

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology
Herausgeber:	Schweizerische Gesellschaft für Soziologie
Band:	10 (1984)
Heft:	2
Artikel:	Religion und Identität : eine Fallstudie zum Problem der Reislamisierung bei Arbeitsmigranten
Autor:	Schiffauer, Werner
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-814586

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 06.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RELIGION UND IDENTITÄT

EINE FALLSTUDIE ZUM PROBLEM DER REISLAMISIERUNG BEI ARBEITSEMIGRANTEN

Werner Schiffauer

Universität Frankfurt / M.,
Senckenberganlage
D–6000 Frankfurt / M.

Seit Mitte der 70er Jahre ist bei den in Deutschland lebenden Türken eine zunehmende Neubesinnung auf religiöse Werte zu beobachten. In diesem Aufsatz sollen anhand der Analyse eines Einzelfalls einige Hypothesen zu den Gründen dieser "Reislamisierung" entwickelt werden: Ich werde eine 32jährige, in Berlin lebende Türkin vorstellen, Mahiye Eren, die in den letzten Jahren zunehmend durch die *Nurcu*-Bewegung beeinflusst wurde, der, nach den *Süleymancilar* massgeblichsten Neo-Islamischen Bewegung in Deutschland¹.

1) Dies ist mein zweiter Versuch, mich mit dem Leben dieser bemerkenswerten Frau auseinanderzusetzen. Die erste Arbeit über sie entstand nach Gesprächen, die ich 1977 und 78 mit ihr führte. Zu dieser Zeit spielte der Islam nur eine vergleichsweise geringe Rolle in ihrem Leben und in ihren Aeusserungen. In meiner Darstellung wurde er überhaupt nicht berücksichtigt – zumindest war es also möglich, die Bedeutung, die die Religion für sie spielte, zu übersehen. Das wäre heute nicht mehr möglich. Der hier vorgelegte Versuch entstand nach einer Reihe von Gesprächen, die ich 1983 mit ihr führte. Das Material über das Heimatdorf von Mahiye wurde 1977 und 1982 während zwei Feldforschungsaufenthalten von zusammen acht Monaten gesammelt. Was die Darstellung der *Nurcu* Bewegung betrifft, schulde ich viel einem Gespräch mit Frau Dr. Ursula Spuler.

Ich bin mir bewusst, dass der Versuch riskant ist, Aussagen über die Motive eines Gläubigen zu machen: Der Bruch mit der Perspektive des Beschriebenen ist hier radikaler als in anderen Bereichen sozialwissenschaftlicher Analyse. Was jener als Wahrheiten versteht, die ihre Gültigkeit in sich tragen, wird vom Soziologen als Deutungen und Einstellungen behandelt, deren Sinn sich erst im Kontext der Gesamtheit der Orientierungen erschliesst. Die soziologische Konstruktion muss dem Gläubigen, wenn nicht blasphemisch, so doch wenigstens als irrelevant erscheinen. Er wird sich in ihr nicht wiedererkennen – und sie deshalb auch nicht bestätigen (oder auch falsifizieren) können. Wir bewegen uns also notwendigerweise auf schwankendem Grund: Ich möchte deshalb die hier vorgetragenen Ueberlegungen als erste und tastende Schritte verstanden wissen, eher dazu geeignet, Fragen aufzuwerfen, als Antworten zu geben.

DAS LEBEN

Mahiye Eren ² wurde 1950 im Dorf K., der Provinz Kastamonu geboren, einem Dorf von etwa 30 Haushalten. Der Vater ist ein Bauer, der neben Landwirtschaft auch Viehhandel betreibt. Er ist sehr auf sein Ansehen bedacht, auf Selbstdarstellung, die oft wie Prahlerei wirkt. In seinen Aeusserungen ist er, was seine Kinder oder auch seinen Schwiegersohn betrifft, sehr hart. Ich fand es schwierig, mit ihm auszukommen. Ganz anders die Mutter, die sehr offen und warm wirkt.

Als Mahiye ihr Leben schilderte, ging sie vergleichsweise ausführlich auf die Umstände ihrer Verheiratung und auf den Zeitpunkt des Verlassens der Türkei ein. Die zwei Erlebnisse haben Schlüsselcharakter – dies rechtfertigt, sie wörtlich wiederzugeben ³.

Als Mahiye 15 Jahre alt war, brachte der Vater aus einem entfernten Dorf des Nachbarbezirks Ku. Ali Eren mit nach Hause, Sohn eines Handelspartners, den er als Schwiegersohn ausgesucht hatte.

- 2) Alle Eigennamen – auch die Ortsnamen – wurden verändert oder unkenntlich gemacht.
- 3) Ich stütze mich auf Gedächtnisprotokolle, die ich unmittelbar nach den Gesprächen anfertigte.

”An einem Tag machten wir (Frauen, W. S.) Heu unterhalb der Moschee von C.. An diesem Tag brachte mein Vater Ali, meinen Herren (*beyim*) mit nach Hause. Er wollte ihn mit mir verheiraten. Er schickte ihn zu dem Platz, wo wir Heu machten. Auch Ahmet und sein älterer Bruder Yusuf (beides Bauern aus C., W.S.) kamen zu dem Ort. Ahmet sieht Ali und fragt ihn: 'Wo kommst du her?' – 'Aus Ku.' – 'Wo bleibst du?' – 'Im Haus von Mahir.' – 'Was machst du hier?' – 'Ich mähe Heu.' Da verstand Ahmet, dass Ali gekommen war, um mich zu heiraten und er sprach mit seinem Bruder darüber, dass er mich am gleichen Abend entführen wolle. Ali hat sehr gezürnt und hat gesagt: 'Gehen wir, und schlagen uns, wo keine Frauen sind.' Natürlich sind Ahmet und Yusuf nicht gegangen. Wir haben eine Frau zu Mahir geschickt. Er solle kommen. Dann hat Ali seine Pistole gezogen und Ahmet und Yusuf bedroht. Da sind sie gegangen.”

”Am gleichen Abend hat der Blinde Hasan (der Vater von Ahmed, W.S.) eine Frau als Brautwerber geschickt. Aber mein Vater hat immer: 'Nein' gesagt. 'Warum habt ihr nicht früher einen Brautwerber gesandt?' fragte er. – 'Das Mädchen soll erst etwas älter werden, dachten wir, deswegen haben wir noch keine geschickt.' Aber mein Vater wollte mich nicht dem Blinden Hasan geben. Was weiss ich? Er konnte ihn nicht leiden. Aber meine Mutter wollte, dass ich in das Haus des Blinden Hasan einheirate. Denn meine Schwester ist auch in C. und die Schwester von Ahmed ist mit meinem *dayi* (Onkel mütterlicherseits) verheiratet. Aber meine Mutter hat sich vor meinem Vater gefürchtet und hat nichts gesagt. Auch ich wollte Ahmed heiraten.”

”Als mein Vater mich schon Ali versprochen hatte, war ich unterhalb der Sommerweide beim Hüten der Schafe. Da kam der Sohn des Blinden Hasan (Ahmet) vorbei und sprach mit mir. Er sagte: 'Geh' zu deinem Vater und sage ihm: «Ich möchte nicht nach K. gehen. Mein Bruder soll vom Militärdienst zurückkommen. Bis zu dieser Zeit möchte ich warten»'. Ahmet machte weiter nichts. Er sagte nur das und ging dann. Er wollte Zeit, um Brautwerber schicken zu können. Ich ging zu meinem Vater und sagte zu ihm: 'Ich möchte nicht nach K. gehen. Mein Bruder soll vom Militärdienst zurückkommen. Bis zu dieser Zeit möchte ich warten.' Ich sagte aber nichts davon, dass Ahmet mir das gesagt hatte. Ich schämte mich. Erst nach der Hochzeit erzählte ich es meinem Vater und Ali. Ali ist aus diesem Grund so wütend auf den Sohn des Blinden Hasan. Ich habe gesagt: 'Ich gehe nicht nach K.!' – Da sagte mein Vater: 'Wenn du nicht gehst, dann steche ich dich ab wie ein Tier!' – Verstehst du?: 'Wenn du nicht gehst, steche ich dich ab wie ein Tier!' – Aber ich hätte Ahmed sowieso nicht mehr heiraten

können. Es war falsch von meinem Vater gewesen, Ali in seinem Haus zu beherbergen. Jedesmal wenn ein Streit entstanden wäre, hätte man zu Ahmed gesagt: 'Ali hat vor deiner Ehe eine Woche bei Euch gewohnt!' – Es war falsch von meinem Vater. Ich musste Ali heiraten, weil mein Vater ihn eine Woche bei uns wohnen liess."

"Die Hochzeit fand dann sehr bald statt und ich kam nach K.. Ein halbes Jahr war ich im Haus meines Schwieervaters, während mein Herr (*beyim*) in Istanbul arbeitete. Meinen Schwieervater habe ich sehr geliebt. Er hat gesagt: 'Ich liebe dich genauso wie meine neun Kinder.' Aber das Verhältnis zu meiner Schwiegermutter war schlecht. Verstehst du? Sie machen alles ganz anders in K.. Ich habe sehr oft geweint in dieser Zeit. Deswegen wollte ich auch den Sohn des Blinden Hasan heiraten. In diesem Haus hätte ich alles gekonnt, Brot backen, Kochen. Aber in K. machen sie alles anders."

W.S.: "Und du hattest niemanden, zu dem du dich retten konntest?"

Mahiye: "Zu wem hätte ich mich retten sollen? Unser Dorf ist zehn Wegstunden entfernt. Und ich kannte niemanden in K., zu dem ich hätte fliehen können."

W.S.: "Wenn dein Mann im Dorf gewesen wäre, hätte er dir dann geholfen?"

Mahiye: "Wie hätte er mir helfen sollen? Er kann doch seinen Vater und seine Mutter nicht schlagen? Und ich wollte auch nicht, dass er gegen seinen Vater und seine Mutter auftritt. Sie haben ihn ernährt und aufgezogen. Ich wollte mich ja anpassen. Aber es war schwer. Ein halbes Jahr später hat er mich dann gerettet (*kurtarmak*) und zu sich nach Istanbul geholt."

Von Istanbul aus bewarb sich das Ehepaar nach Deutschland – jedoch erhielt nur *Mahiye* eine Zusage. Das Ehepaar beschloss, dass sie zunächst alleine gehen und dann nach einem Jahr ihren Mann und ihren Sohn – ihr einziges Kind – nachholen sollte.

"Als der Bescheid kam, dass ich nach Deutschland gehen konnte, rieten sie alle ab. 'Sie wird ihren Mann vergessen', sagten sie, 'Sie wird sich scheiden lassen!' – 'Sie wird ein Verhältnis mit einem Deutschen ein-

gehen!' — Ich bin trotzdem gegangen und habe sie alle beschämt." . . ."Wenn ich daran denke, was man mir gesagt hat, als ich nach Deutschland ging! Ich würde meinen Mann und mein Kind verlassen! Ein *dayi* (Onkel mütterlicherseits) von Ali hat es mir sogar offen ins Gesicht gesagt. Ali hatte ihm erzählt, dass ich nach Deutschland gehen würde. 'Und du und das Kind, ihr geht auch mit?' fragte ihn der Onkel. Und Ali: 'Nein, wir bleiben hier.' Da sagte der Onkel zu mir: 'Du wirst an jedem Finger deiner Hand einen Mann haben. Du wirst es für's Geld machen und dich von deinem Mann scheiden lassen.' Das hat er gesagt. Und der gleiche Mann wollte ein Jahr später Geld von mir, um ein Haus in Istanbul zu bauen. Ich habe es ihm nicht gegeben." . . ."Ich bin die einzige Frau aus ganz Kastamonu, die vor ihrem Mann nach Deutschland gegangen ist. Es gibt Frauen, die haben das gemacht. Sie haben ihrem Mann in der Türkei gelassen und sind hier eine Beziehung mit Männern eingegangen. Aber ich mache das nicht."

