

Institut für Asien- und Afrikawissenschaften

MAGISTERARBEIT

**Die soziale und religiöse Bedeutung der  
Eheschließung für türkische Frauen der zweiten  
Generation in der Bundesrepublik Deutschland**

Wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des Grades eines Magister Artium  
im Fach Islamwissenschaft an der Philosophischen Fakultät III  
der Humboldt-Universität zu Berlin

**Anke Bentzin**

Gutachter: 1. Prof. Dr. Peter Heine

2. Prof. Dr. Ingeborg Baldauf

eingereicht: 30. März 1998

## **Zusammenfassung**

Diese Magisterarbeit gibt einen Einblick in einen Bereich des privat-familiären Lebens der in Berlin ansässigen Türken, über den innerhalb der deutschen Bevölkerung größtenteils pauschalisierte und klischeehafte Vorstellungen herrschen. Die Arbeit präsentiert die Ergebnisse einer 1997 in Berlin durchgeführten empirischen Studie (qualitative Methoden) zur sozialen und religiösen Dimension der Heirat für sunnitische und alevitische Frauen der sogenannten zweiten Generation türkischer Migranten in Deutschland. Es wird u.a. der Frage nachgegangen, ob die Eheschließung für Türkinnen dieser Migrantengeneration eine religiöse Komponente besitzt oder ob sie lediglich zu den profanen, von der türkischen Gesellschaft erwarteten Etappen im Lebenslauf gehört. Unter Berücksichtigung des sozialen und religiösen Hintergrunds der für diese Studie befragten dreizehn jungen Türkinnen werden die einzelnen Schritte einer Heirat vom 'Versprechen' bis zur Hochzeitsfeier hinsichtlich ihrer sozialen und religiösen Relevanz für diese Frauen analysiert. Am Beispiel der Bedeutung der Eheschließung für in der Bundesrepublik sozialisierte Musliminnen soll ergründet werden, welchen Platz die Religion im Alltag türkischer Migrantinnen einnimmt. Daraus lassen sich auch Schlußfolgerungen über den Charakter des Islam in Deutschland entwickeln.

Schlagworte: Türkinnen, Hochzeit, Islam in Deutschland, Migration, Frauen

## **Abstract**

This Master thesis presents the results of an empirical study carried out in 1997 in Berlin researching into the social and religious dimension of marriage for young second generation Turkish women in Germany. It looks into the question whether marriage has a religious component for Turkish women of this migrant generation or whether it merely is a part of the usual stages of the course of life they are obliged to follow by the Turkish society. Taking into account the social and religious background of the 13 interviewees the single steps of a Turkish marriage from the ‘promise’ (*söz*) to the wedding are analysed in terms of their social and religious relevance for these women. The example of the marriage of Muslim women who were socialised in Germany can contribute to finding out where religion ranks in the daily life of Turkish migrant women. From this it is also possible to draw conclusions about the character of Islam in Germany.

Keywords: Turkish women, wedding, Islam in Germany, migration, women

## **Inhaltsverzeichnis**

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Abkürzungsverzeichnis</b>   | <b>vi</b> |
| <b>Einleitung</b>  | <b>1</b>  |
| <b>THEORETISCHER TEIL</b>  | <b>8</b>  |
| <b>1 Ehe und Eheschließung im islamischen Recht</b>  | <b>8</b>  |
| 1.1 Charakter und Sinn der Heirat im Islam   | 9         |
| 1.2 Bedingungen einer rechtskräftigen Eheschließung  | 13        |
| 1.2.1 <i>Bereitschaft zur Eheschließung und Ehefähigkeit der Brautleute</i>                                      | 13        |
| 1.2.2 <i>Zur Rolle der Anwesenden bei einer Eheschließung</i>  | 15        |
| 1.2.3 <i>Morgengabe</i>  | 17        |
| 1.3 Hindernisse einer Eheschließung nach islamischem Recht   | 18        |
| <b>2 Die Eheschließung in der türkischen Gesellschaft</b>  | <b>19</b> |
| 2.1 Traditioneller Verlauf einer türkischen Hochzeit   | 19        |
| 2.2 Bedeutung der Eheschließung in der türkischen Gesellschaft   | 21        |
| 2.3 Formen der Eheschließung in der Türkei   | 23        |
| 2.3.1 <i>Resmî Nikah - Die standesamtliche Trauung</i>   | 24        |
| 2.3.2 <i>Imam Nikahı - Die Imam-Ehe</i>  | 26        |
| <b>3 Zum türkischen Islam in der Türkei und in der Bundesrepublik Deutschland</b>                                | <b>30</b> |
| 3.1 Allgemeine Aussagen zur Religiosität sunnitischer Türken in Deutschland                                      | 32        |
| 3.2 Religiöse Gruppen und islamische Organisationen in Deutschland   | 33        |
| 3.2.1 <i>Alevilik - Alevitum</i>   | 34        |
| 3.2.2 <i>Diyanet İşleri Türk İslam Birliği - Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB)</i> | 39        |
| 3.2.3 <i>İslam Toplumunu Millî Görüş – Die Islamische Gemeinschaft Millî Görüş e.V. (IGMG)</i>                   | 42        |
| 3.2.4 <i>Nakşibendilik - Nakşibendi-Orden</i>  | 43        |

|  |            |
|--|------------|
| <b>EMPIRISCHER TEIL</b>  | <b>47</b>  |
| <b>4 Vorstellung des Konzepts der empirischen Untersuchung</b>   | <b>47</b>  |
| 4.1 Methodisches Vorgehen  | 47         |
| 4.2 Fragestellungen der Interviews   | 49         |
| 4.3 Sample und Interviewsituation  | 50         |
| 4.4 Datenauswertung  | 51         |
| <b>5 Zum sozial-religiösen Hintergrund der Interviewpartnerinnen</b>   | <b>52</b>  |
| 5.1 Vorstellung der einzelnen Interviewpartnerinnen  | 52         |
| 5.2 Typisierung nach Religiosität und biographischer Kontinuität   | 74         |
| <b>6 Bedeutung der Eheschließung für türkische Frauen der zweiten Generation in der Bundesrepublik Deutschland</b> | <b>77</b>  |
| 6.1 Ehepartnerwahl   | 77         |
| 6.2 Brautwerbung, 'Versprechen', Verlobung und Verlobungszeit  | 90         |
| 6.3 Religiöse Eheschließung  | 94         |
| 6.3.1 <i>Äußere Bedingungen der religiösen Eheschließung</i>   | 94         |
| 6.3.2 <i>Zur Bedeutung der religiösen Eheschließung</i>  | 99         |
| 6.4 Standesamtliche Eheschließung  | 106        |
| 6.5 Hennaabend und Hochzeitsfeier  | 111        |
| 6.6 Zur Rolle von Heirat und Ehe im Leben türkischer Frauen der zweiten Generation                                 | 121        |
| <b>Schlußbetrachtung</b>   | <b>139</b> |
| <b>Verzeichnis der verwendeten Materialien</b>   | <b>146</b> |

## Abkürzungsverzeichnis

AMGT - *Avrupa Millî Görüş Teşkilatı* - Organisation der Nationalen Sicht in Europa e.V.

ANAP - *Anavatan Partisi* - Mutterlandspartei

AP - *Adalet Partisi* - Gerechtigkeitspartei

DP - *Demokrat Partisi* - Demokratische Partei

DIB - *Diyanet İşleri Bakanlığı* - Präsidium für religiöse Angelegenheiten

DITIB - *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* - Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.

IGMG - Islamische Gemeinde *Millî Görüş* e.V.

RP - *Refah Partisi* - Wohlfahrtspartei

MSP - *Millî Selamet Partisi* - Nationale Heilspartei

## Einleitung

In den letzten Jahren hat das Interesse der westlichen Öffentlichkeit am Islam zugenommen. Die Meldungen und Berichte über soziale, politische und religiöse Verhältnisse und Entwicklungen in islamischen Ländern vermitteln ein überwiegend auf Extremismus, Aggressivität und Rückständigkeit reduziertes Bild des Islam und der islamisch geprägten Gesellschaften. Im Zuge der Migrationsprozesse der zurückliegenden Jahrzehnte haben sich in einigen Staaten Westeuropas quantitativ starke muslimische Minderheiten niedergelassen. Mit ihren Treffpunkten, Geschäften, Lokalen und Moscheen, ihren eigenen Medien und nicht zuletzt mit ihrem äußeren Erscheinungsbild, das sie als Muslime erkennen läßt, haben diese Einwanderer den Charakter westeuropäischer Städte verändert. Angesichts des hohen Anteils muslimischer Migranten sehen manche Vertreter der Politik, der Presse sowie Teile der Bevölkerung eine islamische 'Bedrohung' nicht mehr nur von der islamischen Welt ausgehen, sondern in unmittelbarer Nähe 'lauern'.

In der Bundesrepublik Deutschland hat sich infolge des Hauptanteils<sup>1</sup> türkischer Arbeitnehmer und ihrer Familien unter den muslimischen Migranten ein Islam etabliert, der die religiöse Vielfalt des Heimatlandes widerspiegelt. Da von einer dauerhaften Präsenz von Muslimen türkischer Herkunft in der Bundesrepublik ausgegangen werden kann, ist es notwendig, eine neue Qualität des Zusammenlebens anzustreben, das nicht wie bisher von Vorurteilen, Ängsten und Unverständnis der anderen Kultur und Religion gegenüber gekennzeichnet ist.

Neben der öffentlichen Debatte über Fragen der Integration und über Konsequenzen des 'Kulturkonflikts' hat die deutsche Migrationsforschung zahlreiche theoretische Abhandlungen und empirische Studien zur Lebenssituation türkischer Einwanderer hervorgebracht. Die türkische Migration in Deutschland wurde und wird unter

---

<sup>1</sup> Angaben des Statistischen Bundesamts Wiesbaden vom 31.12.1996 zufolge leben in der BRD 2,049 Mio. türkische Einwohner. Diese Zahl berücksichtigt nicht die Einwanderer und deren Nachkommen, die die deutsche Staatsangehörigkeit erworben haben. Im Jahre 1995 erfolgte z.B. die Einbürgerung von 31.578 Migranten türkischer Herkunft. Vgl. Statistisches Bundesamt Wiesbaden (1997), 67f. Laut einer im Oktober 1997 veröffentlichten Studie über türkische Jugendliche in Berlin leben 137.216 Türken in der Stadt. Vgl. Ausländerbeauftragte des Senats (1997), 39.

psychologischen, erziehungs-, sozial- und religionswissenschaftlichen Gesichtspunkten untersucht.<sup>2</sup> Gegenstand der Forschungen sind beispielsweise Identitätskonflikte, Integrationsprobleme, Veränderungstendenzen der weiblichen Rolle der Migrantinnen und der Religiosität unter den Bedingungen der christlich-deutschen Mehrheitsgesellschaft. Die Ergebnisse der Anfang 1997 unter dem Titel „Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland“ veröffentlichten Studie unter der Leitung des Bielefelder Soziologen und Gewaltforschers Wilhelm HEITMEYER<sup>3</sup> provozierte sowohl Diskussionen in der Presse<sup>4</sup> als auch innerhalb der Sozialwissenschaften, die Migrationsforschung betreiben. Die Debatte über den Einfluß dieser Untersuchung auf die deutsche öffentliche Meinung über den Islam und die Kritik an den geschlossenen Fragestellungen, die Ansichten außerhalb des vorgegebenen Antwortenspektrums ausschließt, zeigt die Notwendigkeit qualitativ orientierter Untersuchungen zur Bedeutung des Islam für junge Türken<sup>5</sup> in der BRD.

Eine Zielsetzung dieser Magisterarbeit ist es, aktuellen Einblick in einen Bereich des privat-familiären Lebens der in Berlin ansässigen Türken zu nehmen, über den größtenteils pauschalisierte und klischeehafte Vorstellungen herrschen. Die Arbeit beschäftigt sich mit der sozialen und religiösen Dimension der Heirat für sunnitische und alevitische Frauen der sogenannten zweiten Generation türkischer Migranten in Deutschland.<sup>6</sup> Es wird der Frage nachgegangen, ob die Eheschließung für Türkinnen dieser Migrantengeneration einen religiösen Hintergrund hat oder ob sie lediglich zu den profanen, von der türkischen Gesellschaft erwarteten Etappen im Lebenslauf gehört.

---

<sup>2</sup> Ins Literaturverzeichnis sind empirische Studien zu diesen Themen aufgenommen worden, die ich in der Vorbereitungsphase für meine Arbeit gelesen habe. Für einen Überblick über die Publikationen zur türkischen Migration in der BRD sei Knapp, A. (1996), 4ff empfohlen.

<sup>3</sup> Heitmeyer, W.; Müller, J.; Schröder, H. (1997).

<sup>4</sup> Der Spiegel (14.04.1997) Nr. 16, 78-97.

<sup>5</sup> Problematisch ist der Gebrauch von Bezeichnungen wie ‘türkisch’ oder ‘Türke/in’ im Hinblick auf die Generationen, die in Deutschland geboren und aufgewachsen sind. In der vorliegenden Arbeit bezieht sich das Attribut ‘türkisch’ oder die Bezeichnung ‘Türke/in’ auf die Herkunft der Familie. Obwohl ich für einen bedachten Umgang mit diesen Bezeichnungen plädiere, verwende ich sie dennoch angesichts der Tatsache, daß die Interviewpartnerinnen sich selbst mit dem Attribut ‘türkisch’ identifizieren.

<sup>6</sup> Unter der ‘zweiten Generation’ versteht man die Kinder der Arbeitsmigranten unabhängig von ihrem Geburtsort. Die besondere Situation türkischer Migrantinnen der zweiten Generation, im Elternhaus gemäß den kulturellen und religiösen Normen und Wertvorstellungen des Herkunftslandes erzogen zu werden und außerhalb des Familienkreises mit den Einflüssen der deutschen Gesellschaft konfrontiert zu werden, wird in diversen Arbeiten untersucht. Vgl. z.B. Holtbrügge, H. (1975), Karpf, M. (1979), König, K. (1989), Otyakmaz, B.Ö. (1994), Riesner, S. (1990), Rödiger, S. (1988).

Die thematische Eingrenzung auf die Gruppe der weiblichen Migranten der zweiten Generation resultierte in erster Linie aus meiner Position als Frau und Nicht-Angehörige sowohl der islamischen als auch der türkischen Gemeinde, die nahezu über keine Kontakte zur türkischen Gemeinschaft in Berlin verfügte. Unter diesen Bedingungen erwies es sich als einfacher, Zugang zu Türcinnen als zu türkischen Männern zu finden. Zudem haben meine Gespräche mit türkischen Frauen ihr persönliches Interesse an der Thematik und das Bedürfnis, sich dazu zu äußern, bestätigt.<sup>7</sup> Ausgangspunkt der Konzentration der Untersuchung auf die weibliche Gruppe der zweiten Generation war ferner die Annahme, daß die Hochzeit für türkische Frauen mehr Veränderungen nach sich zieht als für türkische Männer. Auch nach der Trauung bleibt häufig die enge Bindung an das Elternhaus bestehen. Jedoch nehmen Einfluß und Kontrolle des Vaters und der Brüder ab. Viele Frauen empfinden deshalb die Eheschließung als einen befreienden Schritt in ein unabhängiges Leben mit einer gleichberechtigten Partnerschaft.

Für die Abfassung dieser Arbeit wurden verschiedene Materialien verwendet:

Die Grundlage der Definition der Heirat im Islam bilden der Koran sowie Literatur mit dem Schwerpunkt 'Islamisches Recht'. Obwohl die Artikel JÄSCHKES<sup>8</sup> über die Formen der Eheschließung in der Türkei und deren juristische Aspekte vor dreißig und mehr Jahren entstanden sind, werden sie mangels jüngerer Abhandlungen zu diesem Themenkomplex hier herangezogen, um deutlich zu machen, welche Komplikationen hinsichtlich der bis dahin üblichen Form der Eheschließung die laizistische Politik der türkischen Republik nach sich zog.

Neben den oben angeführten wissenschaftlichen Publikationen existiert eine beachtliche Zahl der sogenannten christlichen Informationsliteratur über den Islam, mit der zum einen aufklärend für Verständnis für die andere Religion geworben wird. Zum anderen verfolgt sie angesichts der zunehmenden Zahl türkisch-deutscher Eheschließungen das

---

<sup>7</sup> Die Beweggründe für die Teilnahme am Interview waren unterschiedlich. Einige Frauen bezweckten mit ihren Aussagen, die Situation und Probleme ihrer Generation publik zu machen. Andere legten Wert auf eine differenzierte Darstellung der 'Rolle der türkischen Frau'. Die religiösen Interviewpartnerinnen intendierten, sich gegen das negative Image des Islam in der deutschen Öffentlichkeit zu engagieren. Insgesamt war der Wunsch nach einem Dialog zwischen deutscher und türkisch-muslimischer Gesellschaft erkennbar. Und natürlich war ein Motiv für die Teilnahme am Interview auch persönliche Neugier.

<sup>8</sup> Jäschke, G. (1940), (1953), (1955), (1961).

Ziel, deutsche Frauen auf die Konsequenzen und möglichen Probleme einer solchen Verbindung hinzuweisen.<sup>9</sup>

Die Darstellung der Rolle der Heirat für Frauen türkischer Herkunft und der Faktoren, die sie bedingen, basiert auf von mir erschlossenen Quellen. Die Daten wurden in Interviews mit dreizehn türkischen Frauen der zweiten Generation, die zum Zeitpunkt der Befragung verlobt, verheiratet oder geschieden waren, gewonnen. Darüber hinaus habe ich Gespräche mit zwei in Berlin tätigen islamischen ‘Gelehrten’ geführt<sup>10</sup> und verarbeite eigene Beobachtungen.

Weitere Materialien, die für die vorliegende Arbeit herangezogen wurden, sind Statistiken, Pressedokumente und der 1995/96 in Berlin entstandene Dokumentarfilm von Antonia LERCH „Vor der Hochzeit“.

Die Arbeit läßt sich in zwei Teile gliedern, die jeweils drei Kapitel umfassen:

Im ersten Kapitel wird das Wesen und der Zweck der Eheschließung im Islam definiert. Mit Hilfe primärer Quellen des islamischen Rechts wird das islamische Moment der Heirat herausgearbeitet. Es wird den Fragen nachgegangen, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, um eine rechtsgültige Ehe zu schließen und welche Ehehindernisse nach islamischem Recht existieren.

Das zweite Kapitel geht zunächst auf den Verlauf einer traditionellen türkischen Hochzeit ein. Daran schließt sich eine Gegenüberstellung der religiösen und der standesamtlichen Form der Eheschließung in der Türkei an. Es ist in diesem Zusammenhang notwendig, die besondere Stellung des Islam in der Türkischen Republik deutlich zu machen. In dem am 29.10.1923 gegründeten Nachfolgestaat des Osmanischen Reiches konnte der Islam trotz der laizistischen Reformen unter Leitung des ersten Präsidenten Mustafa Kemal (Atatürk) seine Rolle für die Bevölkerung behaupten. Im Rahmen der Bestrebungen, die türkische Gesellschaft in eine säkulare Ordnung umzugestalten, wurde offiziell die bisher praktizierte islamische

---

<sup>9</sup> Vgl. Hierold, A. (1984), Kotzur, H. (1988), Miksch, J. (1980), Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (1982) u.a.

<sup>10</sup> Befragt wurden Şaban Özbudak als Attaché für Religiöse Angelegenheiten beim Türkischen Generalkonsulat in Berlin, der zugleich DITIB-Vorsitzender ist, sowie der Libanese Sheih Muhammad al-Khaled, der sich als islamischer Rechtsgelehrter ausgibt und sunnitische Muslime in juristischen Fragen berät.

Eheschließung durch den Imam<sup>11</sup> bzw. den Hoca<sup>12</sup> von der standesamtlichen Trauung abgelöst. Da die fromme Bevölkerung bis heute nicht auf die Imam-Ehe (türk.: *Imam Nikahı*) verzichtet, gab es immer wieder sogenannte Nichtehe. In diesem Kapitel wird dargestellt, welche juristischen Konsequenzen und öffentlichen Diskussionen dieser Widerspruch zwischen staatlich propagiertem Laizismus und persönlicher Religiosität in der Türkei in Vergangenheit und Gegenwart zur Folge hatte bzw. hat.

Das dritte Kapitel gibt einen knappen Abriß über ‘Färbungen’ des türkischen Islam in der Türkei und in der Bundesrepublik Deutschland. Dabei werden insbesondere die alevitische Glaubensgemeinschaft und die drei sunnitischen Vereinigungen betrachtet, denen einige der Interviewpartnerinnen angehören bzw. zu denen sie in Verbindung stehen.

Diesem theoretischen Abschnitt folgt der zweite Teil der Arbeit, der eine empirische Untersuchung zur sozialen und religiösen Bedeutsamkeit der Heirat in der Biographie türkischer Frauen der zweiten Generation in Deutschland- speziell in Berlin - ist.

Den empirischen Teil einleitend erfolgt im vierten Kapitel die Veranschaulichung der Methode zur Datenerfassung. Dieses Kapitel beinhaltet weiterhin die Begründung des methodischen Vorgehens, die Beschreibung des Samples und der Interviewsituation sowie die Erläuterung der Kriterien der Auswertung der mit den Frauen geführten Interviews.

Bevor in dem umfangreichen letzten Kapitel die Auswertung der auf der Basis von Befragungen und Beobachtungen ermittelten Daten vorgenommen wird, stellt das fünfte Kapitel die dreizehn Interviewpartnerinnen vor. Im Zentrum stehen die religiös und traditionell bedingten Erziehungsvorstellungen der Eltern und ihr Einfluß auf die Töchter sowie das Selbstbild der von mir befragten Frauen in bezug auf Religiosität, Traditionalität und Identität.

Die empirische Recherche verfolgt unter anderem folgende Fragestellungen:

---

<sup>11</sup> Als Imame werden im sunnitischen Islam die Vorbeter beim Freitagsgebet bezeichnet. Darüber hinaus haben sie eine Vielzahl weiterer Aufgaben im religiösen und rechtlichen Bereich.

<sup>12</sup> Ein Hoca ist ein islamischer Geistlicher, der an einer Medrese ausgebildet wurde. Auch Lehrer und ‘Gesundbeter’ werden mit Hoca angesprochen. Vgl. Steuerwald (1990), 394.

- Halten Migranten türkischer Herkunft in Deutschland an den traditionellen Schritten von der Brautwerbung bis zur Hochzeitsfeier fest?
- Entspricht der Hergang der Eheschließung in der Realität den Aussagen der jungen türkischen Frauen über die Religiosität und Traditionalität ihrer Familien?
- Was sind die jeweiligen Beweggründe für eine Imam-Ehe bzw. die standesamtliche Trauung?
- Kann von einer Selbstverständlichkeit der Eheschließung gläubiger Sunniten vor dem Imam/Hoca gesprochen werden?
- Wie ist der Informationsstand der türkischen Frauen der zweiten Generation über die Imam-Ehe und über Konsequenzen, die sie für die Frau mit sich bringen kann?
- Verläuft die islamische Eheschließung in der Bundesrepublik Deutschland gemäß dem islamischen Idealtypus?
- Bestehen Differenzen in der Praxis der religiösen Trauung zwischen den drei sunnitischen Vereinigungen, die berücksichtigt wurden?
- Welche Unterschiede sind zwischen Aleviten und Sunniten bezüglich des gesamten Heiratsprozesses sowie der sozialen und religiösen Bedeutung der Eheschließung auszumachen?
- Welche Strategien werden von den Frauen entwickelt, um im Rahmen der von der türkischen Gesellschaft und von den Eltern vorgegebenen Normen den individuellen Glücksanspruch zu realisieren? Wie ist der Einfluß der Eltern und des türkischen Umfelds auf das Geschehen in Zusammenhang mit der Hochzeit einzuschätzen?
- Welche Rolle nimmt die Ehe im Lebensentwurf der Türcinnen der zweiten Generation ein, und welche Perspektiven sehen sie für sich als verheiratete oder als geschiedene Frauen?

Sicher kann es nicht Anspruch dieser Magisterarbeit sein, aus den anhand der Interviews gewonnenen Informationen allgemeingültige Aussagen über den Prozeß bis zur Hochzeit sowie über ihre soziale und religiöse Rolle abzuleiten. Vielmehr sollen einzelne Frauen zu Wort kommen, aus deren familiärem Hintergrund, ihrem Verständnis von Religion und Tradition, ihrer Einstellung gegenüber der Heirat und Ehe sowie ihrer individuellen Visionen die Vielfältigkeit der türkischen bzw. der türkisch-islamischen Lebenskultur in Deutschland zum Ausdruck gebracht wird. Da in der türkischen Gesellschaft die Heirat offenbar ein Ereignis von sozial-religiöser Tragweite

im Lebenslauf des Individuums sowie der Gemeinschaft darstellt, kann ein Wandel der Bedeutsamkeit der Eheschließung bei türkischen Migrantinnen der zweiten Generation Umbrüche im Geschlechterverhältnis und zukünftige Formen des partnerschaftlichen und familiären Zusammenlebens einleiten und auf diese Weise Veränderungsprozesse innerhalb der türkischen Gemeinde in der Bundesrepublik bewirken.

Das Beispiel der Relevanz der Eheschließung für in der Bundesrepublik sozialisierte Musliminnen kann dazu dienen, zu ergründen, welchen Rang die Religion im Alltag türkischer Migrantinnen einnimmt. Daraus können sich auch Hypothesen über den Charakter des Islam in Deutschland entwickeln lassen.

## THEORETISCHER TEIL

### 1 Ehe und Eheschließung im islamischen Recht

Der Islam prägt den Alltag seiner Anhänger in einer Weise, daß häufig eine Trennung zwischen Religion und Alltagskultur nicht ohne weiteres vollzogen werden kann. Wichtige Ereignisse wie „Geburt, Beschneidung, Hochzeit und Tod erhalten bei gläubigen Menschen eine religiöse Dimension, die ihm sein Wesen und den Sinn und Zweck seines Daseins enthüllt.“<sup>13</sup> Diese Vorgänge sind sozial-religiöse Höhepunkte im Lebenslauf.

Das islamische Recht (*šarī‘a*<sup>14</sup>) hat Vorschriften, Verbote und Regelungen entwickelt, die alle Bereiche und Etappen im Leben der Gläubigen berücksichtigen. Der für Muslime heilige Koran ist die primäre Quelle der islamischen Rechtsordnung. Zahlreiche Koranverse behandeln das Geschlechterverhältnis, das Familienleben und die juristischen und finanziellen Konsequenzen einer Scheidung.<sup>15</sup> Weitere Wurzeln der *šarī‘a* sind die Lebensweise des Propheten Muhammad (*sunna*)<sup>16</sup>, die in den Hadithen (*hadīṭ/ahādīṭ*)<sup>17</sup> tradiert wird, der Konsens der Gemeinde bzw. der Gelehrten hinsichtlich einer Rechtsfrage (*iğmâ‘*)<sup>18</sup> und der Analogieschluß (*qiyâs*)<sup>19</sup>.

Anhand der beiden Hauptquellen der *šarī‘a* - dem Koran und den Hadithen - sowie der Beiträge zu Fragen des islamischen Rechts<sup>20</sup> sollen in diesem Kapitel die islamischen

---

<sup>13</sup> Gieringer, F. (1982), 21.

<sup>14</sup> Ausgenommen von auch im Deutschen verwendeten Wörter wie Koran, Imam und Hadith, erscheinen die arabischen und türkischen Begriffe in kursiv gedruckten Kleinbuchstaben und in der den Transliterationsregeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft entsprechenden Umschrift. Vgl. Brockelmann, C. (1935).

<sup>15</sup> Z.B. die Suren 2:228-237, 2:240f, 296, 33:49. Vgl. Der Koran (1989), 34ff, 36f, 296.

<sup>16</sup> Wensinck, A.J. (1934), 601ff.

<sup>17</sup> Hadithe sind die Überlieferungen von der Lebensweise (*sunna*) und den Aussprüchen des Propheten. Die anfangs mündlich tradierten Hadithe wurden ab dem 7. Jahrhundert gesammelt. Im 9. Jahrhundert entstanden die Kanonischen Hadith-Sammlungen. Als Quelle dient hier die umfangreiche Hadithsammlung „*Kitâb al-mabsûṭ*“ Šams as-Saraḥsîs, in dem er die Lehre Abû Hanîfas zusammenfaßte. Der fünfte Band enthält ausschließlich Hadithe und Kommentare zum Thema Eheschließung und Scheidung. Die Lebensdaten as-Saraḥsîs sind umstritten. Man nimmt an, daß er im 11. Jahrhundert lebte, in Buchara studierte und in Transoxanien wirkte. Vgl. Khoury, A.T. (1985) 28, vgl. auch Calder, N. (1995), 35f.

<sup>18</sup> Fleisch, H. (1971), 1023ff.

<sup>19</sup> Bernand, M. (1986), 238ff.

<sup>20</sup> Z.B. Rauscher, T. (1987).

Momente der Eheschließung herausgearbeitet werden. Diese Vorgehensweise vernachlässigt die äußerst vielfältigen Hochzeitsbräuche und regionalen Besonderheiten, die nicht religiösen Ursprungs sind. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die hanafitische Rechtsschule (*hanafīya*), da die sunnitischen Türken dieser Richtung angehören. Unter den in der Bundesrepublik lebenden Muslimen beträgt der Anteil der Hanafiten ca. 90 %.<sup>21</sup> Die von Abû Hanîfa<sup>22</sup> gegründete Rechtsschule gilt als die liberalste der vier gängigen sunnitischen Rechtsschulen (*madhab/madhāhib*) im Islam, weil in ihrer Rechtsfindung die persönliche Meinung (*ra'y*) und das 'Für-Gut-Halten' (*istihsân*)<sup>23</sup> eine große Rolle spielen. Muslime aus der Türkei, die sich nicht zum sunnitischen Islam und zur hanafitischen Rechtsschule bekennen, sind die Aleviten (türk.: *Alevi/Aleviler*). Das Bekenntnis der Aleviten zu der nach dem sechsten Imam Ğa'far as-Sâdiq<sup>24</sup> benannten zwölferschiitischen Rechtsschule der *Ğa'farīya* „ist lediglich nominell, denn sie befolgen - ohne sich allerdings dieses Widerspruchs bewusst zu sein - weder Theologie noch Gesetz der Zwölferschia“.<sup>25</sup> Aus diesem Grund und weil die alevitische Glaubensgemeinschaft eigene Glaubenssätze und gesetzliche Regelungen entwickelt hat, kann die schiitische *Ğa'farīya* hier unberücksichtigt bleiben. Im dritten Kapitel (3.2.1) werden die wesentlichen Prinzipien des Alevitums dargestellt.

## 1.1 Charakter und Sinn der Heirat im Islam

Während die ursprüngliche Bedeutung des arabischen Wortes '*nikâh*' 'Beischlaf' war, wird es in der modernen arabischen Sprache sowohl für 'Hochzeit' und 'Eheschließung' als auch für 'Ehe' und 'Ehevertrag' verwendet.<sup>26</sup> Im Koran meint *nikâh* ausschließlich

---

<sup>21</sup> Bali, S. (1994), 273.

<sup>22</sup> al-Nu'mân Ibn Tâbit Abû Hanîfa ist vermutlich persischer Abstammung. Er wurde um 700 in Kufa geboren und starb 767 im Gefängnis in Bagdad. Das von ihm entwickelte Rechtssystem wurde erst von seinen Schülern schriftlich fixiert. Vgl. Khoury, A.T. (1985), 27, vgl. auch Schacht, J. (1960), 123f.

<sup>23</sup> Das Prinzip des *istihsân* ermöglicht dem Rechtsgelehrten, seine Meinung nach nochmaligem Überlegen zu revidieren. Vgl. Paret, R. (1978), 255ff.

<sup>24</sup> Schiiten verwenden den Terminus 'Imam' für ihren religiösen Führer. Ğa'far as-Sâdiq war der Urenkel al-Husains, des Sohnes des vierten Kalifen 'Alîs. Er wurde um 700 geboren, lebte in Medina und starb dort 765. Da wesentliche Elemente der schiitischen Rechtssprechung auf seine Entscheidungen und Aussagen zurückgehen, gilt er als Begründer des schiitischen Rechts. Vgl. Halm, H. (1988), 34f.

<sup>25</sup> Kehl-Bodrogi, K. (1988), 120.

<sup>26</sup> Wehr, H. (1985), 1313.

den Ehevertrag.<sup>27</sup> Dieser arabische Begriff hat Eingang in die türkische Sprache gefunden und bedeutet ‘Eheschließung’, ‘Trauung’, ‘Heirat’ sowie ‘die festgesetzte Summe, die der Mann im Falle einer Scheidung an seine Frau zu zahlen hat’.<sup>28</sup> Heute dominiert im alltäglichen Sprachgebrauch das türkische Wort ‘*evlenme*’ für Heirat und Ehe.<sup>29</sup> Die standesamtliche Eheschließung wird in der Türkei mit ‘*resmî nikâh*’ und die religiöse Eheschließung mit ‘*dînî nikâh*’ bzw. als ‘*Imâm nikâhi*’ (Imam-Ehe) bezeichnet.

In der islamischen Welt ist *nikâh* ein Vertrag zwischen den gesetzlichen Vertretern der Eheschließenden. Abû Hanîfa und der Prophet Muhammad definieren die Eheschließung im Islam als einen Vertrag des gegenseitigen Austauschs von Vermögenswerten, der jederzeit aufgelöst werden kann.<sup>30</sup>

Der islamische Glaube verlangt die Ehe, um in diesem Rahmen eine Familie zu gründen. Sie dient der Zeugung legitimer Nachkommen.<sup>31</sup> Die Familie - mit dem Vater als Oberhaupt - dem sich nach islamischen Vorstellungen die anderen Familienmitglieder unterzuordnen haben, bildet den Kern der muslimischen Gemeinschaft (*umma*). Nur ein geregeltes und sittliches Familienleben kann der *umma* ein festes Fundament bieten.<sup>32</sup> Die Heirat ist auch in der islamischen Gesellschaft keine rein private Angelegenheit, sondern der Muslim übernimmt mit der Eheschließung eine soziale Verantwortung. Das Nichteingehen einer Ehe trotz des Vorhandenseins aller Voraussetzungen für eine Eheschließung wird nicht gutgeheißen.<sup>33</sup> Es kann von einer Pflicht des Muslims zur Heirat gesprochen werden, was folgender Koranvers unterstreicht: „*Und verheiratet diejenigen von euch, die (noch) ledig sind, und die Rechtschaffenden von Euren Sklaven und Sklavinnen.*“<sup>34</sup>

Ein Zölibat für hohe geistliche Würdenträger kennt der orthodoxe Islam nicht. Vielmehr

---

<sup>27</sup> Schacht, J. (1993), 26ff.

<sup>28</sup> Steuerwald, K. (1990), 697.

<sup>29</sup> Ebd., 286.

<sup>30</sup> as-Sarahsî, Š. (1978), 19.

<sup>31</sup> Rauscher, T. (1987), 30.

<sup>32</sup> Heidarpur-Ghazwini, A. (1986), 240.

<sup>33</sup> Abdul-Rauf, M. (1979), 43, Weische-Alexa, P. (1982), 91, Heidarpur-Ghazwini, A. (1989), 86.

<sup>34</sup> Der Koran (1989), 246, 24:32.

bejaht er die Sexualität. Diese soll in der Ehe ausgelebt werden, um die Ordnung der muslimischen Gemeinschaft nicht zu gefährden.<sup>35</sup> Im Koran sind mehrere Belege für die positive Bewertung des Geschlechtstriebes im Rahmen der Ehe zu finden: *„Eure Frauen sind euch ein Saatfeld. Geht zu (diesem) euren Saatfeld, wo immer ihr wollt!“*<sup>36</sup> Islamischen Vorstellungen zufolge hat Gott die beiden Geschlechter zur Zeugung von Nachkommen erschaffen: *„Und zu seinen Zeichen gehört es, daß er euch aus euch selber Gattinnen geschaffen hat (indem er zuerst ein Einzelwesen und aus ihm das ihm entsprechende Wesen machte), damit ihr bei ihnen wohnt. Und er hat bewirkt, daß ihr (d.h. Mann und Frau) einander in Liebe und Erbarmen zugetan seid.“*<sup>37</sup> An anderer Stelle werden die Gläubigen ermahnt, sich des Geschlechtsverkehrs zu enthalten *„außer gegenüber ihren Gattinnen, oder was sie (an Sklavinnen) besitzen, (denn) dann sind sie nicht zu tadeln.- Diejenigen aber, die darüber hinaus (andere Frauen) für sich haben wollen, machen sich offensichtlich einer Übertretung schuldig“*.<sup>38</sup>

Obwohl die angeführten Koranverse sich ausschließlich an männliche Muslime richten, kommt Frauen im Bereich der Sexualität keineswegs eine passive Rolle zu. Die marokkanische Soziologin Fatima MERNISSI, welche die Stellung der Frau in der vor- und frühislamischen sowie der zeitgenössischen islamischen Gesellschaft aus feministischer Perspektive untersucht, analysiert in ihrem Werk *„Geschlecht, Ideologie, Islam“* das Verhältnis des Islam zur weiblichen Sexualität. Grundsätzlich befürwortet die islamische Religion die Befriedigung der sexuellen Bedürfnisse beider Geschlechter, und Impotenz des Ehemanns ist einer der wenigen Scheidungsgründe, den muslimische Frauen geltend machen können. Ein ausgefülltes eheliches Sexualleben schützt vor *zinâ*<sup>39</sup>, denn sexuell unzufriedene Frauen und Männer gelten als bedrohlich. Das islamische Konzept der weiblichen Sexualität geht davon aus, daß die feminine Attraktivität und Anziehungskraft eine ständige Bedrohung für die Männerwelt bedeutet. Insbesondere sexuell erfahrene Frauen stellen eine Gefahr dar.<sup>40</sup> Laut MERNISSI bekämpft der Islam die Frau, denn *„sie ist fitna, die Inkarnation des*

---

<sup>35</sup> Heidarpur-Ghazwini, A. (1986), 74, 77, 85.

<sup>36</sup> Der Koran (1989), 34, 2:223.

<sup>37</sup> Ebd., 283, 30:21.

<sup>38</sup> Ebd., 238, 23:6f.

<sup>39</sup> Der Begriff *zinâ* umfaßt sowohl sexuelle Beziehungen nicht-verheirateter Personen als auch Ehebruch. Vgl. Ebd., 51. Vgl. auch Schacht, J. (1934), 1328.

<sup>40</sup> Mernissi, F. (1991), 26f.

*Unbeherrschbaren, der lebende Beweis für die Gefahren der Sexualität und ihrer unermesslichen Zerstörungskraft*<sup>41</sup>. Die Geschlechtertrennung soll die Kontakte der Geschlechter untereinander unterbinden. Die Bekleidungs Vorschriften dienen als Schutz der Männer vor der erotischen Anziehungskraft der Frauen. Das Recht muslimischer Männer, zur gleichen Zeit mit vier Frauen verheiratet zu sein und außereheliche sexuelle Beziehungen einzugehen<sup>42</sup>, ist für MERNISSI ein Mittel zur Erniedrigung der Frauen.<sup>43</sup>

Das islamische Recht unterscheidet zwischen Frauen und Männern bezüglich der konfessionellen Bindung des Ehepartners. Während muslimische Männer Nicht-Musliminnen heiraten dürfen, ist muslimischen Frauen die Ehe mit einem Mann, der sich nicht zum Islam bekennt, verboten.<sup>44</sup> Dieses Verbot beruht auf der islamischen Auffassung, daß die Konfessionszugehörigkeit über den Vater weitergegeben wird und folglich das Kind einer Muslima und eines Nicht-Muslims aller Wahrscheinlichkeit nach der Religionsgemeinschaft seines Vaters angehört. Den muslimischen Männern empfiehlt der Koran ebenfalls, eine Gläubige zu heiraten und die Töchter und Schwestern mit Muslimen zu verheiraten: *„Und heiratet nicht heidnische Frauen, solange sie nicht gläubig werden! Eine gläubige Sklavin ist besser als eine heidnische Frau, auch wenn diese euch gefallen sollte. Und gebt nicht (gläubige Frauen) an heidnische Männer in die Ehe, solange diese nicht gläubig werden! Ein gläubiger Sklave ist besser als ein heidnischer Mann, auch wenn dieser euch gefallen sollte.“*<sup>45</sup> Jedoch verbietet er dem Mann nicht, mit einer Angehörigen einer der sogenannten Buchreligionen die Ehe einzugehen: *„Und (zum Heiraten sind euch erlaubt) die ehrbaren gläubigen Frauen und die ehrbaren Frauen (aus der Gemeinschaft) derer, die vor euch die Schrift erhalten haben, wenn ihr ihnen ihren Lohn gebt, (wobei ihr euch) als ehrbare (Ehe)männer (zu betragen habt), nicht als solche, die Unzucht treiben und sich Liebschaften halten.“*<sup>46</sup>

---

<sup>41</sup> Ebd., 29.

<sup>42</sup> „... dann heiratet, was euch an Frauen gut ansteht, (ein jeder) zwei, drei oder vier. Wenn ihr aber fürchtet, (so viele) nicht gerecht zu behandeln, dann nur eine, oder was ihr an Sklavinnen besitzt! So könnt ihr am ehesten vermeiden, unrecht zu tun.“ Dieser Vers wird kontrovers diskutiert. Die einen verstehen ihn als Erlaubnis für die gleichzeitige Ehe mit bis zu vier Frauen, andere Gelehrte interpretieren ihn als Aufforderung zur Monogamie. Vgl. Der Koran (1989), 60, 4:3.

<sup>43</sup> Mernissi, F. (1991), 35.

<sup>44</sup> Der Koran (1989), 392, 60:10.

<sup>45</sup> Ebd., 33, 2:221.

<sup>46</sup> Ebd., 79, 5:5.

## 1.2 Bedingungen einer rechtskräftigen Eheschließung

Im islamischen Rechtswesen werden drei Kategorien von Ehen unterschieden: Auf der Skala der Rechtmäßigkeit rangiert die rechtmäßige (*sahîh*) Ehe auf der obersten Stufe, gefolgt von der fehlerhaften (*fâsid*) und nichtigen (*bâtil*) Ehe. Während eine ‘*bâtil*-Ehe’ als Nichtehe gilt, kann eine ‘*fâsid*-Ehe’ voll wirksam werden.<sup>47</sup> Die Rechtsquellen legen die Modalitäten für das Zustandekommen einer rechtsgültigen Eheschließung fest, wobei darauf hingewiesen werden sollte, daß Aussagen und Anweisungen in Koran und Hadithen häufig als Reaktionen auf die private Situation Muhammads sowie die frühislamischen sozialen Verhältnisse in Mekka und Medina entstanden sind.<sup>48</sup> Das islamische Eherecht hat außerdem wesentliche Elemente des arabischen Gewohnheitsrechts übernommen, das in vorislamischer Zeit seine Anwendung fand.<sup>49</sup>

### 1.2.1 Bereitschaft zur Eheschließung und Ehefähigkeit der Brautleute

Die Ehefähigkeit ist mit dem Erreichen der Geschlechtsreife gegeben, die das hanafitische Recht bei Knaben auf fünfzehn Jahre und bei Mädchen auf neun Jahre festgelegt hat. Mit der Heirat erwerben die Eheschließenden ihre Mündigkeit.<sup>50</sup>

Grundlage einer rechtsgültigen Ehe bildet die Bereitschaft der beiden Ehepartner zu der Verbindung, die in einer Absichtserklärung zum Zeitpunkt der Eheschließung unzweideutig und öffentlich zum Ausdruck kommen muß.<sup>51</sup> Folgende Beispiele der Interpretation verschiedener Reaktionen eines jungfräulichen Mädchens (*bikr*) auf ein Eheangebot zeigen, daß nach Auffassung anerkannter hanafitischer Rechtsgelehrter die Braut das Recht auf Ablehnung hat. Ihr Weinen drückt ihre Zurückweisung des

---

<sup>47</sup> Als ‘*sahîh*’ wird eine Ehe bezeichnet, die vollständig fehlerfrei zustande gekommen ist. Bei einer ‘*fâsid* - Ehe’ handelt es sich um eine Verbindung, die aufgrund eines Ehehindernisses zunächst nicht wirksam ist, aber durch die Beseitigung dieses zeitlich begrenzten Hindernisses vollwirksam werden kann. Sie zieht auch ohne die Eliminierung des Mangels juristische Konsequenzen nach sich, wenn die Ehe vollzogen wurde. Beispielsweise hat die Frau Anspruch auf die *mahr*. Außerdem hat sie die gesetzliche Wartezeit (*‘idda*). Das Attribut ‘*bâtil*’ wird einer Ehe zugeordnet, deren Hindernisse nicht ausgeräumt werden können. Sie bleibt dauerhaft eine nichtige Ehe. Vgl. Rauscher, T. (1987), 39ff.

<sup>48</sup> Muhammads Lebensführung stand teilweise in Widerspruch zu seinen Forderungen. Vgl. Mernissi, F. (1991)44ff.

<sup>49</sup> Schacht, J. (1993), 26.

<sup>50</sup> Weische-Alexa, P. (1982), 58.

<sup>51</sup> Jäschke, G. (1955), 164f, Rauscher, T. (1987), 33.

Heiratsangebotes aus, was nach AS-SARAHĪSĪ bedeutet, daß die Eheschließung nicht zulässig ist. Ein Hadith, der sich auf die Prophetengefährten (*ansâr*) Abû Huraira und Abû Mûsâ al-Aš‘arî<sup>52</sup> beruft, besagt, daß der Prophet die Eheschließung einer Jungfrau ablehnte, die ihr Vater ohne ihr Einverständnis verheiratete.<sup>53</sup> Während das Lachen der jungen Frau auf ihre Zustimmung hinweist, gilt ein „spöttisches“ Lachen dagegen nicht als Bestätigung.<sup>54</sup> Mit einem „Schweigen aus Schüchternheit“ signalisiert sie ihre bejahende Haltung gegenüber dem Eheangebot.<sup>55</sup> Bei Männern ersetzt das Schweigen nicht die Einwilligung. Vielmehr ist es tadelnswert, weil dies als „weibisch“ angesehen wird.<sup>56</sup> Als Minderjährige sind jungfräuliche Mädchen nicht legitimiert, rechtskräftige Willensentscheidungen zu treffen und müssen deshalb durch den *walî muğbir*<sup>57</sup> verheiratet werden. Nach hanafitischer Rechtsauslegung ist jeder als *walî* (türk.: *veli*)<sup>58</sup> auftretender Blutsverwandter befugt, das minderjährige Mädchen ohne ihr Einverständnis zu verheiraten. Wurde eine Frau von einem anderen als ihrem Aszendenten verheiratet, dann erwirbt sie mit der Volljährigkeit das Recht, ihre Ehe durch einen Richter (*qâdî*) als nichtig erklären zu lassen. Ebenso kann der *walî muğbir* den noch minderjährigen Bräutigam verheiraten.<sup>59</sup>

---

<sup>52</sup> Abû Huraira lebte ungefähr in dem Zeitraum von 614 bis 678/69. Vgl. Robson, J. (1960), 129f. Abû Mûsâ al- Aš‘arî, wurde um 614 geboren. Vgl. Veccia, V. L. (1960), 695f.

<sup>53</sup> as-Sarahġsġ (1978), 2.

<sup>54</sup> Ebd., 4.

<sup>55</sup> Ebd., 3.

<sup>56</sup> Ebd., 6.

<sup>57</sup> Ein zum Zwang befugter Vormund. Vgl. Schacht, J. (1993), 27.

<sup>58</sup> Unter 1.2.2 wird näher auf die Funktion des *walî* eingegangen.

<sup>59</sup> Schacht, J. (1993), 27.

### 1.2.2 Zur Rolle der Anwesenden bei einer Eheschließung

Die Anwesenheit zweier Zeugen bei der islamischen Eheschließung wird im Koran nicht ausdrücklich verlangt. Diese Forderung erscheint erst in der Tradition.<sup>60</sup> Da *nikâh* als ein ziviler Vertrag angesehen wird, kann davon ausgegangen werden, daß in bezug auf die Eheschließung die gleichen Bestimmungen wie z.B. bei Kauf- oder Schuldnerkontrakten zwischen zwei Parteien gelten. Die Brautleute oder zwei gesetzliche Vertreter (*walî*) sowie zwei männliche Zeugen müssen bei der Erklärung von Angebot (*iğâb*) und unmittelbarer Annahme (*qubûl*) anwesend sein und diese hören.<sup>61</sup> Der nachstehende Koranvers gebietet die schriftliche Besiegelung der vertraglichen Vereinbarungen: *„Und nehmt zwei Männer von euch zu Zeugen! Wenn es nicht zwei Männer sein können, dann sollen es ein Mann und zwei Frauen sein, solche, die euch als Zeugen genehm sind,- (zwei Frauen) damit (für den Fall), daß die eine von ihnen sich irrt, die eine (die sich nicht irrt) die andere (die sich irrt, an den wahren Sachverhalt) erinnere [...] Und laßt euch nicht verdrießen, es aufzuschreiben, (die Summe) klein oder groß (damit es) bis zu einer Frist (festgelegt sei)!“*<sup>62</sup>

In den Hadithen wird die Gegenwart von Zeugen bei der Heirat angeordnet. So habe Muhammad gesagt: *„Es gibt nur eine Eheschließung mit Zeugen!“*<sup>63</sup> Auch Frauen sind berechtigt, als Zeuginnen aufzutreten. Allerdings diskriminiert der Islam hier die Frauen, denn zwei Zeuginnen entsprechen einem männlichen Zeugen.<sup>64</sup> Die Eheschließung ist nicht statthaft, wenn als Zeugen zwei Sklaven, Ungläubige, Kranke, Frauen oder zwei junge Männer, die noch nicht die Geschlechtsreife erreicht haben, zugegen sind.<sup>65</sup>

Eine auf die Prophetengattin ‘Âi’ša zurückgehende Tradition berichtet, daß Muhammad geäußert haben soll: *„Welche Frau auch immer ohne die Genehmigung ihres Vormunds heiratet, deren Eheschließung ist nichtig, nichtig, nichtig!“* und *„Es gibt nur eine Eheschließung mit einem walî.“*<sup>66</sup> Der arabische Terminus *walî* bedeutet u.a.

<sup>60</sup> Jäschke, G. (1953), 156.

<sup>61</sup> Rauscher, T. (1987), 32 f, vgl. auch Khoury, A. (1981b), 28.

<sup>62</sup> Der Koran, 42, 2:282.

<sup>63</sup> as-Sarahsî, Š. (1978), 30.

<sup>64</sup> Ebd., 33.

<sup>65</sup> Ebd., 35.

<sup>66</sup> Ebd., 11.

‘Vormund’, ‘Schutzherr’, ‘Freund’. Im Zusammenhang mit *nikah* meint er den Bevollmächtigten der Braut bei Abschluß des Ehekontrakts. In der Regel fungieren der nächste männliche Verwandte oder der nächste männliche Verwandte in der männlichen Linie unter den Nachkommen des Vaters oder Großvaters als *walî*. Der *walî* übernimmt die Verfügungsgewalt über Minderjährige, Waisenkinder und Menschen mit psychischen Erkrankungen. Sobald seine Mündel die Volljährigkeit erreicht haben, gibt er die Vormundschaft ab. Veruntreut er das von ihm verwaltete Vermögen, kann er abgesetzt werden.<sup>67</sup> Ein Vormund, der bei einer islamischen Eheschließung die Braut bzw. den Bräutigam vertritt, handelt als *wakîl*. Diese Stellvertreterfunktion bei einer Eheschließung oder bei einer Scheidung darf nur eine ‘unbescholtene’ Person ausüben, da andernfalls die Ehe nichtig ist<sup>68</sup>.

Obwohl die Gegenwart eines islamischen Geistlichen bei Ehevertragsschluß nicht verlangt wird, ist in der Türkei im allgemeinen ein Imam zugegen, der die Eröffnungsansprache (arab.: *hutba*, türk.: *hutbe*) und das Trau- oder Schlußgebet (*nikah duası*) hält.<sup>69</sup> Auch Muhammad soll die *hutba* bei der Eheschließung nahelegt haben. Dennoch dient sie wie auch das *nikah duası* lediglich der Ausschmückung der Formalitäten. Beide sind rechtlich ohne Belang.<sup>70</sup> Nach JÄSCHKE erklärt sich die Funktion des türkischen Imam bei der Eheschließung aus der *hutba*. Der Zeitpunkt des Aufkommens dieser zur Tradition gewordenen *hutba* ist bisher noch nicht geklärt.<sup>71</sup> Ferner gehört das Rezitieren der Eröffnungssure des Korans (*fâtiha*) zu den nicht erforderlichen, aber zur Regel gewordenen Zeremonien bei einer islamischen Eheschließung.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Heffening, W. (1934), 1232.

<sup>68</sup> Ebd., 1184ff.

<sup>69</sup> Kartzke (1995), 21.

<sup>70</sup> Jäschke, G. (1961), 247.

<sup>71</sup> Jäschke, G. (1955), 167f.

<sup>72</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1993), 57, 59.

### 1.2.3 Morgengabe

Nach islamischem Recht ist die Morgengabe (arab.: *mahr*, *sadâq*, türk.: *sıdak*, *mehir*, *mihir*) ein vor der Heirat festgesetzter Betrag, den der Bräutigam seiner zukünftigen Frau bei Abschluß des Ehevertrags zu entrichten hat. Die *mahr* ist ein wesentlicher Bestandteil des Ehekontrakts, ohne den die Ehe nichtig ist. Daß der Braut die Morgengabe zu zahlen ist, verfügt der Koran: „*Und gebt den Frauen ihre Morgengabe als Geschenk (so daß sie frei darüber verfügen können)*!“<sup>73</sup> Der Termin der Auszahlung der Summe an die Frau ist nicht festgelegt. Sie kann der Ehegattin bei der Eheschließung oder kurz danach ausgehändigt oder auch in Raten gezahlt werden. Diese Gabe an die Braut dient ihrer finanziellen Absicherung im Falle einer Scheidung. Da es im islamischen Recht das Prinzip der Gütertrennung in der Ehe gibt, gehört der Frau diese Summe allein.<sup>74</sup>

Es werden zwei Formen der *mahr* unterschieden: Während der Betrag der *mahr musammâ* (bestimmte *mahr*) beim Ehevertragsschluß genau festgelegt wird, entspricht die *mahr al-mitl* dem Vermögen, der Abkunft und den ‘Eigenschaften’ der Braut. Generell nennt die *šari‘a* hinsichtlich der Höhe der Brautgabe keine obere und untere Grenze. Jedoch haben die Rechtsschulen Mindestbeträge vorgeschrieben.<sup>75</sup>

Bei der islamischen Eheschließung spricht der beauftragte Imam folgende Worte: „*Ich verheirate dich x in Gehorsam zu Gott, der den Ehestand angeordnet hat, an y, Tochter von z, für die ihr genehme Morgengabe und mit Erlaubnis ihres Vaters!*“ Die Antwort des Bräutigams lautet: „*Ich willige ein, mit ihr für die erwähnte Morgengabe verheiratet zu werden.*“ Der Ehevertrag wird durch seine Unterzeichnung, die Zahlung der Morgengabe und den Vollzug der Ehe in der Hochzeitsnacht rechtskräftig.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Der Koran, 60, 4:4.

<sup>74</sup> Spies, O. (1991), 78.

<sup>75</sup> Ebd., 79.

<sup>76</sup> Küper-Başgöl, S. (1992), 45f.

### 1.3 Hindernisse einer Eheschließung nach islamischem Recht

Nach islamischem Rechtsverständnis ist es dem muslimischen Mann unter den folgenden Bedingungen verboten, eine Ehe einzugehen: Die Hochzeit mit einer Frau, mit welcher der eigene Vater bereits verheiratet gewesen war, ist laut Koran nicht erlaubt, wo es heißt: *„Und heiratet keine Frauen, die (vorher einmal) eure Väter geheiratet haben, abgesehen von dem, was (in dieser Hinsicht) bereits geschehen ist! Das ist etwas Abscheuliches und hassenswert - eine üble Handlungsweise!“*<sup>77</sup> Eindeutig untersagt der Koran die Ehe mit den Tanten väterlicher- sowie mütterlicherseits und mit den Töchtern der Geschwister. Die Eheschließung zwischen Cousin und Cousine ist dagegen gestattet und ist bis in heutige Tage in verschiedenen Regionen der islamischen Welt eine gängige Praxis. Schwiegermütter und -töchter wie auch die Mütter der Stieftöchter kommen als Gattinnen ebenfalls nicht in Frage. Rechtswidrig ist auch die Verbindung mit den Ammen und mit den Milchschwestern, d.h. den Mädchen, die von derselben Amme gestillt wurden. Die gleichzeitige Ehe mit zwei Schwestern ist nicht zulässig.<sup>78</sup>

Kommt es vor, daß ein Muslim von der Möglichkeit Gebrauch macht, mit maximal vier Frauen zum gleichen Zeitpunkt verheiratet zu sein, darf er darüber hinaus keine weitere Ehe schließen. Um eine neue Ehe eingehen zu können, muß er sich von einer seiner bisherigen Ehefrauen trennen. Hat ein Mann seine Ehefrau durch die dreimalige Scheidungsformel (*ṭalâq*) verstoßen, oder ist die Frau verwitwet, darf sie erst nach Einhaltung einer Wartezeit (*‘idda*) wieder geheiratet werden.<sup>79</sup>

Schließlich kann soziale Ungleichheit ein Ehehindernis darstellen. Der Mann sollte sozial nicht unter der Frau stehen, es sei denn der *walî* der Frau hat nichts gegen die Eheschließung einzuwenden.

