

Bamberger Orientstudien

hg. von Lale Behzadi, Patrick Franke, Geoffrey Haig,
Christoph Herzog, Birgitt Hoffmann, Lorenz Korn und
Susanne Talabardon

Band 8

Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien

Festschrift für Michael Ursinus

hg. von Johannes Zimmermann, Christoph Herzog
und Raoul Motika



Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: Digital Print Group, Nürnberg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Anna Hitthaler

© University of Bamberg Press Bamberg, 2016
<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 2193-3723
ISBN: 978-3-86309-413-3 (Druckausgabe)
eISBN: 978-3-86309-414-0 (Online-Ausgabe)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-465059

Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Band.....	xi
Abkürzungsverzeichnis.....	xxv
<i>Hüseyin Ağuiçenoğlu</i>	
Die Konversion türkischsprachiger Personen in Deutschland zum Christentum. Eine nicht-denominationale Gruppe: <i>İsa Mesih İmanlıları</i>	1
<i>Jean-Louis Bacqué-Grammont</i>	
Histoire et géographie imaginaires chez le voyageur Evliyā Çelebi: Les Portes de Fer, le Bras Thrace et son estuaire à Istanbul.....	33
<i>Rainer Brunner</i>	
<i>Lātinīya lā-dīnīya</i> Muḥammad Rašīd Riḍā über Arabisch und Türkisch im Zeitalter des Nationalismus.....	73
<i>Elif Elmas</i>	
Çaragöz in Ketten Teodor Kaşşābs Kampf gegen die osmanische Pressezensur während der Spät-Tanzīmāt.....	115
<i>Werner Ende</i>	
Medina und seine Bibliotheken in spätoosmanischer Zeit: Eine Skizze.....	129
<i>Susanne Enderwitz</i>	
Rituelle Reinigung oder hygienische Maßnahme? Ein Maßnahmenkatalog gegen die Hundepilze aus der Heidelberger Handschriftensammlung.....	151

INHALTSVERZEICHNIS

Rossitsa Gradeva

Sofia's *Rotunda* and Its Neighbourhood in Ottoman Times177

Tobias Heinzelmann

Ta'lik-Drucke in Bülâk und Istanbul: Zum kalligraphischen
Anspruch von Typendruck und Lithographie209

Christoph Herzog

Mevlânzâde Rif'at und die jüdische Weltverschwörung243

Colin Heywood

The Evolution of the Courier Order (*ulağ hükmi*) in Ottoman
Chancery Practice (Fifteenth to Eighteenth Centuries)269

Colin Imber

Who, or Where, or Which, or What is Yünus Emre?
A Note on a National Poet.....313

Raif Georges Khoury

Anmerkungen zum aktuellen Forschungsstand und zur
Quellenlage der Muḥammadbiographie und der
frühislamischen Geschichtsbücher.....335

Klaus Kreiser

Die Reise der *Karadeniz* im Jahr 1926: Schwimmender Basar
im Hamburger Hafen oder Botin der Neuen Türkei?371

Robert Langer

Die Inschrift ‚wider das Kuhopfer‘ des Manekji Limji Hataria
am zarathustrischen Schrein von Bânū-Pârs von 1856401

Hans Georg Majer

Tīmār-Gesuche ('arż, 'arżuḥāl) aus dem *sancağ* Maraş
vom Jahre 1742 und anderes: Zu 70 Originalen
aus dem Besitz von Jakob Philipp Fallmerayer413

INHALTSVERZEICHNIS

Nenad Moačanin

Reading between the Lines, Interpreting Ottoman
Cadastral Surveys Anew: Some Remarks on the
Discriminatory Rates and the So–Called ‘Fines’ 447

Viorel Panaite

Defending the Status of *müste'min* Ottoman State Bureaucrats'
Correspondence about French Merchants and
“Coffee from Malta” in Aleppo 477

Claudia Römer & Nicolas Vatin

Faux, usage de faux, faux témoignage,
accusation mensongère et usurpation d'identité à la fin
du règne de Soliman le Magnifique 509

Henning Sievert

Die Zivilisierung des Vaterlandes: Der Beamte Receb aus Rhodos
kommentiert die Zustände in der tripolitanischen Provinz. 563

Martin Strohmeier

The Surrender of Medina (1918/19) Revisited..... 613

Erdal Toprakyan

Das Osmanische Bibliotheks- und Bildungswesen im Lichte von
Stiftungsurkunden aus dem 18. und 19. Jahrhundert: Das Beispiel der
Re'iszādeler 631

Benjamin Weineck

„Er ist ein notorischer Übeltäter“ Lokalhistorische Perspektiven auf
einen Kızıldağ-Vorfall aus dem frühen 18. Jahrhundert 665

Johannes Zimmermann

Die drei Belagerer Wiens: Hans Sebald Beham, Hans Guldenmund
und die zwei *pençes* (Mağbül) İbrāhīm Paşas 701

Abkürzungsverzeichnis

- AHR *The American Historical Review*. Oxford. 1 (1895/96)–.
- AÜDTCFD *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Dergisi*. Ankara. 1 (1942/43)–.
- BOSt Bamberger Orientstudien
- BTS Beirut Texte und Studien
- ÇTTAD *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*. İzmir. 1 (1991/93)–.
- EI² *The Encyclopædia of Islam. New Edition*. 12 vols & Index. Leiden: E.J. Brill, 1960–2009.
- EIr *Encyclopædia Iranica*. Ehsan Yarshater et al. (eds.). 15 vols. New York: Encyclopædia Iranica Foundation, 1992–.
- EI^{THREE} *The Encyclopædia of Islam Three*. Leiden: E.J. Brill, 2008–.
- EQ *Encyclopædia of the Qurʾān*. Jane Dammen McAuliffe (ed.). 5 vols. & Index. Leiden: E.J. Brill, 2001–2006.
- İA *İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarihi, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lûgatı*. 13 vols. & Index. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940–1994.
- IJEMS *International Journal of Middle East Studies*. Cambridge et al., 1 (1970)–
- ILS *Islamic Law and Society*. Leiden. 1 (1994)–.
- JAOS *Journal of the American Oriental Society*. New Haven et al. 1 (1843)–.
- MPER *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*. 1 (1932)–.
- OA *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*. İstanbul. 1 (1980)–.
- ODNB *Oxford Dictionary of National Biography*.
- OLZ *Orientalistische Literaturzeitung*. Berlin. 1 (1898)–.
- OTAM *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*. Ankara. 1 (1990)–.
- TDVİA *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41 vols. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988–
- WZKM *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands*. Wien. 1 (1887)–.
- ZDMG *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Wiesbaden. 1 (1847)–.

Die Konversion türkischsprachiger Personen in
Deutschland zum Christentum.

Eine nicht-denominationale Gruppe:

İsa Mesih İmanlıları

Hüseyin Ağuiçenoğlu

Einführung

Ein Wechsel der Religion bleibt selten eine auf eine einzelne Person beschränkte Entscheidung. Wie weit sich die Konversion auf andere auswirkt, hängt zwar stark vom gesellschaftlichen Kontext ab; in den allermeisten Fällen müssen die sozialen und verwandtschaftlichen Beziehungen nach dem Übertritt jedoch auf irgendeine Weise neu ausgehandelt und geordnet werden. Nicht selten bedeutet Konversion gar die Zerstörung bzw. Preisgabe des herkömmlichen Beziehungs- und Interaktionsgeflechts. Der soziale und individuelle Umgang mit der Konversion und den Konvertiten erweist sich in Ländern wie der Türkei, in

denen der gesellschaftliche Ausdifferenzierungsprozess nicht weit fortgeschritten und die ‚konfessionelle Neutralität‘ des Staates nicht eindeutig definiert ist, als noch komplizierter als anderswo. Der immense Widerstand gegen einen Austritt aus dem Islam in großen Teilen der türkischen Gesellschaft und Politik, wie er etwa zurzeit im Rahmen der EU-Beitrittsgespräche unter der Rubrik „Religionsfreiheit“ thematisiert wird, ist dabei nur ein Teil des Problems. Obwohl es sich beim Religionswechsel in der Türkei um ein statistisch unbedeutendes Phänomen von lediglich akademischem Interesse handelt¹, zeugt die starke Dominanz tendenziöser nationalistischer und religiöser Publikationen zu diesem Thema von einer ausgeprägten Abwehrhaltung gegen jegliche Religionsfreiheit nach EU-Standard. Dabei geht es in erster Linie um die Verteidigung des republikanischen Paradigmas von der Untrennbarkeit der ‚religiösen‘ und ‚nationalen‘ Identitäten im türkischen Nationalstaat. Daher wird ein Austritt aus dem Islam selbst von einem großen Teil der laizistischen Republikaner als Verzicht auf eine wichtige ‚nationale Komponente‘ interpretiert und vehement abgelehnt. Nicht zuletzt aufgrund dieser nach wie vor bestehenden funktionellen Verschränkung von Religion und Nationalität verwundert es nicht, dass trotz des proklamierten laizistischen Selbstverständnisses der Religionswechsel in der Türkei zu den letzten Tabuthemen gehört, Missionstätigkeit nach wie vor gefährlich ist und die Konvertiten mit enormen Schwierigkeiten konfrontiert sind.²

Unter den zahlreichen anti-liberalen und europakritischen Publikationen stechen die offiziellen und halboffiziellen Berichte, Gutachten und Stellungnahmen diverser Institutionen, etwa des Generalstabschefs und verschiedener Berufsverbände, besonders hervor. Die Sorge um die „systematisch vorangetriebene Christianisierung der türkischen Gesell-

1 Die Zahl der gesamten Konvertiten in der Türkei bewegt sich je nach Quelle zwischen 4.000 und 10.000, cf. Minority Rights Group International (MRG) (ed.), *Rapor: Bir Eşitlik Arayışı: Türkiye’de Azınlıklar*, Istanbul: Uluslararası Azınlık Hakları Grubu, 2007, 15ff.

