

Asiye Kaya

Mutter-Tochter-Beziehungen in der Migration

Beiträge zur Regional- und Migrationsforschung

Herausgegeben von
Thomas Geisen

Migrationsprozesse sind eng mit den Bedingungen regionaler Kontexte verbunden. Migration und Region bilden daher einen komplexen Zusammenhang, in dem sich Fragen nach Ursachen, Formen und Auswirkungen von Migrationsprozessen mit denjenigen regionaler Mobilitätsbedingungen verschränken. Die Schriftenreihe „Beiträge zur Regional- und Migrationsforschung“ greift diese Verbindung von Migration und Region auf. Die Beiträge untersuchen die Vielschichtigkeit der regionalen Bedingungen der Entstehung von Mobilität, analysieren ihre unterschiedlichen Formen und thematisieren Kontexte und Folgen von Migrationsprozessen. Die Schriftenreihe verfolgt das Ziel, in Monografien und Sammelbänden die wechselseitige Bedeutung und Verbindung von Migrationsprozessen und regionalen Entwicklungen aufzuzeigen.

Die Bände 1 bis 8 sind beim IKO Verlag erschienen. Die Reihe wird ab 2009 im VS Verlag fortgeführt.

Asiye Kaya

Mutter-Tochter- Beziehungen in der Migration

Biographische Erfahrungen im
alevitischen und sunnitischen Kontext



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

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

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung der Hans-Böckler-Stiftung und des Fonds National
de la Recherche Luxembourg

1. Auflage 2009

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2009

Lektorat: Katrin Emmerich | Tanja Köhler

VS Verlag für Sozialwissenschaften ist Teil der Fachverlagsgruppe

Springer Science+Business Media.

www.vs-verlag.de



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Speicherung 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.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

Satz: www.rundumtext.de

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Rosch-Buch, Scheßlitz

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-531-16875-3

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	9
1.1	Der Entstehungsprozess des Forschungsthemas	10
1.2	Forschungen zur Mutter-Tochter-Beziehung in der Türkei	13
1.3	Türkische Mutter-Tochter-Beziehung in der deutschen Migrationsforschung.....	15
1.4	Fragestellungen der Untersuchung	17
1.5	Aufbau der Arbeit.....	19
2	Sunniten und Aleviten in der Türkei	21
2.1	Vorbemerkungen	21
2.2	Das türkische Sunnitentum.....	24
2.2.1	<i>Der orthodox-sunnitische Islam nach der Begründung der türkischen Republik.....</i>	25
2.2.2	<i>Die Stellung der Frau in der sunnitisch-islamischen Religion</i>	29
2.2.3	<i>Die Frau im rechtlichen Wandel in der Türkei.....</i>	31
2.2.4	<i>Ihre Stellung im sozialen Wandel in der Türkei</i>	34
2.3	Alevitentum	36
2.3.1	<i>Zur Definition des Alevitentums</i>	36
2.3.2	<i>Glauben, Glaubensgemeinschaft und Ritual</i>	38
2.3.3	<i>Gesellschaftliche Marginalisierung und Pogrome gegen Aleviten.....</i>	41
2.3.4	<i>Die Stellung der Frau im Alevitentum</i>	46
3	Alevitinnen und Sunnitinnen in Deutschland	51
3.1	Migration der Frauen aus der Türkei nach Deutschland.....	51
3.2	Sunniten in Deutschland.....	54
3.2.1	<i>Türkisch-Islamische Institutionen in Deutschland</i>	56
3.3	Aleviten in Deutschland	59
3.4	Bilder über türkische Frauen und Mädchen in Deutschland.....	63
4	Methodisches Vorgehen und Forschungsdesign	71
4.1	Allgemeine Vorbemerkungen.....	71
4.2	Biographische Forschung über Migrationsverläufe in Deutschland.....	72
4.3	Anwendung der Methode	75

4.3.1	<i>Die Reflexion über den Forschungszugang und die Kontaktaufnahme ...</i>	75
4.3.2	<i>Studienbezogene Entwicklung der Stichprobe</i>	82
4.3.3	<i>Datenerhebung</i>	84
4.3.4	<i>Datenauswertung: Die biographische Fallrekonstruktion</i>	88
5	Falldarstellungen	97
5.1	Neziha Demiray	97
5.1.1	<i>Kontaktaufnahme – Interviewkontext und Interviewverlauf</i>	97
5.1.2	<i>Die von der Interviewten selbst strukturierte Eingangspräsentation</i>	99
5.1.3	<i>Rekonstruktion der erlebten Lebensgeschichte</i>	107
5.2	Meral Demiray (Tochter von Neziha Demiray)	125
5.2.1	<i>Interviewkontext</i>	125
5.2.2	<i>Rekonstruktion der erlebten und erzählten Lebensgeschichte</i>	128
5.2.3	<i>Zukunftsperspektive</i>	148
5.2.4	<i>Zusammenfassung</i>	149
5.3	Elif Toprak	152
5.3.1	<i>Interviewkontext und Interviewverlauf</i>	152
5.3.2	<i>Die von der Interviewten selbst strukturierte Eingangspräsentation</i>	155
5.3.3	<i>Rekonstruktion der erlebten Lebensgeschichte</i>	161
5.4	Ayla Toprak (Tochter von Elif Toprak)	194
5.4.1	<i>Interviewkontext</i>	195
5.4.2	<i>Rekonstruktionen der erlebten und erzählten Lebensgeschichte</i>	196
5.4.3	<i>Zukunftsperspektive</i>	222
5.4.4	<i>Zusammenfassung</i>	223
6	Typisierung und Zusammenfassung der Ergebnisse	227
6.1	Vorbemerkungen: Bindung und Ablösung in der Adoleszenz	228
6.2	Typisierungen	232
6.2.1	<i>Erster Typus: Bindung in der Gegenwart mit Hilfe des religiösen Raumes</i>	232
6.2.2	<i>Zweiter Typus: Bindung über Leid und Schuldgefühle</i>	241
6.3	Zusammenfassung der Ergebnisse: Soziale Vererbung bei Migrantinnen und ihren Töchtern: Alevitinnen und Sunnitinnen	245
7	Fazit	261
	Literaturverzeichnis	267
	Anhang	289

Danksagung

Diese Arbeit entstand mit vielfältiger Hilfe und Unterstützung zahlreicher Menschen. Ich danke ihnen allen, auch denen, die ihren Namen hier nicht finden werden.

Ich danke den Interviewpartnerinnen, die mir ihre Lebensgeschichten erzählt und sich auf eine langwierige Interviewphase eingelassen haben. Ihre Geschichten bilden das Herzstück der vorliegenden Arbeit.

Mein ganz besonderer Dank gilt Prof. Dr. Yvonne Schütze. Als Wissenschaftlerin ermutigte sie mich durch fruchtbare Diskussionen, meine Thesen zu präzisieren, und machte mich auf die Arbeiten von Norbert Elias aufmerksam. Als Mensch schenkte sie mir ihren Glauben an mich trotz zahlreicher bürokratischer Hindernisse, als zum Beispiel mein in der Türkei erworbener Studienabschluss nicht anerkannt werden sollte, wodurch sich die Zulassung zur Promotion um drei Jahre verzögerte. Ohne ihre Unterstützung hätte aus der anfänglichen Idee die vorliegende Arbeit nicht entstehen können. Herzlichen Dank, Frau Schütze!

Prof. Dr. Gabriele Rosenthal verdanke ich den biographischen Ansatz, auf dem meine Studie aufbaut. Die methodische Ausbildung bei ihr ermöglichte mir einen scharfen Blick auf gesellschaftliche Zusammenhänge. Ohne ihre geduldige Betreuung, Unterstützung und die bereichernden Diskussionen mit ihr hätte ich aus meiner Studie nicht so viele unterschiedliche Ergebnisse herausarbeiten können. Ihr gilt mein besonders herzlicher Dank!

Mein großer Dank gilt meinen KollegInnen und FreundInnen, die mit ihren Anregungen, konstruktiven Kritiken und vor allem ermutigenden Bemerkungen mir in meinem Arbeitsprozess eine große Stütze waren. Die KollegInnen aus den Forschungskolloquien und Interpretationsgruppen in Berlin, Kassel und Göttingen analysierten mit mir viele Interviewstellen und diskutierten in unterschiedlichen Stadien die Ergebnistexte meiner Untersuchung. Stellvertretend für viele danke ich Hanna Beneker, Ute Engels, Michaela Köttig, Ulrike Loch, Silja Schotte und Heidrun Schulze im Kontext der Kasseler Kolloquiumsgruppe. Besonders die methodischen Diskussionen mit Christine Riegel, Jutta Wergen und Martina Winkelmann aus der im Rahmen der Hans-Böckler-Stiftung gegründeten Arbeitsgruppe „Majuchas“ bereicherten meine Arbeit. Herzlichen Dank für die fruchtbare Zusammenarbeit!

Matthias Abraham, Lisanne Ackermann, Fikriye Aras, Gesine Aufdermauer, Anne Blezinger, Artur Bogner, Roswitha Breckner, Halil Can, Katharine Derderian, Sevtap Doğan, Anke Fessenfeld, Angelika Greis, Astrid Albrecht-Heide, Ilse Schimpf-Herken, Sabine Jeschke, Şaduman Karaca, Silvija Kavčič, Ursula Kling, Georgia Kretsiť, Ingrid Miete, Christine Müller-Botsch, Harald Paul, Gabi Sester, Hee-Young Shim, Anja Stichs, Rüşhan Tolgay, Sevasti Truveta, Birsen Turna, Carla Wesselmann, Czarina Wilpert, Rixta Wundrak und Elif Yeşilbaş trugen mit ihren unterschiedlichen Positionen, mit ihren anregenden Diskussionen, aktivem Zuhören, Beantworten meiner vielen Fragen, gelegentlichen kreativen Ablenkungen von der Arbeit sowie durch Korrekturlesen und Layout zur Vervollständigung meiner Dissertation maßgeblich bei.

Aus der Ferne unterstützten mich in jeder Hinsicht meine Freundinnen, Hüsniye Ece und Ayşenur Neumann-Mataracı. Herzlichen Dank an Euch beide für Euer Vertrauen!