Die Entscheidung, Ali nachkommen zu lassen, ist ihr indes schwerer gefallen als sie selbst glauben machen möchte. Von ihrer Mutter weiß ich, dass sie damals auf einer Postkarte dem Vater mitteilte, sie wolle ihren Mann nicht nachholen. Der Vater wies sie in seiner Antwort auf ihre Pflicht als Ehefrau hin. Ueber die Gründe ihres Zögerns kann man nur Vermutungen anstellen. Möglicherweise hängen sie damit zusammen, dass ihre Ehe erzwungen wurde. Möglicherweise spielen auch wirtschaftliche Bedenken eine Rolle. Ali kommen zu lassen, bedeutete eine Absage an alle Pläne, schnell Geld zu verdienen und damit bald in die Türkei zurückzukehren. Es war absehbar, dass Ali Schwierigkeiten haben dürfte, einen Arbeitsplatz zu finden; ausserdem musste das günstige Zimmer in einem Arbeiterwohnheim aufgegeben und eine Wohnung gemietet werden. Gerade die Bedenken, mit denen Mahiye Ali nachkommen ließen, lassen den Entschluss als noch bedeutsamer erscheinen.

Die Bedenken erwiesen sich als begründet. Ali hatte grosse Schwierigkeiten bei der Arbeitssuche — er hatte nur eine eingeschränkte Arbeitserlaubnis; ausserdem war die allgemeine Arbeitsmarktsituation schwierig. Die Lage verschlechterte sich dadurch, dass Ali wegen häufigen Fehlens wiederholt entlassen wurde. Ueber Jahre war Mahiyes Einkommen als Putzfrau die einzige stabile Geldquelle der Familie. Mit den Schwierigkeiten mag zusammenhängen, dass Ali um 1975 begann, um Geld zu spielen.

"Damals ist er jeden Tag ins Lokal gegangen und hat um Geld gespielt. In einem Monat hat er 3 000 DM verspielt. Das ist doch unmöglich. Ich

habe zu ihm gesagt: 'Wenn du nicht aufhörst, gehe ich zum Konsulat und lasse mich scheiden. Er hat dann aufgehört und hat geschworen, niemals mehr um Geld zu spielen.'

In das Jahr 1975 fällt auch die grösste Katastrophe in ihrem Leben: Der Tod ihres Sohnes.

"Die meisten türkischen Familien haben sehr viele Kinder. Wir dachten uns, dass wir nur ein Kind haben möchten, um es richtig ausbilden lassen zu können, schön kleiden zu können. Als er dann gross wurde und in die Schule gehen sollte, dachten wir, dass es besser wäre, wenn er in die türkische Schule ginge. Aber er war kaum zwei Monate in der Türkei, als er an einer Blinddarmentzündung starb. Ich war im Krankenhaus, als ich von der Krankheit hörte und konnte nicht gleich in die Türkei fliegen. Ich habe ihn nur kurz gesehen, bevor er begraben wurde. Es war sehr bitter. Erst jetzt, nach der Geburt des Mädchens ist es etwas besser."

Nach dem Mädchen gebar sie 1980 und 82 noch zwei weitere Kinder. – Als Ali aus der Türkei nach Berlin kam, fand die Familie eine Wohnung in der E. Strasse in Kreuzberg. Dies stellte sich als entscheidend heraus. Das Haus gehört der *Nurcu*-Bewegung. Im Hinterhaus findet sich ein Versammlungsraum für religiöse Treffen, Besucherzimmer und eine Korandruckerei⁴.

Als ich 1977 mehrere Gespräche mit Mahiye führte, berührten wir wiederholt das Thema Islam, jedoch eher im Vorübergehen. Als ich sie 1983 wiedersah, bildete es fast den einzigen Gegenstand der Gespräche. Sie zeigte mir eine Arabisch-Türkische Ausgabe des Koran, in der sie offenbar intensiv gelesen hatte. Ausserdem war eine wesentlich grössere Betonung der rituellen Reinheitsgebote auffallend: Anders als früher gab sie mir, dem rituell Unreinen, nicht mehr die Hand. – Ihre Erzählung liess erkennen, dass ihr Leben in der Zwischenzeit völlig um die Religion kreist. Ausser dass sie die fünfmaligen Gebetszeiten am Tag streng einhält, besucht sie jeden Samstag Abend den Saal, in den die Lesung der Schriften von Said Nursi – dem zentralen Moment der *Nurcu* Zusammenkünfte (Spuler, 1977, 1248) für die Frauen übertragen wird. Auch im Alltag hört sie Kassetten ab, auf denen sowohl Lesungen, wie auch Predigten in der Moschee aufgezeichnet

4) Bei dem Finden dieser Wohnung dürften landsmannschaftliche Beziehungen entscheidend gewesen sein: Mehrere Emigranten aus Arac, der Kreisstadt von K. sind Anhänger der *Nurcu* – Kastamonu war eines der alten Zentren der Bewegung (Spuler, U., 1973, 138).

sind – mehrere davon wurden mir vorgespielt. Mit anderen Frauen hat sie einen täglich stattfindenden Kurs organisiert, um die Arabische Schrift zu lernen:

”Ich lasse den Koran lesen. Wenn im Feuer dann alles von mir verbrennt, dann wenigstens die Zunge nicht, weil sie den Namen Gottes gesagt hat.”

Bei den Zusammentreffen mit mir versuchte sie mit Nachdruck, mich zur Konversion zu bewegen.

Unverändert war indes die, im Vergleich zu ihrem Heimatdorf, auffallend selbstbewusste Haltung gegenüber ihrem Mann geblieben. An Gesprächen zu dritt oder auch im grösseren Kreis nimmt sie selbstverständlich teil; was in K. undenkbar gewesen wäre. Gelegentlich hat man den Eindruck, dass sie dabei über ihren Mann dominiert, mit Sicherheit ist sie in ihrer Argumentation gewandter. Auch die anfallenden Hausarbeiten werden bis zu einem gewissen Grad geteilt:

”Heute habe ich einen Zettel von ihm gefunden, auf den er geschrieben hat, dass er den ganzen Einkauf erledigt hat. Manchmal kocht er auch. Sie (die Männer, W.S.) sagen: *Burası Almanya* – ‘hier ist Deutschland’, lassen die Frauen ausserhalb arbeiten und kaufen ein.”

Umso merkwürdiger berührt es, wenn man sie Aeusserungen wie die folgende machen hört: ”Der Islam verlangt, dass man nachts im Bett dem Mann nicht den Rücken zuwenden darf, ohne ihn vorher um Erlaubnis gefragt zu haben” oder wenn sie den absoluten Gehorsam gegenüber dem Ehemann als wichtigste Pflicht einer islamischen Frau bezeichnet – wichtiger noch als Gebet und Fasten.

Bei der Diskussion dieser Lebensbeschreibung werde ich mit der Darstellung der dörflichen Ethik, wie ich sie im Heimatdorf von Mahiye kennengelernt habe, beginnen und versuchen, den Ort des Islam im Normen- und Wertgefüge zu bestimmen. Die Erfahrung der Migration führt zu einer Umstrukturierung des Wertsystems: In dieser Situation hat, so die These, der Islam eine neue und von der dörflichen Situation grundsätzlich verschiedene Bedeutung für Mahiye bekommen. In einem dritten Abschnitt soll gezeigt werden, wie sich in diesem Prozess die Fragen an die Religion wandeln. Die Attraktivität der *Nurcu*-Bewegung dürfte, so die Vermutung, damit zusammenhängen, dass sie diesen Fragen mehr entgegenkommt als der orthodoxe Islam.

DER DÖRFLICHE HINTERGRUND: SYMBOLISCHER TAUSCH UND DÖRFLICHER ISLAM

Die gesellschaftliche Ordnung in K., dem Heimatdorf Mahiyes beruht auf dem symbolischen Tausch. Aus dem Prinzip der Gegenseitigkeit, d. h. der Forderung, eine Gabe – oder einen Angriff – zu erwideren, werden alle Rechte (*hak*) und Verpflichtungen (*görev*) des Individuums abgeleitet. Der Status des Einzelnen als Person hängt an seiner Fähigkeit, sich in dem System des Tauschs zu behaupten, bzw. an ihm zu partizipieren. Seine Ehre (*namus*) und sein Ansehen (*şeref*) fordern, niemandem etwas schuldig zu bleiben: Ehre (*namus*) benennt die Fähigkeit, auf jede Provokation, jede Infragestellung der Integrität unmittelbar und empfindlich zu reagieren; das Ansehen (*şeref*) hängt an der Bereitschaft, keine Gabe und Hilfeleistung unvergolten zu lassen, an der Demonstration von Grosszügigkeit, ja Verschwendug. "Ehre" und "Ansehen" bezeichnen den "Wert" (*değer*) eines Mannes, sein "Symbolisches Kapital"⁵. Wer nicht auf Ehre und Achtung achten kann, gilt als *deli* – "verrückt"⁶ oder gar als ehrlos (*namussuz*): Als Nicht-Person wird er nicht mehr ernst genommen werden, er wird an den Rand des dörflichen Geschehens rücken, vom symbolischen Tausch teilweise oder ganz ausgeschlossen werden. – Von diesen Nicht-Personen zu unterscheiden sind Personen im eingeschränkten Sinn – vor allem Frauen und Kinder: Sie haben ihren Personen-Status nur durch den Bezug auf den Mann, den Haushaltvorstand, dem sie zugeordnet sind. Ein Angriff auf sie wird als Angriff auf die Person des Haushaltvorstands gewertet; eine Handlung von ihnen gilt nur dann als symbolische Herausforderung, wenn man sie als Stellvertreter des Haushaltvorstands sieht: Frauen, heisst es, haben selbst kein *şeref*, Ansehen, haben aber teil an dem ihres Mannes – und ihre Ehre (*namus*) besteht nicht in der Wehrhaftigkeit, sondern in sexueller Keuschheit: Dem Symbol nicht nur ihrer Unantastbarkeit, sondern vor allem auch der Integrität ihres Mannes.

Wenn Frauen und Kinder an dem symbolischen Tausch zwischen den Haushalten nur indirekt über den Haushaltvorstand teilhaben, so wird doch andererseits ihre Stellung gegenüber dem Haushaltvorstand ebenfalls aus dem symbolischen Tausch abgeleitet. Der Tausch innerhalb des Haushalts

5) Zum Begriff des Symbolischen Kapitals: Bourdieu, P., (176).