---

<sup>77</sup> Der Koran, (1989), 62, 4: 22.

<sup>78</sup> Ebd., 62, 4: 23.

<sup>79</sup> Rauscher, T. (1987), 54 f.

## 2 Die Eheschließung in der türkischen Gesellschaft

### 2.1 Traditioneller Verlauf einer türkischen Hochzeit

Obwohl in der Türkei in den verschiedenen Regionen die unterschiedlichsten Hochzeitsbräuche gepflegt werden, sind durchaus gemeinsame Elemente zu erkennen. Ist ein junger Mann im heiratsfähigen Alter, beginnen seine Mutter oder seine weiblichen Verwandten nach einer geeigneten Braut für ihn Ausschau zu halten. Diesbezüglich wird die Familie eines in Frage kommenden Mädchens von den sogenannten Brautschauerinnen (türk.: *görücü*) besucht, um sich bei dieser Gelegenheit einen Eindruck von der Tochter zu verschaffen. Über das Mädchen werden Erkundigungen hinsichtlich ihrer Ehre, ihrer Gesundheit, ihres Fleißes, ihrer Geschicklichkeit und ihrer Folgsamkeit angestellt. Ebenso erkundigt sich die andere Seite über den Ruf und die finanzielle Situation der Familie des werbenden Mannes.<sup>80</sup>

Während die Brautschau von den Frauen vorgenommen wird, ist es Aufgabe der Männer, zumeist des Vaters oder männlicher Verwandter des Bräutigams, beim Vater des Mädchens um die Hand seiner Tochter zu werben (türk.: *dönürçülük*). Dabei ist das dreimalige Ablehnen der Brauteltern zur Sitte geworden. *„Wird dieses Ritual nicht eingehalten, so entstehen Komplikationen für die Ehre des Betreffenden, weil eine vorschnelle Annahme deutungsrelevant ist.“*<sup>81</sup> Kommt es zum Einverständnis, ist das Mädchen ‘versprochen’ (türk.: *sözlü*). Es ist Brauch, daß das Mädchen dem Bewerber ein Pfand für ihr Versprechen - zum Beispiel ein von ihr besticktes Taschentuch - überreicht. Die Väter verhandeln über die finanziellen Leistungen und die Formalitäten der Heirat.<sup>82</sup> In der Türkei wird aufgrund der differenzierten Auslegung der betreffenden islamischen Grundsätze die in arabisch-islamischen Regionen übliche *mahr* durch den Brautpreis (türk.: *başlık*) ersetzt. Im Unterschied zur *mahr* zahlen die Eltern des Bräutigams den vor der Verlobung zu vereinbarenden Brautpreis nicht an die Braut, sondern an deren Eltern. Im Falle der Auflösung des Verlöbnisses muß der Brautpreis

---

<sup>80</sup> Metzger, A.; Herhold, P. (1982), 12.

<sup>81</sup> Mihciyazgan, U. (1986), 306.

<sup>82</sup> Metzger, A.; Herhold, P. (1982), 12.

zurückerstattet werden.<sup>83</sup> Nach dem ‘Versprechen’, das in ländlichen Regionen zum Teil bereits im Kindesalter erfolgt, findet die eigentliche Verlobungsfeier statt. Zu diesem Anlaß erhält das Mädchen ein Geschenk - häufig einen Verlobungsring oder ein anderes Schmuckstück. Während der Verlobungszeit statten sich die Familien gegenseitig Besuche ab, bei denen sie gleichwertige Geschenke austauschen.

Eine traditionelle türkische Hochzeit beginnt an einem Montag und endet an einem Freitag, wobei in der Nacht von Donnerstag zu Freitag die Hochzeitsnacht stattfindet.<sup>84</sup> Am Dienstag oder auch am Vorabend der Hochzeit wird die sogenannte Hennanacht (türk.: *kına gecesi*) zelebriert. Anlässlich dieser Feier werden die Handflächen und die Füße der Braut mit Henna bemalt<sup>85</sup>. Auch die anderen Teilnehmerinnen färben sich ihre rechte Handfläche mit Henna. Die Frauen tanzen und singen vor allem traurige Lieder, mit denen sie die Braut zum Weinen über den bevorstehenden Abschied von ihrer Familie bringen. Die Hennanacht, die Männer und Frauen traditionell getrennt voneinander abhalten, wird heute in städtischen Kreisen häufig von beiden Geschlechtern gemeinsam gefeiert.<sup>86</sup>

Bevor die Braut in einem festlichen Umzug in das Haus ihres Mannes geleitet wird, wird ihre Aussteuer dorthin überführt. Sie selbst begibt sich ins Bad zur rituellen Waschung. Ebenso im Vorfeld des Übergangs vom elterlichen Haushalt in den der Familie des Gatten finden die standesamtliche Trauung und die religiöse Eheschließung statt.<sup>87</sup> Bei der Überführung trägt die Braut einen Hochzeitsschleier, der nach türkischem Brauch rot ist, jedoch allmählich von dem weißen und durchsichtigen Schleier abgelöst wird. Die anderen Frauen legen der Braut den Hochzeitsschleier an, und der Bräutigam übernimmt die Entschleierung. Der Brautschleier hat die Funktion, die Braut vor ‘dem bösen Blick’ zu schützen, dient aber auch der Verhüllung ihrer Ausstrahlung. Die Farbe Rot mit der doppelten magischen Bedeutung, das Gute herbeizuführen und das Übel abzuwehren, dominiert die Hochzeitszeremonie. Neben

---

<sup>83</sup> Kartzke, N. (1995), 22.

<sup>84</sup> Den detaillierten Ablauf der Zeremonien an diesen fünf Tagen beschreiben z. B. Endress, F. C. (1916), 123-127, Kossiwg, L. (1960/61), Schiffauer, W. (1987), 16-22.

<sup>85</sup> Henna (türk. *kına*) ist ein rötlich-braunes Pulver, das mit Wasser zu einer Paste verarbeitet wird, mit der Haare und Haut rot gefärbt werden können.

<sup>86</sup> Weische-Alexa, P. (1982), 98.

<sup>87</sup> In dem einhundert Kilometer nördlich von Ankara gelegenen Dorf, das Schiffauer Subay nennt, erfolgt die religiöse Eheschließung am Donnerstag. Vgl. Schiffauer, W. (1987), 21, vgl. auch Weische-Alexa, P. (1982), 98f.

dem Rot vom Henna auf Händen und Füßen und dem Rot des Brautschleiers sind traditionsgemäß das Kleid, der Gürtel sowie der aus Perlen und Blumen bestehende Kopfschmuck rot. Einen Abschluß findet die Symbolik der roten Farbe mit dem Blutzichen auf dem Hochzeitslaken als Beweis der Jungfräulichkeit der Braut.<sup>88</sup> Mit der Hochzeitsnacht gilt die Ehe als vollzogen. Heute findet in Städten und zunehmend auch in Dörfern die Hochzeitsfeier in gemieteten Salons mit Musik und Tanz statt.

## 2.2 Bedeutung der Eheschließung in der türkischen Gesellschaft

Hochzeiten als *rites de passage*<sup>89</sup> stellen einen Höhepunkt im individuellen und sozialen Leben dar. Insbesondere in türkischen Dörfern gehören sie zu den größten und kostspieligsten Festen. In der traditionellen türkischen Gesellschaft ist die Heirat nicht nur eine Vereinbarung zwischen den beiden Gatten, sondern auch eine Verbindung zwischen den zwei Familien. Mehr als das Brautpaar steht die ökonomische Gemeinschaft der Familien im Mittelpunkt.<sup>90</sup> SIRMAN definiert die Ehe als „Produktions- und Konsumeinheit“.<sup>91</sup> Die traditionelle geschlechtsspezifische Arbeitsteilung sieht ein Leben außerhalb des Familienverbandes nicht vor. Bevorzugt wurden und werden zum Teil noch Ehepartner aus der Verwandtschaft und aus der nächsten Umgebung, um den Status, die materiellen Verhältnisse und den Zusammenhalt der eigenen Familie zu stabilisieren. Da die Arbeitskraft der Tochter von der elterlichen Familie auf die Familie des Ehemannes übergeht, wird darauf geachtet, daß in dieser kein Mangel an weiblichen Arbeitskräften herrscht.<sup>92</sup> Die Schwiegertochter (türk.: *gelin*) nimmt in der Hierarchie der Familie, in die sie eingehiratet hat, zunächst den untersten Rang ein. Diese geforderte Unterordnung ist ein weiterer Grund, die Tochter mit einem Mann aus dem Verwandten- oder Bekanntenkreis zu verheiraten, um die Tochter in der Nähe zu wissen und ihr bei

---

<sup>88</sup> Burkhart, D. (1985), 450ff.

<sup>89</sup> *Rites de passage* sind Rituale und Zeremonien, die den Übergang eines Individuums von einem Lebensabschnitt zu einem anderen unterstreichen. Vgl. Hirschberg, W. (1988), 494. Da nach traditionellen Vorstellungen für Mädchen bis zur Hochzeit das strikte Gebot der Jungfräulichkeit gilt, beinhaltet die Heirat für sie Verletzung (des Hymens). Die Bedeutung entspricht der Beschneidung der Knaben. Vgl. Petersen, A. (1985), 22.

<sup>90</sup> Weische-Alexa, P. (1982), 93.

<sup>91</sup> Sirman, N. (1991), 249.

<sup>92</sup> Schiffauer, W. (1987), 191, 199.

eventuellen Konflikten mit der Familie des Ehemannes behilflich sein zu können.

Die Notwendigkeit zur Heirat ergibt sich ferner aus dem Prinzip der Ehre (türk.: *namus*)<sup>93</sup>, welches das Geschlechterverhältnis in der türkischen Gesellschaft bestimmt. Demnach ist eine Frau, die ihre Ehre durch vor- oder außereheliche sexuelle Beziehungen ‘verliert’, sozial geächtet. Eine Frau, deren Ehre angezweifelt wird, kann diese wiederherstellen, indem sie den Mann, der sie ‘entehrt’ hat, heiratet. Anderenfalls sind Tod oder Flucht an einen Ort, wo man sie nicht kennt, die einzigen Auswege.<sup>94</sup> Mit Mißtrauen wird Frauen begegnet, die dank eines eigenen Einkommens die Möglichkeit haben, unverheiratet und von ihrer Familie unabhängig zu leben. Dies bringt auch ein türkisches Sprichwort zum Ausdruck: *„Eine Frau ohne Mann findet keinen Platz.“*<sup>95</sup>

Abgesehen von diesem sozialen Druck, eine Ehe einzugehen, ist das Eheleben nach Empfinden der türkischen Bevölkerung unbedingt erstrebenswert. Das Heiraten gehört derart zum Leben, daß auf Ehelosigkeit mit Mitleid und Unverständnis reagiert wird. *„Die Ehe als zentraler Wert islamischer Religion hat somit auch für heutige Türken nichts an Verbindlichkeit eingebüßt.“*<sup>96</sup>

Der sich mit einer Heirat vollziehende Übergang von einem sozialen Status in einen anderen wird von Ritualen begleitet, die den Übergangsprozeß in einen religiösen Kontext stellen. Beispielsweise werden in dem von SCHIFFAUER untersuchten Dorf Subay die Männer zum Schroten des Weizens in den hüfthohen Steinmörsern für die Hochzeitssuppe über den Lautsprecher der Moschee eingeladen. Diese Tätigkeit beginnen sie mit der *basmala*.<sup>97</sup> Ein Ritus des Übergangs in Subay ist z.B. die Bekleidungszeremonie des Bräutigams: *„Zunächst wird ein Arm in den Ärmel gesteckt, der andere Ärmel baumelt lose herunter. Ein Gebet wird gesprochen; erst dann wird der Bräutigam vollständig bekleidet.“*<sup>98</sup> Der Übergang der Braut wird ebenfalls durch bestimmte rituelle Handlungen unterstrichen. So umkreist sie auf einem Pferd oder Esel

---

<sup>93</sup> Während ein ‘ehrenhafter’ türkischer Mann sich durch physische Stärke, Selbstbewußtsein und die Fähigkeit, seine Familie zu ernähren und zu schützen auszeichnet, definiert sich die Ehre der Frau über ihre Keuschheit. Die Ehre des Mannes hängt von der Ehre seiner Frau, seiner Tochter oder seiner Schwester ab. Vgl. Schiffauer, W. (1983), 74ff.

<sup>94</sup> König, K. (1987), 249; Marburger, H. (1987), 308.

<sup>95</sup> *Eri olmayanın yeri olmaz*. Vgl. Yurtbaşı, M. (1994), 65.

<sup>96</sup> Marburger, H. (1987), 297.

<sup>97</sup> Schiffauer, W. (1987), 17f Die *basmala* ist die arabische Formel *„bimillahi’r-rahmâni’r-rahîm“*, die mit *„Im Namen Gottes des Gnädigen, des Barmherzigen“* zu übersetzen ist.

<sup>98</sup> Ebd., 36.

sitzend dreimal die Moschee oder ein Heiligengrab, nachdem sie ihr Elternhaus verlassen hat. Oder sie läßt bei Betreten der Schwelle des Hauses ihres Bräutigams einen Koran um ihren Kopf kreisen. Bevor die Brautleute mit dem Vollzug der Ehe in der Hochzeitsnacht den Übergang vollenden, beten sie.<sup>99</sup> Die Hochzeitsnacht erhält eine religiöse Dimension auch dadurch, daß das Bett im Hochzeitszimmer in Richtung Mekka weist.<sup>100</sup>

### 2.3 Formen der Eheschließung in der Türkei

Die Proklamation der Republik Türkei am 29.10.1923 leitete unter der Führung Mustafa Kemals (Atatürk) auf politischer, ökonomischer, juristischer und religionspolitischer Ebene eine Orientierung an westeuropäischen Systemen ein. Ein wesentliches Prinzip des neuen türkischen Nationalstaates war der Laizismus<sup>101</sup>, mit dem ein rigoroser Bruch mit dem religiösen Erbe des Osmanischen Reiches vollzogen werden sollte. Wenige Monate nach der Gründung der Türkischen Republik wurde im März 1924 das Kalifat abgeschafft. Weitere fundamentale anti-islamische Maßnahmen<sup>102</sup> wurden in der Folgezeit ergriffen. Die bis dato geltende *šarī'a* wurde durch zivile, an europäischen Modellen angelehnte Gesetze abgelöst. Mit einigen Modifikationen wurde am 17.02.1926 unter Berücksichtigung der türkischen Verhältnisse das schweizerische Zivilrecht rezipiert. Das *Türk Medenî Kanunu* - das türkische Zivilgesetzbuch - trat am 04.10.1926 in Kraft.<sup>103</sup> Damit griffen die Reformen der Kemalisten in das Leben jeder türkischen Familie ein. Es entstand ein Widerspruch zwischen den staatlichen Anordnungen und den religiösen Traditionen, welche die Bevölkerung auf privater Ebene pflegte. In diesem Zusammenhang ist ferner zu beachten, daß die große Zahl der Analphabeten nur schwer mit den Zivilgesetzen vertraut gemacht werden konnte. Aus diesem Grund, aber auch aufgrund bewußter Übertretungen sollte es in der Folgezeit zu

---

<sup>99</sup> Ebd., 36f.

<sup>100</sup> Ebd., 21.

<sup>101</sup> 1928 erklärte sich die Türkei zum säkularen Staat. Der Islam war nicht länger die Staatsreligion, sondern die Religion wurde zur privaten Angelegenheit.

<sup>102</sup> Mit dem Verbot der islamischen Bekleidung (1935) und der religiösen Orden (1925), mit der Auflösung der religiösen Hochschulen (arab.: *madrassa*; türk.: *medrese*) und der religiösen Gerichtshöfe, mit der Einführung des Sonntags als wöchentlichen Ruhetag und mit dem Ersetzen des islamischen Kalenders durch den europäischen (christlichen) seien hier nur einige der Maßnahmen genannt.

<sup>103</sup> Abadan-Unat, N. (1993), 30.

Komplikationen im Sektor der Eheschließungen kommen.

### 2.3.1 *Resmî Nikah - Die standesamtliche Trauung*

Die Einführung der neuen Gesetzgebung in der Türkischen Republik hatte in bezug auf die bisher praktizierte islamische Eheschließung zur Folge, daß diese zur Nichtehe degradiert wurde. Die Zivilehe wurde obligatorisch. Voraussetzungen für eine gültige Eheschließung sind nach türkischem Zivilgesetzbuch zum einen der Ausschluß von Ehehindernissen, wie z.B. Urteilsunfähigkeit<sup>104</sup>, Verwandtschaft<sup>105</sup> oder eine bereits bestehende Ehe<sup>106</sup>, und zum anderen die Ehemündigkeit, die Männer mit siebzehn und Frauen mit fünfzehn Jahren erlangen.<sup>107</sup>

Die Auflagen des türkischen Eheschließungsrechts waren durch Bürokratismus gekennzeichnet. Die Trauung mußte bei den staatlichen Behörden beantragt werden. Die angeforderten Geburtsurkunden waren zum Teil gar nicht vorhanden oder konnten nur auf umständlichen Wegen besorgt werden. Außerdem waren die Verlobten verpflichtet, sich einer medizinischen Untersuchung zu unterziehen, um den Nachweis zu erbringen, nicht an einer unheilbaren Geschlechtskrankheit zu leiden.<sup>108</sup> Mit dem Ziel der Vereinfachung dieser Formvorschriften wurde 1985 eine neue Eheschließungsverordnung erlassen, nach der das Eheversprechen nicht mehr öffentlich bekannt gegeben werden muß. Die Anmeldung beim Standesamt ist nach wie vor erforderlich.<sup>109</sup> Weiterhin ist die Vorlage der Geburtsurkunde, des Totenscheins des verstorbenen Ehepartners oder des Nachweises über die Scheidung notwendig. Ist einer der Eheschließenden noch nicht im ehefähigen Alter, muß die Einverständniserklärung des Vormunds eingereicht werden. Zusätzlich sind vier Paßbilder vorzulegen. Der Standesbeamte hat das Recht, eine Bescheinigung einzufordern, die den Nachweis erbringt, daß keine Ehehindernisse vorliegen. Ein ärztliches Zeugnis ist nur vonnöten,

---

<sup>104</sup> *Türk Medenî Kanunu* (1993), 77, Art. 89.

<sup>105</sup> Ebd., 78, Art. 92.

<sup>106</sup> a.a.O., Art. 93.

<sup>107</sup> Ebd., 76, Art. 88.

<sup>108</sup> Dilger, K. (1976/77), 196.

<sup>109</sup> Zevkiler, A. (1987), 100.

wenn einer der Partner sich über den gesunden Zustand des anderen vergewissern möchte.<sup>110</sup>

Das türkische Familienrecht verlangt zur Eheschließung die persönliche oder schriftlich beglaubigte Erklärung der Heiratsabsicht gegenüber dem Bürgermeister oder gegenüber seinem Vertreter bzw. dem Gemeindevorsteher.<sup>111</sup> Wird binnen vierzehn Tagen kein Einspruch gegen das Aufgebot erhoben, steht der Eheschließung nichts mehr im Wege. Bejahen beide Partner in Anwesenheit zweier mündiger Zeugen die vom Standesbeamten an sie gerichtete Frage, ob sie die Ehe miteinander eingehen wollen, gilt die Ehe als geschlossen. Im Unterschied zum islamischen Recht sind Frauen und Männer gleichwertige Zeugen und für die Rechtmäßigkeit der Ziviltrauung ist die Anwesenheit beider Verlobter erforderlich. Nach der Registrierung der Ehe im Eheregister und im Personalausweis, unterzeichnet der Beamte den Eheschein. Diese Bescheinigung ist ein wichtiges Dokument, weil z.B. die religiöse Trauung nur unter ihrer Vorlage erfolgen darf.<sup>112</sup> Personen, die unberechtigt einen Eheschein ausstellen, eine gesetzlich verbotene Ehe schließen oder eine religiöse Trauung ohne den Nachweis über die standesamtliche Eheschließung vornehmen, müssen mit Gefängnisstrafen rechnen.<sup>113</sup>

Das türkische Zivilrecht verbesserte durch Maßnahmen wie das Verbot der Polygamie, das gleiche Scheidungsrecht für beide Geschlechter und das Festsetzen des Mindestalters die rechtliche Situation der türkischen Frau. Jedoch behält der Mann seine Stellung als Familienoberhaupt, denn auch das türkische Zivilgesetz verpflichtet die Frau zum Gehorsam gegenüber ihrem Gatten, weist ihr den Platz im Haushalt zu, schreibt ihr vor, nur mit der Erlaubnis ihres Mannes einer Erwerbsarbeit nachzugehen, und räumt dem Mann das Recht der alleinigen Entscheidung über den gemeinsamen Wohnort ein.<sup>114</sup>

---

<sup>110</sup> Ebd., 101.

<sup>111</sup> *Türk Medenî Kanunu* (1993), 79, Art. 97.

<sup>112</sup> *Türk Medenî Kanunu* (1993), 82, Art. 109. Vgl. auch Abadan-Unat, N. (1993), 30ff, Jäschke, G. (1940), 24f, Kartzke, N. (1995), 28ff.

<sup>113</sup> Jäschke, G. (1940), 26.

<sup>114</sup> Abadan-Unat, N. (1993), 31f. vgl. auch Özkara, S. (1988), 34ff, Weische-Alexa, P. (1982), 61ff.

### 2.3.2 *Imam Nikahı - Die Imam-Ehe*

Obwohl das islamische Ehe- und Familienrecht durch die Einführung der zivilen Gesetzgebung keine Gültigkeit mehr besitzt und damit auch die Imam-Ehe nicht als rechtsgültige Ehe anerkannt wird, hat der Islam seinen Einfluß in diesem Bereich nicht verloren. Auf privater Ebene hat die Imam-Ehe als religiöses Zeremoniell insbesondere bei der Landbevölkerung kaum an Ansehen eingebüßt. Nach ABADAN-UNAT gibt es isoliert lebende Gemeinden, nach deren Auffassung die religiöse Eheschließung die einzig legitime Zeremonie darstellt. Während in den fünfziger Jahren die Imam-Ehen geduldet wurden, wurde die Bevölkerung in den beiden darauffolgenden Jahrzehnten seitens der *Millî Selamet Partisi* (MSP)<sup>115</sup> und der *Adalet Partisi* (AP)<sup>116</sup> zu dieser Form der Eheschließung ermutigt.<sup>117</sup> Einer offiziellen Schätzung von 1957 zufolge wurden die Hälfte aller Eheschließungen ausschließlich nach religiösem Ritus geschlossen, was auf die geringe Akzeptanz der für die Bevölkerung teilweise sehr komplizierten Zivilgesetze zu diesem Zeitpunkt hinweist.<sup>118</sup> Eine Studie ergab, daß in türkischen Großstädten 24,7 % der Ehen nur standesamtlich und 4,0 % nur religiös geschlossen werden. 69,8 % der Paare wählen beide Formen. In den ländlichen Regionen lassen sich lediglich 5,8 % der Brautleute ausschließlich standesamtlich, dagegen 21,6 % ausschließlich religiös trauen. Sowohl standesamtlich als auch religiös heiraten auf dem Lande 70,8 %.<sup>119</sup>

Wurde in früheren Zeiten der islamische Ehevertrag von den gesetzlichen Vertretern abgeschlossen, sind heute gemeinhin beide Ehepartner bei der religiösen Eheschließung anwesend.<sup>120</sup> Es können eine Reihe von Gründen für ein Festhalten an der Imam-Ehe angeführt werden: Die türkisch-sunnitische Bevölkerung orientiert sich trotz der

---

<sup>115</sup> *Millî Selamet Partisi* - Nationale Heilspartei. Die MSP gründete sich 1972 in Ankara als Nachfolgepartei der *Millî Nizam Partisi*, die ein Jahr zuvor verboten wurde. Ihre Ziele waren die Abschaffung des laizistischen Staates und die Einführung der *şarî'a*. Sie wurde nach dem Militärputsch von 1980 aufgelöst und 1983 als *Refah Partisi* neu gegründet. Vgl. Gür, M. (1993), 31.

<sup>116</sup> *Adalet Partisi* - Gerechtigkeitspartei. Die Partei des ehemaligen Premierministers Süleyman Demirel verfolgte einen prowestlichen und wirtschaftsliberalen Kurs. Ihr gehörten Industrielle, Händler, Handwerker, Großgrundbesitzer, Bauern, islamische Traditionalisten und westlich orientierte Liberale an. Diese Partei, die in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre die dominierende politische Kraft in der Türkei darstellte, wurde - wie alle Parteien - nach dem Militärputsch 1980 verboten. Vgl. Steinbach (1996), 186f, 202.

<sup>117</sup> Beide Parteien nutzten den Islam für ihre politischen Zwecke. Vgl. Abadan-Unat, N. (1993), 34.

<sup>118</sup> Scheinhardt, S. (1986), 76.

<sup>119</sup> Dies sind Angaben einer Untersuchung von F. Özbay, die ohne Jahresangabe zitiert ist bei Abadan-Unat, N. (1993), 34.

<sup>120</sup> Bainbridge, M. (1982), 7.

säkularen Politik des Staates weiterhin an islamischen Werten. KRÜGER geht so weit, das türkische Zivilgesetzbuch Mitte der siebziger Jahre als ein „*teilweise totes Recht*“ zu bezeichnen, da es von der Landbevölkerung weitestgehend nicht akzeptiert wird. Die Imam-Ehe und die vereinzelt noch praktizierte Polygynie seien Beispiele für den „*passiven Widerstand*“ gegen den säkularen Staat und die Orientierung am islamischen Familienrecht.<sup>121</sup> Eine Übersicht über zivile Eheschließungen in der Türkei im Zeitraum von 1950 bis 1974 zeigt allerdings, daß ihre Zahl in den Städten aller untersuchten Provinzen zugenommen hat.<sup>122</sup> JÄSCHKE erklärt sich das Beharren der Landbevölkerung auf der Imam-Ehe aus ihrem Glauben an die Kraft der *hutbe* und des *nikah duasi*.<sup>123</sup> Für weite Teile der Bevölkerung steht der Aufwand der Formalitäten für eine standesamtliche Trauung in keinem Verhältnis zu der Bedeutung dieses weltlichen Vertrags. Dagegen ist die islamische Eheschließung ohne größere Vorbereitungen durchführbar. Die persönliche Einstellung türkischer Frauen und Männer zur Imam-Ehe geht aus der vorhandenen Literatur nicht hervor. Es kann hier nur die Vermutung geäußert werden, daß selbst weniger gebildete und informierte Frauen der Imam-Ehe wegen der ungleichen Scheidungsrechte und der Polygynie ablehnend gegenüberstehen.

Infolge der fehlenden Akzeptanz der staatlich verfügbaren standesamtlichen Eheschließung und der annähernd ungebrochenen Anerkennung der islamischen Eheschließung ergaben sich folgenschwere Probleme, die zum Teil bis in die Gegenwart bestehen. Weil eine ausschließlich religiös geschlossene Ehe vor dem türkischen Gesetz nichtig ist, gelten die aus dieser Verbindung hervorgegangenen Kinder als unehelich. Da es sich bei diesem Phänomen nicht um vereinzelte Fälle handelte, sah sich die türkische Regierung gezwungen, wiederholt Amnestiegesetze zu erlassen.<sup>124</sup> Dem Sondergesetz von 1974 zufolge können Paare, die in einer Imam-Ehe oder eheähnlichen Beziehung leben, auf Antrag die straf- und gebührenfreie Registrierung ihrer Partnerschaft als amtliche Ehen erwirken. Bestehen Ehehindernisse oder liegt Kinderlosigkeit vor, gilt die Regelung nicht, sondern das Paar muß vor dem

---

<sup>121</sup> Krüger, H. (1976), 287f.

<sup>122</sup> Berücksichtigt werden die Provinzen Ankara, Istanbul, Izmir, Afyon, Aydın, Burdur, Ağrı, Bingöl und Van. Quelle: T.C. Evlenme İstatistikleri 1932-60 sowie T.C. Evlenme İstatistikleri 1974. Vgl. Ebd., 36.

<sup>123</sup> Jäschke, G. (1955), 192.

<sup>124</sup> Diese Amnestien erfolgten 1933, 1945, 1950, 1956, 1965 und 1974. Vgl. Jäschke, G. (1955), 184ff, vgl. auch Dilger, K. (1976/77), 197f.

Eheschließungsbeamten standesamtlich getraut werden.<sup>125</sup> Im Ausland nehmen die türkischen Konsulate diese Registrierungen vor.

Diskussionen in türkischen Medien über die Imam-Ehe verdeutlichen, daß siebzig Jahre nach Inkrafttreten des im türkischen Zivilgesetzbuch verankerten neuen Familienrechts die religiöse Eheschließung noch immer ein aktuelles Thema ist. So ist das Titelblatt einer Ausgabe des in Deutschland herausgegebenen türkischsprachigen Boulevardblattes „*Haftasonu*“ im Januar 1997 mit „*Imam nikahı şoku*“ („Schock: Imam-Ehe!“) überschrieben. Die Zeitung nimmt die religiöse Eheschließung der prominenten türkischen Schauspielerin und Sängerin Hülya Avşar zum Anlaß, die Imam-Ehe bzw. die ‘wilde Ehe’ zahlreicher anderer Prominente aufzudecken. Dem Artikel ist zu entnehmen, daß im türkischen Fernsehen seit Wochen über die Imam-Ehe und die Polygynie debattiert wurde. Hülya Avşar, die nach dem Bekanntwerden ihrer religiös geschlossenen Ehe vor die Staatsanwaltschaft geladen wurde, äußerte sich verwundert darüber, daß nach den wochenlangen Auseinandersetzungen ausgerechnet gegen sie eine Anklage erhoben wurde, wo doch viele andere Personen des öffentlichen Lebens in einer Imam-Ehe leben. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte Hülya Avşar in keiner Weise den Eindruck einer religiösen Frau erweckt. In türkischen Magazinen ist sie zumeist knapp bekleidet abgebildet. Vor der Presse betont sie nun, daß ihre Religiosität ausschlaggebend für das Eingehen der Imam-Ehe gewesen sei. Andere dagegen wählten diese Form der Eheschließung, „*um ohne schlechtes Gewissen freizügigen Sex erleben zu können*“.<sup>126</sup>

Der Fall Avşar ist in mehrfacher Hinsicht von Interesse. Zunächst scheint das Bekanntwerden der Imam-Ehe einer prominenten Person eine ‘Titelstory’ wert zu sein; obwohl das Privatleben von Menschen, die in der Öffentlichkeit stehen, von der Boulevardpresse jederzeit und überall verfolgt wird. Die Anklage, mit der Hülya Avşar infolge der fehlenden amtlichen Registrierung konfrontiert wurde, macht auf die Gesetzeswidrigkeit der Imam-Ehe aufmerksam. Der Beitrag in „*Haftasonu*“ zeigt, daß die Zahl der türkischen Künstler und Prominenten, die nur islamisch verheiratet sind, alles andere als gering ist. Da diese Persönlichkeiten als ‘modern’ und ‘verwestlicht’ gelten, geht man davon aus, daß die Imam-Ehe nicht aus religiösen Gründen eingegangen

---

<sup>125</sup> Krüger, H. (1976), 293.

<sup>126</sup> „*Haftasonu*“ vom 31.01. 1997, 1, 13.

wurde. Falls dem so sein sollte, ist es doch interessant, daß weniger fromme Türken auf die religiöse Eheschließung zurückgreifen, um ihre Partnerschaft moralisch abzusichern. Es liegt die Vermutung nahe, daß in der Türkei junge Leute mit progressiven Vorstellungen von einer Partnerschaft die Imam-Ehe einer anderen Form der Lebensgemeinschaft vorziehen.

Wie junge Türken heute eine Form der religiösen Eheschließung für ihre Bedürfnisse nutzen, zeigt auch folgendes Beispiel: Vor allem Studenten sollen die sogenannte Zeit- oder Genußehe (*mut'a*) praktizieren, die in der Zwölferschia anerkannt ist und von sunnitischer Seite heftig kritisiert wird.<sup>127</sup> Sunnitische Türken übernehmen diesen von ihren Rechtsgelehrten als legalisierte Prostitution angesehenen Ehetyp, um mit reinem Gewissen sexuelle Beziehungen eingehen zu können.<sup>128</sup>

Neben moralischen Einwänden gegen die Imam-Ehe wird sie in der Öffentlichkeit zum Beispiel von türkischen Frauenorganisationen wegen ihrer Nachteile für Frauen angeprangert. Laut der türkischen Frauenzeitschrift „*Kadınca*“ steigt vor allem im Ostteil der Türkei die Zahl der Imam-Ehen: Eine zwischen 1988 und 1993 durchgeführte Studie des Instituts für Demographie (*Nüfus Etütleri Enstitüsü*) der *Hacetepe Üniversitesi* stellte fest, daß sich 1989 der Anteil der Imam-Ehen in den westlichen Gebieten der Türkei auf 3,2 % und im Ostteil auf 20,8 % belief. Im Jahre 1993 sank der Anteil der Imam-Ehen im Westteil auf 2,2 %, stieg dagegen in den östlichen Regionen auf 22,4 %. Diese Zunahme im Osten des Landes führten türkische Soziologen auf den Einfluß des Gewohnheitsrechts (arab.: *'urf*, türk.: *örf*) und des Brauchtums (arab.: *'âda*, türk.: *âdet*) zurück.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Die Dauer der Zeitehe kann im Ehevertrag von einem Tag bis zu 99 Jahren festgelegt werden. Der Mann ist zur Zahlung der *mahr* verpflichtet. Die Anwesenheit von Zeugen bei Vertragsschluß ist nicht notwendig. Nach Ablauf der vereinbarten Zeit endet die Ehe, ohne daß der Mann die Scheidungsformel aussprechen muß. Während die Kinder, die aus dieser Verbindung hervorgegangen sind, erbberechtigt sind, hat die Frau keinen Anspruch auf Unterhalt und Wohnraum. Vgl. Heffening, W. (1992), 758f.

<sup>128</sup> „*Kadınca*“, Februar 1997, 36.

<sup>129</sup> a.a.O.

### 3 Zum türkischen Islam in der Türkei und in der Bundesrepublik Deutschland

Zehn der von mir zu dem Thema ‘Eheschließung’ befragten türkischen Frauen sind Angehörige einer islamischen Gruppierung wie der alevitischen Glaubensgemeinschaft oder sie stehen einer islamischen Organisation nahe, weil sie bei dieser Vereinigung die Koranschule besuchten. Ungeachtet der direkten oder indirekten Einflußnahme der jeweiligen Gruppe darf vor allem nicht ignoriert werden, daß viele Muslime über ein individuelles Islamverständnis verfügen. Die Interviewpartnerinnen, deren Verhältnis zur Religion im fünften Kapitel erörtert wird, repräsentieren die Vielgestaltigkeit des Islam in bezug auf einzelne religiöse Gruppierungen sowie bezüglich eines subjektiven Zugangs zur Religion. Daher ist es im Zusammenhang mit den Fragestellungen der vorliegenden Arbeit relevant, einen Überblick über die Ausprägungen und die Stellung des türkischen Islam in der Türkei und der Bundesrepublik Deutschland zu geben.

Das Gebiet der heutigen Republik Türkei zeichnet sich durch das Zusammenleben vieler ethnischer und religiöser Gruppen aus. Zum Teil besteht das ethnisch- und sozial-kulturelle Nebeneinander bereits seit Jahrhunderten, teilweise erfolgte die Einwanderung von Minderheiten in der jüngeren Vergangenheit oder findet gegenwärtig statt.<sup>130</sup> Die Mehrheit der Einwohner der Türkei sind Türken, die sich zum sunnitischen Islam und der hanafitischen Rechtsschule bekennen. Auch in Deutschland bilden die sunnitischen Türken mit etwas mehr als 68% die größte Gruppe innerhalb der muslimischen Minorität.<sup>131</sup> Die Kurden nehmen unter den ethnischen Gruppen und die Aleviten unter den religiösen Glaubensgemeinschaften den zweiten Platz ein.

Bereits im Osmanischen Reich war eine Differenz zwischen dem sogenannten Volksislam und dem orthodoxen Islam, der primär auf der Einhaltung der Hauptpflichten und der Grundsätze der *šarī‘a* beruht, festzustellen. Der ‘Volksislam’ ist ein Konglomerat aus regionalen Traditionen, mystischen und folkloristischen Elementen sowie islamischen Verhaltensregeln.<sup>132</sup> Die mit der Republikgründung

---

<sup>130</sup> Die Existenz von mindestens 47 ethnischen, religiösen und sprachlichen Gruppen in der Türkei ist nachgewiesen. Vgl. Rumpf, C. (1993), 183.

<sup>131</sup> Abdullah. M.S. (1993), 27.

<sup>132</sup> Thomä-Venske, H. (1988), 79.

einsetzenden Maßnahmen zur Trennung von Religion und Politik und zur Reduzierung des Einflusses des Islam vergrößerten die alte Kluft zwischen dem ‘Volksislam’ und dem orthodoxen Islam bzw. dem nunmehr staatlich verordneten Islam. Trotz der offiziellen Abkehr von religiösen Traditionen war es dem türkischen Staat nicht gelungen, die Orientierung weiter Teile der Bevölkerung an religiösen Werten zu brechen. Die Schließung der religiösen Institutionen und Bildungseinrichtungen zog einen Mangel an ausgebildeten Theologen und Verwaltungsinstanzen religiöser Belange nach sich. Zur Füllung dieses Vakuums, zur Verwaltung und Kontrolle der Religion wurde 1924 das „Präsidium für religiöse Angelegenheiten“ (*Diyanet İşleri Reisliği* später *Diyanet İşleri Bakanlığı*) gegründet. Jener vom *Diyanet* propagierte orthodoxe hanafitische ‘Staatsislam’ verfolgt vor allem seit dem Militärputsch von 1980 eine vereinheitlichende Religionspolitik, die dem heterodoxen Islam - wie z. B. den mystischen Orden - und dem Alevitum gegenüber mit Ignoranz und Repressalien agiert.<sup>133</sup> Die Geschichte der türkischen Republik hat gezeigt, daß trotz der Säkularisierungsmaßnahmen unmittelbar nach dem Tod Atatürks ein auch von staatlicher Seite befürworteter Reislamisierungsprozeß<sup>134</sup> einsetzte, der vorerst seinen politischen Höhepunkt in dem Sieg der *Refah Partisi* bei den türkischen Parlamentswahlen im Dezember 1995 fand.

Die türkischen Migranten sind in religiöser und kultureller Hinsicht maßgeblich durch ihr Herkunftsgebiet beeinflusst. Es gibt in der Türkei Ortschaften und Landstriche, die als besonders fromm und konservativ gelten. In anderen Gegenden leben überwiegend sich vom sunnitischen Islam distanzierende Aleviten. Ebenso gibt es fest in der Tradition des Kemalismus<sup>135</sup> stehende Regionen, wo man konsequent für säkulare Strukturen eintritt. In der Migration leben häufig Verwandte und Familien in nächster

---

<sup>133</sup> Vorhoff, K. (1995), 73.

<sup>134</sup> 1949 begann man mit der Wiedereröffnung der *İmam-Hatip*-Schulen (mittlere theologische Ausbildung, die dem Erziehungsministerium untersteht, Ausbildung zum Prediger und Vorbeter) und der Einrichtung theologischer Fakultäten. Vgl. Spuler-Stegemann (1985), 597 Die Reislamisierung wurde im Anschluß an den Wahlsieg der *Demokratik Partisi* (DP - Demokratischen Partei) unter Adnan Menderes von 1950 forciert. So wurde der unter Atatürk aufgehobene Religionsunterricht als Wahlfach angeboten und 1981 an den Grund- und Mittelschulen als obligatorisches Unterrichtsfach eingeführt. Gebetsruf und Koranrezitationen erfolgten wieder in arabischer Sprache. Korankurse wurden wieder zugelassen. Auch auf politischer Ebene wurde ein zunehmender Einfluß des Islam möglich. Mit der Gründung der *Millî Selamet Partisi* durch Necmettin Erbakan trat offen eine religiöse Partei in Erscheinung, die heute unter dem Namen *Refah Partisi* aktiv am politischen Geschehen der Türkei partizipiert.

<sup>135</sup> Der Begriff ‘Kemalismus’ ist von dem Namen des Gründers der Türkischen Republik - Mustafa Kemal (Atatürk) - abgeleitet. Die Prinzipien des Kemalismus sind Republikanismus, Nationalismus, Populismus, Laizismus, Reformismus und Etatismus.

Nähe, die aus der gleichen Region in der Türkei stammen. Auf diese Weise wird ein privates Umfeld geschaffen, das die Sicherung des traditionellen kulturellen und religiösen Systems ermöglicht.

### 3.1 Allgemeine Aussagen zur Religiosität sunnitischer Türken in Deutschland

Zahlreiche Autoren gehen davon aus, daß die religiöse Praxis und die Einhaltung der religiösen Pflichten für einen beträchtlichen Teil der Türken in der Migration von größerer Bedeutung ist als im Heimatland. Als Hauptgrund für eine Hinwendung muslimischer Migranten zu ihrer Religion kann angeführt werden, daß sie zu einem wesentlichen Faktor bei der Identitätssuche in der deutschen Gesellschaft geworden ist. Der Anteil der praktizierenden Muslime türkischer Herkunft ist mit etwa einem Drittel relativ niedrig.<sup>136</sup> Ebenso wie die Republik Türkei bekennt sich der deutsche Staat zum laizistischen Prinzip. Im Unterschied zur Türkei, wo das Gros der Bevölkerung muslimisch ist, ist der Islam in der Bundesrepublik der Glaube einer Minderheit. Die deutsche Umgebung reagiert häufig mit Unverständnis auf religiöse Praktiken der Muslime in der Bundesrepublik und die islamische Gemeinschaft mit dem Rückzug in die Isolation. Die Familie nimmt bei der Bewahrung der islamischen und der kulturellen Identität in der deutschen Mehrheitsgesellschaft einen zentralen Platz ein.

Den Ergebnissen der jüngsten umfangreichen empirischen Studie zufolge, die der Soziologe Wilhelm HEITMEYER<sup>137</sup> zur Situation türkischer Jugendlicher in Nordrhein-Westfalen durchführte, befolgt der überwiegende Teil der Befragten die Hauptpflichten der islamischen Religion<sup>138</sup> und hat eine Koranschule besucht.<sup>139</sup> Drei Viertel der

---

<sup>136</sup> Ca. 30 % beteiligen sich regelmäßig am Freitagsgebet und 45 % am Fasten. Vgl. Albrecht, A. (1986), 91.

<sup>137</sup> Befragt wurden 1.221 türkische Jugendliche im Alter von 15 bis 21 Jahren. 13,3 % von ihnen sind Aleviten. Die Ergebnisse dieser Studie sind insbesondere in bezug auf die Religiosität kritisch zu betrachten, da diese mittels geschlossener Fragestellungen ermittelt wurden. Die Jugendlichen hatten nicht die Möglichkeit, ihr Verhältnis zum Islam mit eigenen Worten darzulegen. Vgl. Heitmeyer, W. (1997), 234.

<sup>138</sup> 61,4 % geben an, den ganzen Monat Ramadan, 25,1 % mehrere Tage zu fasten. Dem Beten kommen 21,9 % nie, 26,9 % selten, 20,4 % nur freitags, 7,4 % einmal täglich und 10,2 % mehrmals täglich nach. Die Moschee suchen 21,0 % jede Woche, 10,3 % mehrmals im Monat, 12,1 % mehrmals im Jahr, 22,8 % an Feiertagen und 23,3 % nie auf. Vgl. Ebd., 116.

<sup>139</sup> 31,1 % nahmen für kurze Zeit, 30 % für einen längeren Zeitraum an Korankursen teil. 37,2 % haben nie eine Koranschule besucht. Während mehr als die Hälfte die Teilnahme der eigenen Kinder an Korankursen wünscht, stehen 16,1 % der Koranschule ablehnend gegenüber. Vgl. Ebd., 118.

Jugendlichen verbringen ihre Freizeit in der Moschee bzw. im religiösen Versammlungsort der Aleviten (*cemevi*).<sup>140</sup> Die Resultate der Untersuchung zeigen, daß sich viele junge Türken mit dem Islam identifizieren. Der deutsche Muslim ABDULLAH veröffentlichte allerdings Werte zur Religiosität türkischer Jugendlicher, die belegen, daß zur gleichen Zeit zu beobachten ist, daß die Religion an Bedeutung einbüßt. So können 12 % der Jugendlichen unter 16 Jahren sich vorstellen, die religiöse Tradition der Eltern aufzugeben. 58 % haben sich bereits distanziert. 22 % praktizieren den Islam entweder aus Rücksicht auf die Eltern bzw. auf deren Druck hin.<sup>141</sup>

### 3.2 Religiöse Gruppen und islamische Organisationen in Deutschland

Den in Deutschland organisierten türkisch-islamischen Gruppen ist bislang die Bildung einer Dachorganisation nicht gelungen. Die Konsequenz des Fehlens einer repräsentativen Gemeindeorganisation mit erkennbaren Strukturen, die den lokalen Vereinsgesetzen entsprechen müssen, ist, daß die Anerkennung des Islam als Körperschaft des Öffentlichen Rechts nach wie vor aussteht. Die Tatsache der Nichtexistenz dieses Dachverbands zeigt auch, daß von einem monolithischen türkischen Islam keineswegs die Rede sein kann. Mit dem Verweis auf Publikationen jüngerer Datums über die Tätigkeit türkisch-islamischer Organisationen in Deutschland<sup>142</sup> wird sich an dieser Stelle darauf beschränkt, in alphabetischer Reihenfolge diejenigen religiösen Vereinigungen und Glaubensgemeinschaften vorzustellen, zu denen sich ein Teil der interviewten Frauen familiär bedingt zugehörig fühlt oder, wie in einem Fall, sich die junge Frau bewußt für die Mitgliedschaft in einem Derwischorden entschieden hat. Der Abschnitt über das Alevitum ist deshalb am umfangreichsten, weil es eine nicht-sunnitische Glaubensgemeinschaft mit einem eigenständigen Rechtssystem ist. Die anderen religiösen Vereinigungen sind der sunnitischen Glaubensrichtung zuzuordnen. Im ersten Kapitel sind die Aussagen der sunnitisch-hanafitischen Rechtsschule zum Themenkomplex ‘Ehe/Eheschließung’ bereits ausführlich geschildert worden.

---

<sup>140</sup> Mit 75,4 % liegt der Aufenthalt in der Moschee bzw. im *cemevi* an fünfter Stelle der Freizeitaktivitäten. Vgl. Ebd., 253.

<sup>141</sup> Zu beachten ist, daß nicht ersichtlich ist, zu welchem Zeitpunkt und von wem die Daten erhoben wurden. Vgl. Abdullah, M.S. (1993), 31.

<sup>142</sup> Z.B. Özcan, E. (1989); Gür, M. (1993); Binswanger, K.; Sipahioğlu, F. (1988).

Ungefähr 10% der türkischen Einwohner in der BRD sind Mitglieder in türkischen bzw. türkisch-islamischen Organisationen.<sup>143</sup> 26 % der von HEITMEYER interviewten türkischen Jugendlichen haben regelmäßig, 43,0 % haben gelegentlich Kontakt zu türkischen oder islamischen Vereinigungen.<sup>144</sup> In einer telefonischen Befragung im Auftrag der Ausländerbeauftragten des Senats, Barbara John, unter 1.000 Berliner Jugendlichen türkischer Herkunft im Oktober 1997 wurde ebenfalls die Frage nach der Mitgliedschaft in einem Verein gestellt. Die Ergebnisse dieser Umfrage illustrieren, daß von den 23,5 % der in einer Vereinigung organisierten Jugendlichen mit 81,8 % die deutliche Mehrheit Mitglied in einem Sportverein ist. Hingegen gehören 5,4 % einer politischen Organisation und nur 1,7 % einer religiösen Vereinigung an.<sup>145</sup> Es muß auch berücksichtigt werden, daß die Anbindung an eine islamische Organisation nicht immer aus religiösen Gründen erfolgt, sondern vielfach aus pragmatischen Erwägungen. So nutzen die Muslime häufig die sozialen Dienste und kulturellen Angebote der nächst gelegenen Moschee bzw. Organisation.

### 3.2.1 *Alevilik - Alevitum*

Inoffiziellen Schätzungen zufolge ist ungefähr jeder vierte türkische Staatsbürger Angehöriger der alevitischen Glaubensgemeinschaft.<sup>146</sup> Überträgt man das in der Türkei herrschende Verhältnis von sunnitischer und alevitischer Bevölkerung auf die Bundesrepublik, könnte auf 500.000 Aleviten geschlossen werden.<sup>147</sup> Nach eigenen Angaben beträgt der Anteil der Aleviten unter den in Deutschland lebenden Migranten türkischer Herkunft 40 %.<sup>148</sup> Diese Angabe schließt die aus der Türkei emigrierten kurdischen und arabischen Aleviten ein, die in Deutschland aber nicht als Angehörige der kurdischen bzw. arabischen Minderheit, sondern als 'Türken' registriert werden. Man kann davon ausgehen, daß der Anteil der Aleviten unter der Bevölkerung türkischer Herkunft in Deutschland höher ist als in der Türkei, weil sich

---

<sup>143</sup> Özkara, S. (1990), 156.

<sup>144</sup> Heitmeyer, W. (1997), 260.

<sup>145</sup> Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales. (1997), 11.

<sup>146</sup> Die Schätzungen gehen von 6-14 Mio. *Alevi* aus. Vgl. Kehl-Bodrogi, K. (1988), 94.

<sup>147</sup> Ca. 300.000 *Alevi* schätzen Çen, F.; Goldberg, A. (1994), 86.

<sup>148</sup> Podiumsdiskussion bei der alevitischen Kulturwoche in Berlin vom 26.04.-31.04.1991. zitiert bei Väh, G. (1993), 211.

überproportional viele Angehörige religiöser und ethnischer Minderheiten von der BRD als Arbeitsmigranten anwerben ließen. Die exakte quantitative Erfassung der *Aleviler* ist nahezu unmöglich, da sie in der Türkei marginalisiert und diskriminiert sind und zum Teil das schiitische Prinzip der *taqîya*<sup>149</sup> praktizieren. Es läßt sich vermuten, daß das Verhältnis von sunnitischen und alevitischen Türken in der Bundesrepublik in ähnlicher Weise durch Abgrenzung und Antipathie gekennzeichnet ist.

Der Koran ist nach alevitischem Verständnis nicht die wahre göttliche Offenbarung, sondern zuungunsten des vierten Kalifen ‘Alî verfälscht. Aleviten halten sich weder an das Fastengebot im Ramadan noch an die Pflicht des fünfmaligen täglichen Gebets. Ebenso ablehnend stehen sie der Pilgerfahrt und der Zahlung der Almosensteuer gegenüber. Ihr Glaubensbekenntnis enthält den Zusatz „*Aliyyün Veliyullah*“ (‘Alî ist der Freund Gottes) zur Huldigung ‘Alîs.<sup>150</sup> Angesichts ihrer Nichtanerkennung wesentlicher islamischer Grundsätze wird die Zugehörigkeit der *Aleviler* zum Islam sowohl von sunnitischer als auch von schiitischer Seite in Frage gestellt. Diffamiert man sie als Nicht-Muslime, erklären die Aleviten ihre Anlehnung an die Zwölferschia (*itnâ ‘aşarîya*)<sup>151</sup>, die sich in der Verehrung ‘Alîs sowie der zwölf Imame und ihrer Zuordnung zur Rechtsschule der *Ğa‘farîya* ausdrückt. Bereits erwähnt worden ist, daß dieses Bekenntnis lediglich nomineller Art ist und die Aleviten ein eigenständiges Rechtssystem entwickelt haben.

Die jahrhundertelange Marginalisierung hatte die Aleviten in die Isolation und zur Geheimhaltung ihrer Glaubenssätze gezwungen. Eine Verletzung des Gesetzes der Geheimhaltung der alevitischen Lehre zog strenge Strafen nach sich. Das strikte alevitische Gebot der Endogamie sollte der Wahrung der geheimen Lehre und dem Fortbestand der Glaubensgemeinschaft dienen. Die Familie als kleinste soziale Einheit soll auch bei den Aleviten die Geschlossenheit aller in der Gemeinschaft garantieren. Die Zugehörigkeit zum Alevitum, das patrilinear weitergegeben wird, kann strenggenommen ausschließlich durch die Geburt erworben werden.<sup>152</sup> Dazu im Widerspruch steht die Möglichkeit, das Alevitum auf einem anderen Weg anzunehmen;

---

<sup>149</sup> Aus Vorsicht verheimlichen Schiiten in Zeiten der Verfolgung ihre Gesinnung (*taqîya*). Vgl. Strothmann, R. (1934), 680.

<sup>150</sup> Kehl-Bodrogi, K. (1988), 120f.

<sup>151</sup> Nasr, S.H. (1978), 277ff.

<sup>152</sup> Ebd., 40.

und zwar ungeachtet des Endogamiegebots über eine exogame Verbindung. Verheiratet zum Beispiel ein Vater seine Tochter auf ihren Wunsch mit einem Nicht-Mitglied der alevitischen Glaubensgemeinschaft, so wird er mit fünf Jahren Ausschluß aus der Gemeinde bestraft. Die Strafe wird erst aufgehoben, wenn der Schwiegersohn das alevitische Gelübde ablegt und damit in die Kultgemeinschaft aufgenommen wird.<sup>153</sup> Welche Bedeutung der Ehe im *Alevilik* zukommt, wird darin deutlich, daß der Glaube eines ledigen *Alevi* als unvollständig gilt. Nur verheiratete Aleviten können „*volle Mitglieder der Kultgemeinschaft*“ werden.<sup>154</sup> Das Alevitum akzeptiert nur die monogame Ehe und verbietet die Scheidung. Eine Mißachtung hat den Ausschluß aus der Gemeinschaft zur Folge.<sup>155</sup>

Nach der Gründung der Republik Türkei warb Atatürk bei den Aleviten, die im Nationalen Befreiungskampf die Partei der Kemalisten ergriffen hatten, um Unterstützung seines Reformwerks. Für Mustafa Kemal verkörperte das *Alevilik* die türkisch-nationale Identität und galt als Bewahrer der ursprünglichen türkischen Kultur und Sprache.<sup>156</sup> Zudem erwiesen sich die *Alevi* als bereitwillige Bündnispartner im Kampf gegen die orthodox-sunnitischen Traditionen des Osmanischen Reiches. Infolge der Herauslösung des Alevitums aus der Isolation durch die Bemühungen Atatürks um ihre Gunst wurden die Grenzen zum Schutz der Glaubensgemeinschaft abgebaut. Atatürk wird von den Aleviten als ‘Mahdi<sup>157</sup> der Moderne’ verehrt und er „*wurde ins Pantheon alevitischer Heiliger aufgenommen*“.<sup>158</sup> Damit ging ein sukzessiver Bedeutungsverlust der religiösen Komponente des *Alevilik* einher. Mit der Schließung von *tekkeler* des *Bektaşî*-Ordens<sup>159</sup>, mit dem sich ein Teil der *Alevi* eng verbunden fühlt, wurden der Gemeinschaft wichtige Zentren ihrer religiösen Gelehrsamkeit entzogen.

---

<sup>153</sup> Ebd., 217.

<sup>154</sup> Bevor die gewöhnlichen männlichen *Alevi* (*talip*) volle Mitglieder der Kultgemeinschaft werden können, sind sie verpflichtet eine Wahlbruderschaft (*musahiplik*) und eine Ehe einzugehen. Die Wahlbruderschaft schließt die Ehefrauen mit ein. Ebd., 183f.

