hurriyetdailynews.com/turkish-deputies-injured-in-fighting-as-education-bill-passes-.aspx?pageID=238&nid=15746>. Zugegriffen: 17. April 2012.
- UNICEF 2004. *Haydi Kizlar Okula! The Girl's Education Campaign in Turkey*. <http://www.unicef.org/turkey/pdf/ge6a.pdf>. Zugegriffen: 17. April 2012.
- UNICEF 2010. *Turkey – Background*. <http://www.unicef.org/infobycountry/Turkey.html>. Zugegriffen: 17. April 2012.
- Varli, Z. 2008. *The Structure of the Turkish Educational System. Practice and Theory in Systems of Education* 3 (2): 95–103.
- Yavuz, M. H., Esposito, J. L. 2003. *Turkish Islam and the secular state. The Gülen movement*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Mafia, Militär und »tiefer Staat« – Verschwörungstheorien und Realitäten in »Kurtlar Vadisi Pusu«

Sara Merdian

1 Einleitung und Hintergründe zu *Kurtlar Vadisi*

Zum Saisonstart im Herbst wartet das türkische Fernsehen jeweils mit einer Reihe neuer Serien auf, die oft in kurzer Zeit ein Millionenpublikum begeistern können. Unter den Erfolgsserien der letzten Jahre sind unter anderem Verfilmungen von Literaturklassikern wie etwa »*Aşk-i memnu*« oder »*Yaprak Dökümü*«, Erzählungen aus dem Leben junger Großstädter (»*Kavak Yelleri*«, »*Küçük Sırlar*«), Historienfilme (»*Muhteşem Yüzyıl*«) oder auch Serien, die sich mit der türkischen Alltagsgeschichte und Politik (»*Öyle bir geçer zaman ki*«) auseinandersetzen.¹ Erstaunlich ist dabei, dass diese Serien nicht nur das türkische Publikum allabendlich vor die TV-Geräte locken oder etwa im Internet (Youtube, Facebook) für Gesprächsstoff sorgen: auch international begeistern diese Serien simultan übersetzt oder mit Untertiteln versehen Millionen Fernsehzuschauer auf dem Balkan und in Griechenland sowie rund um das Mittelmeer und die Golfregion. Einige Beobachter dieses Phänomens sehen daher in den Serien auch einen Beitrag zur neuen türkischen *Soft Power*-Diplomatie, mit der das Image einer »neuen Türkei«, die islamische Tradition und westliche Moderne vereint, geschaffen werden soll.²

Eine Erfolgsgeschichte besonderer Art ist der »phänomenale« Serien-Mehrteiler »*Kurtlar Vadisi*« (»Tal der Wölfe«) gewesen. Die politische Actionserie begeisterte in der Türkei und darüber hinaus ein Millionenpublikum und verkaufte sich gewinnbringend in viele Länder, vor allem im Nahen und Mittleren Osten.³

1 Die genannten Serientitel lassen sich übersetzen als »Verbotene Liebe«, »Blätterfallen«, »Pappelwinde«, »Kleine Geheimnisse«, »Ein wunderbares Jahrhundert« bzw. »Wie die Zeit vergeht«.

2 Vgl. »TV-Serien: neue diplomatische Kraft der Türkei«. Deutsch-Türkische Nachrichten, 12. Dezember 2011.

3 Vgl. »Polat Alemdar Suriye'de fenomen oldu«. Habertürk, 19. September 2012.

Das Geheimnis ihres Erfolges liegt vor allem in ihrer stark von Action-Szenen dominierten Umsetzung, die im Wesentlichen darauf abzielen, reale politische Entwicklungen der jüngeren Vergangenheit in der Türkei und ihrer regionalen Nachbarschaft skandalisierend abzubilden. Dabei erhebt die Serie den Anspruch klandestine und mafiöse Machenschaften aus der realen Welt der Politik fiktional »aufdecken« zu wollen.⁴ Sie stellt daher einen interessanten Forschungsgegenstand dar, der jedoch bislang nur wenig und unsystematisch mit Blick auf seine Inhalte, Machart und Wirkungsweise untersucht wurde. Bevor auf diese Aspekte näher eingegangen werden kann, werden noch einige Hintergrundinformationen zur Verlaufsgeschichte der Produktion der Serie und ihrer »Macher« gegeben.

Im ersten, sehr erfolgreichen Teil der Serie »Kurtlar Vadisi«, die von 2003 bis 2005 auf dem türkischen Kanal Show TV lief, war der Schauspieler und Hauptdarsteller Necati Şaşmaz als türkischer Geheimagent zu sehen, der als verdeckter Ermittler in die Mafia eingeschleust wird und sich dazu eine neue Identität zulegt. In der Rolle des Polat Alemdar stellte Şaşmaz einen Agenten dar, der mit seinen Agentenkollegen Memati Baş (Gürkan Uygun) und Abdülhey Çoban (Kenan Çoban) die türkische Mafia zerschlagen sollte. Die Fortsetzung der Serie, die unter dem Titel »Kurtlar Vadisi Terör« 2007 anlief, wurde trotz erneut hoher Einschaltquoten schon nach zwei Folgen wegen unsachlicher Darstellung realer politischer Ereignisse vom Obersten Rat für Hörfunk und Fernsehen (*Radio ve Televizyon Üst Kurulu*, RTÜK) abgesetzt.⁵ Zuvor hatte bereits 2006 der Kinofilm »Kurtlar Vadisi Irak« (»Tal der Wölfe: Irak«) in der Türkei ebenso wie in Europa und im Nahen und Mittleren Osten ein Massenpublikum in die Kinos gelockt. 2007 wurde die Serie unter dem Titel »Kurtlar Vadisi Pusu« (»Tal der Wölfe: Hinterhalt«) fortgesetzt und wird bis heute mit Erfolg in der siebten Staffel ausgestrahlt. Sie steht im Zentrum dieses Beitrages, weil sie sich wie kein anderer Teil der Serie dafür eignet, um zentrale Erzählelemente zu analysieren und auf ihre Rückkopplungen mit den real ablaufenden politischen Entwicklungen hinzuweisen.

Alle Teile der Serie sowie ihre weiteren Spin-Offs⁶ wurden von der Filmgesellschaft *Panafilm* produziert, in der der Filmemacher Racı Şaşmaz, der Regisseur Zübeyr Şaşmaz und der Hauptdarsteller der Serie Necati Şaşmaz zusammenarbeiten. Sie alle sind Kinder von Şeyh Abdülkadir Şaşmaz, der dem Sufi-Orden

4 Vgl. Panafilm 2009.

5 Vgl. Kürsü 2007. Da dieser Teil der Serie sich mit den politischen Verhältnissen in der Südosttürkei auseinandersetzen sollte, ist anzunehmen, dass eine Darstellung und Interpretation des dort herrschenden Kurdenkonflikts zu heftigen Reaktionen hätte führen können.

6 »Kurtlar Vadisi Gladio« (»Tal der Wölfe: Gladio«, 2009), »Muro: Nalet olsun içimdeki insan sevgisine« (»Muro: Verflucht sei die Menschenliebe in mir«, 2008) und »Kurtlar Vadisi Fılistin« (»Tal der Wölfe: Palästina«, 2011).

der Kadiri vorsteht.⁷ Über das Netzwerk des Kadiri-Ordens und die weiteren verwandtschaftlichen Verflechtungen der Familie Şaşmaz, die etwa auch in die islamisch-nationalistische *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP, »Partei der Nationalistischen Bewegung«) reichen, lassen sich die *Panafilm*-Produktionen ideologisch einordnen. So spiegelt nicht nur die Serie insgesamt nationalistische und islamische Motive, Vorstellungen und Wahrnehmungen der Realität wider, sondern auch das Umfeld und die Biographien derer, die bei *Panafilm* involviert sind.⁸

2 »Kurtlar Vadisi Pusu«: Fiktion und Realität am Beispiel der »Ergenekon-Verschwörung«

Wie schon in den ersten Teilen der Serie spielt auch in dem seit 2007 laufenden Serienteil »*Kurtlar Vadisi Pusu*« die kriminelle Unterwelt der Türkei eine zentrale Rolle. Der Einfluss dieser Unterwelt auf aktuelle politische Ereignisse in der Türkei wird dabei ebenso thematisiert wie der andauernde Kurdenkonflikt. Die Serie erzählt von reichen Geschäftsleuten, korrumpierten Militärs und ihren Versuchen – im Namen unterschiedlicher Ideologien –, Einfluss auf die türkische Politik zu nehmen. Darüber hinaus ist die Serie stark mit Verschwörungstheorien darüber angereichert, wie »Amerika« die türkische Innenpolitik beeinflusst. So wird zwar angenommen, dass sich ein Teil der gewählten Repräsentanten des Volkes sowie viele hochrangige Militärs für einen Frieden zwischen den ethnischen Gruppen im Land einsetzen. Doch zugleich wird – wie unten zu sehen sein wird – »die Wahrheit« hervorgehoben, dass eine mehr oder weniger geheime Gruppe von Politikern und Militärs das Land im Austausch für Macht und Reichtum an die Amerikaner verkauft haben.

Den politisch interessierten Zuschauer und informierten Beobachter der Serie mag auf den ersten Blick überraschen, mit welcher Nonchalance die Produzenten der Serie zwischen Action-reicher Fiktion und suggestiver Realität hin- und herwechseln. Manchmal sind es nur nebensächliche Details, die Auskunft über die Aktualität und Realität der Serie geben, wie etwa an einer Stelle der Hinweis auf eine massive Vulkaneruption auf Island, die mit dem realen Ausbruch des Eyjafjallajökull im April 2010 korrespondiert, oder auch von den Akteuren geäußerte Einschätzungen zu der sich stabilisierenden Wirtschaftslage in der Türkei. Die zentralen Themen der Serie sind jedoch die großen politischen Ereignisse, Konflikte und Skandale im Land. Der Machtkampf zwischen politischen Eliten und

7 Vgl. Kurt 2004, Satmış 2004.

8 Vgl. Rebhandl 2010.

Ideologien wird dabei ebenso thematisiert wie die organisierte Kriminalität, Korruption und gesellschaftliche Spannungen zwischen den verschiedenen sozialen, ethnischen und religiösen Gruppen in der Türkei.⁹

Dabei ist diese Nähe zur Realität ein geschickt eingesetztes Mittel, um die Zuschauer an die fiktive Story zu fesseln und ihnen eine – wie unten gezeigt wird zu gegeben recht simple – Interpretationshilfe zum besseren Verständnis der politischen und gesellschaftlichen Realität an die Hand zu geben. Gleichzeitig steht die Serie durch diesen engen Aktualitätsbezug auch unter einem enormen Druck sich zu verändern, sich an die sich wandelnden realen Gegebenheiten anzupassen und neue Interpretationen zu politischen Ereignissen zu liefern. Kann sie nicht mit interessanten Erkenntnissen aufwarten oder nimmt der Anteil an Action und die Eliminierung vieler Charaktere (immer gefolgt vom Eintritt neuer Akteure) überhand, so verliert sie an aussagekräftigem Inhalt und dadurch an Attraktivität für bestehende und potenzielle Zuschauer.¹⁰

Um der zentralen Frage nach dem spannungsreichen Verhältnis von Fiktion und Realität in »*Kurtlar Vadisi*« systematisch nachzugehen, möchte ich mich im Folgenden auf die dritte Staffel von »*Kurtlar Vadisi Pusu*« konzentrieren, die von 9. Oktober 2008 bis 11. Juni 2009 auf Show TV ausgestrahlt wurde. In dieser Staffel nahmen die *Panafilm*-Produzenten indirekt Bezug auf die so genannte *Ergenekon*-Verschwörung, deren Aufdeckung 2007 zu einem politischen Erdbeben in der Türkei geführt hatte. Dessen Auswirkungen dauern in Form des juristischen und soziopolitischen Aufarbeitungsprozesses bis heute an. Bei der *Ergenekon*-Verschwörung selbst handelt es sich im Kern um Putschpläne von Teilen des Militärs und verbündeter Gruppen und Organisationen gegen die »islamistische« Regierung der *Adalet ve Kalkınma Partisi* (AKP), deren Zweck es war, die laizistisch-nationalistische Ordnung der Türkei aufrecht zu erhalten. Im Rahmen der bisherigen juristischen Untersuchungen wurden erstmals hochrangige Militärs festgenommen und vor Zivilgerichte geladen sowie Strukturen und Machtausübung der Armee in Frage gestellt.¹¹

9 Vgl. dazu allgemein Hermann 2008, Kramer 2009b. Um die durchlässige Trennlinie zwischen Fiktion und Realität einigermaßen aufrecht zu erhalten, sind in diesem Essay fiktionale Erscheinungen der Serie in Anführungszeichen gesetzt, während diese bei den realen Erscheinungen fehlen.

10 Anders als hier gezeigt, gab es allerdings auch Fälle dynamischer Seriennarration, die den nachhaltigen wirtschaftlichen Erfolg offenbaren: So machten sich die Produzenten etwa die ursprünglich nicht intendierte positive Resonanz unter den Zuschauern auf den ins Drogen- und Organgeschäft verwickelten PKK-Aktivisten Muro, der sich im Verlauf der Serie zu einer positiven Gestalt mit Idealen und Überzeugungen mauserte, zu Nutze und brachten 2008 einen Kinofilm mit »Muro« als Protagonisten heraus. Vgl. Özuzcan 2012.

11 Vgl. dazu Hermann 2008, S. 233 ff., Kramer 2009b.

Bei der Interpretation dieser Staffel möchte ich zum einen auf die Darstellungen in der Serie¹² und zum anderen auf belegte Hinweise rund um den *Ergenekon*-Prozess (und die im Zusammenhang stehende Vorgeschichte) zurückgreifen. Diese Gegenüberstellung steht in den folgenden Abschnitten im Vordergrund. Allerdings soll es nicht nur um die theoretische Frage »Fiktion vs. Realität« im Hinblick auf »*Kurtlar Vadisi Pusu*« gehen, sondern auch um die empirische Frage, ob und wenn, wie sich die Wahrnehmung der Serie, ihrer Inhalte und Themen durch die Zuschauer im Verlauf der Serie gewandelt hat. Dafür habe ich im Winter 2008 und im Sommer 2010 in der Türkei eine nicht-repräsentative Befragung unter Studenten und Zuschauern der Serie geführt.¹³ Gegenstand dieser Interviews waren sowohl Erwartungen an die politische Entwicklung des Landes als auch Möglichkeiten der politischen Partizipation. Ein vielfach beobachtetes Moment unter den Befragten war dabei das Verhältnis von politischer Realität und Fiktion in der Serie. Unter ihnen war festzustellen, dass die Zahl der »Fans« der Serie von 2008 bis 2010 stark abgenommen hatte. Viele hatten sich offenbar gelangweilt von der Serie abgewandt oder verfolgten sie nur noch sporadisch. Hatte also die politische Realität die fiktionale Serie an Spannung überholt? Oder hatte sich die Wahrnehmung und politische Erwartungshaltung der Zuschauer an Fiktion und Realität in den zwei Jahren so dramatisch verändert, dass die Serie mit ihrem interpretativen Anspruch an Einfluss verloren hatte? Ließen sich also diese veränderte Wahrnehmung und der schwächer werdende Glaube an Verschwörungstheorien mit der wachsenden demokratischen Haltung der Menschen in der Türkei erklären?

Um diese Fragen am Beispiel der *Ergenekon*-Verschwörung als Serienthema und realpolitischer Entwicklung zu beantworten, werden zunächst die Serie und ihre Darstellung von Staat und Politik näher betrachtet. Anhand der fiktionalen Vorstellung vom real existierenden »tiefen Staat« und vor dem Hintergrund der neo-nationalistischen Bewegung in der Türkei wird herausgearbeitet, wie die Serie die *Ergenekon*-Verschwörung darstellt und auf welche ideologischen Muster bei der Darstellung und Interpretation zurückgegriffen wird. Vor diesem Hintergrund wird das sich verändernde Bild, das sich junge Menschen vom türkischen Staat machen, erläutert und die von mir angenommene Veränderung dieser zunehmend sachlichen Wahrnehmung von Politik näher betrachtet.

12 In einigen anderen Aspekten möchte ich den Blick auch auf den Film »*Kurtlar Vadisi Gladio*« aus dem Sommer 2009 werfen, in dem die *Panafilm*-Produzenten direkt auf einige reale Ereignisse im Kurdenkonflikt und auf die ihrer Meinung nach damit verbundenen MACHENSCHAFT DES STAATES Bezug nehmen.

13 Dabei handelte es sich um zwei Studentengruppen in Istanbul mit zehn bzw. fünf Mitgliedern, zum einen aus einem linkspolitischen, anti-kemalistischen und zum anderen aus dem muslimischen Milieu, die sich regelmäßig trafen, um aktuelle politische Themen zu diskutieren.

2.1 Der tiefe Staat: Realität und Fiktion

Zu Beginn einer Auseinandersetzung mit »*Kurtlar Vadisi Pusu*« muss zunächst betont werden, dass die Art und Weise, wie politische Ereignisse in der Serie erzählt werden, selten eindeutig zu interpretieren ist. Um ein Verständnis für die Serie zu gewinnen ist es daher hilfreich, plausible Parallelen zwischen Charakteren der Serie und realen Personen zu ziehen bzw. auf Hinweise der Produzenten und Schauspieler zurückzugreifen – selbst wenn Übereinstimmungen nie eindeutig bestätigt werden. So antwortete etwa der Hauptdarsteller Necati Şaşmaz in einem Interview 2009 auf die Frage, ob sein Gegenspieler in der Serie, der Agent İskender Büyük, in der Realität General Veli Küçük, einem Hauptverdächtigen im *Ergenekon*-Prozess entspreche:

»Kurtlar Vadisi yalın halindeyken mafyayı anlatıyordu. Mafyayı anlatırken de ›Şu şuna benziyor, bunu buna benziyor‹ deniliyordu. Kurtlar Vadisi Pusu'nun içerisinde de dış mihrapların yönlendirilmesiyle oluşan güç odakları olan köklü aileler vardı. O aile ›Bu mu, şu mu‹ diye tartışmalar olmuştu. Polat için ›Abdullah Çatlı mı?‹ diyorlardı. ›Avrupa'daki Çakal mı, 007 mi?‹ [...] Birçok karakteri birleştirip senaristlerimiz bir şey yazıyor. Nasıl geçmişte, hikayelerde bir şeyler anlatılırken aslandı, tavşandı, kurttu, tilkiydi diye örneklendiyse günümüzde de Polat'ın, İskender'in, Ömer Baba'nın hepsinin sembolize ettiği değerler var.¹⁴

(»In seiner Originalversion erzählte Kurtlar Vadisi von der Mafia. Als wir von der Mafia erzählten, wurde auch gesagt: ›Jener erinnert an jenen, dieser an diesen‹. In Kurtlar Vadisi Pusu gab es wichtige Familien, die das Ziel von Kräften waren, die vom Ausland gelenkt wurden. Es wurde diskutiert, ob jene Familie, diese sei oder jene. Sie sagten: ›Ist Polat Abdullah Çatlı?‹ ›Ist er der europäische Schakal oder 007?‹ [...] Unsere Drehbuchautoren schreiben einige Charaktere zusammen. So wie früher etwas in Geschichten erzählt wurde und es einen Löwen gab, einen Hasen, einen Wolf, einen Fuchs, so stehen Polat und Ömer baba heute auch für bestimmte Werte.«)

Şaşmaz' zuletzt gemachter Vergleich von »*Kurtlar Vadisi*« mit einer Fabel ist bemerkenswert und löst bestimmte Erwartungen aus. Schließlich zeichnen sich Fabeln als fiktive Erzählungen dadurch aus, dass sie wahre Konflikte nachzeichnen, in denen Tiere mit menschliche Charakterzügen und Persönlichkeiten die Hauptrolle übernehmen. Dabei wird dem Leser stets eine moralische Lehre für das alltägliche, reale Leben vermittelt. Demnach möchte also auch »*Kurtlar Vadisi*« »Wahres« über Menschen und die Realität vermitteln. Doch welches sind diese

14 »Necati Şaşmaz Vatan'a konuştu«, Vatan, 20. April 2009.

Wahrheiten, über die die Serie über die reale Menschen- und Persönlichkeitsebene hinaus die Zuschauer informieren und aufklären will?

Auch hierfür dient Şaşmaz' Zitat als geeignete Quelle. Denn während er mit dem »Schakal« und »007« auf zwei weitere fiktive – und damit hier vernachlässigbare – Agenten verweist, nennt er mit Abdullah Çatlı auch eine real existierende Person, die ihrerseits zur Hauptfigur eines der größten Polit-Skandale in der jüngeren türkischen Vergangenheit wurde: Nachdem am 3. November 1996 nahe der Kleinstadt Susurluk in der Nordwesttürkei ein schwarzer Mercedes mit einem Lastwagen kollidierte und drei der vier Autoinsassen starben, kam heraus, dass unter den Toten neben einem hohen Polizeioffizier auch jener Abdullah Çatlı, ein international gesuchter Krimineller, und seine Geliebte gewesen waren. Der vierte Insasse, ein Parlamentsabgeordneter, überlebte in dem mit Waffen und falschen Papieren gefüllten Pkw.¹⁵ Der Unfall oder vielmehr die Zusammensetzung dieser »Reisegruppe« sowie ihr verdächtiges Gepäck lösten viele Fragen in der Türkei aus, etwa was ein gewählter Volksrepräsentant zusammen mit einem international gesuchten Verbrecher zu tun habe und wer in der Armee ihm zu seiner falschen Identität verhalf. Der Vorfall sollte nie aufgeklärt werden, stattdessen starb sogar ein Parlamentarier, der mit der Aufklärung der Zusammenhänge beauftragt war, später unter ungeklärten Umständen. Erstmals war aber offensichtlich geworden, dass es in der Türkei Strukturen gab, in denen Politik und staatliche Sicherheitsbehörden mit der organisierten Kriminalität kollaborierten.

In der Folge führten der Vorfall und die sich daran entzündende öffentliche und mediale Diskussion nicht nur dazu, dass nun auch andere Ereignisse plötzlich aus einem neuen Blickwinkel betrachtet wurden.¹⁶ Vielmehr schien nun auch offenkundig zu werden, weshalb alle bisherigen Versuche solchen Vorfällen nachzugehen, immer im Sand verlaufen waren und die Drahtzieher nie belangt und dingfest gemacht werden konnten: Der Schluss lag nahe, dass es neben dem etablierten politischen System einen real existierenden »Staat im Staat« oder »tiefen Staat« (*»derin devlet«*) in der Türkei gibt, als dessen operatives Organ ein geheimes Netzwerk namens *Ergenekon* gilt, das aus staatlichen und nicht-staatlichen, legalen und illegalen Akteuren besteht.¹⁷

15 Vgl. Kaya 2009, S. 100, Jung 2011, S. 2.

16 Der Anschlag auf Papst Johannes Paul II. 1981, der Mord am Unternehmer Özdemir Sabancı 1996 und am armenischen Journalisten Hrant Dink 2007 werden heute als Machwerk dieser mafiösen Strukturen angesehen. (Vgl. Kavakcı 2009, S. 87.)

17 Kaya 2009 und Gingeras 2010 führen die Existenz dieses »tiefen Staates« auf die *Teşkilât-ı Mahsusa* (Spezialorganisation) zurück, eine geheime Gruppe, die im Osmanischen Reich vom Komitee für Einheit und Entwicklung (*İttihâd ve Terakkî Cemiyeti*) ins Leben gerufen worden war und, um 1913 die Machtergreifung und -erhalt des Komitees zu sichern, auch politische Gegner beseitigte. Nach Kaya und Gingeras zeigt sich an diesem frühen historischen

In dem oben erwähnten Interview suggeriert Şaşmaz also einen direkten Bezug zwischen der fiktiven Handlung in »*Kurtlar Vadisi*« und dem real existierenden »tiefen Staat« stellt sogar einen Zusammenhang zwischen sich selbst in seiner Rolle als Polat Alemdar und Abdullah Çatlı her: So ist Alemdar der Protagonist im halb-legalen, lebensgefährlichen Spiel zwischen den Mächtigen in der schmutzigen türkischen und internationalen Politik. Zusammen mit seinen Kollegen Memati Baş und Abdülhey Çoban stellt er das operative Agententeam einer ihrem Selbstbild nach nicht-offiziellen, aber an Legitimität jeder staatlichen Organisation gleichberechtigten, wenn nicht sogar überlegenen Organisation namens »*Kamu Güvenliği Teşkilatı*« (»Öffentliche Sicherheitsorganisation«, KGT). Diese wiederum arbeitet zwar selbstständig, erhält in der Serie dennoch auch Befehle und Anleitung von einer anderen im Hintergrund agierenden Organisation, den so genannten »*İhtiyarlar*« (»die Alten«), die ihrerseits unabhängig von der staatlichen Politik agieren und sich – wie Polat – nur für »das Gute« einsetzen.¹⁸ Insgesamt ergibt sich so zunächst das Bild einer im Geheimen und damit abseits von staatlicher und gesetzlicher Kontrolle agierenden, quasi verbrecherischen Organisation und ihrer Agenten, die Teil eines »tiefen Staates« sind. Zu ihren Aufgaben gehört also vor allem das Eliminieren von Feinden hinter dem Rücken von Polizei, Justiz und Öffentlichkeit. Dabei können sie auf persönliche Allianzen mit staatlichen Sicherheitsorganen bauen – »*Susurluk*« in Reinform.

Allerdings ist es mit Blick auf die Frage nach den Auswirkungen der Realitätsrekonstruktion in »*Kurtlar Vadisi Pusu*« auf die türkischen Zuschauer von großer Bedeutung, darauf hinzuweisen, dass die Serie die so dargestellten Strukturen des »tiefen Staates« nicht kritisiert. Stattdessen wird die Existenz des tiefen Staates durch Staatsfeinde im In- und Ausland gerechtfertigt. Wer oder was mit diesen Feinden »konkret« gemeint ist, verdeutlicht folgender Dialog der beiden Weggefährten Alemdars, Erhan und Hikmet. Dabei geht es um eine andere tiefstaatliche Organisation, ein Netzwerk namens »*Gladio*«, welches der »KGT« feindlich gegenüber steht und von ihr bekämpft wird:

Hikmet: »Latince kısa kılıç demek. Amerika II dünya savaşı sonrasında özellikle Avrupayı komünist tehlikeye karsi örgütledi. Bu komünistler sizi işgal edecekler sizinde

Beispiel die instrumentelle Nähe organisierten Verbrechens und staatlicher Macht in der Türkei. Auch wenn der »tiefe Staat« und das »*Ergenekon*-Netzwerk« heute um einiges komplexer ist, zeige sich – so auch Jung – immer wieder »die autoritäre Traditionslinie des türkischen Modernisierungsprozesses mit den Interessen einer Koalition anti-demokratischer Kräfte aus Militär, Geheimdienst, Justizapparat, paramilitärischen Milizen sowie dem organisierten Verbrechen«. (Jung 2011, S. 2.)

18 Auch an dieser Stelle fabulieren die Serienproduzenten mit der Realität und stellen eine offenkundige Parallelität zwischen der fiktiven »KGT« und der historischen *Teşkilât-ı Mahsusa* her.

buna direnecek, bunu engelleyecek silahlı gücünüz yok deyip her ülkenin karar mercilerinde kendi yapılanmalarını oluşturdular bunun İtalyadaki adı gladyo.«

Erhan: »Türkiyedeki adı?«

Hikmet: »12 Eylül'den önce kontrguerilla dendi şimdiki ismi gazetelerde okuyorsun işte ama kesin bir isim deşifre edilmedi çünkü yapılanma deşifre edilmedi.«¹⁹

(Hikmet: »Auf Latein bedeutet [Gladio] ›Kurzschwert‹. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat Amerika vor allem Europa gegen die kommunistische Gefahr organisiert. Sie sagten, die Kommunisten werden euch besetzen, ihr habt nicht genug militärische Macht, um Widerstand zu leisten, eine Besetzung zu verhindern. Und so schufen sie an den Entscheidungsorten aller Länder ihre eigenen Organisationen. In Italien heißt diese Organisation Gladio.«

Erhan: »Und der Name der Organisation in der Türkei?«

Hikmet: »Vor dem 12. September [1980] wurde sie Konterguerilla genannt, ihren heutigen Namen liest du ja in der Zeitung. Ein bestimmter Name wurde jedoch nie dechiffriert, da die Organisation selbst nie dechiffriert wurde.«

Gladio steht in der Serie also für die Versuche der USA, die Türkei (sowie damit auch den Nahen und Mittleren Osten) unter ihre Kontrolle zu bringen. Damit haben die Produzenten erneut eine direkte Verbindung zur realen historischen Vergangenheit der Türkei geschaffen. Sie erklären die Existenz »zweilichtiger Strukturen« oder gar eines »tiefen Staates« mit den so genannten *stay-behind-operations* der USA bzw. der NATO während des Kalten Krieges, mittels derer der Kommunismus aus den Ländern Mittel- und Südeuropas – auch mit illegalen Mitteln –

19 »*Kurtlar Vadisi Pusu*«, 3. Staffel 9. Oktober 2008 bis 11. Juni 2009, Episode 61, Zeit: 59:25–01:02:02. An einer anderen Stelle erklärt Hikmet seinem Kameraden Erhan auch, dass »*Gladio*« keine militärisch-staatliche Organisation sei, sondern wie die »KGT« über tiefenstaatliche Netzwerkstrukturen verfüge:

Hikmet: »Komünizm gelecek diye dernekler kuruldu sivil toplum örgütleri oluşturuldu, medya yaratıldı, yeni iş adamları ortaya çıkarıldı ve tabiki siyasetçiler yetiştirildi.« (»Unter dem Vorwand, dass der Kommunismus kommen werde, wurden Vereine gegründet, zivilgesellschaftliche Organisationen entstanden, Medien wurden geschaffen, neue Geschäftsleute wurden eingesetzt und natürlich wurden Politiker herangezogen.«) (»*Kurtlar Vadisi Pusu*«, 3. Staffel 9. Oktober 2008 bis 11. Juni 2009, Episode 61, Zeit: 26:34–26:44.) Zudem treten immer wieder Vertreter »*Gladios*« auf, die Polat anbieten, er könne die Türkei beherrschen oder gar die ganze Region, wenn er sich »*Gladio*« verpflichte – doch Polat bleibt freilich standhaft und stellt sich hinter die Sache, für die er kämpft. (Vgl. ebd.)

zurückgedrängt werden sollte. Auch wenn mittlerweile die Geschichtsforschung erste Ergebnisse zu diesen realen Operationen vorlegen konnte,²⁰ dominiert etwa in der Türkei in diesem Bereich noch verschwörungstheoretisches »Wissen«. So verweist etwa auch Jenkins auf den türkischen Journalisten Erol Mütercimler, der im Rahmen der Nachforschungen zum Unfall in Susurluk behauptete, er habe Informationen darüber, wonach die US-amerikanische CIA eine Geheimorganisation namens *Ergenekon* nach 1960 in der Türkei aufgebaut habe. In ihrer Nachfolge sollen, so Mütercimler, auch heute noch Organisationen tätig sein, die in der Südosttürkei Terror verbreiteten, insbesondere indem sie mit militanten rechten Gruppen kooperierten.²¹

Unabhängig davon, ob *Gladio* oder *Ergenekon* Produkte fiktionaler Verschwörung oder plausible Realitätskonstruktionen sind: In der Serie werden die komplexen Beziehungen nicht weiter erläutert. Stattdessen steht *Gladio* für den Ursprung allen Übels und ist somit eine Variante des *Ergenekon*-Netzwerks, mit dem es in der Art der Vorgehensweise und in seinen Strukturen stark übereinstimmt. Allerdings unterscheiden die Macher der Serie darin, wie *Gladio* seine kriminellen Machenschaften begründet von der Art und Weise der Berechtigung, die für *Ergenekon* angenommen wird. So steht *Gladio* – aus nationalistischer Perspektive – für die Bedrohung der Türkei von außen und stellt einen »verlängerten Arm der Amerikaner« dar. *Gladio* ist der Feind, der ins Innere eingedrungen ist und von jedem Patriot – also auch denen, die Teil des *Ergenekon*-Netzwerks sind – beseitigt werden müsste.

2.2 Neo-Nationalismus und *Ergenekon* in Fiktion und Realität

Neben dem »tiefen Staat« ist der türkische Neo-Nationalismus (*ulusalcılık*)²² oder – präziser und im Sinne der Story und ihrer Macher – die Vaterlandsliebe ein Kernthema der Serie. Denn die Hauptmotivation für das engagierte Handeln Polat Alemdars und anderer Agenten ist ihre Vaterlandsliebe. Eine Szene, die die Bedeutung des real existierenden türkischen Nationalismus für das Handeln der

20 Vgl. Ganser 2005.

21 Vgl. Jenkins 2009, S. 44. Eine eindeutige und ausschließliche Erklärung *Ergenekons* mit den *stay behind-operations* ist jedoch nach derzeitigem Forschungsstand nicht möglich. Vgl. Kaya 2009, S. 105 f.

22 Mit dem Begriff *ulusalcılık* wird eine Fusion linkspolitischer und kemalistisch-nationalistischer Ideologie bezeichnet, die sich vom staatlichen Nationalismus kemalistischer Prägung durch ihre antiimperialistische (und somit dem Westen entgegengesetzte) Haltung unterscheidet. Vgl. Uslu 2008.

fiktiven Akteure verdeutlicht, zeigt Polats erste Begegnung mit »*Gladio*« in der dritten Staffel von »*Kurtlar Vadisi Pusu*«.

Darin nehmen die »KGT«-Agenten zwei Männer fest, die zuvor mit ihrem Hauptgegner İskender Büyüyük in Kontakt standen. Über diese beiden Männer findet Polat heraus, dass İskender im Dienste »*Gladios*« steht und auch in deren Auftrag Attentate plant. Um mehr darüber zu erfahren, folgen sie den Hinweisen eines ihrer Gefangenen hin zu einem Buchladen, in dessen Hinterzimmern ein ganzes Team von Agenten an Schreibtischen und Computern arbeitet, um umfangreiche Dossiers anzufertigen. In den Regalen an den Wänden befinden sich Ordner mit den Aufschriften »Kurden-Report«, »Aleviten-Report«, »Eurasien« und »Präsidentenamt«. Doch noch vor dem Buchladen wird das Feuer auf Polat und seine Männer eröffnet. Während sie versuchen, sich in Schutz zu bringen, stehen sie unter Beschuss eines Scharfschützen und können nur rückwärts entkommen. Bei ihren Nachforschungen kommen Polat und seine Leute dahinter, dass »*Gladio*« eine Säuberungsaktion hat durchführen lassen. »*Gladio*« hat sich ihnen zwar offenbart und seine Existenz und Macht demonstriert, Polat und seine Männer sollen jedoch vorerst keine weiteren Informationen von Belang ergattern können.²³

Diese Schießerei im Buchladen erinnert an einen weiteren realen Vorfall, der wie Susurluk 1996 auf die Existenz des »tiefen Staates« hinwies, hier aber mit Blick auf die Bedeutung realer nationalistischer Diskurse in der Türkei von Belang ist: 2005 wurde in Şemdinli, einer Kleinstadt im Südosten der Türkei, ein Buchladen in die Luft gesprengt. Der Inhaber des Ladens, Seferi Yılmaz, war ein ehemaliges PKK-Mitglied, das früher wegen terroristischer Aktivitäten verurteilt worden war, die Täter – wie sich später herausstellte – waren Mitglieder der türkischen Gendarmerie. Während der Untersuchungen zum Fall stellte der Staatsanwalt immer mehr Verbindungen zwischen hochrangigen Generälen und dem Vorfall her, doch die eigentlichen Drahtzieher und ihre Intentionen blieben im Dunkeln.²⁴

Vergleicht man nun die Interpretation, die »*Kurtlar Vadisi Pusu*« für Şemdinli anbietet, so steht der Buchladen mit seinen Aktivitäten statt für den realen kurdischen Separatismus und Terrorismus der PKK für Machenschaften der hinter »*Gladio*« stehenden Amerikaner; mehr noch, die Sprengung des Buchladens selbst ist ebenfalls als Säuberungsaktion der Amerikaner zu sehen. In dieser Interpretation der Vorfälle hat die politische Lage in der Türkei nichts mit dem Vorfall zu tun, stattdessen ist die Türkei ein Spielball externer Mächte – eine verschwörungstheoretisch angeleitete Sicht, die gerade unter nationalistischen Kreisen in

23 »*Kurtlar Vadisi Pusu*«, 3. Staffel 9. Oktober 2008 bis 11. Juni 2009, Episode 61, Zeit: 49:00–50:10.

24 Vgl. Kaya 2009, S. 103.

der Türkei weit verbreitet ist.²⁵ Die Forderungen der Kurden nach bürgerlichen Existenzrechten und die Machenschaften der PKK (sowie deren klandestinen Beziehungen zu staatlichen Organen) werden nicht thematisiert, geschweidenn differenziert.

Nach dem Anschlag auf den Buchladen rätseln Polat und seine Weggefährten über die Ziele der Amerikaner und ihre nächste Aktion. Doch noch bevor sie sich darüber klar werden können, was die Amerikaner im Schilde führen, wird am Ende der Staffel ein Anschlag auf den türkischen Staatspräsidenten verübt, der sich zum Gebet in einer Moschee befindet. Auch dieses Attentat ist kein Phantasiestück der Drehbuchautoren, sondern findet seine Entsprechung in der Realität. Das bekannteste Beispiel für einen solchen Putschplan veröffentlichte das Nachrichtenmagazin *Nokta* Anfang 2007 mit den Memoiren von Özden Örnek, einem pensionierten Offizier der Marine. Seine Tagebücher enthielten detaillierte Skizzen zu Putschplänen für den Zeitraum 2004–2005.²⁶ Diese Pläne scheiterten zwar offenbar an Widerstand innerhalb der türkischen Armee, dennoch zeigten sie das nationalistische Denken und die umstürzlerischen Absichten eines Teils des türkischen Militärs. Die Coups sollten keine rein militärischen Unternehmungen sein, sondern bezogen Medien, Gewerkschaften, nationalistische Vereine und Universitäten – kurzum: schnell mobilisierbare Teile der Gesellschaft – mit ein. In einer ersten Phase sollten zunächst Studenten und andere Bürger zu Demonstrationen angestachelt werden, danach sollte durch terroristische Angriffe auf Prominente, durch Sabotageakte und Desinformationskampagnen ein öffentliches Klima entstehen, in dem ein Eingreifen des Militärs gerechtfertigt werden sollte.²⁷

Auch dieser Skandal, der unter dem Namen *Balyoz* (Vorschlaghammer) in die jüngere politische Geschichte der Türkei einging, offenbarte die tiefenstaatlichen Strukturen und neo-nationalistischen Ideologien der *Ergenekon*-Verschwörer, die um jeden Preis die laizistisch-nationalistische Grundordnung der türkischen Re-

25 Vgl. Uslu 2008 sowie zum so genannten »Sèvres-Syndrom«, wonach die in der Türkei von den Nationalisten geschürte Angst vor ausländischen Mächten dem aufkrotyierten Vertrag von Sèvres 1919 entstammt, Jung 2001.

26 Vgl. Kavakci 2009, S. 91, Akbulut 2009, S. 26. Die Ermittlungen um die Tagebücher des Offiziers verliefen jedoch im Sand und der Misserfolg bei der Verfolgung der Şemdinli-Affäre entmutigte die Staatsanwaltschaft die Vorgänge weiter zu hinterfragen. Stattdessen wurde unter dem Vorwand, *Nokta* habe den Artikel 318 des Strafgesetzbuches verletzt und versucht, vom Militärdienst abzuschrecken, eine Untersuchung gegen *Nokta* selbst eingeleitet und die Redaktion 2007 geschlossen. Erst im Juni 2007, als Handgranaten in der Wohnung des pensionierten Generals Oktay Yıldırım im Stadtteil Ümraniye in Istanbul gefunden wurden und der Vorfall an die Öffentlichkeit gelangte, wurden weitere Untersuchungen eingeleitet und das *Ergenekon*-Netzwerk von Teilen der Ermittlungsbehörden und der Medien aufgedeckt. Vgl. auch Grigoriadis, Özer 2010, S. 107 f.