2 Für genauere Informationen cf. MRG, *Rapor* sowie Hüseyin Ağuıçenođlu, „Laizismus, religiöse Minderheiten und Konversionen in der heutigen Türkei“, in: Christine Lienemann-Perrin & Wolfgang Lienemann (eds.), *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte; 20), Wiesbaden: Harrassowitz, 2012, 560–74.

schaft“ treibt auch die offizielle ‚laizistische‘ Politik um. Dabei unterscheiden sich die Berichte der Behörden in ihrer Ausführlichkeit und Wirkung deutlich von der übrigen Literatur zum Thema. In einem unter dem Titel „Missionarische Aktivitäten in der Welt und in der Türkei“ veröffentlichten Bericht des Militärs werden beispielsweise kurz- und mittelfristige Ziele der Missionare, ihre Strategien und Arbeitsweisen ebenso analysiert wie ihre Zielgruppen. Zwei Gruppierungen werden besonders häufig erwähnt: Die Kurden und die Aleviten.³ Es ist kein Zufall, dass es sich dabei gerade um die beiden Gruppen handelt, die sich in den letzten Jahren am stärksten für ihre partikularen Interessen einsetzen und damit das seit Jahrzehnten erstrebte Ideal einer in jeder Hinsicht (ethnisch, religiös usw.) homogenen türkischen Gesellschaft am nachdrücklichsten in Frage stellen. Konversion wird dementsprechend als ein Vorgang dargestellt, der vor allem unter den ‚unintegrierten‘ und somit ‚illoyalen‘ Elementen der türkischen Gesellschaft stattfindet. Sie begegnet uns in diesem von nationalistischer Rhetorik getriebenen Kontext als Manipulation und Verführung „oppositioneller Gruppierungen“ und „defizitärer Personen“ durch die Missionare.⁴

Die strukturell verankerte und größtenteils offiziell organisierte und inszenierte Konversions-Phobie erschwert nicht nur jeglichen Religionswechsel in der Türkei, sondern auch eine objektive Auseinandersetzung mit seinen Folgen und Auswirkungen. Eine empirische Studie zum Thema Konversion und gesicherte statistische Angaben über die türkischen Konvertiten fehlen noch. Dies gilt auch für die türkische Gemeinschaft in Deutschland, obwohl diese unter anderen rechtlichen und politischen Bedingungen lebt. Der vorliegende Beitrag widmet sich vor diesem Hintergrund den Konversionserzählungen einiger Mitglieder einer türkischsprachigen nicht-denominationalen⁵ Gemeinde in

3 „Genelkurmay Misyonerlik Raporu Hazırladı“, in: <http://www.haber10.com/haber/3910> (23.03.2015); „Avrupa Birliği ve Hristiyanlık Propagandası“, in: <http://www.yenimesaj.com.tr/?haber,2013614> (17.03.2015).

4 „Sağcı da Solcu da Misyonerlik Alarmı Veriyor“, in: <http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=5&ArsivAnaID=38724> (11.03.2015).

5 Es handelt sich um eine Gruppierung, die sich keiner bestimmten Konfession oder Konfessionsfamilie zurechnet. Ihre Mitglieder definieren sich allgemein als Jesus-Gläubige: *İsa Mesih İmanlıları*. Dabei arbeitet der *Orientdienst*, der diese Gruppe initiiert hat, als freies Missionswerk auf der Glaubensbasis der Evangelischen Allianz.

Deutschland, die in Form von Hausgemeinden organisiert und vernetzt ist und sich seit 1974 regelmäßig bundesweit mindestens zweimal jährlich (zu Weihnachten und Ostern) in einer kleinen Stadt im Rhein-Main-Gebiet in einer katholischen Tagungsstätte trifft.⁶

Die Gruppe İsa Mesih İmanlıları („Jesus-Gläubige“)

Auf der langen Suche nach Kontakten mit zum Christentum konvertierten türkischsprachigen Personen fiel mir Anfang Dezember 2013 eine Einladung mit der Überschrift *Doğuş Bayramı Toplantısına Çağrı* („Einladung zur Geburtsfeier“) in die Hände. Als Absender war ein Mutlu Kaynak mit Postfachadresse in Dortmund vermerkt. Eine kurze Internetrecherche unter diesem Namen führte mich auf diverse Seiten, die die türkische Bibel und andere religiöse Literatur im Internet vermarkten. Von meinen früheren Recherchen waren mir einige dieser Adressen bereits bekannt. Für eine Kontaktaufnahme mit einer aktiven türkisch-christlichen Gruppe eigneten sie sich jedoch nicht. Auf der Einladung waren aber auch Kontaktdaten (Festnetznummer, Mobilnetznummer, Fax und E-Mail) der Veranstalter angegeben, die ich dann letztendlich genutzt habe.

Meine erste Kontaktaufnahme fand am 24. Dezember 2013 statt. Ich besuchte die Gruppe in einer zum Bistum Mainz gehörenden katholischen Freizeit- und Bildungsstätte am Rand einer kleinen Ortschaft im Rhein-Main Gebiet. Ich durfte die gesamte Weihnachtsveranstaltung (*Doğuş Bayramı*) bis zum 26. Dezember 2013 beobachten. Zum zweiten Mal traf ich die Gruppe bei ihrem Osterfest (*Diriliş Bayramı*) zwischen dem 29. und dem 31. März 2014. Auch dieses Programm konnte ich bis zum Schluss mitverfolgen. An jedem dieser Treffen nahmen zwischen 70 und 100 Personen teil. Sie dauerten jeweils am ersten Tag von 14 bis 20 Uhr, am zweiten von 9 bis 19 Uhr und am dritten von 9 bis 14 Uhr.

6 Diese Studie führte ich unter der Leitung von Prof. Dr. Stefan Reichmuth am *Centrum für Religionswissenschaftliche Studien* an der Ruhr-Universität Bochum im Rahmen des interdisziplinären Projekts „Dynamiken der Religionsgeschichte“ durch.

Im Zwei-Stunden-Takt gab es eine Predigt, jedes Mal von einer anderen Person. Zwischen den Vorträgen wurde gebetet, und man sang religiöse Lieder in Begleitung der *saz* und der *darbuka*.

Das gesamte Programm wurde auf Tonkassetten aufgenommen. Dafür hatte man in einer Ecke eine Anlage aufgebaut. Zu Beginn der Veranstaltung wurde angekündigt, dass die Aufnahmen gegen geringes Entgelt erworben werden könnten.

Nach Angaben von Ahmet Baş⁷, einem der Gemeindeleiter, die sich *çoban* („Hirte“) nennen und dessen Name auf der Einladung stand, fand das erste Treffen der Gruppe schon vierzig Jahre zuvor, an Weihnachten 1974, am selben Ort statt. Außer mit ihm konnte ich auch mit Martin Moser, einem Schweizer Mitte 70, der zusammen mit seiner Frau von Anfang an dabei war, ein Interview führen. Er spricht fließend Türkisch und gehörte zu den Initiatoren der Gruppe. Vor ihrer Gründung hatte er drei Jahre in der Türkei und zwei Jahre im Iran gelebt. Von beiden erhielt ich zahlreiche Informationen über die Entstehung und Organisation der Gruppierung, die ich im Folgenden in Kurzform wiedergebe.

1.1 Der Orientdienst als Organisator⁸

Die Gruppe *İsa Mesih İmanlıları* verdankt ihre Entstehung in der heutigen Form der Missionsarbeit des *Orientdienstes*, der 1963 als lose Arbeitsgemeinschaft von Pfarrer Willi Höpfner mit dem Ziel gegründet wurde, „orientalische Arbeitnehmer und Studenten mit dem Evangelium bekannt zu machen und christliche Gemeinden für diese Aufgabe zu schulen.“ Höpfner hatte viele Jahre in Ägypten gelebt und studiert. Er übernahm nach seiner Rückkehr nach dem Zweiten Weltkrieg die Heimatleitung der *Evangelischen Mission in Oberägypten* (EMO), (heute: *Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten*) und konzentrierte sich zunächst überwiegend auf arabischsprachige Personen (in erster Linie Studenten)

7 Zum Schutz der Persönlichkeitsrechte wurden die Namen aller Befragten anonymisiert. Für die orientalishtürkischen Namen wurden immer orientalische Pseudonyme gewählt. Ebenso wurde mit den westlichen und christlichen Namen verfahren.

8 Die folgenden Ausführungen basieren im Wesentlichen auf den schriftlichen und mündlichen Informationen, die ich von Ahmet Baş und Martin Moser erhielt.

in Deutschland. Als die Zahl der muslimischen Ausländer durch die Arbeitsmigration aus der Türkei stark zunahm, erhielt er 1963 vom *Deutschen Missionsrat* den Auftrag, „Bemühungen zum Erreichen der Muslime in Deutschland zu koordinieren, entsprechende Literatur in den Sprachen der muslimischen Ausländer zu beschaffen und den evangelischen Gemeinden Informationen über den Islam zugänglich zu machen und sie zur missionarischen Arbeit unter Muslimen in Deutschland zu motivieren.“ Der auf diese Weise entstandene *Orientdienst* arbeitete als Koordinierungsstelle und Arbeitsgemeinschaft von Missionsgesellschaften und Kirchen finanziell unabhängig unter dem Dach der EMO. Er wurde im Jahre 1975 zu einem eingetragenen Verein, der bis heute Mitglied der *Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen* ist und seinen Sitz in Wiesbaden hat. Der *Orientdienst* beschäftigt zurzeit über 20 Mitarbeiter, darunter viele aus dem Orient (meist Konvertiten). Mit Hilfe der ersten Angestellten orientalischer Herkunft, die bereits seit 1969 dabei ist, wurden etwa ein erstes türkisches Traktat verfasst, ein Korrespondenz-Bibelkurs übersetzt und adaptiert und mit der Herstellung von Abreißkalendern begonnen – einer Tätigkeit, die bis heute fortgeführt wird. 1972 kam ein weiterer Mitarbeiter hinzu, der mit einer Deutschen verheiratet war. Er schrieb über 30 Lieder für das türkische Liederheft. Mitte der 1970er-Jahre wurden weitere türkischstämmige Mitarbeiter eingestellt. Die personelle Aufstockung und die Erweiterung des Tätigkeitsfeldes (darunter türkische Sendungen mit türkischer Musik im Evangeliumsrundfunk), führten schließlich zu einer organisatorischen und rechtlichen Neuausrichtung des *Orientdienstes*.

1.2 Religiöses und soziales Profil der Interviewpartner

Die Veranstalter machten in Bezug auf die Interviewpartner keinerlei Vorgaben. Die Wahl der Probanden fand in den Pausen statt und erfolgte nach dem Zufallsprinzip. Ich führte bis Ende November 2014 mit insgesamt 27 Personen Kurzgespräche von etwa 30 Minuten bis einer Stunde Dauer, mit zehn Personen mehrere qualitativ anspruchsvollere Interviews. Meine Gesprächspartner waren zwischen 24 und 85 Jahre alt. Bei den Kurzgesprächen ging es in erster Linie um biographische Daten und eine skizzenhafte Darstellung der Konversionsgeschichte.