6) Das Wort *deli* bezeichnet alle Formen abweichenden Verhaltens. Als *deli* gilt sowohl der Schnorrer, wie auch der Dorftrottel.

trägt allerdings grundsätzlich anderen Charakter als der externe. Während der Tausch zwischen zwei Haushalten "symmetrisch" ist, d. h. zwischen Gleichen stattfindet, die auf eine Balance von Verpflichtungen und Gegenverpflichtungen achten, ist der interne Tausch prinzipiell asymmetrisch⁷: Die einseitige Pflege der ersten Jahre konstituiert ein Recht der Eltern (*ana hakki* bzw. *baba hakki*) und eine Verpflichtung der Kinder, die ein Leben lang besteht. Der Forderung auf die Ehrfurcht / Achtung (*saygi*) der Kinder, die daraus abgeleitet wird, wird dadurch Nachdruck verliehen, dass nach der Dorfüberlieferung der einseitige Gabenfluss den Eltern auch die Macht gibt, die Kinder zu verfluchen (Schiffauer, W., 1984). Aus Furcht davor, sagte Mahiye, hätte sie sich niemals auf eine Entführung durch Ahmed eingelassen:

"Wenn das Mädchen nicht gehorcht und wegläuft, wird der Vater sie verfluchen. Verstehst Du? Er wird sagen: *Allah belâ versin* – Gott soll dich peinigen. Das ist schlimm. Hüsnü beispielsweise hat seine Frau entführt. Er hat drei Brüder, die in der Stadt arbeiten. Und sie hat zwei Schwestern, die ebenfalls in der Stadt verheiratet sind. Nur die beiden müssen sich im Dorf abrackern, weil ihr Vater sie verflucht hat. Ein anderes Mädchen wollte dem Vater nicht gehorchen. Es gab einen Streit und er verfluchte sie. Wir haben grosse Angst davor. Ich habe deshalb nichts dagegen, dass mein Mann monatlich 200.– oder 300.– DM an seine Eltern überweist."

Der symbolische Tausch ist ein umfassendes Phänomen. Nicht nur politisches, auch ökonomisches und soziales Handeln wird in den Kategorien von Gabe und Gegengabe gesehen und ist damit wichtig für das Ansehen als Person im Gemeinwesen: Was das ökonomische Handeln betrifft, wird die die Form der Arbeitsteilung, der Autoritätsstruktur und die Verteilung des Erwirtschafteten daraus abgeleitet. Wer in dieser Hinsicht seine Verpflichtungen nicht erfüllt oder vor allem in den internen Beziehungen nicht auf seinen Rechten besteht, untergräbt seinen symbolischen Status im Dorf. So gilt als "verräterisch" (*hain*) derjenige, der akkumuliert anstatt grosszügig zu sein, oder der, der seine Söhne nur auf dem eigenen Feld arbeiten lässt, und so die Verpflichtungen den Nachbarn gegenüber nicht erfüllt. Was das soziale Handeln betrifft, wird der Anspruch auf das Erweisen von Achtung (*saygi*) aus der Gabe abgeleitet und als schwach (*zayif*) würde der Haushaltvorstand gelten, der etwa seinen Sohn in seiner Gegenwart rauchen lassen würde, der einen Widerspruch akzeptieren würde etc.. Weder das wirtschaft-

7) Dies entspricht Sahlins' Unterscheidung von "pooling" und "reciprocity" (Sahlins, M.D. 1965).

liche noch das soziale Handeln sind der öffentlichen Bewertung entzogen, sind irrelevant für den Rechtsstatus. Es gibt mit anderen Worten keinen Privatraum im Dorf, d. h. keinen Bereich, der nach Massgabe von Werten oder Interessen individuell gestaltbar und der allgemeinen Kontrolle entzogen wäre. Mahiye hat dies sehr nachdrücklich erfahren. Die Härte ihres Vaters in Bezug auf die Verheiratung ist nicht zuletzt aus der Angst um den Ruf zu erklären, der gefährdet gewesen wäre, wenn er vom einmal gegebenen Heiratsversprechen Abstand genommen hätte – gegenüber dem Handelspartner wäre dies ein Bruch der eingegangenen Verpflichtung gewesen und im Dorf hätte es geheissen, er sei nicht Mann's genug, um sich gegen seine Tochter durchsetzen zu können. Aber auch Mahiyes Schwierigkeiten im Haus der Schwiegereltern sind auf diesem Hintergrund zu sehen. Ali hätte ihr nicht gegen seine Mutter beistehen können, auch wenn er sie noch so sehr geliebt hätte oder sie im Recht gewesen wäre. Dies wäre eine Missachtung der Pflichten gegenüber den Eltern gewesen und hätte den Status der Familie im Dorf bedroht.

Die Tatsache, dass jeder Akt im Dorf öffentliche Relevanz haben kann, bedeutet nun allerdings nicht, dass er sie auch hat. Die symbolische Bedeutung eines Aktes (d. h. die Bedeutung, die ihn als Gabe oder Gegengabe, Herausforderung oder Gegenherausforderung erscheinen lässt) ist nicht eindeutig festgelegt, sondern situational bestimmt und – in Grenzen – beeinflussbar. Zur Klärung ein Beispiel:

Wenn in K. ein Familienfremder das eigene Kind schlägt, weil es einen Fehler gemacht hat, kann zweierlei passieren. Entweder man lobt ihn dafür, denn Kinder "wissen nichts", sie "müssen lernen". Besonders Lehrer in der Schule, gelegentlich auch Freunde werden aufgefordert, zu schlagen. – Andererseits kann der gleiche Akt auch als Angriff auf die Ehre der Familie, auf eigene Integrität gewertet werden: Als eine Herausforderung, auf die man nur mit einer Gegenherausforderung antworten kann, wenn man nicht als schwach und hilflos gelten will⁸.

Das Beispiel zeigt, dass ein Akt nicht an sich eine Provokation ist – und damit eine Verpflichtung im symbolischen Tausch konstituiert. Im ersten Fall wird das Schlagen rein wertrational betrachtet: Es gilt in K. als richtig, Kinder zu schlagen, wenn sie einen Fehler gemacht haben. Wenn die Handlung

8) Einen derartigen Fall, der sich im Nachbardorf von K. zugetragen hat, habe ich in "Gewalt der Ehre" beschrieben (1983, 65).

auf dieser Ebene hinterfragt wird, überlegt man, ob der Akt auch seinen Sinn erfüllt, ob er angesichts des Regelverstosses angemessen war etc.. In unserer Terminologie wäre dies ein Akt ohne symbolische Bedeutung, irrelevant für die öffentliche Stellung der Beteiligten. Im zweiten Fall bekommt der gleiche Akt eine zusätzliche Bedeutung als Zeichen, die seine primäre Bedeutung völlig überschattet: Das Schlagen des Kindes wird als Angriff auf die Familienehre gesehen und man schuldet es seinem symbolischen Status, zu antworten. Das Interesse, die Neigung, das Bedürfnis, die sich mit dem Akt verbunden haben mögen, treten völlig hinter dieser zeichenhaften Bedeutung zurück. Man kann Vermutungen darüber anstellen, wann die Handlung in diesem Sinn symbolisch wird: Dies wird der Fall sein, wenn es sich bei dem Schlagenden um einen politischen Gegner handelt, dem man unterstellt, er schläge den Sack und meinte den Esel. Es könnte aber auch sein, dass man von Dritten auf diese Interpretation festgelegt wird und reagieren muss, um sich vor diesen zu behaupten. Es wird deutlich, dass die primäre Bedeutung eines Aktes diejenige ist, die sie für den Handelnden hat; während die sekundäre Bedeutung die Bedeutung *für andere*, die objektive Bedeutung ist.⁹

Der Handlungsspielraum des Einzelnen hängt davon ab, wie weit er die Dimension des Zeichenhaften kontrollieren kann. Je mehr man verhindern kann, dass der Andere oder die klatschsüchtige Dorföffentlichkeit einen Akt missverstehen könnten, kann man soziale und ökonomische Interessen durchsetzen, wert- oder zweckrational handeln. Wenn die symbolische Bedeutung nicht wegfällt, weil man, wie im Beispiel oben, mit den Anderen in einer amerikannten Beziehung der Vertrautheit steht, versucht man, sie zu manipulieren. So kann man z. B. versuchen, eine bestimmte symbolische Leseart, die mit den eigenen Interessen vereinbar ist nahezulegen und so seine Absichten sozusagen hinterrücks durchzusetzen. Mahiye hat dies versucht, als sie ihren Wunsch, die Hochzeit zu verschieben, mit dem Argument begründete: "Mein Bruder soll vom Militärdienst zurückkommen. Bis zu dieser Zeit will ich warten." Hier versucht sie, ein legitimes Argument vorzuschieben, weil das eigentliche ein Angriff auf den Status des Vaters wäre. Man kann aber auch versuchen, die symbolische Dimension zu umgehen, indem man etwas heimlich macht: Ein Beispiel ist das Treffen von Ahmed und Mahiye, das, wenn es öffentlich geworden wäre, als Zeichen für die Ehrlosigkeit Mahiyes verstanden und als Herausforderung ihres Vaters und ihres Verlobten gewertet worden wäre.

9) Die Argumentation verdankt viel Roland Barthes (1964, 85 ff).

So kann sich ein sozial wertrationales oder ökonomisch zweckrationales Handeln nur in der Negation entfalten: Man kann versuchen, die politisch-öffentliche Relevanz, die ein Akt hat, zu manipulieren oder zu umgehen, man kann sie aber nicht in Frage stellen: Weder rein soziale Argumente, die an intersubjektiven Wünschen oder Bedürfnissen orientiert wären (z. B. also Liebe geltend machen) noch rein wirtschaftliche, die Effizienz ins Feld führen, besitzen legitimatorischen Wert. Damit sind der Entfaltung von Interessen enge Grenzen gesetzt. Dies nicht zuletzt deshalb, weil der Strategie der Verschleierung eine der Entschleierung korrespondiert: Jedes in der Öffentlichkeit vorgebrachte Argument wird auf die möglichen Interessen untersucht, die sich hinter ihm verbergen könnten. Der Vater dürfte Mahiyes Argument sehr klar "durchschaut" haben. Man liest so gegen den Strich, achtet bei jedem Argument auf das Verborgene, Nicht-Gesagte, Versteckte. Nichts drückt die Enge des Handlungsspielraums so klar aus wie der Satz: "Ich musste Ali heiraten, weil mein Vater ihn eine Woche bei uns wohnen liess."

Die Dominanz des öffentlich-rechtlichen Bereichs in K. wird in solchen Fällen als Zwang empfunden, sich von einem nur ökonomischen und sozialen Standpunkt aus betrachtet "irrational" verhalten zu müssen. Andererseits bedeutet sie jedoch, dass die partikulare Rationalität immer an die Rationalität des Ganzen gebunden ist. Ökonomischen und sozialen Interessen wird nur erlaubt sich durchzusetzen, solange sie sich politisch legitimieren können. Solange die Ordnung des symbolischen Tauschs als legitim, notwendig und natürlich empfunden wird, wird die Einschränkung des wirtschaftlichen und sozialen Handelns vielleicht als unangenehm oder – wie im Fall Mahiyes – als leidvoll erfahren werden: Kaum aber als sinnlos. Die Erfahrung der Migration, und damit die prinzipielle Möglichkeit einer Alternative, spitzt indes im Dorf den Widerspruch von partikularer und allgemeiner Rationalität zu. Wenngleich das Gefühl vorherrscht, die Ordnung des symbolischen Tauschs innerhalb des Dorfs nicht verändern zu können, so kann man es doch wenigstens verlassen. Mahiye hat nicht gegen die Ungerechtigkeiten ihrer Schwiegermutter protestiert – aber sie war heilfroh, als sie endlich das Dorf verlassen konnte, aus ihm, wie sie es formuliert, "gerettet" wurde (*kurtardim*).