27 Vgl. Akbulut 2009, S. 26, Schweers, Osiewicz 2008, S. 68.

publik – und damit ihre Machtpositionen – aufrecht erhalten wollen.²⁸ In diesem Sinn sehen Grigoriadis und Özer diese Strukturen und Ideologien, die auch in der Gesellschaft verwurzelt sind, als Nährboden für das *Ergenekon*-Netzwerk:

»Named after the mythical location of the birth of the Turkish nation, Ergenekon has a membership base consisting of followers of both nationalist and ulusalci groups: retired military and police officers, intellectuals and lawyers, as well as rogue elements. Although a direct relationship between the Ergenekon organization and the ulusalci movement cannot be substantiated, Ergenekon is a product of the ideological fermentation in which ulusalci associations have played a catalytic role. The list of Ergenekon defendants ranged across the Turkish political spectrum from left to right. In addition, the very same rallying points – anti-imperialism, fear of globalization, fear of disintegration and mistrust of the AKP – that brought together the Red Apple Coalition appear to have constituted the reasons for the establishment of the Ergenekon group.«²⁹

Im weiteren analytischen Nachgang zu *Ergenekon* gilt demnach auch, dass die neo-nationalistische Bewegung auf einem als *kızıl elma* (roter Apfel) bezeichneten Schulterchluss politisch rechts- und linksgerichteter Kräfte basiert. Im Diskurs der Nationalisten soll der Bruch zwischen der Rechten und der Linken in der Türkei ein vom Ausland hintertriebenes Phänomen sein, das nach dem Ende des Kalten Krieges im Sinne einer freien und unabhängigen Türkei neu reflektiert wurde. Hatten die USA und die Sowjetunion früher Unfrieden zwischen Rechten und Linken gestiftet, so mussten beide Gruppen dagegen den Schulterchluss vollziehen und sich gemeinsam für das türkische Vaterland einsetzen. Diese Allianz konnte vor allem dadurch zu Stande kommen, dass die Linke nach dem Kalten Krieg nach einer neuen Orientierung suchte und nun statt des Gestaltungszieles einer kommunistischen Ordnung den Anti-Imperialismus als Kontrastrategie für sich entdeckte. Im Engagement gegen Globalisierung und Kapitalismus geriet sie dabei bald in ein nationalistisches Fahrwasser.³⁰

In der Serie lässt sich dieser Schulterchluss dergestalt nachvollziehen, dass İskender Büyük, eigentlich »*Gladio*«-Mitglied und Feind der »KGT«, beginnt die Machenschaften »*Gladios*« immer mehr zu durchschauen. Ihm wird bewusst, wie er und seine Vaterlandsliebe, in deren Namen er zu handeln meinte, für die Zwecke »*Gladios*« – und damit für die ausländischen Mächte – instrumentalisiert werden. In einer Schlüsselszene sieht sich Polat Alemdar allerdings zunächst kei-

28 Vgl. Grigoriadis, Özer 2009, S. 108, Altan 2012.

29 Grigoriadis, Özer 2009, S. 108.

30 Vgl. ebd., S. 104f.

neswegs geneigt, ein Bündnis mit İskender Büyük einzugehen und betrachtet ihn nach wie vor als einen seiner Feinde:

Polat: »Var mi öyle şey [...] bir ömür adamlara hizmet et neymiş, kullanılmış mış. Dün kullanılan, bugünde kullanılır, Memati yarında. İskenderin onlardan olup olmamasının benim gözümde hiçbir değeri yok. [...]«³¹

(Polat: »Gibt es denn so etwas[...]? Ein Leben lang diesen Männern zu Diensten sein und es dann ›benutzt werden‹ nennen. Der, der gestern benutzt wurde, wird heute benutzt und auch morgen. In meinen Augen macht es keinen Unterschied, ob İskender einer von ihnen ist oder nicht.«)

Doch nachdem sich İskender Büyük von »*Gladio*« gelöst hat, entstehen immer häufiger Situationen, in denen die beiden zusammen gegen den nun gemeinsamen Feind antreten – der Schulterchluss guter Kräfte gegen das externe Böse ist vollzogen. Trotzdem bleibt ein gradueller Unterschied zwischen den »guten« Akteuren bestehen: So wird İskender trotz seines Sinneswandels wegen all der Gewalt und Abscheulichkeiten, die er Polat und seinen Männern angetan hatte (Polat selbst wird von ihm gefangen genommen und wochenlang gefoltert, Hikmet verliert bei einem Angriff İskenders seine Frau und Erhan einen Arm), meist als ein Mann »ohne Werte« präsentiert. Das von den Produzenten gezeichnete Bild İskenders entspricht somit jenen skrupellosen Neo-Nationalisten, die meinen, auf der »richtigen« Seite zu stehen. Dagegen ist Polats Selbstverständnis bzw. das von ihm gezeichnete Bild, dasjenige eines nationalen Helden in moral(istisch)er Reinform. Denn sein Nationalismus bzw. seine Vaterlandsliebe ist eine, die eng mit der islamischen Tradition der Türkei verbunden ist.

So kann mit Blick auf die reale Şemdinli-Affäre und die Aufdeckung des *Balyoz*-Skandals bzw. des *Ergenekon*-Netzwerks festgehalten werden, dass diese zwar in der Serie paraphrasiert und realistisch rekonstruiert werden. Die Rekonstruktion und Interpretation der Realität durch die Macher der Serie ist jedoch vereinfacht und in eine bestimmte Richtung gelenkt, die dem Zuschauer den Blick auf andere, realistische Wahrnehmungen versperrt. Putschpläne und gezielte Morde werden ebenso wenig als illegale Machenschaften klandestiner Gruppen kritisch hinterfragt wie die instrumentelle Unterdrückung von Minderheiten und die Frage kurdischer Autonomie- und Unabhängigkeitsbestrebungen. Stattdessen steht »*Gladio*« allein für den äußeren Feind, der im Innern gegen die nationale

31 »*Kurtlar Vadisi Pusu*«, 3. Staffel 9. Oktober 2008 bis 11. Juni 2009, Episode 61, Zeit: 55:13–55:33.

Einheit von Staat und Gesellschaft agiert. Gegen diesen müssen sich alle »vaterlandstreuen« Kräfte im Land vereinigen.

2.3 Das Bild vom Staat: statisch-fiktional vs. dynamisch-real

Vor dem Hintergrund der *Ergenekon*-Affäre und den zunehmenden Debatten über Verschwörungen und Putschpläne, lässt sich die vergangene Popularität der Serie »*Kurtlar Vadisi Pusu*« gut nachvollziehen: Denn die eingebauten, stark an die politische Realität in der Türkei erinnernden Charaktere und Stories schienen die Zuschauer zu fesseln und gaben ihnen die Möglichkeit, die komplexen Skandale und widersprüchlichen Entwicklungen dieser politischen Realität mit Hilfe der einfach gestrickten Interpretationshilfen der Serie zu verstehen. Trotzdem konnte ich in meinen Interviews feststellen, dass das Interesse der Zuschauer an der Serie im Laufe der Zeit zum Teil stark abgenommen hatte. Um die Gründe dafür verstehen zu können, gilt es, die Verschränktheit von Fiktion und Realität auf eine grundsätzliche Ebene zu heben. Die Rolle verschwörerischen Denkens und das Verständnis vom Staat, das in der Serie transportiert wird, berühren diese verschränkte Fiktion-Realität-Beziehung zentral. Um diese nun näher betrachten zu können, ist es wichtig zu fragen, welches Verständnis vom Staat in der Wirklichkeit verhandelt wird und wie die Menschen in der Türkei sich zum Staat positionieren. Einen ersten Anhaltspunkt dafür gibt die Wahrnehmung der *Ergenekon*-Affäre selbst.

2009, nach rund zwei Jahren intransparenter Ermittlungen und rund ein Jahr nachdem vor einem Istanbuler Gericht Anklage gegen hunderte Personen, darunter Ex-Militärs, Politiker, Rechtsanwälte, Geschäftsleute und Journalisten, erhoben worden war, beschrieb Cornell die Lage um die *Ergenekon*-Prozesse als eine »zwischen Fakten und Fantasie«³²:

»Two years since its inception, the Ergenekon case has mushroomed beyond all expectations. In over a dozen predominantly pre-dawn raids, hundreds of suspects have been detained and/or questioned, and almost two hundred have been charged. [...] But far from convincing its critics, the Ergenekon investigation has become ever more

32 Noch heute kann kaum eine andere Einschätzung zu dem Verfahren möglich sein. Noch immer wird intransparent ermittelt, werden Verdächtige zu Dutzenden festgenommen und vor Gerichte gestellt und Prozesse geführt, die kafkaeske Züge aufweisen, ohne Klarheit in die tatsächlichen Machenschaften des kriminellen Netzwerks und des »tiefen Staates« zu geben. Vgl. dazu auch »Ergenekon wird juristisch nicht sauber zu Ende gebracht«, Interview mit Heinz Kramer. Deutsch-Türkische Nachrichten, 15. Mai 2011.

controversial. On the one hand, it has clearly uncovered information on wrongdoing on the part of some of the accused and certainly on the prevalence of democratically questionable views among a section of the Turkish elite. But that said, the prosecution appears to have failed to live up to the high judicial standards that Turkey's population were entitled to expect, leading to serious doubts concerning the investigation's conduct, and ultimately, its motives.«³³

Angesichts der schwierigen Ermittlungen und der Tatsache, dass die *Ergenekon*-Prozesse nun schon mehrere Jahre andauern, aber noch zu keinem überzeugenden Ergebnis gelangt sind, ist der Gedanke, dass sie während dieser Zeit verschwörungstheoretisches Denken anregen, alles andere als abwegig. Diese kurzschlussartige Verbindung zwischen Fiktion und Realität oder besser zwischen Fiktion und realistischer Suggestion, wie sie Verschwörungstheorien in der Regel stricken, und wie sie sowohl in den Köpfen der Beobachtern der *Ergenekon*-Affäre als auch der Zuschauer von »*Kurtlar Vadisi Pusu*« entsteht, ist nach Žižek als ein Zeichen des Schwindens und Versagens der großen Ideologien zu verstehen:

»In unserem Zeitalter, in dem – in der Politik und der Ideologie wie in der Literatur und im Film – globale umfassende Erzählungen à la ›der Kampf der liberalen Demokratie gegen den Totalitarismus‹, offenbar nicht mehr möglich sind, ist die einzige Möglichkeit, zu einer Art globalem ›kognitiven Koordinatensystem‹ zu gelangen, die paranoide Erzählung einer ›Verschwörungstheorie‹. [...] Solche Erzählungen dienen [...] als eine Art gleitender Signifikant, den sich verschiedene politische Gruppierungen aneignen können und der ihnen ein minimales kognitives Koordinatensystem verschafft. Dies gilt nicht nur für den Rechtspopulismus und den Fundamentalismus, sondern auch für die liberale Mitte [...].«³⁴

Doch so grundsätzlich richtig Žižeks metatheoretische Interpretation erscheint, so wenig (oder so einfach) lässt sie sich auf den konkreten empirischen Fall anwenden. Denn betrachtet man etwa die politischen Ereignisse zum Zeitpunkt des Beginns der *Ergenekon*-Affäre und die damals ausgestrahlten Teile der Serie, so scheinen die Menschen sich wenig auf Verschwörungstheorien bezogen zu haben. Vielmehr scheint sich zunächst eine große Unsicherheit ob der Komplexität der Thematik breit gemacht zu haben. Mit dem Beginn der *Ergenekon*-Prozesse 2008, zahllosen Inhaftierungen, Prozessen und sich überschlagenden Meldungen über Komplotte und Verschwörungen war den meisten Menschen nicht klar, gegen wen sich die Verhaftungen richteten, wer in diesem »Spiel« nun gut oder böse,

33 Cornell 2009: vii.

34 Žižek 1999, S. 160.

wer Gewinner und wer Verlierer war. Für die türkische Bevölkerung führten die Ereignisse seit 2008 und die Unklarheit über Akteure, Absichten, Strukturen und Zusammenhänge vor allem zu wachsender Unsicherheit über die politische Zukunft ihres Landes, über die Frage, wer das Land tatsächlich regierte. Richtete sich der Aktionismus der Staatsanwälte und Ermittlungsrichter etwa gegen den vermeintlichen Einfluss der USA im Land? Oder, angestiftet durch die Regierung, gegen das Militär? Hatte die Regierung die Kontrolle über die sich immer schneller entwickelnden Ereignisse verloren? Oder handelte es sich um innenpolitische Machtspiele, die von außen kaum verständlich sein konnten, da notwendige Informationen über das *who is who* in diesem »Spiel« fehlten und man nicht sicher sein konnte, welche Akteure welche Rollen übernommen hatten?

Zentral wird damit, was im metatheoretischen Sinne Žižeks wie auch im empirischen Fall der *Ergenekon*-Affäre und ihrer Wahrnehmung, von oberster Relevanz ist: nämlich die Frage, welche Vorstellung vom Staat die Menschen haben und wie sie sich zu ihm in einer Zeit wachsender Komplexität und Unsicherheit positionieren. Dabei kann mit Abrams gesprochen werden, wonach der türkische Fall als ein Paradebeispiel für die von ihm beschriebene Loslösung der (fiktionalen, suggestiven) Idee des Staates von der (reellen und essenziellen) politischen Praxis erscheint:

»The state is not the reality which stands behind the mask of political practice. It is itself the mask which prevents our seeing political practice as it is (...). The state comes into being as a structuration within political practice; it starts its life as an implicit construct; it is then reified – as the *res publica*, the public reflection no less – and acquires an overt symbolic identity progressively divorced from practice as an illusory account of practice.«³⁵

Der Staat ist also die Maske, die die politische Praxis bis zu dem Grade unkenntlich macht, dass die Bürger sich fragen müssen, wer eigentlich die Macht hat, der Staat selbst oder geheime, undurchschaubare Kräfte. Wenn reale politische Praxis und die Idee des Staates zu weit auseinander driften, dann kommt der »tiefe Staat« ins Spiel und die politische Praxis wird nicht mehr mit dem institutionalisierten Staat in Verbindung gebracht, sondern ist in der Wahrnehmung der Bürger nur noch eine Farce. Somit wird offensichtlich, dass auch aus Sicht der Beobachter der *Ergenekon*-Affäre bzw. der Zuschauer von »*Kurtlar Vadisi Pusu*« der Staat in Fiktion wie in Realität nur mehr zu einer Farce geworden war, eine Verschränkung, die zum Zeitpunkt als die Affäre nach und nach ans Tageslicht kam und sich zeitlich mit der Ausstrahlung der Serie überschneidet, jenes verschwörungs-

35 Abrams 1988, S. 58.

theoretisches Denken über den »tiefen Staat« beförderte, das zu einer weiteren Distanzierung der Bürger von ihrem Staat führte. So nahm die Wahrnehmung des Staates als nicht mehr zuzuordnende Einheit in den Herbst- und Wintermonaten 2008 stetig zu.

Viele meiner Interviewpartner bestätigten damals, dass sie überhaupt nicht mehr verstünden, was während der *Ergenekon*-Prozesse tatsächlich verhandelt würde und falls man Partei ergreifen wollte, für wen man im Zweifelsfalle eintreten sollte. Die undurchsichtigen politischen Umstände 2008/2009 beförderten das Interesse an »*Kurtlar Vadisi Pusu*« und waren vermutlich im Sinne der *Panafilm*-Produzenten, die ihre religiös-nationalistische Weltsicht faszinierten Zuschauern darbieten konnten. Im Nachhinein wird jedoch auch deutlich, dass die Produzenten offenbar weder mit der Dynamik, mit der die politische Realität voranschritt, gerechnet hatten, noch mit der Dynamik, mit der sich die Wahrnehmung der Menschen wieder gewandelt hatte.

Denn schon ein Jahr später erschienen den Menschen die einfachen *Panafilm*-Interpretation der politischen Ereignisse unzureichend und stupide. Stattdessen entstand vor allem unter jungen Menschen ab 2009 eine neue Wahrnehmung von Politik. Die Aufdeckung der *Ergenekon*-Affäre und die damit zusammenhängende Entmachtung des Militärs durch die zivile und demokratisch legitimierte Regierung hatten ebenso ihren Einfluss auf die Menschen, wie die voranschreitende »demokratischen Öffnung« (»*demokratik açılım*«), von der auch die Kurden und andere Minderheiten im Land profitieren sollten. Darüber hinaus vermittelte die Arbeit an einer neuen, zivilen und demokratische Verfassung vielen Menschen die Hoffnung auf bleibende Veränderungen.³⁶

Gerade im universitären Umfeld entstanden neue studentische Gruppen mit demokratisch-liberalem Anspruch und viele neue zivilgesellschaftliche Organisationen, die sich aktiv am politischen Prozess zu beteiligen begannen. Die Wahrnehmung von Politik und dessen, was man in der Politik und durch politisches Engagement erreichen kann, schien sich fundamental zu wandeln. So sagte mir 2010 eine Interviewpartnerin, dass die Zeiten der Militärschläge vorbei seien, die Menschen nun erwacht seien und derartiges nicht mehr zulassen würden. Weitere Interviewpartner lösten sich explizit von Verschwörungstheorien und einer von ihnen fügte hinzu, es sei ihm unbegreiflich, wie man an Verschwörungstheorien glauben könne, jetzt, wo »die Wahrheit ans Licht« gekommen sei und reale politische Ereignisse viel spannender und zugleich gefährlicher für das alte politische Establishment geworden seien als jede Verschwörungstheorie.

36 Vgl. im Allgemeinen Kramer 2009 sowie speziell zur »demokratischen Öffnung« in der Kurdenpolitik Aytaç 2010, Ulusoy 2010.

Damit lässt sich festhalten, dass die veränderte politische Situation zu einem Wandel des Verständnisses vom Staat geführt hat, aber auch zu der Erkenntnis der Bürger, dass sie die Politik beeinflussen können, dass die Verschwörungstheorien, die ihr Bild vom Staate zuvor geprägt hatten, sie in eine Passivität gedrängt hatten, in die sie sich nicht wieder würden zurückdrängen lassen. Es ist diese Veränderung der Wahrnehmung der Menschen und Zuschauer, die offenbar dazu geführt hatte, dass »*Kurtlar Vadisi Pusu*« im Lauf der Jahre einen Teil seiner Popularität eingebüßt hatte: So teilten mir verschiedene Interviewpartner 2010 mit, dass sie die Serie inzwischen nur noch sporadisch verfolgen würden. Die Macher würden tatsächlich nur noch Mist erzählen – »saçmalıyorlar«.

3 Ausblick: Die Türkei zwischen Verschwörungsdenken und Demokratisierung

Die Existenz des »tiefen Staates« erschwert nicht nur eine Analyse politischer Prozesse in der Türkei, sondern ist auch der Faktor, der lange eine Demokratisierung des Landes behindert hat. In Anbetracht eines »tiefen Staates« sind jegliche Versuche politische Prozesse demokratisch beeinflussen zu wollen, zum Scheitern verurteilt. Wie im Rahmen dieses Essays gezeigt werden konnte, gilt, dass es offensichtlich egal ist, ob man nun die Fiktion einer TV-Action-Serie oder die politischen Realität betrachtet: Der »tiefe Staat« will Unklarheit, Unsicherheit, Angst und Schrecken verbreiten und die Bürger effektiv davon abhalten, kritisch und aktiv am politischen Leben teilzunehmen. In tiefenstaatlichen Strukturen können Geheimagenten wie die »KGT« in »*Kurtlar Vadisi Pusu*« oder selbsternannte »Retter« der staatlichen »Ordnung« wie die kriminellen Verschwörer des *Ergenekon*-Netzwerkes ungehindert agieren. Den Bürgern selbst wird dagegen jegliche Initiative, sich aktiv einzubringen und politisch zu engagieren, genommen. Gingeras' Verständnis des »tiefen Staates« legt sogar im Sinne Žižeks nahe, dass diese Entmündigung der Bürger die Hauptfunktion des »tiefen Staates« sein könnte, da er ein Produkt des paranoiden Sicherheitsdenkens moderner Nationalstaaten sei. Dieses Sicherheitsdenken weist auf die innere Schwäche des Staates selbst hin, der nur in Koalition mit der Mafia und dem Militär gegen das Volk zu überleben vermag. Seine Möglichkeiten innerhalb legaler Strukturen zu operieren, sind so stark beschränkt, dass er diese Allianzen braucht.³⁷

Bemerkenswert ist, dass sich die tiefenstaatlichen Strukturen in der Türkei nie gänzlich verselbstständigt haben, sondern – wie auch die Geheimagenten in »*Kurtlar Vadisi Pusu*« – immer bestimmten Idealen der etablierten kemalisti-

37 Vgl. Gingeras 2010, S. 155.

schen Ordnung treu geblieben sind.³⁸ Mit dem Aufstieg und der Machtkonsolidierung der AKP wird allerdings eine »postkemalistische Republik« nun immer wahrscheinlicher, die keinen Raum mehr für alte, nationalistische Ideale zu lassen scheint. Die Frage, die sich dabei allerdings stellt, ist, wohin der Weg dieser postkemalistischen Türkei führt. Für einige Analysten ist die AKP eine konservativ-demokratische Partei und die Zukunft der Türkei eine demokratische.³⁹ Diese Wahrnehmung wird jedoch von anderen nach wie vor in Zweifel gezogen. So sehen Rubin und Çağaptay die AKP als eine islamistische Partei, die die Türkei zunehmend islamisieren will.⁴⁰

Beide Standpunkte sind in Bezug auf jüngste Entwicklungen allerdings zu einfach gefasst. Mit Sicherheit lässt sich jedoch sagen, dass die hoffnungsvolle Politik der AKP, die von ihr angestrebte demokratische Öffnung sowie die Arbeit an einer neuen Verfassung von den *Ergenekon*-Prozessen und deren Aus- und Nachwirkungen überschattet werden. Die Tatsache, dass die Verhaftungen im Rahmen der Prozesse jedes Ausmaß sprengen und für die Bürger undurchsichtig und nicht mehr nachvollziehbar sind, hat viele Erwartungen für mehr Demokratie und Rechtsstaatlichkeit enttäuscht. Anstelle eines wachsenden Vertrauens in die Politik, wie sie 2010 noch spürbar war, ist Skepsis zurückgekehrt und vielen erscheint es, als wolle die AKP alle ihre Kritiker inhaftieren lassen.⁴¹

Nichtsdestotrotz kann jedoch auch rückblickend festgehalten werden, dass die Entwicklungen bis 2011 in Richtung Demokratisierung und Partizipation gewiesen haben. In Hinblick darauf, dass meine Gespräche mit jungen türkischen Studenten 2010 auf ein stärker werdendes Interesse an Politik und eine aktive Auseinandersetzung mit dem Staat hinwiesen, lässt sich behaupten, dass eine autoritäre, islamistische Ausrichtung der türkischen Republik (von der etwa Rubin und Çağaptay ausgehen) nicht im Sinne dieser Bevölkerungsgruppe ist und auf starken Widerstand stoßen könnte. So ist auch vielen der Studenten durchaus bewusst, dass Premierminister Erdoğan kein reformeifriger Demokrat ist, sondern eher ein neo-liberaler Konservativer, der zu wenig bewegt.⁴² In diesem Sinne ge-

38 Nach Meinung mancher gilt das bis heute auch für das türkische Militär. So weisen etwa Schweers und Osiewicz darauf hin, dass das Militär in der Türkei niemals eine dauerhafte Militärdiktatur angestrebt hat, sondern sich traditionell der gesamtstaatlichen, nationalen Einheit und dem kemalistischen Prinzip des Laizismus verschrieben hatte. (Vgl. Schweers, Osiewicz 2008, S. 75.) Doch muss auch betont werden, dass, selbst wenn das Militär als Garant für die Stabilität und nationale Einheit des Landes unter kemalistischen Idealen aufgetreten ist, so hat es bislang stets aber auch einen »unmündigen Bürger« favorisiert.

39 Vgl. beispielsweise Hale und Özbudun 2010, Kavakci, 2009.

40 Vgl. beispielsweise Rubin 2012, Çağaptay 2009.

41 Dazu und zur Polarisierung der türkischen Gesellschaft in zwei Lager pro und kontra zur Regierung und deren »Enthüllungspolitik« vgl. Kramer 2009b, Gürsoy 2012.

42 Vgl. Jung 2011, Cizre, Walker 2010.

hen für viele die Reform- und Demokratisierungsbemühungen seit 2010 zu langsam, die Stagnation seit dem Verfassungsreferendum ist für Liberale als auch für Muslime mehr als unbefriedigend. Dennoch spricht einiges für die von Jung geteilte Erwartung, dass die einzige Möglichkeit für eine stärkere Demokratisierung bei der AKP selbst liegt: »Mit seiner dritten Amtszeit und der anstehenden Ausarbeitung einer neuen Verfassung hat Erdoğan die Möglichkeit, die Türkei in eine demokratische und pluralistische Zukunft zu führen. Die kommenden Jahre werden zeigen, ob die AKP dazu in der Lage ist.«⁴³

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Abrams, P. 1988 (1977). Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology* 1 (1): 58–89.
- Akbulut, H. 2009. *Die zivilmilitärischen Beziehungen in der Türkei: zwischen Putschbestrebungen und Demokratisierungsbemühungen*. Österreichisches Institut für Internationale Politik, Arbeitspapier 60, Wien. http://www.oip.ac.at/fileadmin/Unterlagen/Dateien/Publikationen/Die_zivil-militaerischen_Beziehungen.pdf. Zugegriffen: 05. Oktober 2012.
- Altıparmak, O., Berlinski, C. 2011. The Wikileaks Cables on Turkey: 20/20 Tunnel Vision. *Middle East Review of International Affairs (MERIA)* 15 (1). <http://www.gloria-center.org/2011/08/meria20103the-wikileaks-cables-on-turkey-2020-tunnel-vision/>. Zugegriffen: 05. Oktober 2012.
- Aytaç, Ö. 2010. The Democratic Initiative and the Kurdish Issue in Turkey since 2009. *Turkish Policy Quarterly* 9 (1): 101–116.
- Cağaptay, S. 2009. Free media will save Turkish democracy. Blog Middle East Strategy at Harvard, 29. September 2009. <https://blogs.law.harvard.edu/mesh/2009/09/free-media-will-save-turkish-democracy/>. Zugegriffen: 5. Dezember 2012.
- Cizre, U., Walker, J. 2010. Conceiving the New Turkey after Ergenekon. *The International Spectator* 23 (1): 89–98.
- Cornell, S.E. 2009. Preface. In *Between Fact and Fantasy – Turkey’s Ergenekon Investigation*. Silk Road Paper, Washington, hrsg. Jenkins, G.H. <http://www.silkroadstudies.org/new/docs/silkroadpapers/0908Ergenekon.pdf>. Zugegriffen: 5. Dezember 2012.
- Ganser, D. 2005. Terrorism in Western Europe: An Approach to NATO’s Secret Stay-Behind Armies. In *The Whitehead Journal of Diplomacy and International Relations* 6 (1): 69–97.
- Gingeras, R. 2010. Last Rites for a »Pure Bandit«: Clandestine Service, Historiography and the Origins of the Turkish Deep State. *Past and Present* 206 (1): 151–174.
- Grigoriadis, I.N., Özer, I. 2010. Mutations of Turkish Nationalism: From Neo-Nationalism to the Ergenekon Affair. *Middle East Policy* 17 (4): 101–113.

- Gürsoy, Y. 2012. *Public Attitudes toward the Military and Ergenekon Case: Consequences for the Consolidation of Democracy in Turkey*. Istanbul Bilgi University European Institute, Working Paper 5, http://eu.bilgi.edu.tr/images/pictures/working_paper_5.pdf. Zugegriffen: 5. Dezember 2012.
- Hale, W., Özbudun, E. 2010. *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey. The Case of the AKP*. London et al.: Routledge.
- Hermann, R. 2008. *Wohin geht die türkische Gesellschaft? Kulturkampf in der Türkei*. München: dtv.
- Jenkins, G. H. 2009: *Between Fact and Fantasy – Turkey's Ergenekon Investigation*, Silk Road Paper, Washington, <http://www.silkroadstudies.org/new/docs/silkroadpapers/0908Ergenekon.pdf>. Zugegriffen: 5. Dezember 2012.
- Jung, D. 2001. ›The Sèvres Syndrome‹: Turkish Foreign Policy and its Historical Legacy. In *Oil and Water: Co-operative Security in the Persian Gulf*, hrsg. Möller, B., 131–159. London: I. B. Tauris.
- Jung, D. 2011. Die Türkei auf dem Weg in eine neue Republik? Die Türkei nach dem Rücktritt des Generalstabs. *GIGA Focus Nahost* 8. Hamburg.
- Kaya, S. 2009. The Rise and Decline of the Turkish ›Deep State‹: The Ergenekon Case. *Insight Turkey* 11 (4): 99–113.
- Kavakci, M. 2009. Turkey's Test with its Deep State. *Mediterranean Quarterly* 20 (4): 83–97.
- Kramer, H. 2009a. Mutige Öffnung in der türkischen Innen- und Außenpolitik. *SWP Aktuell* 54, Berlin.
- Kramer, H. 2009b. Türkische Turbulenzen: der andauernde Kulturkampf um die »richtige« Republik. *SWP-Studie* 11, Berlin.
- Schweers, P., Osiewicz, P. 2008. »Der Hüter Republik – Zur Rolle des Militärs in der modernen Türkei«. *WeltTrends* 16 (5): 68–76.
- Ulusoy, K. 2010. The ›democratic opening‹ in Turkey: a historical/comparative perspective. *Insight Turkey* 12 (2): 71–90.
- Uslu, E. 2008. Ulusalçılık: The Neo-nationalist Resurgence in Turkey. *Turkish Studies* 9 (1): 73–97.
- Žižek, S. 1999. *Liebe deinen Nächsten? Nein, Danke! – Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne*. Berlin: Volk und Welt.

Nachrichten- und weitere Internetquellen

- Altan, A. 2012. Balyoz ve Avrupa. Taraf Online, 25. September 2012. <http://taraf.com.tr/ahmet-altan/makale-balyoz-ve-avrupa.htm>. Zugegriffen: 5. Dezember 2012.
- »Ergenekon wird juristisch nicht sauber zu Ende gebracht. Interview mit Heinz Kramer«. *Deutsch-Türkische Nachrichten*, 15. Mai 2011. <http://www.deutsch-tuerkische-nachrichten.de/2011/05/88595/>. Zugegriffen: 5. Dezember 2012.
- Kurt, N. 2004. Kurtlar Dergahi. *Hürriyet Magazin*, 25. Juni 2004. <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=236217>. Zugegriffen: 5. Dezember 2012.
- Kürsü, S. 2007. Kurtlar Vadisi sansürü Ehud Olmert'e jest mi? Anafikir.com, 17. Februar 2007. <http://www.anafikir.com/kurtlar-vadisi-sansuru-ehud-olmerte-jest-mi/>. Zugegriffen: 5. Dezember 2012.

- Özcan, B. 2009. Onu hiç böyle görmediniz!, Pazar Vatan Online, 19. April 2009. <http://pazarvatan.gazetevatan.com/haberdetay.asp?hkat=1&hid=13765&yaz=G%FCncel>. Zugriffen: 5. Dezember 2012.
- Özüzcun, Ş. 2009. Muro'nun en büyük korkusu. Bugün, 05. September 2009. <http://www.bugun.com.tr/haber-detay/73436-muro-nun-en-buyuk-korkusu-haberi.aspx>. Zugriffen: 5. Dezember 2012.
- »Necati Şaşmaz Vatan'a konuştu«. Vatan, 20. April 2009. <http://www.yazete.com/magazin/necati-sasmaz-vatan-a-konustu-8712.html>. Zugriffen: 5. Dezember 2012.
- Panafilm 2009. Kamuoyuna Duyurulur. http://www.kurtlarvadisi.com/index.php?site=news&news_id=277. Zugriffen: 23. Dezember 2012)
- »Polat Alemdar Suriye'de fenomen oldu«. Habertürk, 19. September 2012. <http://www.haberturk.com/medya/haber/777677-polat-alemdar-suriyede-fenomen-oldu>, Zugriffen: 5. Dezember 2012.
- Rebhandl, B. 2010. Wir haben ein Mandat in Palästina. FAZ.net, 3. November 2010. <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/medien/2.1756/tuerkei-wir-haben-ein-mandat-in-palaestina-11056555.html>. Zugriffen: 5. Dezember 2012.
- Rubin, B. 2012. This week, Turkey went a long way toward becoming an Islamic Republic. The Rubin Report, 7. Februar 2012. <http://rubinreports.blogspot.de/2012/06/this-week-turkey-went-long-way-toward.html>. Zugriffen: 5. Dezember 2012.
- Satmış, D. 2004: Kurtlar Vadisi'nde 3 doğru 1 yanlış. Hürriyet, 12. Juli 2004. <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=240479>. Zugriffen: 5. Dezember 2012.
- »TV-Serien: Neue diplomatische Kraft der Türkei«. Deutsch-Türkische Nachrichten, 12. Dezember 2011. <http://www.deutsch-tuerkische-nachrichten.de/2011/12/12249/tv-serien-neue-diplomatische-kraft-der-tuerkei/>. Zugriffen: 5. Dezember 2012.

Migrations- und Integrationsforschung

Was bin ich? Qualitative Befunde zur Identifikation Türkeistämmiger in Deutschland

Sascha Riedel

In der öffentlichen und medialen Diskussion bildet die Identitätsbildung einen zentralen Streitpunkt der Integration von Migranten in Deutschland. Dies zeigt die immer wieder aufflammende Diskussion darüber, wann Migranten als Teil der Gesellschaft zu betrachten sind und wie viel Anpassung man von ihnen verlangen könne und/oder solle. Hier wird in jüngerer Vergangenheit neben dem empfundenen Heimatgefühl immer häufiger auch der muslimische Glaube diskutiert.¹ Neben der Gruppengröße ist diese Tatsache ein ausschlaggebender Grund dafür, dass die Türkeistämmigen in der öffentlichen Diskussion um die Integration von Migranten dominieren. In der wissenschaftlichen Theoriebildung wird der Identitätsformation und deren Einfluss auf die Integration von Migranten hingegen weniger Aufmerksamkeit gewidmet. War die Identifikation in der klassischen Assimilationstheorie² noch zentraler Bestandteil des Integrationsprozesses, wird in vielen neueren Modelle entweder keine separate Phase der »identikativen Integration« definiert³ oder ihre Bedeutung als eher marginal⁴ angesehen. In quantitativen Studien wird die Identifikation mit Deutschland vielfach über wenige Items zur Selbstzuschreibung erfasst,⁵ obwohl eine Vielzahl englischsprachiger Literatur impliziert, dass eine Erfassung vielseitiger geschehen müsste.⁶

Der folgende Beitrag widmet sich daher der Frage, wie sich das Konzept »identikativer Integration« sinnvoll eingrenzen und damit für die empirische Sozial-

1 Vgl. Frindte et al. 2011, Liljeberg 2012.

2 Vgl. Gordon 1964, Esser 1980.

3 Vgl. Alba, Nee 1997, Esser 2000, 2008.

4 Vgl. Haller et al. 2011, Portes, Zhou 1993.

5 Vgl. Constant, Zimmermann 2008, Frindte et al. 2011, Gesemann 2006, Haug et al. 2009, Liljeberg 2012.

6 Bourhis et al. 1997, Burnam et al. 1987, Hofstede et al. 1990, Knight und Kagan 1977, Phinney 1992, Phinney und Ong 2007, Singelis 1994; Suinn 2009, Unger et al. 2002, Watkins et al. 1997.

forschung handhabbar machen lässt. Dafür werden Ergebnisse der von der Fritz Thyssen Stiftung finanzierten Studie »Phasen der Integration von Migranten« vorgestellt. Für diese wurden qualitative Leitfadeninterviews mit türkeistämmigen und russischsprachigen Migranten geführt. Vor allem aufgrund ihrer Schnittmenge zur muslimischen Gemeinde in Deutschland und ihrer Gruppengröße erscheinen die Türkeistämmigen für dieses Problem als besonders geeignete Analyseeinheiten. Der Aufbau des Beitrags gliedert sich wie folgt: Zuerst wird die theoretische Grundlage erarbeitet. Hierbei werden klassische und aktuelle soziologische und sozialpsychologische Theorien zur Identitätsbildung erläutert. Nach der theoretischen Einführung wird die Studie »Phasen der Integration« vorgestellt. Im Anschluss werden deren Ergebnisse diskutiert. Diese betreffen die Bezugspunkte und Dimensionen identifikativer Integration sowie die Kontexte, in denen die Ausgestaltung dieser stattfindet. Der Beitrag schließt mit offenen Fragen und einem Ausblick für zukünftige Forschung.

1 Identität und Identifikation

Die Diskussion der Identitätsbildung geht vielfach von einem übergeordneten »Selbst« aus, innerhalb dessen unterschiedliche Identitäten formiert werden. Das Selbst definiert Stryker »as constructed from diverse ›parts.‹ [sic!] The parts which can be taken to comprise the self are discrete identities«⁷. Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, welche Teile das Selbst von Migranten definieren? Häufig wird in diesem Rahmen eine Gegenüberstellung von Aufnahmegesellschaft und ethnischer Herkunft vorgenommen. So argumentiert Gans, dass die Herkunft für Migranten häufig in einer symbolischen Ethnizität (*symbolic ethnicity*)⁸ Ausdruck findet. Diese stellt dabei vor allem eine Privatangelegenheit dar, die im Alltag der Personen von wenig Relevanz ist. Diese theoretische Position aktualisiert Waters, indem sie sagt, dass symbolische oder optionale Ethnizitäten in den USA nicht allen, sondern vor allem weißen, überwiegend europäischen Migranten zur Verfügung stehen. Schwarze und viele Migranten der Einwanderungsströme nach 1965 seien hingegen weniger frei, da ihre ethnische Zugehörigkeit unfreiwillig in einer Vielzahl von Kontexten (z. B. Schule, Arbeits- und Wohnungsmarkt) bedeutsam ist. Hierbei ist die Salienz der Identität wichtig.⁹ Diese bezeichnet die Wahrschein-

7 Stryker 1968, S. 559.

8 Symbolische Ethnizität bezeichnet eine überwiegend nostalgische und freizeitorientierte Bindung an die Herkunftsgesellschaft, die vor allem ab der dritten Generation von Einwanderern eintritt (Gans 1979, S. 6 ff.).

9 Vgl. Waters 2001.

lichkeit, dass eine Identität über eine Vielzahl an Situationen oder über Personen hinweg in einer gegebenen Situation aktiviert wird.¹⁰ Dabei ist es nach Waters' Argumentation für Personen verschiedener Herkunft unterschiedlich wahrscheinlich, dass ihre ethnische Abstammung in bestimmten Situationen bedeutsam wird.

Ein ähnlicher Ansatz findet sich in Modellen der situativen Ethnizität oder Identität.¹¹ Die Identität eines Individuums bildet sich demnach nicht einmalig, sondern wird fortwährend situativ ausgestaltet. Dabei sind zwei Dimensionen für die Identitätsformation bedeutsam: die Rahmenbedingungen der sozialen Situation (strukturell) und die persönlichen Merkmale der beteiligten Individuen (kognitiv). Erstere bezieht Okamura hierbei vor allem auf soziostrukturelle Merkmale der Gruppen (z. B. Status, Bildung, Erwerbs- und Einkommensstruktur). Darüber hinaus sind die Beziehungen der verschiedenen Gruppen innerhalb der Gesellschaft und ihr relatives numerisches Verhältnis zueinander bedeutsam. Die kognitiven Merkmale beziehen sich hingegen darauf, welche subjektive Bedeutung die Ethnizität in der gegebenen Situation einnimmt und welche ethnische Kategorie dem Interaktionspartner zugeschrieben wird.¹² In Einklang mit Waters' Argumentation ist auch in Ansätzen situativer Ethnizität die Identität nicht immer frei wählbar, da die strukturellen Bedingungen den Handlungsspielraum des Individuums maßgeblich beschränken können.