Die Fragen hatte ich zuvor vorbereitet. In den problemzentrierten Interviews wurden die Gesprächsteilnehmer darüber hinaus gebeten, ausführlich ihre Motivation für den Religionswechsel zu schildern und Auskunft über den Verlauf dieses Prozesses, ihre soziale und religiöse Herkunft und ihre Beziehung zu den Familienangehörigen nach der Konversion zu geben. Die Interviews führte ich je nach Wunsch des Gesprächspartners auf Türkisch, Kurdisch oder Deutsch.

In diesem Beitrag wird Konversion in ihren drei Erscheinungsformen als vertikale Konversion (Bekehrung), als Religionswechsel oder als Kirchen- bzw. Konfessionswechsel verstanden. Alle diese drei Typen waren in der Gruppe *İsa Mesih İmanlıları* zu finden. Meine Gesprächspartner weisen eine sehr heterogene ethnische und religiöse Herkunft auf. Während die große Mehrheit aus Anatolien stammt, waren auch mehrere turksprachige Personen dabei, die nicht aus der Türkei kamen (Turkmenen, Aserbaidchaner, Türken und Roma aus Bulgarien und Makedonien usw.). Zehn Personen gaben an, aus einer anatolisch-christlichen Familientradition (armenisch, aramäisch oder assyrisch) zu stammen. Zwölf Personen waren vor ihrer Konversion sunnitisch (neun türkisch/turkmenisch, drei kurdisch), acht Personen alevitisch (fünf kurdisch, drei türkisch), vier Personen schiitisch (drei Azeri aus der Türkei, eine Person aus dem iranischen Aserbaidchan) und drei Personen religionslos (bzw. Roma).

Im Folgenden soll in Form eines Zweischrittes vorgegangen werden: Im ersten Teil wird auf die vertikale Konversion bei Personen mit einer christlichen Herkunftskultur eingegangen. Dabei wird der Fokus auf den Zusammenhang zwischen religiöser Sozialisation und bestimmten Konversionsformen gerichtet. Im zweiten Abschnitt steht der Religionswechsel von Sunniten, Schiiten und Aleviten zum Christentum im Vordergrund.

2. Vertikale Konversion

Unter der vertikalen Konversion verstehen wir hier in Anlehnung an David Plüss die bewusste Hinwendung zu einer religiösen Einstellung, bei der es nicht zu einem Austausch eines Glaubenssystems gegen ein anderes kommt, sondern zur Revitalisierung eines bereits vorhandenen religiösen Weltbildes.⁹ Bei den befragten sechs Frauen und vier Männern aus dieser Gruppe handelt es sich um Personen aus christlichen anatolischen Familien, die sich immer als „Christen“ verstanden haben, aber aus verschiedenen Gründen in der Türkei wie auch in Deutschland nicht bzw. nicht mehr religiös aktiv waren. Sie verbrachten, abgesehen von zwei Ausnahmen, ihre Jugend in der Türkei und kamen als Erwachsene nach Deutschland, entweder als Arbeitsmigranten und Flüchtlinge oder im Zuge der Familienzusammenführung. Fast alle haben in der Türkei einen Schulabschluss erlangt. Vier von ihnen besuchten eine Grundschule, zwei eine Mittelschule und zwei ein Gymnasium. Zwei Männer und zwei Frauen konnten sich in Deutschland beruflich weiter qualifizieren.

Auch wenn das religiöse Symbolsystem bei dieser Form der Konversion keine radikale Änderung erfährt, zeigen die Konversionsverläufe in vielen Punkten Ähnlichkeiten mit denen von Konvertiten mit nicht-christlichem Hintergrund. So gibt es beispielsweise in beiden Fällen das Schlüsselerlebnis und zentrale Entscheidungsmoment der ‚Wiedergeburt‘, den Zeitpunkt also, ab dem man sich als „bekennder Christ“ (*imanlı*) bezeichnet. Auch die Konversionsrhetorik ist in ihren Hauptlinien ähnlich strukturiert: Ein unglückliches, da fern vom ‚wahren Glauben‘ gefristetes oder durch ein Unglück zerstörtes früheres Leben erfährt an seinem Tiefpunkt eine Wende durch eine intensive Gotteserfahrung. Durch die religiöse Neuorientierung findet man seinen inneren Frieden.

9 David Plüss, „Vertikale Konversion am Beispiel des Alpha-Kurses“, in: Christine Lienemann-Perrin & Wolfgang Lienemann (eds.), *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte; 20), Wiesbaden: Harrassowitz, 2012, 150–65.

Der Prozess der Bekehrung ist multikausal und komplex. Dabei fallen individualpsychologische, kulturelle und soziale Einflussfaktoren zusammen und bewirken unterschiedliche Entwicklungsverläufe. Im Folgenden wird am Beispiel von zwei Konversionserzählungen lediglich auf die Bedeutung der religiösen Sozialisation in der Kindheit für die spätere Bekehrung eingegangen.

2.1 Zwei Konversionserzählungen im Vergleich

2.1.1 (Religiöse) Sozialisation in der Kindheit/Jugend

Meryem

Meryem ist eine 68jährige Armenierin aus Istanbul und lebt seit 1964 in Deutschland. Sie verbrachte ihre Kindheit in einem städtischen laizistischen Milieu, in der die Religion eine untergeordnete oder gar keine Rolle spielte. Zu Hause betete nur ihre Großmutter „regelmäßig“, ansonsten „merkte man nur an Festtagen wie Weihnachten oder Ostern, dass wir keine Muslime waren.“ Im sozialen Leben unter Gleichaltrigen spürte sie ihre religiöse „Andersartigkeit“ nicht, da auch ihre muslimischen Freunde „mit Religion nichts anfangen konnten. Ich glaube nicht, dass sie zu Hause mehr Informationen über den Islam bekamen als ich über das Christentum. Die Jugendlichen waren damals eben nicht religiös. Die Menschen insgesamt waren in der Türkei nicht so religiös wie heute. Ob muslimisch oder christlich – Religion war für uns damals unmodern. Sie war eine Sache für ältere Menschen.“ Meryem betonte, dass die Religion damals auch in der Öffentlichkeit nicht so präsent gewesen sei wie heute: „In unserem Stadtviertel gab es keine jungen Mädchen oder Frauen mit Kopftuch.“ Frauen orientierten sich eher an den „schönen bunten Bildern von modern gekleideten Schauspielerinnen“ in Magazinen und Zeitungen. „Das waren unsere Vorbilder, nicht unsere Omas“. Meryem verinnerlicht eine tief in die städtische Gesellschaft eingedrungene säkularisierte Lebensweise „automatisch“. Es handelt sich also nicht um eine Folge einer bewussten und persönlichen Reflexion über Religion oder Tradition. Sie verfügte zwar über „minima-

le Grundkenntnisse“ des Christentums, sah aber weder eine Notwendigkeit, in ihrer Lebensgestaltung darauf zurückzugreifen, noch, sich mit ihnen auseinander zu setzen. Obwohl dies damals auch bei ihren muslimischen Freunden der Fall war, profitierten die Jugendlichen aus christlichen Familien von der fortgeschrittenen republikanischen Säkularisierung im besonderen Maße. Sie ermöglichte ihnen, wie meine Interviewpartner immer wieder zum Ausdruck brachten, sich als „religiös Andersartige“ in einer muslimisch dominierten Gesellschaft „unsichtbar“ zu machen. So konnte sich beispielsweise Roger, ein 38 Jahre alter Mann aus einer armenisch-aramäischen Familie, in seiner Jugend „ohne weiteres“ in der Musikszene in Hatay am Mittelmeer etablieren. Seine religiöse Zugehörigkeit fiel dort „überhaupt nicht“ auf. „Selbst mein christlicher Name wurde nicht wahrgenommen. Keiner hat danach gefragt.“ Dass die republikanische Religionspolitik (im Prinzip) nur individuelle Rechte anerkennt und kollektiven Identitäten ablehnend gegenübersteht, förderte somit vor allem im städtischen Raum eine säkulare Sozialisation, die wiederum für das distanzierte Verhältnis der damaligen Jugendlichen zur Religion verantwortlich war.

Nergis

Zwar genoss auch Nergis, eine 47 Jahre alte Aramäerin aus Mardin (Südostanatolien), die seit 1982 in Deutschland lebt, keine „gründliche“ religiöse Erziehung in der Familie. Aber da sie im Gegensatz zu Meryem in einer ländlich und aramäisch geprägten Gegend aufwuchs, wo das soziale Leben weitgehend von der (religiösen) Tradition bestimmt wurde, konnte sie eine religiöse Grundausstattung, wie sie es ausdrückt, „einfach nebenbei“ (*kendiliğinden*) erwerben und bei Bedarf auch auf sie zurückgreifen. Religion steckte in allen gesellschaftlichen Strukturen und demonstrierte ihre Präsenz insbesondere in alltäglichen Verhaltensnormen und Zeremonien, die den Menschen von der Wiege bis zur Bahre begleiteten. „Man erklärte uns nicht, warum etwas religiös richtig oder falsch war, man lebte einfach vor, was man für richtig und nützlich hielt. Wir lernten also vieles eher durch Sehen als durch Erzählen.“ Wie im Beispiel von Meryem konnte also auch hier, wenn auch aus einem anderen Grund, keine aktive und reflektierte Auseinandersetzung mit

der Religion erfolgen. Während im städtischen Milieu von Meryem eine kritische Hinterfragung der religiös bestimmten Lebensform zumindest für sie und ihre Mitmenschen nicht auf der Tagesordnung stand, da sie bereits erfolgt war, hatte im Umfeld von Nergis eine tiefgreifende gesellschaftliche Transformation, die u.a. auch Raum für Zweifel an der als selbstverständlich angenommenen Glaubenswelt geschaffen hätte, noch gar nicht eingesetzt. Trotz der Dominanz des Religiösen blieben Nergis und ihre Generation religiöse Illiteraten, nicht zuletzt aufgrund ihres fehlenden Bezugs zum religiösen Schrifttum. In ihrer Ortschaft mit einer hohen Analphabetenrate waren nur einige ältere Männer in der Lage, aramäische Texte zu lesen. Sie selbst konnte als Kind zwar mehrere Gebete auf aramäisch auswendig, Aramäisch lesen hat sie aber nie gelernt. Ihre Religiosität basierte also auf einer normsetzenden und konkurrenzlosen Volksfrömmigkeit, die weitgehend über Verhaltenskodizes vermittelt wurde. Ihr Wegzug aus ihrem Geburtsort und die Auswanderung nach Deutschland bedeuteten somit schlichtweg das Verlassen des religiösen Einflussbereichs. Entsprechend leicht verlor die nur passiv erfarrene Religion im neuen Lebensumfeld jegliche Wirkungsmacht.