Die hier skizzierte Sinnstruktur der Ordnung des symbolischen Tauschs impliziert eine besondere Struktur der Werte. Sie zeichnet sich vor allem aus durch eine Verabsolutierung des Handlungsakts und durch die Situationsbezogenheit der Wertung. Zum ersten: Wenn eine Handlung als Geste gelesen wird, wird sie dem Handelnden entfremdet. Der Wert dieser Handlung liegt dann nicht in dem Sinn, den der Handelnde mit ihr verbunden hat – die

Kommentare des Handelnden selbst werden ja geradezu misstrauisch begutachtet – sondern auch ausserhalb von ihr: In der Bedeutung, die die Handlung objektiv, also für andere hat. Sie wird auf das Netz der Reziprozitätsbeziehungen bezogen – als Zeichen für die Einlösung oder Aufkündigung einer Verpflichtung gewertet, für eine Herausforderung oder dem Zurückweichen vor einer Herausforderung. Die objektive Bewertung, die ein Akt erfährt, hat Mahiye besonders nachdrücklich erfahren, als das Ehepaar sich entschlossen hatte, zu emigrieren. Die Betroffenheit, plötzlich als Hure gesehen zu werden, weil die Familie geplant hatte, sie solle alleine nach Deutschland gehen, ist heute noch zu spüren. Der subjektive Sinn, den das Ehepaar mit der Handlung verbunden hatte, verschwand völlig hinter dem Akt – damit aber auch der Charakter und die Persönlichkeit Mahiyes.

Wird so einerseits jeder Akt in seiner Bedeutung für das Reziprozitätsgefüge gelesen, so bestimmt umgekehrt der Ort im Reziprozitätsgefüge, wie er gelesen wird. In bestimmten Situationen wird auch die kleinste Geste ungemein aussagekräftig. So wird bei Unverheirateten jeder Blick registriert und entsprechend interpretiert – während ältere Frauen und Männer unverfänglich miteinander reden können. Der symbolische Wert, den ein Akt haben kann, steht so nicht absolut fest, sondern ist abhängig von der Situation, in der sich alle Beteiligten befinden: Ich erinnere an die unterschiedlichen Bewertungen, die das Schlagen von Kindern erfahren kann. Ein besonders bemerkenswertes Beispiel für dieses situationsbezogene Lesen eines Aktes oder einer Aeusserung ist jedoch der Dialog zwischen Ahmet und Ali, so wie Mahiye ihn schildert. Der Wortwechsel wäre in einer anderen Situation völlig unverfänglich gewesen. In diesem Fall war die ausweichende Antwort: "Ich mähe Heu" – ein Gast beteiligt sich nicht an Erntearbeiten – ein Zeichen, das auch völlig richtig entschlüsselt wurde.

Die auf Tausch basierende soziale Ordnung von K. wird durch den dörflichen Islam¹⁰ einerseits gestützt (auch ihm gilt das Prinzip der Gegenseitigkeit als Fundament jeder Ordnung) wie in Frage gestellt: Das Prinzip wird reformuliert und erweitert.

10) Unter "dörflichem Islam" verstehe ich die in K. existierende Gesamtheit von Vorstellungen und Praktiken, die einen Bezug zum Sakralen aufweisen. Dies umfasst die Bedeutung der Praktiken der Hochreligion für die Bauern ebenso wie die Bedeutung der von der Hochreligion abgelehnten Formen religiösen Verhaltens. (Schiffauer, 1984).

Die Konzepte der Religiösen Pflicht (*görev*) und der guten Werke (*sevap*) benennen das religiös sinnvolle Handeln. Für beide Konzepte ist der Gedanke des Fegefeuers massgeblich. Die Religiöse Verpflichtung (*görev*) resultiert aus der Notwendigkeit, Schulden (*borç*) abzutragen: Zum Zeitpunkt seines Todes darf man weder Gott noch den Menschen etwas schuldig sein – für jede offene und nicht erlassene Schuld wird man brennen. Gott, dem man das Leben schuldet, ist man das Einhalten des Fastens (*oruç*) und die *namaz*-Gebete schuldig¹¹; was die Menschen betrifft, steht man vor allem in der Schuld der Eltern, denen gegenüber man zu Achtung (*saygi*) verpflichtet ist.

Der Gedanke der bilateralen Reziprozität, der dieser Konstruktion zu Grunde liegt, wird durch eine Werkethik modifiziert. Die Guten Werke (*sevap*) und die Schlechten (*günah*) werden vom Engel der Rechten bzw. der Linken notiert und miteinander verrechnet. Für ein Schlechtes Werk, das nicht durch ein Gutes aufgewogen wird, wird man im Fegefeuer brennen. Es kommt dabei, anders als beim Konzept der Verpflichtung (*görev*), nicht darauf an, im Diesseits quitt zu werden: Im Gegenteil, verdienstvoll sind gerade die *einseitigen* Handlungen, für die man keine Gegengabe erwarten kann, wenn sie dem Gemeinwesen als Ganzem zu Gute kommen: Sei es indem sie rituell seine Einheit zum Ausdruck bringen (so ist es z. B. verdienstvoll, wenn man genau zu den festgelegten Zeiten betet), sei es, dass man die materiell oder politisch Schwachen unterstützt. Entsprechend ist alles *günah*, was den Gedanken des Gemeinwesens bedroht: Die Uebervorteilung des Glaubensbruders, die Verletzung der Pflicht, sich zu versöhnen. Besonders *günah* sind indes *büyü* – der Liebeszauber – und *nazar* – der Böse Blick. Beide fügen dem Anderen einseitigen Schaden zu und Verletzen das Prinzip der Gegenseitigkeit.

Gott ist so der Garant der Gegenseitigkeit. Seine Schulden einzulösen und zu versuchen Gute Werke zu begehen, erscheint dem als rational, der ohnehin der Ueberzeugung ist, dass sich letztendlich alles ausgleichen wird. Entsprechend wird der Gedanke des Schlechten Werks mit dem Teufel, dem Irrationalen, der Begierde assoziiert, die wider besseres Wissen sich immer wieder durchsetzt und (negative) Einseitigkeit herstellt, wo Gegenseitigkeit herrschen sollte.

Der Gläubige empfiehlt sich so im bilateralen Tausch – ebenso wie der Ungläubige sich dafür disqualifiziert. Beim Letzteren wird man nie wissen,

11) Das *namaz*-Gebet ist das auf arabisch abgehaltene ritualisierte Gebet – im Gegensatz zum *dua*-Gebet, dem Bittgebet.

ob er die Verpflichtungen anerkennt, oder ob er "hain", verräterisch ist und seine Obligationen missachtet¹².

Wenn so der Glaube in symbolisches Kapital umsetzbar ist, erscheint doch auch in einer Gemeinde von Gläubigen die Furcht vor Gott nicht als tragfähiges Fundament von Rechtssicherheit. Gerade in dieser Hinsicht klaffen islamische und weltliche Ordnung immer wieder spürbar auseinander. Gerade wenn jemand gezwungen ist, auf den Appell zurückzugreifen: "Bin ich ein Christ; bin ich ein Gottloser (*gavur*), warum tust du mir das an?" kann dies als Zeichen der Schwäche gedeutet werden. So muss eine symbolische Herausforderung mit einer Gegenprovokation beantwortet werden, auch wenn der Islam eigentlich Versöhnung befiehlt.

Mit der Ethik des symbolischen Tauschs teilt der Islam, wie er im Dorf gelebt wird, die Schätzung des Aktes: Auch das *namaz*-Gebet z. B. wird als Geste aufgefasst. Peinlich genau wird auf die Einhaltung der formalen Aspekte geachtet, während, anders als beim städtischen Islam, dem inneren Akt beim Gebet, der Konzentration und Versunkenheit kaum Bedeutung beigemessen wird. Während nach der Auffassung der Bauern (und in Uebereinstimmung mit der Hochreligion) ein Gebet ungültig wird, wenn man die Waschungen vorher nicht richtig vollzieht, wird sein Wert (im Gegensatz zur Hochreligion) durch Unaufmerksamkeit nicht beeinträchtigt. "Es verhält sich damit, wie mit der Achtung (*saygi*) gegenüber dem Vater. Wie du dem Vater Achtung zeigst, indem du genau das machst, was er dir befohlen hat, zeigst du auch Gott Achtung, indem du die Waschungen vollziehest, wie er es gewollt hat", wurde im Dorf erklärt.

Während jedoch im symbolischen Tausch der Wert einer Handlung oder einer Geste von der Situation d. h. dem Verhältnis der Beteiligten zueinander abhängt, so ist ihr Wert in der islamischen Ethik festgeschrieben. Eine Handlung an sich ist *haram* (verboten, tabu), *günah* (Schlechtes Werk), *sevap* (Gutes Werk) oder *eftal* (empfohlen). Es ist diese Festbeschreibung

12) In diesem Zusammenhang wäre auf die Institution des Schwurs bei innerdörflichen Auseinandersetzungen hinzuweisen. Aber auch auf dem Markt ist die Umsetzung des Glaubens in symbolisches Kapital deutlich zu beobachten. Mit der Aeusserung "Mein Herr, ich habe die rituellen Waschungen vollzogen" (*Effendim ben aptesliyim*) kann jeder Zweifel an der Wahrheit der eigenen Aeusserung ersticken werden.

eines situationsunabhängigen Werts, die die Folie darstellt, auf deren Hintergrund vor allem der negative Schlagabtausch als irrational und "unzivilisiert" empfunden wird.

Die Erkundung des Werts einer Handlung bestimmt weitgehend den religiösen Diskurs des Dorfs. So werden Fragen erörtert wie die, ob das Schweinefleischessen eine grösse Sünde sei, als das *Raki*-Trinken; ob es schlimmer sei, Gott zu leugnen oder einen Glaubensbruder zu Unrecht zu beschuldigen. Dies geht gelegentlich soweit, dass der Wert einer Handlung in Zahlen ausgedrückt wird. Ein Gebet, das in der Gemeinde verübt wird, sei 2527 mal soviel wert, wie eines zu Hause, heisst es dann etwa. – Ebenso gerne werden die jenseitigen Konsequenzen der Missachtung von Regeln geschildert. Die religiöse Suche mutet geradezu juristisch an: Kein grüblerisches Suchen um den Sinn eines Texts oder den einer Regel, sondern das Lernen eines Korpus von Gesetzen und Ausführungsvorschriften. Allerdings werden dazu selten Texte herangezogen; man stützt sich in der Regel auf Hörensagen.

Die Religion der Bauern stiftet so eine Ordnung von Gott, Mensch und Welt, die auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit beruht: Innerhalb dieser Ordnung ist es vernünftig und sinnvoll, weder Gott noch dem Nachbarn etwas schuldig zu bleiben und darüberhinaus soviel Verdienst wie möglich anzuhäufen und Schlechte Werke zu meiden. Das religiöse Gebot verknüpft so den Einzelnen untrennbar mit der Gemeinschaft: Glaube und Gesetz fallen zusammen. Individuelle Gottessuche oder Interpretation würde in diesem Zusammenhang auf völliges Unverständnis stossen. – Das Bestreben "nicht schuldig vor Gott zu sterben" wächst mit zunehmendem Alter. Als junger Mann entscheidet man sich bei konfligierenden Forderungen in der Regel für die Alltagspraxis: Es ist wichtiger, sich in einer Herausforderung zu behaupten, als keine Sünde zu begehen. Man lebt mit dem Gefühl noch Zeit zu haben, um quitt zu werden.

Statt einer Zusammenfassung möchte ich eine, freilich karikierende Aeusserung über die religiöse Praxis in Mahiyes Heimatdorf wiedergeben, formuliert von einem Vertreter eines eher spirituellen, städtischen Islam.