Besonders herzlich möchte ich mich bei Alex Michaels für seine fürsorgliche Unterstützung und seinen bereichernden scharfen Blick für feine Unterschiede bedanken.

Die Hans-Böckler-Stiftung förderte meine Forschung mit einem Promotionsstipendium. Ihr gilt mein besonderer Dank auch für den Druckkostenzuschuss für diese Publikation. Bedanken möchte ich mich ebenfalls beim Fonds National de la Recherche Luxembourg für den finanziellen Zuschuss. Mit seinem Interesse an dem Forschungsthema wird der Studie einen besonderen Zugang zu Luxemburg ermöglicht. Christel Baltes-Löhr an der Universität Luxemburg danke ich in diesem Zusammenhang herzlich für ihre kollegiale Unterstützung. Mein ganz besonderer Dank gilt dem Herausgeber dieser Buchreihe Thomas Geisen für seine vielfältige Kooperation. Danke an den VS-Verlag für Sozialwissenschaften und vor allem an Jens Ossadnik für seine gründliche Arbeit bei der Fertigstellung der Druckvorlage.

Abschließend möchte ich meiner Familie von ganzem Herzen danken. Mein Vater Velişan Kaya und meine Mutter Zülfinaz Kayať vertrauten immer, dass mein Weg auch der richtige sein wird. Meine Geschwister İkrım, Cevher, Hakkı, Hanımşah, Hülya, Gülşen, Türkan, Güllizar haben mich auf meinem Weg auf vielfältigste Weise unterstützt. Meine Mutter konnte trotz ihres aufgeregten Wartens die Vervollständigung dieser Arbeit nicht mehr erleben. Ich widme diese Arbeit meiner Mutter, auch stellvertretend für alle Frauen und ihre Lebensgeschichten, die in dieser Arbeit zum Ausdruck kommen.

Berlin, 2009
Asiye Kaya

1 Einleitung

Im Mittelpunkt der vorliegenden Studie stehen Familien- und Lebensgeschichten von alevitischen und sunnitischen Müttern sowie deren Töchter in Deutschland. Die Sunniten machen in der Türkei die Mehrheitsgesellschaft aus, die Aleviten bilden die soziale Minderheitsgruppe. Die Studie untersucht die geschlechtsspezifischen Tradierungsprozesse in der Migration im Zusammenhang mit der Zugehörigkeit zu einer Mehrheits- oder Minderheitskultur in der Herkunftsgesellschaft Türkei, daher ist die vorliegende Arbeit eine migrationsbiographische Vergleichsstudie.

In der Migrationsforschung in Deutschland herrscht über MigrantInnen¹, insbesondere über Frauen aus der Türkei, eine Fokussierung auf die Ankunftsgesellschaft bzw. eine ethnozentristische Perspektive der deutschen Mehrheitsgesellschaft vor. Dies verursacht eine Wissenslücke innerhalb dieser Forschungen, da Untersuchungen zu den Herkunftskontexten der Frauen ausgeblendet werden. Ihre Lebenserfahrungen werden als Defizit bzw. als Konfliktpotenzial zwischen ihnen und der Mehrheitsgesellschaft stigmatisiert.^{2,3} Diese Tatsache verursacht m.E. eine Diskontinuitätserfahrung bei den Frauen, da sie – entsprechend den Erwartungen der Einwanderungsgesellschaft – ihre Lebenserfahrungen im Herkunftsland als etwas dort Zurückgelassenes betrachten müssen. Dies möchte die vorliegende Arbeit mit ihrem vergleichenden Ansatz, indem der Herkunftskontext und die Lebenserfahrungen der Frauengenerationen mit in die Studie einbezogen werden, ändern.

1 In der vorliegenden Arbeit werden an den Stellen, wo beide Geschlechter gemeint sind, die Synonyme mit dem großen „I“ verwendet.

2 Der Begriff *Stigma* bzw. Stigmatisierung, wie in der vorliegenden Arbeit verwendet, basiert auf der Definition von Erving Goffman (1975). Stigmatisiert werden Personen insofern, wenn sie in unerwünschter Weise anders sind und von den jeweils in Frage stehenden Erwartungen abweichen. Nach Goffmans Definition werden sie nicht ganz menschlich gesehen. „Unter dieser Voraussetzung üben wir eine Vielzahl von Diskriminationen aus, durch die wir ihre Lebenschancen wirksam, wenn auch oft gedankenlos, reduzieren.“ (ebd.: 13f)

3 Seit den 1990er Jahren entwickelt sich eine kritische Haltung zu dieser Mehrheitsperspektive. Dazu siehe beispielsweise die kritischen Arbeiten von Helma Lutz, Ursula Apitzsch, Leonare Herwartz-Emden, Sedef Dümen, Roswitha Breckner, Neval Gültekin.

1.1 Der Entstehungsprozess des Forschungsthemas

Den Zugang zu diesem Forschungsthema fand ich durch meine pädagogische Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, von denen mehrere türkischstämmige Eltern hatten. Diese praxisbezogene Arbeit begleitete mein Studium in den Sozial- und Erziehungswissenschaften. Während meiner mehrjährigen pädagogischen Tätigkeit beobachtete ich, dass mit Beginn der Adoleszenz⁴ vor allem Mädchen begannen, sich intensiv mit sich selbst auseinanderzusetzen. Sie befanden sich in einem Lebensabschnitt, in dem sie mit allen sozialen und psychologischen Bedingungen der Weiblichkeit konfrontiert wurden (Chodorow 1985, Gilligan 1992). Ihr Aussehen, ihre Familiensituation, ihre Beziehungen zu ihren Müttern, zu Peergroups und zu ihren LehrerInnen standen im Mittelpunkt ihrer Auseinandersetzungen. Die Schule erhielt, als eine repräsentative Institution der deutschen Mehrheitsgesellschaft, immer mehr Bedeutung. Die Frage nach der eigenen Zugehörigkeit wurde zunehmend in den Mittelpunkt gestellt, wobei den Fremdzuschreibungen eine große Bedeutung zukam (G.H. Mead 1934). Diese Konfrontation waren nicht nur ihrer Lebensphase geschuldet, sondern sie wurden durch ihr gesellschaftliches Umfeld, besonders aufgrund ihres Status‘ als ‚ausländische Mädchen‘ – und im Fall der vorliegenden Studie als ‚türkische Mädchen‘ – immer wieder dazu aufgefordert, sich innerhalb der deutschen Gesellschaft zu positionieren. Die Etikettierung ‚türkisches Mädchen‘, die sie als identitätsstiftendes Merkmal in ihrem Alltag begleitete, diente den Institutionen zur Erklärung von Konflikt- oder Problemsituationen zwischen ihnen und den öffentlichen Einrichtungen.

Hinzu kam ein aktuelles migrationspolitisches Thema: In der zweiten Hälfte der neunziger Jahre wurde in der Öffentlichkeit die Bedeutung der Migrantinnen (insbesondere mit türkischer Herkunft), die in ihrer Rolle als Mutter für die Erziehung ihrer Kinder verantwortlich gemacht wurden, stark thematisiert. Die Anpassung der ‚türkischen Mütter‘ an die deutsche Gesellschaft wurde nicht nur als Maßstab für die Anpassungsleistungen ihrer in Deutschland aufwachsenden Kinder betrachtet, sondern vielmehr vorausgesetzt. Zum einen wurden die Mütter aus der Türkei aus der Perspektive der deutschen Mehrheitsgesellschaft als ‚Fremde‘⁵ betrachtet und durch die Bezeichnung ‚türkische Mutter‘ homo-

4 Aus biographischer Perspektive eignet sich der Begriff „Adoleszenz“ als ein übergreifender Begriff für eine Lebensphase, die sowohl die Pubertät – die Phase der körperlichen Geschlechtsreife – als auch die Jugend als ein soziales Phänomen einschließt. Für eine interne zeitliche Strukturierung der Jugendphase und deren genauere Abgrenzung durch Statuspassagen siehe Klaus Hurrelmann (1994) und Vera King (2004).

5 Die hier angewandte Terminologie wird ähnlich wie bei Georg Simmel verstanden. Dies bedeutet, dass der Fremde nicht „als der Einwandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der potenziell Wandernde“

genisiert und zum anderen wurde ihnen eine vermittelnde Rolle zwischen ihren Kindern und der deutschen Mehrheitsgesellschaft (skultur) zugeschrieben. Es ist mittlerweile allgemein akzeptiert, dass Frauen i.d.R. nicht nur für die biologische und kulturelle Reproduktion einer Gesellschaft, sondern auch für deren Repräsentation zuständig gemacht werden. Wie Yvonne Schütze (1991; 1993a) in ihren Arbeiten deutlich zeigt, repräsentieren Frauen überwiegend generative Ressourcen im Sinne der Fürsorge für Jüngere und Ältere. Die deutsche Mehrheitsgesellschaft forderte ‚türkische Mütter‘ somit auf, als reproduktive Vermittlerin für beide Gesellschaften zu fungieren. Diese Erwartung hatte jedoch folgende Widersprüche: Zum einen sollten sie für zwei unterschiedliche Gesellschaftsformen die repräsentative Rolle übernehmen und gleichzeitig wurden sie von der Ankunfts-gesellschaft als ‚fremd‘ stigmatisiert. Zum anderen sollten sie als (türkische) Mütter die Vermittlerinnenrolle für eine Gesellschaft übernehmen, die sie stigmatisiert. Für diese ihnen zugewiesene Schlüsselrolle waren die deutschen Sprachkenntnisse der Mütter von elementarer Bedeutung, weshalb die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf Sprachförderungskursen, insbesondere für ‚türkische Mütter‘ lag. In diesem Zusammenhang entwickelten auch wir den Bereich Elternarbeit und boten in Zusammenarbeit mit einer Volkshochschule Deutschkurse überwiegend für Frauen (Mütter) mit türkischem Hintergrund an. Durch diese stand ich in Kontakt zu diesen meist in der Türkei aufgewachsenen Frauen. In meiner Funktion als Pädagogin bekam ich die Möglichkeit, ihre Erfahrungen sowohl in der Herkunftsgesellschaft als auch in der Ankunfts-gesellschaft sowie die Perspektive ihrer heranwachsenden Töchter kennen zu lernen. Während Mütter und Töchter von außen als „Türkin“ stigmatisiert wurden, sprachen sie über ihre Zugehörigkeit zu einer alevitischen, sunnitischen oder kurdischen Gruppe. Zwar versuchten zu dieser Zeit in Deutschland lebende Minderheitsgruppen aus der Türkei, ihre unterschiedlichen Zugehörigkeiten und deren Konsequenzen für ihre Lebensführung in Form von Massendemonstrationen als Reaktion auf politische Ereignisse im Herkunftsland in die Öffentlichkeit und Medien zu tragen, jedoch ignorierte die hiesige Mehrheitsgesellschaft diese Unterschiede sowie deren Relevanz für die MigrantInnengruppe. Aus der Perspektive der deutschen Mehrheitsgesellschaft waren alle „Türken“ gleich und was diese von sich behaupteten, ignorierten sie. Etwas vereinfacht gesagt, waren diese Unterschiede eine ‚private Sache‘ unter „den Türken“.