<sup>155</sup> Ebd., 227.

<sup>156</sup> Ebd., 62f. Die Kultsprache der türkischen Aleviten ist das Türkische. Ihre heiligen Bücher (*buyruk*) sind in Türkisch verfaßt. Aufgrund ihrer ablehnenden Haltung gegenüber dem sunnitisch-orthodoxen Islam haben sie weniger arabisches und persisches Vokabular in ihr Türkisch übernommen als sunnitische Türken. Ebd., 92.

<sup>157</sup> arab.: *al-mahdi* (der Rechtgeleitete) bezeichnet die Person, „*die den Islam wiederherstellen wird, der durch ungerechte Herrscher und korrupte Religionsgelehrte seinen eigentlichen Charakter verloren hat.*“ In der Schia wird angenommen, daß der letzte Imam aus seiner Verborgenheit als *Mahdi* hervortreten wird, um die gerechte soziale Ordnung wieder zu errichten. Vgl. Khory, A.T.; Hagemann, L.; Heine, P. (1991), 486, 489.

<sup>158</sup> Kehl-Bodrogi, K. (1993), 277.

<sup>159</sup> Der *Bektaşî*-Orden wurde von dem im 13. Jahrhundert nach Anatolien eingewanderten Hacı Bektaş Veli gegründet. Der Orden steht in schiitischer Tradition. Vgl. Kehl-Bodrogi, K. (1988), 44f.

Eine neue Generation wuchs ohne das Wissen um die alevitischen Glaubenssätze heran, da deren mündliche Tradierung vernachlässigt wurde. Die politischen Verhältnisse in der Türkei trugen ebenfalls dazu bei, daß sich Aleviten stärker mit revolutionären Ideologien als mit religiösen Inhalten zu identifizieren begannen. Um Anhänger aus den Reihen der *Alevi* für ihre Bewegung zu gewinnen, schrieben Sozialisten und Kommunisten der alevitischen Lehre sozialistische Werte zu.<sup>160</sup>

Während jahrelang von einer Krise des Alevitums gesprochen wurde und man seinen Fortbestand als Glaubensgemeinschaft gefährdet sah - was sich z.B. in der Vernachlässigung der religiösen Zusammenkünfte, dem Abbau der Heiratsschranken und den Autoritätseinbußen der religiösen Führer zeigte - ist seit Ende der achtziger Jahre dieses Jahrhunderts eine Renaissance der religiösen und kulturellen Elemente des *Alevilik* festzustellen.<sup>161</sup> Mittels einer Fülle von Publikationen über die Genese, die Glaubensinhalte und Praktiken des Alevitums werden die bis dahin nur Angehörigen der Glaubensgemeinschaft anvertrauten geheimen Leitsätze nun allen Interessierten zugänglich gemacht. Die der geistigen Elite der alevitischen Gemeinschaft angehörenden Publizisten bemühen sich u.a. um eine Definition des *Alevilik/Bektaşilik* und damit um eine Bestimmung seines religiösen, kulturellen, philosophischen und ideologischen Aspekts sowie um eine Stellungnahme zum Verhältnis von Alevitum zum schiitischen und sunnitischen Islam. Bei aller Divergenz der Meinungen besteht Einigkeit hinsichtlich der Notwendigkeit einer Reformierung des *Alevilik*. Zu Überdenken sei, ob unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft religiöse Führungspositionen nach wie vor aufgrund der Abstammung legitimierbar seien und ob es nicht angezeigt ist, die Möglichkeit einzuräumen, die Zugehörigkeit zur alevitischen Gemeinschaft durch Konversion zu erwerben. Schließlich muß die Frage nach dem Erfordernis der Gruppenendogamie neu beantwortet werden, zumal die Heiratsschranken ohnehin nicht mehr durchgängig eingehalten werden.<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> Ebd., 66. Vgl. auch dies. (1993), 271.

<sup>161</sup> Auf die Religionspolitik nach 1980, die eine Negierung der Unterschiede zwischen dem sunnitischen Islam und dem Alevitum betrieb und die alevitische Glaubensgemeinschaft ignorierte, indem sie einen Religionsunterricht sunnitisch-hanafitischer Prägung zur Pflicht für jedes Schulkind erhob und indem sie Moscheen in alevitischen Dörfern errichtete, reagierten die Aleviten mit der Gründung eigener Vereine, Verlagshäuser und Presseorgane. In der türkischen Öffentlichkeit begann man, die kulturelle Vielfalt Anatoliens zu thematisieren. Vgl. Vorhoff, K. (1995), 73f. Die liberale türkische Presse erkennt das *Alevilik* seit 1989 als eigene Konfession an. Vgl. Ebd., 182. Diese Aufmerksamkeit dem Alevitum gegenüber muß auch vor dem Hintergrund des wachsenden Einflusses islamistischer Kräfte auf politischer Ebene bewertet werden.

<sup>162</sup> Vorhoff, K. (1995), 164f, 169, 171.

Die zahlreichen Untersuchungen über den türkischen Islam in der Bundesrepublik vernachlässigen häufig die alevitische Glaubensgemeinschaft. Neben den unter sunnitischen Türken herrschenden Ressentiments und Vorurteilen gegenüber den Aleviten führt vor allem das Fehlen von Moscheen - die religiösen Zusammenkünfte (*ayn-i cem*) erfolgen im *cemevi* - dazu, daß ihr religiöses Leben kaum in der Öffentlichkeit stattfindet.<sup>163</sup>

1991 wurde die Vereinigung der Aleviten-Gemeinden e.V. (*Alevi Birlikleri Federasyonu*) als bundesweiter Dachverband alevitisch-bektaşitischer Vereine gegründet. Diese Organisation, die Angehörigen aller Gruppierungen und Konfessionen offensteht, bekennt sich zu den laizistischen Prinzipien der Türkischen Republik und tritt für die Religionsfreiheit ein. Eines ihrer Ziele ist es, die alevitische Jugend in Deutschland mit den Glaubensinhalten des Alevitums bekannt zu machen, zum einen um die Traditionen und Lehren zu bewahren, und zum anderen um Identitätsangebote zu unterbreiten. Ferner ist das Engagement für eine Entspannung des Verhältnisses von türkischen Aleviten und Sunniten eines der Hauptanliegen der Föderation.<sup>164</sup> In Berlin gibt es fünf alevitische Vereine.<sup>165</sup>

Unter den aus politischen Gründen emigrierten Türken ist der Anteil der Aleviten besonders hoch. Alevitische Migranten der ersten Generation, bei denen die Religion eine größere Rolle spielt als bei den politisch engagierten Aleviten, versuchen, ihre religiösen Rituale zu konservieren. Auch in der Bundesrepublik ist ein neu erwachtes alevitisches Selbstbewußtsein erkennbar. Ob es sich in größerem Maße auf die religiösen Inhalte oder auf die humanistischen und progressiven alevitischen Ideale stützt, kann hier nicht beantwortet werden. Eigenen Beobachtungen zufolge versuchen türkische Aleviten, sich ausdrücklich von sunnitischen Türken zu distanzieren, indem sie den sunnitischen Islam kritisieren, beispielsweise hinsichtlich der Stellung der Frau

---

<sup>163</sup> MANDEL beschreibt eine *ayn-i cem* in einem Berliner Hinterhaus. Die Halle, in der sich dreihundert Menschen eingefunden hatten, war mit Teppichen ausgelegt. Neben den Bildern 'Alîs und der zwölf Imame waren das Porträt Atatürks, die türkische Flagge und - vermutlich als Vorsichtsmaßnahme - ein Teppich mit der Abbildung der Kaaba in Mekka angebracht worden. Während der Zusammenkunft, die mit drei Videokameras aufgezeichnet wurde, kam es zu einer Auseinandersetzung mit dem die *ayn-i cem* leitenden *dede*. (Der *dede* leitet als spiritueller Führer die Riten. Er übernimmt die Rechtsprechung sowie die Anleitung und Initiation der Novizen.) Der Zwischenfall, bei dem sich die Mehrheit der Anwesenden gegen die Anweisung des *dede* aussprach, vermittelt einen Eindruck des Autoritätsverlusts dieser religiösen Führer. Vgl. Mandel, R. (1993), 423ff.

<sup>164</sup> Şen, F. /Goldberg, A. (1994) 103f.

<sup>165</sup> Greve, M.; Çınar, T. (1997), 70.

in der *şarî'a*. Alevitische Jugendliche verleihen seit einigen Jahren ihrer alevitischen Identität symbolisch Ausdruck, z.B. durch das Tragen einer Halskette mit einem Anhänger, der 'Alîs Namen in arabischer Schrift oder sein sagenumwobenes Schwert 'Zülfikar' darstellt. In Stadtbezirken wie Kreuzberg bezeugen beschriebene Häuserwände - wenn auch nur in Form von Straßenparolen - alevitisches Engagement für eine Stimme in der Öffentlichkeit Berlins. Des Weiteren nutzen Aleviten verschiedenartige Medien zur Information über ihre Glaubensgemeinschaft.<sup>166</sup>

### 3.2.2 *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği - Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB)*

Die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion ist mit 700 Gemeinden, 200 Moscheen und - eigenen Angaben zufolge - mit über 90.000 Mitgliedern und mit 350.000 bis 400.000 nichtorganisierten Anhängern die zahlenmäßig stärkste und einflußreichste türkisch-islamische Vereinigung in der Bundesrepublik.<sup>167</sup> Sie wurde am 12. Januar 1982 in Berlin gegründet und ist damit die jüngste türkisch-islamische Organisation in Deutschland. In Köln wurde am 12. Mai 1985 ein zweites Zentrum eröffnet. Obwohl sie eine Institution des türkischen Staates ist - sie untersteht der staatlichen Behörde *Diyanet İşleri Başkanlığı* (DIB) - betont die Organisation, Muslimen aus allen Ländern offenzustehen. Die Aleviten fühlen sich jedoch von der den 'Staatsislam' repräsentierenden und ihre Glaubensrichtung ignorierenden Organisation nicht vertreten. In einer DITIB-Selbstdarstellung heißt es, daß die Vereinigung die deutschen Rechtsnormen achte und sich sowohl für den Dialog mit „toleranten Nicht-Muslimen“ als auch für die Integration der türkischen Muslime in die deutsche Gesellschaft engagiere. DITIB erklärt die Notwendigkeit ihrer Gründung mit dem Mangel an Gebetsstätten für türkische Muslime in der deutschen Migration und mit

---

<sup>166</sup> So publiziert die „Vereinigung der Aleviten-Gemeinden e.V.“ seit Ende der achtziger Jahre „*Ehl-i beyt*“. Das Verbandsorgan „*Mürşid*“ wurde im Februar 1992 durch die zweimonatlich erscheinende Zeitschrift „*Alevilerin Sesi*“ („Stimme der Alevi“) abgelöst. Vgl. Vorhoff, K. (1995), 87. Beim Rundfunksender „Freies Radio Stuttgart“ sendet die „Alevitische Redaktion“ sonntäglich eine Stunde. Auch im Berliner „Offenen Kanal“ sind die Aleviten mit eigenen Sendungen vertreten. Schließlich informieren auch im Internet alevitische Gruppen, wie die *Avrupa Alevi Gençler Birliği* (Jugendabteilung der „Föderation der Aleviten Gemeinden in Europa e.V.“) auf einer eigenen Homepage über ihre Vereinigung und das Alevitum.

<sup>167</sup> Gür, M. (1993), 20.

der fehlenden Qualifikation der Imame in den bestehenden Gebetsräumen. Ferner verfolgte die Schaffung dieser Institution das Ziel, eine Alternative zu extrem-islamischen Organisationen, die das religiöse Vakuum für ihre Zwecke mißbrauchten, anzubieten.<sup>168</sup>

Aufgabe der Türkisch-Islamischen Union ist die Koordinierung islamischer, sozialer und kultureller Dienste. Beispielsweise organisiert sie Pilgerfahrten nach Mekka und die Überführung von in Deutschland verstorbenen Muslimen in das Heimatland. Die bei DITIB angestellten Prediger geben Koranunterricht, führen Bestattungen und Eheschließungen nach islamischem Ritus durch. Laut Aussage des gegenwärtigen Vorsitzenden von DITIB in Berlin, Şaban Özbudak, der gleichzeitig als Attaché für Religiöse Angelegenheiten beim Generalkonsulat der Stadt tätig ist, findet die islamische Eheschließung in der Regel in der Wohnung der Eltern von einem der Ehepartner statt. Für Hochzeitsfeiern stellt die Union ihre Räume zur Verfügung. Befragt danach, welche Personen berechtigt sind, eine religiöse Trauung vorzunehmen, antwortet er: *„Jeder, der ein bestimmtes Potential an Wissen über den Islam hat, kann die Ehe schließen. Ein Grundwissen muß schon vorhanden sein.“* Die Frage, ob es in der BRD Paare türkischer Herkunft gibt, die auf die staatliche Eheschließung verzichten, läßt er unbeantwortet. Seine Grundhaltung zur Imam-Ehe geht mit den türkischen Gesetzen konform: *„Wenn z.B. eine Frau und ein Mann hier vorbeikommen und sagen, sie möchten jetzt heiraten, die Ehe schließen. Woher sollen wir wissen, daß beide das Recht dazu haben, die Ehe zu schließen? Es könnte sein, daß z.B. der Mann oder die Frau schon eine Eheschließung vollzogen haben und hier verdeckt und illegal eine zweite Ehe eingehen. Dafür ist die staatliche Eheschließung da, damit man solche Situationen ausschließen kann.... Für den Muslim ist es wichtig, seine Ehe auf einer festen Basis zu errichten. Daher ist es für ihn auch wichtiger, daß er erstmal vom Staat die Bescheinigung bekommt, daß er geheiratet hat. Denn es kommen später im Leben viele Probleme auf ihn zu. Kinder werden geboren. Sie müssen registriert werden. Es könnte sein, daß der Mann stirbt - das Erbe, wie wird es aufgeteilt? Alles Probleme, die entstehen können, wenn Muslime nicht rechtlich heiraten. Diese Probleme werden dadurch vermieden, daß er rechtlich heiratet.“*<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> Selbstdarstellung der Organisation. Vgl. Die Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion e.V. DITIB (1993).

<sup>169</sup> Interview mit Ş. Özbudak vom 25.02.1997.

Die Imame der DITIB-Moscheen, die Beamte des türkischen Staates sind, wurden in der Türkei an einer theologischen Fakultät oder an der Hochschule für Islamwissenschaften ausgebildet und werden vom *Diyamet* für den Zeitraum von vier Jahren in Deutschland eingesetzt.<sup>170</sup> Nach Ablauf der Dienstzeit kommt es immer wieder vor, daß einige Mitarbeiter des *Diyamet* kündigen und im Anschluß nicht selten in Organisationen aktiv sind, die als religiös-extremistisch bezeichnet werden können.<sup>171</sup>

Ein Beispiel dafür gibt der Vater dreier von mir befragter Schwestern, der in Istanbul islamische Theologie studiert hatte und als Beamter des *Diyamet* nach Deutschland delegiert wurde. Er quittierte seinen Dienst bei DITIB und arbeitete „selbständig“ für *Millî Görüş*. Nachdem er seine Tätigkeit dort ebenfalls aufgegeben hatte, weil er sich „nicht unterordnen konnte“, gibt er mittlerweile seit über zehn Jahren Korankurse in den Räumlichkeiten der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion, nimmt islamische Eheschließungen und Bestattungen vor. Das Prinzip der zeitlich begrenzten Einstellung von Imamen aus der Türkei hat zur Folge, daß dort vor sich gehende politische und religiöse Entwicklungen in der Bundesrepublik reproduziert werden. Mit dem Sieg der islamistischen *Refah Partisi* bei den Parlamentswahlen im Dezember 1995 stellte erstmalig in der Geschichte der Republik Türkei eine Partei die Mehrheit im Parlament, deren Ziel die Errichtung eines islamischen Staates ist. Die von dieser türkischen Regierung zur Tätigkeit bei DITIB nach Deutschland delegierten Geistlichen und Imame repräsentieren mit großer Wahrscheinlichkeit die islamistischen Ideen und Ziele der *Refah Partisi*. Die Übernahme des Ministerpräsidentenamtes durch Mesut Yılmaz (ANAP)<sup>172</sup> im Frühjahr 1997 könnte durchaus erneut personelle Veränderungen und damit einhergehend eine Neudefinition des ‘islamischen Auftrags’ der Religionsbehörde in der Bundesrepublik einleiten.

---

<sup>170</sup> Özcan, E. (1989), 210.

<sup>171</sup> Binswanger, K. (1988), 75, 90; Gür, M. (1993), 31.

<sup>172</sup> *Anavatan Partisi* - (ANAP) Mutterlandspartei. Diese 1982 von Turgut Özal gegründete konservative Partei, bezieht zur Zeit unter Mesut Yılmaz Stellung gegen die islamistischen Bestrebungen der *Refah Partisi*.

### 3.2.3 *İslam Toplumunu Millî Görüş – Die Islamische Gemeinschaft Millî Görüş e.V. (IGMG)*

Die Islamische Gemeinschaft *Millî Görüş* nannte sich bis 1995 *Avrupa Millî Görüş Teşkilatı* Organisation der Nationalen Sicht in Europa (AMGT). Ihre Gründung als Auslandsorganisation der *Millî Selamet Partisi* erfolgte 1976 in Köln.<sup>173</sup> Heute ist sie die Unterorganisation der MSP-Nachfolgepartei *Refah Partisi*, dementiert allerdings kontinuierlich die organisatorische Verbindung mit ihr. Gegenwärtiger Generalsekretär der IGMG ist Sabri Erbakan, der Neffe des Vorsitzenden der Wohlfahrtspartei Necmettin Erbakan. Sowohl die *Refah Partisi* als auch *Millî Görüş* verfolgen das Ziel, die *şarî'a* einzuführen. Die IGMG agiert gegen die Integration der türkischen Muslime in die deutsche Gesellschaft. Ihre Ideologie ist anti-israelisch und begrüßt die islamische Revolution im Iran.

Nach eigenen Angaben hat die Organisation 25.000 Mitglieder, 85.000 Anhänger und 200 Hocas.<sup>174</sup> Sabri Erbakan, 1988 noch als Leiter der Abteilung Öffentlichkeitsarbeit zur Mitgliederzahl befragt, gibt diese mit 50.000 bis 60.000 an.<sup>175</sup> Der Verfassungsschutz, der *Millî Görüş* seit Jahren beobachtet, spricht von 19.000 Mitgliedern. Die IGMG verfügt über mehr als 145 Moscheen in der Bundesrepublik.<sup>176</sup>

Wie DITIB organisiert auch die IGMG Pilgerfahrten, nimmt islamische Beisetzungen und Eheschließungen vor. Neben Koranschulunterricht bietet sie Sport- und Informatikkurse an. Sie ist vor allem daran interessiert, die muslimische Jugend für sich zu gewinnen.<sup>177</sup> Die Vereinigung unterhält in Deutschland mehrere Internate zur Vorbereitung auf Bildungsstätten für Imame und Prediger in der Türkei.<sup>178</sup> Die Berliner Organisation „Föderation islamischer Vereinigungen und Gemeinden in Berlin“ („*Berlin İslamî Cemiyet ve Cemaatlar Federasyonu*“) ist dem IGMG-Dachverband

---

<sup>173</sup> Den Gründungsnamen „Türkische Union Europa“ änderte die Vereinigung 1982 in „Islamische Union Europa“ und diesen wiederum 1985 in „*Avrupa Millî Görüş Teşkilatları*“. Vgl. Ebd., 90.

<sup>174</sup> Gür, M. (1993), 37.

<sup>175</sup> Binswanger, K. (1988), 92.

<sup>176</sup> Özcan, E. (1989), 200.

<sup>177</sup> 16,0 % der von HEITMEYER befragten Jugendlichen gaben an, daß *Millî Görüş* ihre Interessen gut vertrete. 17,4 % sahen ihre Interessen teilweise vertreten. 22,5 % distanzieren sich von der Organisation. 18,3 % ist *Millî Görüş* unbekannt und 25,8 % machten keine Aussage. Vgl. Heitmeyer, W. (1997), 137.

<sup>178</sup> Binswanger, K. (1988), 101.

angegliedert. Sie betreibt ein Islam-Kolleg und eine private islamische Grundschule.

Ihren Einfluß übt die IGM auch mit Hilfe der Medien aus. Die in Frankfurt publizierte Tageszeitung „*Millî Gazete*“, die das Presseorgan der *Refah Partisi* ist, wird europaweit von über 7.000 Abonnenten bezogen.<sup>179</sup> Außer der „*Millî Gazete*“ vertreibt *Millî Görüş* die vierzehntägig erscheinende Zeitschrift „*Hicret*“ des Islamischen Zentrums Köln, das enge Kontakte zur IGMG pflegt.<sup>180</sup> Am 01.10.1989 wurde das „Türkische Fernsehen in Deutschland“ (TFD) von Repräsentanten der IGMG gegründet. Dieser Sender sendet vornehmlich religiöse Beiträge und Ansprachen.

### 3.2.4 *Nakşibendilik - Nakşibendi-Orden*

Die *Nakşibendi-Tarikat*<sup>181</sup>, deren Anhängerschaft man in allen Regionen der islamischen Welt finden kann, ist die bedeutendste der heute in der Türkei aktiven *Tarikat*. Der Ordensname geht auf den Gründer Muhammad Baha ud-Dîn zurück, der 1318 in einem Dorf nahe Bucharas geboren wurde und 1389 in demselben Dorf verstarb.<sup>182</sup> Die *Nakşibendiyye* erweiterte ihren Einflußbereich von Transoxanien nach Anatolien gegen Ende des 15. Jahrhunderts. Einen primären Rang nimmt in diesem sunnitischen Orden die Einhaltung der *şarî‘a* ein. Im Unterschied zu anderen Orden zeichnet er sich in seinen Praktiken durch Schlichtheit und Nüchternheit aus. Während des *dîkr*, der Anrufung Gottes bei den Zusammenkünften der islamischen Mystiker (*sûfî*), wird auf die Beherrschung der Emotionen und verhaltene Töne geachtet. Die *Nakşibendiler* befolgen keine spezifischen Vorschriften in bezug auf das Heiraten. Der Verzicht auf Nahrungsaufnahme und Schlaf spielt im Verhältnis zu anderen Orden eine untergeordnete Rolle. Die Mitglieder sollen aber lernen, übertriebene Lüste und Wünsche aufzugeben. Von ihnen wird verlangt, „den Anordnungen Gottes zu folgen, Gottes zu gedenken, und gut gegenüber seinen Kreaturen zu sein“.<sup>183</sup> Die Einstellung

---

<sup>179</sup> Gür, M. (1993), 38.

<sup>180</sup> Özcan, E. (1989), 204.

<sup>181</sup> Die arabische Bezeichnung ist *Naqşibandîya. Tarikat* (arab.: *ṭarîqa*), eigentlich „der Weg (zu Allah)“, sind religiöse Bruderschaften und Derwischorden.

<sup>182</sup> Die Bezeichnung „*Nakşibend*“ leitet sich aus dem Persischen „*nakış yapan*“ ab, das „sein Herz besticken“ bedeutet. Der Name des Gründers wurde um das Wort „*Nakşibend*“ erweitert. Güner, A. (1986), 47.

<sup>183</sup> Ebd., 51.

der *Nakşibendi-Tarikat* zur Schia muß als widersprüchlich eingeschätzt werden. Einerseits wird ihr eine anti-schiitische Haltung nachgesagt. Andererseits bejaht sie die islamische Revolution im schiitischen Iran und fordert diese auch in der Türkei.<sup>184</sup>

Mit dem Ziel der Restauration der islamischen Souveränität beteiligten sich Scheichs der *Nakşibendiyye* am Nationalen Befreiungskampf. Die Türkische Republik jedoch vollzog die radikale Abkehr von der *şarî'a* und intendierte die Schwächung des Einflusses der Religion. Die Konsequenz dieser Religionspolitik für die mystischen Bruderschaften war 1925 das Verbot aller Orden und die Schließung der Derwischkloster (türk.: *tekke*). Da die *Nakşibendi-Tarikat* mit der Auflösung der *Tekkeler* ihre Tätigkeit nicht vollkommen einstellte, leitete der türkische Staat ein härteres Vorgehen gegen die *Nakşibendiler* ein. Durch Repressalien wie Verhaftungen, Verbannungen und Hinrichtungen sollte die *Nakşibendiyye* vernichtet werden. Ungeachtet der Restriktionen konnte sich die Ordensgemeinschaft behaupten, vor allem weil sie für die Ausübung ihrer Praktiken - wie z.B. die stille Form des *dikr* - nicht unbedingt auf *Tekkeler* angewiesen ist.<sup>185</sup>

Der *Nakşibendiyye* wird ein reges Interesse an jeglicher sozialen, politischen und kulturellen Bewegung in der Gesellschaft zugeschrieben. Sie beziehe sofort Stellung zu Ereignissen und interpretiere diese. Auf diese Art und Weise übe sie ihren Einfluß aus und erlange eine nicht zu unterschätzende Popularität.<sup>186</sup> Mitglieder des *Nakşibendi*-Ordens sind parallel in Parteien wie der ehemaligen MSP und ihrer Nachfolgerin, der *Refah Partisi*, aktiv und wirken so im politischen System in der Türkei. Zwei prominente Mitglieder des Derwischordens sind der bereits verstorbene ehemalige Ministerpräsident Turgut Özal und der Vorsitzende der *Refah Partisi*, Necmettin Erbakan, der als Student in den vierziger Jahren in den Orden eingetreten ist. Die *Nakşibendiyye* ist seit längerem im Medienbereich mit der Tageszeitung „*Sabah*“, der monatlichen Zeitschrift „*Islam*“ und mindestens einem privaten Fernsehkanal aktiv. Der Orden hat zwei Verlage, eine Druckerei, eine Radiostation und zwei Stiftungen in seinem Besitz und beabsichtigt darüber hinaus die Gründung eines eigenen Krankenhauses.<sup>187</sup>

---

<sup>184</sup> Gür, M. (1993), 74.

<sup>185</sup> Algar, H. (1985), 173ff.

<sup>186</sup> Güner, A. (1986), 47.

<sup>187</sup> Seufert, G. (1997), 46ff.

Informationen über die Tätigkeit und den Einfluß der *Nakşibendiyye* in Deutschland sind äußerst dürftig. Die *Tarikat* ist in der Bundesrepublik mit über 55 Ordenszentren (*dergâh*) mit ungefähr 750 Mitgliedern vertreten. Annähernd 1.300 Anhänger haben regelmäßigen Kontakt zum Orden.<sup>188</sup> Einer beim Sufi-Archiv Deutschland<sup>189</sup> angeforderten Broschüre über islamische Ordensgemeinschaften zufolge sind die nachstehenden drei Untergruppen der *Nakşibendiyye* in der BRD vertreten: Die *Nakşibendi*-Gemeinschaft unter der Führung des in Zypern lebenden Scheichs Nazim Qibrisi. Die Zahl ihrer Anhänger beläuft sich nach GÜR auf ca. 100 bis 200; eine Angabe, die mit Sicherheit als zu niedrig zu bewerten ist. Die *Nakşibendi*-Gemeinschaft um den türkischen Scheich Muhammad Raşid hat ihre Zentrale in Castrop-Rauxel bei Dortmund. Diese Gruppe nennt sich auch „*Menzilciler*“ nach dem osttürkischen Dorf Menzil, in dem sich ihr Hauptzentrum befindet. Die Mitgliederzahl liegt bei etwa 3.000.

Die *Süleymanlı* oder *Süleymancı* ist mit 20.000 Mitgliedern und 60.000 nichtorganisierten Anhängern die größte Gruppe.<sup>190</sup>

Resümierend kann die Aussage getroffen werden, daß sich ein geringer Teil der Muslime türkischer Herkunft in der Bundesrepublik in Vereinigungen organisiert, die sich hinsichtlich ihrer Haltung gegenüber dem türkischen Staat, gegenüber der deutschen Gesellschaft und ihrer religiösen bzw. politischen Zielsetzungen gegeneinander abgrenzen. Eine Sonderstellung nehmen die nicht-sunnitischen Aleviten ein, bei denen die Geburt die Zugehörigkeit zu der Glaubensgemeinschaft bestimmt. Nicht-organisierte türkische Muslime nutzen häufig die sozial-religiösen Angebote von Organisationen, mit denen sie sympathisieren oder die einfach in unmittelbarer Nachbarschaft ihre Moscheen und Räumlichkeiten haben. Die Gegebenheiten in der deutschen Gesellschaft veranlassen türkische Muslime, sich intensiver mit der Kultur ihres Heimatlandes und der Stellung der Religion in ihrem Leben auseinanderzusetzen. Die anschließenden Ergebnisse der in Berlin durchgeführten Untersuchung über die Bedeutung der Heirat für türkische Frauen der zweiten Generation werden unter

---

<sup>188</sup> Gür, M. (1993), 74.

<sup>189</sup> 1990 wurde von einem Kreis deutscher Muslime und Sufis das Institut für Islamstudien - Sufi-Archiv Deutschland e.V. - gegründet. Diese Institution hat ihren Sitz im brandenburgischen Trebbus und sammelt Material über die islamischen Ordensgemeinschaften in der Bundesrepublik. Vgl. Dornbrach, A. H. (1991), 8f.

<sup>190</sup> Gür, M (1993), 61. Zur Entstehung, den Aktivitäten und Zielen der *Süleymanlılar* Vgl. auch Binswanger, K. (1988), 49ff; Özcan, E. (1989), 192ff.

anderem auch eine Antwort darauf zu geben versuchen, welche Rolle die Religion für diese Frauen dabei spielt, ihren Platz in der deutschen Gesellschaft zu finden.

## **EMPIRISCHER TEIL**

### **4 Vorstellung des Konzepts der empirischen Untersuchung**

Vor der Auswertung der Untersuchungsergebnisse, die ich von Ende Februar bis Ende Dezember 1997 in Berlin ermittelt habe, sehe ich die Erläuterung der Methode zur Datengewinnung als zweckmäßig an. Außerdem möchte ich im Vorfeld das Sample charakterisieren und die Interviewsituationen schildern.

#### **4.1 Methodisches Vorgehen**

Den Impuls zur Durchführung einer empirischen Studie gab die Literaturlage zum Thema, die sich für die Beantwortung der Fragestellungen dieser Arbeit als unzureichend erwies. Neben der Absicht, gegenwärtige Bedingungen türkisch-islamischer Alltagskultur in Deutschland zu erfassen, verfolgt die eigenständige Datenerhebung das Ziel der Veranschaulichung individueller Lebensmodelle junger türkischer Frauen. Dabei stehen die Themen, welche die Hochzeit betreffen, im Zentrum des Interesses. Der Untersuchung des mir nahezu unbekanntes Forschungsfeldes ging die Aneignung der theoretischen Grundlagen für die Durchführung qualitativer Methoden der empirischen Sozialforschung voraus. Unter Verwendung der Methodenkombination von teilnehmender Beobachtung und Befragung soll die religiöse, soziale und individuelle Bedeutung der Heirat für türkische Frauen der zweiten Generation ermittelt und analysiert werden.<sup>191</sup> Analog zur Zielsetzung der vorliegenden Arbeit - der Darlegung eines breiten Spektrums individueller Lebensentwürfe, die türkische Frauen der zweiten Generation im Rahmen der traditionellen und islamischen Normen der türkischen Gesellschaft in Deutschland zu realisieren versuchen - wählte ich die qualitative Befragungsmethode des problemzentrierten Interviews. Qualitative Methoden ermöglichen die Einbeziehung

---

<sup>191</sup> Lamnek, S. (1995), 74; vgl. auch Dieckmann, A. (1995), 450f.

zusätzlicher Auskünfte informeller Art, die ich im Laufe der Untersuchung durch Gespräche und Beobachtungen erhielt.

Da diese Arbeit einen sehr privaten Lebensbereich zum Gegenstand hat, bemühte ich mich um den Aufbau persönlicher Kontakte zu türkischen Familien, durch die mir ein Einblick in ihre relevanten Alltagsthemen gewährt wurde. Im Verlauf dieses Prozesses der Einfühlung in das Forschungsfeld führte ich drei teilnehmende Beobachtungen ohne strukturiertes Beobachtungsschema durch. So hatte ich die Gelegenheit, als Gast an einer Henna-Nacht, einer Hochzeitsfeier in einer Moschee und in einem Hochzeitssalon teilzunehmen.

Das problemzentrierte Interview ermöglicht, wie auch andere persönlich geführte mündliche Formen der Befragung, die Beschreibung der Interviewsituation und die Registrierung von Reaktionen auf Fragen. Es basiert auf einem strukturierten Leitfaden, der eine relative Vergleichbarkeit der Interviews ermöglicht. Die Abfolge der offen und zielorientiert formulierten Fragen ist von der Situation abhängig. Der Interviewer ist sowohl passiver Zuhörer als auch aktiv Fragender. Charakteristisch für einen qualitativen Forschungsansatz ist die Offenheit gegenüber Modifikationen und Korrekturen während des Forschungsprozesses. Bei der von mir durchgeführten Untersuchung stellte sich nach den ersten Befragungen die Zweckmäßigkeit eines Kurzfragebogens heraus, der einleitend der Ermittlung der sozialstatistischen Daten dienen sollte. Dadurch mußte das Interview nicht mit diesen Fragen unterbrochen werden und erleichterte beiden Seiten den Einstieg in das Gespräch.

Alle Gespräche wurden mit Wissen und Einverständnis der befragten Frauen auf Kassette aufgezeichnet. Die in deutscher Sprache geführten Interviews wurden wortgetreu transkribiert.<sup>192</sup> Für die Wiedergabe im Text nahm ich mir die Freiheit, die Zitate in eine Form zu bringen, die den Lesefluß gewährleistet. Pausen und Betonungen sind im Druck hervorgehoben. Beschreibungen von Reaktionen der Interviewpartnerinnen erfolgen in runden Klammern. Falls die Notwendigkeit besteht, werden zum Verständnis kurze Erklärungen in eckigen Klammern nachgestellt. Wenn

---

<sup>192</sup> Da die Türkinnen in ihrem Studien- bzw. Arbeitsalltag in erster Linie die deutsche Sprache verwenden, wählte ich Deutsch als Interviewsprache.

Passagen eines Zitats ausgelassen wurden, ist dies mit Auslassungszeichen in eckigen Klammern gekennzeichnet.

Angesichts des Umfangs der Transkriptionen der Interviews sind diese nicht im Anhang angefügt. Die Interviews stehen aber jedem Interessierten als Kassettenaufzeichnung oder in schriftlicher Form zur Einsicht offen.

## 4.2 Fragestellungen der Interviews

Der Kurzfragebogen, der den Interviewpartnerinnen vor dem Interview vorgelegt wurde, erfragte ihr Alter, ihren Geburtsort, ihren Ausbildungsweg sowie ihren momentanen sozialen Status. Darüber hinaus informierte ich mich nach dem Herkunftsort, dem Zeitpunkt und der Motivation der Migration der Eltern in die Bundesrepublik. Ich erkundigte mich nach ihrer beruflichen Qualifikation und ihrer gegenwärtigen Tätigkeit. Von Interesse waren ferner Fragen nach der Einstellung zum Erwerb der deutschen Staatsbürgerschaft und nach eventuell bestehenden Rückkehrabsichten.

Das Interview stützte sich auf einen Leitfaden mit den im Anschluß genannten vier Schwerpunkten, deren Reihenfolge während der Gespräche weitgehend eingehalten wurde:

1. Erziehungsvorstellungen der Eltern, Verhältnis von Religion und Tradition in der Familie, Identität und Selbstbild der türkischen Frauen
2. Bedingungen des Kennenlernens des Ehepartners, Kriterien der Partnerwahl, 'Versprechen', Verlobung, Verlobungszeit
3. Formen der Eheschließung, Ort, Zeitpunkt, Ablauf und Bedeutung der jeweiligen Eheschließungsform, Hochzeitsfeierlichkeiten
4. Rolle der Ehe in der Biographie, allgemeine und individuelle Perspektiven und Tendenzen, Relevanz der Thematik „Heirat als ein möglicher Indikator türkisch-islamischen Lebens in der Bundesrepublik“ für türkische Frauen der zweiten Generation, Begründung der Teilnahme am Interview

### 4.3 Sample und Interviewsituation

Das Sample umfaßt dreizehn Frauen im Alter von zwanzig bis dreißig Jahren, die als Kinder türkischer Arbeitsmigranten als zweite Generation in Berlin leben. Allen gemeinsam ist die türkische Herkunft.<sup>193</sup> Erwähnenswert ist, daß ich in zwei Fällen Schwestern befragt habe, um der Frage nachzugehen, welchen Einfluß dieselbe Sozialisation auf zwei Individuen ausübt. Von Interesse ist in diesem Kontext auch, ob die Eltern bezüglich der mit der Eheschließung zusammenhängenden Themenkreise ihren Töchtern gegenüber ein ähnliches Verhalten an den Tag legen. Mehr als die Hälfte der von mir befragten Türcinnen hat das Abitur abgeschlossen und ein Studium aufgenommen. Ein Mädchen besucht noch die letzten Abiturklasse und beabsichtigt, im Anschluß ebenfalls zu studieren. Von den drei Frauen, die den Realschulabschluß absolviert haben, haben zwei eine Ausbildung beendet und sind in ihrem Beruf tätig. Die Dritte hat drei Jahre in der Türkei in einem *dergah* der *Nakşibendiyye* 'studiert'. Zwei Frauen haben den Hauptschulabschluß erworben. Eine der beiden hat im Rahmen einer Arbeitsbeschaffungsmaßnahme an einem Schreibmaschinen- und Nähkurs teilgenommen und ist seit der Heirat Hausfrau. Die andere Frau mit einem Hauptschulabschluß hat sich nicht weiterqualifiziert und verrichtet zeitweilig ungelernete Tätigkeiten. Sie alle haben die deutsche Staatsbürgerschaft erworben oder diese beantragt.

Während die Mehrzahl sich zum sunnitischen Islam bekennt, sind drei Frauen Angehörige der alevitischen Glaubensgemeinschaft. Zwei der Frauen waren zum Zeitpunkt des Interviews verlobt. Beide heirateten im Zeitraum der Abfassung dieser Arbeit. Zwei Türcinnen sind geschieden und leben - die eine wieder verheiratet, die andere unverheiratet - in einer Partnerschaft mit einem deutschen Mann. Die Ehemänner der anderen Frauen sind türkischer oder kurdischer Herkunft.

Da ich - mit einer Ausnahme - über keine Kontakte zu türkischen Frauen verfügte, bestand die Notwendigkeit, diese Verbindungen aufzubauen. Die Kontaktaufnahme mit

---

<sup>193</sup> Die Frauen bezeichnen sich selbst als Türcinnen bzw. als türkische Alevitinnen. Das Sample schließt Kurdinnen und Angehörige anderer in der Türkei ansässiger ethnischer Minderheiten aus.

Institutionen, wie z.B. sozio-kulturellen Zentren, und einzelnen Personen war grundsätzlich von positiven Reaktionen auf meine Anfragen gekennzeichnet. Ausnahmslos alle von mir wegen eines Interviews angesprochenen Türkinnen haben ohne Zögern einem Treffen zugestimmt, nachdem ich ihnen das Anliegen der Untersuchung dargelegt hatte. In der Regel wurde ich in die Wohnung der Interviewpartnerinnen eingeladen. Dort konnten die Interviews in vertrauter Atmosphäre erfolgen, und ich hatte die Möglichkeit, einen Eindruck von den Lebensverhältnissen türkischer Familien zu bekommen. Zwei der Interviews fanden in Räumen der Universität statt. Die Gespräche dauerten zwischen dreißig Minuten und drei Stunden. Auf ihren Wunsch hin befragte ich in zwei Fällen zwei Frauen gemeinsam.

Unmittelbar nach jedem Interview fertigte ich ein Postskript an, das der Rekonstruktion der Interviewsituation und der Protokollierung persönlicher Eindrücke dient.

#### **4.4 Datenauswertung**

Nach der Durchführung und Verschriftlichung der Interviews ergab sich die Notwendigkeit, das vorher erarbeitete theoretische Konzept zur Auswertung der Daten dem konkreten Material gegenüberzustellen. Neue Aspekte, die im Forschungsprozeß hervortraten, mußten berücksichtigt und in die auswertende Analyse aufgenommen werden. Die Auswertung erfolgt in zwei Phasen: Zunächst wird der sozial-religiöse Hintergrund der einzelnen Frauen rekonstruiert. Dabei werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede hinsichtlich der Religiosität, der Bildungsziele, des Selbstbilds sowie biographischer Kontinuität bzw. Diskontinuität herausgestellt. Daraus schlußfolgernd soll der Versuch einer Typisierung vorgenommen werden.

Ausgehend von den Fragestellungen dieser Arbeit und auf der Basis des in den Befragungen ermittelten Materials wurden die Kriterien zur Auswertung festgelegt. Anhand dieser Kategorien wird im umfangreichen sechsten Kapitel mit der inhaltlichen Analyse der Interviews die zweite Auswertungsphase realisiert. Im Vordergrund stehen dabei die Schilderungen und Bewertungen der türkischen Frauen, die in Form von Zitaten wiedergegeben werden.

## **5 Zum sozial-religiösen Hintergrund der Interviewpartnerinnen**

Im Mittelpunkt dieses Kapitels stehen die dreizehn Interviewpartnerinnen. Ausgehend von dem für ihre Sozialisation in der Migration relevanten sozialen, traditionellen und religiösen Milieu sowie der Selbstreflexion bezüglich ihrer kulturellen und religiösen Identität wird der Versuch unternommen, ein relativ komplexes Persönlichkeitsbild dieser Frauen zu entwerfen.<sup>194</sup> Es erscheint angemessen, ihre Aussagen zum Themenkomplex 'Heirat' nicht ohne diesen Kontext offenzulegen, da sich daraus Konstanten und Wandlungsprozesse in den Biographien der Interviewpartnerinnen darstellen und erklären lassen.

Aus Gründen des Datenschutzes, vorrangig aber aus Respekt gegenüber der Privatsphäre der türkischen Frauen, die sich zu einem Gespräch bereit erklärt haben, habe ich ihre Namen verändert.

Die Gesprächspartnerinnen werden in der chronologischen Reihenfolge der Interviews vorgestellt. Dabei werden wesentliche biographische Eckdaten der jeweiligen Gesprächspartnerin genannt, die anhand des Kurzfragebogens ermittelt wurden. Ferner werden die Umstände der Kontaktaufnahme und gegebenenfalls die Interviewsituation beschrieben.

### **5.1 Vorstellung der einzelnen Interviewpartnerinnen**

RANA

Die zweiundzwanzigjährige RANA lernte ich in einem Berliner 'Stadtteilladen' kennen, in dem sie als Erzieherin tätig ist. Sie tritt selbstbewußt auf, kleidet sich modisch, raucht und besitzt ein eigenes Auto.

Unser Gespräch führten wir in Anwesenheit ihres Verlobten in seiner Wilmersdorfer Wohnung, die als gemeinsames Zuhause nach der Hochzeit dienen soll. Ihre Familie

---

<sup>194</sup> Diese Informationen wurden anhand des ersten Fragekomplexes des Interviews ermittelt. vgl. 4.2.

stammt aus einem kleinen Ort in der Nähe Mersifons<sup>195</sup>. RANA ist in Berlin geboren, hat eine ältere Schwester (SELIN) und einen jüngeren Bruder. Sie hat die deutsche Staatsbürgerschaft beantragt und plant ihre Zukunft in Deutschland.

Über die Religiosität ihrer Eltern urteilt RANA: *„Sie sind schon religiös, aber nicht extrem. Sie haben mich nicht extrem erzogen, extrem religiös. Sie haben mir schon Freiheiten gelassen.“* Interessant ist, daß sie „extrem religiös“ mit Verboten und Einschränkungen gleichsetzt. Der Vater geht „zum Freitagsgebet“ in eine Moschee der türkisch-islamischen Organisation Millî Görüş.<sup>196</sup> Er scheint diese Moschee nicht aus rein pragmatischen Gründen aufzusuchen, z.B. weil sie sich in der Nähe der Wohnung befindet; vielmehr ist er ein zahlendes Mitglied: *„Er zahlt jeden Monat zehn Mark, weil die Moschee auch irgendwie finanziell weiterlaufen muß.“*

Alle Familienmitglieder fasten im islamischen Fastenmonat Ramadan. Während die Eltern auch der Pflicht des Gebets nachkommen, hat RANA es nach mehreren Versuchen aufgegeben, denn: *„Das kommt einfach nicht von innen. Das muß einfach von innen kommen. Ich schaff’ das nicht, weil ich das wahrscheinlich noch nicht so gerne möchte.“*

Obwohl der Vater regelmäßig Kontakt zu der allgemein als radikal angesehenen Vereinigung *Millî Görüş* pflegt, bewertet RANA die Einflußnahme der traditionellen Normen und des sozialen Umfelds auf ihre Erziehung als entscheidend und weniger den Einfluß islamischer Vorstellungen: *„Also eher Tradition. Sie sagen zwar manche Sachen, verbieten sie zum Beispiel, das ist Sünde und so, obwohl es aus Tradition ist. Das steht gar nicht im Koran. Das ist eher wegen der Umgebung.“*

Im Elternhaus, wo RANA bis zu ihrer Hochzeit wohnte, fühlte sie sich immer wohl. Jedoch äußert sie sich bedauernd darüber, daß persönliche Fragen in der Familie nicht besprochen werden: *„Wir reden nie über irgendwas. Wir reden nur formale Sachen: Hast du dieses Papier schon erledigt und was weiß ich und solche Sachen. Aber über*

---

<sup>195</sup> Mersifon liegt ungefähr 250 km nordöstlich von Ankara und 80 km südwestlich vom am Schwarzen Meer gelegenen Samsun. Die nächste größere Stadt ist Amasya.

<sup>196</sup> In Berlin tritt unter der Bezeichnung ‘*Millî Görüş*’ keine Vereinigung auf. Die Auslandsorganisation der *Refah Partisi* trägt in Berlin den Namen ‘Islamische Föderation’. (vgl. 3.2.3) In unserem Gespräch bezeichnet RANA die Organisation, in der ihr Vater Mitglied ist, durchgehend als ‘*Millî Görüş*’.

*meine Probleme hat er noch nie geredet, meine Mutter genauso.*“ Dagegen hat sie ein inniges Verhältnis zu ihrer verheirateten Schwester und zu ihren türkischen Freundinnen, auf das ich während der Henna-Nacht und der Hochzeitsfeier, aber auch bei anderen Gelegenheiten, in denen ich RANA erlebte, aufmerksam wurde. Diese engen Bezugspersonen und zum Teil auch ihr Verlobter, sind eingeweiht, wenn RANA für die Realisierung bestimmter ‘Freiheiten’ ihre Eltern hintergeht<sup>197</sup>.

Der jungen Frau, die seit dem vierzehnten Lebensjahr ihre Haare akkurat mit dem Kopftuch bedeckt, ist ein ambivalentes Verhältnis zu diesem ‘Kleidungsstück’ anzumerken.<sup>198</sup> So führt sie sowohl Probleme, die sie mit der deutschen Gesellschaft als auch mit der türkischen Minderheit hat, auf das Kopftuch zurück. Sie sieht ihre Vermutung, aufgrund des Kopftuchs in der deutschen Schule benachteiligt zu werden, bestätigt, als sich ihre Noten verbessern, nachdem sie das Kopftuch abgelegt hatte. Während der Lehrzeit entschließt sich RANA, das Kopftuch auch wieder an der Ausbildungsstätte anzulegen, weil: *„Ich wollte nicht zwei Gesichter haben, einmal mit Kopftuch und einmal ohne.“* Das Kopftuch stellt für sie ein Symbol ihrer islamischen Identität dar: *„Ja, das ist meine Persönlichkeit. Mit Kopftuch bin ich Rana.“* Jedoch ist sie bezüglich des Kopftuchs einen anderen Kompromiß eingegangen. Besucht sie eine türkische Disko, legt sie es ab, da ihr dort aufgrund ihres Bekleidungsstils<sup>199</sup> wiederholt mit Unverständnis begegnet wurde.

RANAS islamische Identität gerät für sie in einen Widerspruch zu dem Wunsch nach Öffnung und selbständiger Verfügung über ihre Freizeit. Dieser innere Konflikt drückt sich eben auch durch ihr kontrastreiches äußeres Erscheinungsbild aus.

---

<sup>197</sup> RANA besucht ohne Erlaubnis ihrer Eltern Diskotheken und Feiern. Während ihrer Ausbildungszeit ist sie mit einer Freundin für eine Woche in einen türkischen Ferienort gefahren. Die Eltern wähten sie auf einer Klassenfahrt.

<sup>198</sup> Mit ‘akkurat’ ist hier gemeint, daß kein einziges Haar zu sehen ist. Einige muslimische Frauen bevorzugen es, das Kopftuch so zu binden, daß der Haaransatz oder auch ein Teil der Frisur zu erkennen ist. RANA gehört zu der Gruppe von Frauen, die das Kopftuch ‘akkurat’ tragen, aber gleichzeitig darauf bedacht sind, ihm die Funktion einer modischen Ergänzung zu verleihen.

<sup>199</sup> RANA kombiniert modische und figurbetonte Kleidung mit dem Kopftuch, das sie - wie bereits beschrieben - auch modebewußt anlegt.

REFYA

REFYA, zu der ich bereits vor dem Interview Kontakt hatte, ist dreißig Jahre alt, hat eine Optikerlehre absolviert und war mehrere Jahre in ihrem Beruf tätig. Sie war von 1990 bis 1993 verheiratet. Nach dem Umzug nach Berlin und der Scheidung begann sie ein Studium. Seit einem Jahr hat sie die deutsche Staatsbürgerschaft.

Die Familie von REFYA stammt aus einem Dorf in der türkischen Schwarzmeerregion, in der Nähe Zonguldaks. Der Vater ist in das Ruhrgebiet gekommen, wo er bis zu seiner vorzeitigen Pensionierung als Arbeiter im Bergbau tätig war. Als REFYA mit den übrigen Familienmitglieder in die Bundesrepublik zog, war sie vier Jahre alt. Sie hat zwei jüngere Brüder und eine jüngere Schwester. Ihre Mutter ist zu keiner Zeit einer Erwerbstätigkeit nachgegangen. Aus Gründen der sozialen Sicherheit und wegen der Kinder, die in der Bundesrepublik leben, haben die Eltern keine endgültigen Rückkehrabsichten, sondern pendeln zwischen den beiden Ländern.

Bei dem Interview mit REFYA hatte ich den Eindruck, daß sie meine Fragen nutzte, um sich bewußt die Stationen und Wendepunkte in ihrer Biographie in Erinnerung zu rufen.

REFYA blickt auf eine traditionelle Erziehung zurück, mit der ihre Eltern versucht haben, ihre Kinder vor *„dem Fremden aus der deutschen Gesellschaft fernzuhalten. Weil sie das als Gefahr gesehen haben. Weil das ein großer Einfluß auf uns sein könnte.“*

Zu Hause betete der Vater selten, begab sich indes freitags in die Moschee.<sup>200</sup> Beginnend mit dem fünften Lebensjahr und bis ins Alter von etwa zwanzig Jahren besuchte REFYA regelmäßig den Koranunterricht in dieser Moschee, von der sie nicht mehr genau weiß, welcher Organisation sie untersteht; vermutlich ist es eine DITIB-Moschee.<sup>201</sup> Lachend erzählt sie, daß sie in der Zeit, in der sie an den Korankursen teilnahm, frommer als ihre Eltern war. Beispielsweise sprach sich ihr Vater gegen ihren Wunsch aus, das Kopftuch in der Schule zu tragen: *„Ich hätte sogar auch in der Schule*

---

<sup>200</sup> Da REFYA seit dem Umzug nach Berlin kaum Kontakt zu ihrem Vater hat, kann sie seine gegenwärtige Religiosität nicht einschätzen. Sie vermutet eine stärkere Orientierung am Islam. Z.B. erfuhr sie, daß er die Pilgerfahrt nach Mekka plane.

<sup>201</sup> *„Ich glaub’, unsere Moschee, die war auf jeden Fall auch vom Staat her, ja, die regelmäßig aus der Türkei die Hocas geschickt bekam. Mitglied in dem Sinne war mein Vater, Mitglied kann man vielleicht nicht so sagen, aber eigentlich gilt er schon als Geldgeber.“*

*damals ein Kopftuch tragen wollen. Ich dachte: 'Wenn du das schon machst, dann soll es schon richtig sein!'*“ Sie legte das Kopftuch dann privat zu Hause und in einer Art und Weise an, *„daß man kein Haar sehen konnte.“* Die religiösen Pflichten, wie z.B. das Gebet, befolgte sie gewissenhaft: *„Und ich hab' fünf Mal am Tag gebetet. Und wenn ich mal eins ausfallen lassen hab', dann hab' ich ein schlechtes Gewissen gehabt.“* Als ihr das Tragen des Kopftuchs während der kundenbezogenen Tätigkeit als Optikerin untersagt wurde, empfand sie ihr Verhalten hinsichtlich der 'Kopftuchfrage' als inkonsequent und *„nicht seriös“*. Denn einige der türkischen Kunden, die sie als Besucher im Elternhaus nur mit Kopftuch kannten, sahen sie nun im Geschäft unverhüllt. Eine Lösung dieses inneren Konflikts sah sie darin, das Kopftuch abzulegen. Hintergrund ihrer Entscheidung gegen das Kopftuch war also nicht eine distanziertere Haltung gegenüber der Religion. Der Verzicht auf das Kopftuch war dann aber doch einer der Faktoren, der eine Veränderung ihres Verhältnisses zum Islam bedingte: *„Also es war nicht so, daß ich es abgelegt hab', weil ich nicht mehr dran glaube, sondern ich wollte mich jetzt für das Eine oder das Andere entscheiden, zumindest was das Kopftuch betrifft. Das hat dann wahrscheinlich mit dazu geführt, daß ich mich immer von der Religion dann auch distanziert hab'.“*

Neben der Koranschule übten auch das deutsche Umfeld und die deutschen Freunde erheblichen Einfluß auf REFYA aus. Parallel zu ihrem religiösen Leben entwickelte sie Bildungsziele (Abitur, Studium) und Ansprüche auf eine freizügigere Freizeitgestaltung, und es gelang ihr teilweise, diese nach Auseinandersetzungen im Elternhaus durchzusetzen. Sie führt ihre relativ strenge Erziehung und das Festhalten an traditionellen Vorstellungen auf die ländlich-konservative Herkunft ihrer Eltern sowie auf das hohe Maß an sozialer Kontrolle innerhalb der türkischen Minderheit in dem kleinen Ort, in dem sie aufwuchs, zurück.

Die endgültige Distanzierung von den türkischen Traditionen und ihrem bisherigen Leben als 'wohlerzogenes Mädchen' und 'gute Ehefrau' war das Resultat eines jahrelangen Prozesses. Dieser führte zur Trennung von dem Ehemann, den sie gegen ihren Willen geheiratet hatte und zum Ausbruch aus der türkischen Gesellschaft, um ein unabhängiges und selbstbestimmtes Leben zu beginnen.

In ihrer heutigen Lebensweise räumt sie dem Islam keinen Platz mehr ein: *„Also die Entwicklung ist soweit gegangen, daß ich nicht nur diese ganzen religiösen Pflichten*

*nicht mehr mache, sondern daß sich mir die Frage stellt: 'Glaube ich denn überhaupt noch an Gott?'*“ Obwohl REFYA das Praktizieren der Religion eingestellt hat sowie sogar an der Existenz eines Gottes zweifelt und obschon sie außerhalb der türkischen Gesellschaft lebt, kann sie eine mehr oder weniger bewußte Präsenz islamischer und traditioneller Einflüsse nicht negieren.<sup>202</sup>

Man kann sagen, daß REFYA, die sich als Jugendliche mit den islamischen Idealen identifiziert hatte, nach der Trennung von ihrem Mann und ihrer Familie ein ausgesprochen unabhängiges Leben führt, in dem auf den ersten Blick religiöse und traditionelle türkische Werte keine Rolle mehr spielen. Der äußerlich kategorische Bruch mit der 'Vergangenheit' impliziert nicht, daß die in Elternhaus und Koranschule erfahrene Sozialisation vollends ihre Einflußnahme verloren hat.

NILAY

NILAY lernte ich auf einem türkischen Fest kennen, wo ich sie spontan um ein Interview bat. Wir verabredeten uns für die Mittagspause vor der Bibliothek der Freien Universität, wo sich die Jura-Studentin auf ihr Examen vorbereitete.