Die für den vorliegenden Beitrag zentrale Theorie stellt das Akkulturationsmodell von Berry dar.¹³ Den Begriff der Akkulturation definiert er dabei als »process that entails contact between two cultural groups, which results in numerous cultural changes in both parties«¹⁴. Die genannten kulturellen Änderungen bezieht er dabei auf die folgenden fünf Kategorien: physische (z. B. Wohnort und -bedingungen), biologische (z. B. Ernährung und Krankheiten), kulturelle (z. B. Sprache und Religion), soziale (z. B. *Ingroup-Outgroup*-Beziehungen) und psychologische Veränderungen (z. B. Verhalten und mentale Verfassung).¹⁵ Die persönliche Migration (1. Generation), aber auch das Aufwachsen im Spannungsfeld zweier Kulturen (2. und nachfolgende Generationen) führt zu akkulturativem Stress, der das allgemeine Wohlbefinden und die Identitätsbildung der Personen beeinflusst. Dieser Stress ist umso geringer, je weniger Konfliktpotential es zwischen der Aufnahme- und Migrantengemeinde gibt.¹⁶

10 Vgl. Stryker und Burke 2000, S. 286.

11 Vgl. Okamura 1981, Alexander Jr., Wiley 1992.

12 Vgl. Okamura 1981, S. 453–455.

13 Vgl. Berry 1997, 2001.

14 Berry 2001, S. 616.

15 Vgl. Berry et al. 1987, S. 492.

16 Vgl. ebd.

Im Folgenden werden alle Merkmale, die eine emotionale Bindung an Deutschland zur Folge haben, mit identifikativer Integration bezeichnet. Es ist jedoch auch möglich, dass Migranten ihre Herkunftsbindung im Aufnahmeland beibehalten. Daher argumentiert Berry, dass sich die Verbundenheit mit der Mehrheits- und Migrantengemeinde auf zwei voneinander unabhängigen Dimensionen ausgestaltet. Dabei sind vier Ausgänge der Akkulturation möglich: Assimilation meint eine überwiegende Orientierung an der Aufnahmegesellschaft, Segmentation hingegen eine ausschließliche Beibehaltung der eigenethnischen Bindung. Marginalisierte Migranten fühlen sich keiner der beiden Gemeinden; Personen mit einem Integrationsprofil sowohl der ethnischen als auch der Aufnahmegesellschaft zugehörig.¹⁷ Nach einem empirischen Test von Berry et al. weist mit 36,4 Prozent die Mehrheit der untersuchten Migranten das letztgenannte Muster auf. Die verbleibenden drei Akkulturationsprofile verteilen sich wie folgt: 22,5 Prozent (Segmentation), 22,4 Prozent (Marginalisierung) und 18,7 Prozent (Assimilation)¹⁸. Nach Bourhis et al. kann zudem noch der Typus des Individualisten unterschieden werden, den ein niedriges Zugehörigkeitsempfinden zur Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft auszeichnet. Darüber hinaus messen Individualisten jedoch im Gegensatz zu marginalisierten Individuen Gruppenzugehörigkeiten allgemein wenig Bedeutung bei.¹⁹ Die genannten Profile lassen sich dann wie in Abbildung 1 anordnen.

Eine der wenigen gesamtheitlichen, deutschsprachigen Arbeiten zum Thema der Identifikation stellt Schnells »Dimensionen ethnischer Identität« dar. Er unterscheidet zwischen Kategorisierung, im Sinne einer persönlichen Klassifikation, und der stärker affektiven, ethnischen Identifikation. Letztere bezeichnet die individuelle Wertschätzung, die der entsprechenden Zugehörigkeit beigemessen wird. Diesen beiden Aspekten ordnet er spezifische Verhaltensweisen als dritte Dimension ethnischer Identität zu.²⁰ Die Differenzierung zwischen einer kognitiven und einer affektiven Dimension findet sich auch in anderen Veröffentlichungen.²¹ Phinney und Ong benennen z. B. Handlungen, die einen Informations- oder Erfahrungsgewinn hinsichtlich der persönlichen Zugehörigkeit zur Folge haben,

17 Vgl. Berry 1997; Esser 2000.

18 Vgl. Berry et al. 2006, S. 313. Für diese Studie wurden 7 997 Jugendliche zwischen 13 und 18 Jahren aus 13 Nationen, darunter u. a. Australien, Deutschland, Frankreich, Kanada und die USA, untersucht. Die Größe der untersuchten und nicht-repräsentativen Stichproben schwankt zwischen 240 und 1 043 Befragten pro Nation. Neben Migranten wurden zudem auch »Einheimische« untersucht.

19 Vgl. Bourhis et al. 1997, S. 381.

20 Vgl. Schnell 1990, S. 45 f.

21 Vgl. Ashmore et al. 2004, Jasinskaja-Lahti, Liebkind 1999, Phinney, Ong 2007.

Abbildung 1

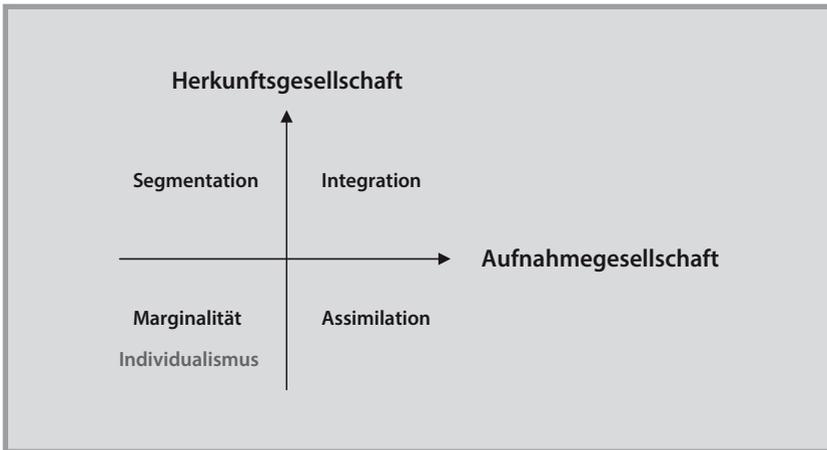


Tabelle 1 Identifikation im Überblick

Ausgang	Orientierung	Items
<i>Assimilation</i>	A	Sprachverhalten, Bräuche, Feiertage, religiöses Verhalten,
<i>Integration</i>	A/H	inter- und innerethnische Kontakte, Selbstidentifikation als Deutscher oder Ausländer, Gefühle der Heimatlosigkeit,
<i>Marginalisierung</i>	–	kulturelle Gewohnheiten (Musik, Video, Zeitungen, Ernährung), etc.
<i>Separation</i>	H	

A: Aufnahmegesellschaft, H: Herkunftsgesellschaft

mit *exploration* und den eher affektiven »sense of belonging« mit *commitment*.²² Tabelle 1 gibt einen Überblick über die Ausgänge der Identifikation und einige Beispielitems, wie sie Schnell vorgeschlagen hat.²³

Im Folgenden wird die Studie »Phasen der Integration« vorgestellt, deren Ergebnisse im Anschluss mit Hinblick auf die dargestellten Theorien diskutiert werden.

²² Vgl. Phinney, Ong 2007, S. 272.

²³ Vgl. Berry 1997, Esser 2000 bzw. Schnell 1990.

2 Die Studie: Phasen der Integration

Bei der Studie wurden drei Ziele verfolgt: Erstens wurde die Identifikation von Migranten untersucht, wobei das Augenmerk auf den Bezugspunkten, Dimensionen und relevanten Kontexten der Migranten lag. Zweitens wurde versucht, besser geeignete Indikatoren für die Identifikation von Migranten zu entwickeln. Und drittens sollten die Phasen der Integration – wenn vorhanden – nachgezeichnet werden. Die Darstellung der Ergebnisse bezieht sich im Folgenden auf die beiden erstgenannten Punkte.

Um die genannten Ziele zu verwirklichen, wurden qualitative Leitfadeninterviews mit Türkeistämmigen²⁴ und russischsprachigen Migranten geführt. Diese beiden Gruppen wurden dabei aufgrund ihrer Größe und Unterschiedlichkeit ausgewählt. Die Türken stellen mit zirka 2,49 Millionen Personen die größte Migrantengruppe Deutschlands²⁵ und werden häufig bezüglich ihrer Integration als besonders problematisch wahrgenommen. Hinsichtlich Bildungserfolg²⁶, Beschäftigungschancen²⁷ und Spracherwerb²⁸ weisen Studien für Deutschland auf die defizitäre Lage dieser Migrantengruppe hin. Im Gegensatz hierzu, scheint die Integration von Einwanderern aus der ehemaligen Sowjetunion unproblematischer und geradliniger zu verlaufen.²⁹ Alle folgenden Angaben und Ergebnisse beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, ausschließlich auf die untersuchten Türken.

2.1 Methodik

Als Erhebungsinstrument der Studie wurde die Methode des problemzentrierten Interviews gewählt.³⁰ Als thematischer Schwerpunkt diente dabei die »Integration von Migranten in Deutschland« im Allgemeinen. Diese Problemstellung wurde den Teilnehmern als inhaltlicher Schwerpunkt kommuniziert und im Vorfeld unter theoretischen Gesichtspunkten analysiert.³¹ Eine spezielle Fokussierung auf die Identifikation mit Deutschland fand jedoch nicht statt.

Für die Leitfadenkonstruktion wurde ein biographischer Ansatz gewählt. Die Teilnehmer wurden gebeten, ihre Erfahrungen in Deutschland, beginnend mit

24 Aus Gründen der Lesbarkeit werden diese im Folgenden auch als Türken bezeichnet.

25 Vgl. Deutsches Statistisches Bundesamt 2011.

26 Vgl. Brettfeld, Wetzels 2007.

27 Vgl. Bender, Seifert 1996, Granato 2009, Kalter 2006.

28 Vgl. Haug et al. 2009, Kalter 2006.

29 Vgl. Haug 2005, Segeritz et al. 2010.

30 Vgl. Mayring 1993.

31 Vgl. ebd., S. 46.

der Einreise oder der Kindheit darzustellen. Nachfragen bezogen sich im Anschluss auf den deutschen Spracherwerb, die Schulzeit, die Erwerbstätigkeit, den Freundeskreis und die Bindung an die Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft. Um den Einfluss von Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft zu berücksichtigen, wurde ausführlich auf Erfahrungen der Teilnehmer eingegangen, in denen sie das Gefühl hatten mit der Fremdzuschreibung askriptiver Merkmale konfrontiert zu sein. Hierunter fällt z. B. ob und in welchen Situationen der Teilnehmer auf seine Herkunft angesprochen oder im Alltag mit seinem Migrationshintergrund konfrontiert wird.

Die transkribierten Interviews wurden nach einem subsumtionslogischen Verfahren mit dem Softwarepaket MAXQDA¹⁰ codiert, wobei die Dimensionen der klassischen Assimilationstheorie nach Esser und das Akkulturationsmodell von Berry als Grundlage dienten. Zusätzlich zur bereits genannten Quantifizierung der Transkripte wurde die Methodik der objektiven Hermeneutik angewandt, um das Datenmaterial auszuwerten. Diese erscheint im Rahmen des Ziels der Studie besonders geeignet, um »hinter den bewussten Entscheidungen liegende Regelmechanismen«³² ausfindig zu machen. Da die identifikative Integration, wie an späterer Stelle noch diskutiert wird, zumindest partiell affektiv und unbewusst von Statten geht, würde eine ausschließliche Quantifizierung des Materials zu sehr eingeschränkte Ergebnisse liefern und der qualitativen Erhebungsmethode nicht gerecht werden.

2.2 Deskriptive Statistiken

Insgesamt wurden für die nicht-repräsentative Studie 39 Personen, darunter 24 Türkeistämmige, interviewt. Tabelle 2 zeigt die Staatsangehörigkeiten und Geburtsländer der türkischen Teilnehmer. Formal konnte zwischen erster und zweiter Generation ein Gleichgewicht verwirklicht werden. Allerdings sind zwei in Deutschland geborene Teilnehmer sogenannte Remigranten, die einige Jahre in der Türkei lebten und mit 16 und 18 Jahren erneut nach Deutschland emigriert sind. Diese werden im Folgenden als Personen mit eigener Migrationsbiographie unter der ersten Generation gruppiert (Tabelle 3). Migranten, die vor ihrem zwölften Lebensjahr eingewandert sind und damit den Großteil der schulischen Laufbahn im Aufnahmeland absolviert haben, werden häufig als »1,5 generation« bezeichnet.³³ Dieser Gruppe, der die Eingliederung annahmegemäß ge-

32 Brüsemeister 2000, S. 254.

33 Vgl. Rumbaut 1994, S. 759.

Tabelle 2 Staatsangehörigkeit und Geburtsland

	Staatsangehörigkeit	Geburtsland
Türkei	13	12
Deutschland	12	12

Tabelle 3 Deskriptive Statistiken

	1. Generation (N=14)		2. Generation (N=10)		Summe	
	Ø	SE	Ø	SE	Ø	SE
Geburtsjahr	1966	2,4	1978	1,6	1971	1,9
Jahr der Migration	1980	2,4	-	-	-	-
Religiosität 0 = gar nicht religiös 4 = sehr religiös	1,8	0,3	1,3	0,4	1,6	0,2

genüber der ersten Generation leichter fallen sollte, gehören in der vorliegenden Stichprobe vier Personen an.

13 Personen haben die türkische, zwölf die deutsche und eine Person hat eine doppelte Staatsangehörigkeit. Das durchschnittliche Einreisealter der Personen mit eigener Migrationserfahrung liegt bei 14 Jahren (Tabelle 3)³⁴.

Wie aus Tabelle 3 deutlich wird, schätzen sich die Teilnehmer im Durchschnitt wenig religiös ein. Die Unterschiede zwischen den Generationen sind dabei als gering zu bewerten. Die Verteilung der Personen auf die unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften ist in Tabelle 4 dargestellt.

Zwölf Teilnehmer fühlen sich dem Islam, sieben dem Alevitentum und vier Personen keiner Glaubensgemeinschaft zugehörig. Der verbleibende Befragte äußert, eine freie Glaubensrichtung zu haben.

34 Die durchschnittliche Interviewlänge lag bei zirka 27 Minuten. Sieben Teilnehmer haben das deutsche (Fach-)Abitur oder ein Studium abgeschlossen. Weitere sieben Personen haben einen Hauptschulabschluss. Die verbleibenden zehn Teilnehmer verteilen sich auf die Kategorien: Realschulabschluss, keinen Schulabschluss und türkische Schulabschlüsse excl. Studium.

Tabelle 4 Glaubensgemeinschaft

muslimisch	12
alevitisch	7
keine	4
andere	1

Tabelle 5 Geschlechterverteilung

männlich	weiblich
16	8

Tabelle 5 zeigt die Geschlechterverteilung der Teilnehmer. Es wurden doppelt so viele männliche wie weibliche Teilnehmer befragt, was bei der Interpretation der Ergebnisse berücksichtigt werden muss.

2.3 Ergebnisse

Der Aufbau der Studie war explorativ angelegt, so dass a priori keine Hypothesen formuliert wurden. Aus den empirischen Daten der biographischen Interviews zeichneten sich jedoch Regelmäßigkeiten ab, die im Folgenden in Beziehung zu den theoretischen Konzepten gesetzt werden. Dabei werden zuerst die Bezugspunkte, danach die Dimensionen und abschließend relevante Situationen identifikativer Integration diskutiert. Diese allgemeine Gliederung wird im Folgenden anhand des konkreten Beispiels Türkeistämmiger in Deutschland illustriert.

2.3.1 Bezugspunkte identifikativer Integration

Nach wie vor ist die Frage, ob die Identitätsbildung von Migrant*innen uni-, bi- oder multipolar erfolgt, unbeantwortet.³⁵ Die Befunde der Studie »Phasen der Integration« weisen darauf hin, dass sich Türkeistämmige in Deutschland sowohl mit der Türkei, als auch mit Deutschland verbunden fühlen. Dies entspricht dem nach Berry zu erwartenden Regelfall identifikativer Integration. Die folgende Antwort auf die Frage, ob sich die Teilnehmer*in eher deutsch oder türkisch fühlt, veranschaulicht diesen Fall:

»(...) natürlich manchmal überwiegt die deutsche Seite, manchmal die türkische (.) es kommt wahrscheinlich immer darauf an (.) auf (.) welcher Standpunkt gerade (...) akut ist (.)/also aktuell ist« (weiblich, geboren 1964, 1,5 Generation).

35 Vgl. Benet-Martínez, Haritatos 2005, Berry 1997, Esser 2000, Ryder et al. 2000.

Mit 14 von 24 Teilnehmern äußerte die Mehrheit ein solches integratives Akkulturationsprofil.³⁶ Die Angaben reichten dabei von »Deutsch-Türkin« über »halb halb« und »gespalten« bis hin zu der sehr präzisen Aussage sich zu »sechzig Prozent als Deutscher« zu fühlen. Drei der befragten Türkeistämmigen bekundeten hingegen, sich überwiegend als Deutsche zu fühlen. So äußerte folgender Teilnehmer:

»Deutschland (.) also ich sag mal so (.) das ist mein (.) das ist mein Vaterland« (männlich, geboren 1974, 2. Generation).

Diese Äußerung alleine würde nicht zwangsläufig für eine einseitige Bindung an Deutschland sprechen. Die drei genannten Personen äußern allerdings zusätzlich eine ausgeprägte Distanz zu ihrer »Herkunft«. So sagt z. B. der bereits zitierte Teilnehmer:

»Türkei ist für mich nur ein Urlaubsort (.) wenn ich Türkei sage (.) sehe ich nur (.) Strand, Meer, nichts Anderes (.) auch meine Familie da drüben (.) wir haben mit denen nichts zu tun« (männlich, geboren 1974, 2. Generation).

Vier Befragte fühlen sich überwiegend oder ausschließlich als Türken. Diese empfinden sich ausdrücklich als türkisch und nicht deutsch oder sehen eine persönliche Distanz zu Deutschland. Beispielhaft verdeutlicht folgendes Zitat ein solch nationales Profil:

»(...) ich fühl mich nicht Deutschen (.) tut mir Leid (...) also ich bin Türkin, bleib ich auch Türkin, deswegen habe ich also nicht deutschen Bürgerschaft also beantragt (...) ich will Türkin bleiben« (weiblich, geboren 1967, 1. Generation).

Die verbleibenden drei Personen äußern keine einzugrenzende, persönliche Verortung. Sie sagen zum Beispiel sich als »Kosmopolit« oder allgemein als »Mensch« zu fühlen und lehnen eine Festlegung auf Nationalstaaten ab. Dies entspricht demnach stärker dem Profil des Individualismus nach Bourhis et al. und weniger einer Marginalisierung, wie sie Berry ursprünglich formulierte. Ein Befragter äußerte z. B. auf die Frage, ob er sich eher als Türke oder eher als Deutscher fühlt:

»Trifft für mich nicht zu, ich habe keine nationale Gefühle (.) das ist was für Nationalisten und für Idioten« (männlich, geboren 1963, 1. Generation).

36 Vgl. Berry 1997, 2001.

Die Teilnehmer empfinden dabei sowohl eine Distanz zur Türkei als auch zu Deutschland. Diese geht jedoch über das Gefühl hinaus, sowohl in der »Heimat« als auch in Deutschland als Ausländer wahrgenommen zu werden, welches nahezu alle Befragten kennzeichnet. Zudem äußern Befragte mit einem individualistischen Profil häufig auch, nicht bloß eine Entscheidung zwischen der Herkunft und Deutschland treffen zu müssen. Sie wägen vielmehr zwischen einer Vielzahl an Optionen ab, wie das nachfolgende Zitat verdeutlicht:

»Türkei oder Deutschland (...) Deutschland oder Spanien, Deutschland oder Italien, Deutschland oder Brasilien (...) das sind die einzigen (...) Überlegungen (...) die ich jetzt für mich habe« (männlich, geboren 1976, 2. Generation).

Die in der Stichprobe bestehenden Identifikationsmuster weisen in dieselbe Richtung, wie die quantitativen Befunde von Berry et al.³⁷ Der überwiegende Teil der 24 Befragten weist eine doppelte Bindung auf (58 Prozent). Zirka 17 Prozent lassen sich der Segmentation und 12,5 Prozent der Assimilation zuordnen. Im Gegensatz zu Berry erscheint es jedoch sinnvoll, die verbleibenden 12,5 Prozent nicht in einer diffusen Residualkategorie zu gruppieren, sondern diese als Individualisten und daher supranational orientiert zu klassifizieren. Dass unter günstigen Voraussetzungen auch Migranten erster Generation bereits eine starke Bindung an Deutschland entwickeln, verdeutlicht folgende Antwort auf die Frage, in welchen Bereichen sich der Interviewte als Teil der deutschen Gesellschaft fühlt:

»(...) ich kümmer meine Sohn und Töchter in Deutschland (...) das heißt (...) kann man nicht sagen fifty oder Halbes (...) ganz fühle ich doch (...), bin ich doch Deutschland Teil« (männlich, geboren 1977, 1. Generation).

Die gefundenen Identifikationsmuster sind zudem in Einklang mit neueren Theorien, die eine identifikative Integration auch für kleinräumige oder supranationale Einheiten vorsehen.³⁸ Pries spricht in diesem Zusammenhang von segmentierten Identitäten, die sich aus lokalen, ethnischen, nationalen oder supranationalen Komponenten zusammensetzen.³⁹ Das empirische Material unterstützt diese Überlegungen. Selbstzuschreibungen wie »Kölscher Türke« oder vergleichbare Aussagen, die eine lokale Bindung zum Wohnort Köln ausdrücken, wurden von fünf Teilnehmern genannt. Inwieweit jedoch nationale durch lokale Bezugs-

37 Vgl. Berry et al. 2006.

38 Vgl. Crul, Schneider 2010.

39 Vgl. Pries 1996, S. 469.

punkte substituiert oder komplementiert werden können, müsste zukünftige Forschung untersuchen. Im folgenden Abschnitt wird nun dargestellt, welche Dimensionen identifikativer Integration sich eingrenzen lassen.

2.3.2 Dimensionen identifikativer Integration

Hinsichtlich der Dimensionen, in denen sich die Identifikation von Migranten ausdrückt, lassen sich aus den transkribierten Interviews in Einklang mit den zuvor erläuterten Theorien⁴⁰ die folgenden zwei Dimensionen abstrahieren:

Erstens kann die Identität als Kategorisierung fungieren, wobei der Identität wenig emotionale Bedeutung zugewiesen wird. Dieser Aspekt soll im Folgenden, ähnlich wie die *exploration* bei Phinney und Ong die kognitive Dimension der Identität darstellen. Folgendes Beispiel verdeutlicht eine solche kognitive Identifikation:

»(...) man sitzt halt zwischen zwei Stühlen/das ist nun mal so (..) ich denke mal irgendwann (,) meine Enkelkinder, die werden sich als komplett Deutsche dann bezeichnen können (.) ich persönlich kann das nicht (.) ich bezeichne mich als Deutsch-Türkin« (weiblich, geboren 1986, 3. Generation).

Diese Befragte fordert, dass sich Türkeistämmige »den Gepflogenheiten« anpassen sollen, nennt sich selber eine »totale Gegnerin von Kopftüchern« und ist gegen den Bau von Moscheen in Deutschland. Zudem hat sie sich bewusst für die deutsche Staatsbürgerschaft entschieden und sagt zu dieser Entscheidung:

»(...) da habe ich mich auch selber gefragt (,) wie ich mich halt (,) wohin ich mich eher hingezogen fühle und (,) habe dann aber auch (,) relativ (,) schnell auch für mich klar entschieden (..) das ist meine Heimat, ich fühle mich hier wohl, dann will ich auch den deutschen Pass haben« (weiblich, geboren 1986, 3. Generation).

Darüber hinaus äußert sie:

»(...) auch wenn ich im Urlaub in der Türkei gefragt werde (...) wo meine Heimat ist, sage ich auch Deutschland, weil (..) Heimat ist ja da, wo man sich wohlfühlt halt« (weiblich, geboren 1986, 3. Generation).

Die türkische Herkunft dient dieser Teilnehmerin offensichtlich vor allem als Kategorie, der sie selber wenig emotionale Bedeutung beimisst. Diese kognitive

40 Vgl. Jasinskaja-Lahti, Liebkind 1999, Phinney, Ong 2007, Schnell 1990.

Kategorisierung als Türkin, die im Alltag der Teilnehmerin wenig Relevanz hat und vorwiegend Freizeitaktivitäten, wie z. B. den Musikgeschmack betrifft, kann daher auch als symbolische Ethnizität bezeichnet werden:⁴¹

»zehn, zwanzig Prozent (.) meiner (.) Musik, die ich höre ist schon türkisch« (weiblich, geboren 1986, 3. Generation).

Häufig nennen die Teilnehmer – Sunniten und Aleviten gleichermaßen – in diesem Zusammenhang auch ihre Religion. Diese wird jedoch von allen Befragten, für die der Glaube eine Rolle spielt, als Privatsache betrachtet. Daher wird diese auch häufig in Zusammenhang mit weiteren Freizeitaktivitäten genannt, in denen sich ein Bezug zur Herkunft äußert:

»(...) also mein Glauben (.) ist typisch türkisch (...) also ich koche sehr gerne türkisch (.) ansonsten (.) ja das (.) wie das Kind also (.) Kinder erziehen und (.) halt solche Sachen« (weiblich, geboren 1974, 2. Generation).

Im Gegensatz hierzu zielt die zweite Dimension identifikativer Integration auf einen stärker affektiv ausgerichteten Aspekt ab. Die Annahme, die dieser *affektiven Identifikation* zu Grunde liegt, ist, dass z. B. die Aussage, »sich in Deutschland zu Hause zu fühlen«, auf latente Aspekte zurückzuführen ist. Problematisch könnte hierbei sein, dass diese den Individuen unter Umständen selber nur schwer zugänglich sind. Zur konsequenten Bewertung der identifikativen Integration von Migrant*innen müsste zudem die »Mehrheitsgesellschaft« als Referenz ebenfalls untersucht und demnach vorab genau definiert werden. Dies kann im vorliegenden Beitrag jedoch nicht geleistet werden. Ein Versuch, die affektive Identifikation von Migrant*innen zu erfassen, könnte die Frage nach der Internalisierung typischer Verhaltensweisen und Normen der Aufnahmegesellschaft darstellen. So erklären z. B. zehn Befragte, die stereotype deutsche Pünktlichkeit übernommen zu haben. Elf Teilnehmer fühlen sich, nach eigener Aussage, hinsichtlich ihrer Arbeitseinstellung und -moral im direkten Vergleich stärker deutsch als türkisch:

»(...) wenn eine Aufgabe da gemacht wird, dann hundert Prozent gemacht wird (.) und nicht zu fünfzig Prozent und dann alles andere naja (.) nein, hundert Prozent« (männlich, geboren 1964, 1. Generation)

Einen wesentlichen Einfluss hat in diesem Zusammenhang die gewählte Referenzkategorie – also ob sich die Teilnehmer mit Deutschen ohne Migrationshinter-

41 Vgl. Gans 1979.

grund oder mit Personen aus der Türkei vergleichen. Ein Großteil der Befragten fühlt sich jedoch sowohl hinsichtlich der persönlichen Einstellungen, als auch in Bezug auf alltägliche Verhaltensweisen Deutschland näher als der Türkei. So äußert ein Teilnehmer:

»Von dem Tagesleben her (,) das ist ganz einfache Dinge, die man im Tagesleben hat (.) da merkt man ›Da passt du nicht da rein‹ (.) das ist ganz andere Realitäten da« [in der Türkei, d. V.] (männlich, geboren 1963, 1. Generation).

Ein anderer antwortet auf die Frage, ob er schon einmal darüber nachgedacht hat in die Türkei auszuwandern:

»Man kann da gut Urlaub machen, aber da leben (...) auch als Türke nicht (...) alleine schon wegen der Straße hier [in Deutschland, d. V.], die Ordnung mit den Autos und allem (.) sogar in einem Stau geht es geordnet zu (...) nein echt da leben [in der Türkei, d. V.] (,) nein« (männlich, geboren 1982, 2. Generation)

Im Alltag der Türkeistämmigen äußert sich die affektive Identifikation demnach nicht nur in allgemeinen Aussagen, wie z. B. sich in Deutschland zu Hause zu fühlen, sondern offenbart sich in konkreten Situationen. Wie dargestellt wurde, gestaltet sich dabei eine affektive Bindung unter anderem durch die Internalisierung deutscher Normen aus. Diese Übernahme relevanter Verhaltensweisen wird den Türkeistämmigen jedoch häufig erst in Kontrast zu Mitgliedern ihres Herkunftslandes bewusst:

»manchmal wenn ich nach Türkei (,) für die Urlaubszeit (,) dahin gehen (,) ich fühle mich wie eine Fremde da (.) das ist ganz anderes Menschen also (...) passe ich nicht dahin« (männlich, geboren 1965, 1. Generation).

Erst mit dem Wechsel des gewohnten Handlungskontextes werden vielen Migranten ihre internalisierten Verhaltensmuster bewusst. In Ermangelung besserer Ausdrucksmöglichkeiten, nennen viele Teilnehmer dann ihr »Gefühl«, um die affektive Identifikation auszudrücken. Allerdings ist dabei häufig, wie auch im folgenden Beispiel, die Internalisierung von Normen entscheidend, dass sich die Türkeistämmigen als Deutsche fühlen:

»(...) vom Gefühl her (,) fühle ich mich sowieso zu diesem Land (,) ich bin hier geboren, ich lebe hier (...) eigentlich habe ich nur noch Papier- (,) über Papierkram mit diesem Land [Türkei d. V.] zu tun« (männlich, geboren 1982, 2. Generation)

So nennt der zitierte Befragte z. B. die Offenheit in Deutschland als persönliche Eigenschaft, die ihn von seinen »Landsleuten« abgrenzt:

»wir hier denken ja (,) man ist halt weltoffener hier (...) man hört einer Frau zu (...) hier kann ich (,) über Sachen reden, wo man (,) in anderen Ländern, das (,) überhaupt nicht geht (,) zum Beispiel« (männlich, geboren 1982, 2. Generation).

Die Bindung an Deutschland drückt sich dabei dadurch aus, dass die persönlichen Verhaltensweisen subjektiv stärker dem entsprechen, was der Teilnehmer als den deutschen und nicht den türkischen Regelfall empfindet. Auch hier ist allerdings eine doppelte Bindung möglich, da sich manche Verhaltensweisen an Deutschland und andere an der Türkei orientieren können. Zudem ist für Türkeistämmige ein großer Teil der internalisierten Normen sowohl mit dem Herkunfts- als auch mit der Aufnahmegesellschaft vereinbar.

Im Folgenden wird mit der Salienz ein Aspekt diskutiert, der bei der Identitätsformation in Deutschland insbesondere für Türkeistämmige von Bedeutung ist. Es werden zudem relevante Situationen vorgestellt, in denen die Salienz die identifikative Integration beeinflusst. Dies ist vor allem für die zukünftige empirische Sozialforschung von großer Bedeutung.

2.3.3 Kontexte situativer Identitätsformation

Erachtet man die vorgestellten Ansätze situativer Ethnizität auch für quantitative Untersuchungen als wichtig, müssten soziale Situationen ausgemacht werden, in denen die ethnische Herkunft formiert wird. In diesem Zusammenhang nimmt die *Salienz* der Ethnizität und damit die Wahrscheinlichkeit, dass die Herkunft in einer Vielzahl von Kontexten bedeutsam wird, eine zentrale Position ein.⁴² Dabei ist neben der *tatsächlichen* sozialen Distanz⁴³ vor allem das *empfundene* Verhalten der Mehrheitsgesellschaft ein Prädiktor für das Ausmaß identifikativer Integration von Migranten. Wie sich sowohl im direkten Vergleich zu den russischsprachigen Studienteilnehmern, als auch in anderen Untersuchungen⁴⁴ zeigt, sind Türkeistämmige in Deutschland stärker als die meisten anderen Migrantengruppen mit sozialer Distanz konfrontiert. Dies ist ein weiterer Grund, dass sich diese für die Diskussion der identifikativen Integration besonders eignen. Für die Erfassung diskriminierender Handlungen erscheint nach Feagin eine Gliederung

42 Vgl. Stryker, Burke 2000.

43 Vgl. Bogardus 1951, Parrillo, Donoghue 2005.

44 Vgl. Böltken 2000.

in unterschiedliche Formen der Diskriminierung sinnvoll. Die Bandbreite reicht hierbei vom Wechseln der Straßenseite über benachteiligende Handlungen bis zur Androhung und Anwendung von Gewalt.⁴⁵ Dabei liegt der Fokus im Folgenden auf weniger offensichtlichen Handlungen, weswegen offene verbale oder körperliche Attacken, sowie deren Auswirkungen außen vor gelassen werden. Angesichts der vorliegenden Daten erscheinen zumindest drei Kontexte relevant, in denen Handlungen der Mehrheitsmitglieder die Ausgestaltung der identifikativen Integration von Migranten beeinflussen. Diese Liste beansprucht jedoch keine Vollständigkeit.

An erster Stelle kann an den Alltag, wie z. B. Einkäufe oder die Erwerbstätigkeit gedacht werden. Beispielhaft hierfür lässt sich folgende Aussage zitieren:

»Also es waren bei meiner Klasse schon Kinder (,) Mädchen, die mit Kopftuch gekommen sind und das war schon ein Problem für den (...) bei den meistens Kinder, bei den deutschen Kinder hat das gestört irgendwie (,) ich weiß nicht warum« (weiblich, geboren 1971, 1,5 Generation).

Zweitens können institutionelle Akteure eine empfundene Benachteiligung verursachen. Schulen und Behörden erscheinen hier besonders relevant. Folgende Antwort auf die Frage, in welcher Situation die Teilnehmerin das Gefühl hatte, sich zwischen der Türkei und Deutschland entscheiden zu müssen, veranschaulicht dies:

»(...) wenn man lange arbeitslos ist (,) ist natürlich schwer (...) also Behörden also Hartz 4 (...) Jobcenter (,) die dich also letzte Dreck behandelt« (weiblich, geboren 1967, 1. Generation).

Drittens ist auch die öffentliche Wahrnehmung, neben der Berichterstattung von Presse und Medien, vor allem in Form von Äußerungen politischer Eliten, bedeutend für die Identifikation von Migranten. Auch hier zeigen die empirischen Ergebnisse, dass sich die Türkeistämmigen mit den größten Hindernissen konfrontiert sehen. Dies wird deutlich, wenn selbst folgende Teilnehmerin, die von sich selber sagt, »laizistisch aufgewachsen« zu sein, in Bezug auf die Integrationsdebatte in Deutschland meint:

»(...) die Debatte ist total schief (,) also finde ich (,) ist ja keine Integrationsdebatte mehr/das ist ja schon eine Islamdebatte finde ich (,) das geht ja immer nur um Moslems (...) bei Hart aber Fair oder bei Maischberger sind immer irgendwelche Türken

45 Vgl. Feagin 1991, S. 102.

und es wird immer über Türken diskutiert, wenn es um die Integration geht« (weiblich, geboren 1981, 2. Generation).

Trotz einer offen vertretenen Distanz, sowohl zum türkischen Staat als auch zum Islam, empfindet die Befragte das Thema der Integration und den öffentlichen Diskurs um dieses als störend. Wie die dargestellten Zitate verdeutlichen, ist die Salienz der ethnischen Herkunft für Türkeistämmige in Deutschland sehr hoch. Aus diesem Grund findet sich auch nur für wenige Teilnehmer eine ausschließlich symbolische oder optionale Ethnizität.⁴⁶ Für die meisten spielt ihre Herkunft auch im Alltag auf die eine oder andere Weise eine Rolle und behindert damit sowohl die kognitive als auch die affektive Identifikation mit Deutschland.

3 Diskussion

Die dargestellte Studie dient dem Zweck, die Identifikation Türkeistämmiger in und mit Deutschland zu beleuchten. Dabei muss beachtet werden, dass die kleine Fallzahl von 24 Teilnehmern keine inferenzstatistischen Schlüsse zulässt und die Befunde somit lediglich die Grundlage zukünftiger Forschung bilden können. Die Ergebnisse zeigen, dass Türkeistämmige in Deutschland mit Hindernissen konfrontiert werden, die ihre identifikative Integration behindern. Die Salienz ihrer ethnischen Herkunft beeinflusst sowohl die kognitive, als auch die affektive Identifikation. Dennoch äußern die meisten Befragten sich in ihrem Verhalten Deutschland angenähert zu haben. Ob dies tatsächlich der Fall ist oder lediglich so empfunden wird, lässt sich nicht nachvollziehen, da die Einschätzungen über das individuelle Verhalten auf Vermutungen der Befragungsteilnehmer beruhen. Die Grundlage bilden dabei die Stereotype der interviewten Personen über Deutsche ohne Migrationshintergrund. Für eine Bewertung der tatsächlichen Entwicklung müssten als Referenzkategorie auch Personen ohne Migrationshintergrund untersucht werden. Besonders exponiert empfinden die Teilnehmer dabei die Unterschiede ihres Verhaltens im Kontrast zu Personen, die in der Türkei leben.

Für die kognitive Identifikation und damit die Kategorisierung ihrer Herkunft, zeigt sich ein ganz ähnliches Bild. Bei der Einschätzung, ob sich Türkeistämmige als Deutsche betrachten, reflektieren sie neben ihrer eigenen Einschätzung auch die Salienz ihrer ethnischen Herkunft. Die Befunde der Studie weisen in Einklang mit den dargestellten US-amerikanischen Studien darauf hin, dass sich die meisten Türkeistämmigen in Deutschland sowohl als Türken als auch als Deutsche ka-

46 Vgl. Gans 1979, Waters 2001.

tegorisieren.⁴⁷ Darüber hinaus können auch supranationale Einheiten, wie Europa, oder lokale Bezugspunkte, wie der Wohnort, Grundlage einer identifikativen Integration bilden.

Es zeigt sich jedoch im Gegenzug auch, dass bei der kognitiven, anders als bei der affektiven Identifikation, eine vollständige Abwendung von Deutschland möglich ist. Während die Übernahme gewisser Normen und Verhaltensweisen unumgänglich erscheint und lediglich in der Intensität variiert, ist es durchaus möglich sich rein kognitiv vom Aufnahmeland abzuwenden. Hier zeigen sich die für Türkeistämmige in Deutschland besonders ausgeprägten, wechselseitigen Interdependenzen zwischen den drei zentralen Aspekten des Beitrags: Salienz, kognitive und affektive Identifikation. Die Interviews zeigen, dass eine empfundene Distanz zu Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft in bestimmten Situationen Einfluss auf die Identifikation nimmt. Dabei kann neben der kognitiven auf lange Sicht auch die affektive Identifikation eingeschränkt werden, wenn es zu einem bewussten Rückzug in ethnische Enklaven kommt. Diese Wechselwirkung zwischen Fremd- und Eigenwahrnehmung lässt sich in Deutschland für die Türkeistämmigen besonders deutlich nachzeichnen. Die qualitativen Ergebnisse implizieren daher, dass die genannten Aspekte auch für quantitative Studien berücksichtigt werden müssen, um valide Aussagen über die Identifikation Türkeistämmiger in Deutschland treffen zu können. Hieraus ergeben sich Probleme, die im Folgenden diskutiert werden.

4 Ausblick

Die dargestellten Befunde weisen darauf hin, dass die Identifikation von Migranten allgemein und von Türken im speziellen, ein mehrdimensionaler und wechselseitig beeinflusster Prozess ist. Dies führt zu einem zentralen Problem heutiger Sozialforschung auf diesem Gebiet: Für die Identifikation von Migranten stehen keine zufriedenstellenden quantitativen Messinstrumente zur Verfügung. In der Regel arbeiten Studien, wie z. B. das Sozioökonomische Panel (SOEP), mit Items, mit denen ausschließlich danach gefragt werden kann, wie sehr sich jemand als Deutscher und/oder Ausländer fühlt. Hiermit werden jedoch die drei zentralen Aspekte – die kognitive und affektive Identifikation sowie die Salienz der Herkunft – konfundiert gemessen.⁴⁸ Zudem beschränkt sich die Messung der Salienz

47 Vgl. Berry 1997, 2001, Berry et al. 2006.

48 Das SOEP erfasst die Identifikation z. B. mit den beiden Items: 1) Wie sehr fühlen Sie sich als Deutscher? 2) Und wie sehr fühlen Sie sich noch dem Land verbunden, aus dem Sie oder Ihre Familie kommen?

der ethnischen Herkunft bislang in der Regel auf offene Diskriminierungen. So erfasst z. B. das SOEP diesen Aspekt über das folgende Item zur empfundenen Benachteiligung: Wie häufig haben Sie persönlich innerhalb der letzten beiden Jahren die Erfahrung gemacht, hier in Deutschland aufgrund Ihrer Herkunft benachteiligt worden zu sein?

Unter Berücksichtigung der dargestellten Befunde sollten jedoch unterschiedliche situative Kontexte und Handlungen unterschieden werden. Es erscheint daher für zukünftige Forschung wichtig, die genannten Dimensionen der identifikativen Integration getrennt und vor allem trennscharf zu erfassen.

Eine weitere verbleibende Frage für zukünftige Forschung ist zudem, wie sich die identifikative Integration für die dritte und nachfolgende Generationen ausgestaltet. Eine Befragte äußerte z. B. auf die Frage, ob sie sich eher türkisch oder deutsch fühlt:

»Das können meine Kinder glaube ich in zehn Jahren beantworten/die würden dann sagen ›Wir sind Deutsche‹« (weiblich, geboren 1981, 2. Generation).