Aufgrund meiner Beobachtungen und Erfahrungen aus meiner Arbeit im sozialen Bereich beschäftigte mich immer mehr die Frage, wie die in der Türkei

(Simmel 1908: 685) zu verstehen ist. Er sei innerhalb eines räumlichen Kreises fixiert, jedoch seine Position in diesem sei von seiner Nicht-Zugehörigkeit bestimmt. Nach Simmels Auffassung werden Fremde nicht als Individuen, sondern „als die Fremden eines bestimmten Typus überhaupt empfunden“ (ebd. 690).

aufgewachsenen Frauen und vor allem die hier in Deutschland heranwachsenden Mädchen ihre Zugehörigkeit zu einer Mehrheits- oder Minderheitsgruppe erlebten. Meine Teilnahme an einem Seminar zur Mutter-Tochter-Beziehung lenkte meine Aufmerksamkeit auf eine Verknüpfung zwischen diesen beiden Frauengenerationen. Bei kontextunabhängigen, generalisierenden Aussagen aus sozialwissenschaftlicher und psychoanalytischer Sicht wird die Mutter-Tochter-Beziehung als eine konfliktreiche, ambivalente erste Liebes- und Hassbeziehung betrachtet. Außerdem wird die Mutter während des Frauwerdens der Tochter als erste und wichtigste Bezugsperson in der Beziehung zwischen der Gesellschaft und der Tochter als zukünftige Frau gesehen (Friday 1972/1989, Chodorow 1985, Eichenbaum/Orbach 1984, Burger/Seidenspinner 1988, Gilligan 1992). Überdies lernen Mädchen bei der Identifikation mit der Mutter und in deren Rolle als wichtigste Bezugsperson, dass Versorgungs- und Betreuungsarbeit eine spezifische und wesentliche Frauenarbeit sei (Debold/Malavé/Wilson 1994: 72). Jede Tochter müsse sich von der Mutter distanzieren, um selbst eine Frau zu werden (De Kanter 1993: 31). Dabei käme es aufgrund der Intimität ihrer Beziehung vor allem in der Phase der Adoleszenz der Tochter zu Entwicklungskämpfen zwischen beiden (Fischer 1991: 41). Allgemein sei die Sorge der Mütter um ihre Töchter (Debold/Malavé/Wilson 1994: 20), „über die Grenzen von Rasse, Herkunft, sexueller Ausrichtungen und Behinderungen hinweg“, das verbindende Element. Ausgehend von diesen Generalisierungen stellte sich für mich die Frage, wie die hier in Deutschland heranwachsenden Töchter mit alevitischem und sunnitischem Hintergrund diese *unvermeidbare* Beziehung (Friday 1989) zu ihren Müttern erleben. Denn die Beziehung zwischen Müttern und Töchtern kann nicht unabhängig vom sozialen Kontext betrachtet werden, weil sich diese auch darin formt (De Waal 1993: 35).

Bei der ursprünglichen Konzeption meiner Untersuchung legte ich den Schwerpunkt auf die Lebenserfahrungen der Töchter. Informationen über die Mütter und ihre Herkunftsfamilien sollten mir dabei helfen, den Sozialisationsprozess der Töchter (innerhalb der Familie) zu verstehen. Das wechselseitige Beziehungsgeflecht zwischen den Töchtern und den Müttern sowie ihre Anknüpfungspunkte mit den Herkunftsfamilien und Ankunftsgesellschaften verdeutlichten sich durch die biographische Perspektive während des Forschungsprozesses. Ich nahm eine Perspektive ein, bei der die Biographien als „sozialweltliches Orientierungsmuster“ sowohl als individuelle als auch kollektive Konstruktionen betrachtet werden (Fischer/Kohli 1987, Alheit 1985; 1995, Rosenthal 1995). Durch diesen Ansatz standen die Lebenserfahrungen der Mütter in der Studie gleichberechtigt neben den Erfahrungen der Töchter. Dadurch trat gleichzeitig die Relevanz des Herkunftskontextes für die vorliegende Arbeit hervor. Es war mir vor allem durch die biographische Fallrekonstruktion (Rosenthal 1995) möglich,

die Verbindung zwischen den Frauengenerationen und den Kontexten der Herkunfts- und Ankunftsgesellschaften im Zusammenhang mit den Zugehörigkeitserfahrungen zu einer Minderheits- oder Mehrheitsgruppe zu verstehen. Diese Zusammenhänge erkläre ich in der vorliegenden Arbeit mit Hilfe der anonymisierten Biographien der Mütter und Töchter.

Die Zugehörigkeit zu einer Mehrheits- bzw. Minderheitsgruppe führt zu – das zeigen die Ergebnisse der Fallanalyse – weit reichenden Auswirkungen auf die Lebensgeschichten der Frauen. Die damit verbundenen Erfahrungen der Mütter im Herkunftsland sind in den rekonstruierten Lebensgeschichten von zentraler Bedeutung für ihre Beziehungen zu ihren Töchtern in der deutschen Gesellschaft. Dies erzeugt unterschiedliche Bindungen zwischen ihnen, die als ein charakteristisches Merkmal der Beziehungen zwischen diesen beiden Frauengenerationen zu deuten sind. Dieses zentrale Ergebnis der vorliegenden Arbeit machte es erforderlich, auf den Herkunftskontext der Aleviten und der Sunniten in der Türkei ausführlicher einzugehen. Es war mir beispielsweise an einigen Stellen nicht möglich, die Biographien von Frauengenerationen bzw. die Familiengeschichten zu rekonstruieren, ohne dass ich mich detailliert mit dem gesamtgesellschaftlichen Kontext der Türkei auseinandersetzte oder ohne dass ich unterschiedliche Generationsangehörige interviewte. Indem ich die Genese der Bildung von Mehrheits- und Minderheitskulturen darstelle, möchte ich verdeutlichen, wie sich die Machtbalancen in der Herkunftsgesellschaft als ‚soziale Vererbung‘ (Elias und Scotson 1993) kontinuierlich bis in die Gegenwart aufrechterhalten und sich in den Biographien von Frauen widerspiegeln.

Um dem Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheit gerecht zu werden, reflektiere ich dies in der vorliegenden Arbeit als Figuration im Sinne Norbert Elias'. Damit sind gesellschaftsspezifische Interdependenzgeflechte von Menschen mit mehr oder weniger labilen Machtbalancen verschiedenster Art gemeint (Elias 1986: 12). Beim Elias'schen Figurationsbegriff wird eine Trennung zwischen Individuum und Gesellschaft vermieden. Stattdessen werden Netzwerke von Gebundenheiten bzw. Abhängigkeiten zwischen beispielsweise Familien, Schulen, Städten, Sozialschichten oder Staaten hervorgehoben, die einem Wandlungsprozess unterliegen, da sie von Menschen gemacht werden. Zum besseren Verständnis der Ergebnisse dieser Studie wird daher bereits bei der Darstellung der Hintergrundinformationen mit dem Elias'schen Begriff von Figuration operiert.

1.2 Forschungen zur Mutter-Tochter-Beziehung in der Türkei

In der Türkei wurde bisher der Erforschung der Mutter-Tochter-Beziehung wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Das Thema wurde vorwiegend in frauen-

zentrierten Arbeiten, jedoch meist nur am Rande, erwähnt. Anders als in Deutschland, wo durch die Etablierung der Frauenbewegung seit den siebziger Jahren die Bedeutung der Mutter für die Sozialisation der Tochter innerhalb der Frauenforschung immer wichtiger wurde, erhält dieses Thema in der Türkei erst seit den 1990er Jahren eine explizite Aufmerksamkeit. Die Untersuchungen in der Türkei erwähnen regionale Unterschiede, während alevitische und sunnitische Unterschiede meist ignoriert werden (Delaney 1991). Bei der Thematisierung der Beziehung zwischen Müttern und Töchtern in ländlichen oder kleinstädtischen Gebieten wird die emotionale Nähe und Solidarität zwischen den beiden Frauengenerationen hervorgehoben (Kiray 1985, Delaney 1991). Im sozialen Leben der Großstädte tauchen Begriffe wie „Konflikte in der Beziehung“ und „die Dichotomie der Modernität und Traditionalität“ (Kandiyoti 1979, Önk 2000, Oktay 1999, Bora 2001) auf. Vielen Arbeiten ist die Aussage gemeinsam, dass die Mütter eine vermittelnde und ausgleichende Rolle in der Familieninteraktion übernehmen (Oktay 1999, Kandiyoti 1979, Kiray 1985, Delaney 1991, Mihçiyazgan 1986). Die Rolle der Mutter als Vermittlerin würde Kiray (1985) zufolge immer bedeutender und schwieriger, „da die Mädchen der heutigen Zeit auch mehr von ihr verlangen.“ (Kiray 1985: 308). Aus islamischer Sicht wird die Frau in ihrer Rolle als Mutter idealisiert, da sie zusätzlich die Vermittlungsrolle zwischen Religion und Kultur innehat, wonach sie Tunç (1998: 59) zufolge bereits vor der Geburt das kollektive Gedächtnis und das kulturelle Erbe an das Kind weitergebe. Für die Mutter hat das weibliche soziale Netzwerk (Herwartz-Emden 1995: 69), das als institutionalisierter Bestandteil gesellschaftlicher Verhältnisse unabhängig von Schichten und Regionen für die Frauen einen unterstützenden Raum bietet, eine sehr bedeutende Rolle. Mihçiyazgan (1986: 282) spricht in diesem Zusammenhang von Ersatz-Müttern, d.h. von Frauen aus verwandtschaftlichen oder nachbarschaftlichen sozialen Netzwerken, die für einen begrenzten Zeitraum die biologische Mutter in ihrer (mütterlichen) Rolle entlasten.

