

PADERBORNER HISTORISCHE MITTEILUNGEN

Verein für Geschichte an der
Universität Paderborn



Jg. 30, 2017

Titelbild:

Sonderausstellung „Gehen oder Bleiben?“ im Lemgoer „Hexenbürgermeisterhaus“, Steve und Penny Hochfeld vor den Briefen Ernst Hochfelds (Foto R. Bechauf 2017)

IMPRESSUM

Paderborner Historische Mitteilungen Nr. 30 (PHM), 2017

Herausgeber: Verein für Geschichte an der Universität Paderborn e.V.
Stettiner Str. 40–42, 33106 Paderborn

Redaktion: Dr. Michael Wittig, Prof. Dr. Frank Göttmann, Prof. Dr. Eva-Maria Seng
Dr. Guido M. Berndt, Adam-Klein-Str. 145, 90431 Nürnberg
Dennis Bienkowski, Kleine Penzlinger Straße 2, 33102 Paderborn
Doris Hartmann M.A., Florianstraße 5, 33102 Paderborn
Dr. des. Sabrina Lausen, Ledeburstraße 19, 33102 Paderborn
Michaela Anna Mehlich, Kamp 37, 33098 Paderborn
PD Dr. Mareike Menne, Müllmersberg 2, 33154 Salzkotten
Dr. Joachim Rüffer, Endloser Weg 16, 59494 Soest
Christina-Maria Selzener, Im Aatal 16, 33181 Bad Wünnenberg
PD Dr. Michael Ströhmer, Eichendorffstraße 3d, 33014 Bad Driburg
Dennis Wegener, Im Stehbusch 2, 33181 Bad Wünnenberg

E-Mail-Adresse: Michael.Stroehmer@upb.de

ISSN: 1867-7924

Für den Inhalt der namentlich gekennzeichneten Beiträge zeichnen die Autoren verantwortlich.

Inhalt

Aufsätze

- RAMONA BECHAUF, „Ich grübele schon immer, ob ich nicht auch versuchen soll
heraus zu gehen“ – die Auswanderung von Ernst Hochfeld im Brief.....4
- SEMIHA SEDA ÖZCELIK, Das Spannungsverhältnis zwischen
dem politischen Islam und dem Säkularismus in der Türkei.....15
- ANTJE TELGENBÜSCHER, „Im Namen des Volkes“ oder „Wie konnte ich so tief
fallen?“ – Ein Beitrag zur deutschen Militärjustiz im Zweiten Weltkrieg.....79

Miszellen

- MAREIKE MENNE, Brachliegende Felder. Zur Berufsorientierung und Berufstätigkeit
von Absolventinnen der Fakultät für Kulturwissenschaften.....93
- RAMONA BECHAUF, Meeting the Hochfeld Family: „Gehen oder Bleiben?“ –
Eine ganz persönliche Ausstellung.....102
- MICHAEL WITTIG, Klage eines Geschichtsschreibers – von bleibender Gültigkeit.....108

Rezensionen.....111

- Jörg Jarnut, Martin Kroker, Stephan Müller, Matthias Wemhoff (Hgg.): Grä-
ber im Kirchenraum. 6. Archäologisch-Historisches Forum (*Bockius*) – Andreas
Kurte: Die Äbte, Fürststäbte und Fürstbischöfe von Corvey (*Wittig*)

Autorenverzeichnis.....118

Berichte und Vereinsmitteilungen.....119

- DENNIS BIENKOWSKI, „Stadt und Sport“ – Bericht zur 24. Tagung „Fragen
der Regionalgeschichte“ des Historischen Instituts der Universität Paderborn.....119
- SABRINA LAUSEN, Projektbericht „NRWeltoffen“ – Paderborn im Kampf
gegen Rassismus und Rechtsextremismus.....125
- MICHAEL WITTIG, Geschichtsfacharbeiten.....128
- MARGRET SCHWARTE-AMEDICK, Bericht über die Studienfahrt nach Brandenburg
(19.08.2016 – 21.08.2016).....129

Vereinsveröffentlichungen.....136

„Ich grüble schon immer, ob ich nicht auch versuchen soll heraus zu gehen“ – die Auswanderung von Ernst Hochfeld im Brief

von Ramona Bechauf

Wer? – Vorstellung von Ernst Hochfeld und Sigrid Maybaum und des Korpus der überlieferten Briefe