NILAY ist vierundzwanzig Jahre alt und seit Mai 1996 verheiratet. Sie ist deutsche Staatsbürgerin und beabsichtigt, auch in Zukunft in der Bundesrepublik zu leben.

NILAYS Vater stammt aus einem Dorf in der Nähe Ankaras und ist 1960 als Gastarbeiter in die Bundesrepublik gekommen, wo er NILAYS in Izmir geborene Mutter kennenlernte, die 1969 ebenfalls als Gastarbeiterin nach Deutschland gezogen war. NILAY sowie ihre ältere Schwester und ihr jüngerer Bruder sind in Berlin geboren. Von ihren Rückkehrabsichten haben die Eltern Abstand genommen, nachdem ihnen bewußt geworden war, daß ein Leben in der früheren Heimat für sie nicht mehr in Frage komme. NILAY begrüßt diese Entscheidung ihrer Eltern.

---

<sup>202</sup> Beispielsweise ißt sie kein Schweinefleisch. Oder sie versucht, die Frage nach der Existenz eines Gottes zu verdrängen. In der Koranschule wurden immer wieder die schrecklichen Konsequenzen, die Existenz Gottes in Frage zu stellen, illustriert: „*Aber schon die grundsätzliche Frage [gibt es einen Gott?; d.V.], daß ich nicht gern unbedingt darüber nachdenken möchte, weil halt eben meine traditionelle Erziehung und auch die religiöse Erziehung durch die Moschee doch irgendwo immer noch da ist, die ich mit Sicherheit nicht einfach so abschütteln kann, daß ich wahrscheinlich auch Angst vor der Frage hab*“. Es wurde auch immer gesagt: *'Es ist schon eine Todsünde überhaupt anzuzweifeln, daß Gott eben nicht existiert', daß das also immer noch da ist, diese Angst.*“ (REFYA)

In der Familie wird nicht gebetet. Während die Mutter in der Türkei gefastet und es dann in Deutschland aufgegeben hatte, fastet der Vater erst seit drei Jahren. Die Moschee sucht er nur im Ramadan oder zu anderen islamischen Festen auf.

Die erste Reaktion auf die Frage, worauf die Eltern bei der Erziehung Wert gelegt haben, ist, daß sie lachend sagt: *„Also, bei uns haben sie darauf geachtet, daß wir keinen Freund haben.“* In Relation zu anderen türkischen Familien bewertet NILAY ihre Erziehung als nicht streng. Gemeinsam mit ihrer älteren Schwester versucht sie, ihre Ansprüche gegenüber den Eltern durchzusetzen: *„Also wir haben uns auch langsam unsere Freiheit erkämpft, muß ich sagen [...] Ja, es war schon schwer. Man hat sich auch ein bißchen gestritten. Aber dadurch, also meine Schwester ist eineinhalb Jahre älter als ich, dadurch, daß wir zu zweit waren ging es eigentlich. Wir waren dann auch immer jedes Wochenende aus, Freitag, Samstag auf Feten und so [...] Mein Vater wußte das, natürlich. Das war nichts Heimliches. Außer wenn wir uns mit Jungs verabredet hatten und so (lacht). Aber es war auch nichts dabei. Es ist ja normal.“* NILAY ist sich durchaus bewußt, daß ihr ein größerer Aktionsradius als anderen türkischen Mädchen eingeräumt wurde. Dennoch sieht sie einen deutlichen Unterschied zu den Möglichkeiten deutscher Mädchen: *„Ich kann nicht sagen, daß ich so frei erzogen worden bin wie ein deutsches Mädchen. Da ist schon ein großer Unterschied. [...] Man hatte schon so seine Freiheiten, aber die waren doch irgendwie begrenzt.“*

Erst als ich sie gezielt danach frage, spricht sie über die Religion, schildert dann aber lediglich das Verhältnis ihrer Eltern zum Islam. Ebenso thematisiert NILAY in keiner Weise das Problem des Lebens zwischen zwei Kulturen, mit dem sich insbesondere die zweite Generation auseinandersetzen hat. Vielmehr vermittelt sie einen sehr ausgeglichenen und zufriedenen Eindruck. Sie sieht sich als junge Frau, die in einem türkischen und bedingt auch in einem islamischen Kontext sozialisiert wurde. Ihre Gegenwart und Zukunft ist eindeutig von dem Ziel bestimmt, als Juristin ihren Platz in der deutschen Gesellschaft zu finden.

ZEYNEP

ZEYNEPS Bekanntschaft machte ich bei einem ‘Frauenfrühstück’ in einem sozio-kulturellen Zentrum in Berlin-Schöneberg. Nach mehreren Begegnungen dort bat ich die dreißigjährige alevitische Türkin um eine Befragung zum Thema ‘Heirat’. Im Verlauf des Interviews wurde deutlich, daß sie es als eine Gelegenheit sah, über ihre Probleme zu reden. Während des zweistündigen Gesprächs geriet sie wiederholt in lange Monologe, in denen sie in einem ‘Wechselbad’ der Gefühle zwischen Verzweiflung, Melancholie und Glück über ihr Leben berichtete.

In der Türkei, in Adana, arbeitete ZEYNEPS kurdischer Vater in der Gastronomie. Ihre Mutter, die bereits im Alter von dreizehn Jahren begonnen hatte zu arbeiten, stellte die Berufstätigkeit nach der Heirat ein. Aufgrund von materiellen Nöten und Eheproblemen ließ sie sich als Gastarbeiterin nach Deutschland anwerben. Der Vater folgte mit der elfjährigen ZEYNEP, ihrem jüngeren Bruder und ihren beiden jüngeren Schwestern.

ZEYNEP war nach ihrem Hauptschulabschluß als ungelernte Arbeiterin in einem großen deutschen Konzern tätig und zum Zeitpunkt des Interviews aktiv auf Arbeitsuche. Ihre zweite Scheidung lag neun Monate zurück. Während die ersten beiden Gatten Türken waren, mit denen sie insgesamt neun Jahre in der Türkei gelebt hatte, ist ihr dritter Mann ein Deutscher.

Auf meine Frage nach der Rolle der Religion in ihrer Familie reagiert die alevitische Frau mit der Bemerkung, sie wisse im Grunde nichts über den Islam. In der Tat sind ihr als Alevitin die Inhalte der eigenen Glaubenslehre nicht geläufig.<sup>203</sup>

Der Alkoholabhängigkeit des Vaters ist es zuzuschreiben, daß dieser wenig Einfluß auf die Erziehung seiner Kinder hatte. Als Älteste bemühte sich ZEYNEP, die Mutter im Rahmen ihrer Möglichkeiten als junges Mädchen zu entlasten und regelte viele Angelegenheiten für sie. Die frühe Verantwortung für die Geschwister ließ ZEYNEP weder Zeit noch Kraftreserven, persönliche Freiheiten anzustreben, wie andere

---

<sup>203</sup> So erzählt sie ganz selbstverständlich, daß die Mutter in der Türkei den Koran gelesen und die Moschee besucht hat. Der Vater legte seinen Kindern nahe, den Koran lesen zu lernen, um sich nicht „vor den Leuten zu blamieren“. Da das *Alevilik* Moscheen ablehnt und Vorbehalte gegenüber dem Koran hat, läßt sich vermuten, daß die Familie entweder tatsächlich sehr begrenzt mit den Leitsätzen der alevitischen Glaubensgemeinschaft vertraut ist oder sich gegenüber der sunnitischen Mehrheit nicht als Aleviten zu erkennen geben will. (Prinzip der *taqīya*).

türkische Mädchen sie ihren Eltern gegenüber durchzusetzen versuchten. ZEYNEP bewertet den Einfluß der deutschen Gesellschaft auf ihre Persönlichkeitsentwicklung als minimal. Die soziale Kontrolle innerhalb der türkischen Gemeinschaft in Berlin empfindet sie als sehr belastend, aber immerhin weniger reglementiert als in der Türkei.

Die schmerzlichen Erfahrungen, die ZEYNEP während ihrer Kindheit und ihrer beiden gescheiterten Ehen gemacht hat, haben nicht zu einer stärkeren Hinwendung zur religiösen Komponente oder einer intensiven Auseinandersetzung mit den ethischen Prinzipien und den kulturellen Elementen des Alevitums geführt. Zwei Faktoren, die für ZEYNEPS Annahme einer alevitischen Identität hinderlich gewesen sein könnten, sind der Mangel an Informationsmöglichkeiten über die eigene Glaubensgemeinschaft und ihre Schwierigkeiten, mit dem negativen Image umzugehen, das Aleviler bei Sunniten haben.<sup>204</sup>

Aufgrund gesundheitlicher Probleme<sup>205</sup> fühlt sie sich emotional von einem Mann abhängig. ZEYNEP ist erschöpft von den Enttäuschungen und Anstrengungen der vergangenen Jahre und sehnt sich nach Ruhe und Familienglück. Die Ehe mit einem deutschen Mann stellt für sie einen bewußten Bruch mit der Türkei dar. Diese Abkehr vom Heimatland möchte sie mit dem Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit besiegeln. Zur Erfüllung ihrer Wünsche riskiert sie eine Außenseiterposition innerhalb ihres türkischen Umfelds. Sowohl der Glauben als auch kulturell bedingte Traditionen spielen offenbar keine Rolle bei der Bewältigung ihres alltäglichen Lebens.

SELIN

SELIN ist im Gegensatz zu ihrer jüngeren Schwester RANA nicht in Berlin geboren, sondern im Alter von sechs Jahren nach Deutschland gekommen. Sie ist siebenundzwanzig Jahre alt, hat einen Hauptschulabschluß und widmet sich seit ihrer

---

<sup>204</sup> Während des Interviews erwähnt ZEYNEP mehrfach, daß sie in Berlin nicht selten mit den weit verbreiteten Vorurteilen und Ressentiments der alevitischen Glaubensgemeinschaft gegenüber konfrontiert wird und sich isoliert fühlt.

<sup>205</sup> ZEYNEP leidet an Epilepsie und Depressionen und ist sowohl in ärztlicher als auch in psychologischer Behandlung.

Heirat vor sieben Jahren der Erziehung ihrer beiden Kinder und der Erledigung des Haushalts. SELIN hat die deutsche Staatsbürgerschaft erworben, denkt jedoch über eine Rückkehr in die Türkei nach. Da SELIN sich selbst nicht für kompetent genug hielt, um über religiöse Themen zu sprechen, hatte sie ihre in religiösen Fragen bewanderte Freundin Emine ebenfalls zu dem Treffen gebeten.

In SELINS Familie ist der Einfluß der Tradition ebenso wie der der Religion bedeutsam<sup>206</sup>. Als Mitglied bei *Millî Görüş* war SELINS Vater an einer islamischen Erziehung seiner Kinder interessiert. Seine strengen Vorschriften, die er seinen Töchtern ohne jede Begründung auferlegt, scheinen dazu geführt zu haben, daß diese ein zwiespältiges Verhältnis zum Islam entwickelt haben. So wünschte sich SELIN einerseits mehr Freiheiten und kritisiert die Erziehungsmaßnahmen ihres Vaters, die sie stets als „*Druck*“ empfunden hatte. Andererseits wollte sie nicht weiter „*in der Mitte stehen*“, sondern sich mit dem Islam identifizieren. Sie schätzt ihre Religiosität wie folgt ein: „*Also ich finde, daß ich Islam nicht lebe. Ich glaube - elhamdülillah<sup>207</sup> - ich bin Muslima. Aber ich finde, ich müßte viel mehr tun. Viel mehr, z.B. mehr eigentlich die Hauptregeln. Z.B. Beten - das muß ich unbedingt! [...] Wenn man Moslem ist, dann muß man erst mal die Regeln richtig praktizieren.*“ Während SELIN sich an das Fastengebot im Ramadan hält, tadelt sie ihre Kleiderordnung als inkonsequent. Zwar gebe sie sich durch das Tragen des Kopftuchs bewußt als muslimische Frau zu erkennen, bewertet aber ihre Körperkleidung als nicht-islamisch, da sie Hosen trägt.

SELIN empfindet angesichts der Konfrontation mit den zwei Kulturkreisen eine innere Zerrissenheit. Dieser Konflikt, der sie schon seit Jahren bewegt und den sie nicht zu lösen vermag, läßt sie zunehmend unzufriedener werden. Für sie scheinen das islamische Bekenntnis und ein ‘modernes’ Leben unvereinbar.

EMINE

Zum Zeitpunkt des Interviews erwartete die Achtundzwanzigjährige, die seit sieben Jahren verheiratet ist, ihr drittes Kind. Sie selbst ist die jüngste von vier Geschwistern. Ihre Familie ist 1972 - als EMINE drei Jahre alt war - aus Denizli zunächst nach

---

<sup>206</sup> Vgl. RANA

<sup>207</sup> *elhamdülillah* ist ein Ausdruck des Bekenntnisses zum Islam. wörtlich: „Gott sei Dank!“

Bielefeld und 1985 nach Berlin gezogen. EMINES Vater hat als Maurer gearbeitet. Auch ihre Mutter war früher berufstätig, ist jetzt aber Hausfrau. Anders als ein Großteil der Arbeitsmigranten haben sich EMINES Eltern die Rückkehr in die Türkei realisieren können. EMINE besitzt die deutsche Staatsbürgerschaft. Die Rückkehr in die Türkei ist für sie *„eigentlich ein Traum“*.

Die Eltern ließen ihre Kinder am Koranschulunterricht teilnehmen. EMINES heutiger Einschätzung zufolge sind es eher traditionelle als religiöse Werte, an denen sich ihre Eltern orientieren. Sie berichtet, daß die inkonsequenten Bekleidungs Vorstellungen der Eltern sie veranlaßten, die von ihnen als islamisch angesehenen Maßstäbe kritisch zu betrachten: *„Also soweit ich sechzehn, siebzehn wurde, dann also hat es [die Religion; d.V.] mich schon interessiert. Meine Eltern hatten gesagt, ich sollte dann auch langsam Kopftuch tragen. Aber ich konnte Hosen anziehen. Was weiß ich! Ich konnte kurzärmlig anziehen. Ich konnte nur einen Schal auf meinen Kopf tun, obwohl hinten Haare rauskommen. Das war egal. Also nur ein Tuch auf dem Kopf - das reicht schon. Und daran merkte man eigentlich schon: Also das kann nicht der richtige Islam sein, weil das hat ja keinen Sinn - einfach ein Tuch auf den Kopf!“* Als Ergebnis ihrer Auseinandersetzung mit dem Thema der für sie in Frage kommenden Kleiderordnung fiel ihre Wahl auf weite lange Röcke und ein das gesamte Kopfhaar bedeckendes Kopftuch.

EMINE empfand ihre Erziehung als *„frei“*, was sie darauf zurückführt, daß sie das jüngste Kind war. Eine Lösung des persönlichen Konflikts, zwischen den Kulturen zu stehen, sah die junge türkische Frau in dem Bekenntnis zur islamisch-türkischen Identität: *„In der Mitte wollte ich auf keinen Fall stehen. Das hat mich genervt. Ich stand ja in der Mitte. Und das wollte ich ja nicht, weil da hat man auch kein Selbstbewußtsein, wenn man in der Mitte steht. [...] Ich wollte mich für irgend etwas entscheiden, und da hatte ich mir auch überlegt: ‘Soll ich mich nun für den Islam entscheiden oder nicht für den Islam entscheiden?’“* Nach dieser Entscheidung nahm EMINE gegen den Willen ihrer Familie<sup>208</sup> ein dreijähriges religiöses ‘Studium’ in einem dergah der *Nakşibendi-Tarikat* in der Türkei auf. Nachdem sie im ersten Jahr die fünf

---

<sup>208</sup> EMINES Eltern räumten zwar dem Islam einen vorderen Platz in ihrem Familienleben ein. Sie sind gleichzeitig aber auch Befürworter des Reformwerks Atatürks, als dessen entschiedener Gegner der *Nakşibendi*-Orden gilt. Damit und mit dem reaktionären Image läßt sich die Mißbilligung seines Einfluß auf ihre Tochter erklären.

Pflichten des Islam erlernt hatte, widmete sie sich in den beiden darauffolgenden Jahren der sufischen Lebensweise.

Den Einfluß des Islam auf ihr Leben erlebt sie als universell. Wesentlicher als Äußerlichkeiten und die Einhaltung der Grundpflichten sind ihrer Meinung nach die innere Liebe zu Gott und ethische Werte. Sie vertritt den Standpunkt, daß eine muslimische Frau nicht berufstätig, sondern ausschließlich für Familie und Haushalt verantwortlich sein sollte. Auch nach ihrer Rückkehr nach Deutschland fühlt sie sich dem *Nakşibendi*-Orden verbunden und plädiert wie er für die Einführung der *şarî`a* in der Türkei. Nach ihrem Studium hat sie zunächst für ein Jahr in einer Moschee der islamischen Organisation *Millî Görüş* in Berlin<sup>209</sup> sonntags für Frauen gepredigt. Diese Zusammenkünfte der Frauengruppe, die auch zur *Nakşibendi-Tarikat* gehört, finden seit ihrer Schwangerschaft nicht mehr in der Moschee, sondern in einer Privatwohnung statt. Neben der eigenen Lehrtätigkeit besucht sie auch Kurse und Predigten weiblicher Hocas.

#### DENIZ

Der Kontakt zu der dreiundzwanzigjährigen DENIZ kam durch Vermittlung eines gemeinsamen Bekannten zustande. Nach dem Abitur zog DENIZ allein nach Berlin, um dort ein Politologie-Studium aufzunehmen. Das Interview führte ich in ihrer Kreuzberger Einzimmerwohnung durch, die sie seit ihrer fingierten Hochzeit im Frühjahr 1997 mit ihrem 'Ehemann' bewohnt.

DENIZ' Eltern stammen aus einem Dorf bei Yozgat und sind zunächst nach Ankara gezogen, bevor sie 1972 aus Ankara in die Bundesrepublik emigrierten. Die Migration nach Deutschland erfolgte aus materieller Motivation. Ihre Rückkehrwünsche bestehen nicht mehr. DENIZ' Vater, der in der Anfangszeit als Bauarbeiter tätig war, hat sich später in der Baubranche selbständig gemacht. Die Mutter - sie ist Analphabetin - ist

---

<sup>209</sup> EMINE distanziert sich von allen türkisch-islamischen Organisationen: „[...] weil ich sehe in jeder Gruppe etwas, was mir nicht paßt. Also jetzt in *Millî Görüş* sind auch manche Sachen, die mir nicht passen, die ich auch mit dem Islam irgendwie nicht, die ich irgendwie falsch sehe.“ Sie möchte unabhängig ihre Themen behandeln und lehnt jede Bezahlung ab: „Wenn man nämlich Geld nimmt, dann fühlt man zu irgendetwas sich gezwungen. Also dann haben sie das Sagen über dich. Das wollte ich von vorneherein verhindern.“

ebenfalls berufstätig; als Arbeiterin in einer Fabrik. DENIZ wurde in einer kleinen Stadt in Bayern geboren. Sie hat zwei jüngere Brüder.

DENIZ charakterisiert ihre Erziehung wie folgt: *„Also ich kann mich erinnern, wo ich noch ein Kind war, hatte ich Abneigung gegenüber den patriarchalischen Verhältnissen, was ja in unserer Gesellschaft ziemlich verbreitet ist, auch in meiner also in meinem Umkreis, in meiner Familie. Und ich hatte immer vor, mich davon zu emanzipieren. Ja und daher kann ich schon sagen, daß ich eine strenge - im Vergleich zu den anderen türkischen Mädchen nicht so strenge - aber für mich schon eine ziemlich strenge Erziehung genossen habe.“* Sie schreibt ihren Eltern ein Festhalten an traditionellen Wertvorstellungen zu und begründet dieses mit dem Milieu<sup>210</sup>, in dem sich die Familie bewegt. Da sich die Kontakte der Eltern auf Leute aus dem Heimatdorf beschränken, erfolgt ihrer Ansicht nach keine wirkliche Auseinandersetzung mit den Bedingungen der deutschen Gesellschaft. DENIZ, die sich von diesem Milieu distanzieren wollte, sieht als wesentliches Moment der einsetzenden Veränderung ihrer Wertmaßstäbe und der Herausbildung ihrer gesellschaftlichen und politischen Orientierung den Einfluß des Gymnasiums, das sie als „sehr alternative Schule“ bezeichnet. Die Zeit an dieser Einrichtung war für sie von einer besonderen individuellen Bedeutung, so daß sie rückblickend einschätzt: *„Ich kann sagen, daß ich mich in dieser Schule wirklich emanzipiert habe.“*

In der Familie habe die Religion immer eine sekundäre Stellung eingenommen. Dies führt DENIZ auf die Zugehörigkeit ihrer Familie zur alevitischen Glaubensgemeinschaft zurück, verweist jedoch auf die Schwierigkeit, die Grenzen zwischen türkischer Kultur und islamischer (alevitischer) Religion zu ziehen. DENIZ setzt sich mit der historischen Entwicklung und den sozialen Prinzipien, weniger mit den theologischen Inhalten des Alevitums auseinander. *„Also ich kann mich mit der alevitischen Konfession schon irgendwo identifizieren. Alevitum ist ganz kompliziert. Dort steht im Mittelpunkt nicht dein Gott, sondern der Mensch. Das ist eine sehr humanistische Philosophie und meine politischen Richtlinien, meine politischen Ziele kann ich mit dem Alevitentum schon irgendwo vereinigen. Deswegen hat Alevitentum schon eine Rolle in meinem Leben, auch weil ich mit dem Alevitentum irgendwo aufgewachsen bin. - Aber ich würde von*

---

<sup>210</sup> Die Eltern wohnen in einer Vorstadtsiedlung mit Bewohnern überwiegend türkischer und kurdischer Herkunft.

*mir nicht behaupten, daß ich an Gott glaube oder daß ich religiöse Praktiken ausüben möchte. Und Alevitentum hat eine sehr breite kulturelle Seite. Es wird saz<sup>211</sup> gespielt. Es wird viel gesungen, und wenn man sich diese Lieder anhört, sind sie sehr - wie soll ich sagen - humanistisch einfach, gegen patriarchalische Tendenzen, also Dingen, mit denen ich mich identifizieren kann.“*

Obzwar DENIZ die deutsche Staatsbürgerschaft beantragt hat, vor allem um am politischen Leben der Bundesrepublik zu partizipieren, kann sie sich durchaus vorstellen, in einem anderen Land zu leben, *„in einem Land, wo sich die Wärme auf die Menschen überträgt, wo die Menschen gelassener sind vielleicht, wo Gesellschaftlichkeit und Beisammensein im Mittelpunkt steht, nicht nur arbeiten und diszipliniert sein und pünktlich und diese ganzen - wie soll ich sagen - diese ganzen Werte, die eigentlich für Industrieländer spezifisch sind. Also ich hab' auf die Dauer keine Lust auf eine solche Lebensweise.“*

DENIZ ist eine zielstrebige und engagierte junge Frau, die über ihre Persönlichkeit sowie ihre soziale und politische Rolle reflektiert. Ihre Identität bewegt sich zwischen dem Bekenntnis zur türkischen und alevitischen Kultur, mit der sie aufgewachsen ist, und dem Bestreben, individuelle Emanzipation und politische Partizipation in Deutschland zu erlangen. Sie artikuliert ihre Vermutung, daß das Dilemma der zweiten Generation für sie persönlich eine permanente Fragestellung darstellen wird: *„Also das Problem wird mich wahrscheinlich mein Leben lang begleiten. Das ist ein ziemlich großes Problem, zwischen den Kulturen zu sein.“*

FATIME

Den Kontakt zu FATIME vermittelte ein Freund. Die sechsundzwanzigjährige türkische Alevitin hat vor der Aufnahme ihres Medizinstudiums eine Ausbildung zur Medizinisch-Technischen Assistentin abgeschlossen. Seit ihrem zehnten Lebensjahr wohnt sie in Deutschland und erwartet zum Zeitpunkt des Interviews ihr erstes Kind. Sie ist seit Ende 1993 verheiratet.

---

<sup>211</sup> Die saz ist ein Saiteninstrument mit einem birnenförmigen Korpus und einem angesetzten langen Hals. Sie ist das typische Instrument in der alevitischen Musiktradition.

Die Familie stammt aus einem Dorf nahe der ostanatolischen Stadt Erzincan. FATIMES Vater kam 1968 als Gastarbeiter nach Berlin in der Absicht, Geld zu verdienen und nach fünf Jahren in die Türkei zurückzukehren, um dort in einem eigenen Haus mit der Familie zusammenzuleben. Er arbeitete bis zu seiner Pensionierung als Maurer. FATIMES Mutter, die neun Kinder zur Welt brachte, war zu keiner Zeit berufstätig. Gemeinsam mit den Kindern folgte sie ihrem Mann im Jahre 1981 in die Bundesrepublik. Die Eltern haben die deutsche Staatsbürgerschaft erworben, um jedes Jahr für sechs Monate im Heimatland leben zu können. Eine endgültige Rückkehr planen sie nicht mehr. FATIME ist seit 1992 deutsche Staatsbürgerin. Eine Zukunft in der Türkei kann FATIME sich nicht vorstellen, da sie sich in Berlin zu Hause fühlt. Sie schließe aber nicht aus, für eine Zeitlang dort zu arbeiten.

FATIME trägt wie auch alle Frauen der Familie kein Kopftuch. Zwar habe der Vater in der Türkei den Koran studiert und lese ihn auch in Deutschland morgens<sup>212</sup>, aber religiöse (alevitishe) Praktiken und Themen spielen im familiären Alltagsleben keine Rolle. Unterschiede zwischen dem sunnitischen Islam und dem Alevitum betont FATIME nicht; möglicherweise sind ihr diese nicht ausreichend bekannt, worauf folgendes Zitat schließen lassen könnte: *„Also wir wissen, daß wir der islamischen Religion angehören. Das war’s dann. Aber wir üben die Religion nicht aus.“*

Die Bildung der Kinder hatte für den Vater bei der Erziehung Priorität. Die sehr ausgeglichen wirkende FATIME begründet ihre nicht strenge Erziehung damit, daß sie zum einen die Vorteile der jüngsten Tochter hatte. Zum anderen führt sie ihre Freiheiten auf das deutsche Umfeld und den Einfluß der progressiven älteren Brüder auf den Vater zurück. FATIME erhielt die Erlaubnis, mit Freundinnen auszugehen, auf Parties zu gehen und an Klassenfahrten teilzunehmen und fühlte sich nicht ‘eingeeengt’: *„Also ich hab’ keine Begrenzung für mich gesehen, also niemals.“* Anschließend relativiert sie die Aussage: *„Also natürlich durfte ich keinen Freund haben oder bis ein Uhr oder so*

---

<sup>212</sup> Wie schon bei ZEYNEP deutlich geworden ist, sehen junge Aleviten offenbar keinen Widerspruch zwischen der Koranlektüre und der Zugehörigkeit zur alevitischen Glaubensgemeinschaft. Es bleibt zu fragen, inwieweit die Beschäftigung mit dem Koran ein Hinweis auf die Anpassung von Aleviten an die sunnitische Mehrheit sein könnte (*taqīya*) und wie sich das alevitische Selbstbewußtsein in der Migration - zum einen aufgrund der relativ hohen Anzahl von Aleviten unter den Migranten türkischer Herkunft und zum anderen infolge der in den achtziger Jahren begonnenen Renaissance der alevitischen Identität - verändert hat bzw. sich in einem Wandlungsprozeß befindet.

*ausgehen. Solche Sachen durfte ich natürlich auch nicht. Da gab es auch Grenzen.“*

Sie negiert für ihre Person ein Gefühl der Zerrissenheit zwischen der deutschen und der türkischen Kultur: *„Dieser Identitätsverlust und so kommt für mich nicht in Frage.“* Ihre Identität definiert sie als türkisch. Die eindeutige Zuordnung resultiert sicher auch aus der Tatsache, daß ihr Freundeskreis ausschließlich türkisch ist und sich ihr Kontakt zu Deutschen auf das Studium beschränkt.

#### ZEKIYE

ZEKIYE lernte ich auf geradezu kuriose Weise kennen: In einem Neuköllner Laden für islamische Bekleidung kam ich Anfang Juli 1997 mit einer jungen türkischen Verkäuferin ins Gespräch. Als ich ihr von dem Thema der vorliegenden Arbeit erzählte, gab sie mir die Telefonnummer ihrer seit dem Frühjahr 1997 verheirateten Schwägerin ZEKIYE.

Der Geburtsort der zwanzigjährigen Abiturientin ZEKIYE ist Ankara. Sie hat zwei ältere (LALE und HÜLYA) und fünf jüngere Schwestern.

ZEKIYES Eltern stammen aus einem Dorf in der Nähe von Çankırı.<sup>213</sup> Ihr Vater hat in Ankara an der Theologischen Fakultät (*İlâhiyat Fakültesi*) studiert. Der türkische Staat delegierte ihn 1979 nach Europa, wo er fünf Jahre im Türkischen Konsulat als „Sozialattaché“ in Berlin, Dänemark, Düsseldorf und Köln arbeitete. Heute ist er in Berlin als „freiberuflicher Hoca“ für DITIB tätig. Er gibt Korankurse, vollzieht islamische Eheschließungen sowie rituelle Waschungen bei Beisetzungen und wird von der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion vor allem während des Ramadan als Imam angestellt. ZEKIYES Mutter ist Hausfrau. Aufgrund des Mangels an weiblichen Gelehrten hatte sie in der Anfangszeit ihres Aufenthalts in Deutschland zwei Jahre lang selbst Koranunterricht gegeben. Die Eltern haben ihre Rückkehrabsichten bis heute nicht realisiert. Finanzielle Erwägungen, aber vor allem familiäre Bindungen halten sie in Berlin. ZEKIYE ist seit ungefähr einem Jahr deutsche Staatsbürgerin. Gemeinsam mit ihrem Mann möchte sie nach seinem Medizinstudium in die Türkei oder ein arabisches Land ziehen.

---

<sup>213</sup> Çankırı liegt ca. 120 km nordöstlich von der Hauptstadt Ankara.

Ihre Erziehung charakterisiert ZEKIYE als: „[...] natürlich auf jeden Fall religiös - aber traditionell - kommt immer drauf an eben wie weit traditionell, weil man kann ja auch nicht mehr die Tradition, die man im Dorf mal gelernt hat, hier noch anwenden. Auf irgendwelche muß man verzichten. Auf die guten, die uns einfach noch passen, auf die verzichtet man nicht, will man auch nicht verzichten. Auf einige, die einfach nicht klappen würden - sag ich mal - verzichtet man direkt, also automatisch. Man denkt einfach nicht mehr darüber nach. Beide, so gemischt, aber mehr religiös als traditionell.“

Seit der siebenten Klasse bedeckt die Abiturientin ihr Haar in der Öffentlichkeit mit einem Tuch, so daß kein Haar zu sehen ist. Angesichts der stark islamisch geprägten familiären Atmosphäre übernahm sie bereits als junges Mädchen mit Selbstverständlichkeit islamische Alltagsriten. ZEKIYES Selbstbild in bezug auf die Religion kommt in folgendem Zitat zum Ausdruck: „Ich kann nie behaupten, daß ich wirklich die richtig Religiöse wäre. Aber ich versuche, soweit wie möglich einfach alles, was so in Religion ist, wirklich auch auszuüben. Aber es ist eigentlich gar nicht so schwer [...] Aber man betet fünf Mal am Tag, aber das reicht keinesfalls aus - sag ich mal. Das ist so eine Art Selbstbefriedigung, nicht was, was man für Gott tut, sondern für sich selbst. Man fühlt sich einfach danach gut. Und donnerstags abends z.B. da lesen wir auch gemeinsam Koran meistens [...] Im Islam ist es wirklich so, daß man über Dinge nachdenkt, einfach: was wird aus morgen?“

Ohne es zu betonen, wird ZEKIYES inniges Verhältnis zu ihrem Elternhaus deutlich. Den Erziehungsmaßnahmen ihrer Eltern gegenüber zeigte sie sich einsichtig und empfand diese nicht als einengend: „Ich durfte wirklich fast alles machen, was ich haben wollte, und das hat mir auch gereicht. Das, was ich nicht machen durfte, wollte ich auch gar nicht.“ Auf die Frage nach eventuellen Schwierigkeiten, ihren Platz als Türkin und Muslima in Deutschland zu finden, antwortet sie lachend: „Nee, ich hab’ überhaupt gar keine Probleme gehabt. Nee auf gar keinen Fall. Ich wußte genau: Ich bin türkisch, ich bin moslemisch, auch wenn ich jetzt die deutsche Staatsangehörigkeit habe, fühle ich mich kein bißchen deutsch, auf gar keinen Fall.“

ELIF

Die Bekanntschaft ELIFS ergab sich über eine ihrer Freundinnen, die ich bereits kannte. Die Neunundzwanzigjährige hat nach der Ausbildung zur Erzieherin und dem Fachabitur ein Sozialpädagogik-Studium aufgenommen. Die feste Partnerschaft mit ihrem Verlobten, den sie bereits seit mehreren Jahren kennt, besteht seit einem Jahr. Die Hochzeit wurde dann am 06.03.1998 gefeiert.

ELIF wurde in einem Dorf nahe der zentralanatolischen Stadt Ereğli bei Konya geboren. Die Migration der Familie erfolgte 1973/74. Ihr Vater arbeitete in einer Schokoladenfabrik; ihre Mutter als Reinigungskraft. Seit fünf Jahren leben die Eltern wieder in der Türkei, wo sie in der Landwirtschaft tätig sind. ELIFS vier Geschwister wohnen wie sie in Berlin.

Religiöse Themen und Praktiken prägen nicht das alltägliche Leben in ihrer Familie. So gab es im elterlichen Haushalt niemals einen Koran; Koranunterricht, Fasten und Beten oder das Tragen des Kopftuchs wurden nicht in Erwägung gezogen. Die religiösen Festlichkeiten werden vordergründig als türkische Feste begangen.

ELIFS Vater sympathisierte hingegen stets mit sozialistischen und kommunistischen Ideen. Sie führt diese politisch-ideologische Orientierung auf die Herkunftsregion zurück, die traditionell mit sozialistischem Gedankengut und kemalistischen Prinzipien verbunden ist. Aufgrund des geringen Stellenwerts islamischer und traditioneller Einflüsse in ihrer Familie zeichnete sich die Erziehung durch Liberalität aus.

Das Verbot einer vorehelichen Beziehung zu einem Mann galt jedoch auch für ELIF. Lachend erzählt sie, daß sie sich nicht an diese Vorschrift hielt: *„Man hat zwar einen Freund gehabt, aber man hat es vor Eltern verheimlicht. Also offen durften wir keinen Freund haben und auch nicht mit ihm schlafen, war klar.“*

ELIF empfand das Aufeinandertreffen der beiden Kulturen als individuellen Konflikt, den sie zunächst durch rigorose Ablehnung der deutschen Gesellschaft und später durch Distanzierung von der türkischen Kultur zu lösen versuchte: *„Ich hab’ gewehrt, mir die deutsche Sprache irgendwie nahekommen zu lassen, versuchen anzunehmen, versuchen zu lernen. Irgendwann hab’ ich gemerkt, ich kann da nichts ändern. In der Pubertät hab’ ich erst mal so alles nur auf deutsch reduziert. Die türkische Kultur total*

*irgendwie weggelassen, fern gelassen von mir und dann erst mal so eben mich hier in Deutschland einzuleben. Ich mußte auch eine Identität für mich finden, so halb türkisch, so halb deutsch, hab' ich gemerkt, das ging nicht irgendwie.*“ Im Alter von achtzehn Jahren haben sich diese beiden extremen Positionen so weit relativiert, daß sie eine Identität findet. Selbstbewußt vertritt sie heute ihr Selbstbild: *„Ich bin Türkin und ich achte meine Kultur, ich ehre meine Kultur und daß ich da nicht sage, daß ich als Türkin unterdrückt werde.“* ELIF begann, allein oder mit Freunden in die Türkei zu reisen, um ihr Geburtsland kennenzulernen. Im Freundeskreis setzt sie sich über die Eindrücke und Erfahrungen dieser Aufenthalte auseinander und diskutiert über zukünftige Alternativen ihrer Generation. Sie stellt die Werte der deutschen Leistungs- und Individualgesellschaft in Frage und spielt *„mit dem Gedanken, zurückzugehen.“*

Die deutsche Staatsbürgerschaft, die sie seit drei Jahren besitzt, hatte sie angestrebt, um das Wahlrecht zu erwerben. Darüber hinaus gebe ihr der deutsche Paß die Möglichkeit, komplikationsloser zu reisen und über einen längeren Zeitraum in der Türkei zu bleiben.

LALE

LALE lernte ich über ihre jüngere Schwester ZEKIYE kennen. Sie ist fünfundzwanzig Jahre alt, seit sechs Jahren verheiratet und hat eine zweijährige Tochter. LALE ist in Ankara geboren, hat in Berlin ihr Abitur abgelegt und beabsichtigt, ihr Studium der Islamwissenschaft und Erziehungswissenschaft 1998 abzuschließen.

Als Schwester von ZEKIYE ist LALE in demselben familiären Milieu aufgewachsen wie diese. Das nachfolgende Zitat drückt zum einen LALES religiöses Selbstbild aus und läßt zum anderen ihre selbständige Auseinandersetzung mit dem islamischen Glauben erkennen: *„Also ich kann sagen, daß ich religiös bin. Und ich versuche schon, in meinem Leben den Islam einfach zu leben, wie es möglich ist [...] Also für viele wirken wir bestimmt sehr religiös. Aber es gibt auch, wenn ich mich mit anderen Frauen oder Menschen vergleiche, dann gibt es immer Leute, die zu beneiden sind. Dann denke ich mir: 'Du machst da etwas wenig.' Also ich würd' mich gläubig und religiös bezeichnen, aber das ich jetzt sage: 'Ich lebe nur nach dem Islam und beachte den Rest der Welt nicht.' Das würde ich dann wieder nicht akzeptieren.“* Ihr ist die Verquickung von Religion und Tradition in der türkischen Gesellschaft bewußt, und sie macht auf die

Notwendigkeit der Differenzierung zwischen den beiden Faktoren aufmerksam: *„Aber in der türkischen Gesellschaft sehe ich das Problem eher immer diese Trennung von Religion und Tradition. Das wird nicht gut durchgezogen. Was Tradition ist, heißt es immer: ‘Das ist die Religion’. Und ich würd’ mir sehr wünschen, daß die religiösen Menschen, die sich so bezeichnen, auch mal den wahren Islam einfach auch mal kennen und diese Tradition irgendwo liegenlassen, weil es gibt viele Traditionen, die sind dem Islam so fremd, dem Islam so entgegengesetzt.“*

LALE ist noch türkische Staatsbürgerin, hat aber die deutsche Staatsbürgerschaft bereits beantragt. Der Frage einer Rückkehr in die Türkei steht sie unentschlossen gegenüber.

Ihr eindeutiges Bekenntnis zu einer islamisch-türkischen Identität möchte sie nicht im Widerspruch zur deutschen Gesellschaft verstanden wissen. Sie betont die Dringlichkeit einer gegenseitigen Öffnung und Annäherung der beiden überwiegend immer noch getrennten Lebenswelten.

#### HÜLYA

HÜLYA, die dreiundzwanzigjährige Schwester von LALE und ZEKIYE, ist in Istanbul geboren. Nach dem Realschulabschluß absolvierte sie das Fachabitur und anschließend die Ausbildung zur Erzieherin. In ihrem Beruf arbeitet sie seit einigen Monaten in einem Kreuzberger Schülerladen. Sie ist seit drei Jahren verheiratet.

HÜLYA ist in ein Elternhaus hineingeboren, das in allen Bereichen vom Islam beeinflusst ist. Sie trägt auch im Berufsalltag das Kopftuch. Als praktizierende Muslima habe sie Probleme mit der deutschen Gesellschaft, z.B. wenn sie sich an ihrem Arbeitsplatz zum Gebet zurückzieht. Um Konflikte und Mißverständnisse zu vermeiden, schloß sie in der Schule ausschließlich mit türkischen Mädchen Freundschaft, denn *„die kannten ja meine Probleme, all die Kultur, alles. Da mußst du nicht alles mit Hintergründen und so erzählen.“* Sie sei mit der Zeit aber offener für deutsche Einflüsse geworden und erkenne, daß sie unbewußt Elemente der ‘deutschen Kultur’ rezipiert. Die religiöse Erziehung bewertet sie als positiv: *„Ich find’ es heute sehr schön, daß ich eigentlich doch so religiös erzogen bin.“* Ihr inniges Verhältnis zum Islam basiert auf der Art und Weise, wie ihr theologisch ausgebildeter Vater seine Kinder an religiöse Themen heranführte: *„Also ich sehe mich als gläubig - inşallah. (lacht) Und wir wurden auch*

*religiös erzogen. Aber nicht, wie in manchen Familien - vielleicht kommt das durch Unwissen - also nicht durch schlechte Absicht. Die meinen das vielleicht nicht schlecht. Aber auch so mit Liebe, weißt du. Mein Vater ist echt ein sehr, der kann nicht hart sein und zu etwas strikt 'nein' sagen und so einen verletzen. Das hat er ganz so raffiniert schön gemacht. Deshalb sind wir auch so schön da reingeleitet worden.“* Für HÜLYA, die wie ihre Schwestern die Koranschule besuchte, beinhaltet die islamische Lebensweise ein Vielfaches mehr als die bloße Einhaltung der Hauptpflichten: *„Es ist so: wenn man wirklich mit Liebe und mit Wille betet, dann denkt man auch automatisch über vieles nach oder man wird sozialer.“* Das Fasten und das Spenden von Almosen (arab.: *zakât*) sind für sie eine Selbstverständlichkeit. HÜLYAS Religiosität, deren Grundlage zweifelsohne der Erziehungsanspruch der Eltern bildet, kann durchaus auch als Strategie zur Bewältigung des Konflikts des Lebens in zwei Welten interpretiert werden. Darüber hinaus versteht sie Religion als Lebensphilosophie: *„Für mich ist es persönlich wirklich wichtig, daß die Leute einen Glauben haben. Also wo man sich fest verankern kann und sagt: Mit Liebe, weißt du, dem anderen Menschen mit Liebe dich gegenüber verhalten. Irgendwie, daß man zu Pflanzen, zu Tieren, daß man die so akzeptiert und nicht so brutal wie die heutigen Kinder wirklich die Pflanzen betreten und keiner so 'ne innere Beziehung dazu hat, daß das wirklich wichtig ist für 'ne Erzieherin. So, ich suche in der Religion für viele Seiten eine Antwort. Und für vieles finde ich auch und für alles kann man ja nicht gleich finden [...] Das heißt nicht, daß man alles blind übernimmt, weißt du. Man kann trotzdem alles noch lesen und in Frage stellen oder sich in dem Bereich erweitern oder auch einige Sachen nicht so akzeptieren. Ich hab z.B. auch Meinungen oder vertrete Meinungen, die meine Mutter z.B. nicht vertritt, weißt du, die ich mir vielleicht mit den Jahren selber gebildet habe durch die zwei Welten. Ich hab' vielleicht mehr dafür gebraucht. Vielleicht war der Weg mühsamer, weißt du, zwei Kulturen, zwei Religionen.“*

Erziehungsmaßnahmen der Eltern, z.B. das Verbot, an Klassenreisen teilzunehmen, begegnete HÜLYA mit Verständnis und betont, daß sie sich nicht in ihrer Freiheit beschnitten gefühlt habe.

HÜLYA besitzt den deutschen Paß. Sie schließt ihre Rückkehr in die Türkei nicht aus. In Frage kämen aber nur Regionen, in denen die islamische Lebensweise toleriert wird.<sup>214</sup>

### Nermin

Das Interview mit NERMIN kam durch Vermittlung einer anderen Interviewpartnerin zustande. An einem Freitagnachmittag besuchte ich sie in Kreuzberg, wo sie mit ihrem Mann und ihren beiden Kindern bei den Schwiegereltern wohnt. Da ihre Familie auf das Essen wartete, hatte sie wenig Zeit für das Gespräch. Darüber äußerte sie sich bedauernd, bedeutete so eine Befragung doch eine angenehme Abwechslung für sie.

NERMIN wurde in einer Kleinstadt (türk.: *kasaba*) in der Nähe Konyas geboren. Nach der fünften Klasse kam sie mit ihren Eltern in die Bundesrepublik. Nach dem Hauptschulabschluß besuchte sie für zwei Jahre eine Hauswirtschaftsschule. Ein Versuch, den Realschulabschluß nachzuholen, um eine Ausbildung zur Rechtsanwaltsgehilfin zu absolvieren, scheiterte. Seitdem arbeitet sie, anfangs mit ihrem Vater und seit der Heirat mit ihrem Ehemann in einem Imbiß, welcher der Familie gehört.

NERMIN erfuhr eine Erziehung, die sie sowohl in religiöser als auch in traditioneller Hinsicht als „*normal und nicht streng*“ bezeichnet. Sie konnte Freunde besuchen und hatte sich keinen Bekleidungs Vorschriften zu beugen. Daß sie keinen Freund haben durfte, war selbstverständlich. Im Vergleich zu der Zeit im Elternhaus empfindet die Neunundzwanzigjährige ihr Leben als Ehefrau vor allem durch die damit entstandenen Pflichten als wesentlich eingeschränkter. NERMIN, die in der Türkei die Koranschule besucht hatte, versteht sich als muslimische Frau, die ihre Zugehörigkeit zum Islam durch die Geburt erwarb; ihr islamischer Glaube ist Selbstverständlichkeit. Äußerlichkeiten wie das Kopftuch sind ohne Bedeutung für sie. Einzig an das Fastengebot hält sich NERMIN. Bedenkt man, daß sie ihren Mann als nicht-religiösen Menschen beschreibt, kann davon ausgegangen werden, daß der Islam kaum Einfluß auf das alltägliche Familienleben hat.

---

<sup>214</sup> „Also ich würde dann niemals in Bodrum leben können oder in Antalya.[...] Ich sag nicht: 'Die werden dann von den Touristen beeinflusst oder so.' Da ist der Islam nicht so bekannt wie in Anatolien oder Istanbul. Istanbul würde ich mir vorstellen können. Da ist wirklich, wie in Berlin, alles durcheinander.“

Eine Rückkehr in die Türkei käme für NERMIN, die seit drei Jahren die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt, erst in Frage, wenn die Kinder Schule und Ausbildung abgeschlossen haben werden.

## 5.2 Typisierung nach Religiosität und biographischer Kontinuität

Ausgehend von den oben skizzierten sozial-religiösen Lebensverhältnissen soll eine Typisierung der Frauen des Sample in zweierlei Hinsicht unternommen werden: Zunächst zeichnen sich bezüglich der individuellen Religiosität drei Gruppen ab:

1. Türkinnen, die sich als praktizierende Muslima bezeichnen, als da sind EMINE, HÜLYA, LALE und ZEKIYE
2. Türkinnen, die sich als gläubige Frauen charakterisieren und ihrer Religiosität äußerlich durch das Tragen des Kopftuchs Ausdruck verleihen. Allerdings ist für die Frauen dieser Gruppe bezeichnend, daß sie einen Konflikt empfinden zwischen dem, was ihr islamischer Glauben ihnen vorschreibt und den 'Orientierungsangeboten' der deutschen Gesellschaft. Dieser Kategorie sind die Schwestern RANA und SELIN zuzuordnen. Möglicherweise läßt sich diese Zerrissenheit mit dem Erziehungsstil des Vaters erklären, der Religion als Druckmittel einsetzte.
3. Türkische Frauen ohne oder mit minimalen religiösen Ambitionen, wie REFYA, NERMIN, NILAY, ZEYNEP, FATIME, DENIZ und ELIF. Die Letztgenannte stammt als einzige aus einer Familie, die als laizistisch bezeichnet werden kann. ZEYNEP, DENIZ und FATIME nehmen als Alevitinnen eine Sonderstellung innerhalb dieser Gruppe ein.

Bezugnehmend auf die im dritten Kapitel betrachteten türkisch-islamischen Organisationen und religiösen Gruppen ergibt sich folgende Differenzierung:

1. Die Türkinnen REFYA, ZEKIYE, LALE und HÜLYA haben den Koranschulunterricht bei DITIB besucht. Ausschlaggebend dafür war die Position der Väter, welche die Organisation zudem finanziell unterstützen.

2. SELIN und RANA erfuhren in Korankursen bei *Millî Görüş* an denen sie aufgrund der Mitgliedschaft ihres Vaters in dieser Vereinigung teilnahmen, islamistische Einflüsse.
3. ZEYNEP, DENIZ und FATIME gehören der alevitischen Glaubensgemeinschaft an. In ihren Familien spielt die religiöse Komponente keine entscheidende Rolle. Obwohl bei den Eltern von FATIME und ZEYNEP Anpassungstendenzen an die sunnitische Mehrheit zu erkennen sind und es den Töchtern an konkreten Kenntnissen über die alevitische Glaubensgemeinschaft zu mangeln scheint, ziehen sie 'instinktiv' Grenzen zum sunnitischen Islam.
4. Schließlich ist EMINE zu nennen, die Mitglied des islamischen Derwischordens der *Nakşibendiyye* ist.
5. NERMIN, NILAY und ELIF gehören keiner religiösen Gruppe oder Organisation an.

Eine andere Klassifizierung bezieht sich auf Kontinuität und Diskontinuität in der Biographie<sup>215</sup>:

1. Die Geschwister ZEKIYE, LALE und HÜLYA gehen mit den Erziehungsvorstellungen ihrer Eltern konform. Auch NERMINS Bericht gibt keinen Hinweis auf ernsthafte Konfrontationen. Vielmehr drückt sie ihre Dankbarkeit gegenüber dem Erziehungsstil ihrer Eltern aus. Hingegen berichten die Schwestern RANA und SELIN wie auch FATIME, NILAY und ELIF von Konflikten im Elternhaus, die sich aufgrund der Diskrepanz zwischen eigenen Wünschen und Ansprüchen und den Ansichten der Eltern ergaben. Ein derartiges Spannungsverhältnis zwischen Jugendlichen und ihren Eltern ist auch in deutschen Familien ein geläufiges Phänomen. Ungeachtet der teilweise divergierenden Auffassungen hinsichtlich der Erziehung und der Gewährung von Freiräumen verlief die Persönlichkeitsentwicklung der Frauen, die ich dieser ersten Gruppe zuordne, insgesamt im Sinne ihrer Eltern.
2. Während sich EMINE bewußt dem Islam und einer intensiven theologischen Ausbildung zuwandte, verlor die zuvor so bedeutsame Religion zunehmend an Einfluß auf REFYAS Leben. Ihr Ausbruch aus der Ehe, der Familie und der türkischen Gesellschaft war das Resultat eines sich sukzessiv vollziehenden

---

<sup>215</sup> Diese Kategorien erschienen mir als relevant für die Einschätzung der in den Interviews getroffenen Aussagen. Die Schilderungen, Wertungen und Interpretationen der Frauen sind im Kontext mit ihren Erfahrungen und Veränderungsprozessen zu sehen, die die Retrospektive auf ihre Heirat 'färben'. Sie sind somit ein Spiegel ihrer aktuellen Betrachtungsweise.

Prozesses, in dem sie sich sowohl von den Werten einer islamischen als auch einer traditionell-türkischen Lebensweise zu distanzieren begann. Auch DENIZ brach bewußt - wenn auch weniger konsequent als REFYA - mit den traditionellen Normen ihrer Familie. Demgegenüber legt ZEYNEP in ihre Entscheidung für ein Leben außerhalb der traditionellen Verhaltensregeln der türkischen Gesellschaft ihre letzte Hoffnung auf ein privates Glück. Wie absolut diese Wandlungsprozesse auch anmuten, so ist doch kein Individuum in der Lage, seiner Sozialisation vollständig zu 'entfliehen'.

Betrachtet man das Bildungsniveau und die selbst gesteckten Bildungsziele, kommt man zu dem Schluß, daß der Wunsch nach Qualifikation durch ein Hochschulstudium oder nach einer anerkannten Berufsausbildung unabhängig vom Grad der Religiosität besteht. Ins Auge fällt auch die Tatsache, daß alle Interviewpartnerinnen an dem Erwerb der deutschen Staatsbürgerschaft interessiert waren bzw. sind.

Die Aussagen der Frauen legen die Vermutung nahe, daß die von der zumeist ländlichen Heimatregion geprägten traditionellen und islamisch-sunnitischen bzw. alevitischen Erziehungsvorstellungen der Elterngeneration in der deutschen Migration nicht mehr ungebrochen zum Tragen kommen. Den jungen Türkinnen ist die doppelte Sozialisation nicht nur bewußt, sondern sie entwickeln auch Strategien zur Lösung dieses Spannungsverhältnisses, die sie im Gespräch mit mir auch artikulierten. Faktoren, auf die sie auf ihrer Suche nach der eigenen Identität zurückgreifen, sind das Bekenntnis zum Islam, die Wahrung bestimmter Elemente der türkischen Kultur, die Identifikation mit alevitischen Leitsätzen und mit progressiven Ideologien sowie die Realisierung beruflicher Ziele. Schließlich begreifen sich die Frauen als eigene Gruppe in Abgrenzung zur Generation der Eltern, die ihre Sozialisation ausschließlich in der Türkei erfahren haben.

## **6 Bedeutung der Eheschließung für türkische Frauen der zweiten Generation in der Bundesrepublik Deutschland**

Die Ergebnisse der in Berlin von Februar bis Dezember 1997 durchgeführten Befragungen und Beobachtungen werden anhand von sechs Hauptkriterien in den nachfolgenden Unterkapiteln ausgewertet. Zunächst werden Aspekte, die schon in vorausgegangenen empirischen Studien behandelt wurden, wie voreheliche Partnerschaften und Bedingungen, unter denen der zukünftige Ehepartner kennengelernt wurde, an dem konkreten Sample neu analysiert. Besonderes Augenmerk widmet die vorliegende Arbeit dem Erleben der einzelnen Schritte, angefangen beim Versprechen bis zum 'endgültigen Verheiratetsein'. Dieser Prozeß, der sich durch die Befolgung formaler und traditioneller Handlungen auszeichnet, soll veranschaulicht werden. Parallel zu diesem obligatorischen Hergang existieren subjektive, den Hochzeitsprozeß beeinflussende Motivationen, die sich häufig ebenfalls auf spezifische Strukturen der türkischen Gesellschaft in der deutschen Migration zurückführen lassen.

Aus islamwissenschaftlicher Perspektive verdient der Komplex der religiösen Eheschließung zentrale Beachtung bei der Auswertung. Eine wesentliche Fragestellung wird in diesem Kontext sein, ob sich Divergenzen hinsichtlich der Praxis und der Bedeutung der religiösen Trauung aufgrund der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen islamischen Gruppierungen aufzeigen lassen. Schließlich soll die Analyse auch dazu führen, anhand der Aussagen der von mir befragten Türkinnen nicht nur Feststellungen in bezug auf individuelle Perspektiven als verheiratete Frauen, sondern auch hinsichtlich allgemeiner Entwicklungstendenzen in Zusammenhang mit Ehe und Eheschließung innerhalb der türkischen Gemeinde in Deutschland treffen zu können.