Die Perspektive der heranwachsenden Mädchen auf ihre Mütter sowie die Mutter-Tochter-Beziehung werden in den neueren Studien expliziert. In diesen Forschungen wird der rapide soziale Wandel in der türkischen Gesellschaft (Modernitäts- und Traditionalitätsparadigma), der den Unterschied zwischen den Generationen noch verstärkt, hervorgehoben. Die Ergebnisse von Önk (2000: 156) zeigen beispielsweise, dass die Heranwachsenden ihre Mütter als traditionell, wenig selbstbewusst, dennoch als weise Frauen bezeichnen. Die Untersuchung von Oktay (1999), in der die Autorin nach den Wertvorstellungen der Mütter und Töchter in vier verschiedenen Schulen in Istanbul fragt, die unterschiedliche gesellschaftliche, soziale und ökonomische Schichten repräsentieren (Berufsschule, Religionsschule, Privatschule und Mädchen-

schule), zeigen unterschiedliche Ergebnisse. Hervorgehoben werden in der Studie die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Töchtern und Müttern in Themenbereichen wie Berufswahl, Bekleidung, Teilnahme an den politischen Aktivitäten sowie den Freizeitaktivitäten der Töchter, die sich laut der Autorin augenscheinlich seit den siebziger Jahren nicht geändert haben. Die Schichtzugehörigkeit der Familie beeinflusse die beruflichen oder religiösen Erwartungen der Mütter an die Töchter. D.h., je höher der sozio-ökonomische Status ist, desto weniger wird von den Töchtern gewünscht, dass sie Medizin – ein gesellschaftlich hochgeschätzter Beruf – studieren oder sich an der Religion orientieren sollen. Je höher jedoch der Wohlstand, umso mehr Zeit nehmen sich die Mütter und Töchter für gemeinsame Freizeitaktivitäten. Bezüglich der Wertvorstellungen einer Frau würden die Mütter und Töchter unterschiedliche Präferenzen haben. Während bei den Töchtern das Selbstvertrauen an erster Stelle stehe, gefolgt von der Anbindung an die Familie sowie Entschlossenheit und Objektivität, stehe bei den Müttern die Anbindung an die Familie an erster Stelle, danach folgen Selbstvertrauen, Fleiß, Fürsorglichkeit und Entschlossenheit. Ein weiterer Unterschied zeige sich im Zusammenhang mit der Frage nach der primären Bezugsperson in der Familie. Hier bezeichnen die Töchter, der Autorin zufolge, ihre Mütter als wichtigste Bezugsperson in der Familie, während die Mütter an erster Stelle ihren Partner als Bezugsperson nennen. Die Untersuchungen von Delaney (1991) – in einer Dorfgemeinschaft – und Kıray (1985) – in einer Kleinstadt – zeigen andere Bindungserfahrungen zwischen Töchtern und Müttern auf. Die beiden Autorinnen kommen zu dem Schluss, dass die Beziehungen zwischen Töchtern und Müttern auf der Tatsache beruhe, dass die Tochter durch eine Eheschließung im Erwachsenenalter die Familie verlassen würde. Diese Kenntnis hindere zwar die Mütter und Töchter nicht daran, eine nahe und intime Beziehung zueinander zu bilden, dennoch würden die Mädchen früh lernen, diesen Gedanken zu akzeptieren. Anders ausgedrückt, stehe demnach die ‚Trennung‘ von der Familie und der Mutter im Zentrum der Beziehung. Im letzten Kapitel gehe ich auf die Frage der Bindung zwischen Müttern und Töchtern im Zusammenhang mit den Ergebnissen meiner Studie noch einmal ein.

1.3 Türkische Mutter-Tochter-Beziehung in der deutschen Migrationsforschung

Im Kontext der deutschen Migrationsforschung wurde das Thema der Mutter-Tochter-Beziehung im Hinblick auf Frauen mit türkischem Hintergrund ebenfalls vernachlässigt. Die wenigen Arbeiten zu diesem Thema sind auf Probleme

fokussiert und betonen besonders migrationsbedingte Konflikte, Belastungen, Defizite in der Problemlösung und mangelnde Ablösung in dieser Beziehung (Kürşat-Ahlers 1986, Rosen 1993). So kommt beispielsweise Rita Rosen (1993) in ihrer vergleichenden Studie über Mutter-Tochter-Beziehungen bei deutschen und türkischen Frauen zu dem Ergebnis, dass diese Beziehung bei türkischen Müttern und Töchtern in der Migration viel problematischer als bei Deutschen sei. Die Autorin geht in ihrer Studie von einem homogenen Bild von in der Türkei sozialisierten türkischen Müttern aus, die „ausschließlich im privaten Bereich tätig“ seien (Rosen 1993: 49). Diese seien in der Migration verzweifelt, würden in der Isolation leben und ständen stets in Konflikt mit der deutschen Gesellschaft. Auch seien irgendwann die jungen türkischen Frauen von der Angst vor der Isolation in der Fremde betroffen. Dies führe dazu, dass „sie früh und intensiv danach streben, zu heiraten, in einer Familie zu leben, Kinder zu bekommen“ (ebd. 98). Die türkischen Mütter binden, laut der Autorin, ihre Töchter in der Migration mit Gewalt ans Haus, damit sie mit ihrer Verzweiflung nicht allein bleiben. Die Peergroup und die (Schul)Bildung zerstören diese Bindung. Somit impliziert die Autorin, dass die türkische Mutter versucht, ihre Töchter von den Bildungsmöglichkeiten und von einer Peergroup fernzuhalten, damit sie sie, „wenn möglich für immer“ (ebd. 71), an sich bindet. Zudem geht die Autorin, ähnlich wie Kürşat-Ahlers (1986), auch bei türkischen Töchtern von einer homogenen Gruppe aus. Die jungen Frauen entwickelten kein kohärentes, einheitliches „Ich“, das als Ergebnis einer positiven Synthese der beiden Kulturen angesehen werden könne, „sondern ein gespaltenes“ (Rosen 1993: 68). Beide Autorinnen skizzieren das folgende Bild von einem ‚türkischen Mädchen‘: Es sei den Anforderungen von Krisensituationen nicht gewachsen, könne diese nicht bewältigen, sei unfähig, eine Entscheidung zu treffen, stattdessen würde es „zusammenbrechen oder flüchten“ (Rosen 1993: 68). Sie sind der Überzeugung, dass die Beispiele aus der Sozialarbeit ihre allgemeinen Ergebnisse bestätigen würden. Während Rosen (1993) die türkischen Mütter in der Migration als ohnmächtig darstellt, zeigt die ebenfalls vergleichende Studie von Herwartz-Emden (1995) über das Mutterschaftskonzept bei Müttern aus der Türkei, der ehemaligen Sowjetunion und Deutschland andere Ergebnisse:

„Einwanderin und Migrantin zeigen sich als Mütter keineswegs ausgeliefert und ohnmächtig (wie es in einem Teil der erziehungs- und sozialwissenschaftlichen Literatur lautet) – wenn sie sich in ständiger Konfrontation und Auseinandersetzung mit dem westlichen Mutterbild befinden –, sondern als Personen, die den von ihnen geforderten Fähigkeiten und den Notwendigkeiten des erzieherischen Alltages bewusst gegenüberstehen und diese aktiv gestalten.“ (Herwartz-Emden 1995: 284).

Die Autorin stellt ferner fest, dass die Mutterrolle in der Migration durch eine Erziehungsdimension erweitert würde, welche auch für sie neu sei. Die Frau als umsorgende und beschützende Erzieherin würde in ihrem Schutzverhalten zur „Bewahrerin von Tradition und Ethnizität“ (Herwartz-Emden 1995: 73). Die Studien von Berrin Özlem Otyakmaz (1995) und Sigrid Nökel (2002) über die Lebensverhältnisse junger Migrantinnen zweiter Generation zeigen auf, wie stark die Töchter von der deutschen Mehrheitsgesellschaft geprägt sind, wenn sie über ihre Mütter sprechen. Otyakmaz (1995) kommt zu dem Ergebnis, dass die Töchter sich insgesamt viel emanzipierter betrachten als ihre Mütter. Nökel stellt (2002: 211) fest, dass das Bild der traditionellen Mütter, welches die islamischen Töchter in ihren biographischen Erzählungen entwerfen, ein kulturalistisches sei, dass aus den Bewertungsschemata moderner multikultureller Klassengesellschaften und ihrer Bearbeitung von Partikularismen abgeleitet sei. Ich gehe in dem Kapitel sechs auf dieses Thema am Beispiel der Ergebnisse der vorliegenden Arbeit erneut ein.

1.4 Fragestellungen der Untersuchung

Welche Bedeutung hat die Mutter-Tochter-Beziehung für die Lebensgeschichte junger Frauen und Mädchen? Dieser forschungsleitenden Frage gehe ich am Beispiel der praktizierenden Alevitinnen und Sunnitinnen aus der Türkei nach. Die für die Forschung relevanten Mütter wurden in der Türkei geboren, verbrachten dort ihre Kindheit und haben dadurch ihre Erfahrungen als Töchter mit ihren eigenen Müttern in der Türkei gemacht. Ihre Töchter wurden in Deutschland geboren und befinden sich in der Adoleszenzphase. Beide haben Verbindungen zu einer alevitischen oder sunnitischen Gemeinde und/oder Organisation.⁶ Bei weiteren Fragestellungen dieser Arbeit werden die Frauen in ihrer Position als Migrantinnen in der deutschen Gesellschaft und in ihrer Rolle als Mütter gesehen. Die jungen Frauen werden als adolescent und in ihrer Beziehung zu ihren Müttern betrachtet.