Zukünftige Forschung hätte demnach drei Aufgaben zu erfüllen. In einem ersten Schritt müsste ein geeignetes Messinstrument zur quantitativen, differenzierten und vollständigen Erhebung der identifikativen Integration erarbeitet werden. Hier sollte vor allem die Kontext- und Situationsabhängigkeit, die für die Salienz der Ethnizität bedeutsam ist, berücksichtigt werden. Zweitens wären die entwickelten Items, idealerweise repräsentativ, zu erheben und es müsste drittens erörtert werden, in welchem Verhältnis die identifikative Integration zur sprachlichen, strukturellen und sozialen Integration steht. Hier wäre z. B. nach der Theorie der segmentierten Assimilation zu erwarten, dass sich für verschiedene Migrantengemeinden unterschiedliche Muster der Identifikation und Integration zeigen.⁴⁹ Dabei stellen die Türkeistämmigen auch für zukünftige Studien eine besonders interessante Untersuchungsgruppe dar, da diese in Deutschland stärker als andere Migranten mit sozialer Distanz konfrontiert sind.⁵⁰ Vor allem die Wechselwirkung zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft sollte sich mit einem überarbeiteten Messinstrument genauer nachzeichnen lassen. In Anbetracht der anhaltenden medialen Präsenz und Emotionalität des Themas, erscheint dies als lohnendes Ziel zukünftiger Forschung.

49 Vgl. Haller et al. 2011, Portes, Zhou 1993.

50 Vgl. Böltken 2000.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Alba, R., Nee, V. 1997. Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration. *International Migration Review* 31 (4): 826–874.
- Alexander Jr., C. N., Wiley, M. G. 1992. Situated Activity and Identity Formation. In *Social psychology: Sociological perspectives*, hrsg. M. Rosenberg, R. H. Turner, 269–289. New Brunswick: Transaction.
- Benet-Martínez, V., Haritatos, J. 2005. Bicultural identity integration (BII): Components and psychosocial antecedents. *Journal of Personality* 73 (4): 1015–1050.
- Berry, J. W. 1997. Immigration, Acculturation, and Adaptation. *Applied Psychology: An International Review* 46 (1): 5–34.
- Berry, J. W. 2001. A Psychology of Immigration. *Journal of Social Issues* 57 (3): 615–631.
- Berry, J. W., Kim, U., Minde, T., Mok, D. 1987. Comparative Studies of Acculturative Stress. *International Migration Review* 21 (3): 491–511.
- Berry, J. W., Phinney, J. S., Sam, D. L., Vedder, P. 2006. Immigrant Youth: Acculturation, Identity, and Adaption. *Applied Psychology: An International Review* 55 (3): 303–332.
- Bender, S., Seifert, W. 1996. Zuwanderer auf dem Arbeitsmarkt: Nationalitäten- und geschlechtsspezifische Unterschiede. *Zeitschrift für Soziologie* 25 (6): 473–495.
- Böltken, F. 2000. Soziale Distanz und räumliche Nähe: Einstellungen und Erfahrungen im alltäglichen Zusammenleben von Ausländern und Deutschen im Wohngebiet. In *Deutsche und Ausländer: Freunde, Fremde oder Feinde? Empirische Befunde und theoretische Erklärungen*, hrsg. R. Alba, P. Schmidt, M. Wasmer, 147–194. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Bogardus, E. S. 1951. Measuring Changes in Ethnic Reactions. *American Sociological Review* 16 (1): 48–51.
- Bourhis, R. Y., Moise, L. C., Perreault, S., Senecal, S. 1997. Towards an Interactive Acculturation Model: A Social Psychological Approach. *International Journal of Psychology* 32 (6): 369–386.
- Brettfeld, K., Wetzels, P. 2007. *Muslimen in Deutschland – Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*, hrsg. vom Bundesministerium des Innern. Berlin.
- Brüsemeister, T. 2000. *Qualitative Forschung: Ein Überblick*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Burnam, M. A., Telles, C. A., Karno, M., Hough, R. L., Escobar, J. I. 1987. Measurement of Acculturation in a Community Population of Mexican Americans. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences* 9 (2): 105–130.
- Constant, A. F., Zimmermann, K. F. 2008. Integration von Migranten. Ethnische Identität bestimmt ökonomischen Erfolg. *Wochenbericht des DIW Berlin* 42: 644–650. http://www.diw.de/documents/publikationen/73/diw_01.c.89605.de/08-42-1.pdf. Zugriffen: 5. Dezember 2012.
- Crul, M., Schneider, J. 2010. Comparative integration context theory: participation and belonging in new diverse European cities. *Ethnic and Racial Studies* 33 (7): 1249–1268.
- Deutsches Statistisches Bundesamt 2011. *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit: Bevölkerung mit Migrationshintergrund – Ergebnisse des Mikrozensus 2010*. Wiesbaden.

- Diehl, C., Schnell, R. 2006. »Reactive Ethnicity« or »Assimilation«? Statements, Arguments, and First Empirical Evidence for Labor Migrants in Germany. *International Migration Review* 40 (4): 786–816.
- Esser, H. 1980. *Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse.* Darmstadt: Luchterhand.
- Esser, H. 2000. *Die Konstruktion der Gesellschaft.* Frankfurt/Main: Campus.
- Esser, H. 2008. Assimilation, ethnische Schichtung oder selektive Akkulturation? Neuere Theorien der Eingliederung von Migranten und das Modell der intergenerationalen Integration. In *Migration und Integration*, hrsg. F. Kalter, 81–107. Wiesbaden: VS.
- Esser, H., Friedrichs, J. (Hrsg.) 1990. *Generation und Identität: Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie.* Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Feagin, J. R. 1991. »The Continuing Significance of Race: Antiracial Discrimination in Public Places. *American Sociological Review* 56 (1): 101–116.
- Frindte, W., Boehnke, K., Kreikenbom, H., Wagner, W. 2011. *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland*, hrsg. vom Bundesministerium des Innern. Berlin.
- Gans, H. J. 1979. Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America. *Ethnic and Racial Studies* 2 (1): 1–20.
- Gesemann, F. 2006. *Die Integration junger Muslime in Deutschland. Bildung und Ausbildung als Schlüsselbereiche sozialer Integration.* Berlin: Politische Akademie der Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Granato, N. 2009. Effekte der Gruppengröße auf die Arbeitsmarktintegration von Migranten. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 61: 387–409.
- Haller, W., Portes, A., Lynch, S. M. 2011. Dreams Fulfilled, Dreams Shattered. Determinants of Segmented Assimilation in the Second Generation. *Social Forces* 89: 733–762.
- Haug, S. 2005. Zum Verlauf des Zweitspracherwerbs im Migrationskontext: Eine Analyse der Ausländer, Aussiedler und Zuwanderer im Sozio-ökonomischen Panel. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 8 (2): 263–284.
- Haug, S., Müssig, S., Stichs, A. 2009. *Muslimisches Leben in Deutschland. Forschungsbericht im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz* 6, hrsg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Nürnberg.
- Hofstede, G., Neuijen, B., Ohayv, D. D., Sanders, G. 1990. Measuring Organizational Cultures: A Qualitative and Quantitative Study Across Twenty Cases. *Administrative Science Quarterly* 35 (2): 286–316.
- Jasinskaja-Lahti, I., Liebkind, K. 1999. Exploration of the Ethnic Identity among Russian-Speaking Immigrant Adolescents in Finland. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 30 (4): 527–539.
- Kalter, F. 2006. Auf der Suche nach einer Erklärung für die spezifischen Arbeitsmarktnachteile von Jugendlichen türkischer Herkunft. *Zeitschrift für Soziologie* 35: 144–160.
- Knight, G. P., Kagan, S. 1977. Acculturation of Prosocial and Competitive Behaviors among Second- and Third-Generation Mexican-American Children. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 8 (3): 273–284.
- Liljeberg, H. 2012. *Deutsch-Türkische Lebens- und Wertewelten 2012: Ergebnisbericht zu einer repräsentativen Befragung von Türken in Deutschland.* Berlin, Antalya.

- Mayring, P. 1993. *Einführung in die qualitative Sozialforschung: Eine Anleitung zu qualitativem Denken*. Weinheim: Beltz Psychologie-Verl.-Union.
- Okamura, J. Y. 1981. Situational ethnicity, in *Ethnic and Racial Studies* 4 (4): 452–465.
- Parrillo, V. N., Donoghue, C. 2005. Updating the Bogardus social distance studies: a new national survey. *The Social Science Journal* 42: 257–271.
- Phinney, J. S. 1992. The Multigroup Ethnic Identity Measure: A New Scale for Use with Diverse Groups. *Journal of Adolescent Research* 7 (2): 156–176.
- Phinney, J. S., Ong, A. D. 2007. Conceptualization and Measurement of Ethnic Identity: Current Status and Future Directions. *Journal of Counseling Psychology* 54 (3): 271–281.
- Portes, A., Zhou, M. 1993. The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 530: 74–96.
- Pries, L. 1996. Transnationale Soziale Räume: Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexico – USA. *Zeitschrift für Soziologie* 25 (6): 456–472.
- Rumbaut, R. G. 1994. The Crucible within: Ethnic Identity, Self-Esteem, and Segmented Assimilation among Children of Immigrants. *International Migration Review* 28 (4): 748–794.
- Ryder, A. G., Alden, L. E., Paulhus, D. L. 2000. Is Acculturation Unidimensional or Bidimensional? A Head-to-Head Comparison in the Prediction of Personality, Self-Identity, and Adjustment. *Journal of Personality and Social Psychology* 79 (1): 49–65.
- Schnell, R. 1990. »Dimensionen ethnischer Identität. In *Generation und Identität: Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie*, hrsg. H. Esser, J. Friedrichs, 43–72. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Segeritz, M., Walter, O., Stanat, P. 2010. Muster des schulischen Erfolgs von jugendlichen Migranten in Deutschland. Evidenz für segmentierte Assimilation? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62: 113–138.
- Singelis, T. M. 1994. The Measurement of Independent and Interdependent Self-Construals. *Personality and Social Psychology Bulletin* 20 (5): 580–591.
- Stryker, S. 1968. Identity Salience and Role Performance: The Relevance of Symbolic Interaction Theory for Family Research. *Journal of Marriage and Family* 30 (4): 558–564.
- Stryker, S., Burke, P. J. 2000. The Past, Present, and Future of an Identity Theory. *Social Psychology Quarterly* 63 (4): 284–297.
- Suinn, R. M. 2009. Acculturation: Measurements and Review of Findings. In *Handbook of Mental Health and Acculturation in Asian American Families*, hrsg. N.-H. Trinh, 3–24. Heidelberg: Humana Press.
- Unger, J. B., Gallaher, P., Shakib, S., Ritt-Olson, A., Palmer, P. H., Johnson, C. A. 2002. The AHIMSA Acculturation Scale: A New Measure of Acculturation for Adolescents in a Multicultural Society. In *The Journal of Early Adolescence* 22 (3): 225–251.
- Waters, M. C. 2001. Optional Ethnicities: For Whites Only? In *Race, class, and gender: An anthology*, hsg. M. L. Andersen, P. H. Collins, 430–439. Belmont (CA): Wadsworth.
- Watkins, D., Yau, J., Dahlin, B., Wondimu, H. 1997. The Twenty Statements Test: Some Measurement Issues. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 28 (5): 626–633.

»Ich finde, wenn das nicht aus einem Menschen selbst raus kommt, hat niemand einen schlechten Einfluss auf dich« – Empirische Rekonstruktionen von Orientierungen zu sozialer Ordnung in Deutschland und der Türkei

Steffen Amling, Annegret Warth

1 Soziale Ordnung in Deutschland und der Türkei – Perspektiven und theoretische Bezüge

Die Annahme, dass es Unterschiede zwischen der gesellschaftlichen oder sozialen Ordnung in der Türkei und in Deutschland gibt, ist in der öffentlichen Diskussion etwa um den EU-Beitritt der Türkei sehr präsent. Als Beleg hierfür gelten nicht zuletzt die in Deutschland vermeintlich bereits weiter vorangeschrittenen Veränderungen in den Sozialbeziehungen, die unter dem Stichwort der »Individualisierung«¹ in den letzten Jahrzehnten sowohl in den Sozialwissenschaften als auch in der deutschen Öffentlichkeit breit diskutiert wurden.² Der Begriff verweist in erster Linie auf einen »gesamtgesellschaftliche[n] Prozess der Auflösung von bzw. Ablösung der Menschen aus traditionellen Lebensformen und gesellschaftlichen Rollen«, der mit einer zunehmenden »Pluralisierung von Lebensstilen und Lebensformen« einhergeht.³ Die empirischen Befunde, die zur Stützung dieser These herangezogen werden, sind allerdings umstritten, insbesondere lässt sich fragen, ob eine Ablösung der Menschen aus traditionellen Lebensformen also ein Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung notwendiger Weise mit einer Pluralisierung von Lebensstilen und Lebensformen einher geht und wie diese Annahme empirisch überprüft werden kann.⁴

1 Vgl. Beck 1983, Kreckel 1983.

2 Vgl. Berger, Hitzler 2010.

3 Degele, Dries 2005, S. 73.

4 Vgl. die Beiträge in Berger, Hitzler 2010.

Der vorliegende Artikel⁵ geht in dieser Hinsicht zwar einerseits von der Annahme aus, dass es in der Türkei sowie auch in Deutschland immer noch einen erheblichen Einfluss sozialer Strukturen auf die Ausgestaltung der Sozialbeziehungen gibt, der nicht zuletzt mit einer ungleichen Verteilung von Ressourcen korrespondiert. Andererseits folgen wir der Perspektive der Ethnomethodologie, die von einer »Gemachtheit sozialer Tatsachen« ausgeht und die Bedeutung betont, die die »Aufhellung des Alltagswissens der Gesellschaftsmitglieder«⁶ für ein Verständnis der Konstruktion der sozialen Realität hat.⁷ Im Fokus des Artikels stehen die Prozesse der wechselseitigen Zuschreibung von »sozialer« und »personaler Identität«⁸ und die darin produzierten (stereotypen) Verhaltenserwartungen, verweisen doch gerade die Formen, die diese Prozesse annehmen, auf die Möglichkeit der Ablösung der Menschen aus traditionellen Lebensformen und gesellschaftlichen Rollen: Sie regeln die Herstellung von sozialer Zugehörigkeit und Differenz und bedingen so die Möglichkeit der Entwicklung und Behauptung individueller Handlungsspielräume. Mit Blick auf das Alltagswissen folgen wir zudem der praxeologischen Wissenssoziologie und gehen davon aus, dass den genannten Prozessen nicht hauptsächlich reflexiv verfügbare Meinungen oder Einstellungen zugrunde liegen, sondern vielmehr das, was Karl Mannheim »a-theoretisches« oder »implizites Wissen« nennt.⁹ Dieses implizite Wissen ist zum einen immer schon ein kollektives Wissen, insofern es Ausdruck bestehender sozialer Strukturen ist: nach Mannheim bilden die gesellschaftlichen Akteure über die Teilnahme an »konjunktiven Erfahrungsräumen« gleichartige implizite Wissensbestände und eine darauf basierende gleichartige Handlungspraxis aus.¹⁰ Die impliziten Wissensbestände oder, wie es in der dokumentarischen Methode heißt, die »handlungsleitenden Orientierungen«¹¹ können mit Bourdieu andererseits als »modus operandi« verstanden werden: sie werden

5 Der Artikel basiert auf einem gemeinsamen Forschungsprojekt von Institut Futur, Freier Universität Berlin und der Youth Studies Unit der Bilgi-Universität Istanbul und zwei im weitesten Sinn in der jugendsoziologischen Forschung angesiedelten Dissertationsvorhaben. Wir danken Burcu Oy sehr für ihre Unterstützung bei der Erhebung und Auswertung der Diskussionen mit den Gruppen ›Panther‹ und ›Tiger‹.

6 Vgl. Joas, Knöbl 2004, S. 221.

7 Vgl. Garfinkel 1967.

8 Vgl. Goffman 1967, 1980.

9 Vgl. Mannheim 1980.

10 Mannheim führt anhand des Begriffs der Generation aus, dass Personen, die *strukturidentische* Erfahrungen haben, zu einem gleichartigen impliziten oder konjunktiven Wissen kommen. Milieus sind in diesem Verständnis nicht notwendigerweise Real-Gruppen oder real existierende Netzwerke.

11 Vgl. Bohnsack 2012.

in der Handlungspraxis angeeignet und bringen diese Handlungspraxis ihrerseits hervor.¹²

Ausgehend von diesen Überlegungen konzentriert sich unser Beitrag auf die Frage, welche handlungsleitenden Orientierungen zu sozialer Ordnung sich in Jugendlichen-Gruppen in Istanbul finden lassen. Der »Möglichkeitsraum Adoleszenz«¹³ scheint uns ein angemessener Rahmen für die Untersuchung, da hier die Auseinandersetzung mit sozialer Ordnung ein zentrales Thema ist und die Notwendigkeit mit sich bringt, hergebrachte Ordnungsfiguren in Frage zu stellen und neue zu entwerfen.¹⁴ Die empirischen Rekonstruktionen zu den Gruppen aus Istanbul sollen in einem zweiten Schritt mit den Ergebnissen von Gruppendiskussionen mit Jugendlichen aus Berlin verglichen werden, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten und damit auch die der eingangs zitierten Annahme zugrunde liegende schematische Entgegensetzung, die mit einer Gleichsetzung von Nationalstaat und Gesellschaft einher geht, vor dem Hintergrund empirischen Materials zu diskutieren. Ausgehend von unseren Analysen skizzieren wir abschließend einige Überlegungen zur Soziogenese der Orientierungen und diskutieren Anknüpfungspunkte für weitere Forschung

2 Gruppendiskussionen und dokumentarische Methode

Datengrundlage des vorliegenden Artikels sind insgesamt sieben Gruppendiskussionen mit Jugendlichen aus verschiedenen Bezirken in Istanbul und Berlin, die sich hinsichtlich ihrer Sozialstruktur unterscheiden.¹⁵ Die Gruppen ›Panther‹ und ›Tiger‹ wurden in Tarlabası/Istanbul erhoben. Tarlabası gehört der Stadtverwaltung Beyoğlu an und ist nach Yılmaz Türkei-weit am stärksten von Armut betroffen.¹⁶ Einer Studie von 2006 zufolge sind über 60 Prozent der Bevölkerung Analphabeten oder besitzen höchstens Grundschulabschluss. Die Bevölkerung Tarlabasis besteht zu großen Teilen aus Migrant/-innen aus Irak und Westafrika sowie Roma und Kurden aus den südöstlichen Teilen Anatoliens.¹⁷ Auch die Teilnehmerinnen sind Angehörige der kurdischen Minderheit. Die Teilnehmer und

12 Vgl. Bourdieu 1979. Bourdieu spricht in Bezug auf den »Habitus« von einer »strukturierten« und gleichzeitig »strukturierenden Struktur« (Bourdieu, Wacquant 1996, S. 173.)

13 Mecheril, Hoffahrt 2006, S. 230.

14 Vgl. Kokemohr 2007.

15 Im Anschluss an die Gruppendiskussionen wurden dazu Fragebögen zur soziostrukturellen Positionierung der Jugendlichen erhoben. Diese Fragebögen sind allerdings noch nicht abschließend ausgewertet und werden in diesem Artikel daher nicht berücksichtigt.

16 Vgl. Yılmaz 2003.

17 Vgl. ebd., S. 16.

Teilnehmerinnen der Gruppen ›Rasen‹ und ›Möwe‹ leben dagegen zu großen Teilen in Alibeyköy, das der Stadtverwaltung Eyüp zugeordnet ist. Im Gegensatz zu Tarlabası besteht die Bevölkerung in Alibeyköy zwar auch aus ethnisch-kulturellen Minderheiten¹⁸, ihre Migration nach Istanbul liegt allerdings schon etwa zwei Generationen zurück¹⁹. Im Vergleich zu Tarlabası ist Alibeyköy ökonomisch besser situiert und der unteren Mittelklasse zuzuordnen.

Der Kontakt zu den Jugendlichen kam über Mitarbeiter von in beiden Stadtteilen ansässigen Jugendzentren zustande. Die Teilnehmer der reinen Jungengruppe ›Tiger‹ waren zum Zeitpunkt des Interviews 19 bzw. 20, die vier Mädchen der Gruppe ›Panther‹ 15 und 16 Jahre alt. Die Gruppe ›Rasen‹ bestand ebenfalls nur aus weiblichen Teilnehmern, die Gruppe ›Möwe‹ war gemischtgeschlechtlich, die Teilnehmer/-innen beider Gruppen waren 18 und 19 Jahre alt. Alle vier Gruppendiskussionen fanden im Zeitraum zwischen Januar und Juni 2011 statt und wurden auf Türkisch durchgeführt²⁰: im Falle von ›Panther‹ und ›Tiger‹ von zwei Interviewerinnen mit türkischer bzw. deutscher Muttersprache, im Falle von ›Rasen‹ und ›Möwe‹ von einer Interviewerin mit deutscher Muttersprache.

Im sozial schwachen Berliner Bezirk Marzahn-Hellersdorf²¹ wurden die reine Mädchen-Gruppe ›Lagerfeuer‹ und die reine Jungengruppe ›Zelt‹ erhoben. In einer Situations- und Ressourcenanalyse zum Stadtteil sprechen Hilse et al. von einer »Kumulation von Problemlagen«²²: Zur überdurchschnittlichen Arbeitslosigkeit kommen weit unterdurchschnittliche Bildungsabschlüsse der Bevölkerung, zudem erhöhte die Abwanderung von Jüngeren das Durchschnittsalter in den letzten zehn Jahren erheblich. Der Bezirk hat den zweitniedrigsten Anteil an Menschen mit Migrationshintergrund aller Berliner Bezirke und auch die Teilnehmer/-innen der Gruppendiskussionen sind Angehörige der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Die gemischtgeschlechtliche Gruppe ›Pinie‹ kommt dagegen aus dem deutlich besser situierten Stadtteil Zehlendorf, in dem zudem stärker verschiedene ethnisch-kulturelle Minderheiten präsent sind. Die Teilnehmer/-in-

18 Darunter sind Bevölkerungsgruppen mit arabischem, kurdischem, lasischem und alevitischem Hintergrund sowie Türken aus Bulgarien und Albanien.

19 Ob die Teilnehmerinnen der Gruppen selbst Angehörige einer ethnischen Minderheit sind, ist nicht bekannt.

20 Die Gruppendiskussionen wurden auf Türkisch geführt, die türkischen Transkripte ins Deutsche übersetzt. Bei einer Reihe von Begriffen ist eine angemessene Übersetzung aufgrund der Mehrdeutigkeit der türkischen Sprache und der von den Teilnehmer/-innen verwendeten umgangssprachlichen Ausdrücke schwierig. An einigen Stellen sind in den im nächsten Abschnitt zitierten Passagen daher die türkischen Originalzitate in Fußnoten hinzugefügt.

21 Hierzu und zum Folgenden: Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales Berlin 2008.

22 Hilse et al. 2010, S. 26.

nen der Gruppe ›Pinie‹ haben teilweise selbst Migrationshintergrund. Alle Gruppen wurden im April und Mai 2010 über Schulen in den Bezirken kontaktiert. Die Diskussionen mit den zu diesem Zeitpunkt zwischen 15 und 17 Jahre alten Jugendlichen wurden im selben Zeitraum von einem Interviewer deutscher Muttersprache durchgeführt.

Alle Gruppendiskussionen wurden nach der dokumentarischen Methode der Interpretation durchgeführt und ausgewertet.²³ Sie funktionieren insofern nicht wie Interviews oder Diskussionen mit so genannten ›focus groups‹, als es gerade darauf ankommt, den Befragten Gelegenheit zu geben, ihre eigenen »Relevanzrahmen«²⁴ zu entfalten. Von Bedeutung ist die Herstellung eines Diskurses unter den Beforschten, der die Beobachtung der Genese der kollektiven »handlungsleitenden Orientierungen« in ihrem Erlebniszusammenhang ermöglicht.²⁵ Die Gruppendiskussionen wurden eingeleitet mit einem allgemeinen Erzählimpuls, dem im Wesentlichen Nachfragen auf die Reaktionen der Jugendlichen folgten.

In der Auswertung der selbstläufigen Diskurse unter den Beforschten geht es dann nicht um den thematischen Gehalt der Äußerungen oder eben das theoretische Wissen der Befragten, sondern um den »Dokumentsinn« im Sinne Mannheims, das heißt um das sich in der Art der Äußerung oder im Diskursverlauf dokumentierende implizite Wissen, das handlungsleitenden Charakter hat.²⁶ Das ist auch mit dem paradigmatischen Wechsel der AnalyseEinstellung vom »Was« zum »Wie« gemeint, der in der dokumentarischen Methode ein zentrales Prinzip der Analyse darstellt.²⁷ Dieser Perspektive folgend gelingt es insbesondere durch die komparative Analyse der einzelnen Fälle, »den ›wörtlichen‹ Sinngehalt von Einzeläußerungen zu transzendieren und zu jenen tiefer liegenden Orientierungsstrukturen und *Orientierungsmustern* [...] vorzudringen, welche sich als kollektive erst im Zusammenspiel der Einzeläußerungen dokumentieren.«²⁸

Mit Blick auf die methodologischen Grundlagen wurden aus den Diskussionen, die Grundlage der weiteren Ausführungen sind, jeweils Ausschnitte der Eingangspassage ausgewählt, in der die Gruppen auf denselben Erzählimpuls

23 Vgl. Bohnsack 2008, Bohnsack et al. 2007.

24 Bohnsack 2008, S. 121 ff.

25 Vgl. ebd., S. 128. Genese bedeutet hier nicht, dass sich die Orientierungen in der Diskussion bilden: »Die Orientierungsmuster *emergieren* im Diskurs nicht situativ, sondern werden, da sie tiefer liegende kollektive oder milieuspezifische Strukturen *repräsentieren*, im Diskurs immer wieder reproduziert.« (Bohnsack/Przyborski 2007, S. 495, Hervorhebung im Original.)

26 Bohnsack 2008, S. 121 ff. Przyborski, Wohlrab-Sahr sprechen von der »Metaphorik« und der »Organisation des Diskurses« (Przyborski, Wohlrab-Sahr 2009, S. 283.)

27 Bohnsack 2008, S. 121 ff.

28 Bohnsack, Przyborski 2007, S. 495, Hervorhebung im Original.

antworteten, sowie weitere Passagen, die sich in besonderem Maße durch Selbstläufigkeit auszeichnen und also eine hohe interaktive und metaphorische Dichte aufweisen.²⁹

3 Orientierungen zu sozialer Ordnung in jugendlichen Peer-Groups in Istanbul: Orientierung an individueller Autonomie und Problematisierung fragloser Zugehörigkeit

Eine auffällige Gemeinsamkeit aller Istanbuler Gruppen ist die Auseinandersetzung mit sozialen Regeln, die dem nachbarschaftlichen Zusammenhang oder dem Quartier³⁰ zugeschrieben werden, in dem die Jugendlichen sich bewegen. Diese Auseinandersetzung dokumentiert sich in der Bearbeitung der von den Teilnehmerinnen selbst angesprochenen Themen wie Ärger an der Schule, Verhältnis zu Mitschülerinnen oder zur Nachbarschaft. Die empirischen Rekonstruktionen zeigen, dass in allen Gruppen eine *Orientierung an individueller Autonomie*, also an der selbständigen und von sozialen Verpflichtungen weitgehend unabhängigen Gestaltung des eigenen Lebens der eigenen Handlungspraxis unterliegt. Dies soll im Weiteren weiter ausgeführt und an ausgewählten Passagen belegt werden.

In den Erzählungen und Beschreibungen der beiden jugendlichen-Gruppen aus Tarlaabaşı, ›Panther‹ und ›Tiger‹, zeigt sich zunächst, dass der Stadtteil, die Schule und das Jugendzentrum die zentralen Erlebnisräume der Jugendlichen sind. In beiden Gruppen ist dabei besonders auffällig, dass der Stadtteil als nachbarschaftlicher Zusammenhang thematisiert wird und es den Teilnehmer/-innen nicht möglich scheint, sich der Prägung durch diesen Zusammenhang zu entziehen. So heißt es in einer Passage der Gruppe ›Tiger‹, dass »die Umgebung« sich »in unserem Unterbewusstsein festsetzt«, bei der Gruppe ›Panther‹ wird mit Blick auf die Praxis des nachbarschaftlichen »Tratschens« davon gesprochen, dass Tarlaabaşı das »im Blut« habe. Da es in der Analyse nach der dokumentarischen Methode nicht darum geht, den Wahrheitsgehalt dieser Aussagen zu beurteilen, ist allein die Tatsache interessant, dass die Prägung *überhaupt* diskutiert wird und verweist schon auf eine zentrale Gemeinsamkeit der beiden Gruppen: in beiden kommt es zu einer Problematisierung der fraglosen Zugehörigkeit zu einem sol-

29 Vgl. Przyborski 2004, S. 50 ff.

30 Der Bezug zur Quartiersforschung wird in diesem Artikel aus Platzgründen nicht weiter vertieft. Wir orientieren uns an der Definition von Schnur: »Ein Quartier ist ein kontextuell eingebetteter, durch externe und interne Handlungen sozial konstruierter [...] Mittelpunkt-Ort alltäglicher Lebenswelten und individueller sozialer Sphären.« (Schnur 2008, S. 40.)

chen sozialen Zusammenhang, die mit einer handlungsleitenden *Orientierung an individueller Autonomie* verbunden ist, wie sich an der folgenden Passage der Gruppe ›Panther‹ zeigen lässt:

- Af³¹: Abl³² manchmal unsere Familien machen auch so Dinge eben mit ihr Freundschaft befreunde dich nicht mit ihr das sagt mein Vater immer und so halt am Anfang haben sie gesagt mit Ef wirst du es nicht und sie haben noch mehr Namen aufgezählt die möchte ich jetzt nicht sagen. Aber ich denke dass sie falsch denken. Die sagen ja eben die hat einen schlechten Einfluss auf dich.³³
- Bf: Vielleicht falsch.
- Cf: Sie liegen falsch.
- Af: Ich finde wenn dass nicht aus einem Menschen selbst raus kommt, hat niemand einen schlechten Einfluss auf dich. Ich denke so was gibt es abla.
- Cf: Aber wenn du nicht verarscht³⁴ wirst kann keine einen schlechten Einfluss auf dich haben.
- Af: Und zwar Ef hat mich nicht gezwungen mich nicht an meinem Ärmel festgehalten und mich hier und dort hingezerzt ich bin auf eigenen Wunsch und aus eigenem Willen gegangen. Meine Familie sieht das eben anders so eben Perspektive.
- Bf: Ich denke die ganzen Familien sehen das anders.
- Af: Ja genau, also.
- Bf: Und von draußen gibt es Hetze, abla.
- Y1: Aha.
- Bf: Halt deine Tochter sollte nicht mit der rumhängen, sie kommt in schlechte Gesellschaft und so sagen sie ja sie glauben das gleich.
- Cf: Sie geben viel auf die Umgebung. Also wenn von dort jemand sagt aha jemand macht der Gf dort was @.@ mit einem Jungen und @macht(en) direkt was@.
- ?f: (...) mit Jungen?
- Cf: Ja.

Die Teilnehmerinnen beschreiben hier die Handlungspraxis ihrer Eltern, die mit Blick auf die öffentliche Meinung in der Nachbarschaft auf die Wahl ihrer Freunde im Besonderen und auf den Lebenswandel der Mädchen im Allgemeinen Einfluss nehmen, um dafür zu sorgen, dass diese sich den Regeln angemessen verhalten, da sonst öffentliche Sanktionen (›Hetze‹) drohen. Negativer Vergleichshorizont der

31 Wir orientieren uns an den Regeln der Transkription nach Bohnsack et al. 2007, S. 373.

32 »Abla« bedeutet übersetzt große Schwester. Es wird einerseits als innerfamiliäre Anrede, aber auch als informelle Anrede von älteren weiblichen Personen verwendet.

33 »O seni bozuyor«.

34 »Sen kanmayacaksin«.

Teilnehmerinnen der Gruppendiskussion ist hier »viel auf die Umgebung geben« und das damit verbundene fehlende Vertrauen in die Fähigkeit der Einzelnen, sich auch »schlechten Einflüssen« zu entziehen. Dabei bleibt offen, ob es gleichzeitig um eine grundsätzliche Infragestellung der Regeln selbst geht: in der vorliegenden Passage dokumentiert sich eher die Orientierung daran, *entsprechend der Regeln aber eigenverantwortlich* handeln zu können und dies von den Eltern auch zugestanden zu bekommen. Positiver Gegenhorizont, der sich auch im weiteren Verlauf der Diskussion immer wieder zeigt, ist die Fähigkeit, »auf eigenen Wunsch« und »aus eigenem Willen« Dinge zu tun und nicht aus Gründen der Konvention und aus Angst vor Sanktionierung/Stigmatisierung. Das ist eng verbunden mit einer Orientierung an »Selbstbewusst-Sein« wie sich in einer weiteren Passage dokumentiert, in der die Teilnehmerinnen von einer Mitschülerin berichten:

Af: Und sie geht zum fremdsprachlichen Zweig, den man wählen kann. Wie kann sie nur von ihrem Englisch so überzeugt sein, woher kommt wohl ihr Selbstbewusstsein;

Cf: └Ja abla die aus dem
Anadolu Lisesi³⁵ machen den Dings fremdsprachlicher Zweig;

Af: Die aus dem Anadolu Lisesi haben Deutschunterricht und Englischunterricht. Wir aus dem Genel Lise³⁶ haben nur Englischunterricht also ziemlich Dings es gibt Unterschiede.

Cf: Genau es gibt Unterschiede ich finde in staatlichen Schulen;

Bf: └Genau manche könnten
manchmal gut Englisch, wär sie gut aber ich sag's noch mal sie hat mit einer drei³⁷
den Zweig gewählt.

Af: └Nicht mal drei (...)┘Noten.

Bf: Eben.

Cf: Ich weiß nicht wir haben gesagt geh nicht ne ich krieg das andere nicht hin sagt sie. Wäre sie zum Sozialen gegangen das wär besser gewesen also wenigstens wegen auswendig lernen Literatur ist doch ok gut. Ich hab's nicht gewählt und es machte keinen Spaß. Jetzt bereue ich es; weiß auch nicht. Sie hatte schlechte Noten;

Af: Vierzehn³⁸.

Cf: Ich weiß nicht was wird;

Af: Fremdsprachenzweig (...) (1)

35 Das Lyceum entspricht der Sekundarstufe 2. Der Zugang ist über eine nationale Prüfung geregelt, die Voraussetzung für die Möglichkeit, ein Anadolu Lyceum zu besuchen, ist ein überdurchschnittliches Ergebnis bei dieser Prüfung.

36 Das generelle Lyceum hat im Gegensatz zum Anadolu Lyceum keine besonderen Zugangsvoraussetzungen.

37 Im türkischen Schulsystem ist die beste Note die 5, die schlechteste Note die 1.

38 Das könnte für 14 von 100 Punkten stehen, wird aber im Zusammenhang nicht klar.

Cf: Sie sagt es ist total schwer.

Af: └Aber die Lehrer gehen in unseren Kopf @(..)@ Wirklich letztes Jahr haben die Lehrer den fremdsprachlichen Zweig sehr gelobt, geh auf eine staatliche Schule haben sie wohl gesagt, und sie hat ihren Lehrern vertraut und ist zu ihren gegangen, jetzt bereut sie es.

Der negative Vergleichshorizont wird hier anhand der Beschreibung der Handlungspraxis einer Mitschülerin entwickelt. Es geht um die Wahl ihres Ausbildungsgangs: Sie hat sich auf Anraten der Lehrer für ein anspruchsvolles Lyceum entschieden, obwohl sie nicht die entsprechenden Leistungen gezeigt hat. Von den Teilnehmerinnen wird in Frage gestellt, woher wohl »ihr Selbstbewusstsein« komme. Negativer Vergleichshorizont ist hier das naive, i. S. des gerade nicht selbst-bewussten Verhaltens. Der positive Gegenhorizont beinhaltet so zum einen, sich der eigenen Stärken und Schwächen bewusst zu sein, diese richtig einschätzen zu können, zum anderen die Fähigkeit, sich nicht zu sehr von anderen beeinflussen zu lassen und zum Beispiel »Lehrern« nicht zu vertrauen, da sie einen tendenziell manipulieren (»die Lehrer gehen in unseren Kopf«).

Auch die Gruppe ‚Tiger‘ diskutiert die Regeln und Konventionen im Quartier. Diese schränken die Teilnehmer in der Hinsicht ein, dass diejenigen, die auf die Regelbefolgung achten (hier wird ganz allgemein von den »Leuten im Quartier« gesprochen), »nur die schlechten Seiten sehen«, also offenbar immer von der Annahme ausgehen, die Menschen würden sich unangemessen verhalten. Der positive Gegenhorizont der Gruppe, der sich im weiteren Verlauf der Diskussion immer wieder dokumentiert, ist ähnlich wie in Gruppe ›Panther‹ »anderen Selbstständigkeit zutrauen und sie diese auch ausüben zu lassen«. Dabei wird nicht nur die Handlungspraxis der »Leute im Quartier« thematisch relevant, sondern auch der Lehrer die Schule:

Am: Übrigens also wir sind ja Zwölfer also als sabahçı³⁹ sind wir die einzigen Zwölfer und die Männer sagen mir die ganze Zeit wenn sie mich sehen ihr seid die Älteren ihr müsst Vorbilder sein.

Bm: └Ihr müsst Vorbilder sein also;

Am: └Aber zum Beispiel (...)

Bm: └Es gibt sehr viel Druck;

39 Aufgrund von Gebäudemangel findet Unterricht in öffentlichen Schulen in den Ballungsgebieten der Türkei oftmals zwei Schichten statt. »Sabahçı« sind Schüler/-innen der Morgenschicht, »öğlenci« sind Schüler/-innen der Nachmittagsschicht.

- Am: └Die an-
deren die anderen können sehr leger kommen aber wir sind gezwungen so zu sein⁴⁰.
- Bm: Dass wir so sind wir sind in der zwölften Klasse normalerweise sind die zwölften Klasse also es ist ja ihr letztes Jahr;
- Y1: Mhm.
- Bm: Also normalerweise werden die Schüler nicht so angegangen.
- Y1: Mhm.
- Bm: Aber-
- Am: └Wir gehen zwei Tage-
- Bm: └Zwei Tage gehen wir zur Schule also wir gehen zwei Tage die
Woche also wir haben sechs Stunden und gehen dann wieder letztendlich;
- Am: └ (...)
- Bm: Wir sind sabahçı und mit uns sind noch die Lise zweier und dreier normalerweise sind die zwölften Klassen öğlenci also haben zur gleichen Zeit wie die Lyceum-Ein-
ser⁴¹ Unterricht aber dieses Jahr haben wir Zwölfer es so und (.) aber wir dieses Jahr
musst du so auf dein Aussehen achten weil die anderen Schüler/-innen dich sehen
und sich ein Vorbild nehmen ihr seid die Großen, das ist Quatsch.
- Am: Also gerade gehe ich in die Firma und nicht mal die Firma hat nicht mal so einen
Zwang also leger zum Beispiel so wie du am besten arbeiten kannst, so komm sagen
sie. Am Anfang habe ich schon einen Anzug getragen und hatte Probleme mit mei-
nen Schuhen also nicht nur ein bisschen sondern ich konnte damals nicht arbeiten
nicht laufen wie auch immer hat er gesagt zieh dich so an wie es dir recht ist wäre
es ein bisschen Dings also es sollte nur ein bisschen mehr Dings, es geht gar nicht
darum zu übertreiben also sie könnte es auch so sagen es muss nicht unbedingt ein
Jackett sein oder was weiß ich sie könnten auch sagen zieh ein Hemd an und darüber
eine Jacke wenn du zur Schule kommst oder so.
- Bm: Genau vielleicht mag jemand kein Jackett tragen oder was weiß ich vielleicht rasiert
sich jemand aus einem Grund nicht vielleicht hat er mit Pickeln Probleme-
- Am: └Zum Beispiel mein Freund
zum Beispiel war beim Arzt der hat gesagt rasier dich nicht zu oft also rasier dich alle
drei Tage oder so, er könnte eigentlich kommen also er hat den Lehrern sogar ein At-
test gebracht Problem also so ein Problem haben manche.

40 Damit ist gemeint, dass die Jungen entsprechend der Vorgaben des nationalen Bildungs-
ministeriums bezüglich Schuluniform, Schuhe, Haarschnitt sowie Rasur zum Unterricht
erscheinen müssen. Die Einhaltung dieser Regeln werden mehr oder weniger penibel am
Schuleingang kontrolliert.