2.1.2 Zwei Verlaufsformen vertikaler Konversion

Wir haben hier somit zwei verschiedene religiöse Sozialisierungen, die auf jeweils eigene Art und Weise den nachfolgenden Konversionsprozess prägten. An diesen kann man zwei Grundformen vertikaler Konversion erkennen:

Erstens: Konversion ist ein langsamer Reifungsprozess hin zu einem Glauben, der für die betroffenen Personen bis dahin von keiner oder nur geringer Bedeutung war. Der Prozess selbst wird durch verschiedene Faktoren ausgelöst, ist aber meist Teil einer umfangreichen Lösungsstrategie gegen tiefe Frustrationen und innere Unzufriedenheit. Durchlebte schwierige Lebenssituationen disponieren ebenfalls für religiöse Veränderungen bzw. machen Akteure für religiöse Antworten empfänglich. Aufgrund des Fehlens eines ‚religiösen Unterbaus‘ ist der Pfad zur ‚Wiedergeburt‘ meist von einer lang andauernden, intensiven und kriti-

schen Reflexion gekennzeichnet. Diese Form von Konversion beobachten wir bei Meryem, die mit 18 Jahren einen armenischen Mann heiratete und nach Deutschland kam. Die Ehe geriet wegen „Eifersüchteleien“ und der „Gewalttätigkeit“ ihres Mannes in eine Krise, noch bevor Meryem in Deutschland Fuß fassen konnte. Die absolute Isolation erlebte sie vor allem während ihrer Schwangerschaft, da sie nun auch mit dem angefangenen Deutschkurs aufhören musste. Als ihre Tochter drei Jahre alt war, ging die Familie auseinander. Meryem heiratete zwei Jahre später „auf Empfehlung“ ihrer Familie einen Mann aus der Verwandtschaft, den sie nur sporadisch kannte. Aus dieser Ehe ging ein Sohn hervor. Der Mann konnte sich in Deutschland nicht anpassen, ging nur Gelegenheitsjobs nach und gab sich dem Alkohol, dem Glücksspiel und dem Nachtleben hin. Er musste mehrmals wegen einer Alkoholvergiftung in die Klinik und wurde auch in die Psychiatrie eingeliefert. Trotz allem versuchte Meryem, nicht zuletzt wegen der gescheiterten ersten Ehe und der beiden kleinen Kinder, die Familie zu retten. Die Bekanntschaft mit einer Krankenschwester in der Klinik ihres Mannes brachte die Wende in ihrem Leben. Obwohl Meryem schnell die Absichten der „aufgeschlossenen und frommen“ Dame durchschaute, hielt sie auch nach dem Tod ihres Mannes den Kontakt mit ihr aufrecht. Dabei verheimlichte sie nicht ihr Desinteresse an religiösen Themen: „Tiefe religiöse Gespräche konnten wir aufgrund meiner geringen deutschen Sprachkenntnisse sowieso nicht führen. Aber mit Sprüchen wie ‚Jesus liebt dich‘ konnte ich ehrlich gesagt nichts anfangen. So etwas berührte mich überhaupt nicht.“ Als ihre Bekannte sie nach langer Zeit einmal bat, sie an einem Sonntag in die Kirche zu begleiten, nahm Meryem das Angebot eher „ihr zuliebe“ an. „Es war eine Ewigkeit her, dass ich mich in eine Menschenmenge getraut hatte.“ Weniger von den religiösen Botschaften als vielmehr von der sozialen Seite des Gottesdienstes angetan, begleitete Meryem die Krankenschwester nun gelegentlich in die Sonntagsmesse. Kirche war für sie dabei in erster Linie ein Tor zur Außenwelt, eine Möglichkeit „für ein paar Stunden mit anderen Menschen etwas zu teilen.“ Dies bedeutete aber nicht, dass die Wirkungen des Kirchenbesuchs nur auf die sozialen und kommunikativen Aspekte beschränkt blieben: „Während und nach jeder Messe dachte ich selbstverständlich auch über den Sinn des Lebens, die Welt, Gott

usw. nach“. Noch wichtiger: Sie fing an, auch die eigene Wahrnehmung der Religion, die durch ihre Zeit in der Türkei stark laizistisch geprägt war, zu überdenken. Sie fand in Deutschland nicht den erwarteten Widerspruch zwischen der „Religion“ und dem „modernen Leben“: „Es war ganz anders, nicht so wie ich in der Türkei über religiöse Menschen dachte. Die Gottesdienstbesucher waren stets modern gekleidet und wirkten gebildet. Es waren also keineswegs nur ältere Frauen und Männer, die mit einem Fuß im Jenseits standen.“ Trotzdem ließ sie sich noch nicht, wie sie ausdrückt, „von der Religion führen. Meine Vernunft widersetzte sich irgendwie. In mir lief ein Kampf ab. In solchen Momenten sagte ich zu mir: Meryem, denkst du etwa, dass du klüger bist als die Lehrerin deiner Tochter, die du jedes Mal in der Kirche siehst?“ Obwohl sie mit dem Versuch, abends gelegentlich aus der deutschen Bibel zu lesen, einen weiteren Schritt tat, war sie noch längst keine „aktiv Suchende“. In diese Rolle trat sie erst viel später, als sie mit Hilfe ihrer Bekannten auf der Suche nach einer türkischen Bibel auf einen türkischsprachigen Bibelkreis in Duisburg stieß. In der türkischsprachigen Gemeinde fühlte sie sich bald sehr wohl, in erster Linie wegen der „familiären Atmosphäre“. Sie war dort nicht nur Beobachter, der Gast, als der sie sich in der deutschen Kirche gefühlt hatte, sondern fand sich unerwartet schnell „mitten“ im Gemeindeleben wieder. Dies war vor allem durch die erleichterte Kommunikation auf Türkisch möglich. Die Gemeindeglieder stammten bis auf den Leiter aus der Türkei. Es waren auch Armenier dabei. Die Figur ‚Gemeinde als Familienersatz‘, die in den Konversionsbiographien immer wieder vorkommt, trifft hier ohne Einschränkungen zu. Die Gemeindeaktivitäten beschränkten sich nicht auf die Bibelstunden: „Wir kochten gemeinsam, sangen und organisierten Picknicke. Meine Fahrten zur Gemeinde waren für mich wie Reisen in die Heimat.“ Trotz dieser schnellen sozialen Integration zögerte sie dennoch, den „letzten Schritt“ zu tun und wick Fragten nach einer Taufe jedes Mal aus. „Es war für mich unerklärlich. Selbst ehemalige Muslime ließen sich ohne weiteres taufen, ich aber traute mir das noch nicht zu.“ Erst 19 Monate nach ihrem ersten Besuch traf sie die Entscheidung, sich in der Gemeinde auch religiös „vollständig“ anzupassen: „Während einer Wanderung im Wald nach einer gemeinsamen Bibelstunde spürte ich in mir eine tiefe Entspannung und eine unbe-

schreibliche Zufriedenheit. Es war so, als ob die ganze Last der Jahre von meinen Schultern gefallen wäre. Nun hatte Jesus endlich mein Herz erobert, und ich reichte ihm meine Hand. Die Zeit der Wiedergeburt war also gekommen. Noch dort sagte ich zu dem Gemeindeleiter, dass ich mich taufen lassen möchte.“

2. Während Meryem sich in der Krisensituation aufgrund ihrer skeptisch-aufklärerischen Grundhaltung erst langsam die ‚Angebote‘ und ‚Lösungsstrategien‘ der Religion zu eigen machte und erst durch eine ‚religiöse Resozialisierung‘ für transzendente Aspekte sensibilisiert werden musste, orientierte sich Nergis‘ Handeln von Beginn ihres Leidens an einem religiösen Muster, das sie bereits seit ihrer Kindheit als Antwort auf solche Situationen kannte. Sie hatte, wenn auch im eher volkstümlichen Sinne, bereits eine ‚Transzendenz Erfahrung‘ gemacht, die sie ihren aktuellen Leidenszustand als „Strafe Gottes“ für ihr „Abweichen vom rechten Glauben“ empfinden ließ. Daher kam ihre Bekehrung nicht einer „Entdeckung“ gleich wie das bei Meryem der Fall war, sondern glich eher einer „Buße“, einer „Umkehr“. Als sie mit 15 Jahren heiratete und ihrem Mann nach Deutschland folgte, löste sie sich von der herrschenden religiös dominierten Sozialordnung. Halten wir uns hier das Drei-Phasen-Modell von van Gennep¹⁰, das von Turner¹¹ später weiterentwickelt wurde, vor Augen, so durchlief sie bis zur ihrer „Umkehr“ die Phasen „Separation“ und „Liminalität“. Eine „Angliederungsphase“, eine konkrete Gestaltung der „Anti-Struktur“, in der sie sich in Krisensituationen von säkularen Verhaltensformen hätte führen lassen können, erreichte sie jedoch nicht, obwohl sie, unterstützt von ihrem „sehr liberalen“ Mann „ein freies Leben“ führte. Damit meinte sie in erster Linie ein nicht stark traditionsbestimmtes Leben wie in ihrer Kleinstadt. „Endlich konnte ich tun, was ich wollte. Ich musste mir nicht vorher den Kopf zerbrechen, wie meine Eltern, Großeltern, andere Verwandte, Nachbarn oder sogar die ganze Gemeinschaft auf mein Verhalten oder meine Kleidung reagieren würden.“ Mit „freiem Leben“ meinte sie aber auch eine Lebensweise „ohne Religion“. „In Deutschland fiel

10 Arnold van Gennep, *Übergangsriten*, Frankfurt/M. et al.: Campus, 1986, 21.

11 Victor Turner, *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*, (Theorie und Gesellschaft; 10), Frankfurt/M. et al.: Campus, 1989, 95.