Die folgenden Fragen entwickelten sich zum Teil während des Forschungsprozesses (siehe dazu besonders Kapitel 4) und sind damit bereits Ergebnisse der empirischen Analyse. An die Mütter stellte sich die Frage, welche Veränderungen sie durch die Beteiligung an der hiesigen Gesellschaft in ihren persönlichen Einstellungen erleb(t)en und wie sie ihre gewohnte Lebensform

6 Keine der Frauen aus dem Sample der vorliegenden Untersuchung besuchten Gemeindeorganisationen, die einer fundamentalistischen und damit nach der Definition der deutschen Öffentlichkeit einer gewaltbereiten Strömung angehören. Die Aussagen der Studie sind demzufolge auf fundamentalistische Gruppierungen nicht zu übertragen.

unter den neuen gesellschaftlichen Bedingungen führen. Damit wird die Bedeutung der alevitischen oder sunnitischen Zugehörigkeit relevant. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, welche Erfahrungen sie durch ihre Gruppenzugehörigkeit in der Türkei mach(t)en und welchen Einfluss diese auf ihren Umgang mit ihrer neuen Position in der Migration hat(te). Die Mütter stehen in Verbindung zu ihren jeweiligen Gemeinden. Hierbei interessierte mich, wie sie die Kontakte mit den Gemeindeorganisationen aufgenommen haben und welche Erlebnisse damit verbunden sind. Ausgehend von der Annahme, dass die Bewahrung der Tradition eine der gesellschaftlichen Aufgaben der Mütter ist und sie für deren Vermittlung an die nächste Generation zuständig sind, frage ich außerdem: Welche Umgangsformen entwickeln die Mütter, um als Vermittlerin und Erziehungsperson von ihren Töchtern anerkannt zu werden? Inwieweit können sie Vorbilder sein und Orientierungen für ihre hier in Deutschland heranwachsenden Töchter anbieten? Mein Interesse galt ebenfalls ihren gegenseitigen Zuschreibungen als alevitische oder sunnitische Frauen und Mädchen sowie ihrem Einfluss auf die eigene Selbstdefinition.

Die Töchter leben im Gegensatz zu ihren Müttern in einer Gesellschaft, in die sie nicht selbst migriert sind. Aufgrund dessen haben sie andere Orientierungsmöglichkeiten. Hierbei stellt sich die Frage, in welcher Weise sich das Leben der Töchter vom Leben ihrer Mütter unterscheidet. Mit welchen Erwartungen der Mütter sind die Töchter konfrontiert und wie gehen sie damit um? Damit verbunden ist auch, ob und welche Konflikte sich zwischen Müttern und Töchtern zeigen. Davon ausgehend, dass Mütter und Töchter unterschiedliche Startbedingungen in der deutschen Gesellschaft hatten und haben, stellt sich folgende Frage: Welchen Einfluss haben soziale Wandlungen auf die gemeinsamen Erfahrungen und Interessen und somit auf die Beziehungen zwischen Müttern und Töchtern? In welchen Bereichen haben die Mütter eine vorbildliche Rolle oder bieten den Töchtern Orientierungen an? Die Frage nach der Zugehörigkeit stellt sich für die Töchter in unterschiedlichen Zusammenhängen. In Bezug auf ihre Positionierung innerhalb der Migranten aus der Türkei ist zu erläutern, welche Bedeutung für sie die Zugehörigkeit zur Gruppe der Aleviten oder Sunniten hat. Wie gehen sie mit den in der Türkei gemachten Erfahrungen ihrer Mütter um und welche Rolle spielen die alevitischen oder sunnitischen Gemeinden dabei? Die Schule ist für die Töchter ein Ort, an dem die Frage nach Zugehörigkeit gerade im Verhältnis zur deutschen Mehrheitsgesellschaft eine besondere Relevanz hat. Wie gehen sie in der Schule mit ihrem Status als Teil der nicht-deutschen Minderheit um? Wie gehen sie mit dem „Zuhause“ (durch die Mutter) und den in der „hiesigen Gesellschaft“ (durch die Schule) erworbenen Lebenseinstellungen um? Welche Rolle spielt bei dieser Auseinandersetzung das Zugehörigkeitsgefühl zur Peergroup, zur Schule und zu der eigenen

religiösen Gemeinde? Abschließend ist zu klären, inwieweit diese Netzwerke einen Einfluss auf ihre Positionierung in der deutschen Gesellschaft ausüben.

1.5 Aufbau der Arbeit

Im nachfolgenden *zweiten Kapitel* gehe ich zunächst detaillierter auf den Herkunftskontext (der Mütter) ein. Hier wird zuerst die Genese des staatlich und gesellschaftlich diskursbestimmenden sunnitischen Islam in der Türkei dargestellt. Diesen Teil über das türkische Sunnitentum schließe ich mit einer Darstellung der Stellung der Frau im sunnitisch-islamischen Verständnis und im rechtlichen und gesellschaftlichen Kontext ab. Hierbei liegt das Interesse nicht zuletzt darin, die Ausblendung von Frauen mit alevitischem Hintergrund in der Forschung der Herkunftsgesellschaft aufzuzeigen.

Anschließend behandle ich das Thema Alevitentum. Hierbei werden sowohl die religiöse als auch gesellschaftliche Selbst- und Fremdwahrnehmung der alevitischen Glaubensgemeinschaft und deren Organisation thematisiert. Darauf folgend gehe ich auf die Stellung der alevitischen Frau im religiösen und im sozialen Leben ein. Die Marginalisierung der Aleviten sowie die Gewalt gegen diese und deren Auswirkungen auf die kollektive Geschichte als soziale Vererbung bilden den letzten Abschnitt dieses Kapitels.

Im *dritten Kapitel* stehen die Alevitinnen und Sunnitinnen in Deutschland im Vordergrund. Hierbei werden die Migrationsbedingungen der ersten Frauengeneration, die Wechselwirkungen zwischen wissenschaftlichen und diskursiven Ebenen und deren Einfluss auf die Etablierung der Bilder über die Migrantinnen und deren heranwachsenden Töchtern dargelegt sowie die Genese und die Institutionalisierung des sunnitischen Islam und der alevitischen Glaubensgemeinschaft seit Beginn der Arbeitsmigration bis zur Gegenwart skizziert.

Das *vierte Kapitel* behandelt das methodische Vorgehen sowie das Forschungsdesign dieser Studie. Zuerst wird aufgrund der Besonderheit der Arbeit explizit auf die migrationsbiographische Forschung eingegangen. Daran anschließend wird die Anwendung der Methode vorgestellt. Hierbei nehmen meine eigenen Reflektionen während des Forschungszugangs und der Kontaktaufnahme mit den Müttern und Töchtern einen besonderen Platz ein. Meine anfängliche Erfahrung in der (Feld)Forschung prägte den Verlauf der Studie und führte zur Weiterentwicklung der Fragestellungen. Sie machte mir persönlich deutlich, dass die Interaktion zwischen den Forschenden und Beforschten richtungweisende Funktion haben kann. Anschließend werden die methodischen Schritte der narrativ-biographischen Interviewführung, die Auswertungsmethode und die biographische Fallrekonstruktion vorgestellt.

Den umfangreichsten Abschnitt der vorliegenden Arbeit bilden die biographischen Fallrekonstruktionen, die im *Kapitel fünf* dargestellt werden. Als Fall bezeichne ich in meiner Studie sowohl die Einzelbiographien von Müttern und Töchtern als auch die Mutter-Tochter-Paare selbst. Die Fallrekonstruktionen werden i.d.R. ergebnisorientiert dargestellt, lediglich an einigen Stellen werden die Analyseschritte für die LeserInnen sichtbar gemacht.

Im *sechsten Kapitel* wird, aufgrund der oben eingeführten zentralen Ergebnisse der vorliegenden Studie, zuerst eine kurze theoretische Einführung über Bindung und Ablösung in der Adoleszenz vorgenommen. Auf der Grundlage der Resultate diskutiere ich eine spezifische Konstellation der Bindung zwischen Müttern und Töchtern, verschiedene Typen dieser Bindung und ihre jeweilige Entstehungsgeschichte. Anschließend werden übergreifende Ergebnisse der Fallanalysen mit Hilfe des von Elias und Scotson diskutierten Begriffs der „sozialen Vererbung“ unter Berücksichtigung der Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Lebenspraxis der alevitischen und sunnitischen Töchter vergleichend zusammengefasst.

Im abschließenden *Kapitel sieben* werden die miteinander verflochtenen Aspekte der Untersuchung kondensiert aufgegriffen.

2 Sunniten und Aleviten in der Türkei

2.1 Vorbemerkungen

Der türkische Begriff *Sünnilik* („Sunnitentum“⁷; auch als „Sunnitum“ und „Sunnismus“ übersetzbar) ist abgeleitet vom arabischen Wort *Sunna*, das die Sammlungen der Traditionen des Propheten Mohammed und seine schriftlich überlieferten Worte und Taten im Koran, im heiligen Buch des Islam, bezeichnet. Unter einem *Sünni* („Sunnit“, „Sunnitin“, „Sunniten“, „sunnitisch“) (pl. *Sünniler*) wird in diesem Zusammenhang in der sunnitischen Religionsgemeinschaft eine Person verstanden, die nach der Lehre Mohammeds lebt und handelt. Das im Sunnitentum vorherrschende Glaubensverständnis ist an feste Prinzipien gebunden. Nach ihm werden die vom Propheten aufgestellten Regeln als unveränderlich, unumstößlich und nicht diskutierbar betrachtet. Die Religionsgemeinschaft der Sunniten wird in der Literatur häufig als orthodoxer Islam bezeichnet. Die Sunniten in der Türkei gehören zur islamischen Rechtschule „Hanafi“⁸ (*hanefi*). Auf das türkische Sunnitentum gehe ich in dem Unterkapitel 2.2 detaillierter ein.