"Aber die hier wissen nicht, was *makruh* (verpönt) ist, und was nicht. Von denen hier hat keiner den Katechismus gelesen. Was sie über den Islam wissen, haben sie vom Hörensagen. Wenn denen einer sagt: 'Dies und jenes ist *haram* (verboten, tabu)', dann sagen sie es weiter und glauben es. In die Moschee gehen sie, weil jeder dorthin geht. Sie sehen: Das Volk geht in die Moschee. Also gehen sie auch. Wenn sie dann beten, dann auch nicht mit Konzentration und Versunkenheit, sondern sie denken an ihr Vieh und an das, was sie alles kaufen wollen . . . Wenn

die Absicht fehlt, dann ist das *namaz*-Gebet nichts anderes als eine Turnübung. Und das ist bei fast allen der Fall. Sie sind nur Moslem im folgenden Sinn: Wenn jemand kommt und ihnen ein Stück ihres Feldes weg pflügt, kommen sie und sagen: 'Warum verletzt du mein Recht, das Recht eines Moslem?' Sie sind nur Moslem, wenn es um ihre Rechte geht. Beim *Kurban* Fest (Opferfest) machen sie Entschuldigungen und sagen, dass sie kein Geld haben. Wenn der *Hoca* (Lehrer) etwas verbietet, sagen sie: 'Der und jener macht es genauso' und machen es weiter.

In dieser Geisselung einer Werkgerechtigkeit, der Ausbeutung des Islam für politische Zwecke in der innerdörflichen Auseinandersetzung und schliesslich der Kompromisse zugunsten der Alltagspraxis, in der man mit dem Anderen rivalisiert, zeichnet sich ein anderes Verständnis des Islam ab, das auch und gerade für Mahiye bedeutsam werden wird.

DAS LEBEN IN DER FREMDE

Mit der Emigration ändern sich die Handlungsbedingungen: Die enge Verzahnung der Politischen mit dem Oekonomischen und Sozialen lockert sich in den industriellen Zentren der Türkei; in Deutschland zerreißt sie völlig. Mit anderen Worten: Ein Privatraum entsteht, der vom öffentlichen Bereich klar geschieden wird. Dies bedeutet einerseits die Erfahrung von politischer Einflusslosigkeit und Entrechtung, spürbar vor allem bei den als willkürlich empfundenen ständigen Änderungen der für den Arbeitsemigranten besonders wichtigen Gesetze zur Arbeits- und Aufenthaltserlaubnis. Andererseits und gleichzeitig korrespondiert der äusseren Rechtlosigkeit eine grössere Gestaltbarkeit der inneren sozialen Beziehungen, die nun von ihrem politischen Gewicht weitgehend befreit sind. Und während einerseits die äussere Abhängigkeit bei der Sicherung des Lebensunterhalts wächst, so steigt doch die Freiheit, was die Möglichkeiten der Verfügung über das Erwirtschaftete betrifft. Diese neue Handlungssituation hatte weitgehende Konsequenzen für das Weltbild und das Denken von Mahiye Eren.

Kehren wir zunächst zu ihrer Beschreibung der Ereignisse kurz nach der Emigration zurück: Das Zögern, den Gatten nach Deutschland nachzuholen, reflektiert die grössere Freiheit bei der Gestaltung der privaten Beziehungen. Zum ersten Mal erschien es denkbar, sich von ihm zu trennen, ohne dass es weitreichende Folgen für den Personenstatus gehabt hätte. Es war ent-

scheidend für Mahiyes Selbstbewusstsein, dass sie sich dagegen entschied, obwohl der Gedanke offenbar verlockend war. Indem sie ihren Mann nachkommen liess, widerlegte sie die Unterstellungen, mit denen sie im Heimatdorf konfrontiert worden war. Sie negierte die traditionale Ethik also doppelt: Einmal, indem sie auf der Migration nach Deutschland beharrte, trotz aller Konsequenzen, die dies für ihren symbolischen Status hatte – was vielleicht nur deshalb möglich war, weil das Ehepaar zu diesem Zeitpunkt bereits nicht mehr im Dorf, sondern bereits in Istanbul lebte. Zum anderen, indem sie den Gatten dennoch nachholte: Hätte sie sich entschieden, alleine in Deutschland zu bleiben, hätte sie zwar gegen die dörfliche Ethik protestiert, sich aber nicht aus ihr herausbewegt – sie hätte sich genauso verhalten, wie im Dorf prophezeit worden war. So aber hob sie die traditionale Ethik auf – überwand und bewahrte sie gleichzeitig. Sie selbst fasst das in dem Satz zusammen:

”Ich bin die einzige Frau aus ganz Kastamonu, die vor ihrem Mann nach Deutschland gegangen ist. Es gibt Frauen, die haben das gemacht. Sie haben ihren Mann in der Türkei gelassen und sind hier Beziehungen eingegangen. Aber ich mache das nicht.”

Mahiye verhielt sich so ”ehrenhaft” (*namuslu*) in einem neuen Sinn: Nicht indem sie ”Ehrenhaftigkeit” demonstrierte, d. h. sich unmissverständlich verhielt, sondern indem sie ihrem Mann treu war in einer Situation, in der sie sich auch anders hätte verhalten können. Damit ist eine Abkehr von einer Ethik des Zeichenhaften vollzogen und die wertrationale Dimension des Handelns ”befreit”. Als sinnvoll gilt nun wertrationales Handeln. Damit verschiebt sich der Blickwinkel: Das Augenmerk richtet sich nicht mehr auf die ”äussere” Handlung, sondern auf den inneren ”Bewusstseinsakt”.

Der Wert der Ehre gewinnt so eine grundsätzlich neue Bedeutung für Mahiye. Ihre Ehre bezeichnet nicht mehr ihren öffentlich-rechtlichen Personenstatus, sondern wird ein Wert, der für ihr Privatleben massgebend wird. Er begründet eine Sexual- und Eheethik, für die man sich entscheidet: In Deutschland muss eine türkische Frau nicht ”ehrenhaft” sein – sie kann sich aber dazu entschliessen¹³. An der ”Ehre” lässt sich das Verhalten nun wert-

13) Das Wort ”Ehre” (*namus*) wird kennzeichnenderweise im städtischen Kontext anders verwandt als im ländlichen: *Namussuz* (ehrlos) wird identifiziert mit *ahlaksiz* (unmoralisch), ein Begriff, der im Dorf nicht gebraucht wird, und der ausser auf sexuelle Untreue auch auf Handlungen wie Stehlen, Unehrllichkeit, Lügen etc. bezogen wird.

rational ausrichten. Zum Beispiel zwei Argumentationen Mahiyes:

”Sie (die Männer, W.S.) sagen: 'Die Frauen werden mit anderen Männern gehen, wenn sie ausserhalb des Hauses arbeiten.' Das ist doch dumm! Wie könnte man denn bei der Arbeit eine Beziehung eingehen ?”

”In Deutschland gehen die Frauen ohne Kopftuch. Das kann ich nicht richtig finden. Wenn du ohne Kopftuch spazieren gehst, starren die Männer dir nach und sprechen dich an. So kommt es zum Ehebruch.”

Auch wenn das Verhalten, wie im Fall des Kopftuchtragens, sich äusserlich nicht vom dörflichen Verhalten unterscheidet, so unterscheiden sich doch die Gründe für dieses Verhalten. In Deutschland wird geprüft, ob ein Verhalten mit dem Wert der Ehre zu vereinbaren ist oder nicht: je nachdem kann man sich entscheiden, wie man sich verhält. Der Akt wird entsymbolisiert und damit entwertet. Ein bestimmtes Verhalten – z. B. sich ausserhalb der Kontrolle von Männern zu begeben, also nachts durch die Strassen zu gehen oder ausserhalb des Hauses zu arbeiten – ist nicht mehr Zeichen der Ehrlosigkeit – vielleicht kann man noch auf sie schliessen, die Verbindung ist aber nicht mehr notwendig. Die einzelne Handlung trägt anders als im Dorf ihren Sinn nicht mehr in sich, sondern gilt als Ausdruck eines Wertes oder Sinns, der ausserhalb von ihr liegt. Es ist offenkundig, dass damit eine ganz andere Flexibilität im Alltagshandeln erreicht wird: Während im Dorf Interessen nur durchgesetzt werden können, indem man gleichzeitig an der Norm festhält und sie umgeht, kann man nun die Norm selbst in Frage stellen, d. h. man kann fragen, ob sie in Bezug auf den Wert begründbar ist ¹⁴.

Damit das wertrationale Handeln sinnvoll erscheint, muss es sich jedoch seinerseits ausweisen: Eine analoge Bewegung, wie sie das Verhältnis von Handlung und Wert kennzeichnet, findet sich in Bezug von Wert zu Begrün-

14) Diese Abwertung des Zeichenhaften bedeutet weniger, dass das Zeichenhafte in der Emigration verschwindet. Gerade in der Emigration scheinen viele Türken ihre Landsleute mit einem gewissen Misstrauen zu beobachten und auf Zeichen abzutasten, die ihre Position verraten könnte. Wichtig ist vielmehr, dass das *eine* Referenzsystem des Dorfs, das für alle verbindlich war, einer Vielzahl von Systemen Platz gemacht hat, die vom relativen Ort der Beobachter abhängen. Damit aber verliert das Zeichen seine Macht – es wird im Vergleich zur entfesselten Wert- und Zweckrationalität als “irrational” empfunden. So wurde Mahiye einmal wegen des Kopftuchtragens von türkischen Frauen verspottet, die sie eine “Bauersfrau” nannten. Diese zeichenhafte Wertung war für sie irrelevant.

dungszusammenhang. Es scheint mir, dass in diesem Kontext Religion eine neue und vom dörflichen Zusammenhang grundsätzlich verschiedene Bedeutung erhält. Sie wird relevant, weil sie Werte begründet und damit Sinn stiftet. Während im Dorf das entscheidende religiöse Motiv die Furcht zu sein scheint, mit Schulden vor Gott zu sterben, bzw. zuviel gesündigt und zuwenig Verdienst erworben zu haben, ist für Mahiye das massgebende Motiv, die Suche nach Sinn und die Rechtfertigung ihrer Lebensweise. Damit ändert sich die Richtung der religiösen Frage: Die Erforschung von Handlungen, die als verdienstvoll gelten, die Vergegenwärtigung von Strafen und jenseitigen Sanktionen macht der Reflektion über den Sinn der Regeln Platz – ohne dass sie durch letztere ganz verdrängt würde. Während im Dorf etwa die Frage relevant ist, wieviel Tage man im Jenseits für jeden hier versäumten Fastentag fasten müsse, wird hier eher die Frage nach dem Sinn des Fastens überhaupt gestellt. Kurz: Im Dorf richtet sich das Interesse auf die Akkumulation von Regeln, in Deutschland dagegen auf ihren inneren Zusammenhang.

Dieser neue Blick auf den "Sinn der Regel" statt auf die Regel selbst, wird durch eine für das Leben in der Diaspora spezifische Erfahrung verstärkt: Das wörtliche Befolgen der Regeln ist oft durch die äusseren Umstände unmöglich gemacht. Spekulationen darüber, ob es verdienstvoll sei, genau zu den Gebetszeiten zu beten, verlieren den Reiz, wenn dies ohnehin unmöglich ist und der Gläubige darauf angewiesen ist, nach Feierabend die Gebete nachzuholen. Auch in Mahiyes Aeusserungen ist diese Aufweichung der dörflichen Werkethik zu beobachten:

"Es ist nicht richtig, dass die Frau arbeiten geht (wie sie selbst zu diesem Zeitpunkt, W.S.). Die Religion will, dass der Mann arbeitet. Aber natürlich, was soll ich machen, wenn mein Mann nicht arbeitet? Aber wenn ich arbeiten würde, obwohl ich es nicht nötig habe, wäre dies *haram* (untersagt)."

"Es ist für uns (Frauen, W.S.) verboten, einem Mann die Hand zu geben oder mit ihm zu sprechen. Wenn ich so neben dir sitze, ist das *günah* (Schlechtes Werk) und falsch". (Als ich sie fragend anschau, wendet sie sich zur Seite und murmelt:) "Aber natürlich – wenn es innen stimmt, kann man es machen."