mir nie ein, zur Messe zu gehen.“ Obwohl sie es sehr wünschte, bekam die junge Familie in den ersten beiden Jahren keine Kinder. Durch eine intensive Behandlung wurde sie mit 18 Jahren schwanger. Im zweiten Monat der Schwangerschaft erfuhr sie, dass sie Tuberkulose hatte. Der Schock löste in ihr einen bereits bekannten Mechanismus aus: In ihrem „Schwellenzustand“ (Turner) ignorierte sie die „weltliche Autorität“ (den betreuenden Arzt), dem sie bis dahin großen Respekt erwiesen hatte, und wandte sich der „transzendenten Instanz“ zu.¹² Sie lehnte den empfohlenen Abbruch ab und verließ sofort die Klinik: „Es war mein erstes Kind. Ich habe fast drei Jahre darauf gewartet. Auf keinen Fall wollte ich es töten lassen.“ Die letzte Szene in ihrer Bekehrungserzählung entspricht standardmäßig dem Typus der plötzlichen religiösen Neuorientierung, im Unterschied zur schrittweisen Bekehrung, die wir bei Merzem kennengelernt haben: Sie ließ sich von ihrem Mann in eine Kirche fahren: „Kaum war ich hineingegangen, begann ich loszuschluchzen, so stark, dass die Besucher sofort die Kirche verließen. Es war ein unbeschreiblicher Zustand. Ich war mit Gott allein. Ich betete und weinte wie verrückt. Ich bat ihn um Verzeihung für meine Untreue. Ich wusste, dass dies die Strafe dafür war. Ich versprach ihm dort, ihn nie wieder zu verlassen, egal wie es mit meinem Kind und meiner Krankheit weitergeht.“

12 „Die Eigenschaften des Schwellenzustandes (der ‚Liminalität‘) oder von Schwellenpersonen (‚Grenzgängern‘) sind notwendigerweise unbestimmt, da dieser Zustand und diese Personen durch das Netz der Klassifikationen, die normalerweise Zustände und Positionen im kulturellen Raum fixieren, hindurchschlüpfen. Schwellenwesen sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen“, Turner, *Ritual*, 95.

3. *Religionswechsel von Muslimen zum Christentum*

3.1 *Begegnungen mit dem Christentum*

Während bei der vertikalen Konversion zum Christentum dem Neubekehrten die christlichen Lebens- und Glaubenswelten im Allgemeinen nicht gänzlich unvertraut sind, bedeuten sie für Konvertiten ohne christliche Wurzeln eine zusätzliche Hürde, die, vor allem unter ungünstigen gesellschaftlichen Bedingungen, erst einmal zu überwinden ist. Es geht hier also nicht um die Neudefinition eines bislang passiven Verhältnisses zur Herkunftsreligion, sondern um deren Ersetzung durch ein bis dahin als ‚nicht eigenes‘ oder ‚fremd‘ empfundenenes religiöses System.

Nicht nur bei der ersten Kontaktaufnahme, sondern auch später bei der Konversionsentscheidung kommt den Kontextbedingungen eine zentrale Bedeutung zu. Es macht einen Unterschied, ob die Hinwendung zu einer Mehrheits- oder einer Minderheitsreligion erfolgt. Faktoren wie der Anerkennungsgrad, die allgemeine Akzeptanz oder die Unterdrückung oder Verfolgung der neuen Religion in der jeweiligen Gesellschaft spielen hier eine bedeutende Rolle. So führt die scharfe Sanktionierung eines ‚Abfalls vom Islam‘ in den Herkunftsländern der hier interviewten Konvertiten zu einer erheblichen Benachteiligung der christlichen Religion. Dies drückt sich direkt in Zahlen aus: Von 27 Befragten haben lediglich fünf (vier Männer und eine Frau) den Übertritt zum Christentum bereits in ihren Heimatländern vollzogen.¹³ Dabei ist auffallend, dass alle diese Personen sich selbst als „aktiv Suchende“ bezeichneten und ihre starke „theologische Neugier“ als Hauptmotiv für die Kontaktaufnahme angaben. Sie betonten, dass sie selbstständig mit den christlichen Institutionen vor Ort in Kontakt traten und auch bereit waren, dabei bestimmte Risiken einzugehen.

13 Bei den anderen zwölf Frauen und zehn Männern dieser Gruppe fand die Konversion erst nach der Migration nach Deutschland bzw. in Deutschland statt. Von diesen sind neun Personen in Deutschland aufgewachsen. Zehn Befragte haben einen Hauptschulabschluss/Berufsschulabschluss, sieben Abitur und fünf einen Hochschulabschluss.

Bei den Bekehrungen in Deutschland lässt sich dagegen feststellen, dass die ‚Entdeckung‘ des christlichen Glaubens meist ‚indirekt‘ und in erster Linie über ‚persönliche‘ oder ‚soziale‘ Beziehungen und Bekanntschaften oder auch über karitativ tätige Institutionen und soziale Netzwerke zustande kam und die Akteure selbst dabei zumindest in der Anfangsphase eine relativ ‚passive‘ Rolle spielten. Die meisten aus dieser Gruppe (15 von 22 Personen) taten den ersten Schritt nicht aufgrund von individuellen religiösen Reflexionen, sondern wurden von ‚Vermittlern‘ und ‚Zwischeninstanzen‘ inspiriert oder geleitet (‚affektive Konversion‘). In den Herkunftsländern sind solche Instanzen, die zum Übertritt zum Christentum ermutigen oder diese Religion ‚sichtbar‘ machen könnten, dagegen entweder verboten oder zumindest nicht gerne gesehen und für die Konversion daher ohne Bedeutung. Auch dies erklärt den zahlenmäßigen Unterschied zwischen den beiden Gruppen.

Dennoch war das individuelle Interesse an den religiösen Traditionen im Aufnahmeland auch bei denjenigen Befragten, die ihre Bekanntschaft mit dem Christentum eher auf den „Zufall“ zurückführten, nicht ganz unbedeutend. Diese Probanden betonen in ihren Konversionserzählungen ihre „religiöse Aufgeschlossenheit“, die entweder das Ergebnis prägender persönlicher (meist negativer) Erfahrungen mit der Herkunftsreligion oder aber auf eine Sozialisation zurückzuführen ist, in der Religion nur eine geringe Rolle spielte und die daher einer Bekehrung keine Hindernisse in den Weg legte.

So hatte beispielsweise die 55jährige Turkmenin Gulnar schon im Iran, wo sie ihre Kindheit und Jugend verbrachte, innerlich mit dem Islam gebrochen. Nicht nur, weil sie einer sunnitischen Minderheit angehörte und deswegen vom schiitischen Regime im Namen des Islam marginalisiert und ausgegrenzt wurde, sondern weil sie den Islam auch insgesamt aufgrund der „aktuellen Entwicklungen“ nicht mehr als „attraktiv“ und „bindend“ ansah – obwohl ihre Familienangehörigen „gläubige und praktizierende Sunniten“ geliebt waren. Die „große Unzufriedenheit mit der islamischen Republik“ war einer der Hauptgründe für Gulnars Auswanderung aus dem Iran. In Deutschland sah sie anfangs noch „keine Motivation und Notwendigkeit“, sich mit der hiesigen dominanten religiösen Tradition zu beschäftigen. Sie erfuhr

durch Zufall, dass die türkischen Eltern der Schulfreundin ihrer Tochter, mit denen sie in erster Linie über die gemeinsame Sprache in Kontakt getreten war, christliche Konvertiten waren. Diese Bekanntschaft führte nicht nur zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben, sondern viel später auch zur Konversion. „Ich wusste, dass ich mich irgendwann wieder mit dem Thema Religion beschäftigen würde. Ich war religiös erzogen, fand aber im Islam keinen Halt mehr. Ich weiß es aber wirklich nicht, ob ich dann den Schritt zum Christentum gewagt hätte, wenn ich nicht diese türkische Bekannte gehabt hätte.“

Für die 35jährige gebürtige Alevitin Aysel war dagegen weniger die negative Erfahrung mit ihrem ursprünglichen Glauben als vielmehr das „nicht erwartete menschliche Gesicht der Religion“ das auslösende Moment für die nähere Beschäftigung mit dem Christentum. Als die eher „säkular“ und „diesseitsorientiert“ erzogene junge Frau kurz nach dem Tod ihres Mannes mit ihrer kleinen Tochter nach Deutschland kam, wo viele ihrer Verwandten lebten, war sie zunächst auf fremde Hilfe angewiesen. Sie bekam anfangs finanzielle Unterstützung vom Staat, den Verwandten, aber auch von einer christlichen Hilfsorganisation. „Was mir die kirchliche Einrichtung gab, war relativ wenig. Ich muss das in aller Offenheit sagen. Sonst würde man wie üblich behaupten, ich sei von den Missionaren gekauft worden. Nein, die zeitlich begrenzte materielle Zuwendung war, verglichen mit der Sozialhilfe oder der Unterstützung durch meine Verwandten, wirklich gering.“ Sie reichte jedoch aus, um bei ihr einen Denkprozess auszulösen und „Religionen mit anderen Augen zu sehen“. Sie betonte, dass sie sich die staatliche Hilfe und die Unterstützung durch die Verwandten einigermaßen erklären konnte. Da es aber in ihrem in der Türkei geprägten Bild von den Religionen keinerlei Platz für derartige „bedingungslose Hilfe“ gab, musste sie sich das „erklären“. „Es war für mich keine Selbstverständlichkeit, als Nicht-Dazugehörige von unbekanntem christlichen Gläubigen ohne Gegenleistung unterstützt zu werden. Das machte mich nachdenklich und neugierig auf diese Religion.“