Der türkische Begriff *Alevilik* („Alevitentum“; auch als „Alevitum“ und „Alevismus“ übersetzbar) bezeichnet eine Glaubensgemeinschaft, deren Angehörige hauptsächlich in der Türkei leben.⁹ Das Wort Alevitentum wird aus der religiösen Perspektive von Ali, dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten Mohammed, abgeleitet, und es symbolisiert die wichtigste Glaubensspaltung im Islam nach dem Tod des Propheten Mohammed, die auf einen Nachfolgestreit im Kalifat zurückgeht. Im engeren Sinne bezeichnet das türkische Wort *Alevi* (pl.

7 In der vorliegenden Arbeit werden die türkischen Begriffe „kursiv“ geschrieben. Es werden jedoch i.d.R. für diese und weitere türkische Begriffe die geläufigen deutschen Übersetzungen verwendet, wenn es solche gibt. Ausgeschlossen sind von dieser Regelung die Interviewzitate. Für die Transkriptionsregeln bei den Interviewziten siehe Kapitel 4 und den Anhang.

8 Im sunnitischen Islam gibt es hauptsächlich vier Rechtschulen (die hanafitische, malikitische, schafitische und die hanbalitische), die jeweils in unterschiedlichen islamischen Ländern vorherrschend sind.

9 Eine geringere Zahl der Aleviten in Albanien, Bulgarien, Griechenland, im Irak, Iran, in Aserbaidschan, Rumänien und Syrien und haben entsprechend dem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext unterschiedliche Fremd- und Selbstzuschreibungen sowie religiöse Praxen. Siehe dazu auch Çamuroğlu (1997) und Kehl-Bodrogi (2002).

Aleviler) („Alevit“, „Alevitin“, „Aleviten“, „alevitisch“) die Aliden, d.h. die leiblichen Nachkommen Alis, im weiteren Sinne bedeutet es „Anhänger Alis“. Historisch tauchen die Anhänger von Ali in der Entwicklung des Islam zum ersten Mal im Zuge der Auseinandersetzungen über die Nachfolge des Propheten Mohammed im Kalifat als dem Oberhaupt der islamischen Gemeinde auf. Es entwickelten sich in der folgenden Zeit zwei unterschiedliche Formen der Anhänger Alis: der persische Zweig der Schiiten, der Parteigänger Alis („Schia“), und das türkische Alevitentum in Anatolien (Eyüboğlu 1993, Kehl-Bodrogi 2002). Das anatolische Alevitentum¹⁰ war bis zum Ende des 19. Jahrhunderts noch unter dem Namen „*Kızılbaş*“ (türkisch: „Rotkopf“) bekannt und bildete historisch eine von den orthodoxen Muslimen bzw. Sunniten als häretisch betrachtete Gruppierung. Mit anderen Worten, *Kızılbaş* ist die historische Bezeichnung der alevitischen Glaubensgemeinschaft (Kehl-Bodrogi 1988a, 2002, Mélikoff 1998, Ocak 1999). Folgt man Ahmet Yasar Ocaks (1999: 385-398) Darstellung, wäre das Alevitentum (*Kızılbaşlık*) nicht wie die anderen islamischen Religionsgemeinschaften (*Mezhep*) aus theologischen Meinungsverschiedenheiten und Auseinandersetzungen entstanden, sondern als ein Ergebnis von sozioökonomischen und politischen Bedingungen. Das Alevitentum bzw. *Kızılbaşlık* sei Ocak zufolge mit seiner heutigen Bedeutung in der Geschichte des Osmanischen Reiches und der Türkei erst ab Ende des 15. bzw. Anfang des 16. Jahrhunderts anzutreffen; man könne daher erst ab dieser Zeit von der Realität einer alevitischen (Religions-) Gemeinschaft sprechen.

Bei der Thematisierung des Verhältnisses zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei geht es nicht (nur) um einen abstrakten Vergleich zweier Glaubensgemeinschaften. Es geht hier vielmehr um einen gesellschaftspolitischen Machtunterschied innerhalb der Gesellschaft der (heutigen) Türkei, bei dem eine kleinere Glaubensgemeinschaft – die Aleviten – einer Staatsgewalt gegenübersteht, die von der sunnitisch-türkischen Mehrheit kontrolliert wird und von deren Perspektiven, Interessen und Bewertungsmaßstäben geprägt ist. Da die Aleviten eine soziale und religiöse Minderheit in der Türkei sind und dort immer wieder diskriminiert und verfolgt wurden, soll zunächst der Begriff der Minderheit für die vorliegende Arbeit definiert werden. In diesem Zusammenhang möchte ich mich von den in der Türkei geführten Auseinandersetzungen distanzieren, die darüber geführt werden, ob Aleviten im politisch-historischen Kontext der Türkei eine Minderheit bilden, der als solche eine offizielle oder formelle

10 „*Alevî*“ steht ferner als ein Hauptnennen für verschiedene Gruppen, wie bspw. *Tahtacı*, *Çepni* und *Türkmen*, *Abdal*, *Avşar*, *Kızılbaş*, *Bektaşî* (Kehl-Bodrogi 1988a, Sezgin 1991, Vorhoff 1995). Auch wenn zum Teil das *Bektaşîlik* („Bektaschitentum“) als eine mystische Richtung in Unterscheidung zum Alevitentum gesondert thematisiert wird, führt es im Rahmen der vorliegenden Arbeit zu weit, die *Bektaşî* („Bektaschiten“) als eigene Gruppe vorzustellen.

Anerkennung zustehe¹¹. Meine Definition von Aleviten als Minderheit beruht auf soziologischen Überlegungen. Demzufolge beruht der Minderheitenstatus einer Gruppe weder auf ihrer Zahl noch auf ihrer offiziellen Anerkennung in der Gesamtgesellschaft. Ich bestimme den Status der Minderheit über die Beteiligung einer Gruppe an gesellschaftlichen Machtquellen, an sozialen und wirtschaftlichen Ressourcen, an Entscheidungsprozessen und an der Kontrolle der öffentlichen Diskurse innerhalb der Gesellschaft. Definieren wir Minderheits- und Mehrheitsgruppen nach ihren „Machtverhältnissen“, sind wir gezwungen, die für ihre Existenz notwendigen wechselseitigen Abhängigkeitsbeziehungen in den Blick zu nehmen. Für solche Beziehungsverflechtungen, die ein Machtgefüge zwischen Menschen konstituiert, benutzt Norbert Elias (1986, 1993) den Begriff *Figuration*. Mit dem von Elias verwendeten Begriff der *Figuration* „lenkt man die Aufmerksamkeit auf die Interdependenzen der Menschen“ (Elias 1986: 144). Anders ausgedrückt sind die Interdependenzen von Menschen oder Menschengruppen die Voraussetzung dafür, dass sie eine spezifische *Figuration* miteinander bilden. Hervorzuheben sind zwei Aspekte an dem Elias'schen Begriff der *Figuration*: dass er erstens die Beziehungsverflechtung als einen Prozess, als ein sich wandelndes Muster (1986: 142) von Beziehungen betrachtet. Das bedeutet: Durch die Organisation und Integration von Menschen entstehen ständig neue Strukturen. Dabei können *Figurationen* auch Spannungsgefüge bilden. Die Interdependenz der Menschen kann daher sowohl aus einer Beziehung als Verbündete („Wir“) wie auch als Gegner („Wir“ und „Sie“) bestehen.

„Im Zentrum der wechselnden *Figurationen* oder, anders ausgedrückt, des *Figurationsprozesses* steht ein fluktuierendes Spannungsgleichgewicht, das Hin und Her einer Machtbalance, die sich bald mehr der einen, bald mehr der anderen Seite zuneigt. Fluktuierende Machtbalancen dieser Art gehören zu den Struktureigentümlichkeiten jedes *Figurationsstromes*.“ (Elias 1986: 143)

Zweitens macht Elias in seinem Begriff von *Figuration* darauf aufmerksam, dass die sozialen Systeme nicht nur aus Handlungen, sondern auch aus Menschen bestehen, die miteinander in wechselseitigen Abhängigkeiten verbunden sind. Dies heißt, der Begriff der *Figuration* ist ein anderer Ausdruck für Verflechtungen zwischen Menschen. Es ist die starke Betonung von Verflechtungen zwischen Menschen beim Eliasschen Begriff von *Figuration*, weshalb ich ihn in

11 Dies wurde vor allem im Oktober und November 2004 im Zusammenhang mit dem Bericht zur EU-Beitrittskandidatur der Türkei in den türkischen Medien stark thematisiert (siehe dazu beispielsweise die türkische Zeitung *Hürriyet*, Onlineausgaben vom 8.10.2004, 11.10.2004, 02.11.2004, 05.11.2004).

der vorliegenden Arbeit benutze. Die gegenwärtige Situation der Aleviten in der Türkei ist – wie im Folgenden gezeigt wird – in diesem Sinne als eine Figuration zwischen der im türkischen Staatssystem etablierten orthodox-sunnitischen Glaubensgemeinschaft und den zu Außenseitern gewordenen Aleviten zu sehen. Dies ist ein sich langfristig reproduzierender, stets wieder beginnender, wechselseitiger Prozess.

Das Thema des Alevitentums wird in der Türkei seit mehr als zwanzig Jahren heftig diskutiert. Der Militärputsch im Jahr 1980 wurde ebenso wie für die türkische Geschichte, so auch speziell für die alevitische Geschichte zu einem sozialen und politischen Wendepunkt. Das jahrhundertlang geheim gehaltene Alevitentum wurde in der darauf folgenden Zeit zu einem öffentlich diskutierten Thema in der Türkei. Diese Phase wird mittlerweile als die Phase der „Wiederentdeckung“ des Alevitentums bezeichnet (Çamuroğlu 1997).