In beiden Aeusserungen wird ein Verstoss gegen den Wortlaut der Regeln mit einem Hinweis auf das Einhalten des Sinns der Regel gleichsam entschuldigt¹⁵.

Diese Suche nach Begründungen von religiösen Regeln wird drittens dadurch verstärkt, dass das Bekenntnis zur islamischen Gemeinschaft in Deutschland eine neue und andere Bedeutung erhält. Während im Dorf das Bekenntnis zum Glauben immer auch bedeutet, sich in der öffentlichen Ordnung des symbolischen Tauschs entweder zu empfehlen – wer Gott fürchtet, wird auch den Anderen nicht übervorteilen – oder Rechte geltend zu machen – „warum tust du mir das an, bin ich *gavur*, bin ich Christ?“ – bedeutet in Deutschland das Bekenntnis, die Demonstration der Zugehörigkeit zu einer Minderheit, die nicht nur von Deutschen, sondern auch von laizistisch gesonnenen Türken abgelehnt wird. Der Moslem in Deutschland steht unter Rechtfertigungsdruck. Er muss sich verteidigen und dabei Gründe anführen:

„An meiner Arbeitsstelle lachen die (türkischen) Frauen über mich, weil ich ein Kopftuch trage und sagen: ‚Du bist eine Bauersfrau.‘ Aber es ist wegen der Religion. Die Stellen, die nicht bedeckt sind, werden vom Höllenfeuer verbrannt werden.“

- 15) Eine ähnliche und analoge Wandlung verzeichnet die Muhammad-Verehrung im Islam, wie sie von Annemarie Schimmel skizziert wurde. In einem bemerkenswerten Sinn war Muhammad jahrhundertelang das „Schöne Vorbild“. Man vertiefte sich in sein Aussehen, seine Handlungen, um das Vorbild in einer uns heute bemerkenswert „äußerlich“ erscheinenden Weise nachzuahmen. „Ob Muhammad Augenschminke verwendete oder nicht, ob er Henna auf Bart und Haare auftrug – all dies waren Fragen, deren Antwort für Generationen von Frommen wichtig waren, die ihn nicht mehr gesehen hatten, aber für jede ihrer Handlungen ein Vorbild in seinem Verhalten suchten.“ (Schimmel, 1981, 37/38; zu dem ganzen Komplex vor allem das Kapitel II). Ganz anders dagegen die Muhammad-Verehrung von Muhammad Iqbal im 20. Jahrhundert. Für ihn besteht die Verehrung nicht in der Rekonstruktion der Erscheinungen und der alltäglichen Verhaltensweisen des Propheten. Muhammad ist für ihn Vorbild insofern als er „der vollkommenste Diener Gottes“ ist (Schimmel, 223). So ist für ihn z. B. die Tatsache wichtig, dass Muhammad nach seiner Himmelfahrt, bei der er die Gegenwart Gottes unmittelbar erlebte, zurückgekehrt ist: Nicht also bei der Gotteserfahrung stehengeblieben ist (wie Iqbal den Mystikern vorwirft) sondern seinen politischen und prophetischen Auftrag über die *unio mystica* gestellt hat. Muhammad wird so in einem ganz neuen und spirituellen Sinn Vorbild (Schimmel, 224). Im gleichen Geist steht die *Salafyya*, die Reformbewegung des Islam, die eine Rückkehr zu dem Geist der Frühzeit vertritt und den *taqlid*, die blosse Nachahmung, geisselt (Lahbabi, 1967, 97–113).

”In dieser Welt lachen die Deutschen über unser Kopftuch – in jener Welt werden sie es bedauern.”

”Einige sagen: ’Es ist so heiss und ich soll das Kopftuch tragen!’ – und spazieren mit offenen Haaren herum. Aber wenn ich nicht einmal die Hitze hier aushalte, wie soll ich dann je die Hitze in der Hölle aushalten ?”

Die Suche nach Begründungen als dem entscheidenden religiösen Motiv impliziert eine wesentlich systematischere Lebensführung als das Bedürfnis, quitt zu werden. Spürbar ist die Distanz, mit der Mahiye in dieser Hinsicht die Religiosität ihres Mannes beobachtet, der als Moslem sich eher bäuerlich und konservativ verhält: Als Mann war er nie gezwungen gewesen, sich ähnlich wie seine Frau mit den Normen und Werten der traditionellen Gesellschaft auseinanderzusetzen. Als er nach Deutschland kam, wo das Bekenntnis keine öffentliche Relevanz mehr hat, vernachlässigte er seine religiösen Pflichten. Mahiye: ”Er sagt: ‘*Burasi Almanya*’ – ‘hier ist Deutschland’, fastet nicht und geht nicht in die Moschee.” Die existentielle Dimension des Glaubens, die Sorge um die Schulden, die zurückzuerstatten sind, wurde für ihn erst mit zunehmendem Alter relevant. 1983 bemerkte Mahiye mit spürbarem Spott: ”Auch Ali hat letztes Jahr begonnen zu beten. Er wird jetzt älter. Aber er wird ganz schön brennen (im Fegfeuer, W.S.).”

Die Motive Mahiyes, sich den *Nurcu* zuzuwenden, scheinen mir so durchaus mit denen eines jungen Mannes der gleichen Gemeinde vergleichbar. Er fasste sie wie folgt zusammen:

”Wenn man als Türke nach Deutschland kommt – und das sage ich jetzt nicht nur für mich, sondern für alle Türken, die hier leben – muss man sich entscheiden. Will man sich den Deutschen anpassen oder will man nach türkischen Bräuchen und Sitten leben? Will man in die Gastwirtschaft gehen oder in die Moschee? Es gibt (du entschuldigst) einige Bräuche in Deutschland, denen man sich als Türke nicht anpassen kann. Nun, und in dieser Situation kam ich wieder durch Zufall mit den *Nurcular* zusammen. Damals fing ich dann an, die Schriften von Said Nursi zu lesen und regelmäßig in die Gemeinde zu kommen.”

Diese Konstitution einer Ethik im engeren Sinn, d. h. die Entfaltung einer spezifischen (Wert-)Rationalität des Sozialen, geht Hand in Hand mit der Entfaltung eines spezifischen Selbstverständnisses, nämlich der Selbst-

wahrnehmung als besondere, von anderen unterschiedene Person, als Individualität. Die bewusste Entscheidung für einen bestimmten Lebensstil, für bestimmte, Werte unterscheidet sie von anderen, die sich anders entschieden haben. Auch dies schwingt in der bereits zitierten Passage mit, in der sie über die Entscheidung spricht, Ali nachziehen zu lassen (Vgl. Schiffauer, 483).

Aehnlich betont sie den Unterschied gegenüber dem Lebensstil der Deutschen, der für sie vor allem durch eine junge Deutsche im Haus repräsentiert wird. Christa habe oft Besuch von Männern, ein unehliches Kind und mit ihren Eltern gebrochen. All dies erscheint Mahiye als ebenso kennzeichnend für die deutsche Gesellschaft wie problematisch: Hier sei es "frei" (*burada serbest*), aber die Folge sei, dass Christas Kind nicht wisse, wer sein Vater sei und dass die Kinder im Alter von 18 mit ihren Eltern brechen. Die Deutschen erscheinen ihr so als oberflächlich, ohne sich über die Zukunft Gedanken zu machen, nur mit der Gegenwart beschäftigt:

"Warum stellen sich die Deutschen keine solchen Fragen? Fragt ihr euch nie, was nach dem Tod passiert? Habt ihr keine Angst (im Fegefeuer) zu brennen? Habt ihr keine Angst vor der Zukunft? Fragt ihr euch nie, was Gott befohlen hat?

Dieser Prozess ist nicht nur kognitiv. In einem emotionalen Sinn selbstbewusst verhält sich Mahiye, wenn sie nun als Individuum das Vertrauen ihres Mannes fordert. So war es möglich, dass ich sie auch dann besuchen konnte, wenn ihr Mann nicht anwesend war – eine in ihrem Heimatdorf undenkbare Situation. Als ich sie darauf ansprach, meinte sie nur: "Kennt ein Mann die Frau an seiner Seite nicht?" Eine andere kennzeichnende Aeusserung in dieser Richtung war: "Ich würde es meinem Mann auch erzählen, wenn ich vergewaltigt worden wäre. Ich könnte ja nichts dazu." Auch dies ist bemerkenswert im Kontrast zu ihrem Dorf, wo bei jeder Vergewaltigung der Frau zumindest eine Mitschuld gegeben wird.

Besonders deutlich ist indes ihr Selbstbewusstsein in der alltäglichen Interaktion in der Familie. Sie mag die untergeordnete Rolle der Ehefrau gegenüber ihrem Mann noch so sehr betonen – auffallend bleibt, dass *sie* es ist, die sie betont. Die intensive Auseinandersetzung mit der Religion hat sie zur religiösen Autorität und damit zur normativen Instanz der Familie werden lassen: Eine völlige Verkehrung der Situation in K..

Gegen die bislang vorgetragene Argumentation könnte eingewandt werden, dass die Suche nach Rechtfertigung und Begründung einer Lebenspraxis noch nicht das Drängende des religiösen Motivs bei Mahiye erklären kann. Per-

sonen, die das Bedürfnis einer expliziten Begründung ihrer Praxis haben, sind ja eher die Ausnahme als die Regel. Für diesen Einwand würde sprechen, dass Mahiye auch 1976 schon, als der Islam noch keineswegs die Rolle für sie spielte, wie heute, selbstbewusst und autonom auftrat. Sie konnte damals sehr gut damit leben, ohne es ausführlich begründen zu müssen. In der Tat habe ich den Eindruck, dass ein zweites Motiv eine wesentliche Rolle spielt: Dies ist die Erfahrung der Sinnlosigkeit der Existenz in Deutschland. Diese Erfahrung hängt mit der Tatsache zusammen, dass sich neben der sozialen Rationalität auch die ökonomische entfaltet.

Wirtschaften im Dorf heisst seine Verpflichtungen (*görev*) zu erfüllen. Damit meine ich, dass man nicht zuerst produziert und mit dem Erwirtschafteten dann seinen sozialen oder politischen Aufgaben nachkommt, sondern dass der Akt des Erwirtschaftens selbst bereits eine Geste ist: Die Einlösung oder die Begründung einer Verpflichtung im Gabentausch. Dieser zeichenhafte Charakter, den jeder ökonomische Akt *auch* hat, beschränkt die Entfaltung einer rein ökonomischen Rationalität: Was die Arbeitsteilung betrifft, legt er den Beitrag fest, den jeder gemäss Alter und Geschlecht zu erbringen hat und kann nicht einfach umgestossen werden, ohne den symbolischen Status zu gefährden. Was die Verwendung des Erwirtschafteten betrifft, verhindert die symbolische Bedeutung die Akkumulation von Kapital. Jedes Sparen, das nicht der symbolischen Distribution (sei es in Form von Hochzeitsgaben, internem Konsum, zinslosem Kredit etc.) gilt, sondern der Reinvestierung in Produktionsgütern, ist sanktioniert: Dieses Geld ist dem Kreislauf der Gaben entzogen und die darum Geprellten, die es bräuchten, erheben schnell den Vorwurf der "Liebe zum Geld": Auf die Dauer führt dies zur Isolation und zur Gefährdung der Stellung im Dorf: Wer nur um des eigenen Vorteils willen akkumuliert, schafft sich Feinde – er wird keine Frau für seinen Sohn finden, keine Zeugen vor Gericht etc.. Von den jungen Leuten wird dieses System oft als beengend empfunden. Immer wieder wird das Gefühl des leeren In-Sich-Kreisens formuliert: Man arbeite schwer, aber man gelange nirgendwohin. Am Schluss des Jahres stehe man ebensogut wie zu Jahresbeginn.