41 Damit ist die erste Klasse des Lyceums gemeint, also die neunte Klasse.

Die Teilnehmer distanzieren sich im vorliegenden Abschnitt von Verhaltenserwartungen von Seiten der Lehrer, denen sie als ältere Schüler ausgesetzt sind. Der negative Vergleichshorizont ist zunächst »ein Vorbild für andere zu sein, indem man sich angemessen kleidet« bzw. allgemein, sich den gängigen Konventionen in Bezug auf das Aussehen fraglos zu unterwerfen. Die anschließende Erzählung Ams über die Firma, in der er ein Praktikum absolviert, entwickelt dann aber einen positiven Gegenhorizont, der über Verhaltenserwartungen in Bezug auf Kleidung und Aussehen hinausgeht: Es zeigt sich, dass von den Teilnehmern *Begründungen* für die Regeln und Konventionen erwartet werden, denen sie unterworfen sind, und dass Argumente der Praktikabilität (man kann sich in der Firma kleiden »so wie du am besten arbeiten kannst«) und Individualität (»vielleicht rasiert sich jemand aus einem Grund nicht vielleicht hat er mit Pickeln Probleme«) Vorrang vor reiner Regelbefolgung haben. Die Orientierung, die sich darin dokumentiert, ist also die Möglichkeit zur selbständigen Auseinandersetzung mit sozialen Regeln und deren Anpassung an die Bedürfnisse des Einzelnen.⁴²

In der reinen Jungengruppe ›Tiger‹ zeigt sich allerdings in mehreren Passagen auch, dass eine gleichzeitige Orientierung an einem *individuellem Lebensentwurf* auf der einen und an der *Bewahrung vorgegebener Regeln* auf der anderen Seite vorliegt. So wird an zentraler Stelle der Diskussion die Praxis der traditionellen Ehevermittlung diskutiert:

Cm: Oğlum⁴³, dann lass uns ein Mädchen durch görece usulü⁴⁴ nehmen.

Am: Wem?

Cm: Deinem abi⁴⁵

Bm: Ja, ich denke auch, dass görece usulü das Schönste ist. Draußen jemanden

?: └ (...)

Bm: finden und dann heiraten ist es halt nicht. Ich finde das sehr-

42 In beiden Gruppen zeigen sich auf der Ebene der handlungsleitenden Orientierungen Ansätze einer »postkonventionellen Moral« (Kohlberg 1984, S. 172 ff.): Regeln sollen gerade nicht auf reiner Konvention gründen und um ihrer selbst willen befolgt werden, sondern sich diskutieren und überprüfen lassen. Interessanterweise verbindet sich das in beiden Gruppen mit einer Orientierung an Bildung, wobei hier nicht die Orientierung an den Regeln der Institutionen formaler Bildung gemeint ist.

43 »Oğlum« heißt wörtlich übersetzt »mein Sohn«, wird aber umgangssprachlich auch als Anrede unter Gleichgestellten benutzt.

44 »Görece usulü«: Eine traditionelle Form der Eheschließung, die in bestimmten Milieus in der Türkei in unterschiedlichen Formen bis heute existiert. Zentrales Merkmal dieser Eheschließung ist die Auswahl von geeigneten Ehepartner/-innen durch Eltern, Familienmitglieder oder mit dieser Aufgabe betrauten Personen. Je nach Ausprägung haben die zu Verheiratenden ein Mitspracherecht oder nicht.

45 »Abi«: Großer Bruder.

- Am: Ich bin ein bisschen gegen görece usulü ich schwörs (.)
- Bm: Wie Du bist dagegen lan, Schwachkopf⁴⁶ (.) Was hat deine Mutter bis jetzt gemacht? Hornochse. Seit wie vielen Jahren sind Deine Eltern verheiratet (.) Seit 50 Jahren verheiratet.
- Am: Ok, eines Tages werd ichs dir endlich zeigen.
- ?: [@(1)@
- Bm: Hey seit 50 Jahren verheiratet. Also das ist über- überhaupt nicht schlecht⁴⁷. Schau das ist
- Am: [Görece usulü-
- Bm: letzten Endes eine feste Beziehung.
- Am: Görece usulü trotzdem innen also innerhalb der Familie gibt es Unstimmigkeiten. Dass sich die Eltern nicht verstehen und so.
- Bm: Mein Abi hat mit görece usulü geheiratet (.) Der ist jetzt glücklich wie ein König (.....)
- Cm: [So ist das, so ist das.
- Bm: Sie sind glücklich wie Könige
- ?: [Genau so, Alter⁴⁸.
- Cm: Es gibt gute und es gibt auch schlechte-
- Bm: Die schlechten-
- Am: Aber hingehen und ein Mädchen, das du willst-
- Bm: Welche Familien beschwerten sich über Leute, die mit görece usulü heiraten?
- Am: Alle (.)
- Bm: @.@ Ich zerschlag dir die Fresse was alle lan⁴⁹ he ich zerschlag
- Am: [Alle (...)]
- Bm: dir die Fresse.

In der Passage dokumentiert sich zunächst, dass eine »feste Beziehung haben« eine geteilte Perspektive der Jugendlichen ist. Die Frage, wie dies zu realisieren sei, führt aber zur Beschreibung verschiedener Strategien. Dabei verweist die Abgrenzung vom »draußen« zunächst darauf, dass die Teilnehmer sich zu einem mehr oder weniger geschlossenen sozialen Kontext zugehörig fühlen, dessen Grenzen nicht näher definiert werden müssen.⁵⁰ In der Tatsache, dass die tradierte Praxis des »görece usulü« überhaupt thematisiert wird, drückt sich dann aber auch aus,

46 »Gerizekali«.

47 »Hiç de şey değil yani.«

48 »Baba.«

49 »Lan«: Umgangssprachliche Anredeform.

50 Ob hier die Familie, die ethnische Minderheit, das Quartier Tarlabası oder »die Muslime« gemeint sind, wird allerdings nicht klar.

dass sie nicht mehr unwidersprochen Geltung beanspruchen kann. Die noch bekannten und präsenten Regeln werden also nicht mehr einfach für verbindlich gehalten, sondern müssen mit Blick auf ihren Sinn und Zweck diskutiert werden.

In der Passage stehen sich die zwei genannten handlungsleitenden Orientierungen gegenüber: zum einen, sich an den Entscheidungen zu orientieren, die andere (also der soziale Kontext qua Konvention oder konkreter die Familie qua Heiratsentscheidung) für das eigene Leben treffen; zum anderen, selbständig über ein so zentrales Thema wie Liebe und Paarbeziehung entscheiden zu können (»hingehen und ein Mädchen nehmen, das du willst«). Die Spannung zwischen diesen Orientierungen ist in der gesamten Diskussion präsent und lässt sich offensichtlich nicht auflösen. Auch wenn die Positionen auf verschiedene Sprecher verteilt sind, geht es hier nicht darum, diesen Konflikt zu personalisieren: Da uns die Peer-Groups nicht als Real-Gruppen interessieren, sondern als Repräsentanten von Milieus, kann er als *Handlungskonflikt im entsprechenden Milieu* interpretiert werden. Dass diese Spannung in der Gruppe ›Tiger‹ stärker präsent ist als bei den Mädchen der Gruppe ›Panther‹ oder auch bei den Gruppen aus Alibeyköy (siehe unten), könnte darauf verweisen, dass im primären sozialen Raum der Quartiere, in dem sich die Jugendlichen aufhalten, unterschiedliche Erwartungen an Frauen und Männer existieren. Letztere haben offensichtlich die Rolle der Bewahrung der Normen und Regeln inne, weswegen für die männlichen Jugendlichen die Ambivalenz zwischen Regelbewahrung (und dann auch -befolgung) und individueller Autonomie besonders prekär ist. Ob sich diese Annahme bestätigen lässt, müsste allerdings der Vergleich mit weiteren Fällen zeigen, etwa mit reinen Jungengruppen aus anderen Quartieren.

Vergleicht man die Gruppen aus Tarlaşaşı nun mit den Jugendlichen aus Alibeyköy, fallen eine Reihe von Gemeinsamkeiten ins Auge: Auch in den Gruppen ›Rasen‹ und ›Möwe‹ wird der Stadtteil als nachbarschaftlicher Zusammenhang thematisch relevant und auch hier kommt es zu einer Distanzierung von den im Quartier präsenten sozialen Regeln und Normen und damit ähnlich wie in den Gruppen ›Panther‹ und ›Tiger‹ zu einer Problematisierung fragloser Zugehörigkeit. Vor allem aber zeigt sich auch in den Gruppen ›Rasen‹ und ›Möwe‹ eine *Orientierung an individueller Autonomie*. So geht es beispielsweise in der reinen Mädchen-Gruppe ›Rasen‹ ähnlich wie bei den Mädchen der Gruppe ›Panther‹ um die Konsequenzen eines den unausgesprochenen Regeln nicht angemessenen Verhaltens in der Öffentlichkeit: Folge ist »Geschwätz« in der Nachbarschaft. Und auch in der gemischtgeschlechtlichen Gruppe ›Möwe‹ sind Verhaltenserwartungen der »Leute im Quartier« in den Beschreibungen der Teilnehmer/-innen ebenso präsent wie die Gefahr der Sanktionierung unangemessenen Verhaltens – auch wenn es nicht um soziale Beziehungen zum anderen Geschlecht sondern eher um Aussehen und Stil geht:

- Am: Also du veränderst dich aber die Leute bleiben gleich und dieses Mal fa=fangen die Vorurteile an. Vielleicht legst du Vorurteile ab aber dieses Mal fangen die Leute, denen du begegnest, an Vorurteile zu entwickeln, sie mischen sich in die Musik ein, die du hörst, sie mischen sich in deine Haare ein, sie mischen sich in deinen Kopf ein, sie mi=mischen in deinen Kleidungsstil ein (3)
- Cf: es entstehen alle möglichen Probleme, halt der Ort an dem du lebst beeinflusst dich viel zu viel //mhm// Menschen beeinflussen
- Y1: mhm (2) zum Beispiel was für Erlebnisse habt ihr da also in eurer Nachbarschaft also die Menschen, die gegen euch Vorurteile haben, was passiert da, was machen-
- Df: Sie reden schlecht über einen, ähm komische Blicke, hinter unserem Rücken;
- Am: @(1)@
- Df: und so, Missbilligung⁵¹ @(1)@ @waren wir eigentlich früher auch so@
- Am: @(2)@ (2)

Festgehalten werden kann also, dass sich in allen vier Istanbuler Gruppen eine handlungsleitende *Orientierung an individueller Autonomie* nachweisen lässt, die vor allem vor dem Hintergrund der Erzählungen und Beschreibung der Handlungspraxis der »Leute im Quartier« entwickelt wird, und die mit einer *Problematisierung fragloser Zugehörigkeit* verbunden ist. Es deuten sich allerdings auch Unterschiede zwischen den Gruppen an, die möglicherweise darauf verweisen, dass wir es mit unterschiedlichen Milieus zu tun haben. In der zitierten Passage der Gruppe ›Möwe‹ ist etwa auffällig, dass die Teilnehmer/-innen die Regeln des Quartiers erst im Verlauf der individuellen Entwicklung sozialer und personaler Identität als problematisch erleben: »du veränderst dich«, sei es körperlich-äußerlich (Haare, Kleidung) oder in Bezug auf deine Einstellung (»vielleicht legst du Vorurteile ab«), »aber die Leute bleiben gleich«. In Gruppe ›Rasen‹ werden an einigen Stellen die ›guten Gründe‹, im Quartier wohnen zu bleiben, hervorgehoben (so wird die Tatsache betont, dass im Quartier nachbarschaftliche Unterstützung und »Solidarität« herrschen), und es werden die Charakteristika anderer Quartiere diskutiert, in denen man nach anderen Regeln lebt. Es scheint daher, dass die Jugendlichen in Alibeyköy in ihren Erzählungen und Beschreibungen bereits in stärkerem Maße eine reflektiert-individuelle Position beziehen, während die Jugendlichen der Gruppen aus Tarlabası ihre eigene Handlungspraxis noch stärker aus der Perspektive des sozialen Kollektivs beschreiben. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass sich die Jugendlichen aus Alibeyköy (auch in ihrer Handlungspraxis) bereits in stärkerem Maße vom sozialen Kontext gelöst haben⁵².

51 »Kinama«.

52 Das müsste an weiteren Passagen nachgewiesen werden. Es wäre dann mit Blick auf die Soziogenese außerdem interessant festzustellen, ob sich dies als Charakteristikum von Gruppen aus Stadtteilen mit vergleichbarer Sozialstruktur erweist.

4 Orientierungen zu sozialer Ordnung im binationalen Vergleich Türkei/Deutschland: Präsenz vs. Abwesenheit sozialer Regeln

In der vergleichenden Analyse der vier Istanbul Gruppen mit den Diskussionen der Jugendlichen aus Berlin zeigt sich, dass sich nur in einer der drei Berliner Gruppen eine vergleichbare *Orientierung an individueller Autonomie* nachweisen lässt. Die anderen Gruppen sind hingegen gekennzeichnet von einer *Orientierung an der Vermeidung von Nicht-Zugehörigkeit*. Bemerkenswert ist nun bei der komparativen Analyse der länderspezifischen Fallgruppen, dass im Vergleich mit den Istanbul Jugendlichen dennoch eine Gemeinsamkeit der Berliner Gruppen herausgearbeitet werden kann: die Auseinandersetzung mit sozialer Ordnung findet in diesen gerade nicht vor dem Hintergrund der *Präsenz* sondern vielmehr der *Abwesenheit* sozialer Regeln statt. Auch hierzu im Folgenden ausgewählte Passagen.

In allen drei Gruppendiskussionen in Marzahn und Zehlendorf werden die Bezirke nicht über einen realen nachbarschaftlichen Zusammenhang sondern entweder als übergeordnete Verwaltungseinheiten oder aber über die Fremdschreibung von außen (durch Medien oder Jugendliche aus anderen Bezirken) als sozialer Rahmen der eigenen Handlungspraxis thematisch relevant. In allen dreien ist allerdings die Auseinandersetzung mit den Prozessen der Herstellung von sozialer Zugehörigkeit und Differenz sehr präsent. In der Gruppe ›Pinie‹ dokumentiert sich in dieser Hinsicht ein ähnliches Wissen um das *Problematisch-Werden von fragloser Zugehörigkeit*, wie wir es für die Istanbul Gruppen nachgewiesen haben, und auch hier ist diese Problematisierung mit der Frage nach der Möglichkeit der Behauptung personaler Identität oder des individuellen Lebensentwurfs gegenüber externen Verhaltenserwartungen verbunden. Die Verhaltenserwartungen werden in Gruppe ›Pinie‹ allerdings nicht den »Leuten im Quartier«, sondern anderen sozialen Gruppen oder Einzelpersonen zugeschrieben, wie ein Ausschnitt aus folgender Passage zeigt:

- Bm: |und es gibt eben auch
viele Leute die eben mitmachen weil sie sonst eben diese Gefahr sehen allein dann zu sein; also so wie auf Klassenfahrt wenn dann wirklich die Leute noch (.) da bis spät in die Nacht Remmidemmi machen und man macht irgendwie notgedrungen mit obwohl man eigentlich ganz gern um zehn im Bett wär; (2) is nich unbedingt-
- Alle: |@ (2) @ |
- Cm: |Ach na gut.@ (.) @
- Bm: |bezieh jetzt gar nich
mal so auf mich. Aber die dann einfach irgendwie einfach mitmachen weil sie sonst ganz allein irgendwie dastehen oder sagen wir mal gezwungen sind ich meine wenn

du um zehn pennen willst und de- machen da noch Krach kannst eh nich pennen, deswegen machste dann irgendwie mit; dis is jetzt ich weiß dis Beispiel war jetzt vielleicht n bisschen doof aber ihr wisst worau- was ich meine.

Am, Af, Cm: [Ja.] [Ja.]

Bm: Dieses Mitmachen weil es eh gar keine andere Möglichkeit gibt wenn du dis durchziehst kannst du nur verlieren und wirst am besten dafür noch ausgelacht.

Am: Dis geht dann=et ums Prinzip dass du durchziehst einfach (.) nich um deinen Willen durchzusetzen sondern dann eher um zu zeigen dass du (.) blöde findest oder keine Ahnung.

Bm: [Jaja °genau°.

Cm: Naja, meistens geht's dir dann besser als wenn du nicht mitmachen würdest so vom Gefühl her. (.)

Thematisiert wird in der vorliegenden Passage der Zwang »mitzumachen«, der zugleich negativer Vergleichshorizont ist. Dagegen steht die Orientierung an einem individuellen Handlungsentwurf, »dass du durchziehst einfach« und damit auch die Behauptung eigener Individualität. Bis hierher gibt es weitgehende Ähnlichkeiten zu den Gruppen aus Istanbul. Allerdings verweist die Tatsache, dass sich in Gruppe ›Pinie‹ zugleich um Zugehörigkeit *bemüht* wird, darauf, dass es gerade keinen fraglos gegebenen Zusammenhalt gibt, der sich etwa in den Regeln des nachbarschaftlichen Zusammenhangs oder der sozialen Kontrolle durch im Quartier präsenste Andere manifestiert. Sich behaupten und die eigene Individualität durchzusetzen ist hier insofern anders prekär, als die Gefahr der Vereinzelung im Raum steht: »wenn du dis durchziehst«, wirklich individuell bist, »kannst du nur verlieren und wirst am besten dafür noch ausgelacht«, das heißt du verlierst die Anerkennung der Gruppe und es droht soziale Ausgrenzung. In der Gruppe ›Pinie‹ geht es insofern anders als den Istanbuler Gruppen um die Frage, wie Anerkennung von einer Gruppe und Behauptung personaler Identität *gleichzeitig* möglich ist.

Erst im Vergleich mit den Istanbuler Gruppen lässt sich hierin eine Gemeinsamkeit der Gruppe ›Pinie‹ zu den Gruppen ›Lagerfeuer‹ und ›Zelt‹ erkennen, denn auch in diesen Gruppen wird vor allem die *Abwesenheit von fragloser Zugehörigkeit* problematisch. In den Gruppen aus Marzahn findet sich allerdings keine Problematisierung der Möglichkeit der Behauptung personaler Identität sondern der Vermeidung von Nicht-Zugehörigkeit. Das zeigt sich insbesondere an der diffusen Vorstellung von »Normalität«, an der sich die Jugendlichen orientieren:

Cf: @(2)@ okay. Bei uns auf Toilette wurde mal n Mädchen gefilmt.

Af: A::h Gf.

Bf: Ja, die wurde auf dem Klo;

- Cf: ja, also die wurde, die wurde ewig lange gehänselt und gemobbt und keine Ahnung und irgendwann ist die dann mal auf Klo gegangen und die hat auch wirklich, also (.) dit stimmt wirklich, die hat wirklich immer ganz doll nach Fisch jestunken und so dit war (.) ganz eklig, auf jeden Fall ham die dann welche aus ihrer Klasse mal gefilmt, als se auf Toilette gegangen ist angeblich hatte sie Durchfall wat auch immer auf jeden Fall ham se die dann gefilmt und dann war dann auch de Polizei hier und so dis war richtig krass.
- Ym: Wie wieso war die Polizei da, weil (.) die dis dann veröffentlicht haben.
- Cf: [Na wegen dem Video halt] weil dis dann veröffentlicht wurde und hier in der Schule weitergeschickt wurde.
- Bf: und dis war auch mal ne Zeit lang warn Mädchen auf unserer Schule die hat halt bei Jappy äh::: Bilder-
- Cf: [@Nacktfotos@
- Bf: Ja Bilder von sich veröffentlicht die halt intim wären und irgendjemand hat dis Passwort von da jeknackt und hat halt;
- Cf: hat die ausgedruckt also ganz viele ausgedruckt;
- Af: Und dann ausgehängt.
- Cf: und dann an unserer Schule überall ausgehangen.
- Bf: Genau und die Schule rund um dis Gebiet hat die ganzen Bilder ausgehangen (.) musste dann auch die Schule verlassen.

Die Passage zeigt exemplarisch, dass in der Gruppe ›Lagerfeuer‹ die Abgrenzung von Einzelnen im Mittelpunkt steht, die nicht den standardisierten Normalitätserwartungen in Bezug auf Körperlichkeit entsprechen (d. h. etwa als ›dick‹ oder ›hässlich‹ beschrieben werden) oder sich in irgendeiner Weise auffällig benehmen (sich z. B. die ›Haare färben‹, viel ›Aufmerksamkeit‹ brauchen usw.). In den Blick rücken hier und im gesamten Diskussionsverlauf fast ausschließlich Defizite dieser Anderen, es zeigt sich also ein ausgeprägtes Wissen um die vielfältigen Anlässe für Stigmatisierung bzw. die Sanktionierung eines von der ›Normalität‹ abweichenden Verhaltens. Die Vorstellung davon, was diese Normalität oder normales Verhalten auszeichnet, bleibt hingegen diffus. Es geht offenbar vor allem darum, jegliches Verhalten zu *vermeiden*, das zu Stigmatisierungen führen könnte, weil sonst Nicht-Zugehörigkeit droht. In diesem Sinne lässt sich mit Erving Goffman von der Orientierung an einer »Schein-Normalität«⁵³ sprechen.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass sich einerseits Unterschiede zwischen den Berliner Gruppen ›Pinie‹, ›Lagerfeuer‹ und ›Zelt‹ auf der einen und den Istanbul Gruppen ›Tiger‹, ›Panther‹, ›Möwe‹ und ›Rasen‹ auf der anderen Seite andeuten: Während in den Diskussionen der Istanbul Gruppen die

53 Goffman 1967, S. 152, im Original: *phantom normalcy*.

Präsenz sozialer Regeln den Rahmen für die Auseinandersetzung mit Prozessen der Entwicklung sozialer und personaler Identität(en) ist, ist in den Diskussionen der Berliner Jugendlichen eher deren Abwesenheit die Folie, vor deren Hintergrund Nicht-Zugehörigkeit problematisch wird. Andererseits zeichnen sich mit Blick auf die *Orientierung an individueller Autonomie* Gemeinsamkeiten zwischen den Gruppen ›Pinie‹ und ›Tiger‹ und ›Panther‹ ab, die die Vermutung nahe legen, dass wir es hier mit ähnlichen impliziten Wissensbeständen und also mit einem vergleichbaren Milieu zu tun haben.

5 Fazit und Ausblick auf die weitere Forschung

Im Fokus des vorliegenden Artikels steht die Frage, inwiefern sich die gesellschaftliche oder soziale Ordnung in Deutschland und die Türkei mit Blick auf den »Grad der Individualisierung« in beiden Ländern unterscheiden. Dazu wurden auf der Grundlage von Gruppendiskussionen exemplarisch die impliziten Wissensbestände oder genauer die handlungsleitenden Orientierungen von Jugendlichen empirisch rekonstruiert. Es kann zunächst festgehalten werden, dass sich tatsächlich Unterschiede in diesen handlungsleitenden Orientierungen der untersuchten Fallgruppen je Land nachweisen lassen, die man möglicherweise zu zwei Typen verdichten könnte. Ist die Orientierung an individueller Autonomie in Verbindung mit einer Problematisierung fragloser Zugehörigkeit für die Gruppen aus Istanbul charakteristisch,⁵⁴ setzt in den Berliner Gruppen die Abwesenheit von verbindlichen Regeln den Rahmen für die Auseinandersetzung mit der Entwicklung sozialer und personaler Identität. Diese kann hier außerdem sowohl zu einer *Orientierung an der Behauptung personaler Identität* als auch zu einer *Orientierung an der Vermeidung von Nicht-Zugehörigkeit* führen.

Wenn wir nun nach den Ursachen für die *Entstehung* der jeweiligen handlungsleitenden Orientierungen fragen, muss zunächst berücksichtigt werden, dass wir mit sieben Gruppen nur einen sehr kleinen Ausschnitt der gesellschaftlichen Realität in Berlin und Istanbul bzw. Deutschland und der Türkei in den Blick bekommen, so dass jede Aussage hierzu nur eine Richtung für weitere Forschung angeben kann. Es liegt auf der einen Seite die Annahme nahe, dass Jugendliche in den Istanbul Quartieren Tarlabası und Alibeyköy einerseits dem Einfluss eines medial vermittelten Pluralismus andererseits einer relativ starren und konserva-

54 Lüküslü spricht in dieser Hinsicht von einem »erzwungenen Konformismus« (zoraki (ge-rekli) konformizm), dem Jugendliche in der Türkei unterworfen sind. (Lüküslü 2009, S. 189 ff.) Allerdings beziehen sich ihre Überlegungen eher auf eine bewusste, gewissermaßen strategische Auseinandersetzung mit sozialen Regeln.

tiven sozialen Ordnung in ihren Sozialräumen ausgesetzt sind. In Anlehnung an Nohl ließe sich davon sprechen, dass diese Quartiere durch eine »Primordialität der nahweltlichen Beziehungen« bzw. der »nahweltlichen Sozialität«⁵⁵ gekennzeichnet sind. Sozialräume mit ähnlichen Charakteristika konnten bisher schon in einem Stadtteil von Ankara,⁵⁶ aber auch in einer Kleinstadt in Franken/Deutschland nachgewiesen werden.⁵⁷ Weitere vergleichende Analysen mit Jugendlichen aus anderen Quartieren in Istanbul müssten allerdings der Frage nachgehen, ob sich Ähnlichkeiten oder Unterschiede tatsächlich entlang der Grenzen von *Sozialräumen* nachweisen lassen oder ob hier andere Dimensionen relevanter sind.⁵⁸ Dies würde dem Versuch entsprechen, der »Binnenheterogenität innerhalb eines Landes«⁵⁹ empirisch Rechnung zu tragen. Mit Blick auf die angedeuteten Gemeinsamkeiten zwischen den Gruppen aus Istanbul und aus Berlin scheint auf der anderen Seite nicht eindeutig zu sein, ob die Unterschiede zwischen den Fallgruppen tatsächlich dem jeweiligen nationalen Kontext zuzuschreiben sind. Um die Differenzen *zwischen* den Ländern in den Blick zu bekommen, ohne einer vereinfachten Zuschreibung zu verfallen, müsste man nun versuchen, das *tertium comparationis empirisch zu rekonstruieren* und »typologisch situierte Fallgruppen«⁶⁰ einer Statusgruppe mit denen einer anderen Statusgruppe desselben Landes zu vergleichen. Der Ländervergleich wäre dann ein Vergleich spezifischer Statusgruppen *und* homolog situierter Fallgruppen verschiedener Statusgruppen aus beiden Ländern.⁶¹ Sollten sich hier Unterschiede entlang der nationalen Grenzen nachweisen lassen, müsste schließlich über die Analyse von Gruppendiskussionen hinausgegangen und weitere relevante Dimensionen wie Diskurse zu kollektiver Identität aber auch die institutionellen Rahmenbedingungen einbezogen werden. Für dieses Vorgehen stellt das vorliegende Material nur eine, wenn auch nicht uninteressante Vorarbeit dar.

Mit Blick auf unseren Fokus auf Jugendliche lässt sich abschließend festhalten, dass die Tatsache, dass sich in *allen* untersuchten Gruppen in Istanbul und Berlin die Auseinandersetzung mit sozialer Ordnung nachweisen lässt, kein überraschendes, aber immerhin ein empirisches Ergebnis der vorliegenden Arbeit

55 Nohl 2001, S. 84 f.

56 Vgl. Nohl 2011.

57 Vgl. Bohnsack, Loos, Schäffer 1995.

58 Für die Berliner Jugendlichen konnten bspw. bereits verschiedene Milieus rekonstruiert werden, deren Entstehung offensichtlich nicht mit der Zugehörigkeit zu bestimmten Quartieren erklärt werden konnte. Die entsprechenden Analysen können hier aus Platzgründen allerdings nicht ausgeführt werden.

59 Nohl 2009, S. 96.

60 Nohl 2009, S. 101.

61 Vgl. ausführlicher Nohl 2009.

ist. Da trotz des im europäischen Vergleich hohen Anteils von Jugendlichen an der Bevölkerung⁶² in der Türkei bisher nur marginal Jugendforschung betrieben wird⁶³ und die »Lebensphase Jugend« in aktuellen Veröffentlichung im Bereich der Jugendforschung in Deutschland im Wesentlichen immer noch mit Bezug auf den nationalen Rahmen charakterisiert wird,⁶⁴ wäre es lohnenswert, den empirisch-rekonstruktiven Vergleich weiter zu verfolgen. In dieser Hinsicht könnte die vorliegende Arbeit dazu anregen, Lebensrealitäten und das Alltagshandeln von Jugendlichen oder in der Türkei zum Forschungsgegenstand zu machen und durch weitere international vergleichend angelegte Untersuchungen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede des Aufwachsens von Jugendlichen anhand empirischer Untersuchungen zu präzisieren.

Richtlinien für die Transkription⁶⁵

┌	Beginn einer Überlappung, d. h. gleichzeitiges Sprechen von zwei Diskussionsteilnehmern oder direkter Anschluss beim Sprechwechsel
└	Ende einer Überlappung
(.)	kurze Pause bis zu einer Sekunde
(3)	Pause, Dauer in Sekunden
<u>nein</u>	betont
nein	laut (in Relation zur üblichen Lautstärke des Sprechers/der Sprecherin)
°nein°	sehr leise (in Relation zur üblichen Lautstärke des Sprechers/der Sprecherin)
.	stark sinkende Intonation
;	schwach sinkende Intonation
?	stark steigende Intonation
,	schwach steigende Intonation
viellei-	Abbruch eines Wortes
ja=ja	schneller Anschluss; Zusammenziehung
nei::n	Dehnung, die Häufigkeit vom : entspricht der Länge der Dehnung
(kein)	Unsicherheit bei Transkription, schwer verständliche Äußerung

62 Im Jahre 2005 lag der Anteil von Kindern und Jugendlichen (0–19 Jahre) an der Gesamtbevölkerung in der Türkei bei 37,5 Prozent. Zum Vergleich: In Deutschland lag der Anteil bei 20,3 Prozent, in den damaligen EU-Mitgliedsstaaten im Durchschnitt bei 22,3 Prozent. Vgl. Eurostat 2006, S. 58.

63 Vgl. Warth 2009, S. 20 ff.

64 Vgl. du Bois-Reymond 2004, S. 41.

65 In Anlehnung an Bohnsack et al. 2007, S. 373.

- () Äußerung ist unverständlich, die Länge der Klammer entspricht etwa der Dauer der unverständlichen Äußerung
- ((stöhnt)) Kommentare bzw. Anmerkungen zu parasprachlichen, nicht verbalen oder gesprächsexternen Ereignissen
- @nein@ Text wird lachend gesprochen
- @(.)@ kurzes Auflachen
- @(3)@ drei Sekunden Lachen

In den Transkriptauszügen stehen die Großbuchstaben am Zeilenanfang für die Sprecher/-innen nach der Reihenfolge ihrer Beteiligung an der Diskussion (also A als erste/-r Sprecher/-in, B als zweite/-r usw.), das folgende kleine m oder f steht für maskulin/feminin also die Zuordnung zu einem Geschlecht. Y markiert den oder die Interviewer/-innen.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Beck, U. 1983. Jenseits von Klasse und Stand? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten. In *Soziale Ungleichheiten*, hrsg. R. Kreckel, 35–74. Göttingen: Schwartz.
- Berger, P. A., Hitzler, R. (Hrsg.) 2010. *Individualisierungen: ein Vierteljahrhundert »jenseits von Stand und Klasse«?* Wiesbaden: VS.
- Bohnsack, R. 1989. *Generation, Milieu und Geschlecht: Ergebnisse aus Gruppendiskussionen mit Jugendlichen*. Opladen: Leske+Budrich.
- Bohnsack, R. 2007. Typenbildung, Generalisierung und komparative Analyse: Grundprinzipien der dokumentarischen Methode. In *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, hrsg. R. Bohnsack, I. Nentwig-Geseman, A.-M. Nohl, 225–253. Wiesbaden: VS.
- Bohnsack, R. 2008. *Rekonstruktive Sozialforschung: Einführung in qualitative Methoden*. Opladen u. a.: Barbara Budrich.
- Bohnsack, R. 2012. Orientierungsschemata, Orientierungsrahmen und Habitus. Elementare Kategorien der Dokumentarischen Methode mit Beispielen aus der Bildungsmilieuforschung. In *Qualitative Bildungs- und Arbeitsmarktforschung. Grundlagen, Perspektiven und Methoden*, hrsg. K. Schittenhelm, 119–154. Wiesbaden: Springer VS.
- Bohnsack, R., Nentwig-Gesemann, I., Nohl, A.-M. (Hrsg.) 2007. *Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Wiesbaden: VS.
- Bohnsack, R., Loos, P., Schäffer, B. 1995. *Die Suche nach Gemeinsamkeit und die Gewalt der Gruppe: Hooligans, Musikgruppen und andere Jugendcliquen*. Opladen: Leske+Budrich.
- Bohnsack, R., Nohl, A.-M. 1998. Adoleszenz und Migration. Empirische Zugänge einer praxeologisch fundierten Wissenssoziologie. In *Biographieforschung und Kul-*

- turanalyse – Transdisziplinäre Zugänge qualitativer Forschung*, hrsg. R. Bohnsack, W. Marotzki, 260–282. Opladen: Leske+Budrich.
- Bohnsack, R., Przyborski, A. 2007. Gruppendiskussionsverfahren und Focus Groups. In *Qualitative Marktforschung – Konzepte, Methoden, Analysen*, hrsg. R. Buber, H. Holzmüller, 491–506. Wiesbaden: Gabler.
- Bourdieu, P. 1982. *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. 1996. *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Degele, N., Dries, C. 2005. *Modernisierungstheorie: eine Einführung*. München: W. Fink.
- du Bois-Reymond, M. 2004. *Lernfeld Europa: eine kritische Analyse der Lebens- und Lernbedingungen von Kindern und Jugendlichen in Europa*. Wiesbaden: VS.
- Eurostat 2006. Bevölkerungsstatistik 2006. http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_OFFPUB/KS-EH-06-001/DE/KS-EH-06-001-DE.PDF. Zugegriffen: 21. Juli 2012.
- Garfinkel, H. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N. J.: Polity Press.
- Goffman, E. 1967. *Stigma: über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goffman, E. 1980. *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hilse, S., Stapf-Finé, H., Wesenberg, R. 2010. *Situations- und Ressourcenanalyse für den Lokalen Aktionsplan Hellersdorf-Nord und -Ost*. Berlin: Alice Salomon Hochschule Berlin. http://www.ash-berlin.eu/hsl/freedocs/290/Situations-_und_Ressourcenanalyse_1.pdf. Zugegriffen: 21. Juli 2012.
- Joas, H., Knöbl, W. 2004. *Sozialtheorie – zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kreckel, R. (Hrsg.) 1983. *Soziale Ungleichheiten*. Göttingen: Schwartz.
- Kohlberg, L. 1984. *Essays on Moral Development, Vol. II: The Psychology of Moral Development*. San Francisco (CA): Harper & Row.
- Kokemohr, R. 2007. Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden. In *Bildungsprozesse und Fremdheitserfahrung – Beiträge zu einer Theorie transformativischer Bildungsprozesse*, hrsg. H.-C. Koller, W. Marotzki, O. Sanders, 13–68. Bielefeld: Transcript.
- Lüküslü, D. 2009. *Türkiye'de »Gençlik Miti« – 1980 Sonrası Türkiye Gençliği (Der »Jugendmythos« der Türkei – die Türkische Jugend nach 1980)*. Istanbul: İletişim Yayınları.
- Mannheim, K. 1980. *Strukturen des Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mecheril, P., Hoffahrt, B. 2006. Adoleszenz und Migration. Zur Bedeutung von Zugehörigkeitsordnungen. In *Adoleszenz – Migration – Bildung: Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund*, hrsg. V. King, H. C. Koller, 221–240. Wiesbaden: VS.
- Nohl, A.-M. 2001. *Migration und Differenzenerfahrung: junge Einheimische und Migranten im rekonstruktiven Milieuvvergleich*. Opladen: Leske+Budrich.
- Nohl, A.-M. 2009. Der Mehrebenenvergleich als Weg zum kontextuierten Ländervergleich. In *Beschreiben – Verstehen – Interpretieren. Stand und Perspektiven international und interkulturell vergleichender Erziehungswissenschaft in Deutschland*, hrsg. S. Hornberg, I. Dirim, G. Lang-Wojtasik, P. Mecheril, 95–110. Münster: Waxmann.

- Nohl, A.-M., Pusch, B. (Hrsg.) 2011. *Bildung und gesellschaftlicher Wandel in der Türkei. Historische und aktuelle Aspekte*. Würzburg: Ergon.
- Pohl, A., Stauber, B., Walther, A. 2007. Youth – Actor of Social Change. Theoretical reflections on the young people's agency in comparative perspective, Interim discussion paper for the UP2YOUTH project. Tübingen. www.pedocs.de/volltexte/2010/2802/pdf/2007_1_Pohl_Stauber_Walther_D_A.pdf. Zugegriffen: 21. Juli 2012.
- Pohl, A., Stauber, B., Walther, A. (Hrsg.) 2011. *Jugend als Akteurin sozialen Wandels. Veränderte Übergangsverläufe, strukturelle Barrieren und Bewältigungsstrategien*. Weinheim, München: Beltz Juventa.
- Przyborski, A. 2004. *Gesprächsanalyse und dokumentarische Methode*, Wiesbaden: VS.
- Przyborski, A., Wohlrab-Sahr, M. 2009. *Qualitative Sozialforschung: ein Arbeitsbuch*. München: Oldenbourg.
- Schnur, O. (Hrsg.) 2008. *Quartiersforschung: zwischen Theorie und Praxis*. Wiesbaden: VS.
- Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales Berlin 2008. *Sozialstrukturatlas Berlin 2008*. Berlin.
- Warth, A. 2009. *Gesellschaftliches Engagement in der Türkei. Gesellschaftliche Bedingungen und subjektive Bedeutung aus der Sicht junger Erwachsener*. Unveröffentlichte Diplomarbeit, Philipps-Universität Marburg.
- Yilmaz, B. 2003. Coping with the Metropolis: Kurdish Migrants Living in an Inner-city Slum of Istanbul. Draft version for International Conference on IDPs. Researching Internal Displacement: State of the Art, 7.–8. Februar 2003. Trondheim. <http://www.idp.ntnu.no/Register/UploadFiles/Bediz%20Yilmaz%20PAPER.pdf>. Zugegriffen: 21. Juli 2012.

Wird die alevitische Jugend das Alevitentum reformieren? – Eine Generation auf der Suche nach einer Neuformulierung

Martina Loth

Die Ausgangssituation der Jugendlichen

Das Alevitentum war in Deutschland bis vor einigen Jahrzehnten einer breiten Öffentlichkeit kaum bekannt. Die Alevitinnen und Aleviten hatten sich eher bedeckt gehalten und traten äußerst selten öffentlich auf. Anfang der 1990er Jahre begann jedoch ein Prozess, in dessen Verlauf die Glaubensgemeinschaft an Selbstbewusstsein und Anerkennung gewonnen hat. Eine wichtige Rolle spielte hierbei die Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. (*Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu*, AABF), die der Dachverband der alevitischen Gemeinden in Deutschland ist. Seit kurzem lässt sich allerdings beobachten, dass der der AABF unterstehende Jugendverband, der Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland e. V. (BDAJ), sich in einer beachtlichen Entwicklung befindet: Er wird immer größer, einflussreicher und setzt einige andere Schwerpunkte in seiner Arbeit und seinem Auftreten als die AABF.