2.2 Das türkische Sunnitentum

Der sunnitische Islam¹² in der heutigen Türkei wurde ab Ende des 13. Jahrhunderts durch das Osmanische Reich als Regierungs- und Rechtssystem (Scharia) etabliert, als Einheit von Staat und Religion, wie sie dem Verständnis des Islam entspricht (vgl. Prätor 1985: 3, Khoury 1988: 19f., Aydın 1994). Die Hierarchie unter den Glaubensgemeinschaften wurde nach dem Prinzip des *Millet* organisiert, das sowohl für Nationen als auch für ethnische Gruppen sowie Glaubensgemeinschaften galt. Mit der dritten Bedeutung von *Millet*, nämlich Glaubensgemeinschaft, waren ursprünglich die nichtmuslimischen Gruppen (Juden und Christen) gemeint. Sie standen als Minderheitsgruppen unter dem Schutz des Osmanischen Reiches, solange sie ihre Steuern zahlten und dem Reich gehorchten. Da in ihr jedoch außer der orthodoxen islamischen Gemeinschaft (der *Ümmet* als Gesamtgemeinde der Muslime) keine andere islamische Gruppe als *Millet* anerkannt wurde, waren die Aleviten nicht als eine Glaubensgemeinschaft respektiert und hatten daher keine Rechte als konfessionelle Minderheit. Die Aleviten blieben als Folge ihrer Nichtanerkennung und Unterdrückung durch osmanische Herrscher eine geschlossene und isolierte Glaubensgemeinschaft.

12 Wenn anders nicht vermerkt, wurde dieses Unterkapitel über das Sunnitentum hauptsächlich in Anlehnung an die folgenden Werke verfasst: Toprak (1985a), Tunçay (1985), Bruinessen (1985, 2002), Prätor (1985), Khoury (1988), Aydın (1994), Radtke (1996), Spuler-Stegemann (1996), Busse (1996), Mardin (1998).

2.2.1 *Der orthodox-sunnitische Islam nach der Begründung der türkischen Republik*

Die Veränderungen in der Ausprägung des sunnitischen Islam in der Türkei im 20. Jahrhundert lässt sich in drei Phasen einteilen: die Phase (1920-1950) der Etablierung institutioneller Struktur der säkularen türkischen Republik, die Phase (1950-1980) der verstärkten Islamisierung und des türkischen Nationalismus durch das Mehrparteiensystem und die Phase der Re-Islamisierung seit den 1980er Jahren. In diesen Phasen wurden drei staatliche Organisationen gegründet bzw. neu organisiert, die den offiziellen Islam fördern: das Präsidium für Religionsangelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı* – „DİB“), das Bildungsministerium (*Milli Eğitim Bakanlığı* – „MEB“) und die Direktion für das Stiftungswesen (*Vakıflar Genel Müdürlüğü* – „VGM“). Die offizielle Organisation des orthodoxen Islam in der heutigen Türkei gründet auf der Verfassung von 1982.

Die *erste Phase* (1920-1950) war die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, in der die desaströse Niederlage des Osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg dazu führte, die Hauptschuld an allen Niederlagen im Islam als einer hoffnungslos rückständigen Religion zu suchen. Mit der Etablierung der Republik unter der Führung von Mustafa Kemal im Jahre 1923 wurden „gegen den Willen der Mehrheit der [sunnitischen A.K.] Bevölkerung“ (Tunçay 1985: 82) religiöse Aktivitäten eingeschränkt. Die Regierung der neuen Republik operierte mit dem Prinzip des „Populismus“ (*Halkçılık*), nach dem das Konzept des (türkischen) „Volkes“ zunehmend mit dem der (türkischen) „Nation“ im Sinne eines Nationalstaats gleichgesetzt wurde. Somit setzte die kemalistische Republik den türkischen Nationalismus an die Stelle, die vorher die sunnitische Religion als identitätsstiftende Ideologie innehatte. Als vordringliches Ziel wurde formuliert, den neuen Nationalstaat Türkei als eine säkulare Republik nach europäischem Muster aufzubauen. Diesem Ziel folgend wurden 1924 u.a. die im Osmanischen Reich bedeutenden religiösen Bildungszentren (*Medrese*) sowie alle anderen Religionsschulen geschlossen. Es folgten die Reformen zur Vereinheitlichung des Bildungs- und Justizwesens. Das Präsidium für Religionsangelegenheiten (*Diyanet İşleri Reisliği*) war von nun an für die Überwachung religiöser Literatur und die Verwaltung der geistlichen Ämter zuständig. Im Jahre 1925 folgten die kemalistischen Reformen mit der Schließung der Konvente (*tekke*) und Mausoleen (*türbe*) der mächtigen Derwischorden (*tarikat*). Obwohl gerade auch die Aleviten von der Schließung der Konvente direkt betroffen waren, zeigten sie kaum Widerstand gegen diese Reformen Mustafa Kemals, sondern zeigten eher eine passive Unterstützung. Denn von der Trennung zwischen Religion und Staat erhofften sich viele Aleviten, die seit Jahrhunderten unter dem sunnitisch

orientierten osmanischen Staat litten, gesellschaftliche Anerkennung und eine rechtliche Gleichstellung mit der sunnitischen Hauptrichtung des Islam (Laçiner 1985: 239).

Nach der Streichung des Satzes „Die Religion des türkischen Staates ist der Islam“ aus der Verfassung im Jahr 1928 (vgl. Tunçay 1985) gab es ab 1929 an türkischen Schulen nur noch einen fakultativen Religionsunterricht, der 1935 völlig verboten wurde. Die meisten Geistlichen wurden pensioniert und viele der religiösen Schulen wegen Mangels an Nachfrage geschlossen. Das arabische Alphabet wurde 1928 durch das lateinische ersetzt. Dies erschwerte der neuen Generation sunnitischer Türken, ein historisches Bewusstsein auf der Basis islamischer Traditionen zu entwickeln. Durch die Beendigung der institutionalisierten Vorherrschaft des Islam – die die islamisch-osmanische Kultur symbolisierte – wurde eines der Hauptziele der kemalistischen Reformen erreicht, nämlich die Errichtung eines säkularen Staates mit ‚westlicher‘ Orientierung. Binnaz Toprak (1985a) vertritt die These, dass durch die kemalistische Variante des Laizismus die Religion nicht vom Staat getrennt, sondern ihm vielmehr untergeordnet wurde, indem die Institutionen des orthodoxen Islam in die staatliche Bürokratie eingebunden und die Geistlichen zu Staatsbediensteten gemacht wurden. Mete Tunçay (1985) zufolge könne die Verwirklichung des Laizismus in der Türkei kaum als eine selbstlos fortschrittliche Politik verstanden werden. „Auch ist es unmöglich, religiösen Protest als bloß reaktionär abzutun. Religion ist während der gesamten neueren Geschichte der Türkei eine Art des politischen Protests gewesen. Sie sollte (auch) so analysiert, interpretiert und bewertet werden.“ (Tunçay 1985: 84)

Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg von 1950 bis 1980 lässt sich als *zweite Phase* in der Entwicklung des sunnitischen Islam in der laizistischen Republik Türkei bezeichnen. Diese Phase ist durch die Einführung des Mehrparteiensystems¹³ ab 1946, durch die sunnitisch-islamische Renaissance, die Industrialisierung und die Binnenmigration ab Mitte der 1950er Jahre, durch zunehmende Konflikte um die regionale Verteilung der staatlichen Ressourcen und nicht zuletzt durch die dreimalige Übernahme der Staatführung durch das an den kemalistischen¹⁴ Reformen orientierte Militär (Militärputsch 1960, 1971 und 1980) gekennzeichnet.

Als erste Maßnahme wurde im Jahr 1949 der Religionsunterricht als Wahlfach wieder eingeführt, und 1982 wurde er wieder zum Pflichtfach. Mit der

13 Bis 1946 existierte – trotz einiger Versuche zur Gründung weiterer Parteien – nur die von Mustafa Kemal gegründete Republikanische Volkspartei (CHP) als einzige politische Partei über einen längeren Zeitraum.

14 Dieses Attribut ist abgeleitet von der Strömung „Kemalismus“, die nach Mustafa Kemal benannt ist, dem Führer der türkischen Republikaner. Siehe dazu (Göle 1995: 73).

Begründung „99,2 % der Population der Türkei ist islamisch“ beschränkt sich die Religionsförderung auf den sunnitischen Islam, der somit faktisch wieder in die Rolle einer Staatsreligion hineingewachsen ist (Spuler-Stegemann 1996: 239). Im Jahre 1949 wurde eine theologische Fakultät an der Universität von Ankara errichtet. Nach der Regierungsübernahme durch die Demokratische Partei (DP) im Jahre 1950 begann die Welle der Gründung von *İmam-Hatip*-Oberschulen, d.h. Schulen zur Ausbildung des Moscheepersonals. Die 1960er Jahre waren durch die wirtschaftlichen und sozialen Fragen, insbesondere ökonomische Verteilungsfragen, gekennzeichnet (Sarıbay 1985: 255). Durch die Zuwanderung aus den Dörfern in die Städte kamen, ebenso wie Aleviten, auch viele fromme Sunniten in eine Umgebung, in der sie die Werte des Islam als dauernd verletzt empfanden. Deren religiöse Identität gewann eine neue und größere Bedeutung, als ein großer Teil dieser Zugewanderten in das ökonomische und kulturelle Leben der Städte nicht mehr integriert werden konnte. Die Zahl der Moscheen erhöhte sich. Es entwickelte sich ein muslimisches Selbstbewusstsein in den Städten, so dass Religion als politischer Faktor die Grundthemen des Parteiensystems bestimmte. Mit der Entwicklung des türkischen Kapitalismus entstanden in derselben Zeit auch eine starke Arbeiterbewegung und eine radikale Linke. Aus Furcht vor den atheistischen Strömungen der Arbeiterbewegung, die zudem vom kommunistischen Ausland und nicht zuletzt von der benachbarten Sowjetunion beeinflusst waren, gewann der Islam vor allem innerhalb der traditionellen Mittelschicht erneut an Bedeutung. Die Parteien¹⁵ griffen Ideologien auf, die darauf abzielten, den sunnitischen Islam in die türkische Gesellschaft einzubinden. Vor allem entwickelte sich in dieser Zeit die Idee einer Synthese zwischen Islam und Türkentum in den nationalistischen Kreisen. Die türkische Kultur wurde im Rahmen dieser Synthese als eine Zusammensetzung von nationalen Elementen und einem neu interpretierten sunnitischen Islam gesehen, der in seinem Charakter primär türkisch und nur bedingt arabisch geprägt sei. Gemäß dieser Synthese von Türkentum und Islam solle ein guter Türke auch ein guter sunnitischer Muslim und ein guter sunnitischer Muslim solle ein guter Türke sein. Diese Entwicklung förderte eine wachsende politische Polarisierung sowie eine zunehmende Gleichsetzung der sunnitischen Nationalisten mit Rechtsradikalen und der Aleviten mit linken Gruppierungen. Diese zunehmende Polarisierung von Spannungsachsen und Konfliktlinien in der türkischen Gesellschaft spielte vor allem bei den Pogromen gegen Aleviten Ende der 1970er Jahre eine entscheidende Rolle (siehe Kapitel

15 Zu diesen Parteien gehörte vor allem *Milli Selamet Partisi* (MSP), welche sich in den 1970er Jahren als *Milli Görüş* (nationale Sicht) in Deutschland niedergelassen hat (Blaschke 1985: 325). Zu der Entwicklung und symbolischen Funktion dieser Partei für die türkische Politik siehe detailliert Sarıbay (1985: 255-293). Vgl. auch Bruinessen (1985: 13-51).