Die Emigration bedeutet, sich diesem System des Gabentauschs zu entziehen. Die kennzeichnenden Redewendungen, mit der sie begründet wird, sind: "Ich möchte meine Zukunft sichern" (*Istikbal sağlamak istiyorum*) oder auch: "Ich möchte mein eigenes Leben leben" (*kendi hayatimi yaşamak istiyorum*). Für Mahiye und Ali bedeutete dies konkret den Plan, ein Grundstück in Istanbul zu erwerben, dort ein vierstöckiges Mietshaus mit einem Laden zu errichten. Der Kreislauf wird zugunsten der Realisierung von etwas grundsätzlich Anderem gesprengt.

Arbeit wird in dieser Perspektive als blosses Mittel zum Zweck gesehen. Sie wird ent-symbolisiert: Ist im Dorf u. U. auch eine unrentable Arbeit sinnvoll, weil sie mehr ist als blosses Mittel, nämlich Ausdruck einer Position, einer Verpflichtung, erhält sie ihren Sinn nun durch den Lohn, der mit ihr erzielt wird. Sie ist damit neutralisiert, nicht mehr in und durch sich gerechtfertigt¹⁶. Diese neue "entzauberte" Sicht der Arbeit ist z. B. daran zu beobachten, dass die Kriterien, nach denen im Dorf Männer- und Frauenarbeiten unterschieden werden, kaum eine Rolle mehr spielen, sobald es sich um Lohnarbeit handelt: Tätigkeiten wie putzen, kochen etc. haben in den Augen der Bauern nichts ehrenrühriges mehr, sobald sie gegen Entgelt verrichtet werden. Deutlicher Ausdruck dieser "rationalen" Sicht von Arbeit ist ebenfalls die Entscheidung des Ehepaars Eren, Mahiye solle die Arbeit in Deutschland annehmen und später ihren Mann nachkommen lassen. Eine Handlung, die der traditionalen Bewertung der Arbeit geradezu entgegengesetzt ist – im Dorf arbeiten die Männer "aussen", während die Frauen das Eingebrachte "innen" weiterverarbeiten – wird, wenn auch gegen einige Widerstände, denkbar und möglich, wenn dies als Mittel zum Zweck tauglich erscheint¹⁷. In dieser Perspektive wandelt sich jedoch auch die Einstellung zum Konsum. Kapitalbildung, die innerhalb des Dorfs verurteilt wird, wird zum Wert, ja zum Ziel der Emigration. Ansprüche auf symbolische Distribution, z. B. auf Kredit, auf die Uebernahme von Hochzeitskosten werden nun zunehmend als lästig und als Ablenkung vom gesteckten Ziel empfunden. Im Fall Mahiyes kam es über die Frage eines Kredits zum Bruch mit dem Bruder.

In der Emigration konstituieren sich das soziale und das ökonomische Handeln mit ihrer jeweils eigenen Rationalität. Dies wirft das Problem der Synthese auf. Im Dorf war die Entfaltung einer ökonomischen und sozialen Rationalität nicht möglich, weil bei jeder Handlung ihre öffentliche Bedeutung in Rechnung gestellt werden musste. Das ökonomische und soziale Handeln müssen sich im Dorf dem Primat des Politischen unterordnen und können sich nur gleichsam hinterrücks gegen es durchsetzen. Die Schwierigkeiten des dörflichen Handelns liegen so bei einer Ueberfrachtung jeder einzelnen Hand-

16) Vergl. auch die Diskussion dieses Punktes bei Bourdieu (1977, 36 ff.).

17) Diese radikale Entsymbolisierung der Arbeit bei der ersten Generation der Emigranten ist kein irreversibler Prozess. Durchaus denkbar, dass es in der 2. Generation zu einer Re-Symbolisierung, etwa im Zeichen der Berufsidee, kommt. Die Idee der Arbeit als "Berufung" ist den Bauern und den Migranten der 1. Generation völlig fremd.

lung mit Sinn. In der Emigration dagegen spielt die öffentliche Bedeutung einer Handlung kaum eine Rolle. Eine Handlung selbst ist weitgehend neutral; sie erhält ihren Sinn, weil sie zum Erreichen eines wirtschaftlichen Ziels beiträgt oder einen sozialen Wert verwirklicht. Damit ist aber die Möglichkeit von Widersprüchen gegeben: In zahlreichen Fällen ist eine Handlung wirtschaftlich gerechtfertigt, aber wirft soziale Probleme auf. Dies war etwa bei der Frage der Fall, ob die Familie Eren 1976 die halbjährige Tochter in eine Krippe geben sollte. Dies hätte es erlaubt, dass Mahiye arbeiten geht, hätte aber gleichzeitig sozial unerwünschte Folgen gehabt: Das Kind würde getrennt von den Eltern, vor allem aber unter Deutschen und Christen aufwachsen. Diese Abwägung der einzelnen Rationalitäten ist ein Problem, das sich zuerst in der Emigration stellt. Anders formuliert: Während im Dorf die Rationalität des Ganzen selbstverständlich gegeben ist, und die Teilrationalitäten sich ihm unterordnen, emanzipieren sich in der Migration die Teilrationalitäten, müssen aber nun in eine sinnvolle Synthese miteinander gebracht werden.

Der Plan der Emigration nach Deutschland stellt selbst eine Synthese dieser Art dar. Geplant war, die sozialen Einschränkungen, die der Aufenthalt in der Fremde mit sich bringt, einige Jahre auf sich zu nehmen, um damit die wirtschaftliche Basis zu schaffen, mit der man dann in Istanbul nach eigenen Vorstellungen leben konnte. Diese Synthese wurde bereits zweifelhaft, als der Sohn 1976 in der Türkei starb, ohne dass ihn die Eltern noch einmal sehen konnten: Die Trennung vom Sohn war ja eine direkte Folge der Arbeitsemigration. Sie wurde völlig in Frage gestellt, als es deutlich wurde, dass der wirtschaftliche Erfolg ausbleiben würde: Zwar hat die Familie ein Grundstück in Istanbul erworben und das Erdgeschoss des geplanten Hauses bereits errichtet. Aber dabei blieb es. Sie mussten dazu einen Kredit von 20 000 DM aufnehmen, dessen Rückzahlung sie noch auf Jahre an Deutschland fesseln wird. 1983, als Ali wieder arbeitslos war, standen sie kurz davor, das Grundstück wieder zu verkaufen. Dies konnte nur dadurch verhindert werden, dass er in letzter Minute wieder Arbeit fand. Dieser magere Erfolg lässt die sozialen Kosten des Lebens "in der Fremde" (*gurbette*) kaum gerechtfertigt erscheinen: Die Trennung von den Verwandten, die Alltagsschwierigkeiten, die sich aus mangelnder Sprachbeherrschung ergeben, die Demütigungen der Diskriminierung.

Es ist auffallend, dass die religiöse Besinnung von Mahiye in den Zeitraum fällt, in dem der Aufenthalt in Deutschland immer sinnloser wurde und in dem gleichzeitig eine Rückkehr in die Türkei nicht in Frage kam. Ich habe den Eindruck, dass sie bei der *Nurcu*-Bewegung eine Antwort auf dieses Sinnproblem fand. Bevor ich jedoch darauf eingehen soll die Bewegung selbst kurz geschildert werden.

DIE NURCULUK – BEWEGUNG

Die Entfaltung der partikularen Rationalitäten, besonders der wirtschaftlichen und sozialen, und die Genese von Sinnfragen durch die Notwendigkeit der Begründung und der Synthese sind keine Erscheinungen, die auf die Migration nach Deutschland beschränkt wären – sie finden sich ebenfalls in den industriellen Zentren der Türkei. Diese Fragen erfahren jedoch in der Bundesrepublik eine Zusitzung und werden zum Problem, weil hier ein doppelter Rechtfertigungsdruck hinzutritt: Als Moslem gehört man zu einer diskriminierten Minderheit und man lebt in einer Situation, die man zwar gewählt hat, die man aber als unangenehm und sinnlos empfindet. Das Sinnproblem lässt neue Fragen an die Religion entstehen, die neben – und manchmal an die Stelle – der alten Fragen treten. Der beachtliche Erfolg der *Nurcu*¹⁸ in der Bundesrepublik scheint damit zusammenzuhängen, dass die Bewegung eher als der orthodoxe Islam in der Lage ist, den geänderten religiösen Bedürfnissen Rechnung zu tragen¹⁹.

Die *Nurculuk*-Bewegung entstand in den zwanziger Jahren in der Türkei als Reaktion auf die kemalistische Politik und gewann in den fünfziger Jahren an Bedeutung. Das Ziel der Bewegung ist die Wiederherstellung des "Wahren Islam".

"Grundlage dieses 'wahren Islam', wie ihn die *Nurculuk*-Bewegung sieht, ist die Anerkennung des Gründers dieser Gruppe Said Nursi (1873–1960) als *Bediüzzaman* (d. h. als 'Erleuchteten des Jahrhunderts' W.S.) sowie seiner in der *Risale-i Nur* zusammengefassten, zahlreichen Werke als der für unsere Zeit autoritativ und allein massgeblichen Auslegung des Koran." (Spuler, 1981, 425).

- 18) Angaben über die Zahl der Angehörigen schwanken; insgesamt dürfte es jedoch mehr als 1 Million *Nurcu* geben (Spuler 1973, 103) – viele davon in Deutschland (Spuler 1977, 1250).
- 19) Leider steht eine religionswissenschaftliche und systematische Darstellung der *Nurcu*-Lehre noch aus. Sie wurde von Frau Spuler angekündigt, aber noch nicht vorgelegt. Von ihr liegen neben einem knappen zusammenfassenden Vortrag zwei Aufsätze zur Geschichte und Organisationsstruktur vor.

Die gemeinsame Lektüre dieser Werke ist der Inhalt der Versammlungen der *Nurcu* (Spuler, 1981, 437).

”Ueberspitzt könnte man die *Nurculuk*–Bewegung bis heute als eine Vereinigung zur Lektüre und Verbreitung der Schriften Said Nursis bezeichnen.” (Spuler, 1977, 1298).

Die *Nurcu* verstehen sich selbst als eine ”Bruderschaft”:

”Untereinander bezeichnen sie sich als *Birader* oder *Kardes* (Bruder) bzw. als *Hemşire* (Schwester), wie dies analog auch in anderen religiösen Vereinigungen üblich ist, die sich als eine Art ’Grossfamilie’ betrachten. Doch sind die Frauen trotz grundsätzlicher religiöser Akzeptanz nicht ’gleichberechtigt’, sondern nehmen innerhalb der Gruppe eine Sonderstellung ein” (Spuler, 1981, 427).

Von den Angehörigen der Berliner Gemeinde, die mir den Besuch eines sogenannten ”Unterrichts” (*ders*) erlaubte, wurde die grundsätzliche Offenheit der *Nurcu* allen anderen Moslems gegenüber betont: ”Wir sind keine *cemiyet* (hier wohl im Sinn von ’geschlossener Gesellschaft’, Geheimgesellschaft’), keine Nation, kein *tarikat* (mystische Bruderschaft), kein *mezhep* (Lehrrichtung).” Die Veranstaltungen stünden allen offen, es gebe keine Aufnahmerituale und keine interne Hierarchie²⁰. Dém würde entsprechen, dass die *Nurcu*, sieht man von der Lektüre der Schriften von Said Nursi ab, kein eigenes Ritual entwickelt haben (Spuler, 1973, 1252).