Der karitative Aspekt wurde auch in einigen anderen Konversionserzählungen besonders hervorgehoben. In der Türkei verhindert neben zahlreichen anderen Faktoren die straffe und einheitliche Orga-

nisation der Religion durch den Staat die Entfaltung einer zivilen, überkonfessionellen, religiös-karitativen Infrastruktur, wie sie in vielen säkularen westlichen Ländern zu finden ist. Daher wurden die Wohlfahrtsprojekte der kirchlichen Organisationen in Deutschland von vielen Probanden als ‚speziell christlich‘, also als Ausdruck ‚christlicher Nächstenliebe und Barmherzigkeit‘, wahrgenommen und konnten so zu einem wichtigen impulsgebenden Faktor für die religiöse Neuorientierung werden. Dies traf in besonderer Weise auf Serhat zu: Der 28jährige Mann aus einer sunnitisch-kurdischen Beamtenfamilie betätigte sich in der Türkei jahrelang in einer kurdisch-nationalen Organisation und flüchtete vor drei Jahren nach Deutschland. Er gab kurz nach seinem Asylgesuch sämtliche Verbindungen zu dieser Gruppe auf. Dadurch verlor er alle sozialen Kontakte, da er ein Leben außerhalb seiner politischen Aktivitäten bis dahin nicht gekannt hatte. Nicht lange darauf bekam er Alkoholprobleme. Auch „noch schlimmere Sachen“ habe er ausprobiert. In einer kritischen Lebenssituation wird er von einer christlichen Hilfsorganisation aufgenommen und betreut, was für ihn als Nicht-Gläubigen „eine große Überraschung war.“ „Niemand hätte ich mir vorgestellt, dass ich mein Leben jemals einer religiösen Organisation verdanken würde. Ich war durch und durch Atheist und erfuhr die Religion in der Türkei als nationalistisch, berechnend, opportunistisch, aber niemals als human.“

Es ist auffallend, dass der erste Kontakt mit der neuen Religion nur selten über einen ‚direkten‘ Missionierungsversuch zustande kam, wie dies bei dem 38jährigen Yılmaz der Fall war. Yılmaz kam in Deutschland in einer sunnitisch-türkischen Gastarbeiterfamilie auf die Welt. Als Jugendlicher machte er mit den Zeugen Jehovas Bekanntschaft, die erst einmal „sehr oberflächlich und ohne Konsequenzen“ blieb. In einer schwierigen familiären Krisensituation wurde er von der streng religiösen Familie zu den Verwandten in die Türkei geschickt, wo er ein Jahr lang in einer westanatolischen Stadt die Schule besuchte. „In Deutschland hatte ich mir durch die Erzählungen meiner Verwandten von unserer Heimat eine heile Welt ausgemalt. Als Kind war ich davon fasziniert. Aber in der Wirklichkeit sah die Sache ganz anders aus.“ Er erlebte dort die erste „richtige Identitätskrise“, die auch zu einer entscheidenden Auseinandersetzung mit der Religion führte. Nach der

Rückkehr nach Deutschland blieb er jahrelang ohne jeglichen Kontakt zu religiösen Gruppierungen. Erst nach seiner Ausbildung und langer Zeit im Arbeitsleben lässt er sich von den Zeugen Jehovas taufen, verließ diese aber nach zwei Jahren, um sich der türkischsprachigen Gruppe *İsa Mesih İmanlıları* anzuschließen. Yılmaz wies darauf hin, dass er das Christentum nie als etwas Fremdes wahrgenommen habe, sondern als eine „mögliche Alternative neben vielen anderen. Man lebt in einem christlichen Land, besucht dort die Schule. Selbst wenn man nicht mitten drin ist, bekommt man als religiös sensibilisierter Mensch so oder so vieles über diese Religion mit. Sie hat mich aber erst dann richtig angesprochen und gepackt, als meine Erfahrungen gereift waren.“

Die Erstkontakte mit dem Christentum und die nachfolgenden Konversionsverläufe gestalten sich also höchst unterschiedlich. Im Folgenden sollen die bisherigen Beobachtungen anhand zweier Konversionserzählungen noch einmal exemplarisch vertieft werden.

3.2 Gesellschaftspolitische Anomalien als Auslöser für eine Auseinandersetzung mit der Religion

Nuri

Im Gegensatz zu den oben aufgeführten Beispielen vertikaler Konversion (Meryem und Nergis) und den bisher betrachteten Konversionen aus dem muslimischen Milieu (Serhat und Yılmaz) stehen im Fall von Nuri, einem 50jährigen Pastor, der vor 30 Jahren zum Christentum übergetreten ist und seit 25 Jahren mit seiner deutschen Frau in Deutschland lebt, Faktoren wie ‚Leiden‘ oder ‚individuelle Krisensituationen‘ nicht im Zentrum der Konversionserzählung. Auch ein Funktionsverlust der herkömmlichen Religion, Enttäuschungen (wie beispielsweise bei Gulnar und Yılmaz) etc. sind bei ihm nicht feststellbar, da er bis zu seiner Bekehrung ein „sehr lockeres“ Verhältnis zur Religion hatte. Eine ‚karitative Brücke‘ wie bei Aysel oder Serhat fehlt hier ebenfalls. Es handelt sich bei einem solchen Glaubensübertritt nach Lofland und Skonovd

um eine typische ‚intellektuelle Konversion‘, bei der Emotionalität und sozialer Druck keine Rolle spielen.¹⁴

Jedoch zeigt seine religiöse Sozialisation große Ähnlichkeiten mit der der Armenierin Meryem. Beide wuchsen in einem aufgeklärten städtischen Milieu auf, in dem der Einfluss der Religion auf das alltägliche Leben relativ gering war. Darüber hinaus lebten beide in religiösen Kontaktzonen, die einen Einblick in andere religiöse Lebenswelten erlaubten. Nuri verdankte seine „oberflächlichen“ Informationen über das Christentum den Erzählungen seiner eingewanderten Eltern, die ihre Kindheit und frühe Jugend in christlich dominierten Ortschaften auf dem Balkan verbracht hatten. Der Vater kam in der bulgarischen Stadt Schumen zur Welt und wuchs als Waisenkind bei einer bulgarischen Familie auf, an die er, wie auch „an die Bulgaren insgesamt“, „sehr positive Erinnerungen“ hatte. 1950 wanderte er in die Türkei aus, genauso wie Nuris Mutter, die in Rumänien (Konstanza) in einer tatarischen Familie auf die Welt kam. Die liberal und laizistisch orientierten Eltern praktizierten den Islam vor allem an den Feiertagen und passten sich in dieser Hinsicht an ihre irreligiöse Umgebung (wie die Familie von Meryem) an. Im Fall von Meryem ermöglichte es ihr diese laizistische Prämisse, die religiöse Herkunft „unsichtbar“ zu machen. In ihrer Jugend war der Laizismus in den türkischen Städten auf dem Vormarsch und die religiösen Identitäten befanden sich in Auflösung. Daher war ihr späterer Zugriff auf die Religion durch vertikale Konversion das Ergebnis einer *persönlichen* Deprivation in der Migration.

Nuris Übertritt zum Christentum erfolgte dagegen in einer gesellschaftlichen Umbruchszeit, die durch die Krise des laizistischen Systems gekennzeichnet war. Seine Bekehrung ist nur im Kontext der *kollektiven* Sinnsuche in der post-laizistischen Ära zu verstehen. Dieser Prozess erreichte unter der Militärherrschaft, die die partikularen Identitäten und individuellen Freiheiten in der Gesellschaft zugunsten einer aufkotroyierten ‚nationalen‘ Kollektividentität unterdrückte und zur Aufgabe zwang, seinen Höhepunkt. Nuri wandte sich während seines Doppelstudiums (Betriebswirtschaftslehre und Öffentlichkeitsarbeit)

14 Zu idealtypischen Motivmustern, die zu einer Konversion führen cf. John Lofland & Norman Skonovd, „Conversion Motifs“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 20,4 (1981), 373–85.

unter der ‚laizistischen‘ Militärdiktatur der Religion zu. Er folgte damit dem damaligen Haupttrend: Religion entwickelte sich zu einer Quelle oppositionellen Denkens, einem die Massen mobilisierenden Phänomen, das in jener Zeit der gesellschaftlichen Anomalie einen sinnvermittelnden Orientierungsrahmen anbot. So nahmen beispielsweise die heute immer noch dominanten sunnitischen und alevitischen Revitalisierungsbewegungen in dieser Periode ihren Anfang. In der gesellschaftlichen Krisenzeit, in der eine allgemeine Sinnsuche einsetzte und Individuen für diverse Alternativen besonders empfänglich waren, erleichterten günstige soziale Bedingungen wie beispielsweise die Zugehörigkeit zur bürgerlichen Mittelschicht, die Internalisierung westlicher Werte und Lebensstile sowie die neutrale Einstellung der Familie gegenüber dem Christentum Nuri Hinwendung zu dieser Religion. So war die erste Reaktion seiner Eltern auf seine Bekehrung für türkische Verhältnisse ungewöhnlich „mild“: „Sie war am Anfang weder positiv noch negativ. Nachdem aber meine Eltern feststellten, wie positiv sich mein Leben verändert hat, ich mich z.B. fern von nächtlichen Vergnügungen und Alkohol hielt, zeigten sie immer mehr Verständnis für meine Entscheidung.“ Die Freunde verhielten sich ebenfalls „gleichgültig.“ Er nahm also aufgrund seiner Schichtzugehörigkeit und speziellen Lebensbedingungen das ‚christliche Angebot‘ nicht als etwas ‚ganz Fremdes‘, oder gar ‚Feindliches‘ wahr. Es war für ihn, genauso wie für Yılmaz in Deutschland, eher „eine mögliche Alternative neben vielen anderen“.