Ernst Hochfeld, geboren 1911 in Lemgo, emigrierte 1936, wie viele andere jüdische Deutsche nach Südafrika. Von der ersten Auswanderungsidee hin zur tatsächlichen Auswanderung vergingen 8 Monate. In dieser Zeit bereitete er sich systematisch auf seine Auswanderung vor. In seinen Briefen an seine Freundin und spätere Ehefrau Sigrid Maybaum lässt sich seine Auswanderung von der ersten Idee über die Planung bis hin zu seinem ersten Jahr in Südafrika nachvollziehen.¹

Ernst Hochfeld wurde am 1.9.1911 als jüngster Sohn von Paula und Sigmund Hochfeld geboren. Der Vater Sigmund war Pferdehändler und starb 1924 bei einem Reitunfall. Daraufhin musste der 13jährige Ernst die Schule abbrechen, wie sein Enkel David Lechem in einem Schulprojekt über seine Familie berichtet.² Bis zum Ende des Jahres 1935 arbeitete er als Schuhverkäufer in Frankfurt am Main.

Sigrid Maybaum, geboren 1911 in Hannover, lebte und arbeitete zu dieser Zeit in Hamburg. Die beiden kannten sich aus Kindertagen in Lemgo, wo Sigrid und ihre Schwester Edith im Sommer oft bei den Großeltern zu Besuch waren. Aus einem Brief von Julius Gift, einem Cousin ihrer Mutter, geht hervor, dass die Familien mit den Hochfelds bereits bekannt waren und Julius, sein Bruder und die Cousinen bereits „mit den Hochfeldschen Kindern im Nachbarhaus“ gespielt hatten.³ Sigrid und Ernst unterhielten seit 1933 eine rege Brieffreundschaft, die sich zu einer Liebesbeziehung entwickelte.

Warum und Wann? – Auslöser und Zeitpunkt der Auswanderung

„Ich bin der Ansicht [man sollte versuchen] [s]eine Stellung bis zum letzten Atemzug zu halten[,] soweit es die Vernunft [...] erlaubt. Auch hier müssen und können wir für eine von uns als richtig erkannte Idee [...] kämpfen und sie eventuell zu verbreiten versuchen“,⁴

- 1 Die Briefe von Ernst Hochfeld an Sigrid Maybaum stammen aus dem Nachlass von Sigrid Hochfeld, geborene Maybaum und wurden dem Museum Hexenbürgermeisterhaus zur Verfügung gestellt.
- 2 LECHEM, David: The Hochfeld Family Tree. Lemgo Branch, Bellevue Hill 1993.
- 3 Der besagte Brief ist auf den 12.09.1947 datiert und stellt eine Familienchronik der Familie Maybaum bzw. Rosenbaum dar. Heute befindet sich der Brief im Besitz des Museums Hexenbürgermeisterhaus in Lemgo zusammen mit weiteren Briefen aus dem Nachlass von Sigrid Hochfeld, geborene Maybaum.
- 4 HOCHFELD, Ernst: Frankfurt am Main, den 06.06.1935. Aus Gründen der Lesbarkeit wurden in sämtlichen Zitaten Tippfehler und grobe Rechtschreibfehler verbessert.

schrieb Ernst Hochfeld am 6. Juli 1935 an Sigrid Maybaum. Dieser radikalen Ablehnung der Auswanderung war zunächst die Kritik an Zionismus und der Hachschara, der landwirtschaftlichen und handwerklichen Ausbildung zur Vorbereitung auf die antizipierten Gegebenheiten in Israel, vorangegangen. In seinen Ausführungen betont Ernst: „Eine Umstellung bedeutet mehr als nur eine Umlernung. Es hieße alles das, was Du heute vielleicht dir im Laufe deines Erdendaseins [...] als angenehm und erträglich geschaffen hast, über Bord [zu] werfen.“ In diesem Zitat wird deutlich, dass für ihn insbesondere die ökonomischen Faktoren der Auswanderung und „[d]er mit der Emigration fast immer zu erwartende Statusverlust“⁵ ausschlaggebend für seine Ablehnung der Auswanderung sind. Juliane Welzel erklärt, dass durch das Zusammenfallen der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten in Deutschland mit der Weltwirtschaftskrise die „Auswanderungsmöglichkeiten [für die deutschen Juden] so gering wie niemals zuvor“⁶ wurden. Vor diesem Hintergrund ist auch Ernsts Skepsis dem zionistischen Idealbild und der Auswanderung gegenüber zu sehen:

„Im Grunde erhoffen ja die meisten, die herübergehen [nach Palästina/Israel], dass es ihnen nach mehr oder weniger großen Anstrengungen gelingt sein [sic!] Leben zu verbessern. [...] Ich weiß auch[,] dass es ohne Idealisten nicht geschaffen wäre und[,] dass es nur mit Idealismus zu schaffen ist[,] aber solange hier die Möglichkeit besteht sein Leben zu fristen, d.h. seinen Lebensunterhalt zu verdienen[,] soll man nicht oder erst nach reiflicher [...] Überlegung den Schritt tun.“⁷

Zwei Monate später beginnt er allerdings, über eine Auswanderung nachzudenken. Als Grund für den Sinneswandel gibt er einen Brief von seiner Familie aus Lemgo an, von dem das Datum allerdings unbekannt ist. In seinem Brief an Sigrid vom 23. August 1935 beschreibt er die Nachrichten aus Lemgo als „bedrückend“ und berichtet von einem bereits zwölf Tage andauernden heftigen Boykott, der „sich dort in Siedehitze h[a]lt[e]“.⁸ Seit dem Boykott sei es „jetzt wirklich noch weniger als schön [...] dort [in Lemgo] zu leben“. Daraufhin überlegt Ernst, „wie lange dies überhaupt technisch möglich ist“, als Jude in der Stadt Lemgo im Speziellen oder Deutschland im Allgemeinen zu leben. Daraufhin beginnt er erstmals, die Auswanderung zu diskutieren. Dabei fokussiert er vor allem die wirtschaftlichen und ökonomischen Faktoren. Seine Angst vor dem Statusverlust wird an dieser Stelle besonders deutlich:

5 BENZ, Wolfgang: Die jüdische Emigration, in: KROHN, Claus-Dieter/VON ZUR MÜHLEN, Patrick/PAUL, Gerhard /WINCKLER, Lutz (Hg.), Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945, Darmstadt 1998, Sp. 6.

6 WELZEL, Juliane: Auswanderung aus Deutschland, in: BENZ, Wolfgang (Hg.), Die Juden in Deutschland 1933-1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft, München⁴1996, S. 415.

7 HOCHFELD, Ernst: Frankfurt am Main, den 06.06.1935.

8 HOCHFELD, Ernst: Lemgo, den 23.08.1935.

„Ich grüble schon immer, ob ich nicht auch versuchen soll herauszugehen[,] [e]her [a]uszuwandern! Wenn ich nur wüsste wie, denn wozu frühzeitig sein[,] mit Mühe und Not [g]eltendes Niveau verlassen und tief sinken.“

Diese wirtschaftlich-ökonomischen Überlegungen werden nur kurz durch einige weitere Fragen unterbrochen. Zunächst der Frage nach dem Auswanderungsziel („Erez?? nicht erez?? [sic!] Wo sonst hin?“) und der nach Sigrids Auswanderungsplänen („Allein? Mit dir?“). Direkt im Anschluss kommt er explizit auf das Thema Geld zu sprechen: „Mit Geld soweit vorhanden und soweit möglich? Ohne Geld?“ Die Formulierung „soweit möglich“ lässt die Schwierigkeiten erahnen, unter welchen Umständen der Transfer von Geld und Vermögenswerten ins Ausland verbunden waren. Die damit verbundenen Überlegungen werden im Zusammenhang mit der Wahl seines Auswanderungsziels noch einmal von besonderer Bedeutung sein.

Im Sommer 1935 hing in vielen lippischen Gemeinden die Zeitung „Stürmer“ öffentlich in Kästen aus, die gegen die jüdische Bevölkerung hetzte.⁹ Außerdem übernahm die Stadt Lemgo am 9. August 1935 – und damit nah am vermutlichen Datum der Nachricht aus Lemgo – die Richtlinien der NS-Kreisleitung. Diese zielten insbesondere auf die wirtschaftliche Schwächung der jüdischen Geschäfte ab. So wurden „Geschäftsleute, Handwerker, Bauern und andere Volksgenossen“, die noch immer mit jüdischen Mitbürgern Geschäfte machten, von der Vergabe „städtischer Aufträge“ ausgeschlossen. Außerdem verboten die Richtlinien „Kaufleuten, die zur Entgegennahme von Bedarfsdeckungsscheinen“ berechtigt waren, das Beziehen der Waren von jüdischen Händlern. Neben Verordnungen, die den Großhandel der deutschen Juden einschränkten, untersagte man der jüdischen Bevölkerung von nun an die städtischen Vergünstigungen, den „Handel auf den städtischen Märkten“ und das Besuchen der Badeanstalt. Der Zuzug neuer jüdischer Bürger in die Stadt wurde ebenfalls nicht mehr gestattet.¹⁰ Zudem zeigt Reinhard Wulfmeyer in Lippe durchgeführte Maßnahmen auf, durch welche „die Juden ebenfalls als scheinbar Aussätzige ausgegrenzt werden sollten“. Er nennt als Beispiel das Aufstellen von Schildern mit den Aufschriften „Juden sind hier unerwünscht“ und „Juden betreten diesen Ort auf eigene Gefahr“.¹¹