Diese Entwicklung geht vor allem darauf zurück, dass sich die jüngere Generation in einer anderen Ausgangssituation befindet, als die älteren Generationen. Die Jüngeren wachsen in einem Umfeld auf, in dem sie ihre alevitische Herkunft nicht mehr verstecken müssen. Dadurch ergeben sich einige bedeutende Unterschiede zwischen der jüngeren und den älteren Generationen. Martin Sökefeld geht davon aus, dass in Folge der alevitischen Bewegung in Deutschland erstmals eine Generation junger Alevitinnen und Aleviten aufträte, für die es normal sei, sich als Alevitin oder als Alevit zu bekennen und die nie die Erfahrung von *takiye* gemacht habe.¹ Dagegen machte etwa Ingrid Pflüger-Schindbek 1989 während ih-

1 Vgl. Sökefeld 2008. *Takiye* bezeichnet »die Verheimlichung der eigenen religiösen Überzeugung in einer als feindlich wahrgenommenen Umwelt«. (Gorzewski 2010, S. 30.)

rer Forschung zum Verhältnis junger Alevitinnen und Aleviten in Deutschland zu ihrem Glauben noch ganz andere Erfahrungen: Durch die Säkularisierung und die Ablehnung jeglicher religiöser Praxis seitens der Eltern sei damals eine religiöse Rückbesinnung der Kinder als eine mögliche Reaktionsform auf die veränderte Umwelt im Migrationskontext ausgeschlossen gewesen.²

In dem vorliegenden Beitrag wird jedoch gezeigt, dass heute durchaus gegenteilige Tendenzen erkennbar sind. Er will zudem Taşçı's These widerlegen, dass sich die junge Generation der Alevitinnen und Aleviten in Deutschland in »gra- vierenden Auflösungsprozessen« befinde und die alevitische Gemeinschaft lediglich durch die Abgrenzung zur sunnitischen Gemeinschaft definiert werden könne.³ Der Beitrag beleuchtet stattdessen, dass das Verhältnis zwischen Sunniten- und Alevitentum für viele Alevitinnen und Aleviten nach wie vor als speziell bis problematisch wahrgenommen wird. Daran knüpft sich die Frage an, ob junge Alevitinnen und Aleviten das Alevitentum im Islam verorten. Die divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam analysierte Gorzewski und nannte als einen Grund für die Verortung des Alevitentums außerhalb des Islams, dass der islamische Einfluss auf das Alevitentum lediglich als äußerer Zwang im Rahmen der *takiye* bestehe, aber kein tatsächlicher Bestandteil des Alevitentums sei. Zudem gehe die voranschreitende Etablierung des Alevitentums in Deutschland mit einer Transformation überlieferter Traditionen und Rituale und deren Anpassung an einen deutschen Kontext einher.⁴ In diesem Zusammenhang warnt Vorhoff vor vorschnellen Veränderungen. Die fehlende Schrifttradition führe dazu, dass während der nunmehr erfolgenden Verschriftlichung viele unreflektierte und unterschiedliche Interpretationen des Alevitentums festgehalten würden.⁵ Inwieweit diese Voraussetzung eine aktuelle Herausforderung für alevitische Jugendliche darstellt, wird in dem Beitrag erläutert. Der Bildungsbeauftragte der AABF, Ismail Kaplan, geht allerdings davon aus, dass sich die alevitische Jugend in einer besseren Ausgangssituation für eine reflektierte Auseinandersetzung mit dem Alevitentum befinde als die älteren Generationen. Denn die Jüngeren seien nicht so sehr mit Vorurteilen und Repressalien seitens sunnitischer Radikaler belastet.⁶ Demnach wird im Folgenden auch gezeigt, inwiefern diese Ausgangssituation mehr Zugangsmöglichkeiten zu Informationen über das Alevitentum verschafft. Hinzu kommt außerdem die Tatsache, dass die jüngere Generation andere Medien wie zum Beispiel das Internet verstärkt nutzt. Can etwa

2 Vgl. Pflüger-Schindbek 1989.

3 Vgl. Taşçı 2008.

4 Vgl. Gorzewski 2010.

5 Vgl. Vorhoff 2000.

6 Vgl. Kaplan 2004.

zeigt, dass das Internet für die junge Generation eine alternative Informationsquelle bietet, gerade dann, wenn durch die Eltern keine alevitischen Inhalte vermittelt wurden. Er beschreibt außerdem, wie die Identifizierung mit dem Alevitentum für Jugendliche das Bedürfnis nach partikulärer Identität stillt.⁷ Dieser Punkt spielt auch eine wichtige Rolle für die interviewten Jugendlichen und wird in diesem Beitrag analysiert.

Die oben erwähnten Fragen werden unter den Jugendlichen kontrovers und intensiv diskutiert und ihre Standpunkte wurden bisher kaum erforscht. Durch narrative Interviews kann direkt in Erfahrung gebracht werden, wie sich die Jugendlichen einordnen und wo sie sich von den älteren Generationen abgrenzen. Daher bilden vier narrative Interviews mit Studentinnen und Studenten aus Marburg zwischen 20 und 30 Jahren sowie ein Experteninterview mit dem Vorstandsvorsitzenden des BDAJ die Grundlage dieses Forschungsbeitrags.⁸ Zudem wurden Online-Informationen von der Homepage des BDAJ, von der AABF herausgegebene Literatur sowie die vorhandene Fachliteratur hinzugezogen. Dementsprechend orientiert sich die Forschungsarbeit an der »Objektiven Hermeneutik« Oevermanns mit »offenen«, gesprächsförmigen Interviews.⁹ Das Ziel dieser Methode ist nicht, »genaue Informationen« von dem Probanden oder einen Zugang zum »subjektiven Standpunkt« zu erhalten, sondern »ein möglichst unverstelltes Protokoll einer sozialen Praxis jenseits der Interviewpraxis zu erhalten«.¹⁰ Zum anderen orientiert sich die Forschungsarbeit an der Methode nach Schmidt-Lauber, die den Schwerpunkt des qualitativen Interviews auf die »Kunst des Reden-Lassens« legt. Idealtypischerweise wird hierbei in einem offenen Gespräch die oder der Interviewte durch »erzählgenerierende Impulse« dazu angeregt, in einen freien Erzählfluss zu gelangen.¹¹

Die Auswertung der Interviews wurde auf zwei Ebenen vorgenommen. Zunächst wurden die Daten innerhalb der qualitativen Forschung anhand der »Grounded Theory« analysiert. Hierbei wird durch das ständige Vergleichen von Vorkommnissen innerhalb der Daten eine Generierung von theoretischen Eigenschaften vorgenommen. Dadurch werden aus den Daten Kategorien erstellt, die Antworten auf die Kernfrage nach den Unterschieden zwischen jüngeren und älteren Alevitinnen und Aleviten in Deutschland liefern.¹² Für die anschließende Interpretation orientiert sich die Forschungsarbeit wiederum an einer zentralen

7 Vgl. Can 2008.

8 Die Interviews wurden im November und Dezember 2010 in Marburg und das Experteninterview mit Serdar Akin telefonisch geführt.

9 Vgl. Oevermann et al. 1979.

10 Wernet 2000, S. 58.

11 Schmidt-Lauber 2007, S. 174.

12 Vgl. Strübing 2004, S. 13.

forschungslogischen Ausrichtung der »Objektiven Hermeneutik«, die die latente Sinnstruktur und damit die soziale Praxis hinter der subjektiv-intentionalen Repräsentanz ermittelt.¹³

Das Alevitentum in der Türkei und in Deutschland – Unterdrückung und die alevitische Bewegung

Ihren Namen und die Entstehung des Alevitentums führen Alevitinnen und Aleviten auf Ali, den Schwiegersohn und Cousin des Propheten Mohammed, zurück, den sie als rechtmäßigen Nachfolger des Propheten sehen.¹⁴ Die Grundlage für das spätere Alevitentum bildeten allerdings Bewegungen, die bereits auf vorislamische Zeit zurückgehen.¹⁵ Jahrhundertlang hatten die Alevitinnen und Aleviten als überwiegend separate Glaubens-, Kultur- und Sozialgemeinschaft in Ostanatolien gelebt, standen oft zwischen den osmanisch-sunnitischen und iranisch-schitischen Fronten oder wurden von der einen oder anderen Seite instrumentalisiert. Gerade in der spätoomanischen und frührepublikanischen Zeit waren sie als religiöse Minderheit Gegenstand von Unterdrückung und Vertreibung.¹⁶ Durch die Praxis der *takiye* und durch die soziokulturellen Umwälzungen infolge der sich in den 1960er Jahren verstärkenden Urbanisierung konnten wesentliche Bestandteile der religiösen Tradition nicht erhalten werden. Zur gleichen Zeit orientierten sich die Alevitinnen und Aleviten immer mehr an linksgerichteten Organisationen, wodurch eine Verschiebung vom religiösen Glauben zu säkularer bis anti-religiöser, linksorientierter Politik stattfand.¹⁷

Im Zuge der Anwerbeabkommen Deutschlands mit der Türkei kamen seit den 1960er Jahren viele Alevitinnen und Aleviten in die Bundesrepublik, in der heute schätzungsweise zwischen 500 000 und 700 000 Alevitinnen und Aleviten leben.¹⁸ Parallel zur alevitischen Bewegung in der Türkei, dessen Anhänger Anerkennung forderten, begann Ende der 1980er Jahre eine alevitische Bewegung in Deutschland. Nachdem die Alevitinnen und Aleviten sich lange bedeckt gehalten hatten, traten sie erstmals öffentlich und selbstbewusst bei der Alevitischen Kulturwoche

13 Vgl. Wernet 2000, S. 18.

14 Vgl. Sökefeld 2008, S. 10.

15 Vgl. Gorzewski 2010, S. 26. Diese Bewegungen wurden unter anderem durch Einflüsse des Manichäismus, Zoroastrismus, Mazdakismus sowie auch des Christentums und des Buddhismus geprägt. Vgl. ebd.

16 Vgl. Engin, Franz 2001.

17 Vgl. Gorzewski 2010, S. 11.

18 Vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009 bzw. Kaplan 2004, S. 14.

im Oktober 1989 in Hamburg auf. Daraufhin folgte eine Reihe von Vereinsgründungen in der Bundesrepublik.¹⁹

Demgegenüber waren die Umstände für das alevitische »Comeback« in der Türkei wesentlich schlechter, denn die Unterdrückung der Alevitinnen und Aleviten setzte sich auf blutige Weise fort.²⁰ Ein Brandanschlag auf ein Hotel in Sivas am 2. Juli 1993, bei dem über 30 Teilnehmerinnen und Teilnehmer eines alevitischen Kulturfestivals ums Leben kamen,²¹ löste einen großen Mobilisierungsschub für die alevitische Bewegung in Deutschland aus. In diesem Zusammenhang wurden auch die Vorläufer der heutigen AABF und des BDAJ gegründet.²² Im Zuge dieser Bewegung traten auch neue, teilweise rivalisierende Deutungen der alevitischen Lehre auf.²³

Die Arbeit des BDAJ – Rasante Entwicklungen und ambitionierte Ziele

Der BDAJ Verein wurde als Jugendorganisation der AABF zunächst unter dem türkischen Namen *Almanya Alevi Gençler Birliği* (AAGB) gegründet.²⁴ Den deutschen Namen trägt der Verband erst seit Oktober 2009. Laut des interviewten Bundesvorsitzenden Serdar Akin richtet sich der Verein vor allem an Alevitinnen und Aleviten bis einschließlich 27 Jahren. Die Vorstandsmitglieder dürfen

19 Vgl. Sökefeld 2008, S. 23.

20 Heute kämpfen Alevitinnen und Aleviten in der Türkei noch immer für ihre Gleichberechtigung. Die vielversprechend klingende Initiative »Alevitische Öffnung« (Alevi açılımı) der Regierung Erdogans von 2010 entpuppte sich als eine weitere nutzlose Maßnahme des Staates, um sich »seine eigenen«, dem Staat gegenüber loyalen Alevitinnen und Aleviten zu kreieren. Vgl. Alemdar, Çorapçioğlu 2011.

21 Vgl. Sökefeld 2008, S. 15.

22 Vgl. Sökefeld 2008, S. 26 f. Bedeutend für die Bekanntheit in Deutschland waren die Reaktionen von alevitischer Seite auf den am 23. Dezember 2007 von der ARD ausgestrahlten »Tatort«-Krimi »Wem Ehre gebührt«. Die Reproduktion des seit Jahrhunderten auf sunnitischer Seite verbreiteten Vorurteils, Alevitinnen und Aleviten würden inzestuöse Orgien feiern, löste Demonstrationen in Berlin und anderen Städten mit mindestens 20 000 Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus. Vgl. ebd., S. 7.

23 Vgl. Dressler 2002, S. 11. Das heutige Interpretationsspektrum des Alevitentums reicht von mystischer Gemeinschaft über den wahren Islam oder den türkischen Islam hinzu einer synkretistischen Glaubensform oder einer Philosophie. Deswegen kann nicht von dem einen Alevitentum gesprochen werden. Vgl. Gorzewski 2010.

24 Die folgende kurze Skizzierung des Vereins beruht auf Informationen des Experteninterviews mit dem seit Oktober 2010 amtierenden Bundesvorsitzenden Serdar Akin und der Vereins-Homepage. Die Informationen der Homepage können nur unter Berücksichtigung ihrer Subjektivität gedeutet werden, da sie lediglich eine Inszenierung derjenigen Aspekte ist, die die für die Homepage Verantwortlichen preisgeben möchten.

bei ihrer Wahl höchstens 35 Jahre alt sein.²⁵ Der Verein ist gemeinnützig und nach eigenen Angaben selbständig, aber als »Tochterorganisation« natürlich eng mit dem Erwachsenenverband verzahnt. So ist Serdar Akin in seiner Funktion als Vorsitzender der Alevitischen Jugend ebenfalls amtierendes Vorstandsmitglied der AABF.

Die in der Vereinssatzung enthaltenen Schwerpunkte sind der Erhalt und die Erforschung der alevitischen Lehre, der Einsatz für ein friedliches und gerechtes Zusammenleben, für Menschenrechte und Minderheiten, die Unterstützung von Jugendlichen, die Gleichstellung von Mann und Frau, Religionsfreiheit, die Integration ausländischer Jugendlicher, Umweltschutz sowie kritisches Denken und Handeln und die demokratische Mitgestaltung der Gesellschaft. Der Verein zählt 96 sogenannte Ortsjugenden als Voll- und weitere 41 Ortsjugenden als Anschlussmitglieder in den elf westdeutschen Bundesländern. Es gibt fünf Regionalverbände, die als verbindende Glieder zwischen Bundesvorstand und den Ortsjugenden gesehen werden sollen.²⁶

Seit dem Vorstandswechsel 2008 hat sich der Verein deutlich vergrößert. Seitdem haben sich die Mitgliederzahlen des BDAJ von 10 000 auf 33 000 und der Jahreshaushalt von 10 000 auf knapp eine Million Euro erhöht.²⁷ Der Hauptgeschäftsstelle in Dortmund, die 2008 gegründet wurde, folgten kürzlich eine Geschäftsstelle in Frankfurt am Main sowie eine weitere in München. Es gibt mittlerweile neun hauptamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.²⁸ Laut des Bundesvorsitzenden wurde mit der Mitgliedschaft im Deutschen Bundesjugendring²⁹ im Oktober 2011 eines der wichtigsten Ziele erreicht. Allerdings sieht er die nun größte Herausforderung des Vereins darin, möglichst viele weitere Mitglieder zu akquirieren:

»So gelingt es einfach mehr, das große Potenzial, das da ist, in die richtigen Wege zu kanalisieren. Ansonsten droht der Jugendverbandsarbeit irgendwann die Gefahr, einer starken Fluktuation ausgesetzt zu sein und heterogen sehr unterschiedlich stark ausgeprägt zu sein.«

Das Spektrum der Aktivitäten des Vereins ist sehr vielfältig. Der BDAJ bietet zahlreiche Seminare an, organisiert Versammlungen, Podiumsdiskussionen, kulturelle und Großveranstaltungen wie etwa Konzerte und führt Exkursionen durch. Der

25 Vgl. »Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland e. V.: Satzung«, §4 Mitgliedschaft.

26 Vgl. die BDAJ-Homepage auf www.bdja.de. Zugegriffen: 14. August 2012.

27 Vgl. ebd.

28 Vgl. ebd.

29 Der Deutsche Bundesjugendring ist eine Arbeitsgemeinschaft von bundesweit tätigen Jugendverbänden und Landesjugendringen.

Verband veröffentlicht regelmäßig Texte, Mitteilungen und Stellungnahmen, die sich mit dem Glauben, der Geschichte oder aktuellen Themen befassen. Neben dem Newsletter, der laut Serdar Akin zirka 5 000 Jugendliche erreicht, gibt es seit 2012 eine eigene Verbandszeitschrift namens »PLURAL«. Die Zeitschrift erscheint jährlich und beinhaltet Beiträge zum Alevitentum und dem Verbandsleben mit seinen Entwicklungen, Aktivitäten und Vorhaben sowie Berichte der fünf Regionalverbände.

Der BDAJ gewinnt ständig neue Partnerorganisationen für die projektbezogene Zusammenarbeit dazu. Er steht unter anderem in engem Kontakt mit dem paritätischen Wohlfahrtsverband und dem Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismuserbeit (IDA e. V.), in dessen Vorstand der Jugendverband ebenfalls vertreten ist. Außerdem arbeitet der BDAJ mit der evangelischen und der katholischen Kirche zusammen. Nach Serdar Akins Aussage soll der Verein bundesweit möglichst bekannt und als zuverlässiger Ansprech- und Projektpartner gesehen werden.

Die Interviewten und ihre Distanzierung zur Elterngeneration: Selbstbewusstsein, Informationsmöglichkeiten und neue Themen

Im Folgenden werden die vier interviewten Alevitinnen und Aleviten kurz vorgestellt und ihre Positionen im Hinblick auf die eingangs erwähnten Forschungsfragen nach der eigenen Identität und dem alevitischen Glauben sowie dem Verhältnis zur Elterngeneration, zur Vereinsstruktur, den Sunnitinnen und Sunniten und dem Leben in Deutschland wiedergegeben. Dabei wird deutlich, dass die Einstellungen gegenüber dem Verein unter den Interviewten ebenso variieren wie ihre Interpretation vom Alevitentum.

Cem³⁰ ist zur Zeit des Interviews 21 Jahre alt und Student. Alevit zu sein, bedeutet für ihn durch die Beachtung der grundlegenden alevitischen Inhalte zu innerer Ruhe zu gelangen und das humanistische Weltbild zu fördern. Er ist nicht Mitglied in dem Verein. Seine skeptische Haltung gegenüber der Vereinsarbeit erklärt er sich durch die jahrelange Tätigkeit seines Vaters im AABF, die ihm gezeigt habe, dass der Verein hauptsächlich Lobby- und Netzwerkarbeit betreibe.

Meltem, Cems Schwester, ist zur Zeit des Interviews 23 Jahre alt und ebenfalls Studentin. Alevitin zu sein bedeutet für sie, Gott in sich selbst zu suchen, auf das Herz zu hören und tolerant zu sein. Sie kann für sich dem Verein nicht viel abge-

30 Die Namen der Interviewten wurden anonymisiert.

winnen – weshalb auch sie kein Mitglied ist – freut sich aber, dass er anderen eine Identifikationsmöglichkeit und Plattform bietet.

Esra ist zur Zeit des Interviews 22 Jahre alt und ebenfalls Studentin. Für Esra bedeutet Alevitin zu sein, ein mit der deutschen, westlichen Gesellschaft gut zu vereinbarendes Leben führen zu können. Sie ist seit 2010 im Bundesvorstand des BDAJ.

Hidir ist zur Zeit des Interviews 30 Jahre alt, Studentin und Simultanübersetzerin für Türkisch und Deutsch. Für Hidir ist das Alevitentum eine Religion und Lebensphilosophie, die ihr hilft mit den Menschen und der Umwelt umzugehen. Sie ist kein Mitglied im BDAJ, sympathisiert allerdings sehr mit dem Verein.

Alle vier Interviewten³¹ berichten davon, dass sie sich während ihrer Kindheit einerseits gefragt hätten, was es eigentlich bedeute, Alevitin oder Alevit zu sein. Andererseits hätten sie sich aufgrund negativer Reaktionen im Umfeld und ihrer Erziehung nicht getraut zu sagen, welcher Religion sie angehören. Zum Teil hätten sie es auch nicht wirklich gewusst. Alle treten heute allerdings als selbstbewusste Alevitinnen und Aleviten auf.

Nach Esra fängt die Auseinandersetzung mit der alevitischen Identifikation bei vielen an, sobald sie sich gegenüber einem sunnitischen Umfeld rechtfertigen müssen:

»... ich bin mir aber eigentlich auch ziemlich sicher, dass es von vielen so ist. [...] Dass man sich wirklich in jungen Jahren schon damit angefangen hat, sich damit zu beschäftigen, weil man halt direkt irgendwie damit konfrontiert wurde.«

Aufgrund von Mobbing-Erfahrungen von der fünften bis zur achten Klasse durch einen sunnitischen Klassenkameraden informierte sich Esra über ihren Glauben. Auf diese Weise habe sie ihrem Klassenkameraden schlagfertiger gegenüberzutreten können. Zuvor wusste sie nichts über das Alevitentum.

Meltem erzählt, dass sie sich bereits früh für ihren Glauben interessiert habe und mit 12 Jahren ein Referat über das Alevitentum gehalten habe. Mit 14 oder 15 Jahren habe eine türkische sunnitische Freundin ihr aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Alevitentum die Freundschaft gekündigt.

»Und ich bin eigentlich so sozialisiert worden, dass man erstmal nicht sagt, dass man Alevit ist. Mittlerweile ist mir das egal. Ich sag das immer im zweiten Satz: ›Hallo, ich bin Meltem und ich bin Alevitin. Wenn du ein Problem damit hast, dann geh raus, und wenn nicht, dann bleib hier sitzen.«

31 Wenn im Folgenden von den Interviewten gesprochen wird, ist Serdar Akin nicht miteinbezogen.

Esra und Hidir haben beide mit etwa 13 Jahren gemerkt, dass sie anders seien als ihre sunnitischen Mitschülerinnen und Mitschüler. Auf Nachfragen hätten sie herausgefunden, dass sie Alevitinnen sind.

»Ich habe nur irgendwann in der Schule gemerkt, ich bin anders. Ich kann die Gebete nicht. Meine Mitschüler [...] sind in einer Koranschule und ich durfte nicht hin.«
(Hidir)

Auch Cem schildert eine persönliche Veränderung hinsichtlich seiner Haltung zu seinem »Alevit-Sein«. Während er in jüngeren Jahren sein Gegenüber lediglich darüber aufgeklärt habe, dass er Alevit ist, geht er heute noch einen Schritt weiter. Wenn jemand seinen Glauben diskriminiert, zieht er die Lehren des Alevitentums als Argumentationshilfe heran, um seinen Gesprächspartner auf dessen Diskriminierung hinzuweisen: »Man spricht ja schließlich von Mensch zu Mensch und das ist ja auch der alevitische Gedanke [...]«. Hieran zeigt sich, dass Cem so überzeugt von seinem Glauben ist, dass er andere bewusst davon in Kenntnis setzen möchte. Diese offensive Haltung zeugt von einer Loslösung von der *takiye*. Nach Kaplan könnten die alevitischen Jugendlichen »ein objektiveres und offeneres Verhältnis zum eigenen Glauben aufbauen als ihre Eltern«, da sie »bei ihrer Identitätsfindung nicht gezwungen« seien, »Maßstäbe aus dem Land ihrer Eltern und Großeltern, der Türkei, zu berücksichtigen«.³²

Die eigene Einordnung des Alevitentums in Bezug auf den Islam zeigt ebenfalls, dass eine Distanzierung der jüngeren Alevitinnen und Aleviten von den älteren stattgefunden hat. Nach Kaplan lässt sich dies folgendermaßen erklären:

»Die überwiegende Mehrheit der alevitischen Jugendlichen ist der Ansicht, dass das Alevitentum mit dem Islam wenig zu tun hat, weil die Aleviten die sogenannten ›Fünf Säulen des Islam‹ nicht akzeptieren und praktizieren. [...] Ältere Aleviten sagen, dass sie die besten Muslime seien, weil nach ihrer Auffassung Allah, Mohammed und Ali die wichtigsten Grundlagen des Islam seien.«³³

Während die AABF »eine eindeutige Stellungnahme zu diesem Thema« vermeidet,³⁴ da sie vermutlich Bedenken vor der Auseinandersetzung mit einigen Kreisen hat, positionieren sich die Jugendverbandsmitglieder größtenteils als Religionsgemeinschaft außerhalb des Islams. Die Jugendlichen können heute auf viel-

32 Kaplan 2004, S. 32.

33 Ebd., S. 34.

34 Gorzewski 2010, S. 274.

fältige, wissenschaftliche Quellen zurückgreifen, die seit den 1980ern entstanden sind. Im Gegensatz zu ihren Eltern haben viele Alevitinnen und Aleviten heute die Möglichkeit, am alevitischen Religionsunterricht teilzunehmen. Neben mehreren Bundesländern, die alevitischen Religionsunterricht in der Grundschule anbieten, ist in Nordrhein-Westfalen seit 2012 auch der Unterricht an weiterführenden Schulen möglich geworden. Kaplan weist daraufhin, dass Alevitinnen und Aleviten sich außerdem mit Hilfe der elektronischen Medien besser vernetzen und organisieren können.³⁵

Eine Interviewte betonte, dass die alevitischen »Traditionen« unter hiesigen Alevitinnen und Aleviten so große Beliebtheit erfahren, dass sie mittlerweile viel professioneller die Tänze und Instrumente beherrschten als Jugendliche in der Türkei. Im Gegensatz dazu lehnte ein anderer Student die Möglichkeit des »Importierens des anatolischen Glaubens« nach Deutschland gänzlich ab, worauf später noch weiter eingegangen wird.

Laut Serdar Akin sei es erst durch die Professionalisierung der verbandlichen Strukturen möglich geworden, solche Themen jugendgerecht aufzubereiten. Der Generationenunterschied spiegelt sich daher auch in den verschiedenen Inhalten und Arbeitsweisen des Jugend- und des Erwachsenenverbandes wider. Da der BDAJ der AABF untersteht, sind die Möglichkeiten der Selbstbestimmung zwar begrenzt. Trotzdem beeinflusst der Jugendverband durchaus immer mehr auch den Erwachsenenverband. Alle Interviewten haben von einem deutlichen inhaltlichen und strukturellen Unterschied gesprochen, den sie darauf zurückführen, dass die Mitglieder des BDAJ »Deutschland-sozialisiert« und die Mitglieder der AABF überwiegend »Türkei-sozialisiert« seien. Cem erklärt sich den Unterschied damit, dass die Älteren sich aufgrund von leidvollen Erfahrungen für das Alevitentum engagieren.

»Das ist etwas ganz anderes als wenn ich sage ›Ich bin in einem Dorf aufgewachsen und habe ein paar Kühe gehabt, einen blauen Himmel und habe keine Gewalterfahrungen gemacht oder Ohnmacht erfahren‹. Natürlich behandel' ich dann andere Themen als Menschen, die aus der Unterdrückung kommen.«

Hidir stellt das heutige Auftreten der Alevitinnen und Aleviten in der Öffentlichkeit dem in den 1990er Jahren gegenüber. Damals habe es zum Beispiel »wirklich Protest« gegen das Massaker in Sivas gegeben und man habe Anerkennung gefordert. Durch diese Vorarbeit können junge Leute ihre Position heute differenzierter sehen, wodurch sie sich mehr auf breitflächige Aufklärungs-, Bildungs-,

35 Vgl. Kaplan 2008, S. 32.

Netzwerk- und Öffentlichkeitsarbeit und das Vorantreiben der Integration konzentrierten. Nach ihrer Meinung hätten die Jüngeren durch die deutsche Sozialisation heute die Möglichkeit, eine sehr gute Ausbildung zu erlangen. Dadurch seien sie gebildeter und fortschrittlicher als die Älteren und praktizierten eine ausgesprochen professionelle und erfolgreiche Jugendverbandsarbeit.

Meltem dagegen möchte die Älteren jedoch nicht als rückständig darstellen. Sie hätte Gegenteiliges bei der Rede eines *dedes*³⁶ anlässlich der Jubiläumsfeier eines Kulturvereins gehört:

»Also der ist wirklich auf die Jugend und Bildung und Wissenschaft eingegangen. Und kam dann mit Albert Einstein und was weiß ich. Und war total ›Vordenker-mäßig‹ und der ist schon über 80.«

Esra betont, dass sich besonders mit dem Wechsel des Vorstands und der Wahl Ali Doğans zum BDAJ-Bundesvorsitzenden im Februar 2008 in dem Verein sehr viel getan und verbessert habe. Denn zu der Zeit habe der Aufbau professioneller Organisationsstrukturen angefangen. Während der BDAJ vor fünf Jahren eher einem Laien-Verein geglichen hätte, sei er heute ein Verein, der »immer wieder im Rampenlicht stehe«. Serdar Akin weist zudem darauf hin, dass die Inhalte der AABF immer stärker auch von dem BDAJ bestimmt würden. Auch Esra sagt, dass die Mitglieder des BDAJ versuchten »von unten quasi die Älteren zu verändern«, die stolz auf die Jüngeren seien und sagen, »dass sie sich von uns 'ne Scheibe abschneiden können«. Beispielsweise sei insbesondere aufgrund des Einsatzes des BDAJ 2011 die Frauenquote im AABF eingeführt worden.³⁷

Andererseits profitiere der Jugendverband auch von dem Erwachsenenverband, indem er »Tipps, Vorschläge und Rückendeckung« erhalte. Serdar Akin spricht von der Möglichkeit der wechselseitigen Partizipation. Diese enge Zusammenarbeit zwischen der AABF und dem BDAJ zeigt sich auch darin, dass der ehemalige Bundesvorsitzende des BDAJ, Ali Doğan, heute Generalsekretär der AABF ist.

Ein weiterer Unterschied zwischen der jüngeren und den älteren Generationen ist die Sprache. Nach Akin könnten viele jüngere Alevitinnen und Aleviten heute viel besser Deutsch als Türkisch oder Kurdisch, wie auch die Interviewten teilweise bestätigten. Dabei ermöglicht es die deutsche Sprache dem BDAJ, der ja auch einen deutschen Namen trägt, eine leichtere Zusammenarbeit mit anderen Vereinen und eine schnellere Öffnung zur deutschen Mehrheitsgesellschaft hin als

36 Der *dede* ist der traditionelle alevitische Geistliche und Ritualspezialist.

37 »31. 12. 2011 Neujahrsbrief 2012 des BDAJ Bundesvorsitzenden Serdar Akin«.

dies etwa beim AABF der Fall gewesen ist. Durch die Benutzung der deutschen Sprache und die Abwendung vom Türkischen ist die Religion nicht mehr an eine spezifische Sprache gebunden. Damit bildet das Türkische ein weniger wichtiges Identitätskriterium des Alevitentums. Dies ist auch ein Vorteil für die Alevitinnen und Aleviten, die Kurdisch, Zazaki oder eine andere Sprache sprechen.

Wozu die professionelle Organisation einer Glaubensgemeinschaft?

Unter den Jugendlichen stellt sich auch die Frage, warum sie sich als Glaubensgemeinschaft überhaupt professionell organisieren sollten oder warum nicht, so etwa Esra:

»Also warum sollte man sich organisieren, das ist ja auch immer so eine Frage. Warum überhaupt? Warum sollte ich als Alevitin? Mir geht es blendend in Deutschland. Denn den Glauben kann auch jeder für sich leben. Jeder kann immer schön an den Gottesdiensten teilnehmen. Klar irgendwelche Fragen, Probleme bezüglich der Religion werden natürlich auch vom BDAJ behandelt.«

Hinsichtlich der Bedeutung des Vereins für ihre Religiosität haben die Interviewten demnach unterschiedliche Ansichten, die auch aus ihren divergierenden Vorstellungen vom Alevitentum hervorgehen.

»Also es war alles bisher ganz gut zu vereinbaren mit einer westlichen Gesellschaft jetzt, in der ich lebe. Und das ist für mich eigentlich Alevitin sein. Also das ist etwas, was ich wirklich zu schätzen weiß.«

Cem dagegen teilt Esras Einschätzung nicht:

»Es wird immer schwieriger in dieser Welt, in der wir leben, in Europa, ... [...] Man versucht irgendwelche Automaten zu entwickeln, durch die versucht wird, es dem Aleviten leichter zu machen, Alevit zu sein. [...] Das wird halt entfremdet, um sich dem Zeitgeschehen anzupassen. [...] Man versucht da irgendwelche Brücken zu bauen, die man gar nicht bauen sollte.«

Darin bestätigt sich die bereits zu Beginn angesprochene Problematik der plötzlichen Verschriftlichung und Veröffentlichung »eine(r) Kultur, die bisher vor allem mündlich und nur innerhalb der eigenen, durch soziale, geistige und Blutbande fest verankerte Gemeinschaft weitergegeben wurde, in einem relativ kurzen

Zeitraum plötzlich verschriftlicht und nach außen getragen wird.«³⁸ Dies erkennt auch Ali Doğan und schließt sich diesem Argument an:

»Viele Jugendliche sind auf der Suche nach einem Dogma, einer Richtlinie, die das selbstkritische und eigenständige Denken nicht mehr erforderlich machen. Die Gefahr, dass das verschriftlichte Progressive von heute womöglich das Altmodische und Überholte von morgen sein könnte, wird von weiten Teilen der Jugend verkannt.«³⁹

Demnach stellt sich folgende Frage: Wie kann der Jugendverband zu dieser schwierigen Neubestimmung beitragen und wo zeigen sich seine Grenzen? Cems Meinung nach sollte ein alevitischer Verein die anatolische Dorfstruktur als Vorbild haben. Wenn er diese »Grundideen von Gemeinschaft« ganz außer Acht lasse, könne das Alevitentum »nur fernab von Spiritualität« fortbestehen. Demnach handele es sich bei dem BDAJ um »nichts anderes als bei den JuSos, die sich mit den Strukturen der SPD auseinandersetzen, um dann mit 30, 31 in das ältere Lager zu wechseln«. Dabei käme es hauptsächlich auf Mitgliederakquise an. Serdar Akin entgegnet, dass auch religiöse Themen erst durch die professionelle Verbandsarbeit in jugendgerechter Art und Weise möglich seien. Das Alevitentum sei außerdem, so Akin auf Anfrage, »kein Selbstzweck, sondern sehr eng mit politischen und sozialen Fragen verzahnt«. Ali Doğan äußert ebenso Bedenken gegen Cems Meinung. Als »besorgniserregend« empfinde er die »zunehmende Fixierung und eine ausschließliche Identifizierung über die Religion und den Glauben« und beobachte »eine Apolitisierung bei der Jugend«.⁴⁰

Wie für ihren Bruder sei für Meltem ihr persönliches Verständnis von Alevitentum nicht mit der Vereinsarbeit kompatibel, allerdings stelle der Verein für viele andere einen befriedigenden Zugang zum Glauben dar. Darüber hinaus sei für Cem die Vereinsarbeit notwendig, um Druck auf die türkische Regierung ausüben zu können, um »ähnlich friedliche Bedingungen wie in Deutschland« zu schaffen (Interview Cem). Für Meltem sei dies ein »Kampf in Anführungsstrichen«, den sie ihren unterdrückten »Ahnen auch schuldig« seien. Und auch für Esra sei die Arbeit im Verein wesentlich mehr als ein »Glaubensbekenntnis«, denn das könne »man ja auch für sich« sprechen.

38 Vorhoff 2000, S. 62.

39 Doğan 2008, S. 34.

40 Ebd.

Schwierige Auseinandersetzung mit dem Sunnitentum

Durch die oben beschriebene Entwicklung der letzten Jahrzehnte werden die Alevitinnen und Aleviten immer mehr als eigene Gruppe wahrgenommen, die sich von der zahlenmäßig größten Glaubensgruppe unter den Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland, den Sunnitinnen und Sunniten⁴¹, unterscheidet. Historisch betrachtet hat sich das Alevitentum als religiöse Minderheit in der Türkei fast immer mit der Verhältnisbestimmung zum Sunnitentum auseinandersetzen müssen. Denn das staatliche Amt für religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*), welches das religiöse Leben in der Türkei reglementiert, erkennt nur das orthodoxe Sunnitentum als legale religiöse Konfession im Einklang mit der republikanisch-kemalistischen Ordnung an.

Das Verhältnis zwischen Aleviten- und Sunnitentum spielt auch für die Interviewten eine wichtige Rolle. Esra und Hidir heben dies gleich zu Beginn des Interviews hervor.

»Weil immer wenn ich diese paradoxe Lebensweise sehe von anderen Menschen, denke ich mir immer ›Gott sei dank hab ich so einen Glauben, der so gut zu vereinbaren ist mit dem Alltag‹.« (Esra)

»Alevitin zu sein ist, glaube ich, schon was anderes als Aussage, als wenn man jetzt zum Beispiel sagen würde, man ist Moslem.« (Hidir)

Im Gegensatz zu ihrem eigenen Leben beobachtet Esra bei sunnitischen Kommilitoninnen und Kommilitonen, dass es ihnen sehr schwer falle, ihre Religion zu praktizieren und gleichzeitig als »ganz normales Mädchen« leben zu können. Meltem sagt, dass alevitische Mädchen im Gegensatz zu einigen sunnitischen Mädchen »alles dürfen«. Hidir betont, dass sie aus Überzeugung handle und nicht, weil sie »dafür in der Hölle schmoren« oder im »Himmel verwöhnt« würde.

Wie bereits oben angesprochen, hatte bei Esra, Hidir und Meltem erst das »*Othering*« von sunnitischer Seite dazu geführt, dass sie sich ihrer alevitischen Identität bewusst geworden sind. Die Verhältnisbestimmung zum Sunnitentum ist daher insofern als Teil ihres Verständnisses von Alevitentum anzusehen und in ihnen erhalten geblieben. So überrascht es auch kaum, dass die Interviewten häufig ihre Positionen in Anlehnung an das Sunnitentum rechtfertigten. Beispielsweise erzählt Hidir, dass sie »die vielen Gebete gar nicht« könne, da sie nie die Koranschule besucht habe. Von welchen Gebeten spricht sie? Später sagt sie, sie könne

41 Innerhalb des Sunnitentums gibt es verschiedene Strömungen. Hier wird von dem eher orthodoxen Sunnitentum, welches vom türkischen Staat vertreten wird, gesprochen.

»halt die türkischsprachigen, alevitischen Gebete«, die hörten sich aber »nicht wie ein Gebet« an. Darin zeigt sich, dass sie die sunnitischen Gebete als Norm voraussetzt und die alevitischen Gebete als von dieser Norm abweichend einstuft. Demnach hält sie es für nötig das Alevitentum zu erklären und zu rechtfertigen.

Wegen diesen Gefühls des »Sich-Rechtfertigen-Müssens« empfindet Cem es als äußerst schwierig, anderen von seinem Glauben zu erzählen. Religiosität werde seiner Meinung nach »immer mit den konventionellen Religiositäten der monotheistischen Religionen gleichgesetzt«. In den »Augen eines Sunniten oder Katholiken« sei er natürlich »ungläubig«, weil er »nicht zu gewissen Zeiten an gewissen Orten vorzufinden« sei.

Hidir ist der Meinung, dass Alevitinnen und Aleviten in Deutschland nach wie vor einer gewissen Diskriminierung von sunnitischer Seite ausgesetzt sind. In einigen Stadtteilen Deutschlands sei der gesellschaftliche Druck in einem Stadtteil oder in einer Nachbarschaft, der »*mahalle baskısı*«, immer noch dem in der Türkei sehr ähnlich.⁴² Dadurch hätte man es mit einem westlichen Lebensstil, zum Beispiel im Minirock oder ohne im Ramadan zu Fasten, sehr schwer. So sei nach Esras Meinung auch die Verortung des Alevitentums außerhalb des Islams in einigen muslimischen Kreisen »wirklich mutig« und man würde herausgefordert, seine Positionierung zu erklären:

»Dann heißt es direkt ›warum, ihr glaubt doch auch an Ali und ihr macht doch auch dies und das und warum seid ihr denn keine Moslems«. Aber ich kenne eine Familie, die Aleviten sind und auch sagen, dass sie Moslems sind, warum denn?«

Die Tatsache, dass immer mehr Alevitinnen und Aleviten in Deutschland ihren Glauben außerhalb des Islams verorten, hat demnach zur Folge, dass der Islam nicht mehr als verbindendes Kriterium zwischen den beiden Glaubensrichtungen gesehen werden muss. Dies kann vorteilhaft für die Gläubigen in Deutschland sein. Alevitinnen und Aleviten, die Esras Haltung vertreten, können sich beispielsweise dem Vorwurf, der sunnitische Islam teile gewisse Werte wie die Gleichberechtigung von Frau und Mann wegen seiner Bindung an die Scharia nicht, entziehen.⁴³ Hidir erklärt sich die ihrer Meinung nach bessere Angepasstheit der Alevitinnen und Aleviten in Deutschland gegenüber den Sunnitinnen und Sunniten durch ihr »sehr weltoffenes humanistisches Weltbild«.