### **6.1 Ehepartnerwahl**

Aufgrund der Tatsache, daß die sunnitische und die alevitische Glaubensrichtung sowie die traditionellen Strukturen der türkischen Gesellschaft den einzelnen zur Ehe verpflichten, sehen sich türkische Eltern in der Verantwortung, ihre Kinder auf die Heirat vorzubereiten. Daher ist es nicht verwunderlich, daß das Thema 'Hochzeit'

häufig seit frühesten Kindertagen eine Rolle spielt. So erinnert sich Refya: *„Thema ist es schon immer gewesen natürlich. Also es fängt dann an mit Spaßereien, mit Witzemachen. Auch wenn man ein kleines Mädchen noch ist, daß dann irgendwelche Leute sagen: ‘Ah, die gefällt dir ja, die möchte ich dann später für meinen Sohn haben.’ Also es wird dann natürlich scherzhaft alles erzählt, und irgendwo steckt da ja dann auch ein Stück Wahrheit drin.“* (REFYA)

Wenn die Verheiratung der Töchter für die Familien eine Pflicht darstellt, ist es durchaus verständlich, daß Ängste bestehen, keinen Partner für sie zu finden, wie RANA amüsiert berichtet: *„Also, meine Eltern dachten irgendwie, ich werde nie jemanden finden, niemand möchte mich heiraten, weil ich irgendwie ausgeflippt war, dachten die halt, ich konnte ja keinen Haushalt und nichts. Ich war nur zum Weggehen gut und so und deshalb dachten die schon, mein Vater hat sehr viel nachgedacht, was aus mir wird.“* (RANA)

Die Aussagen der Interviewpartnerinnen hinsichtlich des permanenten und frühzeitigen Thematisierens der zukünftigen Eheschließung in der türkischen Gesellschaft sind ausnahmslos kritisch, unabhängig davon, wie die eigenen Eltern sich in diesem Punkt verhielten. Hierzu seien zwei Frauen des Samples zitiert:

- *„Also es wird sehr viel in der türkischen Gesellschaft darüber [über das Heiraten; d. V.] geredet. Sogar wirklich wenn man so gerade mal so drei ist und noch gar nicht selbständig denken kann: ‘Ah, du Kleine, du wirst ja vielleicht mal den heiraten oder den!’ Was ich wirklich schwachsinnig finde und was meine Eltern auch Gott sei Dank nicht gemacht haben!“* (ZEKIYE)
- *„Heirat hatte eine sehr große Rolle bei uns in der Familie. Ein Mädchen sollte heiraten, das muß so sein, das war ein Muß. Ab einem bestimmten Alter hat man auch die Mädchen und jungen Frauen, wenn sie nicht verheiratet waren als ‘solche, die keiner haben will’ genannt. [...] Sie wollten natürlich, daß ich heirate. Aber bei uns gab es nicht so einen Druck, daß man den Ehemann auswählt oder so.“* (DENIZ)

Die frühe und kontinuierliche Konfrontation mit dem Heiratsgedanken bewirkt, daß die Mädchen eine Alternative zur Ehe und zum traditionellen Arrangement einer Eheschließung kaum in Betracht ziehen können: *„Du bist mit dem Gedanken aufgewachsen, und denkst gar nicht, kannst gar nicht die Möglichkeit vor Augen haben,*

*daß du auch vielleicht nicht heiraten könntest, daß du vielleicht was ganz anderes machst oder die Möglichkeit, daß du dir einen Mann vielleicht selber erst einmal aussuchst, daß du ihn erstmal kennenlernenst und ihn dann vielleicht heiratest, das war alles für mich zu dem Zeitpunkt überhaupt kein Thema.“ (REFYA)*

Für den überwiegenden Teil der Eltern der Interviewpartnerinnen hatte die Ausbildung der Kinder Priorität vor der Verheiratung. Beispielsweise war in den Familien von NILAY und FATIME die Hochzeit vor Abschluß des Studiums geradezu ein Tabuthema: *„Meine Eltern waren sogar sehr enttäuscht, daß ich so früh geheiratet habe. Also sie meinten so: ‘Du willst noch studieren! Du hast noch so viel vor!’“ (FATIME)*

Bereits im Alter von siebzehneinhalb Jahren machte NILAY die Bekanntschaft ihres Mannes. Zwei Jahre später - zu Beginn ihres Jura-Studiums - entwickelte sich daraus eine intime Beziehung, die sie drei Jahre vor den Eltern geheimhielt. Ihr Einverständnis zur Eheschließung gaben NILAYS Eltern nur unter der Bedingung, daß sich die Ehe nicht hinderlich auf das Studium auswirkt: *„Also, es war aber auch so, daß sie der Familie [die eigenen Eltern den Eltern des Bräutigams; d. V.] auch ausdrücklich gesagt haben, daß Voraussetzung ist, daß ich mein Studium auch beende und daß niemand kommt und sagt, daß ich mein Studium abbrechen soll und so.“ (NILAY)*

In der von mir durchgeführten Befragung tritt deutlich die unter weiten Teilen der türkischen Bevölkerung verbreitete Vorstellung von der Unvereinbarkeit von Ehe und Studium zutage. Diese Grundhaltung ist keineswegs auf die Eltern beschränkt, sondern wird gleichermaßen von den Töchtern vertreten: *„Also meine Eltern haben gesagt: ‘Wenn du möchtest, kannst du weiter noch studieren. Du brauchst nicht zu heiraten!’ Also ich hab’s eigentlich selber gewollt das Heiraten. Weil ich konnte es [den Realschulabschluß; d. V.] nicht schaffen! [...] Ja, das war die Entscheidung von Heirat und Beruf. [...] Und wenn ich jetzt sage: ‘Ich hätte doch einen Beruf lernen können!’ Sie sagen: ‘Das ist deine Schuld! Das ist nicht von uns!’ Weil sie haben deutlich gesagt: ‘Richtig erst Beruf lernen oder Heiraten.’ Ich hab’ geheiratet.“ (NERMIN)*

Eine Reihe türkischer Eltern und Mädchen instrumentalisieren die Ausbildung, um sich einer frühen Verheiratung zu entziehen. Ein Beispiel gibt REFYA: *„Ich hatte eben das Glück gehabt, daß ich nachher eben mein Abitur gemacht hab’ und danach die Ausbildung angefangen hab’, und das war dann immer ein Vorwand oder auch ein*

*Argument für meinen Vater zu sagen: 'Nein, jetzt noch nicht!'. Also, er hat auch Wert darauf gelegt, daß ich das alles auch beende, zum Abschluß bringe, und hat eingesehen, daß da dann eine Hochzeit oder eine Ehe ziemlich hinderlich wirken würden. Das war natürlich für mich ganz günstig, daß ich dann nicht immer von mir aus mich dagegen wehren mußte.“ (REFYA)*

Anders ist die Einstellung der Familie, wenn die Tochter zum Studium an einen anderen Ort zieht oder allein lebt. So beginnen DENIZ' Vater und Mutter, die ihren Studienwunsch durchaus begrüßten, nach dem Auszug der Tochter aus dem Elternhaus zunehmend die Heirat zu thematisieren: *„Es hieß jetzt, daß ich alleine wohne. Das hieß es für meine Eltern und die Bekannten, für die Verwandten dort [am Wohnort der Eltern; d. V.]. Und das war ziemlich schwierig für meine Eltern, damit zu leben: 'Ja, die Tochter ist alleine in Berlin!' und so. Und deswegen hat sich da schon etwas verändert in bezug auf Heirat. Also wenn ich dann heiraten sollte, war das egal, was für einer, ja. Aber Hauptsache ich sollte einen Mann haben, und es sollte nicht schlecht über mich geredet werden.“ (DENIZ)*

Ogleich sechs der Partnerschaften (ZEKIYE, LALE, HÜLYA, REFYA, SELIN, NERMIN) durch die traditionelle Vermittlung zustande kamen, hatten ausnahmslos alle Interviewpartnerinnen ein Mitspracherecht bei der Wahl ihres Ehemannes. In diesen sechs Fällen, bei denen es sich ausschließlich um Sunnitinnen handelte, veranlaßte bzw. forcierte der soziale Druck die Verheiratung der Töchter.<sup>216</sup> Zudem spielten dabei die in der türkischen Gesellschaft herrschenden Vorstellungen bezüglich des idealen Heiratsalters und die dahingehenden Anspielungen des sozialen Umfeldes keine geringfügige Rolle: *„Es kommen ja dann öfters mal irgendwelche Bewerber (lacht) und halten eben um die Hand an. Und irgendwann, tja, war halt eben keine Ausrede mehr da, und man hörte schon von allen Seiten: 'Die Tochter von Ramazan, die ist ja schon so alt! Die will bestimmt keiner mehr und deshalb ist sie noch nicht verheiratet' und so. Und das hat natürlich auch einen großen Druck auf meinen Vater gemacht oder gerad'*

---

<sup>216</sup> Der soziale Druck ist sehr vielschichtig bezüglich der Personen, die er betrifft und der Lebensbereiche, in denen er wirkt. Auf den Vätern und den Brüdern lastet die Verantwortung, das Ansehen der Familie durch die Wahrung der Ehre der weiblichen Familienmitglieder zu behaupten. Dieser Pflicht werden sie enthoben, wenn die Tochter bzw. die Schwester heiratet. Der Wunsch nach einer frühen Verheiratung der Tochter gründet sich auf die Angst, daß sie ihre Ehre durch voreheliche sexuelle Beziehungen verlieren könnte. Sozialer Druck entsteht auch, wenn ein Heiratskandidat oder mehrere Bewerber einen Vater um die Hand seiner Tochter bitten.

*auch auf die Familie, daß sie dann unbedingt wollten, daß ich jetzt so bald wie möglich heiraten müßte.“ (REFYA).*

Auch EMINE machte die Erfahrung, infolge des sozialen Drucks bereits im Alter von sechzehn Jahren das erste Mal eine Verlobung einzugehen: *„Und die [Familie einer Arbeitskollegin der Mutter; d. V.] hatten meine Mutter sehr oft belästigt: ‘Also wir möchten deine Tochter!’ Nach ‘ner bestimmten Zeit konnte meine Mutter nicht mehr ‘Nein’ sagen und, ich hab’ da irgendwie ‘Ja’ gesagt. Ich weiß auch nicht warum.“* (lacht) (EMINE)

Als anerkannter Prediger und Vater von sieben Töchtern galt der Vater von LALE, HÜLYA und ZEKIYE zahlreichen jungen türkischen Männern als erstrebenswerter Schwiegervater. Die drei älteren Töchter wurden deshalb sehr früh mit Heiratsangeboten konfrontiert: *„Also mit sechzehn kamen schon die ersten Leute da an. Und mit sechzehn denkt man nicht an Heiraten! Und irgendwann wird der Druck eben sehr groß, wenn immer Leute kommen und um deine Hand bitten.“* (LALE). ZEKIYE lehnte anfangs prinzipiell alle Bewerber mit der Begründung ab, sie wolle und müsse sich auf das Abitur konzentrieren. Das beharrliche Bemühen eines Bewerbers führte dazu, daß sie letztendlich in die Heirat einwilligte, obwohl sie noch die elfte Klasse des Gymnasiums besuchte: *„Irgendwann kamen sie doch noch mal und mein Vater meinte: ‘Warum nicht? Er ist doch ein netter Kerl. Den würde ich gerne als Schwiegersohn haben und wenn du auf einen besseren wartest, dann täuschst du dich. Der ist schon wirklich nett. Überleg’s dir mal noch mal!’ [...] Dann haben wir noch mal mit ihm geredet, weil es wurde ja immer ernster - sag’ ich mal. Dann hab’ ich noch mal mit ihm geredet und - wie war’s denn? - hab’ ich noch mit ihm geredet und mit meinen Geschwistern. Und irgendwie kam das ‘Jawort’. Irgendwie wollte ich. Irgendwie wollte ich nicht, irgendwie wollte ich doch.“* (ZEKIYE)

Dieser letzte Satz ZEKIYES drückt die zwiespältigen Empfindungen und die Unsicherheit junger Frauen angesichts einer arrangierten Hochzeit aus. Einerseits unterliegen sie dem Druck der Gesellschaft - auch wenn die Familie ihnen die endgültige Entscheidung überläßt - und andererseits haben sie subjektive Wünsche, die sie zu jenem Zeitpunkt möglicherweise noch gar nicht definieren können. Diese Entscheidungssituation belastet sie und führt nicht selten dazu, daß sie mit Resignation

und Gleichgültigkeit reagieren, wie die nachfolgenden Aussagen von Frauen mit arrangierten Ehen zeigen:

- „Also ich war eigentlich so determiniert, daß ich irgendwie immer gedacht hab’: ‘Ja, jetzt kommst du anscheinend wirklich nicht mehr drum herum. Jetzt mußt du, auch wenn er nicht der Ideale ist.’“ (REFYA)
- „Es war keine große Liebe zwischen meinem Mann und mir. Aber, naja (lacht), ich gefiel ihm, er gefiel mir - sag ich mal so, mit Foto und paar Mal sehen und ein paar Telefonaten.[...] Mein Vater hat mich sogar gefragt - der strenge Mann!- hat gefragt: ‘Was denn nun? Willst du wirklich oder nicht oder?’ [...] Ja, da mußte ich halt irgendwie entscheiden. Naja, okay das war mir dann schittegal, wenn ich denn nicht mit dem heiraten<sup>217</sup> kann, den ich wirklich geliebt habe.“ (SELIN)
- „Ich hab’ [mit ihm; d. V.] nur telefonisch gesprochen, und damals konnte ich noch nicht mal telefonisch seinen Charakter richtig erfahren. Vielleicht hätte ich auch nicht ‘Ja’ gesagt zu meinem Mann. Aber die Familie kannten wir seit vierzig Jahren wie ich gesagt habe. Und er hat so gesprochen also, daß er mich glücklich macht und so.“ (NERMIN)

Sieben Frauen des Samples lernten ihre Partner elternunabhängig über Geschwister, Freunde, in Jugendzentren oder auf Festen kennen: EMINES Ehe und ZEYNEPS ersten beiden Ehen nahmen in der Türkei ihren Anfang. RANA, NILAY, DENIZ, und FATIME hatten teilweise jahrelang eine heimliche Beziehung zu den Männern, die sie später heirateten. DENIZ und ELIF - zum Zeitpunkt des Interviews noch unverheiratet - hatten zuvor bereits andere Partnerschaften ohne das Wissen ihrer Eltern.

Innerhalb der untersuchten Gruppe wurde keine Türkin gegen ihren Willen verheiratet. Allerdings muß auch festgestellt werden, daß in einigen Familien der soziale Druck die Eheschließung eingeleitet hat.

Hinsichtlich der Herkunft der Ehepartner belegen die Aussagen aller Interviewpartnerinnen den Wunsch der Eltern nach einem Schwiegersohn türkischer Abstammung. Ein deutscher Partner wäre von den Eltern nahezu ausnahmslos nicht akzeptiert worden. Beispielsweise äußerte REFYA, die nach ihrer Scheidung einen

---

<sup>217</sup> Der Ausdruck ‘mit jemandem heiraten’ ist die wortwörtliche Übertragung der türkischen Wendung ‘biriyle evlenmek’ und trat in den Interviews als ein typischer Fehler auf.

deutschen Partner hat, daß ihr Vater auch nach Jahren noch nicht über diese Partnerschaft informiert ist, da er sie niemals gutheißen würde. Aus Angst vor Ablehnung hält ZEYNEP ihre dritte Hochzeit - mit einem deutschen Mann - vor ihrem türkischen Umfeld geheim. Lediglich ELIF glaubt, daß ihre Familie auch einen Deutschen an ihrer Seite dulden würde: *„Na, egal woher er ist - glaube ich bißchen übertrieben - glaube ich nicht. Sie hätten schon gerne, daß wir einen aus der Türkei heiraten. [...] Aber das war nie - weder von seinen Eltern noch von meinen Eltern - daß sie gesagt haben: ‘Der ist ein Kurde, und den darfst du nicht heiraten!’ oder so. War kein Problem. (lacht) [...] Aber - ich glaube - deutsche Beziehung würden meine Eltern nicht berauschend finden. Aber sie würden es wahrscheinlich hinnehmen. Sie würden sich nicht querstellen, daß sie sagen: ‘Einen Deutschen heiratest du nicht!’“* (ELIF)

ELIFS Bemerkung bringt die Problematik der Ehe mit einem Angehörigen einer anderen ethnischen oder religiösen Gruppe, die in der Türkei beheimatet ist, zur Sprache. Welche Anforderungen türkische Eltern an die Ehegatten ihrer Töchter in bezug auf deren religiöse und ethnische Zugehörigkeit stellen, dokumentieren nachfolgende Zitate:

- *„Das war auch so’n Problem. Das sind Lazen<sup>218</sup>, und die sind in der Türkei auch nicht so sehr geachtet. Das war dann für meinen Vater auch am Anfang so ein Grund, erstmal grundsätzlich zu sagen: ‘Nein!’. Von anderen Seiten der Familie, die halt die Familie von meinem Ex-Mann kannten, die haben eben erklärt, daß das ganz (lacht) normale Menschen sind wie wir sozusagen.“* (REFYA)
- *„Bei uns, z.B., wird es lieber gesehen, wenn einer Alevit ist, ist es egal, ob er Kurde oder ob er einer von uns ist. Hauptsache, sie heiratet keinen Sunniten oder er heiratet keine Sunnitin.“* (ZEYNEP)
- *„Ich darf ja keinen Deutschen heiraten. - Also - aus welchem Grund nicht? Erstens, weil er nicht unseren Glauben hat. - Na das ist eigentlich der einzige Grund. Und also meine Eltern, mein Vater denkt: Ja mit einem Deutschen würde die Ehe nicht lange halten, weil die Deutschen ja anders sind. Wenn z.B. ein kleines Problem*

---

<sup>218</sup> Die Lazen sind ein kaukasischer Volksstamm mit einer eigenen Sprache (Lazisch). In der Türkei siedelt diese Minderheit im Nordosten.

*auftaucht, dann lassen sich halt die Deutschen schnell scheiden. Aber bei uns Türken ist das nicht so.“ (BERLIN)<sup>219</sup>*

- *„Der deutsche Mann wär’ für mich nicht in Frage gekommen. Ich weiß’ nicht, damals wollte z.B. ein Deutscher, der war ja Student und wollte mich heiraten. Da hab’ ich kurz meine Eltern gefragt, meine Mutter. Sie hat gesagt: ‘Kommt nicht in Frage.’ [...] Ich hab’ gesagt: ‘Das war ja nur ‘ne Frage.’ Also ich kannte ihn, weil ich im Geschäft arbeitete mit meinem Vater, und der hat mir nun einen Heiratsantrag gemacht. Und ich hab’ gesagt: ‘Nee, kommt nicht in Frage, und meine Eltern sagen ‘nein’.“ (NERMIN)*
- *„Aber dieser Ehemann sollte schon ein Alevite sein. Das mußte so sein, und es wäre auch ganz gut, wenn er aus dem Bekanntenkreis kommen würde. Aber das mußte nicht unbedingt sein. Also das war nicht so die strikte Voraussetzung. Aber Alevite mußte er schon sein.“ (DENIZ)*

Diese Einstellung der Eltern relativierte sich, nachdem DENIZ allein in Berlin zu leben begann: *„Aber Hauptsache, ich sollte einen Mann haben, und es sollte nicht schlecht über mich geredet werden. Also dann war das nicht so, daß er unbedingt Alevite sein sollte oder Türke. Also Türke auf jeden Fall, aber nicht unbedingt Alevite.“ (DENIZ)* DENIZ’ Eltern geben ihrer Erleichterung Ausdruck, als ihre Tochter im Alter von zweiundzwanzig Jahren einen alevitischen Mann kurdischer Herkunft heiratet: *„Sie haben sich sehr gefreut. Und er war Alevit auch noch, das war natürlich eine Freude.“ (DENIZ)*

Die aus einer alevitischen Familie stammende FATIME vermutet, daß ihre Eltern im ‘Ernstfall’ einen deutschen Schwiegersohn gezwungenermaßen akzeptiert hätten: *„Sie hätten vielleicht nichts dagegen gesagt, aber ihre Herzen wären gebrochen, sagen wir mal so. Also sie waren natürlich sehr froh, daß er Alevite war und für mich war das auch in Ordnung, weil da gab es eben kein Problem in der Hinsicht. Da mußte ich nicht*

---

<sup>219</sup> BERLIN ist die Hauptdarstellerin in dem Dokumentarfilm „Vor der Hochzeit“. Der Film gibt wenig Informationen über ihre Familie. BERLIN ist zum Zeitpunkt der Produktion des Films vierundzwanzig Jahre alt. Sie wurde in Berlin geboren, hat zwei Schwestern und einen Bruder. Es wird nicht deutlich, ob die Familie der alevitischen oder sunnitischen Glaubensrichtung angehört. Berlin trägt kein Kopftuch. Aber ihre Eltern scheinen sehr auf die Einhaltung türkischer Traditionen bedacht zu sein. BERLIN arbeitet als Krankenschwester und ist nicht verheiratet oder verlobt.

*drum kämpfen.“ (FATIME)*

Während für den Vater von ZEKIYE, LALE und HÜLYA entscheidend war, daß die Ehemänner seiner Töchter rechtgläubige (sunnitische) Muslime waren<sup>220</sup>, kamen für den Vater von RANA und SELIN nicht-türkische und nicht-sunnitische Schwiegersöhne grundsätzlich nicht in Frage. Er machte zur Bedingung, daß die zukünftigen Gatten Familien angehörten, in denen der Islam praktiziert wird. Interessanterweise ging er schließlich Kompromisse ein, als der Bräutigam seiner Tochter SELIN hinsichtlich der Religiosität nicht vollends seinen Vorstellungen entsprach. Hier zeigt sich das enorme Gewicht eines guten Renommées und einer achtbaren finanziellen Lage der Familie, in die die Tochter einheiratet: *„Für meine Eltern war es wichtig, daß die so ein bißchen so Islam leben, halt Beten, Kopftuch. [...] Die Familie war sehr wichtig. Wie ist die Familie? Wie lebt sie? Ja, das haben sie gesehen, haben sie gefragt und so. Ja und sie haben gesehen: ‘Ja okay, sie sind so wie wir. Der Junge, der raucht nun - naja, okay, das ist ja bei jedem. Er betet nicht - naja, mein Gott, ist ja bei jedem so! Wer betet schon heutzutage!’“ (SELIN)*

Auf die Ehepartnerwahl seiner jüngeren Tochter RANA hatte der Vater keinen Einfluß, da diese ihn praktisch vor vollendete Tatsachen stellte als sie mitteilte, sie träfe sich schon seit über einem Jahr mit einem jungen Mann, der sie heiraten möchte: *„Froh waren sie eigentlich da nicht. Aber naja, weil ich wollte, waren sie damit einverstanden.“ (RANA)* Auch bei EMINES Heirat spielte der Vater eine Nebenrolle: *„Mein Vater hat ihn nicht gesehen, bevor wir Imam Nikahı gemacht haben.“ (EMINE)*

Die von mir interviewten Frauen selbst stehen einem Partner aus einer anderen ethnischen bzw. religiösen Gruppe differenzierter als ihre Eltern gegenüber.<sup>221</sup>

ZEYNEP und REFYA leben in einer Partnerschaft mit einem deutschen Mann. ELIF hatte in der Vergangenheit einen deutschen Freund gehabt.

---

<sup>220</sup> *„Aber für meine Eltern sollte er wirklich religiös sein. Das war das Wichtigste. Ich weiß nicht, ob sie darauf beruht hätten, ob es ein türkischer ist, weil es gibt auch unter den Freunden sehr viele, die mit Arabern verheiratet sind. Hauptsache Moslem.“ (ZEYNEP) „Hauptsache, er ist ein guter Muslim gewesen. Das denke ich mir schon. Sie hatten keine großen Vorstellungen.“ (LALE)*

<sup>221</sup> Zu dem Punkt ‘Heirat mit einer/em Deutscher/en’ seien einige offizielle Zahlen angeführt: Einer im Auftrag der Ausländerbeauftragten des Berliner Senats im Oktober 1997 durchgeführten Studie zufolge können sich 42,3 % der unverheirateten türkischen Frauen und 69,4 % der ledigen türkischen Männer vorstellen, einen deutschen Partner zu heiraten. Vgl. Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales. (1997), 37.

In Antonia LERCHS Dokumentarfilm „Vor der Hochzeit“ äußert die vierundzwanzigjährige BERLIN, daß sie sich durchaus eine Beziehung zu einem deutschen Mann vorstellen kann: *„Und ich würde mich eher in einen Deutschen verlieben wollen als in einen Türken.“* In den Dialogen und Diskussionen, die BERLIN in dem Film mit ihren Geschwistern und Freundinnen führt, betont sie immer wieder ihre ablehnende Haltung gegenüber der traditionellen türkischen Eheanbahnung und ihre Entschlossenheit, einzig und allein aus Liebe zu heiraten.

Im folgenden werden einige Stimmen zu Prämissen bezüglich der Herkunft der Ehepartner wiedergegeben:

- *„Also, wenn ich eine Alevitin wär’, könnte ich ja nichts dafür. Aber, daß mein zukünftiger Mann Sunnite ist, das ist mir sehr wichtig“* (RANA)
- *„Aber ich persönlich würde nicht mit einem anderen heiraten wollen. Also er soll schon meine Nationalität haben. Ich weiß nicht, das ist schon schwer - sag’ ich mal - weil, na gut, die Religion ist die gemeinsame Religion. Aber ich meine: man lebt ja nicht nur nach der Religion, sondern die Tradition und die Gebräuche und das und jenes, das ist so verschieden, und ich hatte damit z.B. nicht Schwierigkeiten, weil so verschieden waren wir [sie und ihr Ehemann; d. V.] nicht. Darum bin ich auch glücklich, daß es so gekommen ist.“* (ZEKIYE)
- *„Wenn jemand mich wollte, wenn mein Mann Alevit wäre, hätte ich ihn auch geheiratet.“* (NERMIN)

Der Faktor ‘Sympathie’ sei für NERMINS Zurückweisung bzw. Annahme eines Heiratsantrags ausschlaggebend gewesen: *„Also, wenn ich ihn [den deutschen Mann, der um ihre Hand angehalten hatte; d. V.] mochte, vielleicht hätte ich ‘ja’ gesagt. Aber ich mochte ihn auch nicht.“* (NERMIN) Jedoch wurde deutlich, daß ihre ablehnende Haltung gegenüber dem Heiratsantrag eines deutschen Mann aus der oben geschilderten negativen Reaktion der Eltern auf diesen Antrag resultierte. Es ist daher auch anzunehmen, daß sie die Zuneigung zu einem nicht-türkischen Mann nicht zugelassen hatte.

HÜLYA hatte eine Verlobung gelöst, weil sie ihren Verlobten *„zu aggressiv und unbeherrscht“* fand. Sie war der Ansicht, daß ein an islamischen Werten orientierter Mann ihrem Harmoniebedürfnis eher entsprechen würde: *„Und bei Ahmet hat es mir einfach eine Sicherheit gegeben, daß er vom Islam überzeugt war. [...] Und ich fand das*

*eine Sicherheit, daß er selber den Weg [Hinwendung zum Islam; d. V.] genommen hat.“*  
(HÜLYA)

SELINS Ansprüche an ihren Mann haben sich durch die Erfahrungen der Ehejahre verändert. Wenn sie schon keine leidenschaftliche Liebe mit diesem Mann verbinde, solle er zumindest ein aufrechter und gebildeter Muslim sein: *„Also wenn ich jetzt die Wahl hätte mit diesem Kopf<sup>222</sup> jetzt, nach zehn Jahren jetzt zurückzugehen, dann würde ich auf jeden Fall einen gebildeten, islamischen Moslem heiraten. Auf jeden Fall!“*  
(SELIN)

Nachdem EMINE zwei Verlobnisse mit jungen Männern, denen es ihrer Einschätzung zufolge an Reife und religiösem Bewußtsein mangelte, gelöst hatte, kam für sie als Ehepartner weder ein nicht-türkischer, noch ein nicht-sunnitischer, noch ein Mann, der zwar diese Voraussetzungen erfüllte, aber in Deutschland lebte in Betracht: *„Ich wollte ja gar keinen aus Deutschland! Ich wollte nicht in Deutschland leben!“* (EMINE) Ihrer ausführlichen Schilderung der Umstände, unter denen sie ihren Gatten kennenlernte, ist zu entnehmen, daß dieser nicht nur ihren Vorstellungen entsprach, sondern daß in erster Linie innige Zuneigung die Basis der Ehe bildet: *„Ja und nach ‘ner Zeit halt kamen wir irgendwie zum Gespräch, und zwar kam es dann langsam zur Liebe. Also, wir hatten zwar nichts davon gesprochen, man merkte es eben. [...] Und dann auch ab und zu zu Blicken dann. Und dann, das hat mich dann gestört. Ohne Imam Nikahı zu so ‘ner Liebe zu kommen, das war für mich Sünde.“* (EMINE)

REFYA hoffte dank der Verliebtheit ihres Mannes auf sein Verständnis und seine Kompromißbereitschaft in der Ehe und stellte Bedingungen für das Eheleben: *„Na gut, wenn ich mich schon konventionell auf diese Sachen einlasse, möchte ich ihn zumindest einmal vorher sehen und mit ihm reden.“<sup>223</sup> Und da hab’ ich mir halt eben schon so Fragen zurechtgelegt (lacht) so von wegen, was ich mir unter einer Ehe vorstelle und daß er mir die und die und die Vorschriften nicht machen dürfte als Ehemann, daß ich mich nicht darauf einlassen wollte.“* (REFYA)

---

<sup>222</sup> Übertragung der im Türkischen üblichen Redewendung ‘*bu kafa ile*’ ins Deutsche, die sinngemäß ‘nach all den Erfahrungen’ bedeutet.

<sup>223</sup> Mit ‘konventionell’ meint REFYA eine Ehe, die zustande kommt, ohne daß die Partner die Gelegenheit haben, sich vor der Hochzeit wirklich kennenzulernen. Ihr Wunsch, ihren zukünftigen Ehemann *„richtig kennenzulernen“*, erfüllte sich nicht. Im Fall einer derartigen Eheschließung hält es REFYA nicht für selbstverständlich, daß das Paar sich vorher allein sieht und die Braut zudem noch Bedingungen stellt.

Für DENIZ war die Herkunft ihres Partners ohne Belang. Als türkische Alevitin lebt sie mit einem Kurden ihrer Glaubensgemeinschaft zusammen. Fundament ihrer Partnerschaft sollte Liebe, gegenseitige Akzeptanz und Gleichberechtigung sein: *„Also ich hatte mir fest vorgenommen, keinen aus dieser patriarchalischen Gesellschaft zu heiraten, weil der sollte keine Erwartungen haben in bezug auf Jungfräulichkeit und so, daß ich noch Jungfrau bin und so, weil einfach dann für mich keine Vertrauensebene mehr existiert. Wenn er nicht an mir und an meiner Persönlichkeit interessiert ist, sondern an einem Jungfernhäutchen - also mit so einem Mann hätte ich - glaube ich - Probleme, also, weil ich auch ziemlich politisch bin, weil ich mich für Frauen einsetzen möchte später und ich habe in mir diese Emanzipation wirklich realisiert. Also das ist für mich nicht nur so ein Lippenbekenntnis oder so. Ich habe das durchgemacht. Also ich habe das an mir erlebt. Also für mich wär' so ein Mann tabu einfach. Deswegen hatte ich keine Probleme damit, vor der Ehe Sex zu haben.“* (DENIZ)

FATIME, ebenfalls Alevitin, legte keinen Wert auf eine alevitische Herkunft ihres Mannes: *„Für mich wäre es egal. Also ich hab' wirklich nach 'nem Jahr erfahren, daß er Alevite ist. Also uns war das überhaupt nicht wichtig, woher man kam.“* (FATIME)

Türkische Eltern bevorzugen aus religiösen und kulturellen Motiven grundsätzlich einen Bräutigam türkischer Herkunft. Dabei zeigt sich die Tendenz, in Deutschland lebende 'Landsleute' zu wählen, was sicher unter anderem darauf zurückzuführen ist, daß sich die zukünftigen Gatten immer häufiger ohne Vermittlung kennenlernen. Die Ergebnisse der von mir geführten Befragung widerlegen die verbreitete These, daß einem türkischen Ehepartner aus der Türkei der Vorrang gegeben wird.<sup>224</sup> In diesem Zusammenhang sei noch auf einen anderen Aspekt verwiesen, der sich in der vorliegenden Untersuchung ebenfalls nicht untermauern ließ: die Wahl des Ehepartners aus einer bekannten Familie des Heimatortes oder aus der Verwandtschaft. Einzig NERMIN ging die Ehe mit einem Mann ein, der aus dem gleichen Dorf wie sie stammte. Da ihre Eltern die Familie ihres Mannes seit Jahrzehnten kannte, bedeutete diese Verbindung eine Sicherheit: *„Es gab zwei Familien, die mich wollten. Aber die Familie*

---

<sup>224</sup> Das zeigt auch eine Studie im Auftrag der Berliner Ausländerbeauftragten vom Oktober 1997. Auf die Frage an verheiratete Türken beiderlei Geschlechts, wo ihr Ehepartner vor der Hochzeit lebte, antwortete etwa die Hälfte der Männer (50,9 %), dagegen nur 19,6 % der Frauen, daß der vorherige Wohnsitz des Ehepartners die Türkei gewesen sei. Im Vergleich dazu seien Angaben von 1991 angeführt. Zu jenem Zeitpunkt hatten 57,6 % der Männer und 25,5 % der Frauen einen Ehepartner aus der Türkei geheiratet. Sowohl Frauen als auch Männern heiraten zunehmend einen Partner, der vor der Eheschließung in Deutschland lebte. Vgl. Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales (1997), 8.

*kannten wir seit langem.*“ (NERMIN)

Sunnitische Familien favorisieren sunnitische Schwiegersöhne. Die sechs arrangierten Ehen innerhalb des Samples betreffen ausnahmslos sunnitische Frauen. Fünf von ihnen bezeichneten ihr Elternhaus als „*religiös*“ bzw. „*sehr religiös*“. Demgegenüber stehen die von mir befragten Alevitinnen, die ihren Partner elternunabhängig kennenlernten. Sie bestätigen den Wunsch ihrer Eltern nach einem alevitischen Ehemann, unabhängig von seiner ethnischen Herkunft. Dennoch weisen die Beispiele der alevitischen Familien darauf hin, daß das im Alevitum vorgeschriebene endogame Heiratsverhalten offenbar an Bedeutung verloren hat. Die alevitischen Frauen unterstreichen, daß die Zugehörigkeit ihrer Ehemänner zum Alevitum rein zufällig gewesen sei. Außerdem sind sie überzeugt davon, daß ihre Eltern auch einen Mann akzeptiert hätten, der nicht ihrer Glaubensgemeinschaft angehört. Im Fall von ZEYNEP läßt sich eine liberalere Haltung in bezug auf die Herkunft des Ehegatten konstatieren. Ihre dritte Ehe ist sie mit einem Deutschen eingegangen. Während diese Verbindung von ihren Eltern anerkannt wird, rechnen sie mit mißbilligenden Reaktionen der türkischen Gesellschaft, wenn diese früher oder später von ihrer neuen Ehe erfährt.

Zusammenfassend läßt sich in puncto Ehepartnerwahl feststellen, daß dabei individuell sehr differenzierte Vorstellungen eine Rolle spielen. Die gleiche ethnische oder konfessionelle Abstammung der Ehegatten sehen nicht alle Frauen als zwingend an. Eine Mehrheit von ihnen heiratete den Mann, den sie unabhängig von ihren Eltern kennengelernt hatte und zu dem sie teilweise eine jahrelange und intime Beziehung pflegte. Die Türkinnen, deren Ehe durch äußere Impulse eingeleitet wurde, hatten dennoch die Möglichkeit der ‘Mitbestimmung’. Ohne den Vergleich zur aktuellen Situation in der Türkei ziehen zu können, drängt sich der Schluß auf, daß türkische Eltern heute - ohne ihre traditionellen Erziehungsvorstellungen bestreiten zu wollen - die Bedingungen, unter denen ihre Kinder in Deutschland aufgewachsen sind, nicht nur wahrnehmen, sondern auch verstärkt berücksichtigen.

## 6.2 Brautwerbung, ‘Versprechen’, Verlobung und Verlobungszeit

Gleich, ob die Ehe in traditioneller Weise vermittelt wurde oder ob die Eheanbahnung einen für die türkische Gesellschaft eher unkonventionellen Verlauf nahm, so begaben sich in allen Fällen die Eltern des Bräutigams zu den Eltern der Braut, um offiziell um die Hand der Tochter zu werben. Mehrere der Interviewpartnerinnen bestätigten, daß die Brautwerbung häufig nur noch pro forma erfolgt; dieser beliebte Brauch wird also eher symbolisch inszeniert.

In EMINES Fall, die ihren Ehemann in Abwesenheit ihrer Eltern in der Türkei kennengelernt hatte, übernahm eine weibliche Hoca als ihr Vormund die Aufgabe, Erkundigungen über die Familie des Bräutigams einzuholen und auf die Brautwerbung zu reagieren. Dennoch wirbt die Familie des Bräutigams nach Ankunft von EMINES Mutter noch einmal um die Hand ihrer Tochter: *„Das ist etwas Interessantes für die Eltern, sozusagen. Meine Mutter findet das schön, wenn jemand kommt und sie darf entscheiden. Also es wurde zwar schon alles entschieden, aber trotzdem, es ist für meine Mutter schön, wenn ihre Tochter von ihr verlangt wird. Und nicht einfach: ‘Mutter, ich geh’ heiraten.“* (EMINE) Bei denjenigen, die insgeheim einen Freund hatten, fand dieses Ritual auf Wunsch der Eltern sehr bald nach Bekanntmachung der Beziehung statt, um diese für das türkische Umfeld zu legitimieren.

Die Zeremonie des ‘Versprechens’ (türk.: *söz vermek/kesmek*) - einer Art Vorverlobung, die sich traditionell an die Brautwerbung anschließt, wurde nicht durchgängig praktiziert: *„Versprechen hatten wir nicht. Das wollten wir nicht. Das fand ich irgendwie doppelt gemoppelt, irgendwie auch zuviel Streß.“* (NILAY) Interessanterweise differieren die Ansichten in bezug auf die Verbindlichkeit von Versprechen (*söz*) und Verlobung (*nişan*). Beispielsweise war es REFYA nicht möglich, das Versprechen rückgängig zu machen, und sie sah sich schließlich zu der Ehe gezwungen. Indessen trennten sich sowohl HÜLYA als auch EMINE im Verlauf der Verlobungszeit von ihren Verlobten; letztere löste sogar zwei Verlobungen aus den bereits genannten Gründen.

Eine Verlobung gingen im Gegensatz zum *söz* alle Türkinnen des Samples ein. Sie wird in einigen Familien sehr groß gefeiert: *„Also das waren so einhundertunddreißig Leute, es war in einem Hotel mit Essen und so, allem Drum und Dran. Ja, es waren Bekannte,*

*Verwandte und Freunde. [...] Dann wurden die Ringe halt angesteckt. Die waren verbunden mit so roten Bändchen. Und dann wurde das Bändchen abgeschnitten, und dann waren wir verlobt"* (lacht sehr herzlich, NILAY) Andere Familien halten die Verlobungsfeier in kleinem Kreis ab, etwa wenn religiös begründet Kritik an der Kommerzialisierung von Festen geübt wird oder wenn das junge Paar eine „*unspektakuläre Feier*“ (ELIF) bevorzugt.

Da die Verlobungszeit dem gegenseitigen Kennenlernen der Partner dienen soll, wird sie in der Regel auf die Dauer von durchschnittlich einem Jahr angesetzt. Während der Verlobungsphase ist der Kontakt zum zukünftigen Ehepartner individuell von verschiedener Intensität. Für den Teil der Türkinnen, die sich schon über Monate bzw. Jahre hinweg mit ihrem Partner getroffen hatten, bedeutet die Verlobung eine Erleichterung, denn sie ermöglicht es ihnen, sich gemeinsam in der Öffentlichkeit zu bewegen. Allerdings gibt es auch innerhalb dieser Gruppe unterschiedlich gezogene Grenzen realisierbarer Vertrautheit. Die Skala erstreckt sich von Gesprächen unter vier Augen ohne Gewissenskonflikte bis zu zurückhaltenden Zärtlichkeiten und intimen Beziehungen. In manchen Fällen finden Begegnungen in der Verlobungszeit ohne die Anwesenheit dritter Personen nach wie vor nur heimlich statt, so RANA, die sich täglich allein mit ihrem Verlobten trifft: „*Meine Mutter hat nichts dagegen wenn wir uns treffen. Aber mein Vater hat immer noch was dagegen, weil wir noch nicht verheiratet sind. Und was ist wenn die Verwandten euch sehen und solche Sachen. Er denkt immer noch sehr traditionell.*“ (RANA) Ihre ältere Schwester SELIN hatte während der Verlobungszeit nicht die Gelegenheit, die nähere Bekanntschaft ihres Verlobten zu machen: „*Telefonisch haben wir gesprochen. Er kam zu uns, ein Mal, um uns zu gucken, um sich gegenseitig zu sehen.*“ (SELIN)

ZEKIYE erläutert den Sinn der Verlobungszeit und weist dabei auf die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen islamischem und traditionellem Hintergrund hin: „*Danach [nach der Verlobung; d. V.] haben wir uns kennengelernt, so richtig, weil daß ist auch im Islam diese Phase, wo man sich kennenlernen kann. Weil da ist wieder ein Unterschied z.B. zur Tradition/Religion: Wenn - sagen wir mal - die Sache während der Verlobungszeit nicht klappt, wenn man sich nicht gut kennenlernt oder wenn man sich so gut kennenlernt, daß man sich nicht haben will, daß man einfach nicht heiraten will, kann man die Sache einfach so abblasen. Das geht im Islam. Aber das ist die Hölle - sag' ich mal - in der türkischen Tradition. Das ist wirklich das Schlimmste, was man so*

*machen kann: 'Oh Gott, das Mädchen wollte nicht mehr, hat den Ring weggeschmissen, oder der Junge wollte nicht mehr, oh Gott!' Da gibt es einfach was zum Reden.“*  
(ZEKIYE)

ZEKIYES Kontakte mit ihrem Verlobten beschränkte sich auf Begegnungen in Anwesenheit anderer Familienmitglieder: *„Ansonsten waren immer entweder die Schwester oder meine Mutter, meine Geschwister, irgend jemand - also eine dritte Person war dabei.“* (ZEKIYE) Nur am Telefon bestand die Möglichkeit, allein miteinander zu reden. Diese Gelegenheiten nehmen die Paare dann sehr gern wahr, um sich wenigstens auf diesem Weg kennenzulernen: *„Haben ganz lange am Telefon immer gequatscht. Unser Rekord war immer vier, fünf Stunden, wirklich manchmal.“*  
(lacht,ZEKIYE)

Ihre ältere Schwester LALE, bei der die religiöse Eheschließung nach dem söz, aber bereits vor der Verlobung stattfand, begegnete ihrem Verlobten auch regelmäßig. Wenn sie bei ihren Verabredungen auch nicht allein waren, so scheint die Verbindung immerhin so eng gewesen zu sein, daß der Verlobte mit LALES Familie in die Türkei reiste.

Für NERMIN brachte die Verlobung die Möglichkeit mit sich, ihren zukünftigen Mann persönlich kennenzulernen, mit dem sie zuvor nur am Telefon gesprochen hatte. In der sieben Monate währenden Verlobungszeit kam sich das Paar bei ungestörten Begegnungen dann sogar körperlich näher: *„Wir haben uns auch geküßt, als wir Verlobte waren. Und wir haben uns auch hingelegt und wir haben uns sehr viel geküßt.“* (NERMIN). Mit ihrem Glauben kann NERMIN den vorehelichen Austausch von Zärtlichkeiten vereinbaren: *„Ich meine: Z.B. vom meinem Glauben her, ich meine: das Küssen und Zusammensitzen ist nicht so schlimm. Ich mein': Ich hab' auch vorher gesagt: 'Ich bin nicht ganz stark gläubig, normal.'“* (NERMIN)

In den Fällen der nicht arrangierten Partnerschaften verliert die Verlobung ihre Funktion als Zeitraum des gegenseitigen Kennenlernens. Für diese Frauen ist die Idee der Verlobung kaum von ihrer Bedeutung als 'Vorstufe' zur Ehe für deutsche Frauen zu unterscheiden. So versteht ELIF, die zum Zeitpunkt des Interviews seit wenigen Monaten verlobt ist, die Verlobungszeit als eine wichtige Phase, um die gemeinsame Zukunft zu überdenken: *„Aber wir wollten uns auch Zeit lassen und auch getrennt noch*

*leben und schauen. Wir kennen uns zwar seit acht Jahren. Aber so in der Beziehung mit Verlobung und so - man weiß ja nie - wir wollten noch ein bißchen Abstand halten so wohnflächenmäßig. Daß man noch richtig überlegt und darüber nachdenkt, daß man wirklich jetzt noch heiraten will oder nicht.“ (ELIF)*

Sowohl DENIZ als auch FATIME empfanden die Verlobung als formalen Schritt, dem sie aus Verpflichtung gegenüber der Familie nachkamen. Beiden war bewußt, daß ihre Eltern entweder unverzüglich die Trennung oder die Heirat bzw. zunächst die Verlobung verlangen würden, nachdem sie diese über ihre Freunde in Kenntnis gesetzt hatten: *„Wenn sie es herausgefunden hätten, hätten sie uns gedrängt: entweder heiraten oder eben auseinandergehen, also so. Das wollten wir dann nicht. Wir wollten irgendwie herausfinden, ob wir zueinander passen.“ (FATIME)* Die Verlobung erleichterte FATIME und ihrem Freund aber auch die Treffen, die in den Jahren zuvor ausschließlich heimlich stattfinden konnten: *„Also da brauchten wir uns nicht vor irgendwelchen Leuten verstecken, die uns nicht sehen sollten oder so.“ (FATIME)*

Die soziale Konsequenz einer Verlobung gilt für alle Mitglieder der türkischen Gesellschaft unabhängig von der Art ihres Zustandekommens: *„Nach diesem Akt ist es dann, daß es die Gesellschaft weiß, daß es die Verwandten wissen, daß es eben öffentlich wird, nicht mehr unter uns. Das ist dann irgendwie gesellschaftlich, daß alle wissen: das ist mein Verlobter, nach dem Motto. Das wußten viele vorher auch schon eigentlich.“ (ELIF)*

Die zitierten Äußerungen belegen das prinzipielle Festhalten der Eltern an traditionellen Elementen wie der Brautwerbung, der Verlobung und zum Teil dem söz und der Einhaltung der Verlobungszeit, sei es aufgrund traditioneller Normen oder islamischer Interpretationen. Die Konservierung dieser traditionellen Elemente muß nicht unbedingt ein Indikator für eine konservative Haltung sein. Aus den Aussagen geht auch hervor, daß diese Zeremonien zum Teil symbolisch erfolgen während alle wesentlichen Vereinbarungen längst getroffen wurden. Sind die Verlobten und die Eltern nach der ‘Bewährungs- und Kennenlernzeit’ noch gewillt, die Ehe miteinander einzugehen, wird mit den Hochzeitsvorbereitungen begonnen.

### 6.3 Religiöse Eheschließung

Wie unter dem Abschnitt „Formen der Eheschließung in der Türkei“ dargestellt, wird die unter Muslimen gebräuchliche religiöse Form der Trauung in der Republik Türkei nicht als rechtmäßige Eheschließung anerkannt. Es stellte sich die Frage, welchen Wert in Deutschland sozialisierte junge türkische Musliminnen der islamischen Eheschließung - der *Imam Nikahı* - beimessen.

#### 6.3.1 Äußere Bedingungen der religiösen Eheschließung

Unter äußeren Gegebenheiten der islamischen Heirat werden hier Faktoren wie die zeitlichen und lokalen Bedingungen sowie der Ablauf verstanden. Es geht dabei weniger darum, aktuelle, in Zusammenhang mit der islamischen Eheschließung stehende Phänomene am Idealtypus der *šarī‘a* zu messen, als darum, vorhandene Realitäten zu ermitteln und miteinander zu vergleichen.

Bei acht von den zehn Frauen des Samples, die von einem Imam getraut wurden, erfolgte die religiöse Eheschließung mehrere Monate vor der standesamtlichen Heirat.<sup>225</sup> Angesichts der offiziellen Desavouierung der Imam-Ehe in der Türkei sowie dem im türkischen Zivilgesetzbuch und deutschen Rechtssystem festgelegten Verbot, die religiöse Eheschließung der standesamtlichen vorangehen zu lassen, erstaunt diese Praxis. Dieses Phänomen läßt sich mit der Intention der Eltern erklären, die Beziehung des Paares unter religiösem Vorzeichen zu legalisieren. Dem jungen Paar ist es nach der islamischen Trauung möglich, gemeinsam öffentlich aufzutreten, ohne der Mißbilligung von seiten des sozialen Umfelds ausgesetzt zu sein. Vor allem ist die islamische Eheschließung aber ein Ausdruck der Bedeutung der Religion für sunnitische Muslime. Darauf wird im Abschnitt „Zur Bedeutung der religiösen Eheschließung“ noch näher eingegangen.

---

<sup>225</sup> Ausnahmen repräsentieren die Sunnitinnen NILAY und NERMIN, die erst nach der standesamtlichen Trauung islamisch getraut wurden. Unter den Frauen mit einer islamischen Eheschließung ist auch die Alevitin ZEYNEP, deren erste Ehe mit einem sunnitischen Mann nach sunnitischem Ritus geschlossen wurde.

In der Regel findet die religiöse Trauung in der Wohnung der Eltern des Bräutigams bzw. der Braut, seltener in der Moschee statt (RANA, SELIN, EMINE). Die Zeremonie, an der je nach Rang der islamischen Eheschließung in der Familie nur enge Verwandte teilnehmen oder viele Gäste geladen sind, erstreckt sich über maximal eine Stunde. Sie wird von Rezitationen aus dem Koran umrahmt. Die Braut hat zu diesem Anlaß ihr Haar mit einem Tuch zu verhüllen. Abgesehen von dem Kopftuch bestehen keine ausdrücklichen Bekleidungs Vorschriften. Selbstverständlich sollten die Kleider der Braut die Arme und Beine bedecken. Schmuck und Kosmetik sollten dezent ausfallen: *„Dann hatte ich, mußte ich mir etwas um Arme tun und dann hab’ ich (lacht) das erste Mal in meinem Leben wahrscheinlich ein Kopftuch getragen. Ich war auch geschminkt und so, aber ich hatte keine Lust, mich abzuminken. Und da mußte ich vorher Dings machen - so diese Art des so sich Waschen und so. Ja, obwohl (lacht), ich finde, auch wenn man sich normal wäscht, kann man auch sauber werden.“*<sup>226</sup> (NILAY) Wie festlich sie sich kleidet, hängt von der Bedeutung der Imam-Ehe für sie ab: *„Man zieht was Schickes an. Man muß nicht etwas Besonderes anhaben, ganz normal. Du kannst mit deiner Tageskleidung ankommen oder auch was Festliches. Kommt drauf an. Ich war schon etwas festlich angezogen - sag’ ich. Er auch. Das ist schon eine Angelegenheit, wo man wirklich sich freuen sollte, weil das, ach kam automatisch, weiß ich nicht, warum ich mich festlich angezogen hab’.“* (ZEKIYE)

In Antonia LERCHS Film „Vor der Hochzeit“ formuliert die junge Türkin AYLIN<sup>227</sup> in der Schilderung ihrer Eheschließung durch den Imam die Komik der Situation, in der das Brautpaar mit seiner Garderobe seine Gleichgültigkeit gegenüber dem religiösen Akt bekundet: *„In so ‘ner Situation echt, also, nun saß ich da mit meinem Kopftuch und richtig zu und mein Freund mit irgendso’ner kaputten Trainingshose und so ‘nem T-Shirt hängt da voll rum.“* (AYLIN)

Der eheschließende Imam ist den Familien häufig durch die Moschee bekannt, in der die Kinder die Korankurse besucht haben und die der Vater zum Freitagsgebet aufsucht.

---

<sup>226</sup> Gemeint ist hier die rituelle Waschung (türk.: *abdest* oder *aptes*; arab.: *gusl* - Ganzwaschung, *wudû'* - Teilwaschung). Mit der rituellen Waschung erlangt der Muslim die kultische Reinheit, ohne die er kein Gebet verrichten darf. Je nach Grad der Unreinheit ist eine Teil- bzw. Ganzwaschung (nach dem Geschlechtsverkehr) zu vollziehen. Zur Abfolge und Bedeutung des Reinigungsritus Vgl. Khoury, A.T.; Hagemann, L.; Heine, P. (1991), 281f.

<sup>227</sup> Von AYLIN wird in dem Film bekannt, daß sie nicht religiös ist. Die islamische Trauung erfolgte auf Wunsch der Eltern. Nach einem Streit mit ihrem ‘Ehemann’ zieht AYLIN sogar die Trennung in Erwägung.

*„Ja ich kannte ihn, er war mein Hoca [...] war dann auch dort als Schülerin, und er hat uns dann Fragen gestellt, paar islamische Fragen. [...] Die Hocas machen das fast immer, und er hat halt gefragt, wieviel Mal betet man beim Freitagsgebet halt, wieviel rekat das ist.“* (RANA) Auch andere Interviewpartnerinnen bestätigen, daß der Imam am Rande der Zeremonie die religiösen Kenntnisse der Brautleute überprüft:

- *„Und der Imam fragt - jetzt fragen die vor allem sehr - über Islam einige Sachen. Und da müssen die Braut und der Bräutigam antworten. Bei mir war das nicht der Fall, weil die kannten mich. Ich bin ja in der Moschee aufgewachsen damals. Deswegen wußten die, daß ich eigentlich wußte alles.“* (SELIN)
- *„Also bei Imam Nikahı ist es Pflicht, bestimmte Fragen zu beantworten.“* (EMINE)

Vor dem ‘Jawort’ belehrt der Imam die Brautleute gemeinsam oder voneinander getrennt über die Verantwortung in der Ehe und ihren Sinn im Islam:

- *„Der Imam hat dann kurz über die Eheschließung im Islam etwas gesagt und die Predigt ging um die Pflichten gegeneinander von Mann und Frau und natürlich auch die Rechte von Frau und Mann. Das wird dann noch ausführlich getrennt erklärt.“* (LALE)
- *„Mann und Frau sitzen nebeneinander, der Hoca vor dir. Er erzählt erst mal sehr lange alleine erst mal in einem anderen Raum wie das Eheleben im Islam sein sollte, was für Rechte die Frau hat, was für Rechte der Mann hat.“* (ZEKIYE)

Der sich daran anschließende eigentliche ‘Trauungsteil’ soll mit ZEKIYES Worten beschrieben werden: *„Und dann wird man gefragt, ob man wirklich diese Ehe haben will. Und man muß drei Mal mit ‘Ja’ antworten. Man wird extra drei Mal hintereinander gefragt. Nicht, daß man drei Mal ‘Ja ja ja’ sagt, sondern: ‘Willst du?’ - ‘Ja’ - ‘Willst du?’ noch mal - ‘Ja’ - Wenn sie drei Mal ‘Ja’ sagt und der Mann auch drei Mal und die Zeugen sagen es auch: ‘Ja wir bezeugen es’, sie wollen es, und dann ist man schon verheiratet. [...] Die Frage lautet: ‘Willst du Zekiye, die Tochter von M. E., mit ihm E.S., dem Sohn von Blablabla heiraten?’ Dann sagt man: ‘Ja.’ Und dann wiederholt er: ‘Willst du wirklich?’ Und dann mußt du noch mal ‘Ja’ antworten. Nicht irgendwas ‘Mh’ oder ‘Ja mh’, sondern wirklich ‘Evet istiyorun’<sup>228</sup> ‘Evet’ reicht eben nicht.“* (ZEKIYE)

---

<sup>228</sup> *„Ja, ich möchte.“*

Obzwar nach islamischem Recht Frauen eine Eheschließung bezeugen können, waren bei den Imam-Ehen der untersuchten Gruppe ausnahmslos alle Zeugen männlichen Geschlechts. Die Zeugen waren zumeist Verwandte oder nahe Freunde der Familie:

- „*Mein Onkel war halt mein Hauptzeuge, und noch ein Verwandter von uns war dann nochmal Zeuge. Der Großvater war von ihm [von dem Bräutigam; d. V.] Zeuge.*“ (RANA)
- „*Bei mir war das mein Vater und der Vater von meinem Mann.*“ (LALE)

In bezug auf den Ehevertrag<sup>229</sup> und die darin festgelegte Höhe der Brautgabe vermitteln die Schilderungen der von mir interviewten Türkinnen ein inhomogenes Bild. So wird der Ehevertrag teils mündlich abgeschlossen, teils - wie im folgenden Fall - schriftlich ausgefertigt: „*Ich wurde auch gefragt vom Imam selber. Wieviel Geld ich haben möchte.[...] Aber er hat uns dann so ‘nen Zettel, den er selber ausgefüllt hat mit Hand, und ich hatte keine Vorstellung, weil ich mir noch nie Gedanken darüber gemacht hatte und das auch nicht ernstgenommen habe. Da hab’ ich einfach irgendeine Summe genannt, und die hat er dann aufgeschrieben. Er hat dann aufgeschrieben, daß das bei einer Trennung dann eben gezahlt wird.*“ (REFYA)

Keine der Frauen, die einen schriftlichen Ehevertrag haben, kann meiner Bitte, mir ihren Ehevertrag zu zeigen, nachkommen:

- „*Ja, wo das ist, weiß ich jetzt nicht. Wahrscheinlich bei meinen Eltern - denk ich mal.* (lacht)“ (SELIN)
- „*Hab’ ich weggeschmissen, glaub’ ich. Ich glaub’, meine Schwiegermutter hat ihn.*“<sup>230</sup> (NERMIN)
- „*Ich hab’s [den Ehevertrag; d. V.] lange zwar aufbewahrt (lacht), weil ich das so witzig fand, aber ich hab’s dann beim Umzug verloren, leider.*“ (REFYA)

Auch die im Ehevertrag festgesetzte Summe (*mahr*) ist nicht mehr allen Frauen deutlich in Erinnerung. Insgesamt erwächst der Eindruck, daß es sich bei der Verhandlung über die Höhe der *mahr* um ein symbolisches Ritual handelt. Die Summe und der Zeitpunkt

---

<sup>229</sup> Je ein Beispiel für ein Formular eines islamischen Ehevertrags und einer islamischen Heiratsurkunde sind im Anhang angefügt.