Die geringe Zahl solcher Bekehrungen zum Christentum in seiner gesellschaftlichen Schicht zeigt aber, dass der soziale und kulturelle Kontext allein diesen Religionswechsel nicht ausreichend erklärt; es müssen noch andere, vor allem persönlichkeitspezifische Voraussetzungen hinzu kommen. So blieb beispielsweise Nuri in seiner Umgebung ein Einzelfall. Auch in der Familie blieben Folgekonversionen aus: „Die Verwandten fürchten um ihre Arbeitsplätze. Viele von ihnen sind Beamte oder Ähnliches. Obwohl einige Angehörige der jüngeren Generation große Sympathien für meine Entscheidung haben, können sie sich so etwas nicht leisten. Sie haben große Angst vor Nachteilen.“ Befürchtungen dieser Art waren nicht unbegründet; umso mehr verdienen individuelle Einflussfaktoren und Motive Aufmerksamkeit. Nuri selbst

führt seinen Kontakt mit dem Christentum auf seine „Entdeckungslust“ und „intellektuelle Neugier“ zurück. Obwohl er am Anfang die Konsequenzen seiner neuen religiösen Orientierung in ihrem Ausmaß nicht einschätzen konnte, war er nicht ganz unvorbereitet: Er bezeichnet sich selbst als „mutig genug“, sie in Kauf zu nehmen. Schon beim ersten Schritt in die Praxis wurde er mit den Risiken seiner Entscheidung konfrontiert. „Zu erfahren, dass es in ganz Istanbul nur einen einzigen Buchladen gab, der christliche Literatur verkaufte, war schon ein Alarmzeichen für mich.“ Als er dort seine erste Bibel kaufte, „spürte“ er den enormen Druck auf diesem Laden: „Wahrscheinlich wurde er von der Polizei beobachtet.“ Trotzdem suchte er eine Kirche auf, wo er seine Bibellektüre in einem Bibelkreis fortsetzte. Als er dann 1983 konvertierte, war er „innerlich zu allem entschlossen“. Seine Verhaftung, die brutale psychische und physische Folter¹⁵ und Morddrohungen hinderten ihn nicht, nach seiner Freilassung aus dreimonatiger Haft weiterzumachen. So war er der erste türkische Konvertit, der in seinem Ausweis die islamische Religionszugehörigkeit durch die christliche ersetzen ließ. Mit dieser Aktion, die sehr riskant war, da die Behörden befürchteten, sie könne Anlass für weitere Bekehrungen werden, wollte er anderen Konvertiten Mut machen. Denn es „wagten auch heute noch lediglich zehn Prozent der Konvertiten in der Türkei diesen Schritt.“ Wir haben es hier also mit einem Fall zu tun, in dem begünstigende gesellschaftspolitische Rahmenbedingungen und bestimmte Persönlichkeitsfaktoren (Risikobereitschaft usw.) aufeinander trafen und die Bekehrung beförderten. Diese persönlichen Eigenschaften mögen es auch gewesen sein, die ihn später zu einem Theologiestudium nach Amerika führten und ihn schließlich die türkische Gruppenleitung des *Orientdienstes* übernehmen ließen.

15 „Die Misshandlung war so unerträglich, dass ich in einer Woche 10 Kilo abnahm.“ Es kam auch zu systematischer psychischer Folter: „Wir wurden in Handschellen durch die Straße zum Gericht geführt“; „In der Presse wurden wir mit Bild und Namen wie Verbrecher dargestellt“.

3.3 *Multiple religiöse Identität*

Güneş

Während es Formen der ‚rationalen Wahl‘ sind, die im Zentrum der Konversionserzählung von Nuri stehen, und er sich in Abwägung verschiedener Angebote für das seiner Meinung nach „beste“ entschieden hat, berichtet Güneş, eine Endvierzigerin und Mutter zweier erwachsener Kinder, von einer langen ‚Gottsuche‘, die erst nach mehreren Bekehrungen ein für sie glückliches Ende fand. Bei ihr haben wir es somit mit der ‚mystisch-experimentellen‘ Form des Religionswechsels zu tun,¹⁶ der in diesem Fall über die Stationen Alevitentum, (sunnitischer) Islam und Christentum lief.

Güneş lebte bis zu ihrem 16. Lebensjahr als Migrantenkind mit ihrer türkischen Familie in Süddeutschland. Sie bezeichnet sich als „stark religiös veranlagt“, und begann relativ früh, sich für religiöse Themen zu interessieren, wurde aber öfters von ihrem „sehr autoritären“ Vater daran gehindert, da er dadurch einen Leistungsabfall in der Schule befürchtete. Güneş beschrieb ihren Vater als „einen typischen aufgeklärten Aleviten, für den die weltlich-säkulare Bildung Vorrang vor der Religiosität hat“.

Nach der Rückkehr der Familie in eine zentralanatolische Stadt machte Güneş dort ihr Abitur und begann danach, in einer ostanatolischen Stadt zu studieren. Als eine in Deutschland aufgewachsene Alevitin empfand sie die Stadt und die Universität als „ungewöhnlich religiös und konservativ“, fand dort aber dennoch schnell Anschluss: „Von Natur aus kann ich mit religiösen Menschen leichter Kontakt knüpfen. Ich hatte nun endlich die absolute Freiheit, meine Suche nach Gott fortzusetzen und dies sogar mit anderen Menschen zusammen. Es war für mich nicht wichtig, welchem Glauben diese angehörten. Wichtig war eher, dem Schöpfer näher zu kommen.“ Güneş passte sich in jeder Hinsicht an die dominante sunnitische Umgebung an und machte einen entscheidenden Identitätswandel durch: Sie fing an, sich nach der islamischen Vorschriften zu kleiden und für das tägliche islamische

16 Lofland & Skonovd, „Conversion Motifs“.

Gebet, das sie bis dahin nie verrichtet hatte, Koransuren auswendig zu lernen.

Obwohl Güneş diesen Wandel nicht als Konversion bezeichnet, sondern als „eine andere Form, Gott zu erfahren“, führte ihre neue Lebensweise doch zum Bruch mit der Familie: „Mein Vater war enttäuscht und sagte, dass ich mich an der Universität entgegen seinen Erwartungen nicht vorwärts, sondern rückwärts bewegt habe.“ Nicht zuletzt wegen der so entstandenen starken Spannungen entschied sich Güneş ein Jahr später, mit einem Studentenvisum nach Deutschland zu gehen. Sie trug in Deutschland zwar kein Kopftuch mehr, war aber nach wie vor eine überzeugte Muslima. „Ohne Kopftuch zu leben, war ich schon in der Türkei gewohnt, denn innerhalb der Universität war es sowieso verboten.“

In Deutschland nahm sie sofort Kontakt mit einer Schulfreundin auf, von der sie wusste, dass sie aus einer „sehr frommen christlichen Familie“ stammte. „Unser Lieblingsthema war die Religion. Sie berichtete von ihrem Glauben und ich vom Islam. Dadurch merkte ich erneut, wie ähnlich die Religionen im Kern sind. Im Grunde drehen sich alle um einen einzigen Gott und die Unterschiede zwischen ihnen sind unwichtige Formsachen. Dabei kam mir immer wieder der Gedanke, was wäre, wenn ich auf die gleiche Art und Weise an Gott glaubte wie sie und ihre Familie, die in meinem Augen alles verkörperte, was ich für das Ideal einer gottesfürchtigen Familie hielt.“

Während einer „intensiven inneren Auseinandersetzung“, die knapp zwei Jahre dauerte, machte Güneş auch mit diversen weiteren christlichen Gruppierungen und Personen Bekanntschaft. „Ich befand mich sozusagen auf einer interreligiösen Wanderschaft; ich war zwar überall dabei, gehörte aber mit der Zeit nirgendwo dazu. Ganz zufrieden war ich auf Dauer nicht. Es fehlte nämlich etwas, ich meine diese feste Bindung. Ich betete zu Gott, dass er mir meine endgültige Heimat zeigen soll, egal ob sie bei den Muslimen oder bei den Christen sein soll.“ Bei einem Vortrag eines kolumbianischen Pastors erlebte sie eine „tief greifende Gotteserfahrung“, die zu ihrer Bekehrung führte: „Dieser Pastor redete mir aus dem Herzen. Ich sagte zu mir, das ist genau mein Gott, von dem er spricht. So einen Gott habe ich immer gesucht. Ich hatte an jenem Abend endlich das wahre Leben gefunden.“ Zwei Mona-

te später besuchte sie die Weihnachtsveranstaltung der Gruppe *İsa Mesih İmanlıları*, der sie seit 1991 angehört. Hier lernte sie auch ihren Mann kennen, der ebenfalls ein Konvertit aus der Türkei ist.

In der Konversionserzählung von Güneş fällt auf, dass Religionen jenseits von Systemzwängen stark auf ihren transzendenten Gehalt reduziert werden: „Alle Religionen wollen nur das Gute bewirken. Nicht die Unterschiede, sondern das Gemeinsame ist für mich wichtig. Und dies ist Gott.“ Dadurch werden die Grenzen zwischen den Religionen relativiert und die Grenzübergänge leichter passierbar gemacht. Die ‚interreligiösen Wanderungen‘, die aus den mystischen Traditionen mehrerer Religionen schöpfen, sind ein fruchtbarer Boden für die Entwicklung von multiplen religiösen Identitäten (*multiple religious belonging*). In ausgeprägten Formen ist eine Grenzziehung zwischen *Integration* und *Konversion* nicht mehr möglich. Es handelt sich um eine Identitätsformation, bei der biographische, aber vor allem situative Bestimmungsfaktoren die Hauptrolle spielen. Die religiösen Sinnsucher sind in solchen Fällen meist in mehreren Religionstraditionen sozialisiert und nehmen die individuelle Religionsverbindung als eine Option unter vielen wahr.¹⁷

Auch wenn der Fall von Güneş nicht dem typischen Muster einer ‚religiösen Mehrsprachigkeit‘ entspricht, konnten wir in der Gruppe *İsa Mesih İmanlıları* zahlreiche ausgeprägte Erscheinungsformen dieses Typs vorfinden. Bei diesen Probanden ist eine lebenssituationsspezifische und synchrone Teilhabe an mehreren religiösen Traditionen uns schwer festzustellen. So beantragte beispielsweise die 66jährige İlnür, die seit über 15 Jahren die Veranstaltungen der Gruppe besucht und sich als „Jesus-Christus-Gläubige“ (*İsa Mesih İmanlısı*) bezeichnet, die Mitgliedschaft beim Bestattungsfonds der DİTİB (*Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion e. V.*), um im Todesfall nach „herkömmlicher“ Tradition in der Türkei bestattet zu werden. „Ich möchte, dass meine Angehörigen bei meiner Beerdigung dabei sind.“ Die Anpassung

17 Mehr zur Ausbildung religiöser Mehrfachzugehörigkeit cf. Reinhold Bernhardt, „Die Ausbildung religiöser Mehrfachzugehörigkeit als eine Form von Konversion?“, in: Christine Lienemann-Perrin & Wolfgang Lienemann (eds.), *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte; 20), Wiesbaden: Harrassowitz, 2012, 166–92.

an das religiöse Umfeld ist im Fall des 41jährigen Cemal noch ausgeprägter. Als der Vater zum Christentum konvertierte, war er acht Jahre alt. Die Mutter blieb Muslima, besuchte aber ab und zu dem Vater zuliebe mit den Kindern zusammen die Kirche. Cemal wird sowohl christlich getauft, als auch islamisch beschnitten. „Als mein Vater noch lebte, fanden bei uns öfters Bibelkreise statt. Zwei Tage später feierte meine Mutter zu Hause mit muslimischen Frauen zusammen ein *Mevlüt*.“