Da Alevitinnen und Aleviten in Deutschland bislang meistens im Schatten der Sunnitinnen und Sunniten standen, erscheint es logisch, dass sie sich bewusst ab-

42 Zum Phänomen des »Nachbarschaftdrucks« (*mahalle baskısı*) in der Türkei vgl. Toprak et al. 2009.

43 Vgl. Gorzewski 2010, S. 272.

zugrenzen versuchen. Die AABF stellt zum Beispiel in ihrer Satzung die »prekären Themen«, nämlich die Gleichberechtigung der Geschlechter, den Schutz der Glaubensfreiheit und Menschenrechte und die Treue zu den deutschen Gesetzen in den Vordergrund.⁴⁴

Cem ist der Meinung, dass es eines der Ziele des Vereines sei, gegen die sunnitische Dominanz »ein bisschen dagegen zu drücken«. Den Interviewten war es allerdings sehr wichtig, sich gegenüber den Sunnitinnen und Sunniten nicht als »die Besseren« zu positionieren. Andererseits möchten sie jedoch auf signifikante Unterschiede hinweisen. Hierbei betonen sie auch, dass sie die Unterschiede vor allem am orthodoxen Sunnitentum festmachten und längst nicht alle Sunnitinnen und Sunniten einschließen würden.

Inwieweit Alevitinnen und Aleviten tatsächlich weniger Probleme mit den Integrationsanforderungen in Deutschland haben als Sunnitinnen und Sunniten, wurde bislang noch nicht wissenschaftlich erhoben. Allerdings gibt es einige Hinweise, die dafür sprechen. So konnten einige Studien nachweisen, dass Alevitinnen und Aleviten eine deutlich höhere Einbürgerungsquote in Deutschland aufweisen als die türkischstämmige Bevölkerung insgesamt.⁴⁵

Resümee

In den letzten drei Jahrzehnten haben rasante Entwicklungen innerhalb des Alevitentums stattgefunden. Das Ergebnis dieser Entwicklungen ist das Erlangen von Selbstbewusstsein und Anerkennung. Damit einher geht aber auch die Frage nach der Gestaltung der aus dem veränderten Kontext resultierenden Neuformulierung der Glaubensgemeinschaft.

Die interviewten Jugendlichen befinden sich in der Situation, als junge Generation einerseits von den Entwicklungen profitieren zu können, andererseits auch Antworten auf die neuen Bedingungen geben zu müssen. Hierbei befinden sie sich in einer anderen Ausgangsposition als die Generation ihrer Eltern und Großeltern. Vor diesem Hintergrund setzen sie andere Akzente.

Bei den Interviewten hat ein Prozess stattgefunden, an dessen Anfang sie nichts über ihren Glauben wussten. Als Teenager haben sie sich dann zum Teil auf beschwerliche Weise mit dem Glauben auseinandergesetzt und schließlich haben sie ein selbstbewusstes Verhältnis zum Alevitentum entwickelt. Ihre heutige Haltung unterscheidet sich deutlich von der der älteren Generationen, die zum größ-

44 Vgl. »Alevitische Gemeinde Deutschland e. V.: Satzung«, § 2, Zweck und Ziele der AABF, sowie auch Sökefeld 2008, S. 272.

45 Vgl. Schmidt 2000, S. 86 ff., Sökefeld 2008, S. 20.

ten Teil in der Öffentlichkeit nach wie vor unsicher zu ihrem Glauben stehen. Es ist zu vermuten, dass die Nachfolgeneration der Interviewten gar keine persönlichen Erfahrungen mehr mit *takiye* machen.

Der für die jüngere Generation veränderte Zugang zu ihrem Glauben birgt zum einen sehr viel mehr Möglichkeiten. Durch mediale Vernetzung, zahlreiche Publikationen und die professionelle Vereinsarbeit können sich jugendliche Alevitinnen und Aleviten in Deutschland heute wesentlich vielfältiger informieren und ihren Glauben praktizieren, als die älteren es konnten. Zum anderen sind sie ebenso herausgefordert zu reflektieren, dass diese Vielfalt von Informationen vor dem Hintergrund eines bislang nicht existierenden Kanons auch zu Irritationen oder Unsicherheiten führen kann.

Da die AABF der Dachverband der Alevitinnen und Aleviten in Deutschland ist, spielt sie bei den Entwicklungen des Alevitentums eine maßgebliche Rolle. Doch der Jugendverband nimmt sukzessive eine ebenfalls sehr bedeutende Position ein. Durch den offiziellen Status, den der Verein durch die Aufnahme in den Deutschen Bundesjugendring 2011 erhalten hat, hat er mehr Handlungsspielraum erhalten und kann sich besser vernetzen. Als Vertreter von 33 000 jugendlichen Alevitinnen und Aleviten deutschlandweit kann der Verein sich als größte so genannte Selbstorganisation von jugendlichen Migrantinnen und Migranten bezeichnen. Ausschlaggebend im Vergleich zum AABF ist jedoch die Tatsache, dass der Migrationshintergrund im BDAJ immer mehr an Bedeutung verliert. Dadurch, dass die Mitglieder in Deutschland sozialisiert sind, fokussieren sie ihre Aktivitäten auf Deutschland. Sie bringen damit das Alevitentum auf eine Ebene, die immer losgelöster von der Türkei ist.

Auch die derzeitige Etablierung des alevitischen Religionsunterrichts hat bedeutende Auswirkungen auf das Alevitentum in Deutschland. Wenn der Unterricht bald in weiteren Bundesländern eingeführt und auch an immer mehr Schulen tatsächlich durchgeführt wird, könnten immer mehr Kinder und Jugendliche bereits in der Schule einen fundierten Zugang zu ihrem Glauben sowie einen selbstverständlicheren Umgang mit diesem erhalten.

Durch das selbstbewusste Auftreten der Jugendlichen und ihrer Betonung der Eigenständigkeit und der unter ihnen weit verbreiteten Auffassung der Nicht-Zugehörigkeit zum Islam können sie es schaffen, als eigene Gruppe von der Mehrheitsgesellschaft wahrgenommen zu werden. Dies bedeutet einerseits, dass sie sich nicht ständig erklären und rechtfertigen müssen und anerkannt sind. Andererseits können sie einen Beitrag dazu leisten, den bestehenden Diskurs über »den Islam« als eine homogene Einheit zu verändern und auf die Vielfältigkeit unter den Menschen mit Migrationshintergrund hinzuweisen.

So haben die jungen Alevitinnen und Aleviten in Deutschland viele Möglichkeiten, stehen aber auch vor vielen Herausforderungen, allen voran ihrem im-

mer noch angespannten Verhältnis mit der sunnitisch-orthodoxen türkischen Mehrheit unter den Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland. Neben den Themen, die in dem Artikel behandelt wurden, gibt es viele zusätzliche interessante Aspekte hinsichtlich der weiteren Entwicklung des Alevitentums in Deutschland, wie etwa die Frage des Blutrechts oder die Frage nach der Gottesdienstgestaltung.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Alemdar, Z., Çorapçıoğlu, R. B. 2011. Alevitis and the Turkish State. *Turkish Policy Quarterly* 10 (4), 117–124.
- Can, H. 2008. Außenseiter wider Willen: Das ›coming-out‹ des Alevitentums in der diasporischen Enkelgeneration oder Erinnerungs- und Identitätsarbeit über das *digitale Gedächtnis* des Internets. In *Aleviten in Deutschland – Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, hrsg. M. Sökefeld, 155–194. Bielefeld: Transcript.
- Doğan, A. 2008. Alevitische Jugend – Quo Vadis?. Wo bewegt sich/Wohin muss sich die alevitische Jugend hinbewegen? *Alevilerin Sesi* 116: 34–35.
- Dressler, M. 2002. *Die Alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*. Würzburg: Ergon.
- Engin, İ., Franz, E. (Hrsg.) 2001. *Aleviler/Aleuten. Cilt/Band 1: Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Goźzewski, A. 2010. *Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam*. Berlin: EB-Verlag.
- Haug, S., Müssig, S., Stichs, A. 2009. *Muslimisches Leben in Deutschland. Forschungsbericht im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz* 6, hrsg. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Nürnberg.
- Kaplan, I. 2004. *Das Alevitentum – Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*. Köln: Alevitische Gemeinde Deutschland e. V.
- Oevermann, U., Allert, T., Konau, E., Krambeck, J. 1979. Die Methodologie einer ›objektiven Hermeneutik‹ und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften. In *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*, hrsg. H.-G. Soeffner, 352–434. Stuttgart: Metzler.
- Pflüger-Schindbek, I. 1989. *Achte die Älteren, liebe die Jüngeren: Sozialisation türkisch-alevitischer Kinder im Heimatland und in der Migration*. Frankfurt am Main: Althenäum.
- Schmidt, S. 2000. *Kurdisch-Sein, mit deutschem Pass. Formale Integration, kulturelle Identität und lebensweltliche Bezüge von Jugendlichen kurdischer Herkunft in Nordrhein-Westfalen: eine quantitative Studie*. Bonn: Navend Zentrum für Kurdische Studien.
- Schmidt-Lauber, B. 2007. Das qualitative Interview oder: Die Kunst des Reden-Lassens. In *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*, hrsg. S. Göttisch, A. Lehmann, 169–188. Berlin: Reimer Verlag.
- Sökefeld, M. 2008. Einleitung: Aleviten in Deutschland – von *takiye* zur alevitischen Bewegung. In *Aleviten in Deutschland – Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, hrsg. M. Sökefeld, 7–36. Bielefeld: Transcript.

- Strübing, J. 2004. *Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung (Qualitative Sozialforschung)*. Wiesbaden: VS.
- Taşçı, H. 2008. Die zweite Generation der Alevitinnen und Aleviten zwischen religiösen Auflösungsstendenzen und sprachlichen Differenzierungsprozessen. In *Aleviten in Deutschland – Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, hrsg. M. Sökefeld, 133–154. Bielefeld: Transcript.
- Toprak, B., Bozan, İ., Morgül, T., Şener, N. 2009. *Being different in Turkey – Religion, Conservatism and Otherization. Research Report on Neighbourhood Pressure*. Istanbul: Boğaziçi University, Open Society Foundation Turkey.
- Vorhoff, K. 2000. Alevitische Identität in der Türkei heute. In *Aleviler/Alewiten. Cilt/Band 1: Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*, hrsg. I. Engin, E. Franz, 59–74. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Wernet, A. 2000. *Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik*. Opladen: Leske und Budrich.

Internetquellen

- »31.12.2011 Neujahrsbrief 2012 des BDAJ Bundesvorsitzenden Serdar Akın«. www.aagb.net/index.php?option=com_content&view=article&id=407:neujahrsbrief-2012-des-bdaj-bundesvorsitzenden-serdar-akn&catid=65:pressemittelungen&Itemid=225. Zugegriffen: 8. August 2012.
- »Alevitische Gemeinde Deutschland e. V.: Satzung«, www.alevi.com/de/wir-uber-uns/satzung/. Zugegriffen: 14. August 2012.
- »Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland e. V.: Satzung«. www.bdaj.net/PDF-Daten/satzung-bdaj.pdf. Zugegriffen: 14. August 2012.

»Deutschländer« in Istanbul: Migrationsmotive und Gruppenbildungsprozesse

Alina Neitzert

Asya¹ wurde in Deutschland geboren, wuchs dort auf, besuchte die Schule, baute Freundschaften auf. Mit 15 Jahren ging sie zusammen mit ihren Eltern zurück in die Türkei. Zurück? Für ihre Eltern war es eine Rückkehr, doch für Asya begann ein neues Leben in einem in vieler Hinsicht fremden Land. So auch für Caner, der nach beruflichen und persönlichen Enttäuschungen einen Neuanfang und eine zweite Chance suchte; für Merve, die ihre türkischen Wurzeln stärker ausleben wollte; Elif, die das Leben in Deutschland langweilig fand; Didem, die bessere berufliche Perspektiven für sich in Istanbul sah – sie alle haben sich für die Migration in die Türkei entschieden. Alper dagegen, der aus Deutschland abgeschoben wurde, hatte keine Wahl. Sie alle leben mittlerweile dauerhaft in Istanbul, doch haben sie Deutschland nicht völlig hinter sich gelassen.

In den vergangenen Jahren ist eine wachsende Zahl von Angehörigen der zweiten Generation der Türkeistämmigen in Deutschland in das Heimatland ihrer Eltern »zurückgekehrt«, um dort zu leben und zu arbeiten. Während die Migration von der Türkei nach Deutschland sowohl im allgemeinen Diskurs als auch in der Forschung sehr häufig thematisiert wird, hat die Wanderungsbewegung in der umgekehrten Richtung bisher sehr wenig Aufmerksamkeit erfahren. Statistiken zeigen jedoch, dass bereits seit 2006 der Wanderungssaldo zwischen Deutschland und der Türkei negativ ist, d. h. es wandern mehr Menschen von Deutschland in die Türkei als umgekehrt.²

1 Die Namen der befragten Personen wurden geändert.

2 Der Saldo lag 2006 bei –1 780, stieg in den folgenden Jahren auf mehr als –10 000 und stand 2010 bei –5 862, wobei 30 171 Zuzügen aus der Türkei 36 033 Fortzüge gegenüberstanden. Vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2012, Deutsches Statistisches Bundesamt 2011. Die Statistik ist jedoch nur bedingt aussagekräftig, weil sie nur einen Teil der Abwanderungen erfasst und die Daten nicht näher aufgeschlüsselt werden können.

Begriffe wie »Rückkehr« oder »Rückkehrer« sind in diesem Zusammenhang nur bedingt angemessen, da es sich um Menschen handelt, die in der Regel nie zuvor in dem Land, in das sie migrieren, gelebt haben. Weil es sich hier um eine recht neue Entwicklung handelt, hat sich noch keine treffende Terminologie etabliert. Die vorhandenen Begriffe sind mit bestimmten Konnotationen belastet und drücken unterschwellige wertende Zuschreibungen mit aus. Die Bezeichnung »Rückkehrer« impliziert, dass die Personen sich als türkisch definieren und ihre Heimat in der Türkei sehen, in die sie nach einem Aufenthalt in Deutschland zurückkehren. Dies trifft jedoch für viele Angehörige der zweiten Generation, die in Deutschland aufgewachsen sind, nicht zu. In den letzten Jahren ist vermehrt der Begriff »Deutschländer« aufgetreten, der eher den Bezug zu Deutschland als zur Türkei betont und das Dilemma verkörpert, aus Deutschland zu kommen, dabei aber nicht notwendigerweise deutsch zu sein.³

Einigkeit über eine treffende Bezeichnung für Menschen, die mit türkischen Eltern in Deutschland aufgewachsen sind, aber mittlerweile dauerhaft in der Türkei leben, gibt es auch unter den Angehörigen der Gruppe nicht. Da jedoch die Begriffe »Rückkehrer« und »Deutschländer« von den Betroffenen selbst verwendet werden, werden diese Bezeichnungen auch in der hier vorgestellten Studie angewandt. Die beiden Begriffe werden dabei synonym verwendet, ohne weitere Zuschreibungen damit ausdrücken zu wollen.

In den vergangenen Jahren wurde das Thema der Migration von Türkeistämmigen der zweiten Generation aus Deutschland in die Türkei langsam in den Medien und in der Forschung aufgegriffen. Allerdings behandeln sowohl die mediale Berichterstattung als auch aktuelle Forschungsprojekte in erster Linie die Abwanderung von Hochqualifizierten türkischer Herkunft, wobei vor allem die Gründe für diese Abwanderung untersucht werden.⁴ Ein gewisses Aufsehen in den deutschen Medien erregte die Studie des futureorg-Instituts zu Türkischen Akademikern und Studierenden in Deutschland (»TASD-Studie«) aus dem Jahr 2009, der zufolge 36 Prozent der türkeistämmigen Akademiker in Deutschland beabsichtigen, in der Zukunft in die Türkei zu ziehen.⁵ Medienartikel betrachten die Entwicklung meist aus der Perspektive Deutschlands, wobei häufig der Aspekt des *Brain-Drains* betont wird.⁶

3 Daneben gibt es noch die Bezeichnung »*AlmanCI*«, die heute jedoch nur noch selten verwendet wird. Dieser Begriff ist in der Türkei stark negativ besetzt. Zum Stereotyp des *AlmanCI* gehört das Bild des reichen, Schweinefleisch essenden, bequem in Deutschland lebenden Türken, der sich immer weiter von seinem Türkischsein entfernt. (Vgl. Kaya, Kentel 2005, S. 36.) Die Befragten haben diesen Begriff jedoch eher auf die erste Generation der Türken in Deutschland bezogen.

4 Vgl. Aydın 2010, 2011, Hanewinkel 2012, Pusch, Aydın 2011.

5 Vgl. Sezer, Dağlar 2009.

6 Vgl. Holzmüller 2010, Jacobsen 2009, Schenk, Spiewak 2008, Tirier 2010, Wierth 2009.

Die Studie

Der vorliegende Beitrag stellt einen Ausschnitt aus einem aktuellen Dissertationsprojekt dar. Die Studie untersucht und vergleicht die Erfahrungen von Rückkehrern mit unterschiedlichen Hintergründen, darunter sowohl Hochqualifizierte als auch Personen mit niedrigeren Bildungsabschlüssen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf Erfahrungen und Strategien zur Integration in der Türkei, wobei selbstverständlich auch die Gründe für die Migration und die Erfahrungen in Deutschland eine wichtige Rolle spielen. Es wird untersucht, ob Unterschiede in der Motivation von Migranten mit oder ohne Hochschulabschluss festgestellt werden können. Zudem wird die bisher wenig beachtete Frage gestellt, welche Erfahrungen die Rückkehrer nach ihrer Migration in Istanbul machen. Dabei geht es um die Integration in der Türkei, die Entstehung einer eigenen Gruppe und die Entwicklung einer neuen, eigenständigen Identität. So gibt dieser Beitrag einen Überblick über die Studie und stellt erste Ergebnisse in zwei Teilbereichen vor. Zunächst wird – nach einer kurzen Betrachtung unterschiedlicher Konzeptualisierungen der Migration – auf die Frage nach der Motivation für die Migration in die Türkei eingegangen. Danach folgt ein Überblick über die Erfahrungen der Deutschländer in Istanbul, wobei das Augenmerk besonders auf dem Prozess der Konstituierung als Gruppe liegt.

Die Migration von Türkeistämmigen der zweiten Generation, die in Deutschland aufgewachsen sind, in das Heimatland ihrer Eltern ist eine relativ neue Entwicklung, die entgegen der Richtung der traditionellen Arbeitsmigration von der Türkei nach Deutschland verläuft. Mit den Begriffen und Methoden der klassischen Migrationsforschung⁷ ist dieses Phänomen schwer zu erfassen. Es handelt sich einerseits nicht um Rückmigration im eigentlichen Sinne, da diese Menschen nicht in ein Land zurückkehren, aus dem sie ursprünglich ausgewandert sind, sondern das Land verlassen, in dem sie geboren wurden bzw. aufgewachsen sind. Andererseits unterscheidet sich diese Migrationsbewegung auch von der klassischen Auswanderung in ein fremdes Land, da es sich bei dem Zielland um das Herkunftsland der Eltern handelt und in den meisten Fällen bereits vor der Migration enge Beziehungen ins Zielland bestehen. Weil es hier bereits schwierig wird, die Konzepte Herkunftsland und Zielland klar zuzuordnen, erscheinen die Ansätze der Transnationalismusforschung in diesem Kontext als eher angemessen und praktikabel.⁸ Migration wird hier nicht als einmaliger Ortswechsel gesehen, sondern als ein Prozess, der über mehrere Generationen hinweg andauert und in dem die Beteiligten zu einem gewissen Grad in mehreren Gesellschaften beheimat-

7 Für einen Überblick vgl. Haug 2000, Pries 2001a.

8 Vgl. Pries 2001a, b, Faist, Özveren 2004.

tet sind. Auch nach der Migration halten viele Deutschländer in Istanbul bewusst den Kontakt nach Deutschland aufrecht und bringen bestimmte Aspekte ›deutschen Lebens‹ mit in die Türkei.

Um Erkenntnisse über Integrationserfahrungen in Deutschland, die Motivation für die Migration nach Istanbul, Integrationserfahrungen in der Türkei sowie über mögliche Beziehungen zwischen diesen drei Aspekten zu erlangen, wird Integration hier in vier Dimensionen – strukturell, sozial-interaktiv, kognitiv-kulturell und identifikativ – konzeptualisiert.⁹ Dabei bezieht sich die strukturelle Dimension auf den Zugang zu und die Besetzung von bestimmten Positionen in der Gesellschaft, z. B. in den Bereichen Arbeit und Bildung. Im sozial-interaktiven Bereich geht es um soziale Kontakte in verschiedenen Kontexten. Die kognitiv-kulturelle Ebene betrifft Kenntnisse von Sprache und kulturellen Gegebenheiten einer Gesellschaft. Unter der identifikativen Dimension wird die emotionale Verbundenheit mit und das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gesellschaft oder Gruppe verstanden.

Es wurden qualitative semi-strukturierte Interviews mit 29 Deutschländern in Istanbul geführt¹⁰. Die Interviewpartner, die ausschließlich der zweiten Generation angehören und deren beide Elternteile aus der Türkei stammen, sind in Deutschland aufgewachsen und zur Schule gegangen. Sie sind entweder in Deutschland geboren oder kamen im Alter von weniger als sechs Jahren dorthin. Bei der Migration in die Türkei waren sie mindestens 15 Jahre alt. Zum Zeitpunkt des Interviews lebten sie bereits seit mindestens einem Jahr in Istanbul und sie haben die Intention, dauerhaft dort zu bleiben. Die Studie beschränkt sich auf Deutschländer, die in Istanbul leben. Istanbul als größte Stadt der Türkei sowie wirtschaftliches und kulturelles Zentrum des Landes ist ein Anziehungspunkt für Migranten aus dem In- und Ausland. Hier lebt bereits eine große Anzahl an Deutschländern mit ganz verschiedenen Hintergründen und Geschichten, und es haben sich bereits eigene Institutionen entwickelt. Um sicherzustellen, dass das Sample auch Personen umfasst, die nicht die typischen Treffpunkte der Deutschländer frequentieren, wurden unterschiedliche Ansatzpunkte zur Rekrutierung der Interviewpartner verwendet.¹¹

9 Vgl. Esser 2001, Heckmann 1997.

10 Es handelt sich hierbei um eine nicht-repräsentative Untersuchung, die jedoch Rückschlüsse auf die Migrationsmotive der Deutschländer und ihre Integrationserfahrungen in Deutschland und in der Türkei zulässt.

11 Zu den typischen Treffpunkten der Deutschländer in Istanbul zählen u. a. der so genannte ›Rückkehrer-Stammtisch‹, das Goethe-Institut oder die Callcenter. Es soll jedoch auch die Perspektive der Deutschländer, die diese Treffpunkte nicht frequentieren, berücksichtigt werden. Deshalb wurden Interviewpartner auch auf anderen Wegen, z. B. über Kontakte zu Türken ohne Deutschlandenerfahrung, gesucht.

Tabelle 1 Sample der Befragung

		studiert		nicht studiert	
		m	w	m	W
freiwillig	Alter ≤ 30	1	4	–	–
	Alter > 30	3	5	6	2
unfreiwillig	Alter ≤ 30	–	1	–	–
	Alter > 30	–	1	4	2

Die Gruppe der Befragten ist hinsichtlich ihres sozialen Hintergrunds sowie ihrer beruflichen Situation sehr heterogen zusammengesetzt. Unter den Interviewpartnern sind sowohl freiwillig als auch unfreiwillig Zurückgekehrte, verschiedene Altersgruppen und Zeitpunkte der Rückkehr sowie Personen mit unterschiedlichen Bildungsabschlüssen. Die oben stehende Tabelle gibt einen Überblick über die Verteilung der Interviewpartner bezüglich ihres Geschlechts, Alters, Bildungsniveaus und Freiwilligkeit bzw. Unfreiwilligkeit der Migration.

Unfreiwillige Rückkehrer sind dabei alle, die die Entscheidung, in die Türkei zu gehen, nicht selbst getroffen haben. Darunter fallen hauptsächlich Personen, die vor Erreichen der Volljährigkeit von ihren Familien in die Türkei gebracht wurden, sowie Menschen, die aus Deutschland abgeschoben wurden. Es fällt auf, dass Frauen und Männer zwar in ähnlichen Zahlen interviewt wurden, jedoch eine sehr unterschiedliche Bildungsverteilung aufweisen. Während das Sample sehr viele Frauen mit Studienabschluss und sehr wenige ohne Studium enthält, ist die Verteilung bei Männern genau umgekehrt. Beobachtungen vor Ort deuten jedoch darauf hin, dass es sich hierbei nicht um Unterschiede in der Verteilung unter den Deutschländern in Istanbul handelt, sondern vielmehr um Unterschiede in der Bereitschaft zur Teilnahme an einem Interview.¹² Des Weiteren ist auffallend, dass die Frauen im Sample, insbesondere diejenigen mit Studienabschluss, im Schnitt jünger sind als die Männer. Das deckt sich mit der Beobachtung, dass gerade studierte Männer den Schritt in die Türkei oft erst zu einem späteren Zeitpunkt wagen, wenn sie bereits eine Karriere in Deutschland aufgebaut haben, in die sie gegebenenfalls wieder zurückkehren können. Während die

12 Während studierte Frauen meist sehr offen dafür waren, in einem Interview von ihren Erfahrungen zu berichten, waren nicht-studierte Frauen nur selten dazu bereit. Umgekehrt verhielt es sich bei den Männern: Hier waren die Studierten nur selten bereit, sich die Zeit für ein Interview zu nehmen, während die Nicht-Studierten oft gerne ihre Geschichte erzählen wollten.

Frauen im Sample oft vor der Phase der Familiengründung nach Istanbul gekommen sind, hatten die Männer häufig schon eine Familie, mit der sie zusammen in die Türkei gegangen sind.

Konzeptualisierung der Migration nach Istanbul

Die meisten Befragten verbinden die Migration nach Istanbul mit einem bestimmten Konzept, was auch die Betonung bestimmter Motivationsfaktoren beeinflusst. Die typischen Konzeptualisierungen, die jeweils von mehreren Interviewpartnern genannt wurden, sind in der Reihenfolge der Häufigkeit der Nennungen: die Auswanderung, der Neuanfang, die Rückkehr, die Weiterentwicklung und der Umzug. Obwohl für viele Interviewpartner mehr als ein Aspekt eine Rolle spielte, war in den meisten Fällen eines der Muster dominant.

Als »Auswanderung«, das mit Abstand am häufigsten genannte Konzept, wurde der Weg nach Istanbul von Deutschländern mit ganz unterschiedlichen Hintergründen erlebt. Einen »Neuanfang« dagegen sahen mehrheitlich Männer mit eher niedrigem Bildungsabschluss. Oft hatten sie in Deutschland Enttäuschungen auf beruflicher Ebene oder im Privatleben erfahren, die schließlich den Ausschlag gaben, in Istanbul eine zweite Chance zu suchen und noch einmal von vorne anzufangen. Es fällt auf, dass die Mehrheit der Deutschländer somit durch ihre eigene Konzeptualisierung betont, dass durch diesen Schritt das Vertraute verlassen und etwas Neues betreten wurde. Nur eine geringe Anzahl an Befragten dagegen definierte den Schritt, nach Istanbul zu gehen, als »Rückkehr«, was von manchen anderen strikt abgelehnt wurde. Es gab auch einige Fälle, in denen die interviewte Person im Laufe des Gesprächs zunächst von Rückkehr sprach, auf explizites Nachfragen jedoch eine andere Konzeptualisierung bevorzugte. Für viele ist der Begriff »Rückkehr« zunächst die selbstverständliche Bezeichnung, da sie im Elternhaus mit diesem Konzept aufgewachsen sind. Wenn sie sich jedoch selbst mit dem Thema auseinandersetzen, kommen viele zu dem Schluss, dass es zwar für ihre Eltern eine Rückkehr war oder gewesen wäre, sie selbst jedoch, die in Deutschland aufgewachsen sind, den Schritt eher als z. B. Auswanderung oder Neuanfang erlebt haben. Die »Weiterentwicklung« und der »Umzug« schließlich wurden von jeweils zwei Befragten genannt. Eine Weiterentwicklung war es für zwei noch sehr junge Menschen mit hohem Bildungsabschluss, die sich in Istanbul mehr Möglichkeiten sowohl im persönlichen als auch im beruflichen Bereich erhofften. Einen einfachen Umzug haben zwei junge Frauen mit sehr hohem Bildungsstand erlebt, die, bevor sie sich in Istanbul niedergelassen haben, schon für einige Zeit in einem Drittland, also weder in der Türkei noch in Deutschland, gelebt hatten.

Motivation für die Migration nach Istanbul

Im Laufe der Interviews wurde deutlich, dass es ein sehr breites Spektrum an unterschiedlichen Motivationen gibt, die Menschen dazu bewegen haben, von Deutschland nach Istanbul zu ziehen.¹³ Dabei kann zwischen Push-Faktoren, die zu dem Wunsch führten, Deutschland zu verlassen, und Pull-Faktoren, die Istanbul als Zielort attraktiv erscheinen ließen, unterschieden werden. In fast allen Fällen war es eine Kombination aus verschiedenen Push- und Pull-Faktoren, deren Zusammenspiel schließlich zu der Entscheidung führte.

Sowohl die Push- als auch die Pull-Faktoren lassen sich entlang der vier oben genannten Dimensionen einordnen. Im strukturellen Bereich spielt es als Push-Faktor eine wichtige Rolle, wenn in Deutschland keine angemessenen beruflichen Perspektiven gesehen werden. Andererseits bedeuten mögliche Perspektiven in Istanbul, insbesondere im Kontext der dortigen expandierenden Wirtschaft, einen starken Pull-Faktor. Die soziale Dimension fungiert als Push-Faktor, wenn Schwierigkeiten in der Familie oder eine gescheiterte Beziehung den Wunsch auslösen, Abstand von der gewohnten Umgebung zu bekommen. Genauso kann aber auch die Anwesenheit von Familienmitgliedern in der Türkei oder ein dort lebender Partner ein wichtiger Pull-Faktor sein. Das Kognitiv-Kulturelle kann zu einem Push-Faktor werden, wenn unterschiedliche Traditionen in der Familie und im Umfeld als Konflikt erlebt werden, wohingegen z. B. die Aussicht, in Istanbul kulturelle Gepflogenheiten wie das Einhalten des Ramadan offener und in einer größeren Gemeinschaft ausleben zu können, einen Pull-Faktor darstellen kann. Im identifikativen Bereich kann ein Push-Faktor entstehen, wenn sich jemand in Deutschland nicht zugehörig fühlt, während der Verweis auf die eigenen Wurzeln in der Türkei einen Pull-Faktor darstellt.

Über alle Dimensionen hinweg entsteht ein bedeutender Push-Faktor durch die subjektiv wahrgenommenen Diskriminierungserfahrungen, die viele der Befragten in Deutschland erlebt haben. Dabei fällt jedoch auf, dass manche der Befragten im Interview betonen, dass sie persönlich nie oder selten direkte Diskriminierung erlebt haben, und sie entsprechende Vorfälle sogar herunterspielen oder entschuldigen:

»Ich kann mich daran erinnern, dass wir keine Probleme hatten, nur nach dem Fall von Solingen, [...] da haben wir Drohtelefonate bekommen, also es wurde uns gedroht, ich kann mich daran erinnern, dass bei uns mal angerufen worden ist, und wir sollten auch abhauen, wir sollten zurück, zurück, also sollten aus Deutschland raus, sonst wol-

13 Für diesen Teil der Analyse wurden nur Interviews mit Personen betrachtet, die durch ihre eigene Entscheidung nach Istanbul gekommen sind.

len die auch unseren Laden abbrennen. Das war eine alte Frau, ich kann mich daran erinnern, aber das war nur einmal, [...] aber ist halt verständlich jetzt für die Generation, für den älteren Kreis der Deutschen.« (Asya, 30, studiert).

Nur wenige sprechen offen aus, dass sie unter Diskriminierungserfahrungen gelitten haben. Dennoch finden sich in vielen Fällen Beispiele für Diskriminierungserfahrungen in ganz unterschiedlichen Bereichen, auf persönlicher ebenso wie auf institutioneller Ebene, darunter sowohl die Schule – die Mehrheit der Befragten hat nach der Grundschule zunächst eine Empfehlung für die Hauptschule erhalten, oft trotz guter Leistungen – als auch der Arbeitsmarkt. Eine Interviewpartnerin berichtet von einem Bewerbungsgespräch:

»Dann hat er mich in sein Büro geholt und dann musste ich so ein Formular ausfüllen [...] und da haben wir halt so ganz toll redet und gelacht und ich habe das Formular ausgefüllt, dann habe ich es ihm gegeben und dann hat der so gemacht: ›Sind Sie Türkin?‹ [...] Habe ich gesagt: ›Ja.‹ – ›Das merkt man doch gar nicht. Ja, wir geben Ihnen dann Bescheid‹, sagt er. Und das war es dann.« (Lale, 45, nicht studiert)

Häufig beklagen die Befragten, dass sie immer wieder auf ihre türkische Herkunft reduziert wurden, auch wenn sie sich selbst vielleicht gar nicht unbedingt darüber identifizierten, und dass sie sich immer wieder rechtfertigen mussten. Auch in Abwesenheit von konkreter direkter Diskriminierung haben sich viele Deutschländer in Deutschland oft als anders und als nicht dazugehörig empfunden. Der Wunsch, nicht mehr als Ausländer zu leben, war für manche ein wichtiger Entscheidungsfaktor für die Migration in die Türkei. Andere, insbesondere unter den studierten Deutschländern, betonten jedoch, dass sie in Deutschland persönlich nie Diskriminierung erfahren haben und das Thema für ihre Migrationsentscheidung keine Rolle spielte.

Ein weiteres wichtiges Argument für viele Rückkehrer ist die Anziehungskraft der Stadt Istanbul. Viele Deutschländer könnten es sich nicht vorstellen, in einer anderen Stadt der Türkei zu leben. Istanbul bietet nicht nur sehr viele berufliche Möglichkeiten, sondern auch die Chance, sein Leben nach eigenen Vorstellungen zu leben. In der Millionen-Metropole mit ihrer bunten Bevölkerung sind unendlich viele unterschiedliche Lebensentwürfe möglich. Viele studierte Rückkehrer sehen Istanbul auf einer Ebene mit anderen *global cities* wie London oder New York. Im Gegensatz dazu wird das Leben in Deutschland oft als grau und langweilig empfunden. Eine mit Istanbul vergleichbare Metropole gibt es in Deutschland nicht. Aus diesem Grund wird ein Vergleich zwischen dem Leben in der Türkei, also in Istanbul, und dem Leben in Deutschland oft zum Vergleich zwischen der Metropole und der Kleinstadt:

»Das Leben in Deutschland ist halt ein bisschen monoton. Ich vergleiche das immer mit dem Fernseher, es ist wie ein Schwarzweißfernseher, und hier in der Türkei [...] ist es wie ein Farbfernseher.« (Elif, 31, studiert)

Studien, die die Wanderungsmotive von hochqualifizierten Rückkehrern untersucht haben, kommen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Die T ASD-Studie nennt als wichtigstes Migrationsmotiv ein fehlendes Heimatgefühl in Deutschland, gefolgt von beruflichen Gründen. Die allgemeine wirtschaftliche Situation sowie familiäre Gründe spielen danach nur eine verhältnismäßig geringe Rolle. Die Studie verweist zudem auf die »vergleichsweise schlechten Arbeitsmarktchancen der Akademiker mit Migrationshintergrund« als Push-Faktor.¹⁴ Pusch und Aydın dagegen betonen, dass für die im Rahmen ihrer Studie befragten hochqualifizierten Rückkehrer negative berufliche Perspektiven in Deutschland »keine« Rolle für die Abwanderung spielten, da mit einer Ausnahme alle Befragten »gute berufliche Perspektiven für sich in Deutschland« sahen. Entscheidend sind hier eher die Entwicklungsmöglichkeiten, die in Istanbul sowohl in Form von Karriere- und Aufstiegschancen als auch im Sinne der Möglichkeiten, »sich selbst zu verwirklichen« als besser als in Deutschland eingeschätzt wurden.¹⁵ Der in der T ASD-Studie dominante Befund des fehlenden Heimatgefühls in Deutschland wird hier nicht bestätigt.

Hanewinkel dagegen fand in ihrer Studie zu hochqualifizierten weiblichen Rückkehrerinnen, dass emotionale Gründe eher entscheidend waren als berufliche Motive, wobei die beruflichen Perspektiven allerdings die Voraussetzung darstellten, um den emotional begründeten Wunsch, in Istanbul zu leben, auch umsetzen zu können. Zu den emotionalen Motiven zählen für Hanewinkel familiäre und partnerschaftliche Beziehungen, ein Gefühl der Vertrautheit und heimatlichen Verbundenheit mit der Türkei, die Prägung durch den Wunsch der Eltern, in die Türkei zurückzukehren, und die Attraktivität Istanbul.¹⁶

Während bei Pusch, Aydın und Hanewinkel Einigkeit besteht, dass die von ihnen befragten Hochqualifizierten in Deutschland gute berufliche Perspektiven hatten, ändert sich diese Einschätzung, sobald auch nicht-studierte Deutschländer in die Untersuchung mit einbezogen werden. Unter den für die hier vorgestellte Studie befragten Rückkehrern ohne Studium gab es einige Fälle, in denen die Migration in die Türkei für eine zweite Chance nach beruflichen Misserfolgen in Deutschland stand. Gerade für Menschen, die in Deutschland wenige formelle

14 Sezer, Dağlar 2009, S. 50. Für diese Studie wurden jedoch nicht Menschen befragt, die bereits in der Türkei leben, sondern es ging um Abwanderungsabsichten in der Zukunft.

15 Vgl. Pusch, Aydın 2011.

16 Vgl. Hanewinkel 2012.

Qualifikationen vorweisen konnten, ergaben sich in Istanbul neue Möglichkeiten durch ihre Deutschkenntnisse, die sie z. B. im Callcenter oder im Tourismusgeschäft einsetzen können. Obwohl die Arbeitsbedingungen in der Türkei in derartigen Berufen meist schlechter sind als in Deutschland üblich – längere Arbeitszeiten, geringerer Lohn, lange Anfahrtszeiten – ist die Perspektive, in Istanbul wieder beruflich Fuß zu fassen, für diese Personen sehr wertvoll:

»Also für mich war die Türkei, [...] das ist für viele der Rettungsanker. Es ist die Chance auf einen Neueinstieg. [...] In Deutschland hast du nicht die Möglichkeit, eine zweite Chance zu nutzen, um irgendwie ins Arbeitsleben wieder reinzukommen.« (Caner, 34, nicht studiert)

Insgesamt ergibt sich hier ein sehr differenziertes Bild der Motivationsfaktoren. Während berufliche Perspektiven in den meisten Fällen eine wichtige Rolle spielten, fiel die Entscheidung für die Migration in aller Regel erst durch die Kombination mit anderen Faktoren. Die beruflichen Gründe waren dabei nicht immer dominant, sondern in manchen Fällen fiel die entscheidende Rolle der Familie, einer Beziehung, Diskriminierungserfahrungen in Deutschland oder der Suche nach den eigenen Wurzeln in der Türkei zu. Auch die Anziehungskraft der Metropole Istanbul ist nicht außer Acht zu lassen. Allerdings gilt auch für diese Fälle, dass das Migrationsprojekt ohne die Aussicht auf eine berufliche Perspektive in Istanbul sehr viel schwerer umzusetzen gewesen wäre.

Die Deutschländer in Istanbul

Der zweite Schwerpunkt der Untersuchung betrifft die Konstituierung der Deutschländer als Gruppe in Istanbul. Der Prozess der Entstehung einer Gruppe der Deutschländer, die von anderen Gruppen abgegrenzt ist, vollzieht sich auf mehreren Ebenen und umfasst alle vier Dimensionen der Integration (strukturell, sozial, kognitiv-kulturell, identifikativ). Dabei wird einerseits häufig von erfahrener Abgrenzung durch andere berichtet, andererseits findet auch eine aktive Abgrenzung der eigenen von anderen Gruppen statt.