<sup>230</sup> Durch Nachfrage bei der Schwiegermutter stellt sich heraus, daß auch sie nichts über den Verbleib des Ehevertrags weiß.

ihrer Aushändigung an die Braut werden zumeist bereits im Vorfeld vereinbart. Dies unterstreicht folgendes Zitat: *„Wir wissen ja schon, wie sowas abläuft, wir wissen das von vornherein und dann fragt der Hoca eben, ob ich dieses Geld jetzt gleich möchte oder später. Und dann hab’ ich natürlich gesagt: ‘Später.’“* (RANA)

Auch für ZEKIYE und ihre Familie, die ihre Lebensweise im Rahmen des Möglichen an islamischen Prinzipien orientieren, hat die Morgengabe eher eine symbolische Bedeutung als die Funktion einer materiellen Absicherung: *„Da hatte ich meinen Vater gefragt, wie das so sein müßte, was ich [Höhe der mahr; d.V.] verlangen müßte. Und er meinte: ‘Vergiß es! Das ist doch nichts für uns. Du wirst mit ihm [dem Bräutigam; d.V.] wirklich super auskommen. Du brauchst das nicht.’ Wir haben einfach verzichtet [...] Man muß ja was angeben. Es wurde einfach was gesagt, was ich noch nie gehört hatte, irgendeine Summe - nur mündlich.“* (ZEKIYE)

Das Prinzip der *šarī‘a*, einen Stellvertreter (arab.: *wakīl*, türk.: *vekil*) für die Braut bei der Trauung handeln zu lassen, kommt heutzutage durchaus noch zur Anwendung, wie EMINE und SELIN von ihrer religiösen Trauung zu berichten wissen.:

- *„Und die Imam Nikahı war so: Ich hab’ den Vater von Hoca, von meiner Hoca als vekil gemacht, und mein Mann war selber vor dem Hoca. Und ich war vor der Tür. Die Tür war zu. Ich war nicht vor dem Hoca. Ich hatte ja einen vekil gemacht, deshalb kam ich nicht dabei. Es ging alles unter Männern [...] Ich wollte nicht dabei sein.[...] und dann hat man mich nur gefragt wegen dem mihir [mahr; d.V.], ob ich dann einverstanden bin. Ich hab’ dann draußen gesagt: ‘Ja’“* (EMINE)
- *„Ja, er fragt halt drei Mal, und dann muß man drei Mal antworten. Mein Onkel hat für mich [als Stellvertreter; d. V.] geantwortet gehabt.“* (SELIN)

Der äußeren Form nach wird die islamische Eheschließung von sunnitischen Türken analog den Auflagen des islamisch-sunnitischen Rechts vollzogen. Zu fragen bleibt, inwieweit das Examinieren des Brautpaares durch den Imam eine nachträgliche Ergänzung des ursprünglichen Zeremoniells ist. Innerhalb des Samples kristallisierten sich vier Unterschiede in der Durchführung der religiösen Trauung heraus. Als Zeitpunkt der islamischen Eheschließung wird bevorzugt ein Termin vor der standesamtlichen Heirat gewählt. Die umgekehrte Reihenfolge praktizieren scheinbar Familien, in denen die Religion eine sekundäre Rolle spielt. Im Hinblick auf den Ort

des Abhaltens der religiösen Zeremonie hat sich herausgestellt, daß diejenigen Familien mit Verbindungen zur türkisch-islamischen Organisation *Millî Görüş* und zum *Nakşibendi*-Orden die Moschee favorisieren. In der Regel nimmt der Imam die Vermählung in einer Wohnung vor. Es wurde noch ein weiterer Unterschied in der Praxis der islamischen Trauung zwischen den beiden türkischen Familien, die *Millî Görüş* und der *Nakşibendiyye* nahestehen und den anderen Familien deutlich. Während bei den Letztgenannten die Braut bei der religiösen Eheschließung anwesend war, wurde bei *Millî Görüş* und der *Nakşibendi-Tarikat* der Ehevertrag in Abwesenheit durch einen Stellvertreter (arab.: *wakîl*; türk.: *vekîl*) geschlossen. Schließlich bestehen Differenzen bezüglich der Form des Ehevertrags. Die in ihm festgelegten Modalitäten werden in einigen Fällen schriftlich festgehalten. Es ist aber keine Seltenheit, daß die Vereinbarungen lediglich mündlich getroffen werden.

### 6.3.2 Zur Bedeutung der religiösen Eheschließung

Im allgemeinen können bei den nach islamischem Ritus getrauten Frauen des Samples zwei Motive für eine Heirat vor dem Imam konstatiert werden: Hintergrund der Entscheidung für diese Form der Eheschließung bildet zum einen das Bewußtsein, die Ehe ‘vor Gott’ zu schließen. Zum anderen respektieren die Kinder das Interesse der Eltern an einer islamischen Trauung. Es kann davon ausgegangen werden, daß die Rücksichtnahme auf die elterlichen Gefühle und Wünsche auf dem die türkische Familie prägenden Prinzip der Subordination und Achtung gegenüber den Eltern basiert. Die Eltern wiederum sind bestrebt, das Ansehen ihrer Familie gegenüber Nachbarn und Bekannten zu wahren. Ich möchte aber der Tatsache Nachdruck verleihen, daß die von mir befragten Frauen, die nicht aus religiösem Bewußtsein islamisch geheiratet haben, sich nicht vom Elternhaus dazu genötigt sahen, sondern aus Selbstverständlichkeit, vor allem aber aus Zuneigung dem Wunsch der Eltern nach der religiösen Zeremonie entsprochen haben.

Als außergewöhnlich ist EMINES Fall anzusehen, auf den deshalb konkreter eingegangen werden soll: Wie im fünften Kapitel dargestellt wurde, traf die junge Frau bewußt die Entscheidung, sich verstärkt dem Islam (*Nakşibendiyye*) zuzuwenden. Sie löste ein

Verlöbnis, das sie in der Bundesrepublik eingegangen war, sowie eine Imam-Ehe<sup>231</sup> in der Türkei, wo sie sich mit der Absicht aufhielt, nicht wieder nach Deutschland zurückzukehren. Bemerkenswert ist, daß die Initiative für die Beendigung der islamischen Ehe von einer frommen und religiös gebildeten Frau ausging. Ihren Entschluß zur Annullierung der Imam-Ehe begründet sie mit ihrer Enttäuschung über den Mangel ihres Verlobten an islamischer Bildung und an Verständnis für ihren Wunsch, das 'Studium' abzuschließen; ein vom islamischen Recht anerkannter Scheidungsgrund lag nicht vor.<sup>232</sup> Der entscheidende Trennungsgrund war die Zuneigung für ihren zukünftigen Ehemann, den sie in jener Zeit kennenlernte. Hatte die erste religiöse Trauung, die sie ohne Komplikationen auf telefonischem Weg beenden konnte, für sie ganz offensichtlich nur begrenzte Verbindlichkeit, so war die zweite *Imam Nikah* mit dem dritten Verlobten von immenser moralischer Bedeutung: „*Ohne Imam Nikah zu so'ner Liebe zu kommen, das war für mich Sünde.*“ (EMINE) Nun verkörperte die islamische Eheschließung die unabdingbare Grundvoraussetzung für Begegnungen, Gespräche und Blickkontakte mit dem Verlobten: „*Danach haben wir dann endlich aufgeatmet, daß wir dann rahat<sup>233</sup> reden können miteinander, mit Blicken eben. Also jetzt konnten wir uns endlich ankucken.* (lacht) [...] *Wir haben uns trotzdem sehr begrenzt gesprochen, obwohl wir uns entschieden haben, zu heiraten.*“ (EMINE) Die Hochzeitsfeier fand erst Monate nach der zweiten islamischen Eheschließung statt, aber EMINE betrachtete sich als verheiratete Frau: „*Nach der Imam Nikah fühlten wir uns eigentlich verheiratet.*“. Allerdings bedeutete dies nicht, daß das Paar ab jenem Zeitpunkt ein Eheleben mit sexuellen Kontakten und einem gemeinsamen Alltag führte. Die Imam-Ehe gab ihnen vorerst nur die Möglichkeit, sich „*ohne schlechtes Gewissen*“ kennenzulernen: „*Also wir hatten Imam Nikah gemacht, damit wir uns kennenlernen. [...] Also er hatte nie versucht, irgendwie sich zu nähern, nie die Hand gegeben.*“ (EMINE) EMINES Behauptung, für sie als religiöse Frau sei die islamische Trauung der entscheidende Schritt gewesen, sie habe die Ehe „*vor Allah*“ geschlossen und fühle sich

---

<sup>231</sup> D.h. die Ehe war nur religiös geschlossen und (noch) nicht standesamtlich registriert.

<sup>232</sup> Eine Imam-Ehe unterliegt dem islamischen Recht. Diesem zufolge hat die Frau das Recht zur Scheidung bei unheilbarer Krankheit, bei Impotenz oder bei zu langer Abwesenheit des Mannes. Ein Scheidungsmotiv liegt auch vor, wenn der Gatte nicht in der Lage ist, seiner Familie den Unterhalt zu sichern, und wenn er seine Frau unzumutbar behandelt. Vgl. Khoury, A.T.; Hagemann, L.; Heine, P. (1991), 195. Befragt nach einer Erklärung für ihre widersprüchliche Einstellung zur Bedeutung und Verbindlichkeit der Imam-Ehe, argumentiert EMINE mit dem jeweiligen Stand ihrer islamischen Bildung und ihres religiösen Bewußtseins: „*Bei dem Dritten hatte ich ganz anders empfunden. Bevor ich da Imam Nikah gemacht hatte, mußte ich sehr überlegen.: 'Also mach' ich es nun oder nicht?' Also für ihn war das auch so. Also wenn wir Imam Nikah machen, dann bist du unter meinem, dann bist du meine Frau, dann ist das Schluß, dann haben deine Eltern nichts mehr zu sagen.*“ (EMINE)

<sup>233</sup> *rahat* meint „sich behaglich fühlen“.

mit der religiösen Zeremonie als verheiratet, steht im Widerspruch zu der Tatsache, daß sie eben doch noch keine 'richtige Ehefrau' war; denn vor der Hochzeitsfeier kam weder die Aufnahme einer sexuellen Beziehung zu ihrem Mann noch der Einzug in die gemeinsame Wohnung in Frage.

Das zuletzt angeführte Phänomen ist bei allen Interviewpartnerinnen zu finden, die vor der standesamtlichen Heirat religiös getraut wurden. Einerseits bezeichnen sie sich als verheiratete Frau, andererseits ist ein eheliches Zusammenleben nicht denkbar, sondern zunächst das gegenseitige nähere Kennenlernen möglich. Diesen Widerspruch illustrieren auch die folgenden Zitate:

- *„Ich fühle mich noch nicht ganz verheiratet (lacht). Da fehlt schon was, ganz vieles fehlt. Wir leben ja noch nicht zusammen. Und Zusammenleben ist was ganz anderes und Zusammensein irgendwie noch, Treffen und so ist was ganz anderes.“ (RANA)*
- *„Also an dem Tag [am Tag der religiösen Trauung; d.V.] war für mich eigentlich: 'Ich bin verheiratet gewesen'. Das ist dann dieses Gefühl.“ aber: „Ich hab' ihn nach Imam Nikahı mehr sehen können. Danach langsam und langsam hab' ich mich verheiratet gefühlt.“ (HÜLYA)*
- *„Davor [Imam Nikahı; d .V.] hat man immer am Telefon oder mit anderen Leuten dabei noch mit ihm reden können. Aber ab diesem Moment konnte ich ihn ja anfassen, ihm näher kommen. Und man hat sich gefühlt: also man ist verheiratet, obwohl dieses andere, dieses gesellschaftliche Hochzeit noch nicht da war. [...] Man ist verheiratet, und man hat dann ab diesem Zeitpunkt - na gut - man lebt zwar noch nicht zusammen, ein paar Wochen eben noch, ein Monat oder so. Ab diesem Zeitpunkt hat man einfach bestimmte Pflichten - sag' ich mal. Man ist eben die Frau von einem, und das ist dein Mann und so. So extrem hab' ich auch darüber nicht nachgedacht - erst wenn man es lebt, also man ist zusammen ist, ist in einer Wohnung und, du mußt mit ihm jetzt auskommen - sag' ich mal. Man lernt ihn auch nach der Heirat richtig kennen.“ (ZEKIYE)*
- *„Nach der Imam Nikahı hab' ich mich verheiratet gefühlt. Ich meine: an dem gleichen Tag, nachmittags um 12 war normal standesamtlich und abends um 21 Uhr haben wir normal Imam Nikahı gehabt. Nach Imam Nikahı hab' ich mich richtig als seine Frau gefühlt. Aber ich war ja nicht richtig seine Frau!“ (NERMIN)*

Die Frauen des Samples, die sich als gläubige Sunnitinnen identifizieren, betonen den primären Rang der religiösen Trauung: *„Aber für mich, also das Wichtigere war schon die Imam Nikahı [...] Das ist für das Gefühl das Wichtigere. [...] Also ich könnte mir nicht vorstellen, daß man keine Imam Nikahı macht. Weil es ist Heirat vor Gott. Es ist diese Eheschließung gültig. Das andere ist eigentlich unwichtiger.“* (LALE) Wie bereits bei EMINE deutlich geworden ist, gilt die islamische Eheschließung diesen religiösen sunnitischen Türkinnen als eine obligatorische Zeremonie: *„Also ohne Imam Nikahı, das ist ja dann harâm<sup>234</sup>. [...] Das ist denn, wenn man zusammenkommt, ist ja alles zina, also das muß sein.“* (SELIN)

Der islamischen Eheschließung wird nicht von allen Paaren, die auf diese Weise verheiratet wurden, der gleiche Respekt entgegengebracht. Das trifft insbesondere auf diejenigen Frauen zu, die ein weniger enges Verhältnis zum Islam haben, wie z.B. REFYA, die sich zum Zeitpunkt ihrer Eheschließung bereits von der Religion distanziert hatte: *„Also so ‘ne Imam-Ehe war für mich irgendwie - also wir haben nachher darüber gelacht sozusagen, also das war für uns eher so ‘n Spiel, für meinen Ex-Mann und mich. Für die Eltern war es natürlich dann sehr wichtig. Aber er [der Imam; d. V.] hat uns dann so ‘nen Zettel gegeben [den Ehevertrag mit der Summe; d. V.], den er selber ausgefüllt hat mit Hand. Ich hatte keine Vorstellung, weil ich mir noch nie Gedanken darüber gemacht hatte und das auch nicht Ernst genommen habe, da hab’ ich einfach irgendeine Summe genannt, und die hat er dann aufgeschrieben.“* (REFYA) Möglicherweise empfand sie die Zeremonie auch als lächerlich, weil sie sich innerlich gegen diese Ehe wehrte und keine Emotionen der Feierlichkeit entwickeln konnte.

NILAY erlebt die religiöse Trauung mit einem Gefühl der Gleichgültigkeit: *„Dann hat der Imam gebetet und so [...] auf Arabisch. Ich hab’ kein Wort verstanden. [...] Und dann hat er halt gefragt [ob sie die Ehe miteinander eingehen wollen; d. V.] (lacht). Das war so lustig: Mein Vater ist schon bei der standesamtlichen Trauung fast eingeschlafen (lacht sehr herzlich) Der Standesbeamte hat so lang gequatscht. Und beim Imam Nikahı ist er auch fast eingenickt. Und dann hat der Imam gefragt: also den Namen des Vaters, also von mir [...] Den Namen von meinem Vater hat er gefragt. Und mein Vater hat nicht geantwortet, weil er irgendwie beim Einschlafen war. Und da hab’*

---

<sup>234</sup> Der arabische Terminus ‘*harâm*’ bezeichnet etwas vom islamischen Recht Verbotenes. Die Tatsache, daß SELIN eine nicht religiös geschlossene Ehe als ‘*harâm*’ etikettiert, zeigt, daß für sie die islamische Eheschließung unabdingbar ist.

*ich geantwortet. Und zum Schluß dachte der Imam, daß mein Vater gar nicht da wäre, daß ich keinen Vater hätte. Da hab' ich gesagt: 'Das ist mein Vater.' Das war irgendwie so lustig, die Situation.“ (NILAY)*

Daß sich ein Teil der Türkinnen - wie z.B. NILAY - über die religiöse Trauung regelrecht amüsiert, läßt sich auch an ihrer Ausdrucksweise bei der Beschreibung der religiösen Zeremonie erkennen. Als Beispiel sei AYLIN angeführt, die in dem Film „Vor der Hochzeit“ ihrer türkischen Freundin BERLIN, der die Praxis der Eheschließung vor dem Imam vollkommen fremd ist, über ihre Imam-Ehe erzählt: *„Du sitzt da rum, (grinst) dann mußt du irgendwas sagen, und dann weiß ich nicht, dann ziehst du dir die Leute alle rein irgendwie, darfst aber nicht lachen oder so. In so 'ner Situation echt - nun saß ich da mit meinem Kopftuch und richtig zu und mein Freund mit irgendso 'ner kaputten Trainingshose und so 'nem T-Shirt hängt da voll rum. Die sitzen alle so auf dem Boden und beten hier und da - weeßt de- und naja, das ist so eine ernste Situation und dann - in ernsten Situationen muß ick immer lachen, ejal was is. Ich hab' mir alle Gesichter irgendwie reingezogen. Naja, und dann, der Hoca hat voll schnell geredet, und ich hab' ihn nicht verstanden. Ick konnt' den nicht verstehen, so schnell hat der gelabert, ja [...] Diese Imam Nikahı - weeßt de - det ist nur so mit der Familie und so - weeßt de, sitzen die von der Familie von mir und meinem Mann, und die sitzen halt da. Naja, wir heiraten halt da vor Gott.“ (AYLIN)*

Für die sunnitischen Frauen, die sich nur geringfügig oder gar nicht an den Islam gebunden fühlen, ist die islamische Eheschließung erwartungsgemäß weniger von religiöser Bedeutung. Sie thematisieren hingegen die soziale Dimension der religiösen Trauung - und zwar das Interesse der Eltern an der *Imam Nikahı*, welches wiederum auf dem Bestreben beruht, das Ansehen der Familie in der türkisch-sunnitischen Gesellschaft zu behaupten bzw. aufzuwerten: *„Wenn du standesamtlich heiratest und nicht mit dem Hoca vorher mit deinem Mann geheiratet hast, dann bist du nicht mit ihm verheiratet. Dann ist der - wenn du standesamtlich mit ihm heiratest - wie dein Freund. Dann fängt das Gelästere an, wenn du zum Beispiel schläfst und so. 'Wir sind nicht richtig verheiratet!'. Du heiratest sozusagen vor Gott. Bei richtigen Moslems, da zählt das einfach mehr als standesamtlich.“ (AYLIN)* Die Kinder stellen ihre subjektiven Vorstellungen von ihrer eigenen Hochzeit den Eltern zuliebe hintenan: *„Eigentlich haben wir beide nicht so sehr darauf Wert gelegt, eher die Eltern. Aus religiösen Gründen. Vielleicht auch, damit die Leute nicht reden sollen“ (NILAY)*

Es wurde bereits erwähnt, daß ein Teil der Interviewpartnerinnen sowohl die Summe der vereinbarten Morgengabe als auch den Verbleib des schriftlichen Ehevertrags - soweit die Vereinbarungen in schriftlicher Form getroffen wurden - vergessen haben. Dies kann als ein Anzeichen für die geringe Bedeutung des Ehevertrags und seiner Regelungen sowie seinen vornehmlich symbolischen Charakter gewertet werden. Die Frauen wissen, daß im Ernstfall dem islamischen Ehevertrag jede Gültigkeit abgesprochen werden kann: *„Für meine Eltern ist es von Bedeutung, daß wenn ich später wieder zu meinen Eltern zurückgehe [im Fall einer Scheidung; d. V.], meine Eltern mit diesem Papier [Ehevertrag; d. V.] kommen und: ‘Das hast du damals gesagt, daß du soundsoviel Gold gibst, daß du ihr täglich zehn oder zwanzig oder fünfzig [Mark; d. V.] - was da stand, soll er mir bezahlen.’ Aber wenn mein Mann sagt - wenn er gut ist - sagt er: ‘Ja o.k., ich geb’ dir Gold und alles.’ Und wenn er sagt: ‘Nee, ich geb’ das nicht!’, hat das keine Bedeutung auch für Polizei nicht.“* (NERMIN)

Erstaunlicherweise haben die von mir befragten alevitischen Türkinnen nicht ausdrücklich auf den Unterschied zwischen der alevitischen Praxis der Eheschließung und der Trauung durch den Imam hingewiesen.<sup>235</sup> Hier liegt die Vermutung nahe, daß es ihnen zum einen an konkretem Wissen um Ritual und Bedeutung einer ehelichen Verbindung im Alevitum mangelt. Zum anderen basiert die Identifikation mit der alevitischen Glaubensgemeinschaft bei den Alevitinnen des Samples nicht auf der religiösen, sondern auf der philosophischen, humanistischen und kulturellen Dimension des Alevitums. Im Unterschied zu sunnitischen Paaren, die dem Wunsch der Eltern nach einer religiösen Trauung nachkamen, widersetzte sich das alevitische Paar, dessen Eltern ebenfalls eine religiöse Zeremonie vorschlugen, diesem Anliegen: *„Mein Mann und ich wollten das [die religiöse Zeremonie; d. V.] nicht. Die Mutter von meinem Mann, die bestand darauf. Sie meinte, es wäre besser, wenn wir von einem religiösen Mann noch getraut werden zusätzlich. Das war eben ein alevitischer religiöser Mann. Und, aber wir haben, wir wollten das nicht, weil wir sind nicht religiös und für uns ist die religiöse Heirat auch nicht so wichtig. [...] Meine Eltern haben es nicht gewollt, aber die Eltern von meinem Mann. Aber mein Mann konnte sich gut durchsetzen. Also hätte er sich nicht durchsetzen können und hätte er gesagt: ‘Okay machen wir’ und so,*

---

<sup>235</sup> Beispielsweise wurde die Alevitin ZEYNEP mit ihrem ersten Mann, einem Sunniten, auch von einem Imam getraut. ZEYNEP sieht darin keinen Konflikt zu ihrem Alevitum: *„Gott muß zuerst wissen, vor Gott müssen wir zuerst heiraten.“* Ihre zweite Ehe mit einem alevitischen Mann und ihre dritte Ehe mit einem Deutschen erfolgten lediglich standesamtlich.

*hätte ich vielleicht auch nichts dagegen gesagt, denke ich. [...] Ich weiß nicht, ob es in dem Augenblick, wenn man das durchmacht, dann ist es vielleicht schön. Aber für mich ist es nicht so wichtig diese religiöse Sache.“ (FATIME)*

Es bleibt unklar, was FATIME mit „*religiöser Trauung*“ meint. Einerseits spricht sie davon, daß ein „*alevitischer religiöser Mann*“ die religiöse Zeremonie vornimmt, andererseits bezeichnet sie ihn als „*Imam*“ - einen Titel, den die Aleviten für ihre religiösen Führer nicht kennen.<sup>236</sup>

In bezug auf die Bedeutung der islamischen Eheschließung lassen sich keine vereinheitlichenden Aussagen treffen. Es kristallisierte sich innerhalb der von mir untersuchten Gruppe eine Polarisierung heraus: Den kleineren Pol bilden dabei die türkischen Frauen ohne religiöse Trauung. Dazu gehören ELIF, als einzige Türkin aus einer sunnitischen Familie, sowie die alevitischen Frauen DENIZ, FATIME und mit Einschränkung auch ZEYNEP.<sup>237</sup> Der Gegenpol umfaßt diejenigen Türkinnen, die nach islamischem Ritus verheiratet wurden. Diese Gruppe (RANA, SELIN, EMINE, NERMIN, ZEKIYE, LALE, HÜLYA, NILAY) zeichnet sich hinsichtlich der Grundhaltung gegenüber der Imam-Ehe durch Heterogenität aus. Die Skala der individuellen Bedeutungszuschreibungen erstreckt sich von einem ‘religiösem Bewußtsein’ über Konformismus dem Elternhaus und türkischen Umfeld gegenüber bis zu einem bewußten oder unbewußten Distanzieren, das z.B. im Belächeln der religiösen Zeremonie seinen Ausdruck findet.

ZEKIYE weiß aus den jahrelangen Erfahrungen ihres Vaters als Imam in Berlin, daß manche türkische Paare die islamische Heirat Jahre später nachholen wollen. Für diese Eheleute scheint die standesamtliche Trauung Priorität gehabt zu haben: *„Für sehr viele zählt das andere [die standesamtliche Eheschließung; d. V.] meistens. Auf diese religiöse wird manchmal auch verzichtet, weil sie keine Ahnung davon haben. Und*

---

<sup>236</sup> Bei FATIME wird die geringe Vertrautheit junger Aleviten mit alevitischen Prinzipien sichtbar - auch als sie erzählt, daß während der ‘religiösen Zeremonie’, die nach der Feier und vor der Hochzeitsnacht stattfindet, „*diese mevlut abgehalten*“ wird. Unter *mevlut* (türk.) ist ein Gedicht auf die Geburt Mohammads, das am Geburtstag des Propheten und zu anderen Anlässen in der Moschee verlesen wird, zu verstehen. Da im Zentrum der Verehrung des *Alevilik* ‘Alî und nicht Muhammad steht und in der Literatur über das Alevitum keine Hinweise auf eine Tradition des *mevlut* zu finden ist, scheint es sich dabei eher um eine sunnitische Praktik zu handeln. Es bleibt zu fragen, ob sie von Aleviten aus Anpassung übernommen worden ist oder ob sie mit ihren Glaubenssätzen vereinbar ist.

<sup>237</sup> Die Alevitin ZEYNEP stellt einen Sonderfall dar, da sie mit einem Sunniten (auch islamisch) verheiratet gewesen war.

*wirklich, es gab Momente, wo mein Vater Anrufe bekommen hat: 'Ja, ich hab' gehört, es gibt auch diese religiöse Heirat. Das haben wir jahrelang nicht gemacht. Also wir sind seit fünf Jahren verheiratet und nach Religion sind wir noch nicht verheiratet. Und können wir das nachholen?' Es gibt wirklich Leute, die von dem gar keine Ahnung haben!'" (ZEKIYE)*

Welche Bedeutung die standesamtliche Eheschließung für türkische Frauen der zweiten Generation und ihre Eltern hat, wird im Anschluß veranschaulicht.

#### **6.4 Standesamtliche Eheschließung**

Türkische Staatsbürger haben in der Bundesrepublik die Möglichkeit der Wahl zwischen einer zivilen Trauung auf dem deutschen Standesamt oder auf dem Türkischen Konsulat.<sup>238</sup> Das Gros der von mir interviewten Türiinnen haben die standesamtliche Vermählung auf dem Konsulat vornehmen lassen. Als Beweggründe für eine Hochzeit auf dem deutschen Standesamt andererseits führten die Frauen z.B. an, daß sie als Frau ihren Familiennamen behalten konnten oder ihnen einfach die dortigen Räumlichkeiten im Vergleich zu denen auf dem Türkischen Generalkonsulat in Berlin mehr zusagten.<sup>239</sup> Hatten beide Partner zum Zeitpunkt der Eheschließung die deutsche Staatsangehörigkeit, war ausschließlich das deutsche Standesamt für die Vermählung zuständig.

Wie bereits ausgeführt, hat sich der überwiegende Teil vor der standesamtlichen Heirat

---

<sup>238</sup> Beim Türkischen Generalkonsulat in Berlin bat ich um Einsicht in die Statistik über die Anzahl der Ehen, die jährlich dort geschlossen werden. Zwar wurde meiner Bitte nicht entsprochen, jedoch erhielt ich die mündliche Auskunft, daß monatlich ungefähr vierzig Eheschließungen auf dem Berliner Türkischen Generalkonsulat registriert werden.

<sup>239</sup> „Ich fand das im deutschen Standesamt gut, daß ich dann meinen Nachnamen auch behalten durfte. Im türkischen gibt es das noch nicht. Deshalb fand ich das eigentlich schön.“ (HÜLYA) „Es gibt hier nur diesen einen türkischen Konsulat, und der Raum ist wirklich sehr stickig und klein. Da dachten wir: 'Warum nicht auf dem deutschen?' Da hat auch meine Schwester geheiratet. Und ich wußte, daß der schön ist.“ (ZEKIYE)

religiös trauen lassen. Zwei Paare (NILAY, NERMIN) legten beide Formen der Eheschließung auf einen Tag; sie heirateten vormittags standesamtlich und abends islamisch. Jedoch gab es keinen einzigen Fall, in dem auf die standesamtliche Form der Eheschließung verzichtet wurde. Es kommt nicht selten vor, daß die staatliche Heirat erst Monate nach der Hochzeitsfeier erfolgt. (SELIN, RANA, ZEKIYE) Die Frauen erzählten von Beispielen in der Verwandtschaft und Bekanntschaft, wo die staatliche Trauung sogar Jahre nach der religiösen Zeremonie stattfand. Einerlei, wie differenziert die Interviewpartnerinnen der Vermählung auf dem Türkischen Konsulat bzw. dem deutschen Standesamt gegenüberstanden, so waren ihnen die Konsequenzen einer ausschließlich religiös geschlossenen Ehe bewußt. Wie in der Türkei ist die standesamtlich registrierte Ehe juristisch von großer Bedeutung für die Frauen. Sie bietet ihnen als muslimischer Frau einen Schutz vor der im islamischen Recht erlaubten Polygynie<sup>240</sup> sowie vor dem Recht des Mannes, willkürlich die Scheidung auszusprechen. Darüber hinaus wird die Heirat auf dem Standesamt unumgänglich wenn die Kinder nicht als unehelich gelten sollen. Vor allem aber verbinden die Frauen mit der standesamtlichen Eheschließung die materielle Absicherung im Falle einer Scheidung – auch für die Eltern das Hauptargument, sie ihren Töchtern naheulegen:

- *„Aber für meine Eltern ist es sehr wichtig, staatlich zu heiraten, weil dann hab’ ich ja auch mehr Rechte. Wenn wir uns zum Beispiel (lacht) scheiden lassen, dann hab’ ich mehr Rechte, und darauf achten sie sehr.“* (RANA)
- *„Es ist mir sehr, sehr wichtig, daß ich aufs Papier habe, ein Papier habe, in dem steht, daß wir beide verheiratet sind.“* (ZEYNEP)
- 

---

<sup>240</sup> Sicher spielt die Frage der Polygynie heute nahezu keine Rolle mehr. Darauf weisen auch die Interviews hin, in denen diese Problematik von den Frauen überhaupt nicht thematisiert wurde. Allerdings erhielt ich bei zwei Besuchen in der ‘Kanzlei’ des in Berlin tätigen Gelehrten für Fragen des islamischen Rechts, Scheich Mohammad al-Khaled, einen Einblick in die Aktualität dieser Thematik. Z.B. erlebte ich bei beiden Besuchen muslimische Klienten vorrangig arabischer Herkunft, die ihn wegen Fragen des Eherechts aufgesucht hatten. Scheich al-Khaled bestätigte, daß der überwiegende Teil seiner Klienten sich aufgrund eherechtlicher Probleme an ihn wende. So komme es nicht selten vor, daß ein Mann aus einem arabischen Land die Ehe mit einer deutschen Frau eingehen möchte, aber bereits im Heimatland verheiratet ist. Da die deutschen Behörden von ihm einen Nachweis darüber verlangen, daß keine weitere Ehe besteht, muß er sich bei bereits vorhandener Ehe von der Frau scheiden lassen. Scheich al-Khaled berät in diesen Fällen den Mann bzw. das Paar. Er achtet darüber hinaus darauf, daß der Mann seiner geschiedenen Frau gegenüber den im islamischen Ehevertrag vereinbarten materiellen Vereinbarungen Rechnung trägt. Er berichtete von dem Versuch vieler muslimischer Männer im Ausland, sich diesen Verpflichtungen zu entziehen.

Nachfolgende Zitate belegen den vorrangig formalen Charakter und das Fehlen eines festlich-emotionalen Sinngehalts der Heirat auf dem türkischen Konsulat bzw. dem deutschen Standesamt :

- *„Daß man auch staatlich verheiratet sein sollte? Das ist automatisch. Darüber denkt man nicht nach. Also das andere kommt gar nicht in Gedanken, daß man sagen könnte: ‘Ja, wir verzichten einfach darauf.’ Das geht einfach nicht. Ich weiß nicht, weil die Eltern haben ja auch so geheiratet in der Türkei, daß sie auch staatlich verheiratet sind, und das kommt einfach so.“ (ZEKIYE)*
- *„Also, daß man nur dieses religiöse hat? Ach nee, dann kann man ja hier nicht leben. Ich meine, dann zählt man ja nicht als verheiratet. Dann kannst du nirgendwo, in allen Ämtern vorzeigen, daß du verheiratet bist. [...] Ich würde es [die standesamtliche Trauung; d. V.] überall machen. Ist mir egal jetzt, ob ich jetzt in Deutschland, in der Türkei oder sonstwo bin. Warum nicht auch gesetzlich, wenn man das auch vorzeigen kann! Also es ist immer noch irgendeine andere Sicherheit für dich. Obwohl du bist ja überzeugt: Man ist religiös und anders könnte es nicht dazu kommen. Man ist verheiratet. Der kann dich einfach nicht so im Stich lassen. Aber trotzdem, diese gesetzliche ist dann wiederum noch eine doppelte Sicherheit. [...] Also, so innerlich - sag’ ich mal- für die Gefühle, da hat es für mich wirklich nichts bedeutet. Weil das war erst zwei Monate, nachdem wir verheiratet waren - nur noch formal anwesend sein und für die deutschen Gesetze noch mal zeigen, daß man verheiratet ist.[...] Das staatliche hat mich sowieso fast kein bißchen interessiert.“ (ZEKIYE)*
- *„Das braucht man hier auf der Welt, die weltliche Seite. Ohne das geht es auch nicht. Und das finde ich auch genauso wichtig, weil anders kannst du dich nicht behaupten, falls etwas schiefgeht.“ (HÜLYA)*
- *(schmunzelnd) „Daß man das Familienbuch kriegt (lacht) und der Name sich ändert, offiziell. Sonst war das vom Gefühl her nicht so etwas Besonderes. Das wird dann einfach gemacht, aber für mich war das nicht so sehr wichtig.“ (LALE)*
- *„Das standesamtliche das sind eher so Formalitäten.“ (DENIZ)*
- *„Diese Standessache [standesamtliche Trauung; d. V.], die ist nicht so wichtig.“ (FATIME)*
- *„Standesamtlich ist - sag ich dir ganz ehrlich - die dritte Sache an allen Dingen irgendwie“ (AYLIN).*

- „Und nach drei bis vier Monaten halt werden wir dann auch staatlich heiraten, damit wir einen WBS [Wohnberechtigungsschein; d.V.] und so kriegen. [...] Für mich ist das nur eine formale Sache [...] Ich mein: man kann genauso verheiratet sein, wenn man durch Hoca verheiratet ist.“ (RANA)
- „Meine Eltern wollten unbedingt vor der Heirat, also vor dieser ganzen Zeremonie, daß Konsulat Nikah gemacht wurde. Und bei denen [Familie des Mannes; d. V.], die hatten es eilig. Die mußten nach Türkei fahren für paar Monate, die wollten nachher. Naja, und dann kam das halt so. Also es ist sehr sehr wichtig gewesen für meine Eltern - Konsulat. Aber wie gesagt, ich war einen Monat schwanger, wo ich auf dem Konsulat war.“ (SELIN)

Am Beispiel der zuletzt zitierten Schwestern, bei denen die standesamtliche Heirat Monate nach der Hochzeitsfeier stattfand, zeigt sich auf deutliche Weise die periphere Bedeutung der amtlichen Trauung für gläubige Muslime türkischer Herkunft. Im Gegensatz dazu bestehen die Eltern einiger Interviewpartnerinnen darauf, sehr bald nach der religiösen Trauung standesamtlich zu heiraten: *„Natürlich haben wir nach der Verlobung, da haben sie auch drauf bestanden, daß relativ, also, daß da nicht soviel Zeit verstreicht bis zur standesamtlichen Hochzeit auf dem Konsulat, einfach um, wenn das Paar sich dann mal trifft oder so, daß es dann halt eben rechtens ist, daß die Moral, die Ehre nicht verletzt wird dabei.“* (REFYA) Auch REFYAS Aussage deutet darauf hin, daß die Bedeutung der standesamtlichen Trauung sich auf juristische und formale Aspekte beschränkt. Ihr zufolge dient die amtlich registrierte Vermählung ebenso wie die Verlobung und die religiöse Trauung der Legitimation der Kontakte des Paares und dem gegenseitigen Kennenlernen. Für die türkische Gesellschaft ist die Ehe - obgleich sowohl die religiöse als auch die standesamtliche Zeremonie bereits erfolgt sind - im Grunde noch nicht ‘wirklich’ geschlossen: *„Einerseits, die Eltern haben darauf bestanden, daß das [standesamtliche Eheschließung; d. V.] gemacht wird, also so schnell wie möglich, um halt einfach das Zusammensein von uns zu legitimieren. Andererseits heißt das nicht, daß wir dann auch schon zusammen in einer Wohnung hätten leben können. Also so wichtig ist es dann auch wieder nicht. [...] Als wir dann standesamtlich verheiratet waren und uns getroffen haben, das war immer heimlich und immer irgendwie mit schlechtem Gewissen.“* (REFYA)

Als Studentin der Rechtswissenschaft ist sich NILAY der juristischen Tragweite der standesamtlichen Eheschließung bewußt. Ihre Bedeutung geht für sie nicht über den rechtlichen Aspekt und die Formalität der Registrierung hinaus: *„Ja, also ein wichtiger Schritt war es eher bei der standesamtlichen Trauung ja, obwohl da mußte ich auch lachen, weil der Standesbeamte hat dann mit seinen Text halt angefangen und meinte: ‘Ja. Wahrscheinlich kennen Sie sich schon seit Jahren und haben schon seit Jahren zusammen gelebt.’ Da mußte ich mir schon das Lachen verkneifen (lacht). Meine Eltern wußten natürlich nicht, was er da vorne redet, die wären entsetzt, wenn wir vorher zusammen gelebt hätten. Naja, das war ja nicht der Fall. Ja, das fand ich schon lustig. Das hat so lange gedauert, weil man ist da auch angespannt und so und will, daß es, man es irgendwie hinter sich.“* (NILAY)

Eine ausschließlich religiös geschlossene Ehe ist sowohl im türkischen als auch im deutschen Recht nichtig. Wie im zweiten Kapitel veranschaulicht wurde, kommt es in ländlichen Regionen der Türkei nicht selten vor, daß auf die zivile Trauung verzichtet wird. Hingegen hat es den Anschein, daß Muslime türkischer Herkunft in der Bundesrepublik darauf achten, die amtliche Registrierung unbedingt vornehmen zu lassen. Dies geschieht in der Regel nach der islamischen Eheschließung und ist ebenfalls nach dem deutschen und türkischen Gesetz rechtswidrig. Von Komplikationen mit dem Trauungsbeamten weiß nur ZEKIYE zu berichten: *„Der Mann hat Probleme gemacht. Es wurde gefragt, vor der Heirat, ob wir noch irgendwie anders verheiratet wären - Hoca/Imam Nikahı. Und wir waren so ehrlich (lacht) und so dumm und haben einfach gesagt: ‘Wir haben Anfang März geheiratet.’ Und er so: ‘Ja, das ist verboten. Ihr dürft gar nicht jetzt heiraten nach dem deutschen Gesetz! Das ist strafbar, was ihr gemacht habt. Ich könnte euch anzeigen. [...] Das wurde auch alles vermerkt, daß wir diese türkische Imam Nikahı hatten und daß es strafbar ist.“* (ZEKIYE) In ihrer Kritik des Vorgehens des deutschen Standesbeamten bekennt sie sich unmißverständlich zum Primat der religiösen Trauung: *„Ich meine, jeder weiß, daß man irgendwo schon religiös ist. Man sieht es mir an, daß ich religiös bin, wenn ich draußen auf der Straße rumlaufe. Und es ist doch logisch, daß dieser standesamtliche mir einfach nicht reicht, daß ich damit nicht verheiratet sein kann. Und ich meine, die Christen heiraten ja auch nicht nur im Standesamt, sondern auch in der Kirche z.B.. Das ist deren Heirat, und das ist meine Heirat - sag’ ich mal. Das ist moslemisch, das muß sein. Und ich finde es einfach intolerant, was er gemacht hat und daß er uns, im Gegensatz dazu noch, daß wir so ehrlich waren. Ich meine, ich könnte auch sagen ‘nein’. Ich wußte nicht, daß er*

*irgendwie so reagieren würde. Deswegen hab' ich auch ganz normal 'ja' gesagt.“*  
(ZEKIYE)

Zusammenfassend läßt sich über die standesamtliche Eheschließung sagen, daß sie unabhängig von dem Grad ihrer Religiosität von türkischen Frauen der zweiten Generation sowie von ihren Eltern als formale, aber unerläßliche Maßnahme angesehen wird.

## 6.5 Hennanacht und Hochzeitsfeier

Die Hennanacht (türk.: *kına gecesi*) als eine populäre Tradition in der türkischen Kultur wird von den in Deutschland lebenden Türkinnen gepflegt. So hatten auch alle Interviewpartnerinnen diese Geselligkeit türkischer Frauen am Vorabend des Hochzeitsfestes feiern wollen.<sup>241</sup>

Im folgenden soll als Beispiel für das Programm eines Hennaabends in Berlin die Feier von RANA beschrieben werden:

An einem Samstagabend, eine Woche vor ihrer Hochzeitsfeier, hatte RANA ihre Freundinnen und Frauen ihres Bekannten- und Verwandtenkreises zur Hennanacht eingeladen. Aus diesem Anlaß hatte ihre Familie einen Raum in einem soziokulturellen Zentrum gemietet. Der Raum war mit Papierschlangen dekoriert. Das einzige Mobiliar waren an der Wand entlang aufgestellte Stühle. Jede der ca. fünfzig geladenen Frauen und Mädchen wurde mit etwas Süßem begrüßt. Für die Bewirtung der Gäste waren RANAS Bruder und ein Schwager verantwortlich. Außer diesen beiden Männern war auch der Bräutigam anwesend. Es wurde streng darauf geachtet, daß die Männer den Raum nur betreten, wenn sie ihren Aufgaben nachgingen.

---

<sup>241</sup> Eine der praktizierenden Musliminnen des Samples meinte, das Fest religiös rechtfertigen zu müssen: *„Also es spricht nichts dagegen, daß man diese Polternacht veranstaltet, aber so lange man es getrennt macht. Weil eines Tages z.B. kam Hazret Ebü Bekir, das ist der erste Kalif, zu Hazret Muhammad und meinte: 'Ja, da tanzen die Frauen. Sag ihnen mal, daß sie aufhören sollen!' Und der Hazret Muhammad meinte dann: 'Laß sie tanzen! Das ist etwas für die Frauen. Die tanzen gerne. Laß sie einfach tanzen!' Und das ist also freigegeben, daß es nicht verboten ist, daß man tanzt oder so was. Also man tanzt, aber eben nur getrennt [nach Geschlechtern, d. V.].“* (ZEKIYE)

Die Frauen der älteren Generation trugen ohne Ausnahme lange Kleider und Kopftücher. Die jungen Frauen waren entweder mit Kopftuch und langem Rock bzw. langem, die Figur betonendem Kleid bekleidet, oder sie hatten ihre Haare nicht bedeckt und trugen enge Hosen oder einen kurzen Rock mit enganliegenden, teilweise bauchfreien Oberteilen. Alle trugen Schuhe mit hohen Absätzen. RANA selbst, die in der Öffentlichkeit immer ihr Haar bedeckt, trug kein Kopftuch. Ihr langes blaues Kleid war in der Türkei gekauft worden. Aneinandergereihte Perlen bildeten die schmalen Träger des Kleides. Ein weißes und ein blaues Band fielen locker gekreuzt den Rücken hinab. Nachdem zwei Stunden ununterbrochen zu türkischer Popmusik getanzt wurde, wurden Büchsen mit Erfrischungsgetränken gereicht - alkoholische Getränke wurden nicht angeboten - und jede Frau erhielt eine mit Hackfleisch gefüllte *Pide*<sup>242</sup>. Gegen 21 Uhr begannen die Vorbereitungen zur Henna-Zeremonie. Die jungen Frauen und Mädchen, jede eine Kerze haltend, bildeten eine Art Tunnel, durch den die Braut, mit einem roten Schleier verhüllt und der Bräutigam in den Raum eintraten. Dabei sangen die Frauen und begaben sich nacheinander durch den Tunnel in den Raum, in dessen Mitte ein Tisch mit brennenden Kerzen und einer Vase mit roten Rosen stand. Während das Paar sich an den Tisch setzte, wurde es von den Mädchen umringt. Dann wurde eine ältere Frau gebeten, die Hände der Braut mit Henna zu färben. Sie bestrich RANAS Fingerkuppen mit dem Hennarot und verband anschließend die Hände mit weißen Tüchern. Der Bräutigam färbte sich selbst die Finger der rechten Hand; seine linke Hand blieb frei von Henna. Als auch seine rechte Hand in ein weißes Tuch gehüllt worden war, begann eine Freundin der Braut mit dem Singen, anfangs von Liedern über die Hennanacht, denen religiöse Gesänge in arabischer Sprache folgten. Um die Braut der Sitte gemäß zum Weinen zu bringen, wurden zunehmend traurigere Lieder angestimmt. In ihnen wird der Schmerz des Abschieds von der Mutter besungen. Trotz der Durchsichtigkeit des roten Schleiers war nicht zu erkennen, ob RANA weinte. Sie hatte vorher verkündet, daß ihr überhaupt nicht zum Weinen zumute sei. Im Anschluß an die Zeremonie, die ungefähr zwanzig Minuten andauerte, begab sich das Brautpaar auf die Tanzfläche. Nach diesem einzigen gemeinsamen Tanz hatte der Bräutigam den Raum wieder zu verlassen, damit die Frauen ihre Feier mit Tanz und Gesang<sup>243</sup> fortsetzen konnten.

---

<sup>242</sup> *Pide* ist das türkische Fladenbrot. Hier ist mit *Pide* ein länglicher Fladen gemeint, der mit Fleisch, Gemüse, Ei und Käse gefüllt werden kann.

<sup>243</sup> Eine Freundin sang mit einem Mikrophon zahlreiche türkische Pophits.

Waren bei RANAS Feier die anwesenden Männer für die Bewirtung der Gäste zuständig und nahm ausschließlich der Bräutigam an der Zeremonie teil, wird in einigen Familien die Henna-Nacht von beiden Geschlechtern gemeinsam gefeiert: *„Vielleicht war das damals im Dorf so, daß also, vielleicht - ich weiß nicht - hier in Berlin bei meiner Schwester haben wir das nicht so gemacht, also in unserer Gegend machen wir das nicht. Wir haben alle gemeinsam gefeiert. Also wir haben auch wieder so 'nen kleinen Raum gemietet, dort mit Essen und haben gefeiert, so war das bei uns.“* (FATIME)

In bezug auf die Henna-Nacht kann auf der Grundlage der für die vorliegende Arbeit durchgeführten Interviews die generalisierende Feststellung getroffen werden, daß an ihr als ein beliebter Brauch festgehalten wird. An diesem Fest, das traditionell ausschließlich von Frauen gefeiert wurde, nehmen sowohl in Deutschland als auch in der Türkei nicht selten beide Geschlechter teil.

Bis zu dem Zeitpunkt, an dem die junge Frau und der junge Mann beginnen, als Eheleute zusammenzuleben, hat das Paar die Hürden der beschriebenen traditionellen Rituale genommen. Den gesellschaftlichen Höhepunkt all dieser einzelnen Stufen bildet die Hochzeitsfeier. Dann gelten die jungen Leute offiziell als verheiratet:

- *„Nach der Feier, da machen ja dann so viele Leute dich darauf aufmerksam, daß du jetzt eben Braut bist und heiratest. Und bei uns ist es ja wirklich so, daß erst wenn du eben die Feier, die Hochzeitsfeier gehalten hast, dann bist du verheiratet und nicht früher.“* (FATIME)
- *„Für die Öffentlichkeit, für die Allgemeinheit ist die Ehe erst dann vollzogen, wenn die Hochzeitsfeier, die richtig große Hochzeitsfeier auch stattgefunden hat. Erst dann, erst danach war es dann so, daß wir dann halt eben in unsere eigene Wohnung gehen konnten nach der Hochzeitsfeier.“* (REFYA)
- *„Nach dem Standesamt hat er mich meine Frau genannt. Ich hab' gesagt: 'Ich bin nicht richtig deine Frau. Erst nach der Hochzeit!'“* (NERMIN)
- *„Bei den türkischen Familien ist [es so; d. V.]: Wenn man weißes Kleid angezogen hat, erst dann gilt [man als; d. V.] geheiratet. Sie zählen wirklich diese Feier, das ist Heiraten für die.“* (FATIME)

Türkische Migranten in der Bundesrepublik Deutschland feiern Hochzeiten entweder in einem gemieteten Salon oder in einer Moschee.<sup>244</sup> Entsprechend ihrer sozialen Bedeutung sind türkische Hochzeitsfeiern häufig riesige Feste. Zuweilen werden bis zu tausend Gäste eingeladen. Es werden keine Kosten gescheut, um durch eine unvergeßliche Feier das Ansehen der Familie zu wahren bzw. zu erhöhen: *„Aber mittlerweile hat es sich so hochgeschaukelt, daß unter einem halben Hühnchen nicht sein darf. Dann wird schon gelästert, daß die Eltern für ihre Tochter eben nicht so ‘ne gute Hochzeit gemacht haben. Das ist dann auch so ein Statussymbol wenn man eine reiche und gute Hochzeit ausrichten kann.“* (REFYA)

Kurz vor Abschluß der vorliegenden Arbeit hatte ich die Gelegenheit, auf der Hochzeit von ELIF einen Eindruck von einer türkischen Hochzeitsfeier in Berlin zu erhalten. Für die Unterhaltung der ca. eintausend Gäste war eine Musikgruppe engagiert worden. Man tanzte Folkloretänze und nach türkischer Popmusik. Eine fahrbare Videokamera zeichnete den gesamten Verlauf des Festes auf. Die Feier, die um 17 Uhr begonnen hatte, wurde gegen 22 Uhr für eine Stunde unterbrochen, in der die Gäste dem Brautpaar ihre Glückwünsche aussprachen und ihre Geschenke überreichten. Über ein Mikrofon wurde bekanntgegeben, von welcher Person wieviel Deutsche Mark bzw. Türkische Lira geschenkt wurden. Diese Zeremonie wird von der zweiten Generation zunehmend kritisiert. Aber auch in diesem Punkt ist der Einfluß der Eltern entscheidend und die jungen Paare verhalten sich so, wie es die Gäste von ihnen erwarten.

Die Möglichkeit, die Hochzeit in einer Moschee zu feiern wird bevorzugt von sunnitischen Familien wahrgenommen, die aufgrund ihrer Religiosität einen biographischen Einschnitt wie die Heirat mit religiösen Zeremonien zu verbinden wünschen. Sie scheint zudem ein Brauch zu sein, der mit den Reislamisierungstendenzen in der Türkei und in Deutschland seine Verbreitung gefunden hat. Die am Nachmittag stattfindende Hochzeitsfeier in der Moschee erstreckt sich über zwei bis vier Stunden und wird von den Geschlechtern getrennt voneinander gefeiert. In der Regel setzt das Brautpaar in den Abendstunden die Feier mit den jüngeren Gästen bei Musik und Tanz fort.

---

<sup>244</sup> In Berlin gab es 1996 dreizehn Hochzeitssalons. Vgl. Greve, M. (1997), 78.

Exemplarisch für eine religiöse Hochzeitsfeier im Frauenbereich der Moschee sei RANAS Heirat angeführt, die eine Woche nach der Henna-Nacht zelebriert wurde: Die der „Föderation islamischer Vereinigungen und Gemeinden in Berlin“ (*Millî Görüş*) zugehörige „Ayasofya Camii“ befindet sich auf einem Hinterhof im Berliner Stadtteil Moabit und hat für Männer und Frauen getrennte Eingänge. Über eine Treppe gelangt man in die Moschee und die dazugehörigen Räume. Gegen 14 Uhr stellten sich die ersten Gäste ein. Vor dem Betreten der Moscheeräume mußte ich wie jede der geladenen Frauen die Schuhe ausziehen und die Haare bedecken. Der Raum, in dem die Frauen sich getrennt von den Männern zum Feiern versammelten, war mit blauer Auslegeware ausgelegt. An den Wänden hingen arabische Kalligraphien der Namen Muhammad und ‘Alî. Die Nachbarräume waren ein Unterrichtsraum, eine Bibliothek und eine Art Aufenthaltsraum, in den die jungen Frauen sich später zum Rauchen zurückzogen. Allmählich füllte sich der Raum mit Frauen. Die meisten schienen sich zu kennen. Aus dem Raum, in dem sich die Männer versammelt hatten, drangen über einen Lautsprecher Koranrezitationen und *ilâhi*<sup>245</sup>. Die Frauen sprachen mit oder hörten einfach zu. Als das Brautpaar nach einer Stunde immer noch nicht eingetroffen war, wurden die Gäste unruhig. Normalerweise verläuft dieses Beisammensein etwas anders, versicherte man mir. Die Frauen beteten im Sitzen und erhoben sich auch für ein Gebet (arab.: *du‘â‘*; türk.: *dua*)<sup>246</sup>, in Richtung Mekka blickend. Gegen 16 Uhr traf RANA endlich in Begleitung ihrer Schwester, ihrer Mutter und ihrer Freundinnen ein. Beim Friseur und beim Photographen habe es so lange gedauert, und deshalb kämen sie so spät, beruhigten sie die fragenden Frauen. Sie trug ein weißes Hochzeitskleid mit einer ‘Krone’ auf dem Kopf. Den weißen, transparenten Brautschleier legte sie sofort nach ihrer Ankunft ab. Sie setzte sich an den Tisch, links und rechts neben ihr platzierten sich ihre Freundinnen. Danach wurden Pide mit Hackfleisch und Käse sowie Erfrischungsgetränke gereicht. Zum Essen wurden Kreise gebildet, so daß wir auf der Erde um ein ausgebreitetes Tuch herum saßen. Nachdem noch einmal gebetet wurde, begann die Besenkung der Braut. Eine nahe Freundin steckte ihr die Armreifen, die anderen Schmuckgegenstände und die Geldscheine an. Bei jedem Geschenk wurde der Name der Absenderin erwähnt und ein „Amen“ gesprochen. Während dieser Zeremonie

---

<sup>245</sup> *ilâhi* - Gebetshymne.