Die Faszination dieser Bewegung für die Emigranten in Deutschland scheint mir vor allem durch drei Aspekte dieser Bewegung gegeben:

- Der Charakter einer Beitrittsgemeinschaft, den die Bewegung hat;
- die Bedeutung, die genuin religiösen Themen beigemessen wird, und
- die Betonung des verstandesmässigen Zugangs zur Lehre.

20) Diese Aeusserung von Berliner Gemeindemitgliedern steht im Gegensatz zu den Ausführungen Spulers. Sie betont die Hierarchie in der Bewegung. Die Diskrepanz mag daraus erklärbar sein, dass man mir als Fremdem in Berlin eher vorsichtig gegenübertrat. Frau Spuler nannte darüberhinaus die relative Unabhängigkeit gerade der Berliner Gemeinde als mögliche Erklärung. Die Diskrepanz ist jedoch für die hier vorgelegte Fragestellung ohne Bedeutung, geht es mir doch um die Motivation religiöser Laien, sich der Bewegung anzuschliessen, um Personen wie Mahiye, die wohl immer am Rand der Bedeutung bleiben werden und kein Bedürfnis haben, in den inneren Kreis vorzudringen. Das Bild, das diese Gruppe von der Bewegung hat, dürfte sich nicht allzusehr von der offiziellen Aussendarstellung unterscheiden.

In Bezug auf Mahiye dürfte als vierter Aspekt die Stellung der Frau in der *Nurcu*-Gemeinde hinzutreten.

Die *Nurcu* sind eine "freiwillige Beitrittsgemeinschaft" (Spuler, 1981, 425). Das heisst, man versucht die Ideale der Brüdergemeinschaft (zunächst zumindest) nicht innerhalb der Gesamtgemeinde oder –gesellschaft zu verwirklichen, sondern man begibt sich aus ihr heraus und schafft eine neue Gemeinde. Auch wenn der Anspruch auf die Reform des Ganzen aufrechterhalten wird, wird er doch zeitlich aufgeschoben – man setzt darauf, durch Missionstätigkeit die übrigen Gemeindemitglieder inkorporieren zu können. Der öffentlich politische Anspruch wird so hintangestellt zugunsten der Realisierung der Ideale in einem privaten Bereich. Dies hat den Vorteil, dass man die Regeln konsequenter verwirklichen kann, als es im grösseren Raum, wegen der notwendigen Kompromisse, möglich wäre. Der Nachteil ist eine Fraktionierung und damit eine politische Schwächung der Gesamtgemeinde. Die Entscheidung, sich einer derart organisierten Bewegung anzuschliessen, scheint besonders dann nahezuliegen, wenn man politisch in einer sehr schwachen Position ist und die Durchsetzung von Interessen im öffentlichen Bereich kaum erfolgversprechend zu sein scheint. Der Erfolg der *Nurcus* unter den Gastarbeitern würde damit auch mit ihrer Entrechtung im öffentlichen Bereich zusammenhängen.

Der politische Auftrag, den jeder Moslem hat, rückt so in den Hintergrund – ohne allerdings ganz aufgegeben zu werden. Diese Akzentuierung lässt einen grösseren Raum für die Auseinandersetzung mit genuin religiösen Fragen. Soweit ich es überblicken kann und aus Gesprächen mit *Nurcus* erfahren habe, werden in den Versammlungen vorwiegend die Schriften Said Nursis gelesen und interpretiert, die sich mit Fragen des Glaubens und des Jenseits auseinandersetzen: Fragen mithin, die vor allem im Kontext individueller Sinnsuche relevant sind. Gerade die Beschäftigung mit dem Jenseits relativiert das Leiden in der Fremde und die Erfahrung von Erfolglosigkeit. Beides wird für irrelevant erklärt. Wenn man Gott verehrt, ist es gleich-gültig, ob man sich in der Türkei oder in Deutschland aufhält: "Warum sollte ich nach Hause zurückkehren. Ich habe meine Arbeit und meine Moschee hier", meinte der Nachbar Mahiyes, wie sie ein Anhänger der *Nurcu*. Soweit würde Mahiye selbst nicht gehen, doch auch sie erklärt die Pläne, mit denen sie einst nach Deutschland aufgebrochen ist, für irrelevant:

"Vielleicht kehren wir in zwei Jahren in die Türkei zurück. Wir haben nichts gespart – aber wir werden sowieso nichts mitnehmen können, wenn wir einmal tot sind. Unser *Hoca* hat gesagt: 'Selbst wenn ich ganz Berlin besitzen würde, würde es mir am Tag des Jüngsten Gerichts nichts nützen.' "

Den Charakter einer Beitrittsgesellschaft und die weitgehende Konzentration auf genuin religiöse Themen teilt die *Nurcu*-Bewegung mit den mystischen Bruderschaften (*tarikat*). Sie unterscheidet sich von diesen jedoch durch das Gewicht, das sie der rationalen Auseinandersetzung mit der Lehre beimisst. Das Selbstverständnis von Said Nursi war das eines Interpreten, der die im Lauf der Geschichte unverständlich gewordene Offenbarung des Koran den Menschen wieder näherbrachte. In seinen Schriften nehmen "Beweisführungen" (z.B. der Auferstehung, der Gottesherrschaft, der Schöpfung) einen ebenso breiten Raum ein wie Begründungen des Rituals. Darüberhinaus bemühte er sich, die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften miteinzubeziehen und Widersprüche zwischen ihnen und den Aussagen des Koran aufzuklären. Nun sind die Schriften Said Nursis vor allem für die einfachen Mitglieder der Gemeinde heute ihrerseits unverständlich geworden und bedürfen ihrerseits der Exegese, was nicht zuletzt an dem Osmanischen Türkisch liegt, in dem sie geschrieben sind. Seine Bedeutung scheint jedoch darin zu liegen, dass er eine Form des religiösen Diskurses stiftete, die Fragen zuließ und sogar forderte. Bei den Berliner Veranstaltungen der *Nurcu* könne, so wurde mir erklärt, jeder die Fragen stellen, mit denen er nicht zurechtkomme. Um Antworten zu finden, konsultiere man dann die Bücher Said Nursis²¹. Dieser Versuch, Verständigungsprobleme zu besprechen, spielt eine analoge Rolle wie der *Zikir* der mystischen Bruderschaften, d. h. an die Stelle der mystischen Gotteserfahrung durch das wiederholende Sich-Versenken in die Namen und Beinamen Gottes tritt eine rationale Auseinandersetzung²². Von diesem Geist ist auch das Bildungsprogramm der *Nurcu* bestimmt. Spuler, die diesen Aspekt besonders bemerkenswert fand (1981, 433), schrieb dazu:

"Beachtlich ist bei diesen Bildungsprogrammen die Leistung, nicht nur modernes Bildungsgut aus den Bereichen der Technik, der Medizin (bis hin zur Darstellung eines Embryo in den verschiedenen Entwicklungsphasen) etc. sachkundig und allgemeinverständlich zu vermitteln und damit enorme Aufklärungsarbeit zu leisten, sondern diese Informationen zugleich in die Lehre Said Nursis einzubinden, dessen einschlägige Vorstellungen oft recht antiquiert waren. Die Synthese

- 21) Als Beispiel einer Frage wurde mir das Problem genannt, dass Gott nur einen Menschen geschaffen habe, aber dennoch verschiedene Rassen existierten.
- 22) Dieser Aspekt tritt ergänzend zu einem eher gefühlsmässigen Zugang zur religiösen Wahrheit, dürfte sie aber nicht ersetzen. Ich bin Frau Spuler für den Hinweis dankbar, dass zahlreiche Schriften Said Nursis "erbaulichen" Charakter tragen, z. B. oft in Metaphern über die Schönheit der Welt schwelgen.

von Gegenwartswissen und religiösen Werten sichert zugleich den geistigen Fortschritt und Fortbestand der *Nurculuk*-Bewegung.”

Angesichts der Rechtfertigungs- und Argumentationszwänge, denen sich Moslems besonders in Deutschland stellen müssen, scheint mir dieser rationale Zug der *Nurcu* von besonderer Bedeutung für die Erklärung ihrer Attraktivität zu sein.

Für Mahiyas Wendung zu den *Nurcu* scheint schliesslich nicht zuletzt die Stellung der Frau in der Bewegung von Bedeutung zu sein. Wenngleich die Frauen in der Bewegung nicht gleichgestellt sind und Said Nursi ein eher traditional geprägtes Frauenbild hatte (Spuler, 1977, 252), sind doch die Möglichkeiten von Frauen, religiöses Wissen zu erwerben, unvergleichlich grösser als im Dorf. Dort gilt das Haus als der Ort des Gebets der Frau; nur ausnahmsweise, nämlich zu den Gebeten, die am vierzigsten Tag nach einem Todesfall abgehalten werden, betreten die Frauen die Moschee und haben damit die Möglichkeit, eine Predigt zu hören. In der Nurcu-Gemeinde nehmen sie dagegen am religiösen Leben teil: Die Versammlungen werden in einen gesonderten Raum für die Frauen übertragen; die Bänder mit den Predigten zirkulieren und schliesslich werden die Frauen ermutigt, die arabische Schrift zu lernen und den Koran zu lesen. Dieser Zugang zu religiösem Wissen ermöglichte erst den Selbstfindungsprozess von Mahiye Eren.

BIBLIOGRAPHIE

- BARTHES, R. (1964), "Mythen des Alltags" (Suhrkamp, Frankfurt / Main).
- BOURDIEU, P. (1976), "Entwurf einer Theorie der Praxis" (Suhrkamp, Frankfurt / Main).
- BOURDIEU, P. (1977), "Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles" (Editions de Minuit, Paris).
- LAHBABI, M. A. (1967), "Le Personnalisme Musulman" (Presses Universitaires de France, Paris).
- SAYAD, A. (1964), Islam et Immigration en France: Les effets de l'immigration sur l'Islam, Beitrag zur Tagung: *L'Islam en Europe à l'époque moderne* (organisiert von den Associations pour l'Avancement des Etudes Islamiques, Paris, Collège de France, 30. 9.— 1. 10. 1983) (Unveröffentlicht).
- SCHIMMEL, A. (1981), "Und Muhammad ist sein Prophet: die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit" (Diederichs Verlag, Düsseldorf / Köln).
- SCHIFFAUER, W. (1983), "Die Gewalt der Ehre" (Suhrkamp, Frankfurt / Main).
- SCHIFFAUER, W. (1984), Mensch, Gesellschaft und die Vorstellung vom Sakralen im dörflichen Islam, *Begegnung mit Türken, Begegnung mit dem Islam Teil IV* (Brandt, H. J. & Haase, K. P.) (ebv Rissen, Hamburg).
- SAHLINS, M. D. (1965), On the Sociology of primitive exchange, *The relevance of models for social anthropology* (Banton, M. Hrsg.) (Tavistock, London, ASA Monograph 1).
- SPULER, U. (1973), Nurculuk, *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, Bd. 1 (Bonner Orientalische Studien; Hrsg. Otto Spies (Bd. 27. 1) Bonn) (Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn).
- SPULER, U. (1977), Nurcluk. eine moderne islamische Bewegung, *XIX. Dt. Orientalistentag, Vorträge* (Wolfgang Voigt, Hrsg.) (Franz Steiner Verlag, Wiesbaden).
- SPULER, U. (1981), Zur Organisationsstruktur der Nurculuk Bewegung, *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag.* (Roemer, H. R. & Noth, A., Hrsg.) (E. J. Brill, Leiden).