Für die 31jährige Cansu, die vom Alevitentum zum Christentum konvertierte, ist die parallele Nutzung unterschiedlicher Traditionen eine Selbstverständlichkeit, mit der sie keine Probleme habe: „Ich habe nahe Verwandte, die in den alevitischen Organisationen aktiv sind. Einige fanden meine Bekehrung am Anfang merkwürdig und lustig, die anderen nahmen sie mit einer Mischung aus Arroganz und Bedauern zur Kenntnis. Mittlerweile haben sie sich daran gewöhnt. An Weihnachten kommen sie regelmäßig zum Essen zu mir. Nicht selten begleite ich sie danach zum *Cem*-Gottesdienst. Nicht, weil ich an die Predigten der *dedes* glaube oder die Zeremonien dort vermisste, sondern es ist halt etwas Familiäres, mit dem ich seit meiner Kindheit vertraut bin.“

Auch wenn die Migration ein wichtiger Faktor für die Entstehung religiöser Mehrfachzugehörigkeit ist, kommt der situationsspezifische Gebrauch verschiedener religiöser Kulturen auch unter anderen Bedingungen vor. So stimmten dem *Bertelsmann Religionsmonitor 2008* zufolge 22 Prozent der befragten Deutschen der Aussage zu: „Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Tradition zurück.“ In Ländern wie Indonesien (23%), Großbritannien (27 %), den USA (32%) und Indien (71%) liegt diese Zahl noch höher.¹⁸

18 Bernhardt, „Mehrfachzugehörigkeit“, 167.

4. Schluss

Es ist in der Literatur allgemein anerkannt, dass Konversion als Sammelbegriff für heterogene Prozesse verwendet wird, die, bedingt durch unterschiedliche sozialpsychologische, innerpsychische und kulturelle Einflussfaktoren, verschiedene Verlaufsformen annehmen können.¹⁹ Aufgrund dieser Vielfalt auf der Einflussebene sind Versuche zu Modellbildungen in der Verlaufsforschung mit zahlreichen Problemen konfrontiert. Einerseits tendieren die Klassifizierungen wegen reduktionistischer Verengungen zur Bildung von Idealtypen, die Ausnahmen nicht gebührend berücksichtigen, andererseits weisen weit gefasste Typisierungen heterogene Strukturen auf, so dass eine innere Kohärenz nicht gegeben ist. Bezugnehmend auf die Konversionserzählungen in diesem Beitrag besitzt beispielsweise die ‚plötzliche‘ Konversion – ein mystisch überwältigendes Erleben, bei dem das Individuum eine passive Rolle spielt – eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Unterformen. Dasselbe gilt für die ‚stetige‘, ‚gradueller‘ oder ‚intellektuelle‘ Form, bei der das Individuum aktiv handelndes Subjekt ist. Eine ähnliche Problemlage ergibt sich für die Ursachenforschung. Es ist auch hier nicht einfach, allgemein anerkannte Interpretationsraster für die Voraussetzungen und Ursachen der Konversion zu definieren – bekannt ist etwa, dass belastende Lebenssituationen und massive biographische Krisen zu den Haupterzählungsmustern in den Konversionsgeschichten gehören. Sie spielen daher in den Modellen eine zentrale Rolle.²⁰

Es muss allerdings berücksichtigt werden, dass Konversionserzählungen keine objektiven Tatsachenberichte sind und damit nur bedingt zur Erklärung von Konversionsprozessen und für Modellbildungen herangezogen werden können. Ihre Objektivität wird u.a. durch den Perspektivwechsel nach der Konversion und den retrospektiven Charakter der Erzählung in Frage gestellt. Vor allem sollte beachtet werden,

19 Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven et al.: Yale University Press, 1993, 3 beschreibt dies als „built-in ambiguity“.

20 Siehe beispielsweise das Modell bei Johan Lofland & Rodney Stark, „Becoming a World-Saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“, in: *American Sociological Review* 30 (1965), 862–75.

dass lebensgeschichtliche Ereignisse aus der Zeit vor der Konversion, die mit der neuen religiösen Lebensweise nicht mehr vereinbar sind, oft übertrieben negativ dargestellt werden. Krisenerlebnisse werden meist als notwendige Vorstufe zur Bekehrung (*Heilserlebnis*) überbewertet; ein Vorgang, der vor allem in der theologischen Auseinandersetzung mit der Konversion im Rahmen des paulinischen Paradigmas jahrelang den Ton angab.²¹

Die Konversionserzählungen in diesem Beitrag ermöglichen als sprachliche Darlegungen der Konversionsprozesse durch die Akteure – als kommunikative Rekonstruktionen – einen ersten Einblick in die Welt der türkischsprachigen Konvertiten in Deutschland; eine Thematik, die sich ebenso wie die (durch andere gesellschaftliche Rahmenbedingungen bestimmte) Konversion in der Türkei als forschungspolitisches Desiderat darstellt. Die Typisierung der Konversionsvorgänge muss auch hier unvollständig bleiben. Dennoch kann man markante Gemeinsamkeiten im Hinblick auf die dramaturgischen Darstellung, den zeitlichen Aufbau und die Struktur der Erzählungen feststellen: Beispielsweise gehen die Probanden, mit denen ich längere und problemzentrierte Interviews geführt habe, in ihren Darstellungen fast ausnahmslos weit zurück in ihre Kindheit, um die Konversion dann als singulären Höhe- und Wendepunkt ihres Lebens zu präsentieren. Das Leben danach wird als ins Positive gespiegeltes Abziehbild der Zeit zuvor konzipiert. Die Lebenskrise vor der Konversion, Konsequenz einer ‚falschen‘ Lebenskonzeption, wird durch die mit der Bekehrung verbundenen psychischen und sozialen Effekte und die veränderte biographische Situation vermeintlich überwunden. Die Lebenserzählungen haben einen ausgesprochen apologetischen Charakter. Die Erzähler sind überdies zumeist darauf bedacht, das hochemotionale Ereignis der Konversion als möglichst rational und plausibel darzustellen. Trotz dieser gemeinsamen Charakteristika bleibt aber jede Konversionserzählung einzigartig, da die persönlichen Anlässe und Wege, die zur Konversion führten, jeweils sehr unterschiedlich waren. Interessant wäre in diesem

21 Franz Wiesberger, *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion: Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse*, (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft; 19), Berlin: Duncker & Humblot, 1990, 9–10.

Zusammenhang ein Vergleich mit Konversionserzählungen christlicher Konvertiten in der Türkei. Dies würde nicht nur Aufschluss über die Kontextbedingungen sondern auch die Kontextbezogenheit von Konversionsprozessen geben.

Literaturverzeichnis

- Ağuiçenoğlu, Hüseyin. „Laizismus, religiöse Minderheiten und Konversionen in der heutigen Türkei“. In: Christine Lienemann-Perrin & Wolfgang Lienemann (eds.). *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*. (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte; 20). Wiesbaden: Harrassowitz, 2012. 560–74.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*. (Fischer-Taschenbücher; 6623: Sozialwissenschaft). Frankfurt/M. et al.: S. Fischer, 1995.
- Bernhardt, Reinhold. „Die Ausbildung religiöser Mehrfachzugehörigkeit als eine Form von Konversion?“. In: Christine Lienemann-Perrin & Wolfgang Lienemann (eds.). *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*. (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte; 20). Wiesbaden: Harrassowitz, 2012. 166–92.
- Bertelsmann Stiftung (ed.). *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, 2009.
- Bischofsberger, O. „Bekehrungsgeschichten: ihr Stellenwert und ihre Interpretation“. In: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 48.2 (1992). 117–30.
- „Genelkurmay Misyonerlik Raporu Hazırladı“. In: <http://www.haber10.com/haber/3910>. (23.03.2015).
- Carl, Gesine. *Zwischen zwei Welten? Übertritte von Juden zum Christentum im Spiegel von Konversionserzählungen des 17. und 18. Jahrhunderts*. (TROLL; 10). Hannover: Wehrhahn, 2007.
- Hahn, Alois. „Biographie und Religion“. In: *Soziale Welt*, Sonderband 6 (1988). 49–60.
- Knoblauch, Hubert; Volkhard Krech & Monika Wohlrab-Sahr (eds.). *Religiöse Konversion: Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. (Passagen & Transendenzen; 1). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 1998.
- Krech, Volkhard. „Was ist religiöse Bekehrung? Ein Streifzug durch zehn Jahre soziologischer Konversionsforschung“. In: *Handlung Kultur Interpretation: Bulletin für Psychologie und Nachbardisziplinen* 4,6 (1995). 131–59.

- Lofland, John & Norman Skonovd. „Conversion Motifs“. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 20,4 (1981). 373–85.
- Lofland, Johan & Rodney Stark. „Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“. In: *American Sociological Review* 30 (1965). 862–75.
- Minority Rights Group International (MRG) (ed.). *Rapor: Bir Eşitlik Arayışı: Türkiye’de Azınlıklar*. Istanbul: Uluslararası Azınlık Hakları Grubu, 2007.
- Plüss, David. „Vertikale Konversion am Beispiel des Alpha-Kurses“. Christine Lienemann-Perrin & Wolfgang Lienemann (eds.). *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*. (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte; 20). Wiesbaden: Harrassowitz, 2012. 150–65.
- „Sağcı da Solcu da Misyonerlik Alarmı Veriyor“.
<http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=5&ArsivAnaID=38724>.
 (11.03.2015).
- Rambo, Lewis R. *Understanding Religious Conversion*. New Haven et al.: Yale University Press, 1993.
- Rambo, Lewis R. & Charles Farhadian (eds.). *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford et al.: Oxford University Press, 2014.
- Turner, Victor. *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. (Theorie und Gesellschaft; 10). Frankfurt/M. et al.: Campus, 1989.
- Ulmer, Bernd. „Die autobiographische Plausibilität von Konversionserzählungen“. In: Walter Sparn (ed.). *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus Mohn, 1990. 287–95.
- van Gennep, Arnold. *Übergangsriten*. Frankfurt/M. et al.: Campus, 1986.
- Wiesberger, Franz. *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion. Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse*. (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft; 19). Berlin: Duncker & Humblot, 1990.
- Wohlrab-Sahr, Monika. *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt/M. et al.: Campus, 1999.