<sup>246</sup> *Du‘â‘* (arab., türk.: *dua*) ist anders als das offizielle muslimische Gebetsritual (arab.: *salât*; türk.: *namaz*) ein Gebet, das individuell gestaltet werden kann. In ihm kann der Gläubige z.B. seinen Dank, seine Bitten und Wünsche formulieren. Häufig wird ein *du‘â‘* / *dua* anlässlich einer Hochzeit, eines Todesfalls u.ä. gesprochen.

begannen sich die ersten Gäste zu verabschieden. Danach wurden unzählige Fotos mit allen Verwandten und Freundinnen gemacht. Die Männergemeinschaft hatte sich bereits aufgelöst und der Bräutigam wartete im Auto, mit dem das Brautpaar in die gemeinsame Wohnung fuhr.<sup>247</sup> Die im Mittelpunkt stehende Braut wirkte während der ganzen Zeit eingeschüchtert, lächelte befangen und sprach kein Wort. Ihre Passivität und relative Emotionslosigkeit ist angesichts der Tatsache, daß von RANA erwartet wird, dem festen Ablauf der feierlichen Handlungen in der Moschee zu folgen, durchaus verständlich. Zudem hatte sie in dem Monate vor der Hochzeitsfeier durchgeführten Interview geäußert, daß diese Hochzeitsfeier in der Moschee nicht ihrem Wunsch entspreche, sondern für sie eine Verpflichtung gegenüber dem Elternhaus und dem türkischen Umfeld darstelle: *„Ich finde das eher sehr wie eine Beerdigung, denn alle sind in der Moschee traurig. Und ich möchte gern an meinem Hochzeitstag nicht traurig sein, sondern lachen und tanzen. [ ...] Ich mach’ das nur wegen meiner Eltern, weil die wollen das unbedingt. Meine Schwester ist so verheiratet worden halt. Und jeder sagt irgendwie: ‚Ja, deine ältere Tochter, das war so schön.‘ und so. Und jetzt wollen die halt, daß ich auch so heirate, damit die Leute eben wieder was Gutes von meinen Eltern denken. Ihr habt Eure Töchter ja sehr gut erzogen und solche Sachen. Und ich mache es nur wegen meiner Eltern. Ich möchte es eigentlich überhaupt nicht.“* (RANA)

Von den Frauen des Sample, die in einem religiösen Kontext aufgewachsen sind bzw. ihre Religiosität unabhängig vom Elternhaus entwickelten, haben sechs ihre Hochzeit in einer der Berliner Moscheen gefeiert.<sup>248</sup> Es kann davon ausgegangen werden, daß religiöse Hochzeitsfeiern in ähnlicher Weise verlaufen. Die Interviews verweisen auf die Popularität religiös-kultureller Programme, die von den Freundinnen der Braut vorbereitet werden: *„Und oben [in dem den Frauen vorbehaltenen Bereich; d. V.] gibt es dann so ein Programm, ist immer je nachdem, wie die Eltern oder wie die verheirateten Leute das haben wollen. Ich wollte es so haben: Sollen sie mir was*

---

<sup>247</sup> Mehrere Wochen später erfuhr ich, daß am Abend nach RANAS Hochzeitsfeier in der Moschee die Feier mit Freunden und den jüngeren Verwandten in einer Disco fortgesetzt wurde. Während die Familie Wert auf meine Anwesenheit bei der religiösen Hochzeitsfeier gelegt hatte, sollte das ‘profane’ Fest scheinbar meiner Beobachtung entzogen werden. Läßt sich dies mit der Absicht erklären, den Eindruck zu erzeugen, daß die Familie auf ein islamisches Leben bedacht ist und eine Feier in einer Disco, auf der die Geschlechtertrennung aufgehoben und Alkohol getrunken wird, nicht in dieses Bild paßt?

<sup>248</sup> Während HÜLYA, LALE und ZEKIYE ihre Hochzeit in den Räumlichkeiten der Berliner DITIB - Zentrale feierten, fanden die Hochzeitsfeiern von RANA, SELIN und EMINE in Moscheen statt, die der Islamischen Föderation in Berlin unterstehen.

*vorbereiten, was ich noch nicht kenne. Und dann haben sie für mich Sachen gesungen, die wir eigentlich nie gesungen haben. Dann haben sie ein Theaterstück vorgeführt für mich, und dann hab' ich eine sehr nette weibliche Hoca, mit der ich mich sehr gut verstehe und sie hat dann zwischendurch immer was gelesen. Und sehr lange wollten sie auch nicht Vorträge halten, weil es wird ja noch gegessen und getrunken. Und da meinten sie: 'Wir lassen euch lieber allein', weil das wird immer meistens auch sehr laut. Dann wird untereinander geredet. Man sieht die alten Freunde, die man lange nicht gesehen hat.'* (ZEKIYE)

Haben die Frauen kein eigenes Programm, verfolgen sie über Lautsprecher jenes der Männer. Außergewöhnlich ist sicher das Beispiel von EMINE, die auf ihrer eigenen Hochzeit zum Erstaunen der Gäste selbst aus dem Koran las: *„Bakara-Süresi<sup>249</sup> hatte ich gelesen.*“ (EMINE)

Mit einer Hochzeitsfeier in der Moschee entzieht man sich dem sozialen Druck, eine große, aufwendige und unvergeßliche Feier auszurichten. Somit wird nach Ansicht einiger Interviewpartnerinnen das Ereignis der finanziellen Ebene enthoben und gleichzeitig in einen religiösen Kontext gestellt: *„Und es wird gelästert. Also man achtet viel mehr auf das Materielle. Und das findet sie [ihre Schwester Lale; d. V.] sehr schade. Aber man kann das nicht so leicht abbauen. Aber mit dem Islam, wenn man so islamisch heiratet, kommt das immer in den Hintergrund. Und das andere, das Heiraten, was das bedeutet, da hat mehr man Zeit darüber nachzudenken. Das fand sie sehr schön.*“ (HÜLYA) Wie ich auf RANAS Hochzeitsfeier beobachten konnte, ist die Feier in der Moschee keineswegs frei von finanziellen Zusammenhängen, denn der Wert jeder Gabe an die Brautleute wurde laut genannt.

Die Rolle der Hochzeitsfeier in der türkischen Gesellschaft zeigt sich im besonderen auch bei DENIZ: Nachdem sie und ihr Freund den Entschluß gefaßt hatten zusammenzuleben, setzte sie ihre Eltern in Kenntnis über diese Beziehung. Aus Rücksicht auf das Renommee der Eltern in ihrem sozialen Umfeld heiratete das Paar zum Schein indem sie eine Hochzeitsfeier initiierten. DENIZ' Eltern sind über diesen Trick nicht informiert und haben sich auch nie nach der standesamtlichen Trauung erkundigt, ahnen es allenfalls: *„Meine Mutter will das [die standesamtliche Trauung; d.*

---

<sup>249</sup> Die Sure *„al-baqara“* („Die Kuh“) ist die zweite und längste Sure des Koran.

V.] *schon gerne haben, aber sie fragt da nicht.*“ (DENIZ) Mit dem Hochzeitsfest war für die Eltern und die Bekannten die Beziehung ihrer Tochter ausreichend legitimiert.

Abgesehen von dem sozialen Sinn der Hochzeitsfeier wird diese von den Interviewpartnerinnen in erster Linie als persönlicher festlicher und romantischer Höhepunkt erlebt – auch von denjenigen Frauen, die gern auf die Hochzeit verzichten und mit ihrem Partner ohne Trauschein zusammengelebt hätten. Als Braut stehen sie im Mittelpunkt des Geschehens, tragen ein kostbares Brautkleid, werden mit Geschenken und Glückwünschen überhäuft und amüsieren sich bei Musik und Tanz.:

- *„Und diese drei Tage bist du im Mittelpunkt und jeder ist glücklich, und das macht einen auch glücklich.“* (FATIME)
- *„Also für mich war am wichtigsten eigentlich die - weiß nicht - eigentlich die Hochzeitsfeier schon, weil das ist etwas, was du nur ein Mal machst, und deswegen sollte die Hochzeit eigentlich ganz schön werden.“* (NILAY)

ELIF, zum Zeitpunkt des Interview noch nicht verheiratet, sieht in der Hochzeitsfeier ein kollektives Ereignis, das für sie persönlich weniger relevant sein wird: *„Der wichtigste Tag war, wo ich mit ihm ganz fest zusammenkam: das war der wichtigste Tag und das war der 18. Juli, und das ist für uns beide der wichtigste Tag. Und die anderen Sachen sind für uns überhaupt absolut nicht, also daß wir jetzt irgendwie sagen: ‘Ja dann haben wir Hochzeitstag’ oder so. Das machen wir zwar mit, aber das wird für uns - glaube ich - so inhaltlich für uns beide nicht der wichtigste Tag sein. Wir werden sehr froh, wenn wir das alles hinter uns haben (lacht), weil es hat sehr viel mit Arbeitsaufwand und sehr viel mit Vorbereitungen zu tun.“* (ELIF)

Es darf nicht übersehen werden, daß ein Teil der türkischen Frauen – insbesondere diejenigen, die eine arrangierte Ehe eingingen – ihre Hochzeitsfeier angesichts der bevorstehenden Hochzeitsnacht auch mit Gefühlen der Unsicherheit und Angst verbringen, wie NERMIN beschreibt: *„Ich hab’ immer gefragt: ‘Wie ist es, wenn ich nicht [kein Blut; d. V.] bekomme?’ Ich hab’ mich immer unter Druck gefühlt und deswegen hat es drei Stunden gedauert bei mir. Und ich hab’ immer geschrien: ‘Nee, das ist zuviel und das und dies! Das tut weh!’ Ich hatte große Angst gehabt, daß das Blut nicht kommt. Aber das war sehr wichtig für mich, weil ich bis da lang hatte ich*

*immer nur den Gedanken - auch auf der Hochzeit, ob ich tanze oder spiele - ich hab' nur daran gedacht, ob ich bekomme oder nicht.“(NERMIN)*

Diese Stimmung verwundert nicht, wenn man bedenkt, daß ein vertrauter Umgang mit dem anderen Geschlecht und Sexualität für viele türkische Mädchen vor der Ehe tabuisiert sind.<sup>250</sup> Von einem Tag auf den anderen erwartet die Gesellschaft, daß die jungen Frauen mit einem Mann intim werden. Während von der Braut verlangt wird, ihre Jungfräulichkeit unter Beweis zu stellen, unterliegt der Bräutigam dem Druck, 'seiner Pflicht als Ehemann' nachzukommen. Wenn zwei Menschen vor der Heirat nicht die Gelegenheit hatten, sich näher kennenzulernen, ist es verständlich, daß sie auf ihrer Hochzeit nicht unbedingt glücklich sind. Sie haben sich auf eine Partnerschaft einzulassen, deren Basis nicht die leidenschaftliche und romantische Liebe ist, die sie sich erträumt hatten: *„Ja, also ob ich glücklich war? In meiner Situation, da war ich nicht unbedingt glücklich. Weil ich von Anfang an eigentlich die ganze Hochzeitszeremonie, also von Anfang bis Ende, nie wirklich gewollt hab'. Das heißt, an meinem Hochzeitstag da war ich eigentlich nicht so glücklich, weil ich dann gemerkt hab', jetzt wird es also Ernst, jetzt gibt es keinen Weg mehr zurück. Hat man mir wahrscheinlich nicht angesehen. Ich war auch nicht immer so unglücklich. Ich hatte dann auch versucht, wegen dem Gedanken, daß das für immer und ewig sein soll, das ich zumindest das Beste daraus zu machen.“ (REFYA)*

Obwohl ich die Frauen nicht direkt nach ihrer Meinung zu dem in der traditionellen türkischen Gesellschaft geltenden Gebot der Jungfräulichkeit bis zur Hochzeit fragte, äußerten sich einige von sich aus zu dieser Thematik. Türkische Eltern halten ungebrochen an dem Virginitätsgebot fest. Es wird deutlich, daß ein Teil der türkischen Frauen der zweiten Generation die traditionellen Normen nicht nur ablehnt, sondern sie auch bricht (DENIZ, FATIME, ELIF, NILAY). Andere stehen dem Jungfräulichkeitsgebot ebenfalls kritisch gegenüber, es wäre jedoch unvorstellbar für sie gewesen, sich darüber

---

<sup>250</sup> Refya erinnert sich an die Zeit zwischen der standesamtlichen Trauung und der Hochzeitsfeier. Während der heimlichen Treffen mit ihrem 'Mann' versuchte sie, ihn kennenzulernen und hatte dabei immer ein „schlechtes Gewissen“: *„Wobei ich mich natürlich auch auf bestimmte Sachen eingelassen hab', um einfach mich zu testen oder einfach auch das Neue zu testen, also auch Körperkontakt. Ja, ich mein: es ist dann das erste Mal gewesen, daß überhaupt ein Mann so nah an mir dran ist. Und einerseits ist dann eben die Abwehr da. Das ist dann so ein Misch eben von Neugier, aber auch irgendwie einem Unwohlseinsgefühl, weil es war dir immer bisher verboten. Das durftest du nie machen, und das war mit der Ehe verbunden und so. Wenn man sich mal geküßt hat oder so, war immer so, also danach hab' ich mich nicht immer so wohl gefühlt, immer so, als ob man befleckt.“ (Refya)*

hinwegzusetzen (REFYA, NERMIN). Schließlich gibt es türkische Frauen, die sich mit der Forderung, als Frau jungfräulich in die Ehe zu gehen, identifizieren können und nonkonformes Verhalten mißbilligen (EMINE, SELIN)<sup>251</sup>. Den beiden letztgenannten Gruppen ist gemeinsam, daß sie – teils aus Überzeugung, in erster Linie aber aus Angst vor den Konsequenzen<sup>252</sup> – es für sich persönlich als unabdingbar empfunden haben, ‘unbefleckt’ in die Ehe zu gehen, wie z.B. NERMIN: *„Meinem Mann ist es nicht wichtig. Z.B. manchmal hab’ ich geredet mit ihm: ‘Wie wär’s wenn ich kein Blut bekommen hätte.’ Er sagte: ‘Ich hätte auch meinen Eltern ‘Ja’ sagen können, und ich hab’ gesagt: ‘Ich hab’s gesehen.’ Er hat mich oft gefragt, ob ich mit jemandem gegangen bin oder ob ich einen Freund hatte. Ich hab’ gesagt: ‘Nein!’ Er hat gesagt: ‘Lieber vorher sagen als später.’ Ich hatte keinen Freund. Ich hab’ auch geblutet. Aber für mich war es wirklich sehr wichtig. Z.B. für meine Eltern war es sehr wichtig gewesen. Und meine Mutter hat bis zum Morgen nicht geschlafen, damit sie den Anruf bekommt. Und meine Schwiegermutter hat erst morgens erfahren, daß ich geblutet habe und sie hat angerufen. Danach ging es meinen Eltern gut. Ich meine: Das ist sehr wichtig.“* (NERMIN)

EMINES Schilderung ihrer Hochzeitsnacht macht auf einen interessanten Aspekt aufmerksam – die Neigung religiöser Muslime, rituelle Handlungen traditioneller Natur mit religiösen Inhalten zu füllen oder zumindest mit religiösen Formeln und Ritualen zu kombinieren: *„[...] vor der Hochzeitsnacht. Ich wußte das nicht, also mein Mann ging ins Badezimmer, [...] Und dann hat er angefangen, meine Füße zu waschen. (lacht) Ich hab’ gesagt: ‘Was machst du da?’ ‘Das ist sünnet [arab.: sunna - ‘Brauch’; d.V.], was ich jetzt mache.’ Er weiß sehr viel über den Islam. Ja, und danach, als er das gemacht hat, haben wir zwei rekat namaz<sup>253</sup> gemacht, gebetet, das gehört auch dazu. Er hat mir sogar empfohlen, also das hat auch mit dem Kulturellen zu tun, finde ich, also, diese Nacht überhaupt nicht zu machen. Weil, ich hatte an dem Tag sehr viel geweint. Ich weiß nicht, weil man, wir machen das so, weil man sich von den Eltern trennt und was*

---

<sup>251</sup> Die nicht angeführten Frauen äußerten sich nicht explizit zum Thema ‘Jungfräulichkeit’. Entsprechend ihrer traditionellen und religiösen Sozialisation darf man davon ausgehen, daß sie das Jungfräulichkeitsgebot bejahen.

<sup>252</sup> In der Hochzeitsnacht dient das Blut der Braut dem Beweis ihrer Jungfräulichkeit. Die Gedanken der Mädchen kreisen um die Frage nach den Folgen, wenn sich beim ersten Geschlechtsverkehr kein Blut einstellt. Der Mann hat das Recht, das Mädchen zu verstoßen.

<sup>253</sup> *rekat* (arab. *rak’a*) - Rumpfbeugung nach dem voraufgehenden Aufrechtstehen und mit zwei folgenden ‘Niederwerfungen’ beim muslimischen Gebetsritus; *namaz* - rituelles muslimisches Gebet.

*weiß ich, man ist jetzt verheiratet u.s.w. Weil ich so geweint hab, da hat er gesagt: ,Wir können auch nichts machen, heute, wenn du willst.“ (lacht) (EMINE)*

Obwohl die islamische und standesamtliche Trauung teilweise Monate vor der Hochzeitsfeier stattgefunden haben, ist sie für das Individuum und die türkische Gesellschaft der entscheidende Schritt und das bedeutsamste Ereignis in der Reihe der einzelnen 'Elemente' bis zum Zusammenleben als Ehepaar. Auch wenn die Frauen äußerten, daß sie sich nach der islamischen oder staatlichen Heirat als verheiratete Frau verstanden, war es ihnen erst nach dem Hochzeitsfest möglich, mit dem Partner in eine gemeinsame Wohnung zu ziehen. Deshalb stellte der Einzug in die gemeinsame Wohnung für viele den tatsächlichen Schritt in die Ehe dar. Mit Ausnahme von NERMIN, die bei den Schwiegereltern wohnt, leben alle verheirateten Interviewpartnerinnen mit ihren Ehemännern in einer eigenen Wohnung.

## **6.6 Zur Rolle von Heirat und Ehe im Leben türkischer Frauen der zweiten Generation**

Die Rolle von Heirat und Ehe für die von mir befragten Türcinnen trat zum Teil bereits in den vorausgegangenen Unterkapiteln im Zusammenhang mit den dort erörterten Fragen zutage. Sowohl islamische als auch traditionell-türkische Vorstellungen konzentrieren den Sinn der Ehe auf Faktoren wie die ökonomische Fusion zweier Familien oder die moralisch unbedenkliche Befriedigung sexueller Bedürfnisse und damit verbunden der Zeugung legitimer Nachkommen. Hält die als Arbeitsmigranten nach Deutschland gekommene Elterngeneration weitgehend an diesen Leitbildern fest, scheinen sie in bezug auf die zweite Generation meines Erachtens zunehmend obsoleter Natur zu sein.

Ausgehend von dieser Annahme verfolgte die vorliegende Arbeit das Ziel, Motive für eine Heirat herauszuarbeiten. Welche sozialen, religiösen und vor allem emotionalen Erwägungen und Impulse bilden für türkische Frauen der zweiten Generation in der Bundesrepublik den Hintergrund ihrer Eheschließung? Gilt die Ehe jungen Türcinnen als unverzichtbarer Bestandteil ihrer Biographie, oder kämen für sie auch alternative

Lebensformen in Frage? Wie bewerten die Frauen ihre Situation als verlobte, verheiratete oder als geschiedene Frau?

Der traditionellen Auffassung zufolge übernimmt der Ehemann mit der Heirat die Verantwortung für die Braut von ihrem Vater. Jedoch verbinden viele türkische Frauen mit der Eheschließung weniger die Vorstellung, sich in eine andere Abhängigkeit zu begeben, als vielmehr, sich der sie belastenden Kontrolle durch das Elternhaus zu entziehen, wie die beiden nachfolgenden Zitate veranschaulichen:

- *„Dann bin ich doch verheiratet. Dann kann ich das, also das machen was ich will. Wenn ich verheiratet bin, dann hat mein Vater mir nichts mehr zu sagen. Also dann ist es halt mein Leben und nicht mehr sein Leben. Dann hab' ich halt mein Leben in meiner Hand, und ich mach' mit meinem Leben, was ich will. Ich laß' mir von niemandem dann was sagen.: 'Mach das nicht, oder tu das nicht' oder so, ist dann nicht mehr. Ich möchte halt nur erstmal richtig raus, aber halt nicht mit Streit. Ich will mich halt einfach befreien [von der Kontrolle im Elternhaus; d. V.]. Das kann ich eigentlich nur, wenn ich heirate. Dann bin ich frei, dann bin weg von meinen Eltern.“ (BERLIN)*
- *„Das ist auch ein Aspekt, daß viele Mädchen unter anderem auch deshalb ziemlich früh heiraten. Also nicht nur wegen der Eltern, sondern auch weil sie das Klima Zuhause nicht mehr ertragen können, die ganzen Einschränkungen, die die türkischen Mädchen belasten, weil du eben im heiratsfähigen Alter bist und du die Ehre bewahren muß. Da wird so streng drauf geachtet, daß du so eingeeengt bist, daß du die Ehe dann fast als Erlösung ansiehst. Also du gerätst dann auch in eine ganz andere Stellung sozusagen, wenn du heiratest, und hast dann, je nachdem was für einen Mann du hast, auch viel mehr Möglichkeiten.“ (REFYA)*

In der Regel ging der Hochzeit der Versuch der Frauen voraus, dem zukünftigen Gatten ihre Vorstellungen vom Eheleben zu unterbreiten oder sogar Bedingungen für die zukünftige Partnerschaft zu stellen. Wenn sie auch die geschlechtsspezifische Rollenverteilung nicht in Frage stellen und einige von ihrem Partner erwarten, für den Unterhalt der Familie aufzukommen<sup>254</sup>, und sich als Frau für den Haushalt und die Kindererziehung verantwortlich fühlen, streben die jungen Frauen eine

---

<sup>254</sup> *„Ich muß mich ja nicht um die Familie sorgen - sag ich mal - finanziell. Er muß es ja tun. Und er muß einfach das Geld - sag' ich mal - für die Familie immer bereit haben.“ (ZEKIYE)*

gleichberechtigte Partnerschaft an. *„Ja ich weiß jetzt nicht: wenn ich ‘verheiratet’ höre, klingt das für mich ziemlich irgendwie so, als wenn man aneinander gekettet ist. [...] Also ich muß dazu sagen: ‘Ich gehöre eigentlich niemandem. Ich gehöre nicht meinem Mann. Ich gehöre nur mir selbst.’“* (NILAY)

Ein Resultat der dieser Arbeit zugrunde liegenden empirischen Untersuchung ist das vorrangige Gewicht des sozialen Moments bei einer türkischen Eheschließung. Diesbezüglich ist primär die in der türkischen Gesellschaft geltende Pflicht zur Ehe zu nennen. Die Ehe nimmt insbesondere im Lebensentwurf von Türkinnen mit traditionellem und religiösem Bewußtsein einen obligatorischen Platz ein:

- *„Das war der einzige Weg, den ich hätte gehen können. Damals in meinem Kopf, ein anderer Weg existierte gar nicht.“* (REFYA)
- *„Das war einfach selbstverständlich, die Heirat. Das mußte sein.“* (SELIN)
- *„Es war schon für mich sehr, sehr wichtig, irgendwann zu heiraten. Ich habe andauernd zu Gott gebetet: ‘Schick mir einen Mann, der voll nett ist, mit dem ich für mein Leben dann verheiratet bleibe!’ Man muß ja bei uns irgendwann heiraten.“* (ZEYNEP)
- *„Gar nicht zu heiraten, hätte ich mir nicht vorgestellt.“* (NERMIN) *„Also heiraten wollten wir ja immer, wollte ich immer. Das war mir klar, daß ich nicht anders mit einem lebe, zusammenlebe. Ich wollte auch immer heiraten. Also ich hab’s nie so ganz offen gesagt, aber ich wollte irgendwann heiraten. Nachdem ich jetzt Ahmet kennengelernt habe und so. Ich finde das einfach, anders ginge das auch nicht von der sozialen Seite.“* (HÜLYA)

In jedem gesellschaftlichen System werden die Individuen sehr frühzeitig mit den sozial, traditionell und religiös bedingten Normen konfrontiert. Somit ist den in der türkischen Gesellschaft Heranwachsenden das Gebot der Ehe zwangsläufig bewußt. Selbst wenn diese Tatsache nicht in jedem Fall die Identifikation mit den sozialen und religiösen Prinzipien impliziert, sind sie von dem einzelnen doch in einer Weise verinnerlicht, daß eine kategorische Abkehr von der Sozialisation in der Familie und der Gesellschaft kaum zu vollziehen ist. So nannten drei Interviewpartnerinnen (DENIZ, NILAY, FATIME), deren Partnerschaften bereits über einen längeren Zeitraum bestanden hatten, als Anlaß für die Heirat den Wunsch, mit ihrem Freund zusammenzuleben. Obwohl sie zu dem Zeitpunkt nicht die Absicht gehabt hatten zu heiraten, entschlossen

sich diese jungen Türkinnen aus Respekt gegenüber den Gefühlen der Eltern, auf die Wahrung des Ansehens der Familie bedacht und um nicht mit dem Elternhaus zu brechen, zur Heirat: *„Ich hab’ nicht geheiratet aus religiösen Gründen: Geheiratet, weil ich es wollte und weil es auch irgendwie keine andere Möglichkeit gab, jetzt mit meinem Partner zusammenzuleben. Dann dachte ich mir: ‘Warum soll ich denn so mit Ach und Krach ausziehen, wenn ich das alles viel besser haben kann. (lacht) mit Hochzeit und allem Drum und Dran.’ Ich wollte auch in weiß heiraten, deswegen.“* (NILAY)

DENIZ vertritt gegenüber der Ehe einen ablehnenden Standpunkt, da sie in ihr eine obsoletere Institution sieht. Um einerseits nicht in Konflikte mit ihrem Elternhaus zu geraten und um andererseits nicht ihre Überzeugungen verleugnen zu müssen, machte sie den Kompromiß, nur zum Schein zu heiraten. Da DENIZ wußte, daß Eltern, Verwandtschaft und Bekannte die Beziehung zu ihrem Freund ohne Hochzeit nicht akzeptiert hätten und eine dauerhafte Geheimhaltung eine enorme psychische Belastung bedeutet hätte, beschloß sie mit ihrem Partner, dem Anschein nach ein Hochzeitsfest zu feiern: *„Also, obwohl ich von mir behauptete, daß ich emanzipiert bin und unabhängig bin, bin ich irgendwo doch nicht unabhängig, weil das Wohl meiner Eltern und das Glück meiner Eltern interessiert mich schon und deswegen will ich ihnen schon entgegenkommen. Aber wirklich nur unter bestimmten Voraussetzungen, wenn diese Zugeständnisse meine Sphäre nicht so sehr beeinflussen oder mein Leben nicht so sehr beeinflussen oder so. Deswegen wollte ich schon diese Heirat machen, um ihnen, um denen entgegenzukommen. Aber ich bin nicht überzeugt von der Heirat oder so, weil ich einfach heiraten - wie soll ich sagen - ,weil ich mich damit wenig identifizieren kann. Heirat ist für mich etwas, das noch warten kann vielleicht, oder das muß nicht unbedingt sein. Man braucht nicht einen Trauschein oder so, um zusammenzuleben. Ich finde Heirat auch etwas Konservatives, etwas Überholtes. (lacht) Deswegen hab’ ich eigentlich jetzt Probleme damit [sie meint damit, daß sie nicht dazu steht, ‘verheiratet’ zu sein; d. V.].“* (DENIZ)

Abgesehen von der in der türkischen Gesellschaft herrschenden Selbstverständlichkeit einer Heirat spielen für Paare türkischer Herkunft in der Bundesrepublik weitere Überlegungen sozialer Kategorie eine Rolle. So benennen die Frauen Argumente wie den Erwerb eines gemeinsamen Wohnberechtigungsscheins für eine sozial gestützte Wohnung mit einer der Familiengröße entsprechenden Wohnfläche oder die Sicherung

eines dauerhaften Aufenthalts des Partners in Deutschland im Falle eines ungewissen Aufenthaltsstatus. Darüber hinaus bedeutet die Ehe insbesondere den Frauen eine soziale Absicherung für die eigene Person und für die Kinder:<sup>255</sup> *„Weil, ich kann jetzt nicht mehr auf meinen eigenen Beinen bleiben. Es geht nicht. Ich will jemanden haben, der hinter mir ist. Ein Mann will ich haben, nicht wegen Bett. Aber ich will, ich kann es nicht, auf den eigenen Beinen bleiben. Ich kann kein, wenn ich eine Wohnung habe, in dem Wohnung, mit den Kindern allein zu leben, davor hab ich Angst. Und ich hab gut gemacht, daß ich verheiratet bin. Aber, wie schaffe ich das, das weiß ich nicht.“* (ZEYNEP)

Der generell bestehende Wunsch, eheliche Kinder zur Welt zu bringen, veranlaßt auch Frauen, die ursprünglich der Ehe ablehnend gegenüberstanden, sich für eine eheliche Verbindung zu entscheiden: *„Das ist auch eine Frage [warum heiraten; d. V.], wo ich mich lange selbst mit beschäftigt habe, weil ich hab' früher immer mit dem Gedanken gespielt, nie zu heiraten. Oder wenn man dann auch in einer Partnerschaft zusammen ist, braucht man keine Heirat oder so. Aber ich bin neunundzwanzig, und ich möchte schon Kinder haben. Viel mehr aus dem Aspekt, daß ich auch von mir das Gefühl habe, daß ich was Festes brauche. Also nicht 'fest', daß ich jetzt einen starken Mann oder so nicht, sondern so eine Bindung, wo ich langfristig darauf was aufbauen kann, auch nicht direkt in bezug auf Kinder. Ich möchte viele Kinder haben, und auch einen festen Partner an meiner Seite, doch aus dem Grund. Also aus dem Aspekt. Nicht, daß meine Eltern gesagt haben: 'Du mußt heiraten!'“* (ELIF)

Die islamische Komponente der Eheschließung ist für einige derjenigen Interviewpartnerinnen von Belang, deren Selbstbild das einer religiösen Frau ist.<sup>256</sup> Indem die Ehe ihnen als türkische Frauen muslimischer Konfession als die einzige akzeptable Lebensform gilt und sie in der Heirat die Erfüllung einer religiösen Pflicht sehen, gehen sie mit dem islamischen und türkisch-traditionellen Eheschließungsgebot konform: *„Klar, Heiraten ist im Islam halt farz<sup>257</sup>, also es muß sein. Das war für mich*

<sup>255</sup> Vgl. dazu auch die Aussagen in bezug auf die Bedeutung der standesamtlichen Eheschließung unter 6.4.

<sup>256</sup> ZEKIYES Aussage: *„Wenn ich ehrlich sein muß, hat sich bei mir kein bißchen, also keine Rolle gespielt. Nein. Ich hab' gar nicht daran gedacht. Ich wußte, man weiß das zwar, man kennt dies, es sollte. Aber erst danach, wenn man es getan hat, weiß man, daß man etwas Gutes getan hat eben. Aber davor denkt man nicht daran.“* illustriert, daß für sie, die sich als sehr fromm und als praktizierende Muslima einschätzte, die religiöse Bedeutung der Eheschließung nicht vordergründig war.

<sup>257</sup> farz (arab.: fard) - religiöse Pflicht.

*auch sehr wichtig.“ (RANA) Neben diesem Bekenntnis zu den Forderungen ihres Glaubens verbirgt RANA aber auch nicht eine gewisse Skepsis gegenüber der bevorstehenden Ehe. Sie weiß um die Unmöglichkeit einer dauerhaften und intimen Partnerschaft außerhalb des ehelichen Rahmens. Ihre Haltung zu dieser Thematik erweist sich als widersprüchlich: „Es wird sich auf jeden Fall etwas verändern. Und ich seh’ das nicht als positiv, ehrlich gesagt. Okay ich würde auch gerne alleine leben, also mit meiner Freundin zusammenleben zum Beispiel. Aber irgendwie brauche ich ja auch was anderes, ich brauche einen Mann, ich bin eine Frau. Ich brauche Zuneigung, Zärtlichkeit. Alleine leben oder mit einem Freund? [...] Aber ich möchte das nicht, alleine leben oder nur so zusammen leben ohne heiraten.“ (RANA)*

Die Sorge um die moralischen Werte ihrer Kinder, die Muslime türkischer Herkunft in der Bundesrepublik durch den Einfluß der deutschen Gesellschaft in Gefahr sehen, verleiht der Eheschließung eine zusätzliche religiöse Konnotation: In Abgrenzung zu der Vielfalt möglicher Lebensformen innerhalb des deutschen Umfelds wird die außereheliche Sexualität scharf kritisiert wie nachfolgendes Zitat zeigt: *„Also das würde ich schon sagen, daß es von der Religion her eine Pflicht ist, ein Muß ist, daß man heiratet. Daß die andere Variante in den Köpfen derer gar nicht vorkommt, sie existiert überhaupt nicht. Also sie kann nur existieren bei Ungläubigen, bei Ungläubigen wie Deutschen, die unehelich zusammenleben, (lacht) Das ist für sie [die gläubigen Muslime; d. V.] sehr, sehr anrühlich. Das hat natürlich auch mit dem Sex zu tun, daß Sex nur in der Ehe legal ist.“ (REFYA) Die Funktion der Ehe im Islam als Ort legitimer Sexualität formuliert auch EMINE: „Für einen Mann finde ich das [die Heirat; d. V.] schon eine Erleichterung, weil der muß sich ja sonst immer schützen, weil es ist ja ‘ne Sünde, mit ‘ner Frau zusammenzukommen. [...] Für mich als Frau ist es, gilt eigentlich auch das gleiche, [...] Aber bevor eine Frau das nicht gelebt hat - sagen wir mal - ein Zusammenkommen mit dem Mann, verlangt die Frau das nicht so doll wie der Mann, oder doch? Also ich weiß es auch nicht so genau.“ (EMINE) Ihrem universalen Islamverständnis entsprechend hat die Eheschließung für sie auch eine wichtige religiöse Dimension: *„Ich möchte auch dazu sagen - nicht nur Heirat, also alles. Ich finde: das ganze Leben , ist egal, was es ist, Kinder, Schule - was weiß ich - sogar das Essen - alles verbinde ich mit Islam, egal was. Also für mich beinhaltet in allem Islam.“ (EMINE)**

Es könnte der Eindruck entstanden sein, daß in erster Linie rationale Erwägungen und ein den traditionellen und religiösen Normen konformes Handeln die entscheidenden Motive für eine Heirat darstellen. Auf welchem Weg auch immer die Ehe zustande kommt, so muß doch allgemein von einem erheblichen Einfluß des emotionalen Faktors auf die Entscheidung für den Ehemann ausgegangen werden. Während der Teil der Interviewpartnerinnen, die ihren Partner unabhängig von den Eltern kennenlernten, ohnehin „aus Liebe“ heirateten bzw. zu heiraten beabsichtigen, versicherten diejenigen, deren Ehen mittels elterlichem Arrangement geschlossen wurden, daß sie nur mit einem Mann die Ehe geschlossen hätten, der ihnen sympathisch gewesen sei. Den Aussagen der türkischen Frauen der erstgenannten Gruppe zufolge wäre es für sie durchaus vorstellbar gewesen, überhaupt nicht zu heiraten. Sie hatten teilweise das Thema ‘Heirat’ in ihren bisherigen Überlegungen hinsichtlich ihres privaten und beruflichen Werdegangs kaum berücksichtigt, wie NILAY von sich erzählte: *„Eigentlich wollte ich ja nicht heiraten. Ich dachte: ‘Ich bin so mit achtundzwanzig, neunundzwanzig fertig, und dann hab’ ich ein schönes Auto (schmunzelt), eine schöne Wohnung’, weil ich weiß nicht, ich dachte nicht, daß ich irgendwie einen Mann finde, mit dem ich mich verstehen würde. [...] Ganz ohne Ehe? Weiß ich nicht. Ich hab’ mir nicht so ‘ne Gedanken über die Ehe gemacht, also hab’ nicht ans Heiraten gedacht oder, obwohl man sich schon irgendwie geseht hat nach einem Partner und so. [...] Ich finde eigentlich, man muß nicht heiraten, jedem das Seine. Also ich wollte es, und jemand anders muß halt nicht heiraten.“* (NILAY) Möglicherweise, weil diese Türkinnen bereits vor der Hochzeit partnerschaftliche und zum Teil auch sexuelle Erfahrungen sammeln konnten, ist ihnen ein abgeklärteres und in DENIZ’ Fall sogar distanzierteres Verhältnis zur Institution Ehe anzumerken: *„Also für mich persönlich bedeutet Ehe gar nichts. Ich messe der Ehe keine große Bedeutung bei. Deswegen bin ich sie eingegangen - wie soll ich das denn ausdrücken? Also ich habe selber noch Probleme mit der ganzen Sache. [...] Aber aus meiner Perspektive hat sie keine Bedeutung, ist wie gesagt etwas, Überholtes, etwas Konservatives, deswegen würde ich sie gar nicht in Betracht ziehen oder so. Aber ich habe das deswegen getan, weil ich meine Eltern entgegenkommen wollte und die Ehe beeinflußt mein Leben nicht.“* (DENIZ)

In der türkischen Gesellschaft ist für eine Frau mit der Heirat eine wesentliche Änderung ihres Status verbunden. Aus traditioneller Perspektive ist es Aufgabe der Ehefrau, die Hausarbeit und die Kindererziehung zu übernehmen. Obwohl ihr im Vergleich zu der Zeit als unverheiratete Frau als Ehefrau mit größerem Respekt

begegnet wird, rangiert sie als Schwiegertochter innerhalb der Familienhierarchie auf der untersten Stufe. Aus Interviewaussagen sowie Beobachtungen vor und nach dem Gespräch ließ sich ein äußerst unterschiedlicher Einfluß dieser traditionellen Strukturen auf die Frauen des Samples und ihr Eheleben ableiten. Als einzige von den Interviewpartnerinnen bei den Schwiegereltern Wohnende sieht NERMIN sich auch als einzige in der Rolle der sich unterordnenden Schwiegertochter. Andere meiner Gesprächspartnerinnen konnten sich erfolgreich gegen den Wunsch der Eltern bzw. der Schwiegereltern, in einer gemeinsamen Wohnung zu leben, durchsetzen. Die durch die räumliche Distanz zu den Eltern und Schwiegereltern bedingte relative Unabhängigkeit von ihnen ermöglicht den jungen Paaren ein Überschreiten traditioneller Normen im Rahmen des ehelichen Zusammenlebens. Diejenigen Frauen, die bereits vor der Hochzeit eine vertraute und partnerschaftliche Beziehung zu ihrem zukünftigen Ehemann führten, versicherten, daß mit der Heirat keine deutlich erkennbare Veränderung auf emotionaler Ebene einherging. Insgesamt sahen sie die Partnerschaft durch die Eheschließung gefestigt. Von primärer Bedeutung war für diese Frauen der Fakt, endlich mit dem Partner zusammenleben zu können. Sie äußerten, daß auch nach der Eheschließung beide Partner ihre Kontakte zu Freunden und ihre individuellen Interessen pflegen sowie ihrem Studium, ihrer Ausbildung bzw. ihrer Berufstätigkeit nachgehen. Von ihrem Ehemann erwarten sie Unterstützung ihrer beruflichen Pläne:

- *„Also ich habe mich nicht als gehemmt gefühlt dadurch oder so. Ich studiere immer noch weiter Politikwissenschaft, effektiver vielleicht dadurch, daß mein Freund mich unterstützt, und ich werde mich weiterhin engagieren, aktiv sein auf diesem Gebiet.“* (DENIZ)
- *„Ja also, bei uns ist es so, daß mein Mann, der studiert Informatik, und der hat es immer gut gefunden, daß ich auch studieren möchte und nicht einfach Hausfrau sein möchte, und der unterstützt mich sehr also in der Hinsicht. Deshalb sehe ich als Perspektive, werde ich weiter studieren und eben Ärztin werden und eben arbeiten. Also für ihn ist es auch ganz normal. Und das ist gut. Also wenn er z.B. gesagt hätte, nee er will nicht, dann würde ich in Konflikte geraten, dann müßte ich mich entscheiden.“* (FATIME)

Auch die Mutterschaft ist für sie kein Anlaß, das Studium abzubrechen oder die Berufstätigkeit nicht wieder aufzunehmen.<sup>258</sup> Dieses grundsätzliche Interesse an einem Studienabschluß, an beruflicher Qualifikation und Erwerbstätigkeit liegt gleichermaßen bei den in arrangierten Ehen lebenden Frauen vor. Einzig SELIN, die nach dem Hauptschulabschluß infolge ihrer Heirat keine Ausbildung begann, sondern nur an kurzzeitigen Qualifizierungskursen teilnahm, ist seit der Geburt ihrer Kinder ausschließlich Hausfrau. Jedoch brachte sie ihre Unzufriedenheit über diese Situation zum Ausdruck. *„Beruflich würde ich eigentlich sehr gerne was machen. Das war schon immer so. Nicht immer, nach Heirat - sag ich mal so. Ja und ich würde jetzt immer noch was machen bis ich einfach was gelernt habe. Ja, was? Z.B. Erzieherin, obwohl ich nicht arbeiten könnte wegen der Kinder. [...] Nein einfach, daß ich irgendwas gelernt habe, weißt du, einfach einen Abschluß habe und dann irgendeinen Beruf. Vielleicht brauche ich es irgendwann.[...] Bis ich vielleicht mal nach zehn Jahren vielleicht was machen muß. Beruf kann - denk ich mal - überhaupt nicht schaden. Es kann Vorteile geben, irgendwann vielleicht mal zu arbeiten.“* (SELIN)

Einige unter den von mir befragten Frauen, deren Ehe nach traditionellem Brauch arrangiert wurde, erlebten die Heirat als biographische Zäsur - als Übergang von dem Status der Tochter, die sich den im Elternhaus geltenden Normen unterzuordnen hat in die Position der Verantwortung tragenden Ehefrau: *„Man hat Pflichten, für jemanden immer da zu sein, in guten und in schlechten Zeiten.“* (lacht) (LALE) Ein Beispiel für Geschwister mit nahezu identischer familialer Sozialisation, die sich beide als praktizierende muslimische Frauen verstehen und deren Ehen in gleicher Weise nach traditionellem Schema zustande kamen, geben die vorher zitierte LALE und ihre jüngere Schwester HÜLYA, die bezüglich der häuslichen Verpflichtungen einer Ehefrau einen anderen Standpunkt vertritt: *„Ich fühle mich nicht so verpflichtet. Ich sag' nicht, daß ich jeden Tag koche oder daß ich jeden Tag, irgendwie daß die Wohnung sauber aussieht oder so, fühle ich mich nicht verpflichtet. (lacht) Ich mach' das auch eher so nach Lust.*

---

<sup>258</sup> Als Ausnahme ist EMINE zu nennen, die sich gegen die Berufstätigkeit muslimischer Frauen ausspricht. Dabei stützt sie sich auf die islamische Auffassung von der Rolle der Frau in der Ehe. Indem EMINE die Kindererziehung und die Haushaltsführung allein übernimmt und die finanzielle Unterhaltung der Familie als Aufgabe des Ehemanns ansieht, erfüllt sie diese geschlechtsspezifische Rollenverteilung. Allerdings legt auch sie großen Wert darauf, sich parallel zur Mutterschaft ihrer Bildung zu widmen: *„Beruflich, ja, ich möchte immer wieder weiterbilden im Islam. Also ich möchte nicht stehenbleiben. Jeder hat eigentlich den Traum, mehr zu machen, mehr zu lernen. Mein größter Traum wär' eigentlich, hier ein Studium weiterzumachen, und zwar islamisches Studium. Aber geht nicht. Es gibt nicht so eine Stelle. Ich gehe zu Unterrichten, aber sind nicht mal so weit wie ich. Aber ich möchte ja weiterkommen. Also es wird immer gesagt: 'Gib du Unterricht!'. Aber ich möchte auch Unterricht haben.“* (EMINE)

*Und, daß ich nur dazu diene oder so, stimmt ja auch nicht. Ich weiß nicht. Das ist keine Weigerung, aber ich fühle mich einfach dazu nicht verpflichtet.“ (HÜLYA) Die Aussagen der dritten Schwester, ZEKIYE, zeigen, daß sie einerseits anlässlich ihrer Hochzeit nicht ihre Studienpläne aufgibt: „Warum soll man da irgendwo jetzt aufhören, nur weil man verheiratet ist - sag' ich mal!? Warum sollte man nicht weiter machen? Und Studium hatte ich immer vor. Ich wußte leider nie, was genau (lacht). Aber studieren werde ich auf jeden Fall.“ (ZEKIYE) Andererseits erlebt sie die Eheschließung sehr bewußt als Wandel in Biographie und Alltagsleben und akzeptiert diese Veränderungen: „Also es verändert sich automatisch sehr vieles. Weil, ich meine, du wohnst sogar in einem ganz anderen Gebiet, wo du dich kaum auskennst, ist total neu, und du lernst auch die Familie bißchen mehr kennen von ihm, und dann seinen Freundeskreis lernst du auch erst kennen. Und mit deinen alten Freundinnen kannst du nicht mehr so viel verbringen, weil man hat die Zeit einfach nicht dafür. Man hat zwar noch Kontakt, aber nicht diese ganz nahestehende - das ist nicht mehr da. Man kann nur noch anrufen und ab und zu vielleicht mal vorbeischauen. Aber nicht so oft, daß man einfach mit den Freunden ausgeht. Da geht man lieber mit dem Mann aus. Und man macht einfach viel mehr mit dem Mann.“ (ZEKIYE)*

Die mit der Heirat erhoffte größere 'Freiheit' ist vor allem aufgrund der zeitaufwendigen Haushaltsführung und Kinderbetreuung häufig nicht realisierbar: „Es hat sich sehr vieles verändert. Ich meine: Was ich vorher gesagt hatte - ich kann nicht richtig ausgehen.[...] Weil ich beschäftigt bin. Ich meine: Damals hatte ich das nur für mich getan und Einkaufsbummel gemacht und bin ausgegangen. Aber jetzt kann ich ja gar nicht. [...] Dann dauert das bei mir bis 23 Uhr. Und nach 23 Uhr möchte ich nur zwei Stunden Fernsehgucken. Aber wenn ich Jungfrau [unverheiratet; d. V.] wäre oder zu Hause, dann hätte ich Zeit für mich gehabt, ausgehen oder bißchen lesen oder ein bißchen besuchen gehen.“ (NERMIN) Da über das Ansehen einer verheirateten türkischen Frau ebenso wie über das eines unverheirateten Mädchens gewacht wird, ist ihr Handlungsspielraum nach wie vor begrenzt. Das auffällige Interesse an Qualifizierung und Berufstätigkeit beruht nicht nur auf dem Streben nach finanzieller Unabhängigkeit, sondern läßt sich auch mit dem Wunsch nach sozialen Kontakten außerhalb der Familie erklären. REFYA empfand die soziale Kontrolle von seiten ihrer Eltern, ihres Ehemanns und der sie umgebenden türkischen Gesellschaft als derart einschränkend, daß ihr der Verbleib in diesen Strukturen unerträglich erschien. Mit Sicherheit ist ihr gegenwärtiges Leben als alleinlebende und auf Unabhängigkeit

bedachte Frau mit einer Partnerschaft zu einem deutschen Mann eine Folge dieser Erfahrungen.

Abschließend soll basierend auf Einzeläußerungen der Interviewpartnerinnen ein Ausblick auf eventuell zu erwartende allgemeine Veränderungsprozesse innerhalb der türkischen Gesellschaft in der deutschen Migration gewagt werden. Zu diesem Zweck habe ich die Informantinnen nach ihren privaten und beruflichen Zielen sowie ihrer Einschätzung der gegenwärtigen Situation und Entwicklungstendenz im Bereich der Ehe und Heirat befragt.

Um Aussagen darüber treffen zu können, welche Rolle Identitätsfaktoren wie der Islam, die traditionelle türkische Kultur, die berufliche Qualifikation und individuelle 'Philosophien' für Menschen türkischer Herkunft künftig spielen werden, erschien die Frage der Kindererziehung von Interesse. Mit welcher Intention geben die Kinder der türkischen Arbeitsmigranten ihre Erfahrungen mit den beiden Lebenswelten an die nachfolgende Generation weiter?

Bereits mehrfach ist die Bedeutsamkeit der Bildung und Erwerbstätigkeit für die Interviewpartnerinnen deutlich geworden. Vier der sechs Interviewpartnerinnen, die an deutschen Universitäten studieren, wählten eine Studienrichtung<sup>259</sup>, mit der sie sich mit ihrer Identität als Türcinnen einer Generation in Deutschland, die unter dem Einfluß der türkischen und deutschen Kultur und Tradition stehen, beschäftigen. Mit ihrem Studium verbinden sie auch die Chance, einen Beitrag für die Integration und die Verbesserung des sozialen und politischen Status der türkischen Migranten in der Bundesrepublik zu leisten: *„Ich möchte mein Studium beenden und mich auf dem Gebiet der Migrationspolitik spezialisieren und da speziell was mit Frauen zu tun haben. Aber was für einen Beruf konkret - das möchte ich noch nicht festlegen. Also in den Medien arbeiten würde ich sehr gerne - aber wie gesagt -, das muß nicht unbedingt sein. Aber ich kann auch in der Bildung tätig sein, Erwachsenenbildung oder so. Ich möchte natürlich nicht außer acht lassen, daß die politische Aktivität, nicht nur die Partizipation in dem Sinne, daß man wählt oder so, sondern auch die effektivere Variante sehr, sehr wichtig ist. Also ich möchte diese Dinge gleichzeitig führen, also in*

---

<sup>259</sup> DENIZ studiert Politologie, ELIF Sozialpädagogik. Ebenso wie REFYA studiert LALE Islamwissenschaft, hat als zweites Fach das erziehungswissenschaftliche Studium gewählt.