2.3.3). Hinzu kam die nicht einheitliche, aber dennoch starke kurdische Bewegung, die ebenfalls zu einer politischen Polarisierung in der Gesellschaft beitrug. Die militärische Intervention 1980 zielte darauf ab, diese Polarisierungen und die dadurch entstandenen gesellschaftlichen Unruhen unter Kontrolle zu halten.

Nach dem Militärputsch im Jahre 1980 lässt sich eine *dritte Phase* des sunnitischen Islam in der Türkei identifizieren, die auch als die Zeit der Suche nach einer Identität mit einer Neigung zur Re-Islamisierung bezeichnet werden kann. Vor allem stand die Politik der Regierung ab Mitte der 1980er Jahre stark unter dem Einfluss der Idee einer „Türkisch-Islamischen Synthese“ (*Türk-İslam-Sentezi*). Viele sunnitisch-religiöse Gruppen wurden zum Zweck der Abwehr linker Gruppierungen durch den Staat unterstützt, welcher u.a. einen deutlichen Bruch mit der kemalistischen Tradition (Bruinessen 2002) symbolisierte. Die Staatspolitik ab 1983 unterstützte vor allem die Gründung von Stiftungen, die zur Verbreitung islamischer Werte beitrugen (Arat 1991: 94). Ferner entwickelte sich der Islam in der Türkei aufgrund einer weitgehenden Förderung durch den Staat zu einem höchst effizienten und intern ausdifferenzierten Staatsunternehmen (Spuler-Stegemann 1996). Geistliche AmtsträgerInnen des sunnitischen Islam in der Türkei sind Staatsbeamten oder Staatsangestellte. Die staatliche Förderung des sunnitischen Islam hat über die Jahrzehnte kontinuierlich zugenommen und so ein enges Bündnis zwischen türkischem Sunnitentum und Staat geknüpft, während anderen Religionsgemeinschaften die staatliche Anerkennung und Förderung vorenthalten blieb. Das Präsidium für Religionsangelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı* – „DIB“) und seine Organe wurden sowohl innerhalb der Türkei als auch im Ausland verstärkt. Es wurden viele neue Moscheen gebaut, besonders in alevitischen Dörfern. Zudem wurden Imame bzw. Hodschas dorthin geschickt, um die Aleviten zu sunnitisieren.

Erst seit den 1990er Jahren, nachdem die Aleviten anfangen, auf der staatlichen Anerkennung ihrer Existenz zu bestehen, beschwört das DIB die Einheit des Islam in dem Sinne, dass diese Einheit auch die Aleviten einschließe. Dabei spielen neben der Anerkennungspolitik der überwiegend in Europa organisierten alevitischen Organisationen auch die Politik der gegenwärtigen sunnitisch-religiös orientierten konservativen Regierung (AKP) eine Rolle. Die AKP startete 2007 unter der Leitung eines alevitischen Ministers eine Politik der „Öffnung gegenüber den Aleviten“ (*Alevi açılımı*). Nach einer Unterbrechung kommen seit 2009 erstmalig in der Geschichte der türkischen Republik Vertreter alevitischer Organisationen und des Staates zusammen, um über eine Anerkennung und Teilhabe der Aleviten an religiösen Institutionen des Staates zu verhandeln. Zu den aktuellen Themen gehören darüber hinaus die finanzielle Unterstützung für alevitische Gebetshäuser (*cemevi*) vom DIB und die Berück-

sichtigung der alevitischen Glaubensrichtung im Religionsunterricht. Diese neue politische Öffnung löst nicht nur zwischen Aleviten und Sunniten, sondern auch unter alevitischen Organisationen in der Türkei und in Europa in ihren Debatten zur „Nähe bzw. Distanz zum Islam“ Kontroversen aus.

2.2.2 Die Stellung der Frau in der sunnitisch-islamischen Religion

Der Koran und die hadith (*hadis*), d.h. die Reden und Äußerungen Mohammeds, stellen die Hauptquellen des islamischen Rechts (Scharia) dar. Die Darlegungen und die Kommentare zu diesen Quellen in den Schriften islamischer Denker und Gelehrter stellen eine dritte Rechtsquelle dar (El Sadaawi 1980: 167). Abgesehen von den vom Judentum und Christentum übernommenen Aussagen über die Stellung der Frau sind die Erfahrungen des Propheten Mohammed die entscheidenden Faktoren für die Bestimmung der Stellung der Frau im Islam (Arsel 1997). In Bezug auf diese Äußerungen über das Leben und die besonderen Probleme der Frauen im Islam macht Nawal el Sadaawi (1980: 167) auf zwei Punkte aufmerksam. Erstens haben die Verse des Korans und die Lehren Mohammeds zeitlich keinen gemeinsamen Ursprung, da beide im Laufe vieler Jahre entstanden sind. Jedes Prophetenwort und jeder Vers habe sich auf eine bestimmte Situation oder einen besonderen Fall bezogen. Dadurch, dass ihre Entstehungsbedingungen in Bezug auf Zeit und Ort einmalig sind, seien die Weisungen und Lehren oft widersprüchlich bzw. schwer auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Zweitens macht die Autorin auf die Zusammenarbeit der Körperschaften und Autoritäten des Islam mit dem Staat und der politischen Führung aufmerksam. Ergebnis sei, dass der Islam in verschiedenen islamischen Ländern zum Teil unterschiedlich interpretiert und praktiziert wird.

In der politischen Ideologie des Kemalismus in der Türkei im 20. Jahrhundert hatten Themen wie die Emanzipation der Frauen durch die Anerkennung ihrer Bürgerrechte und die Sichtbarkeit der Frau in der Öffentlichkeit einen zentralen Stellenwert. Das islamische Recht sieht das ganze Leben der Muslime unter religiösen Aspekten, nicht zuletzt auch das Rollenverständnis von Frauen und die sie betreffenden Wertvorstellungen. Da die Beziehung zwischen Mann und Frau und die Institution der Familie, die von einem männlichen Oberhaupt beherrscht wird, nach islamischer Ansicht eine sehr wichtige Rolle beim Aufbau und bei der Weiterentwicklung einer islamischen Gesellschaft spielen, haben Themen wie die Rolle und Stellung der Frau in der Gesellschaft sowie ihre Rechte und Aufgaben eine besondere Bedeutung (Acar 1991). Der Islam macht es der Frau zur Aufgabe, ihrer „natürlichen Bestimmung“ als Mutter und Ehefrau

nachzukommen, und versucht auf diese Weise, sie vor Situationen zu beschützen, die ihrer „eigenen Natur“ widersprechen (Toprak 1985b: 253f).

Zu den Pflichten der Frau gehört es, dem Mann zu gehorchen und sich für seinen Haushalt und die dazugehörenden Mitglieder verantwortlich zu fühlen (Walther 1997: 47). Dabei wird die Funktion der Frau in ihrer Rolle als Mutter im Zusammenhang mit dem Schutz der Familie und der Erziehung der Kinder nach den islamischen Regeln besonders hervorgehoben. Da eine Begegnung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verwandt sind, in einem von Männern dominierten öffentlichen Leben nicht erlaubt ist, gibt es auch wenige feste Vorschriften bzw. Verhaltensformen, die bei einer solchen Begegnung Anwendung finden (Mernissi 1989: 153f). Jede unvermeidliche oder außergewöhnliche öffentliche Interaktion zwischen Männern und Frauen, die nicht miteinander verwandt sind, ist durch die Verschleierung der Frau bzw. ihre Kopfbedeckung Beschränkungen unterworfen. Im orthodox-sunnitischen Denken ist die gesellschaftliche Harmonie nur durch die Kontrolle der Sexualität der Frau und ihre Verschleierung zu erhalten (Göle 1995, Mernissi 1989). Der minderwertige Status der Frau im Islam beziehe sich Mernissi (1989) zufolge daher nicht auf den Glauben an ihre Unterlegenheit, sondern auf eine Vorstellung von der destruktiven Qualität weiblicher Sexualität¹⁶. Somit werde die Frau auch für die Moral und Ordnung in der religiösen Gemeinde verantwortlich gemacht (Göle 1995: 43, 56).

Die Ungleichheit zwischen Mann und Frau im Islam wird auf die natürlichen Gegebenheiten zurückgeführt (Delaney 1991), die sich auch auf die rechtliche Situation der Frau auswirken. Demgemäß habe der Mann nicht nur eine biologische und spirituelle, sondern auch eine ökonomische Überlegenheit gegenüber der Frau (Walther 1997: 47). Die Überlegenheit des Mannes manifestiert sich nach Toprak (1985b) auch dadurch, dass der Mann für die Frau darüber entscheidet, wie die religiösen Pflichten zu erfüllen sind. Das heißt, wenn der Mann es erlaubt, darf/muss die Ehefrau kein Kopftuch tragen und würde dabei keine Sünde begehen, da der Mann die Verantwortung für ihr Verhalten trägt.

16 Auch Fetna Ayt Sabah (1995) vertritt die Meinung, dass im orthodoxen Islam die Frau niemals als minderwertiger als der Mann betrachtet worden sei. Die Auseinandersetzungen um die Stellung und Rolle der Frau seien nach Sabah vielmehr stets auf der Basis von Moral und Sitte geführt worden: „wenn wir die Frauen loslassen, wird die Unmoral herrschen“ (ebd. 26).