Auf struktureller Ebene zeigt sich die Entstehung der Gruppe zunächst in der Wahl des Arbeitsplatzes: Die Mehrheit der Befragten arbeitet in Istanbul für eine deutsche Firma oder ein Tochterunternehmen eines deutschen Konzerns. Sehr wenige Deutschländer arbeiten in türkischen Firmen. Fast alle legten bei der Arbeitssuche Wert darauf, ihre deutschen Sprachkenntnisse bei der Arbeit nutzen zu können und durch die Arbeit auch einen Bezug zu Deutschland aufrechterhalten zu können. Viele schätzen die deutsche Arbeitskultur und möchten auch in der

Türkei nach diesen Standards arbeiten. Daher lehnen es viele Deutschländer ab, in einer türkischen Firma zu arbeiten:

»Ich wollte auf jeden Fall eine deutsche Firma in Istanbul, das war schon so mein Ziel und es hat halt geklappt. [...] Da habe ich halt auch so ein bisschen gesehen, dass die ausländischen oder halt die Firmen, die mit ausländischem Kapital hier gegründet worden sind, die sind schon, wie soll ich sagen, die sind halt dann bisschen strukturierter oder das sind halt wirklich Unternehmen, wo du auch als Mitarbeiter dich besser, also wohlfühlen kannst und auch fairer behandelt wirst, und auch die Bezahlung ist in denen meistens besser als Marktdurchschnitt. [...] Auch diese ganze Ordnung und Disziplin, also [...] wenn etwas gemacht werden muss, dann muss es gemacht werden, und wir lassen es halt nicht auf morgen. Es ist halt typisch deutsch.« (Didem, 25, studiert)

Andererseits wurde aber auch einige Male angesprochen, dass es für jemanden aus Deutschland sehr schwierig ist, sich in einer türkischen Firma zu etablieren, da die türkischen Arbeitgeber Mitarbeiter bevorzugen, die das ihnen vertraute türkische Bildungssystem durchlaufen haben und akzentfrei Türkisch sprechen. Die besonderen Erfahrungen und Kenntnisse der Deutschländer, die mit zwei Sprachen und zwei Kulturen vertraut sind, werden dabei laut eigener Wahrnehmung oft nicht ausreichend wertgeschätzt.

Ein weiterer struktureller Aspekt ist die Entstehung eigener Institutionen. Dabei ist vor allem der »Rückkehrer-Stammtisch« von Bedeutung, zu dem sich Deutschländer einmal im Monat in Istanbul treffen. Zu der Infrastruktur des Stammtischs gehören auch eine Mailingliste und ein Internet-Forum mit fast 1 500 Mitgliedern.¹⁷ Der Stammtisch stellt sowohl eine Möglichkeit zum Erfahrungsaustausch und zum Knüpfen sozialer Kontakte als auch eine Plattform für das Netzwerken und das Herstellen geschäftlicher Beziehungen dar. Auch der Verein »Die Brücke«, der ursprünglich nicht von Rückkehrern gegründet wurde, bietet vielen eine Anlaufstelle bei der Suche nach deutschsprachigen Kontakten, Veranstaltungen oder Dienstleistungen. Zudem haben sich manche alteingesessenen deutschen Institutionen in Istanbul wie beispielsweise das Goethe-Institut und die Türkisch-Deutsche Buchhandlung in den letzten Jahren zu Treffpunkten der Deutschländer entwickelt. Auf struktureller Ebene ist eine sehr deutliche Trennung zwischen studierten und nicht-studierten Rückkehrern festzustellen. Wäh-

17 Der Stammtisch wird derzeit von Çiğdem Akkaya organisiert und kann über die Online-Plattformen Xing (»RückkehrerStammtisch in der Türkei«, <http://www.xing.com/net/rueckkehrerstammtisch/>) oder facebook (<https://www.facebook.com/groups/rueckkehrerstammtisch/>) kontaktiert werden.

rend viele studierte Deutschländer leitende Positionen in großen oder kleinen Unternehmen einnehmen, arbeiten viele der Nicht-Studierten in Callcentern, die den deutschen Markt bedienen, oder in der Tourismusbranche und im Verkauf (mit Touristengeschäft). Auch Institutionen wie der Stammtisch richten sich in erster Linie an Hochqualifizierte. Berührungspunkte zwischen den beiden Gruppen sind selten.

Die Entwicklungen in der sozialen Dimension verlaufen in vieler Hinsicht parallel zu denen der strukturellen Dimension. Viele Befragte berichten, dass sich ihre sozialen Kontakte hauptsächlich unter anderen Rückkehrern abspielen. Obwohl viele u. a. durch Familie und Arbeit auch Kontakte zu Türken ohne Deutschland-Erfahrung haben, besteht der Freundeskreis überwiegend aus anderen Deutschländern. Institutionen wie der Stammtisch spielen auch für das Sozialleben eine wichtige Rolle und ermöglichen den Kontakt zu anderen mit ähnlichem Hintergrund. Manche Interviewpartner berichten, dass sie aktiv nach anderen Personen suchen, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben und mit denen sie sich austauschen können, während andere aussagen, dass es sich einfach so ergibt, obwohl sie nicht aktiv danach suchen.

Viele Deutschländer erzählen, dass es für sie sehr schwierig ist, soziale Kontakte zu Türken ohne Deutschland-Erfahrung aufzubauen, weil sie sich von diesen nicht verstanden fühlen. Es fehlt ein gemeinsamer Referenzrahmen und Erfahrungshorizont. Wenn sie jedoch andere Rückkehrer treffen, fühlen sie sich verstanden und erleben ein Gefühl der Gemeinsamkeit. Viele freuen sich, wenn sie auf der Straße jemanden Deutsch reden hören, und sprechen diese Person dann auch gleich an und wollen ihre Geschichte erfahren:

»Man fühlt sich dann wirklich aus demselben Holz geschnitzt, obwohl man eigentlich total unterschiedlich ist. Aber in der Türkei denkt man, ah Gleichgesinnte.« (Elif, 31, studiert)

Wenn es um das Thema Partnerschaft geht, ist der Befund gemischt. Einerseits sind viele Rückkehrer in einer Beziehung mit einem türkischen Partner ohne Deutschland-Erfahrung, und in manchen Fällen war diese Beziehung einer der Hauptgründe für die Migration. Andererseits gibt es aber auch viele, die es sich nicht vorstellen könnten, mit einem Partner zusammen zu sein, der die Erfahrung, in einem anderen Land gelebt zu haben, nicht gemacht hat, und der das Leben in Deutschland nicht kennt.

Es gibt auch Rückkehrer, die bewusst keinen Kontakt mit anderen Deutschländern haben möchten, oder Personen, die sich in ihrem Sozialleben vollständig in das türkische Umfeld integriert haben und keinen Bedarf nach einem Austausch mit anderen Deutschländern haben, ohne dass sie den Kontakt bewusst

vermeiden. Auch auf sozialer Ebene lässt sich festhalten, dass es kaum Berührungspunkte zwischen studierten und nicht-studierten Rückkehrern gibt. Studierende Deutschländer bewegen sich eher in einem Umfeld von anderen Studierenden und nutzen Netzwerke wie den Stammtisch, um andere Rückkehrer kennenzulernen und sich mit ihnen auszutauschen. Nicht-Studierte dagegen nutzen andere, informelle und nicht-institutionalisierte Netzwerke, um andere Deutschländer zu finden. Für viele Callcenter-Mitarbeiter spielt der Arbeitsplatz auch eine wichtige Rolle für das Sozialleben und stellt einen Ort dar, an dem soziale Kontakte geknüpft werden können. Für viele ist es wichtig, auf der Arbeit das Gefühl zu haben, von Gleichgesinnten umgeben zu sein, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben und unter denen man sich verstanden fühlt:

»Um dich zu akklimatisieren, ist ein Callcenter mit Sicherheit nicht das Schlechteste, weil du hast Leute um dich herum, die wissen wie du denkst, die wissen woher du kommst und die verstehen dich.« (Caner, 34, nicht studiert)

Die Gestaltung des sozialen Umfelds ist stark beeinflusst durch die kognitiv-kulturelle Dimension. Wenn Deutschländer in Istanbul sich beklagen, dass sie sich von Türken, die nicht in Deutschland gelebt haben, nicht verstanden fühlen, beziehen sie sich oft auf einen fehlenden gemeinsamen Referenzrahmen. Konkret werden dabei Dinge genannt, mit denen man in Deutschland aufgewachsen ist, die in der Türkei aber weitgehend unbekannt sind oder einen anderen Stellenwert haben. Beispiele, die in den Interviews genannt wurden, sind das deutsche Kinderfernsehen (»Die Sendung mit der Maus«, »Das Sandmännchen«, bestimmte Zeichentrickserien etc.), deutsche Süßigkeiten (»Milchschnitte«, »Dickmann's«, »Schoko-Bons« etc.) und viele Details aus dem Alltag. Das Gleiche gilt für bestimmte Verhaltensweisen, z. B. den Ablauf einer Bus- oder Taxifahrt, die Themen, über die man spricht, wenn man gemeinsam ausgeht, oder das Verständnis von Verbindlichkeit. Wenn der Gesprächspartner mit diesen Dingen nicht vertraut ist, kann das zu Missverständnissen führen, Andeutungen werden nicht verstanden, Witze funktionieren nicht mehr. Umgekehrt verstehen die Deutschländer natürlich die Andeutungen und Witze der Gesprächspartner ebenso wenig, da ihnen die entsprechenden Kindheits- und Alltagserfahrungen in der Türkei nicht vertraut sind. Treffen sie dagegen auf andere Deutschländer, können sie sich austauschen, ohne sich Gedanken über mögliche Missverständnisse machen zu müssen:

»Was uns unterscheidet, ist eigentlich wirklich nur, [...] weil man sich nicht versteht, ist eben dieser, der Slang ein bisschen, dann zum Beispiel, wenn man platt ist, wir sagen zum Beispiel, ich könnte jetzt mal einen Dickmann's essen oder einen Mr. Tom

oder [...] ein Salamibrötchen. Und der Kanake sagt eben, jetzt könnte ich mal einen Baklava essen. Oder einen Tee trinken.« (Alper, 40, nicht studiert)

Ein weiterer Aspekt der kognitiv-kulturellen Dimension ist die Sprache. Viele Deutschländer, die in aller Regel perfekt Deutsch sprechen, haben insbesondere in der Anfangszeit ihres Aufenthalts in Istanbul Schwierigkeiten mit der türkischen Sprache. Manche müssen die Sprache fast komplett neu lernen, aber auch wenn sie das Türkische grundsätzlich beherrschen, haben sie oft einen Akzent und gewisse sprachliche Eigenheiten, durch die sie in der Türkei schnell als Deutschländer identifiziert werden. Manche sagen, dass sie auch nach Jahren in der Türkei immer noch an ihrem Akzent zu erkennen sind. Die Reaktionen darauf fallen unterschiedlich aus: Während junge Frauen gelegentlich berichten, dass ihr Akzent als »süß« empfunden wird, haben andere eher negative Erfahrungen gemacht:

»Wenn es darum geht, irgendwie Preise auszuhandeln, weil sie merken natürlich, dein Türkisch ist nicht ganz astrein, dann zahlst du in der Regel wahrscheinlich ein bisschen mehr.« (Caner, 34, nicht studiert)

Insgesamt fällt auf, dass es eher die nicht-studierten Rückkehrer sind, die mit negativen, abwertenden Reaktionen konfrontiert werden. Studierte Deutschländer werden vermutlich aufgrund ihres Bildungsstands und ihrer beruflichen Position eher anerkannt. Als Reaktion auf ihren fremden Akzent im Türkischen erleben sie eher Interesse als Abwertung.

Wenn sie unter sich sind, wechseln viele Deutschländer gerne zwischen beiden Sprachen hin und her. Die meisten fühlen sich trotz gelegentlichen Schwierigkeiten mit der türkischen Aussprache und Grammatik in beiden Sprachen weitgehend zuhause und möchten ohne Zwang die Sprache verwenden können, die ihnen in dem Moment als erste in den Sinn kommt. Sie finden es angenehm, zu wissen, dass auch ihr Gegenüber mit beiden Sprachen vertraut ist. Wer ansonsten in seinem Alltagsleben überwiegend Türkisch spricht, genießt es dann, in diesem Umfeld auch Deutsch sprechen zu können. Auch die Sprache ist ein Teil der Identität, die die Deutschländer von Türken ohne Migrationserfahrung unterscheidet:

»Du bist ein Deutschländer und wirst es immer auch sein. [...] Du bist kein richtiger Türke in der Türkei. Weil du das Bedürfnis hast, immer Deutsch zu sprechen.« (Asya, 30, studiert)

In gewissem Sinne haben die Deutschländer somit ihre eigene Sprache, die durch häufiges Switchen zwischen dem Deutschen und dem Türkischen gekennzeichnet ist und für Außenstehende meist nur zum Teil verständlich ist. Manchmal wird die

deutsche Sprache bewusst genutzt, um von der türkischen Umgebung nicht verstanden zu werden. Auch im Bereich der Sprache findet also sowohl eine Ausgrenzung durch andere – aufgrund der nicht immer perfekten Beherrschung der türkischen Sprache – als auch eine eigene, aktive Abgrenzung von anderen – durch die Zweisprachigkeit und die gezielte Nutzung der deutschen Sprache – statt.

In den Interviews wird immer wieder betont, dass die Zweisprachigkeit und Bikulturalität der Deutschländer eine Bereicherung und eine wertvolle Ressource darstellen. Obwohl der Umgang mit zwei Sprachen und zwei Kulturen auch zu Schwierigkeiten führen kann, sowohl auf individueller Ebene, wenn unterschiedliche Vorstellungen intern miteinander in Einklang gebracht werden müssen, als auch im Kontakt mit anderen, wo es manchmal zu Missverständnissen oder Konflikten führt, wird es als eine Stärke gesehen, deren Vorteile überwiegen. Diese Einschätzung ist sowohl unter den studierten als auch den nicht-studierten Deutschländern verbreitet:

»Menschen, die mit zwei Sprachen aufwachsen, die sind kultivierter, finde ich. Die aber wirklich die beiden Sprachen auch beherrschen, die sind kultivierter als ein Mensch, also es muss nicht automatisch so sein, aber die sind schon 1:0 im Vorteil.« (Umut, 36, nicht studiert)

Auf identifikativer Ebene gibt es einige Anzeichen, dass unter den Deutschländern in Istanbul eine neue Identität im Entstehen begriffen ist. Aus der Beherrschung von zwei Sprachen und zwei Kulturen entsteht etwas Neues. Diese neu entstehende Deutschländer-Identität wird nach außen hin oft sehr selbstbewusst präsentiert. Besonders auf den Treffen des Stammtischs, die in der Regel einen Vortrag mit anschließender Diskussion beinhalten, wird häufig argumentiert, dass Zweisprachigkeit und Bikulturalität eine Bereicherung sind, nicht nur auf individueller Ebene, sondern auch für die Firmen, in denen die Deutschländer arbeiten, und für beide Länder. Deutschland und die Türkei könnten demnach viel voneinander lernen und hätten auch schon viel voneinander gelernt, und die Deutschländer befänden sich in der einmaligen Position, ein Mittler für beide Seiten sein zu können. Auch wenn sie sich entschieden haben, Deutschland zu verlassen und in der Türkei zu leben und zu arbeiten, profitiere auch Deutschland davon, wenn sie in der Türkei für deutsche Firmen arbeiten oder für ihren Arbeitgeber den Kontakt nach Deutschland halten. Obwohl dieses selbstbewusste Auftreten in erster Linie für studierte Rückkehrer gilt und besonders bei Gelegenheiten wie dem Stammtisch zu beobachten ist, wurden ähnliche Argumente auch von nicht-studierten Deutschländern formuliert.

Während somit die eigene Gruppe der Deutschländer in Istanbul über die Zweisprachigkeit und Bikulturalität positiv definiert wird, findet gleichzeitig eine

klare Abgrenzung von anderen Gruppen statt. Dies betrifft sowohl die Deutschen ohne Migrationshintergrund und die in der Türkei aufgewachsenen Türken als auch die weiterhin in Deutschland lebenden Türkeistämmigen. Die Abgrenzung von den Deutschen wird selten explizit formuliert, sondern scheint eher unterschwellig als selbstverständlich hingenommen zu werden. Die Abgrenzung von den in der Türkei aufgewachsenen Türken erfolgt unter Verweis auf die oben erwähnten kognitiv-kulturellen Unterschiede und reicht in manchen Fällen bis zu einer Abwertung der anderen Gruppe:

»Was soll ich mit denen reden, soll ich mit denen über Kunst, Kultur, Geschichte reden? Nein, ich hätte einfach nur viel zu viel Angst, dass sie mich ausnutzen.« (Caner, 34, nicht studiert)

Mit Bezug auf die in Deutschland lebenden Türkeistämmigen betonen mehrere der Befragten, dass sie in Deutschland wenig Kontakt zu anderen Türken hatten. Dabei fallen Begriffe wie »Ghetto-Türken« und es findet in einigen Fällen eine Reproduktion der überwiegend negativen Zuschreibungen aus dem Integrationsdiskurs der deutschen Medien statt, von denen die Deutschländer sich selbst klar abgrenzen:

»Die sind so alt wie ich, führen ein Leben wie meine Mutter das früher tat, Hausfrau, Mutter, Ehefrau, aber kein[...] Lesen an Zeitungen, den Geist auch weiterbilden, nee. Nur so, einfach langweilig. Nicht aktiv am gesellschaftlichen Leben teilhabend, wissen nicht, [...] was in Deutschland, in [Stadt] überhaupt abläuft.« (Merve, 36, studiert)

In Deutschland konnten sich viele Deutschländer nicht vollständig zugehörig fühlen. In der Türkei aber sind viele wieder mit der Erfahrung konfrontiert, sich nicht völlig zugehörig zu fühlen. Viele Interviewpartner sprechen von »normalen Türken« im Gegensatz zu den Deutschländern, was impliziert, dass sie selbst sich nicht als »normale Türken« sehen oder von anderen nicht als solche wahrgenommen werden. Manche bezeichnen sich sogar selbst als Ausländer in der Türkei:

»Ich fühle mich nicht wie jetzt ein normaler Bürger in der Türkei. [...] 15 Jahre in der Türkei, aber so ganz integrieren, das geht nicht.« (Asya, 30, studiert)

Obwohl immer wieder erwähnt wird, dass das Anderssein in der Türkei weniger negativ erlebt wird als in Deutschland – und für manche auch eher akzeptiert werden kann, da sie nicht in der Türkei aufgewachsen sind und daher nun einmal andere Erfahrungen gemacht haben als die »normalen Türken« –, bleibt doch das Gefühl, nicht so ganz dazu zu gehören:

»Wir wissen eigentlich gar nicht, wo wir hingehören, wir sind selbst Fremde hier in Istanbul, aber uns geht es besser als in Deutschland. Also, wir werden nicht so in dem Sinne unterdrückt.« (Caner, 34, nicht studiert)

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Deutschländer auch in der Türkei immer wieder mit Ausgrenzungserfahrungen auf verschiedenen Ebenen konfrontiert sind, die jedoch als weniger schwerwiegend als in Deutschland empfunden werden. Es ist davon auszugehen, dass die wiederholt erfahrene Ausgrenzung durch andere zu einem inneren Zusammengehörigkeitsgefühl führt. Gleichzeitig findet aber auch, ebenfalls auf verschiedenen Ebenen, eine Abgrenzung der eigenen Gruppe von anderen statt. Die Entwicklung einer neuen, eigenen Deutschländer-Identität erfolgt sowohl aus der Gruppe selbst heraus als auch als Reaktion auf wiederholte Erfahrungen der Ausgrenzung durch andere. Die Beherrschung von zwei Sprachen und zwei Kulturen ist dabei die von den Gruppenmitgliedern selbst betonte eigene Stärke und zugleich das Alleinstellungsmerkmal, das die Deutschländer als Gruppe von anderen unterscheidet. Dabei ist klar, dass die Deutschländer in Istanbul keine homogene Gruppe bilden, sondern es viele Untergruppen gibt. Die auffälligste Trennlinie in dieser Studie verläuft zwischen studierten und nicht-studierten Rückkehrern. Dass es zwischen diesen beiden Gruppen recht wenig Kontakt gibt, ist jedoch nicht ungewöhnlich. Im Gegenteil ist es eher auffällig, dass trotz der starken Trennung auf struktureller und sozialer Ebene viele Gemeinsamkeiten in der kognitiv-kulturellen und der identifikativen Dimension zu beobachten sind.

Selbstverständlich gibt es auch Rückkehrer, die sich über andere Kategorien definieren. Manche identifizieren sich selbst als türkisch, wollen die Deutschland-Erfahrung hinter sich lassen und suchen keinen Kontakt zu anderen Deutschländern. Für andere ist die Gruppe, der sie sich zugehörig fühlen, nicht speziell die der Deutschländer, sondern umfasst alle, die prägende Erfahrungen des Andersseins und des Nicht-Dazugehörens, egal in welchem Zusammenhang, in ihrem Leben erfahren haben:

»Menschen, die in irgendeiner Weise erfahren haben, dass es ›normal‹ nicht gibt [...] und dass es wirklich einfach nur ganz viele verschiedene Arten gibt, Dinge zu machen, zu erleben, anzugehen, auszuleben. – Dass Leute, die diese Erfahrung gemacht haben, Leute sind, mit denen ich in der Regel gerne zusammen bin. [...] Es geht nicht um diesen Kontext, es geht ja darum, dass du auch diese Erfahrung machst, weil diese Erfahrungen strahlst du ja irgendwo aus, die lebst du ja, das trägst du ja mit dir. [...] Es geht nicht explizit um Migration, es kann genauso gut um Sexualität gehen, es kann um alles Mögliche gehen. Es kann um körperliche Behinderung gehen. Es ist total egal.« (Meral, 34, studiert)

Fazit

Die Interviews mit Deutschländern mit unterschiedlichen Hintergründen zeigen, dass innerhalb der Gruppe der Rückkehrer sowohl einerseits eine sehr große Varianz besteht als auch andererseits manche gemeinsamen Themen immer wieder auftreten. Die Deutschländer kommen aus sehr unterschiedlichen Gründen nach Istanbul. In der Regel ist es eine individuelle Kombination mehrerer unterschiedlicher Push- und Pull-Faktoren, die schließlich den Ausschlag für die Migrationsentscheidung gibt. Obwohl die allgemeine wirtschaftliche Situation und berufliche Gründe in den meisten Fällen eine wichtige Rolle spielen, sind oft auch soziale und identifikative Aspekte sowie die Attraktivität Istanbuls von Bedeutung.

Nach der Ankunft in Istanbul finden die Deutschländer sich meist schnell unter anderen Rückkehrern, und erfahrene Ausgrenzung durch andere sowie eigene Abgrenzung von anderen auf verschiedenen Ebenen spielen zusammen, um ein Gemeinschaftsgefühl zu erzeugen. Im Prozess der Entwicklung einer neuen, eigenen Identität wird die Beherrschung von zwei Sprachen und zwei Kulturen als Alleinstellungsmerkmal und besondere Stärke der Deutschländer hervorgehoben. Die Option der Deutschländer-Identität mit ihrer Betonung der Stärken von Zweisprachigkeit und Bikulturalität ist ein Prozess, dessen Entwicklung erst vor relativ kurzer Zeit begonnen hat und dessen zukünftiger Verlauf einen Schwerpunkt der weiteren Forschung zum sozialen Phänomen der »Rückkehr« bilden sollte. Vielleicht kann diese Entwicklung zumindest für manche eine Lösung anbieten für das Dilemma, das die Deutschländerin Asya so formuliert hat:

»Ich hatte früher mal den Gedanken, vielleicht nicht in Deutschland und nicht in der Türkei zu leben. Irgendwo in einem anderen Land, wo wir kein *Almançı* mehr sind, wo wir kein Ausländer mehr sind. Das war mal früher einer meiner Träume.« (Asya, 30, studiert)

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Aydın, Y. 2010. Der Diskurs um die Abwanderung Hochqualifizierter türkischer Herkunft in die Türkei. *HWWI Policy Paper* 3-9. Hamburg: Hamburgisches WeltWirtschaftsinstitut. http://www.hwwi.org/uploads/tx_wilpubdb/HWWI_Policy_Paper_3-9_01.pdf. Zugegriffen: 14. August 2012.
- Aydın, Y. 2011. Rückkehrer oder Transmigranten? Erste Ergebnisse einer empirischen Analyse zur Lebenswelt der Deutsch-Türken in Istanbul. In *50 Jahre türkische Arbeitsmigration in Deutschland*, hrsg. S. Ozil, M. Hofmann, Y. Dayıoğlu-Yücel, 59–90. Göttingen: V&R unipress.

- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2012. *Migrationsbericht des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Bundesregierung 2012*. Berlin.
- Deutsches Statistisches Bundesamt 2011. *Wanderungen zwischen Deutschland und der Türkei 1960 bis 2010*. Wiesbaden.
- Esser, H. 2001. Integration und ethnische Schichtung. *Arbeitspapier des Mannheimer Zentrums für Europäische Sozialforschung* 40. <http://www.mzes.uni-mannheim.de/publications/wp/wp-40.pdf>. Zugegriffen: 14. August 2012.
- Faist, T., Özveren, E. (Hrsg.) 2004. *Transnational social spaces: agents, networks, and institutions*. Aldershot: Ashgate.
- Hanewinkel, V. 2012. Die Abwanderung hochqualifizierter türkeistämmiger deutscher Staatsangehörigkeit in die Türkei. Online-Dossier »Migration« der Bundeszentrale für politische Bildung, <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/132809/aus-der-heimat-in-die-heimat>. Zugegriffen: 14. August 2012.
- Haug, S. 2000. Klassische und neuere Theorien der Migration, *Arbeitspapier des Mannheimer Zentrums für Europäische Sozialforschung* 30. <http://www.mzes.uni-mannheim.de/publications/wp/wp-30.pdf>. Zugegriffen: 14. August 2012.
- Heckmann, F. 1997. Integration und Integrationspolitik in Deutschland. *Efms Paper* 11, http://www.efms.uni-bamberg.de/pdf/efms_p11.pdf. Zugegriffen: 14. August 2012.
- Holz Müller, M. 2010. Und der Verlierer ist: Deutschland! *Sueddeutsche.de*, 22. Oktober 2010. <http://www.sueddeutsche.de/karriere/auswanderung-deutsch-tuerkischer-akademiker-und-der-verlierer-ist-deutschland-1.1014005>. Zugegriffen: 14. August 2012.
- Jacobsen, L. 2009. Exodus von Mustermigranten: Abschied aus Almanyia. *Spiegel Online*, 10. September 2009. <http://www.spiegel.de/unispiegel/jobundberuf/exodus-von-mustermigranten-abschied-aus-almanyia-a-645054.html>. Zugegriffen: 14. August 2012.
- Kaya, A., Kentel, F. 2005. Euro-Turks: A Bridge or a Breach between Turkey and the European Union? A Comparative Study of French-Turks and German-Turks. *CEPS EU-Turkey Working Paper* 14. http://aei.pitt.edu/6771/1/1189_14.pdf. Zugegriffen: 14. August 2012.
- Pries, L. 2001a. *Internationale Migration*. Bielefeld: Transcript.
- Pries, L. (Hrsg.) 2001b. *New Transnational Social Spaces*. London: Routledge.
- Pusch, B., Aydın, Y. 2011. Abwanderung von hochqualifizierten deutschen StaatsbürgerInnen türkischer Herkunft. Online-Dossier »Einwanderungspolitik« der Heinrich-Böll-Stiftung. http://www.migration-boell.de/web/migration/46_2872.asp. Zugegriffen: 14. August 2012.
- Schenk, A., Spiewak, M. 2008. Verprellte Talente. *Zeit Online*, 8. Dezember 2008. <http://www.zeit.de/2008/50/C-Talente>. Zugegriffen: 14. August 2012.
- Sezer, K., Dağlar, N. 2009. *TASD-Spektrum 2: Die Identifikation der TASD mit Deutschland*. Krefeld, Dortmund: futureorg Institut.
- Tirier, K. 2010. Rückkehrende Migranten: Nie mehr braver Türke. *Spiegel Online*, 14. September 2010. <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/rueckkehrende-migranten-nie-mehr-braver-tuerke-a-716677.html>. Zugegriffen: 14. August 2012.

Autorenverzeichnis

Steffen Amling arbeitet seit März 2008 als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie der Freien Universität Berlin. Während und nach seinem Studium der Neueren deutschen Literatur, Psychologie und Politikwissenschaften, das er im Januar 2006 ebenfalls an der Freien Universität Berlin als Magister Artium abschloss, arbeitete er in verschiedenen EU-geförderten Forschungsprojekten zu Fragen der Migration und Integration und in der politischen Bildungsarbeit mit Jugendlichen. In seiner derzeit noch laufenden Dissertation zur »Auseinandersetzung mit Zugehörigkeit und sozialer Differenz in jugendlichen Peer-Groups« (Freie Universität Berlin) setzt er sowohl die Beschäftigung mit Prozessen der sozialen Diskriminierung als auch die Reflexion auf die Konzepte und Bedingungen von politischer Bildungsarbeit fort. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in der Forschung zur Reproduktion und Permanenz sozialer Ungleichheit und in der Jugendforschung und hier insbesondere zur Bedeutung von Peer-Groups.

Publikationen:

Amling, S., Campani, G. 2007. The Integration of Immigrant Students in European Schools: Recent Debates. Thematic report for the EU-financed project ›Strategies for inclusion and social cohesion through education in Europe« (Included, 2006–2011).

Mehmet Arslan wurde in Siirt/Türkei am 19. Juli 1985 geboren. Er absolvierte sein Studium der Rechtswissenschaften an der Ankara Universität im Juni 2007. In Deutschland schloss er im Juli 2010 sein Masterstudium an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg ab. Seit April 2011

promoviert er beim Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Ulrich Sieber am Max-Planck Institut für ausländisches und internationales Strafrecht in Freiburg i. Br.

Publikationen:

Arslan, M 2000. Grundfragen der strafrechtlichen Produkthaftung (insbesondere Kausalität und Garantenstellung). *Zeitschrift der Juristischen Fakultät der Universität İnönü* 1: 131–156.

Arslan, M. 2011. Angemessenheit der Untersuchungshaftdauer in der Europäischen Menschenrechtskonvention und türkischem Recht. *Annales de la Faculté de Droit d'Istanbul* 43: 103–124.

Elife Biçer-Deveci arbeitet seit März 2011 an ihrer Dissertation »Osmanische Frauenbewegung und internationale Frauenorganisationen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als eine Verflechtungsgeschichte« am Historischen Institut der Universität Bern. Ihre Dissertation wird im Rahmen des SNF-Projekts »Ein Human Rights Turn in der internationalen Geschlechterpolitik in der Zwischenkriegszeit?« finanziert. Sie ist zurzeit Kollegiatin an der Graduate School for Gender Studies der Universität Bern und hatte zuvor an der Universität Zürich Geschichte, Geographie und Philosophie studiert. Ihre weiteren Schwerpunkte sind die Mentalitätsgeschichte des 20. Jahrhunderts und Geschlechterforschung.

Benjamin Flöhr studierte von 2003 bis 2007 Politikwissenschaft und Orientalische Philologie/Islamwissenschaft im 2-Fach-Bachelor an der Ruhr-Universität Bochum. Während des B. A.-Studiums absolvierte er zwei längere Auslandsaufenthalte zum Studium der arabischen Sprache in Tunesien und Syrien. Von 2007 bis 2010 studierte er Islamwissenschaften (1-Fach-M. A.) in Bochum und Ankara. Im Jahr 2008 wurde er in die Studienstiftung des deutschen Volkes aufgenommen. Während des islamwissenschaftlichen Studiums hat er sich auf die moderne und zeitgenössische Theologie und Koranexegese sowie die Geistesgeschichte der modernen Türkei spezialisiert. Seit Oktober 2010 promoviert er im Fach Islamwissenschaft an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel bei Prof. Dr. Lutz Berger zum Thema »Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878 – 1942) – Ein traditionalistischer Korandeauteur im Dienste des Kemalismus«. Von Anfang Januar bis Ende Juni 2011 hatte er ein Forschungsstipendium des Orient-Instituts Istanbul inne. Seit Juli 2011 ist er Promotionsstipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes und seit dem Sommersemester 2012 Lehrbeauftragter am Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaften der Ruhr-Universität Bochum.

Charlotte Joppien ist seit Mai 2011 als Promotionsstipendiatin am Department of Anthropology der Macquarie University in Sydney, Australien beschäftigt. Sie hat zuvor in Berlin, Istanbul und Hamburg Islamwissenschaft und Turkologie sowie Jura und Kunstgeschichte (Nebenfach) studiert. Ihre Masterarbeit zur politischen Ideologie (»Die Türkische Regierungspartei AKP – Eine Untersuchung ihres politischen Konzepts Muhafazakar Demokrasi«) wurde 2011 bei Klaus-Schwarz Verlag, Berlin, in der Reihe »Studien zum Modernen Orient« veröffentlicht. 2011 hat Charlotte Joppien neun Monate als Stipendiatin des Orient-Instituts Istanbul zur Kommunalpolitik der AKP in Konya und Eskişehir gearbeitet. Für das Orient-Institut Istanbul hat sie ein Heft der Reihe »Pera Blätter« zum zehnjährigen Bestehen der AKP betreut. Sie schreibt zudem regelmäßig Artikel zu Themen aus Politik und Kunst in der Türkei für ZenithOnline und die Zeitschrift Designreport.

Martina Loth studiert den Deutsch-Türkischen Masterstudiengang Sozialwissenschaften an der Humboldt-Universität zu Berlin und der Middle East Technical University in Ankara. Sie erwarb ihren B.A. in Vergleichender Kultur- und Religionswissenschaft an der Philipps-Universität Marburg. 2009/2010 studierte sie ein Jahr Soziologie an der Bosphorus-Universität in Istanbul. Der Titel ihrer Bachelorarbeit war »Jugendarbeit bei den Aleviten in Deutschland«. Weitere Forschungsinteressen sind Migration und die sogenannte Integration in Deutschland.

Sara Merdian hat Kulturanthropologie an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt an der Oder studiert. Nach längeren Studien- und Feldforschungsaufenthalten in der Türkei arbeitet sie derzeit in der Graduiertenschule des Exzellenzclusters Religion und Politik (Universität Münster) an ihrer Dissertation mit dem Titel »Islam and Secularism in Turkey – Muslim perspectives on the state«.

Alina Neitzert promoviert an der Bremen International Graduate School of Social Sciences (BIGSSS) im Rahmen des durch die Hans-Böckler-Stiftung geförderten Promotionskollegs »Migration und soziale Ungleichheit: Integrationschancen zwischen Institution und Biographie«. Sie arbeitet zu Fragen der Migration und Integration, insbesondere im deutsch-türkischen Kontext. Ihre Dissertation beschäftigt sich mit den Migrations- und Integrationserfahrungen von Menschen, die mit türkischen Eltern in Deutschland aufgewachsen sind, mittlerweile aber dauerhaft in Istanbul leben. Alina Neitzert ist Diplom-Übersetzerin (Mainz/Germersheim) und hat ihren Master of Arts in Political Science and International Relations an der Boğaziçi Üniversitesi in Istanbul erworben.

Sevil Özçalık erhielt ihren Bachelor in Internationalen Beziehungen und den Master-Abschluss in Politikwissenschaft von der Hacettepe-Universität Ankara, wo sie auch als wissenschaftliche Mitarbeiterin arbeitete. Im Jahr 2010 erlangte sie ihren Master-Abschluss mit einer Arbeit »German Romantic Nationalism: the Construction of the Transition from Enlightenment to ›Culture Nation‹«. Zurzeit ist sie Doktorandin und Lehrbeauftragte im Institut für den Nahen und Mittleren Osten an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Der Arbeitstitel ihrer Doktorarbeit ist »The German sources of Turkish Nationalism«. Das Ziel der Doktorarbeit ist es, die Beziehungen zwischen dem osmanischen und dem deutschen Reich vor dem Ersten Weltkrieg zu untersuchen, wobei das Hauptaugenmerk auf den Bereichen der Bildung, des Militärs und der Bürokratie, in denen der deutsche Einfluss am deutlichsten war, liegen wird. Somit werden die möglichen intellektuellen Folgen der deutschen politischen Weltanschauung für die osmanischen politischen Eliten und ihre Vorstellung von Nationalismus untersucht.

Sascha Riedel hat an der Universität zu Köln Sozialwissenschaften auf Diplom studiert. Aufbauend auf seiner Abschlussarbeit »In vier Schritten zur Staatsangehörigkeit« war er von Juni 2011 bis August 2012 als wissenschaftlicher Mitarbeiter von Prof. Dr. Jürgen Friedrichs in dem von der Fritz Thyssen Stiftung finanzierten Forschungsprojekt »Phasen der Integration von Migranten« tätig. Nach Abschluss des Projektes ist er gegenwärtig als Lehrkraft für besondere Aufgaben am Forschungsinstitut für Soziologie der Universität zu Köln beschäftigt. Im Rahmen seiner Promotion untersucht Sascha Riedel die Eingliederung von Migranten in Deutschland. Forschungsschwerpunkte bilden dabei die Phasen, Ausgänge und Indikatoren der Integration.

Ludwig Schulz wird am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München zur türkischen Außenpolitik, gefördert durch die Konrad-Adenauer-Stiftung, promoviert. Sein Magisterstudium in Politischer Wissenschaft, der Geschichte und Kultur des Nahen Orients/Turkologie sowie in Europarecht absolvierte er in München und Istanbul. Er ist Mitarbeiter des Deutschen Orient-Instituts Berlin und am Centrum für Angewandte Politikforschung in München. Aufsätze erschienen u. a. in den Pera-Blättern des Orient-Instituts Istanbul, in der Reihe Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen der Hanns-Seidel-Stiftung und in den Münchner Beiträgen zur Europäischen Einigung sowie in der Zeitschrift ORIENT.

Inga Schwarz ist seit Juli 2010 als Promotionsstipendiatin der Hans Böckler Stiftung Doktorandin des Promotionskollegs für »International-vergleichende Forschung zu Bildung und Bildungspolitik im Wohlfahrtsstaat« der Eberhard Karls Universität Tübingen. Sie promoviert zur »Educational Governance in der Türkei« und beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit den Themen Bildung, Politische Kultur und Zivilgesellschaft in der Türkei.

Publikationen (Auswahl):

Schwarz, I. 2013. Politische Kultur und Bildung in der Türkei. Kontinuität und Wandel am Beispiel der Einführung alternativer Bildungskonzepte im Vorschulbereich. In *Kultur – Ökonomie – Globalisierung: Eine Erkundung von Rekalibrierungsprozessen in der Bildungspolitik*, hrsg. J. Schmid, K. Amos, J. Schrader, A. Thiel, 175–192. Baden-Baden: Nomos.

Schwarz, I. et al. 2011. Themen und Arbeitsbereiche des Promotionskollegs ›International vergleichende Forschung zu Bildung und Bildungspolitik im Wohlfahrtsstaat. In *Welten der Bildung? Vergleichende Analysen von Bildungspolitik und Bildungssystemen*, hrsg. J. Schmid, K. Amos, J. Schrader, A. Thiel, 317–330. Baden-Baden: Nomos.

Schwarz, I. et al. 2011. Die Analyse bildungspolitischer Bestimmungsfaktoren und eine ergänzende Perspektive auf den ›cultural turn‹. In *Welten der Bildung? Vergleichende Analysen von Bildungspolitik und Bildungssystemen*, hrsg. J. Schmid, K. Amos, J. Schrader, A. Thiel, 331–338. Baden-Baden: Nomos.

Annegret Warth hat ihr Studium der Erziehungswissenschaften in Tübingen, Marburg und Istanbul im Juni 2010 als Diplom-Pädagogin abgeschlossen und arbeitet seit März 2012 als Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der »Forschungsstelle Bildung und Bewältigung im Lebenslauf« des Instituts für Sozialpädagogik und Erwachsenenbildung an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind internationale Jugendforschung insbesondere in der Türkei. In ihrer Dissertation zum Thema »Aufwachsen in Istanbul: Lebenslagen und Handlungsorientierungen Jugendlicher im rekonstruktiven Milieuvvergleich« (Helmut-Schmidt-Universität Hamburg) versucht sie beide Interessen zu verbinden und knüpft damit auch an ihre bisherigen Publikationen zur Entwicklung der Zivilgesellschaft und Jugendarbeit als Sozialisationskontext Jugendlicher in der Türkei an.

Publikationen:

Warth, A. 2012. Freiwilliges Engagement in der Jugendarbeit – Zur Entwicklung eines neuen Sozialisationskontextes in der Türkei. In *Bildung und gesellschaft-*

licher Wandel in der Türkei – Historische und aktuelle Aspekte, hrsg. A. Nohl, B. Pusch, 121–146. Würzburg: Ergon.

Warth, A. 2010. Zivilgesellschaft im Aufbruch: Die Entwicklung zivilgesellschaftlicher Jugendarbeit in der Türkei. *IJAB: Forum Jugendarbeit International: Internationale Jugendarbeit und Chancengleichheit* 2008–10: 471–484.

Tomas Wilkoszewski studierte Politische Wissenschaft, Soziologie und Philosophie an der Leibniz Universität Hannover. 2003 schloss er sein Studium ebenda mit einer Masterarbeit zum uigurischen Nationalismus ab. Sein Promotionsprojekt behandelt die uigurischen Gemeinschaften in der Türkei. Seit 2006 arbeitet er in der wissenschaftlichen Spezialbibliothek des Orient-Instituts Istanbul.