*meinem Beruf etwas Politisches und dann immer noch politisch aktiv sein in einer Organisation.“ (DENIZ)*

HÜLYA und RANA sehen in ihrer Erzieherausbildung ebenfalls einen Nutzen für die türkische Minderheit in Deutschland. Beide träumen davon, einen eigenen Kinderladen zu gründen und zu leiten: *„Also ich würde irgendwann selber einen Laden aufmachen wollen, wie ich jetzt in einem arbeite, einen multikulturellen, einen türkisch-deutschen. Daß ich damit der Gesellschaft und uns selbst, daß wir gegenseitig, auch für die Kinder, daß wir daraus was lernen, würd’ ich mir sehr gerne wünschen. [...] Ich denke, damit kann ich wirklich den türkischen Leuten hier auch helfen. Also nur studieren oder so war nicht, also Hauptsache was Soziales, Schönes. Und man bildet sich auch innerlich so weiter.“ (HÜLYA)*

Auf privater Ebene überwiegt der Wunsch nach einer harmonischen Partnerschaft und einem glücklichen Familienleben:

- *„Und ich würde mir auch wünschen, daß es in Zukunft so harmonisch läuft, wie es bis jetzt läuft. Auch so, daß ich nur so mit Ahmet verheiratet bin, und daß auch die Liebe und so immer mitspielt, so das Gefühlsmäßige. Auch so mit Gesprächen und so, daß es nie weniger wird und harmonisch“ (HÜLYA)*
- *„Meine Träume? Ich bin mit meinem Mann sehr zufrieden. Ich lebe sehr glücklich. Wie gesagt - er ist auch sehr glücklich mit mir.“ (EMINE)*

Die beiden Türkinnen mit Scheidungserfahrungen haben in der Folgezeit vollkommen unterschiedliche Bedürfnisse entwickelt. Während ZEYNEP sich nichts sehnlicher als soziale Geborgenheit in einer Ehe wünscht, genießt REFYA, die mit der Trennung von ihrem Ehemann den Aufbau eines unabhängigen Lebens beabsichtigte, die Vielfalt der sich für sie neu ergebenden Möglichkeiten: *„Ich denke, ich hab’ schon ‘ne gewisse Selbständigkeit erreicht, und ja. Perspektiven? Ich denke, die unterscheiden sich nicht unbedingt nicht viel von deinen wahrscheinlich, auch was auch unser Studienfach [Islamwissenschaft; d. V.] angeht. Da hab’ ich jetzt keine Einschränkungen für mich jetzt. Da kann alles möglich sein.“ (REFYA)*

Mit einer Ausnahme artikulierten die Frauen, die zum Zeitpunkt des Interviews noch kein Kind hatten, ihr prinzipielles Interesse an Kindern. Somit kann davon ausgegangen

werden, daß verheiratete türkische Frauen in ihrer Biographie der Mutterschaft einen festen Platz einräumen. Es ist aber auch die Priorität der beruflichen Qualifikation deutlich geworden sowie die Tendenz, nur ein oder zwei Kinder zur Welt zu bringen:

- *„Ich liebe Kinder, aber das geht jetzt nicht, ich habe einfach keine Zeit für sowas. Ich habe sehr, ich habe andere Gedanken oder Wünsche, die ich realisieren möchte. Und Kinder die würden das einfach hemmen.“* (DENIZ)
- *„Aber ich find's auch gut, natürlich Kinder, es muß schon sein, das ist schon 'ne Familie, das gehört dazu. Aber erst mal noch nicht.“* (ZEKIYE)

NILAY, die lachend erklärte: *„Ja Studium beenden und 'ne Arbeit suchen. Das ist mir sehr wichtig, meine berufliche Karriere.“*, ergänzte, daß sich diese Karrierepläne voraussichtlich nur schwer mit einem Kinderwunsch vereinbaren lassen werden.: *„Ja, das ist halt das Problem, daß ich nicht weiß, wo ich die unterkriegen soll. Ja mit den Kindern, also höchstens zwei. In fünf Jahren oder so, ab dreißig.“* (NILAY)

Die Erziehung der Kinder stellt eine zentrale Frage dar, sowohl für die von mir befragten Türkinnen, die Mütter sind, als auch für diejenigen, die zum Zeitpunkt der Befragung noch nicht an Kinder dachten. Ausgangspunkt ihrer Auseinandersetzung mit dieser Thematik sind die Erfahrungen der eigenen Sozialisation, die für sie als Kinder der Arbeitsmigranten türkischer Herkunft durch den Einfluß zweier so unterschiedlicher Lebensbereiche wie dem der Familie, wo die türkische Sprache, traditionelle und islamische Werte dominierten und dem öffentlichen deutschen Raum geprägt war. Auffällig ist zunächst der Wunsch der Frauen des Samples danach, keinen Unterschied in der Erziehung von Tochter und Sohn zuzulassen. In bezug auf den Erziehungsstil der eigenen Eltern kristallisierten sich zwei konträre Standpunkte heraus: Die Mehrzahl der Interviewpartnerinnen akzentuiert ihre Kritik an der Ungleichbehandlung von Töchtern und Söhnen. Sie streben nach einem Eltern-Kind-Verhältnis, das weniger auf Autorität als vielmehr auf Freundschaft und Vertrauen basiert. Hierzu seien exemplarisch einige Aussagen angeführt:

- *„Also, ich z.B., würde meine Kinder, denke ich mal, nicht so, wie mein Vater es gemacht hat, aufziehen.“* (SELIN)
- *„Also, ich hoffe nicht, daß ich das Gleiche mache wie meine Eltern, also daß ich irgendwie differenziere jetzt Junge / Mädchen und so.“* (NILAY)
- *„Ich hoffe, ich werde es anders machen. Also - ich weiß nicht - ich meine, zum Teil erzieht man ja das Kind genauso, wie man selber erzogen wird, und man ändert sich*

*ganz wenig. Aber ich bin auch nicht völlig von der türkischen Gesellschaft gelöst. Ich möchte ja auch nicht völlig gelöst sein. Die Identität muß man ja behalten. Aber so die schlechten Sachen möchte ich nicht anwenden. Die guten Sachen schon.“*  
(FATIME)

- *Irgendwie möchte ich unbedingt eine Tochter. Ich weiß nicht warum, aber ich wünsche mir unbedingt eine Tochter. Ich möchte sie auch frei erziehen eigentlich, sehr frei. Dann hab' ich aber Ängste, wenn ich sie zu frei erziehe. Dann irgendwie, ich möchte auch immer Kontakt zu meiner Tochter haben, jederzeit. Ich möchte eine Freundin und eine Mutter sein. Und dabei hab' ich schon Probleme, und ich denke immer nach, wie soll das gehen.“* (RANA)

Jedoch artikulieren einzelne Frauen ihre positive Bewertung der elterlichen Erziehungsmaßnahmen: „Dann würde ich sie gerne wirklich so erziehen wollen, wie ich erzogen worden bin. Natürlich macht jedes Elternpaar Fehler. Auch die meiner Eltern, vielleicht auch wenn sehr gering gemacht haben, die würde ich dann gerne vermeiden wollen. Aber ansonsten, wirklich, so allgemein, wie ich erzogen worden bin.“ (ZEKIYE)

Neben dem grundsätzlichen Interesse, die Erziehung an den individuellen Bedürfnissen der Kinder zu orientieren, reflektieren die Ausführungen der interviewten Frauen ihre Reaktionen auf die Gegebenheiten des türkisch-deutschen Milieus sowie ihre Erfahrungen mit diesen. Beispielsweise intendieren Frauen, die sich als 'in der Mitte stehend' empfanden, ihre Kinder vor Identitätskonflikten zu bewahren. Als wesentlicher Identitätsfaktor gilt ihnen die Religion:

- *„Also ich würde meine Kinder sehr gerne so sehen, daß sie entweder oder, aber oder nicht. Auf jeden Fall richtig Islam leben, auch daran glauben. Und dazu werde ich - inAllah- sag ich mal - hoffentlich, wenn ich es schaffe, sie in Internate oder so [schicken; d. V.]. Ich werde halt dazu was beitragen, damit die später dann nicht so wie ich in der Mitte sind, sondern wirklich Islam leben. Aber ich weiß es ganz genau, wenn wir hierbleiben, dann wird es bestimmt nicht so sein. Es wird vielleicht noch schlimmer sein, weil die sehen ja: Ich muß ja erstmal leben, erstmal glauben! Glaub ich? - Ja! Aber auch leben, überzeugend sein halt für meine Kinder, daß die dann sehen: Aha, meine Mutter glaubt und lebt. Also ist das halt richtig, und da kann ich mehr überzeugender sein. Deswegen, also auf jeden Fall, ich hoffe auf ein Internat.“* (SELIN)

- *„Also meine Kinder müssen bei mir Islam sehen. Ich kann nicht meinen Kindern sagen: ‘Sieh mal, komm, das ist Islam! Dies macht man im Islam!’ Das reicht nicht aus! Ich muß es selber leben, und meine Kinder müssen es von mir sehen. Und dann, mich als Vorbild sehen, wenn ich es natürlich perfekt mache. Die werden es ja sehen. Wenn ich mit meinem Mann gut auskomme, wenn er mich nicht unterdrückt, wenn er mich nicht - sagen wir mal - wenn ich keine Schläge von meinem Mann bekomme, dann ist das ein schönes Vorbild für meine Tochter. Dann sagt sie: ‘Sieh mal: Meine Mutter lebt den Islam, mein Vater lebt den Islam, aber meine Mutter steht nicht im Hintergrund, nicht an zweiter Stelle in der Familie. Also sie wird nicht unterdrückt.’ Aber wenn ich jetzt unterdrückt werde von meinem Mann, dann ist das ein Minuspunkt für meine Tochter. Dann sagt sie: ‘Kein Islam, auf keinen Fall! Da sind die Männer so.’ Also nicht mit Erzählen, mit Leben muß man erziehen!“ (EMINE)*
- *„Bisher sah ich kein Problem, ja. Wieso sah ich kein Problem? Weil meine Kinder bis jetzt immer unter meiner Kontrolle sind, unter meines Mannes Kontrolle sind. Aber dieses Jahr fängt das Problem an. Das große Problem, weil mein Sohn fängt in der Schule an. Und das Schöne, was wir meinem Sohn gegeben haben, kann auch ganz wieder weggehen. Von den Freunden eben, weil wirklich es gibt so getrennte Familien, es gibt sehr problematische Familien, sehr - was weiß ich - problematisch mein ich jetzt auch in der Ehe, und das Kind hat dann auch Probleme. Und wenn mein Sohn solche Freunde hat, dann wird es sich schon zeigen. Und das ist das größte Problem, was ich jetzt habe.“ (EMINE)*

Während die zuvor zitierten Frauen die Erziehung ihrer Kinder im islamischen Sinn durch die deutsche Gesellschaft gefährdet sehen und eine isolierte Ausbildung in islamischen Internaten in Erwägung ziehen, plädieren die Schwestern HÜLYA, ZEKIYE und LALE, die ebenfalls an der Tradierung religiöser Kenntnisse und Praktiken interessiert sind, sowie die restlichen Interviewpartnerinnen für die Integration der künftigen Generationen, ohne die kulturellen Wurzeln in Vergessenheit geraten zu lassen. Dabei werden sich nach ihrer Einschätzung die eigenen Erfahrungen mit den ‘zwei Welten’ als nützlich erweisen.:

- *„Also ich wünsche es mir, daß ich auf mein Kind besser eingehen kann, weil ich die deutsche Gesellschaft schon kenne. Ich bin hier aufgewachsen, und ich kenne die Probleme, daß ich ihr dabei eher behilflich sein kann als unsere Elterngeneration,*

*die sich auch im ganzen System immer fremd gefühlt hat. Und ich würde sie von den Erziehungsvorstellungen genauso erziehen, wie ich erzogen wurde. In manchen Sachen etwas lockerer, in manchen Sachen vielleicht etwas auch strenger, weil ich die Gesellschaft ja kenne.“ (lacht) (LALE)*

- *„Also ich hab’ da nicht so feste Bilder. Ich würde auch nach den Bedürfnissen meiner Kinder gehen. [...] Und so nach den Interessen und auch islamisch. Das alles mixen. Das heißt ja nicht islamisch, daß ich meinen eigenen Kopf und Glauben durchsetze, sondern das heißt auch, daß ich sie akzeptiere und ihr wirklich das Gefühl gebe, sie ist mir wert.“ (HÜLYA)*
- *„[...] weil ich möchte, daß meine Kinder auch, z.B. wenn ich Mädchen bekommen sollte, auch Kopftuch tragen. [...] Ich weiß, es wird auch schwer für meine Kinder sein. Aber sie werden bestimmt etwas besser dran sein als wir, weil wir sind ja schon die dritte Generation hier - sag ich mal - oder die zweite. Und sie werden ja noch gemischerter aufwachsen als wir. Sie werden noch alles besser vielleicht mitbekommen als wir. Doch. Ich würd sie gerne so, wie ich erzogen worden bin, erziehen.“ (ZEKIYE)*
- *„Also ich hab’ mir z.B. vorgenommen, daß, wenn z.B. mein Kind deutsche Freundinnen oder Freunde hat, daß ich sie mit zu mir nach Hause einlade, daß sie bei mir schlafen, bei meinem Kind. Solche Sachen überlege ich mir. Umgekehrt auch. Daß man viel mehr so gibt und nimmt. Aber ich werde z.B. meinem Kind immer sagen: ‘Du kommst, dein Opa und Oma und deine Eltern die kommen aus der Türkei, und vergiß das nicht!’“ (FATIME)*

Die angeführten Beispiele demonstrieren, daß subjektive Erfahrungen und das Wahrnehmen gesellschaftlicher Realitäten in der Bundesrepublik Deutschland Anlaß geben, islamische Werte und traditionelle Normen der türkischen Kultur in Frage zu stellen und nach neuen Orientierungslinien zu suchen. So mißachten türkische Frauen der zweiten Generation das traditionsbedingte Gebot der Virginität bis zur Ehe und werden es voraussichtlich auch den eigenen Töchtern nicht auferlegen. Die diese Forderung befürwortenden Interviewpartnerinnen prognostizieren, daß die Jungfräulichkeit zu ihrem Bedauern für türkische Mädchen zunehmend an Bedeutung einbüßen wird. Das Auftreten junger Türkinnen in der Öffentlichkeit bestätigt ebenfalls diese Vermutung. Noch ist aber das Jungfräulichkeitsgebot derart fest im Bewußtsein verankert, daß es innerhalb der türkischen Gesellschaft den vorehelichen Kontakt der

Geschlechter diktiert. Interessanterweise gab es auch unter denjenigen, die sich den traditionellen und religiösen Normen entsprechend verhalten, Stimmen, die ihre Kindern nicht an diese Vorschriften binden wollen: *„Richtig jung [Jungfrau - d. V.] zu sein, ist mir egal. Also später, wenn mein Sohn auch verheiratet ist, wenn sie nicht richtig Jungfrau, ist es für mich egal. Hauptsache, sie verstehen sich sehr gut. Ich meine: Wir sollen etwas offener sein.“* (NERMIN)

Konkret auf die Heirat bezogen herrscht übereinstimmend die Forderung vor, die Kinder nicht gegen ihren Willen zu verheiraten und ihnen die Möglichkeit zu geben, sich vor der Hochzeit kennenzulernen: *„Aber meine Tochter soll ihn erst kennenlernen und danach heiraten und mein Sohn auch.“* (NERMIN) Wie es sich bereits beim Thema Virginität angedeutet hat, sehen die von mir befragten Frauen Werte der türkischen Gesellschaft im Wandel. Das Mitspracherecht, das den Töchtern bezüglich der Wahl des Ehepartners und des Zeitpunkts der Eheschließung zunehmend eingeräumt wird, werten die Frauen durchgehend als progressiv. Obwohl insgesamt die Ehe für türkische Frauen der zweiten Generation die populärste Lebensform darstellt, ist in dieser Arbeit auch deutlich geworden, daß über alternative Formen der Partnerschaft nicht nur nachgedacht wird, sondern diese zunehmend eine Rolle spielen werden. Die enge Bindung vieler Frauen türkischer Herkunft an das Elternhaus sind eine wesentliche Ursache dafür, sich den Konventionen entsprechend zu verhalten, wie die beiden anschließenden Zitate dokumentieren:

- *„Ich denke das schon, daß es schon paar Frauen gibt, die einfach wagen, alleine zu leben, in offenen Beziehungen. Daß die Eltern nicht damit einverstanden sind, aber sie haben sich darüber hinweggesetzt, weil sie daran nichts ändern könnten, die Eltern. Aber Tendenz ist schon, daß es immer noch beibehalten wird, daß man heiratet irgendwann mal, zum Schluß doch heiratet.“* (ELIF)
- *„Doch, es beginnt schon langsam. Es gibt z.B. Mädchen, die obwohl, diese Mädchen heiraten zwar nicht standesamtlich, aber heiraten, machen wiederum so 'ne kleine Feier, daß sie eben ihr Zusammensein dadurch legitimieren. Es gibt aber auch Mädchen, die wirklich streng ausziehen, eigene Wohnung oder eben mit jemandem zusammenleben einfach so. Aber dadurch ist ihre Beziehung zu den Eltern, zu den Verwandten, allen kaputt. Also es ist ja auch so, daß die Verwandten, daß sie sich ziemlich einheitlich bewegen. Also sagen: 'Oh, sie ist ausgezogen. Sie hat nicht auf*

*die Eltern gehört, also ist sie schlecht. Deshalb jeglichen Kontakt meiden.“*  
(FATIME)

Beide Aussagen bringen zum Ausdruck, daß junge Türkinnen verstärkt um Alternativen zur traditionellen Biographie kämpfen. Mit ihren individuellen 'Projekten' geraten sie aber auch in einen Konflikt mit dem Elternhaus und der türkischen Gesellschaft. Im Endeffekt stehen sie vor der Entscheidung: Entweder sie erklären sich aufgrund ihrer Liebe und ihrem Respekt den Eltern gegenüber kompromißbereit und heiraten bzw. - wie in DENIZ' Fall - nur dem Anschein nach. Oder ihnen bleibt die Möglichkeit, den Kontakt zur Familie und deren Umfeld abubrechen.

## Schlußbetrachtung

Die ersten zwei Kapitel dieser Arbeit nahmen eine Einordnung der Ehe und Heirat allgemein in das islamische System und im besonderen in die türkisch-islamische Gesellschaft vor. Mit dem sich daran anschließenden dritten Kapitel über charakteristische Erscheinungsformen des türkischen Islam in der Türkei und in der Bundesrepublik Deutschland konstituieren diese einleitenden Paragraphen den ersten Teil der Arbeit. Diesem folgte als empirische Recherche der zweite Teil. Nachdem das vierte Kapitel eine Erläuterung des methodischen Vorgehens gab, erfolgte in den Kapiteln 5 und 6 eine ausführliche Auswertung der Resultate dieser Untersuchung, die auf der Grundlage der Gespräche mit dreizehn in Berlin lebenden türkischen Frauen der zweiten Generation, der zwei Experteninterviews (mit Şaban Özbudak und Muhammad al-Khaled) und der eigenen Beobachtungen ermittelt wurden. Die Ergebnisse beruhen somit auf einer geringen Anzahl von Interviews und können keinen Anspruch auf Repräsentativität erheben. Ferner ist zu berücksichtigen, daß der hohe Anteil von Frauen mit Abitur innerhalb der untersuchten Gruppe nicht der Relation bezüglich des Bildungsgrades in der türkischen Gemeinschaft in Deutschland entspricht. Dennoch lassen sich zusammenfassend folgende generalisierende Feststellungen formulieren:

Grundsätzlich kann konstatiert werden, daß sich die türkische Gesellschaft in der deutschen Migration in einem umfassenden Prozeß der Differenzierung befindet. Beispielsweise auf beruflicher Ebene, wo im Unterschied zu den Arbeitsmigranten, deren Tätigkeitsbereiche sich bis auf wenige Ausnahmen auf die Industrie, den Bergbau, den Dienstleistungsbereich und den Gastronomie- und Handelssektor beschränken, die nachfolgenden Generationen in alle Berufs- und Arbeitsfelder streben.

Ein wesentliches Merkmal der zweiten Generation türkischer Migranten ist das Heranwachsen in den zwei Kulturen, das von den Frauen als nachteilig empfunden wird. Da dieser Generation eine Synthese der beiden Systeme in ihrer gegenwärtigen Ausprägung als außerordentlich schwierig bzw. gar nicht realisierbar erscheint, ist man um die Entscheidung für eine Identität bemüht. Als Identifikationsfaktor dient einem Teil der Islam - so auch vier Frauen des Samples (LALE, EMINE, HÜLYA, ZEKIYE). Andere gründen ihre Identität nicht auf die Religion, sondern auf kulturelle 'Wurzeln' (FATIME, ELIF, NILAY). Frauen beider Gruppen sehen sich dem Problem, zwischen den

Kulturen zu stehen, nicht mehr ausgesetzt. Allem Anschein nach hat aber die Mehrheit (ZEYNEP, REFYA, DENIZ, SELIN, RANA, NERMIN) kein Identifikationsmodell. Einerseits verfügen diese Türcinnen über ein distanzirtes oder ambivalentes Verhältnis zur Religion und über eine kritische Grundhaltung gegenüber den traditionellen türkischen Normen, die sie nicht mit ihren individuellen Vorstellungen vereinbaren können. Andererseits stellen sie auch Werte der deutschen Individual- und Leistungsgesellschaft in Frage und lehnen eine Assimilierung ab. Gemeinsam ist allen der Wunsch, die eigenen Erfahrungen an die Kinder weiterzugeben, um sie besser auf die Realität vorzubereiten und um sie eventuell vor dieser Zerrissenheit bewahren zu können. Es ergibt sich hier die Frage, ob Probleme türkischer Frauen in der Bundesrepublik wirklich speziell in Zusammenhang mit der Konfrontation mit den beiden Gesellschaften stehen oder ob sie vielleicht eher Ausdruck eines Generationskonflikts sind, der sich in vergleichbarer Weise in der Türkei vollzieht.

Hinsichtlich des Standpunkts zu religiösen und traditionellen Fragen ist ein verallgemeinerndes Bild über 'die Türken' und insbesondere über 'die türkische Frau' keineswegs vertretbar. Obwohl die sehr unterschiedlichen Meinungen zum Themenkomplex 'Ehe/Eheschließung' diese Annahme erhärten, ist zu sagen, daß dagegen die Heirat auch für türkische Frauen der zweiten Generation in der Bundesrepublik Deutschland die gängige Form der Partnerschaft darstellt. Eine Tochter, die an dem Ansehen ihrer Familie und einem harmonischen Verhältnis zu ihrem Elternhaus interessiert ist, willigt schließlich in die Hochzeit ein, auch wenn sie - wie einige Fälle veranschaulichen - sich mit der Ehe als Lebensform nicht identifizieren kann bzw. möchte. Um den Bruch mit dem Elternhaus zu vermeiden, haben junge Türcinnen z. B. die Strategie entwickelt, eine Hochzeit zum Schein zu feiern. Aufgrund der Tatsache, daß die Eheschließung in den Familien nach wie vor von zentraler Bedeutung ist, setzen sich türkische Mädchen bereits frühzeitig mit dieser Thematik auseinander. Die Aussagen der Frauen, die in der vorliegenden Arbeit zu Wort kamen, verdeutlichen die allgemeine Überzeugung, daß ein türkisches Mädchen nach dem Schulabschluß die Wahl zwischen Ausbildung bzw. Studium und Heirat habe. Ein Großteil der jungen Frauen nutzt berufliche Ziele als Argument gegen eine frühe Verheiratung.

Als eindeutiges Fazit der Studie ist das Mitspracherecht der Frauen bei der Wahl des Ehepartners festzuhalten. Wenngleich diese Hypothese auf der sehr geringen Anzahl

von dreizehn Interviews basiert, reflektiert sie meines Erachtens die allgemeine Entwicklung, die in diesem Punkt erfolgt ist. Ferner wurde die Tendenz erkennbar, daß die Zahl türkischer Partnerschaften, die nicht auf traditionellem Weg zustande kommen, wächst; mehr als die Hälfte der Interviewpartnerinnen lernten ihren Lebenspartner ohne Vermittlung kennen. In der Regel werden diese bereits vor der Hochzeit bestehenden Partnerschaften, in denen häufig erste sexuelle Erfahrungen gesammelt werden, vor Eltern und Gesellschaft geheimgehalten. Folglich wird sich zumindest partiell über das islamische und traditionelle Prinzip, sexuelle Kontakte auf die Ehe zu beschränken, hinweggesetzt. Geht man davon aus, daß sowohl Frauen mit vorehelichen intimen Beziehungen als auch ein Teil der Türkinnen, die das Jungfräulichkeitsgebot akzeptieren, die Absicht äußern, ihre Töchter und Schwiegertöchter nicht diesem Druck auszusetzen, zeichnet sich diesbezüglich ein Wandel zugunsten der Frauen ab. Allerdings bleibt zu fragen, welchen Standpunkt türkische Männer und Väter gegenwärtig und zukünftig in dieser Angelegenheit vertreten. Es muß zudem darauf hingewiesen werden, daß diejenigen Frauen des Samples, die sich an traditionellen und religiösen Prinzipien orientieren, zwar den Vorsatz haben, ihren Kindern insgesamt eine 'freiere' Erziehung zukommen zu lassen, grundsätzlich aber an diesen Prinzipien festhalten wollen. Zur Frage der Ehegattenwahl sei noch angemerkt, daß innerhalb der zweiten Generation offensichtlich nicht bevorzugt Ehen zwischen Partnern, die aus dem gleichen Ort stammen bzw. zwischen einem Partner in Deutschland und einem Partner in der Türkei geschlossen werden - wie es der Literatur zufolge lange verbreitet war. Diese Veränderung läßt sich zum einen mit der Zunahme der Möglichkeit der freien Partnerwahl und zum anderen mit der Absicht, in der Bundesrepublik zu leben, begründen.

Wie aus den Interviews hervorgeht, können sich Frauen der zweiten Generation andere Formen der Partnerschaft nicht nur vorstellen, sondern realisieren sie schon, wie in zwei Fällen deutlich wurde. Dennoch ist die Ehe innerhalb der türkischen Gesellschaft in Deutschland weiterhin die einzig anerkannte Lebensgemeinschaft. Das hängt mit dem ungebrochenen Einfluß der von der Elterngeneration aufrechterhaltenen traditionellen Familienstrukturen zusammen. Außer diesem Aspekt spielen bei der Eheschließung andere soziale Argumente eine zentrale Rolle. Als äußerst differenziert erwies sich die Bedeutung der Heirat auf religiöser und individueller Ebene. Die subjektive Auffassung, den Ehestand betreffend, variiert erheblich. So existiert eine ablehnende Einstellung, die aus Erfahrungen in einer Ehe resultiert, neben einer oppositionellen

Haltung gegenüber der als veraltet und emanzipationshemmend empfundenen Institution Ehe. Darüber hinaus gibt es die Ehe als Zugeständnis an die Eltern. Als ein Motiv für die Heirat kann die Hoffnung der Töchter auf größere Unabhängigkeit angesehen werden. Erwägungen wie die materielle Sicherheit und die Verbindung mit einer renommierten Familie, die für einen Großteil der türkischen Eltern noch immer eine Rolle spielen, sind für die zweite Generation von sekundärer Bedeutung. Die Basis der Ehe soll Liebe oder zumindest gegenseitige Sympathie bilden.

Ogleich die Beziehungsstrukturen innerhalb der Familie die Interaktion der einzelnen Familienmitglieder nach wie vor diktieren und das konkret für die Töchter heißt, daß sie bei ihrer Heirat die Wünsche der Eltern respektieren, hat sich auf jeden Fall eine 'Reform' etabliert: Die jungen Ehepaare leben nach der Hochzeitsfeier in einer eigenen Wohnung. Dieser Schritt erleichtert es den Frauen, sich ihrer traditionellen Rolle als Schwiegertochter zu entziehen.

Laut Interviewaussagen ist die Bedeutsamkeit der standesamtlichen Zeremonie rein formaler Natur. Dies zeigt sich auf den ersten Blick daran, daß die standesamtliche Trauung nicht selten erst nach der Hochzeitsfeier erfolgt; gelegentlich sogar bis zu mehreren Jahren danach. Angesichts der juristischen Vorteile einer Zivilehe für die Frau sind sowohl die türkischen Frauen der zweiten Generation als auch ihre Eltern an der standesamtlichen Registrierung interessiert und daher wird nur vereinzelt darauf verzichtet. Die standesamtliche Eheschließung bedeutet für die Frauen, die auch islamisch getraut wurden, einen Schutz davor, daß der Ehemann eine weitere Frau heiratet oder die Ehe nach Belieben für beendet erklärt, wozu er nach islamischem Recht befugt ist.

Wird das Paar islamisch getraut, findet diese Zeremonie in den meisten Fällen vor der Eheschließung auf dem Standesamt bzw. auf dem türkischen Konsulat statt. Unter sunnitischen Muslimen türkischer Herkunft läßt sich ein Festhalten an der Praxis der religiösen Trauung erkennen. Diese Feststellung muß in bezug auf die zweite Generation relativiert werden. Denn aus den Gesprächen wird ersichtlich, daß der Wunsch nach Realisierung der islamischen Eheschließung von den Eltern ausgeht. Das heißt, nicht alle islamisch getrauten Frauen vollzogen diese Art der Eheschließung aus einem religiösen Bewußtsein heraus, sondern folgten eher den Interessen der Familie. Das Wissen um diese Praxis erwies sich bei einigen Frauen als lückenhaft. Werden

diese Frauen und ihre Partner an ihre Kinder die Forderung nach einer religiösen Zeremonie stellen? Die religiöse Komponente bei einer Heirat ist folglich auch nur für diejenigen Muslime von Belang, die in der Religion einen prägenden Faktor erfahren. Die islamische Trauung läuft im großen und ganzen gemäß den vom islamischen Recht vorgeschriebenen Prinzipien und Bedingungen ab. Auf der Grundlage der von mir geführten Interviews waren im Vergleich der drei sunnitischen türkischen Organisationen, was die Praxis der islamischen Eheschließung betrifft, keine grundlegenden Differenzen auszumachen. In einem Punkt war jedoch ein Unterschied festzustellen: Während die bei DITIB angestellten Prediger die islamische Eheschließung in einer Wohnung vornehmen, bevorzugen die Imame der Islamischen Föderation in Berlin (*Millî Görüş*) die Durchführung der religiösen Trauung in einer Moschee. Andere Abweichungen wie etwa die Form und die Verbindlichkeit der Ehevertragsvereinbarungen, sind nicht gruppenspezifischer Art, sondern beruhen auf subjektiven Wünschen der beteiligten Familien oder auf dem Usus des eheschließenden Imams. Als eine Gemeinsamkeit der sunnitischen Organisationen in Deutschland ist zu nennen, daß sich unter ihren Mitgliedern das Feiern von Hochzeiten in der Moschee etabliert hat. Aleviten und türkische Muslime ohne Anbindung an eine islamische Vereinigung veranstalten ihre Hochzeitsfeiern in gemieteten Sälen.

In bezug auf die Praxis der religiösen Eheschließung bestätigte sich die Vermutung des Unterschieds zwischen sunnitischer Glaubensrichtung und Alevitum nur bedingt. In den Interviews war es mir nicht möglich, Informationen über die spezifisch alevitische Form der Eheschließung zu erhalten. Beziehe ich mich auf die Aussagen der drei von mir interviewten alevitischen Türkinnen, so wird eine geringe Kenntnis der Glaubenssätze und religiösen Praktiken der eigenen Glaubensgemeinschaft deutlich. Möglicherweise praktizieren die Väter das Prinzip der *taqîya*. Zwei der drei Alevitinnen sehen keinen Widerspruch zwischen ihrer Zugehörigkeit und der sunnitischen Trauung durch den Imam. In dem einen Fall, in dem eine alevitische Türkin einen sunnitischen Mann heiratete, wurde das Paar auch islamisch durch den Imam getraut. Derartige Verbindungen bilden immer noch die Ausnahme, denn für strenge Sunniten kommt eine Ehe mit einem Angehörigen der alevitischen Glaubensgemeinschaft nicht in Frage. Auf alevitischer Seite ist man ebenfalls bestrebt, innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft zu heiraten. Die alevitischen Interviewpartnerinnen erklären diese Intention nicht mit dem alevitischen Endogamiegebot, sondern mit dem angespannten Verhältnis zwischen sunnitischer und alevitischer Glaubensrichtung. Eine

Frage, die gestellt werden sollte, ist, ob unter den türkischen Alevitinnen in der Bundesrepublik Deutschland eine vergleichbare Renaissance festzustellen ist. Wo liegen die Ausgangspunkte neuer Impulse innerhalb des Alevitums - werden sie aus der Türkei 'importiert', oder sind sie eine Reaktion auf die spezifische Situation der alevitischen Glaubensgemeinschaft in der deutschen Migration?

Im Gegensatz zu sunnitischen Paaren, die häufig die amtliche Registrierung erst nach der Hochzeitsfeier vor der standesamtlichen Registrierung vornehmen, feiern Aleviten die Hochzeit nach der standesamtlichen Trauung.

An dem traditionellen Verlauf einer türkischen Heirat wird - unabhängig von der Art, wie eine Ehe zustande kommt, und unabhängig von dem Rang der Religion und Tradition in der Familie - in der deutschen Migration festgehalten. Die einzelnen Schritte von der Brautwerbung über das 'Versprechen', die Verlobung, die Heirat und schließlich bis zur Hochzeitsfeier mit der sich anschließenden Hochzeitsnacht werden weniger aus Pflichtgefühl befolgt, sondern sie stellen beliebte Bräuche dar, die man in der 'Fremde' pflegen möchte. Der Einfluß der auf traditionellen Prinzipien beruhenden Vorstellungen der Eltern und der türkischen Gesellschaft auf die zweite Generation ist nahezu ungebrochen wirksam, was sich daran zeigt, daß die Kinder hinsichtlich der Eheschließung den Wünschen der Eltern entsprechen. Es ist noch nicht abzusehen, ob und auf welche Weise die zweite Generation Einfluß auf den Verlauf der Heirat ihrer Kinder nehmen wird.

Über die Beantwortung forschungsleitender Fragestellungen hinaus tauchen als Ergebnis dieser Arbeit zahlreiche neue Fragen auf. Von Interesse wäre beispielsweise ein Vergleich der Ergebnisse dieser Analyse mit den Befunden einer Recherche mit analoger Fragestellung bei Frauen der untersuchten Altersgruppe zwischen zwanzig und dreißig in einer Großstadt in der Türkei und bei jungen deutschen Frauen. Ferner stellen sich auch Fragen nach dem Erleben der standesamtlichen und religiösen Eheschließung und der jeweiligen Bedeutungszuschreibung sowie nach dem Verhältnis zur Institution Ehe bei türkischen Männern der zweiten Generation in Deutschland.

Als problematisch erwies sich die Annäherung an den Bereich der Religiosität. Gibt es einen Maßstab für Religiosität oder anders gefragt: kann es diesen überhaupt geben? Die sehr unterschiedlichen Standpunkte der dreizehn Frauen türkischer Herkunft zu

religiösen Themen repräsentieren die Vielgestaltigkeit des türkischen Islam in der Bundesrepublik und seine individuelle Dimension. Die direkte oder indirekte Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe impliziert nicht zwangsläufig die Beeinflussung durch die Ideologie und Programmatik der jeweiligen Organisation. Hinsichtlich der Religion sind ein konsequentes Festhalten an einer im Elternhaus erfahrenen islamischen Lebensweise sowie Prozesse einerseits der Distanzierung und andererseits der bewußten Hinwendung festzustellen. Dieses Phänomen läßt sich auch an dem differenzierten Verhältnis der Interviewpartnerinnen zur islamischen Eheschließung erkennen. Welche Prägung die den türkischen Arbeitsmigranten nachfolgenden Generationen dem türkischen Islam in Deutschland in den kommenden Jahren geben werden, wird meiner Ansicht nach weniger von den religiösen und politischen Entwicklungen in der Türkei als vielmehr wesentlich von der Fähigkeit der deutschen Regierung und Gesellschaft abhängen, in einen vorurteilsfreien Dialog mit der muslimischen Minderheit zu treten. Es wird die Aufgabe zukünftiger Studien sein, diesen Dialog zu unterstützen, indem sie Aufschluß über Teilbereiche des türkischen bzw. des türkisch-islamischen Lebens in der Bundesrepublik geben.

## Verzeichnis der verwendeten Materialien

### Literatur

#### a) Monographien und Aufsätze

Abadan-Unat, Nermin (1993)

Der soziale Wandel und die türkische Frau (1923-1985), in: dies. [Hg.]: Die Frau in der türkischen Gesellschaft (Türk Toplumunda Kadın). 2. Aufl. Frankfurt/M.: Dağyeli, 13-54

Abadan-Unat, Nermin [Hg.] (1993)

Die Frau in der türkischen Gesellschaft (Türk Toplumunda Kadın). 2.Aufl. Frankfurt/M.: Dağyeli

Abdul-Rauf, Muhammad (1979)

The Islamic View of Women and the Family. 2. Aufl. New York: Robert Speller & Sons

Abdullah, Muhammad Salim (1993)

Was will der Islam in Deutschland? Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn

Akkent, Meral; Franger, Gaby (1987)

Mädchen in der Türkei und in Deutschland. Eine kulturvergleichende Situationsanalyse. München: Verlag Deutsches Jugendinstitut e.V

Albrecht, Alfred (1986)

Religionspolitische Aufgaben angesichts der Präsenz des Islam in der Bundesrepublik Deutschland, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 20, Münster: Aschendorff, 82-115

Algar, Hamid (1985)

Der Nakşibendi-Orden in der republikanischen Türkei, in: van Bruinessen. M.; Blaschke [Hg.]: Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984. Thema: Islam und Politik in der Türkei. Berlin: Express Edition GmbH, 167-191

Ansay, Tuğrul (1974)

Die Eheschließungen der Türken in der Bundesrepublik Deutschland, in: Welt des Islams, 15 ( N.S.), Leiden, 26-38

Arpac, Abdülkadir [Hg.] (1993)

Türk Medeni Kanunu ve Borçlar Kanunu. Istanbul: Fatih Gençlik Vakfı Matbaa İşletmesi

Bainbridge, Margaret (1982)

Life-cycle rituals of the Turks of Turkey: An outline, in: Research Papers: Muslims in Europe, 16, Birmingham Centre for the Study of Christian-Muslim Relations, 1-8

Baliç, Smail (1983)

Islamische Bildung im europäischen Kontext - Probleme religiöser Erziehung im deutschsprachigen Raum, in: Lähnemann, J. [Hg.]: Kulturbegegnung in Schule und Studium. Türken-Deutsche, Muslime-Christen ein Symposium. Hamburg: E. B. Verlag Rissen, 162-170

Baliç, Smail (1984)

Der Islam-europakonform? Würzburg: Echter Verlag, Altenberge: Oros Verlag

Baumgartner-Karabak, Andrea; Landesberger, Giesela (1982)

Die verkauften Bräute. Türkische Frauen zwischen Kreuzberg und Anatolien. 5. Aufl. Reinbek: Rowohlt

Binswanger, Karl; Sipahioğlu, Fethi (1988)

Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz. Benediktbeuern: Rieß-Druck und Verlag

Brockelmann, Carl; Fischer, A.; Taeschner, Franz u.a. (1935)

Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt. Denkschrift, dem 19. Internationalen Orientalistenkongreß in Rom vorgelegt von der Transkriptionskommission der DMG. Leipzig

Burkhart, Dagmar (1985)

Der rote Schleier. Zur traditionellen Brautausstattung bei den Türken und Bulgaren, in: Völger, G.; v. Welck, K. [Hg.]: Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Band 2, Köln: Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef Haubrich-Kunsthalle Köln vom 26.07. - 13.10. 1985, 450-455

Coburn-Staeger, Ursula (1986)

Einfluß der Religion auf die Rolle der Frau in der Türkei und in der Migration, in: Ausländerkinder, 25/26, Freiburg, 42-56

Diekmann, Andreas (1995)

Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH

Dilger, Konrad (1976/77)

Ziviltrauung und religiöse Eheschließung in der Türkei. Zum Problem der Rezeption fremden Rechts, in: Welt des Islams, 17 (N.S.) Leiden, 194-206

DITIB. Die türkisch-islamische Union der Anstalt der Religion e.V. (o.J.)

Selbstdarstellung

Dornbrach, Abdullah Halis (1991)

Islamische Ordensgemeinschaften in der BRD. Versuch einer Darstellung. [Hg.: Institut für Islamstudien. Sufi Archiv-Deutschland e.V.]

Dornbrach, Abdullah Halis (1983)

Religiöse Faktoren für Identität: Politische Implikationen christlich-islamischer Gespräche in Berlin, in: ders. [Hg.]: Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen. Hamburg: E.B. Verlag Rissen, 39-138

Gerholm, Thomas / Lithman, Yngve Georg [Hg.] (1988)

The New Islamic Presence in Western Europe. London: Mansell Publishing Limited

Gieringer, Franz (1982)

Islamische Feiertage, in: CIBEDO-Texte, 16/17, Köln: CIBEDO

Greve, Martin (1997a)

Alla Turca. Musik aus der Türkei in Berlin. (=Miteinander Leben in Berlin. Hg.: Die Ausländerbeauftragte des Senats)

Greve, Martin; Çınar, T. (1997b)

Türkisches Leben in Berlin. (=Miteinander Leben in Berlin. Hg.: Die Ausländerbeauftragte des Senats)

Güner, Ahmet (1986)

*Tarikatlar*. Istanbul: Milliyet

Gür, Metin (1993)

Türkisch-islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt/M.: Brandes & Apsel

Haller, I.; Neuner, G. [Hg.] (1985)

Türkischer Frauenalltag in Heimat und Fremde. Kassel: Gesamthochschul-Bibliothek

Halm, Heinz (1988)

Die Schia. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Heidarpur-Ghazwini Ali (1986)

Kulturkonflikt und Sexualentwicklung. Sexualentwicklung islamischer Heranwachsender in der Bundesrepublik Deutschland: eine Untersuchung bei türkischen Jugendlichen in der BRD. Frankfurt/M.: Verlag AFRA-Druck-KA-RO

Hierold, Alfred E. (1984)

Eheschließungen zwischen Katholiken und Muslimen, in: Theologie und Glaube, 4, Paderborn, 407-426

Holtbrügge, Heiner (1975)

Türkische Familien in der Bundesrepublik. Erziehungsvorstellungen und familiäre Rollen- und Autoritätsstruktur. Duisburg: Verlag der Sozialwissenschaftlichen Kooperative

Jäschke, Gotthard (1940)

Die Form der Eheschließung nach türkischem Recht. Ein Beitrag zum internationalen Privatrecht, in: Welt des Islams, 22, Leiden, 1-65

Jäschke, Gotthard (1953)

Zur Form der Eheschließung in der Türkei. Eine rechtsvergleichende Untersuchung, in: Welt des Islams, 2:3 ( N.S.), Leiden, 144-214

Jäschke, Gotthard (1955)

Die „Imam-Ehe“ in der Türkei, in: Welt des Islams, 4:2-3 (N.S.), Leiden, 164-201

Jäschke, Gotthard (1961)

Trägt die islamische Eheschließung religiösen Charakter?, in: Der Islam, 37, Berlin, 246-249

Karasan-Dirks, Sabine (1986)

Die türkische Familie gestern und heute. Bremen: Übersee Museum. Selbstverlag

Karpf, Monika (1979)

Geschlechtsrolleneinstellung, Eheorientierung und soziale Kontrolle junger Türkinnen in der Bundesrepublik Deutschland. Mit einer empirischen Erhebung im Raume Heidelberg. Heidelberg, Ruprecht-Karls-Universität, Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften, Diss.

Kartzke, Nihan (1995)

Nichteheliche Lebensgemeinschaften zwischen bzw. mit Türken in der Bundesrepublik Deutschland. Aachen: Shaker

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1988)

Die Kızılbâş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Berlin: Klaus Schwarz Verlag

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1993)

Die „Wiederfindung“ des Alevitums in der Türkei. Geschichtsmythos und kollektive Identität, in: Orient, 34:2, 267-282.

Khoury, Adel Théodor (1980)

Das islamische Rechtssystem, in: CIBEDO-Dokumentation, 8, Frankfurt: CIBEDO

Khoury, Adel Théodor (1981)

Die Religionsfreiheit im islamischen Recht, in: Aktuelle Fragen, 1:2, Altenberge: Verlag für christlich-islamisches Schrifttum

Khoury, Adel Théodor (1983)

Das islamische Rechtssystem - ein wichtiges Teilproblem im Zusammenhang mit Integrationsfragen, in: Lähnemann, J. [Hg.]: Kulturbegegnung in Schule und Studium. Türken-Deutsche, Muslime-Christen ein Symposium. Hamburg: E.B.Verlag Rissen, 106-115

König, Karin (1989)

Tschador, Ehre und Kulturkonflikt. Veränderungsprozesse türkischer Frauen und Mädchen durch die Emigration und ihre soziokulturellen Folgen. Frankfurt/M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation

Kosswig, Leonore (1960/61)

Hochzeitsbräuche in Anatolien, in: Oriens, 13/14, Leiden, 240-250.

Kotzur, Hubert (1988)

Kollisionsrechtliche Probleme christlich-islamischer Ehen. Tübingen: Mohr

Krüger, Hilmar (1974)

Eheschließung von Türken im Ausland, in: Das Standesamt, 27, Frankfurt/M., 60-63

Krüger, Hilmar (1976)

Fragen des Familienrechts: osmanisch-islamische Tradition versus Zivilgesetzbuch, in: Zeitschrift für Schweizerisches Recht, N.F. 95:3, 287-301

Küper-Başgöl, Sabine (1992)

Frauen in der Türkei zwischen Feminismus und Reislamisierung. Münster; Hamburg: LIT

Lähnemann, J. [Hg.] (1983)

Kulturbegegnung in Schule und Studium. Türken - Deutsche, Muslime - Christen ein Symposium. Hamburg: E. B. Verlag Rissen

Lamnek, Siegfried (1995)

Qualitative Sozialforschung. Band 2. 2. Aufl. Weinheim: Beltz

Langenbach-Streiff, Monika (1985)

Sozio-kulturelle Bedingungsfaktoren für die Lebenssituation türkischer Frauen, in:  
Haller, I.; Neuner, G. [Hg.]: Türkischer Frauenalltag in Heimat und Fremde. Kassel:  
Gesamthochschul-Bibliothek, 27-61

Lewis, B.; Schnapper, D. [Hg.] (1994)

Muslims in Europe. London: Pinter Publishers

Luyten, Roger (1986)

Die muslimische Familie in Deutschland, in: CIBEDO, 4:1, 1-13

Mandel, Ruth (1993)

The Alevi-Bektashi Identity in a Foreign Context. The Example of Berlin, in: Revue des  
études islamique. Bektachiyya. Études sur l'ordre Mystique des Bektachis et les  
Groupes Relevant de Hadji Bektach réunies par Popovic, A.; Veinstein, G. Paris:  
Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 419-426

Marburger, Helga (1987)

Schulische Sexualerziehung bei türkischen Migrantenkindern. Eine Sondierung des  
soziokulturellen Bedingungsfeldes. Frankfurt/M.: Verlag Peter Lang GmbH

Mernissi, Fatima (1991)

Geschlecht, Ideologie, Islam. 4. Aufl. München: Verlag Antje Kunstmann GmbH

Metzger, Annette; Herhold, Petra (1982)

Zur sexualspezifischen Rolle der Frau in der türkischen Familie: ihr Wissen, ihre  
Erfahrungen und ihre Einstellungen. Berlin: Express Edition

Mihciyazgan, Ursula (1986)

Wir haben uns vergessen. Ein interkultureller Vergleich türkischer Lebensgeschichten.  
Hamburg: E.B. Verlag Rissen

Miksch, Jürgen [Hg.] (1980)

Zusammenleben mit Muslimen. Eine Handreichung. Frankfurt/M.: Otto Lembeck  
Verlag

Nauck, Bernhard (1994)

Changes in Turkish Migrant Families in Germany, in: Lewis B.; Schnapper, D. [Hg.]:  
Muslims in Europe. London: Pinter Publishers, 130-147

Neusel, A.; Tekeli, S.; Akkent, M. [Hg.] (1991)

Aufstand im Haus der Frauen. Frauenforschung aus der Türkei. Berlin: Orlanda  
Frauenverlag GmbH

Nielsen, Jørgen S. (1995)

Islam in Westeuropa. Hamburg: E.B. Verlag Rissen (Muslims in Western Europe.  
Edinburg: Edinburgh University Press 1992)

Özcan, Ertekin (1989)

Türkische Immigrantorganisationen in der BRD. Die Entwicklung politischer  
Organisationen und politische Orientierungen unter türkischen Arbeitsmigranten in der  
BRD und Berlin West. Berlin: Hitit Verlag

Özkan, Suzan (1992)

„Mit meinem Vater kann ich darüber nicht reden...“ Junge türkische Frauen in  
Deutschland: Lebensrealität und Konfliktlösung, in: Matter, Max [Hg.]: Fremde  
Nachbarn. Aspekte türkischer Kultur in der Türkei und in der Bundesrepublik  
Deutschland. Marburg: Jonas Verlag, 155-165

Özkara, Sami (1988)

Zwischen Lernen und Anständigkeit. Erziehungs- und Bildungsvorstellungen türkischer Eltern. Frankfurt/M.: Dağyeli

Özkara, Sami [Hg.] (1990)

Türkische Migranten in der Bundesrepublik Deutschland. Stellungnahme der türkischen Wissenschaftler, Intellektuellen, Lehrer, Gewerkschaftler und Sozialberater zu Ausländerfragen und Ausländerpolitik. (Federal Almanya'da Türk Göçmenler) Band 2, Köln: Önel-Verlag

Petersen, Andrea (1985)

Ehre und Scham. Das Verhältnis der Geschlechter in der Türkei. Berlin: Express-Edition

Rauscher, Thomas (1987)

Shari'a. Islamisches Familienrecht. Frankfurt/M.: Verlag für Standesamtswesen GmbH & Co

Renner, Erich (1975)

Erziehungs- und Sozialisationsbedingungen türkischer Kinder. Ein Vergleich zwischen Deutschland und der Türkei. Rheinstetten: Schindele Verlag GmbH

Riesner, Silke (1990)

Junge türkische Frauen der zweiten Generation in der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt/M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation

Ritsch, Wolfgang (1987)

Die Rolle des Islams für die Koranschulerziehung in der Bundesrepublik Deutschland. Köln: Pahl-Rugenstein

Rödig, Silvia (1988)

Zur Lebenswelt türkischer Frauen in der Bundesrepublik Deutschland - Fallbeispiel  
Düsseldorf/Bilk. Giessen: Zentrum für Regionale Entwicklungsforschung der Justus-  
Liebig-Universität.

Rooijackers, M. (1992)

Religious Identity and Subjective Well-Being Among Young Turkish Migrants, in:  
Shadid, W.A.R.; van Koningsveld, P.S. [Hg.]: Islam in Dutch Society: Current  
Developments and Future Prospects. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 66-74

Rosen, Rita (1993)

Mutter - Tochter. Anne - kız. Zur Dynamik einer Beziehung. Opladen: Leske +  
Budrich.

Ruud, Inger-Marie (1985)

Heirat in islamischen Gesellschaften, in: Völger, G.; v. Welck, K. [Hg.]: Die Braut.  
Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Band 1,  
186-193

As-Sarāḥsī, Šams ad-Dīn (1978)

Kitāb al-mabsūṭ. 3. Aufl. Beirut: Dār al-maʿrifa liʿ-ṭ-ṭabāʿa waʿn-našr, Band 5

Scheinhardt, Saliha (1986)

Die religiöse Lage in der Türkei. Perspektiven des islamischen Religionsunterrichts für  
türkische Kinder in der Diaspora. Berlin: Klaus Schwarz Verlag

Schiffauer, Werner (1983)

Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem deutsch-türkischen Sexualkonflikt.  
Frankfurt/M.: Suhrkamp

Schiffauer, Werner (1987)

Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf. Stuttgart: Klett-Cotta

Schiffauer, Werner (1988)

Migration and Religiousness, in: Gerholm, Th.; Lithman Y. G. [Hg.]: The New Islamic Presence in Western Europe. London: Mansell Publishing Limited, 146-158

Schöningh-Kalender, Claudia (1984)

„Henna heißt Freude“. Türkische Hochzeit in Deutschland, in: Ausländerkinder, Freiburg, 19, 81-89

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.] (1993)

Christen und Muslime in Deutschland. Eine pastorale Handreichung. Bonn: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz

Şen, Faruk; Goldberg, Andreas (1994)

Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen. München: C.H. Beck

Seufert, Günter (1997)

Café Istanbul. Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei. München: C.H. Beck

Sezer, Ahmet (1990)

Die Rolle der Religion in der Türkei und in der BRD, in: Özkara, S. [Hg.]: Türkische Migranten in der Bundesrepublik Deutschland. Stellungnahme der türkischen Wissenschaftler, Intellektuellen, Lehrer, Gewerkschaftler und Sozialberater zu Ausländerfragen und Ausländerpolitik. (Federal Almanya'da Türk Göçmenler) Band 2, Köln: Önel-Verlag, 200-207

Shadid, W.A.R.; Van Koningsveld; P.S. [Hg.] (1992)

Islam in Dutch Society: Current Developments and Future Prospects. Kampen: Kok Pharos Publishing House

Sirman, Nükhet (1991)

Verhaltensstrategien von Bäuerinnen zur Stärkung ihrer Position in Ehe und Familie, in: Neusel, A.; Tekeli, S.; Akkent, M. [Hg.]: Aufstand im Haus der Frauen.

Frauenforschung aus der Türkei. Berlin: Orlanda Frauenverlag GmbH, 242-268

Spuler-Stegemann, Ursula (1985)

Der Islam, in: Grothusen, K.-D. [Hg.]: Türkei, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 591-612

Steinbach, Udo (1996)

Die Türkei im 20. Jahrhundert. Schwieriger Partner Europas. Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe Verlag

Sunnier, Thijl (1992)

Islam and Ethnicity Among Turks. The Changing Role of Islam and Muslim Organizations, in: Shadid, W.A.R.; van Koningsveld, P.S. [Hg.]: Islam in Dutch Society: Current Developments and Future Prospects. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 144-162

Thomä-Venske, Hanns (1981)

Islam und Integration. Zur Bedeutung des Islams im Prozeß der Integration türkischer Arbeiterfamilien in die Gesellschaft der Bundesrepublik. Hamburg: E.B. Verlag Rissen

Thomä-Venske, Hanns (1988)

The Religious Life of Muslims in Berlin, in: Gerholm, Th.; Lithman, Y.G. [Hg.]: The New Islamic Presence in Western Europe. London, New York: Mansell Publishing Limited, 78-87

Timur, Serim (1993)

Charakteristika der Familienstruktur in der Türkei, in: Abadan-Unat, N. [Hg.]: Die Frau in der türkischen Gesellschaft (Türk Toplumunda Kadın). 2. Aufl. Frankfurt/M.: Dağyeli, 56-76

Van der Lans, J.M.; Rooijackers, M. (1992)

Types of Belief and Unbelief Among Second Generation Turkish Migrants, in: Shadid, W.A.R.; van Koningsveld; P.S. [Hg.]: Islam in Dutch Society: Current Developments and Future Prospects. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 56-65

Vöcking, Hans (1981)

Der Islam in der Türkei, in: CIBEDO-Texte, Band 11. Köln: CIBEDO

Völger, G.; v. Welck, K. [Hg.] (1985)

Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Band 1 und 2, Köln: Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef Haubrich-Kunsthalle Köln vom 26.07. - 13.10. 1985

Vorhoff, Karin (1995)

Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart. Berlin: Klaus Schwarz Verlag

Waugh, E.H.; McIrvin Abu-Laban, S.; Burckhardt Qureshi, R. (1991)

Muslim Families in North America. University of Alberta Press

Weische-Alexa, Pia (1982)

Sozial-kulturelle Konflikte junger Türkinnen in der Bundesrepublik Deutschland. Mit einer Studie zum Freizeitverhalten türkischer Mädchen in Köln. 4.Aufl. Köln, Diplomarbeit

Wilpert, Czarina (1988)

Religion and Ethnicity: Orientations, Perceptions and Strategies Among Turkish Alevi and Sunni Migrants in Berlin, in: Gerholm, Th.; Lithman, Y.G. [Hg.]: The New Islamic Presence in Western Europe. London, New York: Mansell Publishing Limited, 88-105

Wolbert, Barbara (1984)

Migrationsbewältigung. Orientierungen und Strategien. Biographisch-interpretative Fallstudien über die „Heirats-Migration“ dreier Türkinnen. Göttingen: Edition Herodot

Wolbert, Barbara (1985)

Türkische Migrantenhochzeit, in: Völger, G.; v. Welck, K. [Hg.]: Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Band 2, Köln: Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde in der Josef Haubrich-Kunsthalle Köln vom 26.07. - 13.10. 1985, 722-726

Yurtbaşı, Metin (1994)

Türkisches Sprichwörterlexikon. 2. Aufl. Ankara: Özdemir Yayıncılık

Zevkliler, Aydin (1987)

Die neuen Formvorschriften im türkischen Familienrecht, in: Das Standesamt, 40, Frankfurt/M., 99-103

## **b) Nachschlagewerke**

- Encyclopaedia of Islam. New Edition, Leiden: Brill

Algar, Hamid (1992)

Nakshbandiyya [Naqšbandîya], in: EI, Vol. VII, 934-937

Bernard, Maria (1986)

kiyâs. [qiyâs], in: EI, Vol.V, 238-242

Calder, N. (1995)

Šams ad-Dîn as-Sarakhsî [as-Sarahsî], in: EI, Vol.VIII, 35f

De Bellefonds, Yvon Linant (1971)

‘idda, in: EI, Vol.III, 1010-1013

Fleisch, H. (1971)

Idjmâ’ [iğmâ’], in: EI, Vol.III, 1023-1028

Heffening, Willi (1992)

mut’a, in: EI, Vol. VII, 757-759

Nasr, Seyyed Hossein (1978)

ithna ‘ashariyya [itna ‘ašariyya], in: EI, Vol.IV, 277-279

Paret, Rudi (1978)

istihsân, in: EI, Vol.IV, 255-259

Robson, James (1960)

Abû Hurayra [Huraira], in: EI, Vol.I, 129

Schacht, Joseph (1960)

Abû Hanîfa, in: EI, Volume I, 123f

Schacht, Joseph (1993)

nikâh, in: EI, Vol. VII, 26ff

Spies, Otto (1991)

mahr, in: EI, Vol.VI, 78-80

Veccia, Vaglieri Laura (1960)

Abû Mûsâ al-Ash‘arî [Aš‘arî], in: EI, Vol.I, 695f

-Enzyklopaedie des Islams. Geographisches, Ethnographisches und Biographisches  
Wörterbuch der Muhammedanischen Völker. Leiden: E.J. Brill

Heffening, Willi (1934)

walî/wilâya, in: EI, Vol.IV, 1231f

Schacht, Joseph (1934)

zînâ’, in: EI, Vol.IV, 1328f

Spies, Otto (1934)

wakîl/wakâla, in: EI, Vol.IV, 1184-1186

Strothmann, Rudolf (1934)

takîya [taqîya], in: EI, Vol.IV, 680f

Wensinck, Arent Jan (1934)

sunna, in: EI, Vol.IV, 601-603

Hirschberg, Walter (1988)

Übergangsriten, in: Ders. [Hg.]: Neues Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 494

Khoury, A.T.; Hagemann, L.; Heine, P. (1991)

Islam-Lexikon. Geschichte - Ideen - Gestalten. Band A-F. Freiburg: Herder

Steuerwald, Karl (1990)

Türkisch-Deutsches Wörterbuch. 2. Aufl. Istanbul: ABC Tanıtım Basımevi

Wehr, Hans (1985)

Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch.

5.Aufl. Wiesbaden: Harrassowitz

### **c) Statistische Quellen**

Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales. Die Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin (1997)

Pressemitteilung „Berliner Jugendliche türkischer Herkunft“

Statistisches Bundesamt Wiesbaden (1997)

Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland 1996. Stuttgart: Metzler-Poeschel

Zentrum für Türkeistudien [Hg.] (1994)

Ausländer in der BRD. Ein Handbuch. Opladen: Leske + Budrich

### **d) Türkische und deutsche Presse**

Haftasonu (31.01. 1997)

Imam Nikahı şoku. (Schock: Imam-Ehe)

Kadınca (Februar 1997)

Kadınların imam nikahı çıkmazı! (Die Sackgasse Imam-Ehe für die Frauen), 34-37

Cumhuriyet (17.02.1997)

Kadınlar devrim istiyor. (Die Frauen wollen eine Runden Tisch), 3

DER SPIEGEL (16/1997)

Titelthema: Ausländer und Deutsche: Gefährlich fremd. Das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft, darin: Zeitbomben in den Vorstädten, 78-97

### **Teilnehmende Beobachtungen**

- Kına gecesi von Rana (13.09.1997)
- Hochzeitsfeier von Rana (20.09.1997) in der Ayasofya Camii (Berlin-Moabit)
- Hochzeitsfeier von Elif (06.03.1998)

### **Interviews**

Şaban Özbudak (25.02.1997)

'Attaché für Religiöse Angelegenheiten der Türkischen Republik und DITIB-Vorsitzender in Berlin

Scheich Mohamad El-Khaled (19.06.1997)

Berater für Fragen des islamischen Rechts

RANA (04.03.1997)

22 Jahre alt, in Berlin geboren, jüngere Schwester von Selin, Sunnitin, Millî Görüş-Koranschulausbildung, Erzieherin, Heirat während des Untersuchungszeitraums

REFYA (21.03.1997)

30 Jahre alt, Migration in die BRD im Alter von 4 Jahren, Sunnitin, DITIB-Koranschulausbildung, Optikerlehre, Studentin, nach 3 Jahren Ehe geschieden

NILAY (25.03.1997)

24 Jahre alt, in Berlin geboren, Sunnitin, keine Koranschulausbildung, Jura-Studium, Heirat im Alter von 23 Jahren

ZEYNEP (08.05.1997)

30 Jahre alt, Migration im Alter von 11 Jahren in die BRD, Hauptschulabschluß, keine Berufsausbildung, Alevitin, drei Mal verheiratet

SELIN (12.05.1997)

Migration in die BRD im Alter von 6 Jahren, Sunnitin, Millî Görüş-Koranschulausbildung, Heirat im Alter von 19 Jahren

EMINE (12.05.1997)

28 Jahre alt, Migration in die BRD im Alter von 3 Jahren, Sunnitin, Mitglied der Nakşibendiyye, Heirat im Alter von 19

DENIZ (02.06.1997)

23 Jahre alt, in Bayern geboren, Alevitin, Politologie-Studentin, 'Heirat' im Alter von 23 Jahren

FATIME (26.06.1997)

26 Jahre alt, Migration in die BRD im Alter von 10 Jahren, Ausbildung zur Medizinisch-technischen Assistentin, Alevitin, Heirat im Alter von 22 Jahren

ZEKIYE (14.07.1997)

20 Jahre alt, jüngere Schwester von Lale und Hülya, Migration in die BRD im Alter von 2 Jahren, Abiturientin, Sunnitin, DITIB-Koranschulausbildung, Heirat im Alter von 20 Jahren

ELIF (14.07.1997)

29 Jahre alt, Migration in die BRD im Alter von etwa 8 Jahren, Erzieherinnenausbildung, Studium der Sozialpädagogik, Sunnitin, keine Koranschulausbildung, Heirat im Alter von 29 Jahren

LALE (10.09.1997)

25 Jahre alt, ältere Schwester von Hülya und Zekiye, Migration in die BRD im Alter von 7 Jahren, Studium der Fächer Islamwissenschaft und Erziehungswissenschaft, Sunnitin, DITIB-Koranschulausbildung, Heirat im Alter von 19 Jahren

HÜLYA (10.09.1997)

23 Jahre alt, Migration in die BRD im Alter von 5 Jahren, Schwester von Lale und Zekiye, Erzieherin, Sunnitin, DITIB-Koranschulausbildung, Heirat im Alter von 19 Jahren

NERMIN (19.12.1997)

29 Jahre alt, Migration in die BRD im Alter von 10 Jahren, Hauptschulabschluß, Sunnitin, Koranschulausbildung in der Türkei, Heirat im Alter von 19 Jahren

### **Andere Dokumente**

Lerch, Antonia (1996)

Vor der Hochzeit. Dokumentarfilm für das ZDF

## **Eidesstattliche Erklärung**

Hiermit versichere an Eides statt, daß ich die vorliegende Arbeit selbständig und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln verfaßt habe.

Berlin, den 30. März 1998

.....

(Anke Bentzin)