Vor dem Hintergrund dieser Ereignisse lässt sich der Inhalt des von Lemgo aus an Ernst Hochfeld geschriebenen, jedoch nicht mehr überlieferten Briefes, erahnen: Die Situation der jüdischen Bevölkerung in der Kleinstadt Lemgo spitzte sich zu. Die am 15. September 1935 in Kraft getretenen Nürnberger Rassegesetze spielen für die Auswanderungsentscheidung Ernst Hochfelds keine entscheidende Rolle. Sie werden in einem Brief vom 02. September 1935 erwähnt und als bedrohlich empfunden, jedoch ruft er seine Freundin gleichzeitig dazu auf, die Hoffnung nicht aufzugeben: „Das Judengesetz wird wohl in eini-

9 WULFMEYER, Reinhard: Vom „Boykott-Tag“ zur „Reichskristallnacht“: Stufen der Judenverfolgung in Lippe von 1933 bis 1939, in: Archiv- und Museumsamt der Alten Hansestadt Lemgo (Hg.), Juden in Lemgo und Lippe. Kleinstadtleben zwischen Emanzipation und Deportation (Forum Lemgo, Schriften zur Stadtgeschichte Heft 3), Bielefeld 1988.

10 WULFMEYER, Vom „Boykott-Tag“ zur „Reichskristallnacht“, S. 216.

11 WULFMEYER, Vom „Boykott-Tag“ zur „Reichskristallnacht“, S. 217.

ger Zeit kommen. Wer weiß was uns noch alles bleibt. Trotz allem Köpfchen hoch und nur zusammen denken ev[entuell] auch zusammen handeln.“¹²

Die Beobachtung, dass die Nürnberger Gesetze keinen unmittelbaren Einfluss auf die Entscheidung der Auswanderung hatten, deckt sich mit der These David Jüngers, der erklärt, auf jüdischer Seite habe sich die Wahrnehmung „den eigenen Status in Deutschland betreffend [...] bereits im Verlauf des Jahres 1935 sukzessive gewandelt[, sodass] die Nürnberger Gesetze als Höhepunkt oder als Beruhigung begriffen wurden, nicht jedoch als die entscheidende Verschärfung“.¹³

Wohin? – Die Wahl des Auswanderungsziels

In den nachfolgenden Briefen wird die Auswanderungsidee immer konkreter. Nach der anfänglichen vehementen Ablehnung der Auswanderung ist der Brief vom 23. August 1935 der klare Wendepunkt. In diesem Brief stellt Ernst noch viele Fragen und „grübelt“ über die Auswanderungsentscheidung. In den folgenden Briefen nehmen die Fragen ab, die Antworten nehmen zu und ein Plan beginnt sich zu verfestigen. Bereits fünf Tage nach der ersten Auswanderungsidee, diskutiert Ernst Hochfeld in seinem Brief vom 28. August 1935 die Möglichkeit ins englischsprachige Ausland auszuwandern. Da er Englisch und Französisch sprach, erhoffte er sich durch die Verringerung der Sprachbarriere bessere Chancen, was einen gesellschaftlichen Aufstieg anging. In früheren Briefen hatte er bereits englisch- und französischsprachige Ausdrücke eingeflochten, was sich in den späteren Briefen aus Afrika noch verstärkt. Seinen Brief vom 15. August 1935, also etwa eine Woche vor der ersten Auswanderungsidee, eröffnet er beispielsweise mit den Worten: „Liebe Kleine! as you want!“; am 17. August 1935 erklärt er: „Ich denke in einiger Zeit to meet you“ und sendet schließlich „greetings“. Seine Englisch-, eventuell auch Französischkenntnisse, beschließt er Ende Dezember 1935 zu verbessern.¹⁴

Nachdem Ende August und Anfang September 1935 die Auswanderungspläne bereits angeklungen waren, geriet die weitere Planung zunächst wegen eines Krankenhausaufenthaltes ins Stocken. Ernst schrieb am 8., 10., 12. und 15. September 1935 handschriftlich Briefe aus einem Krankenhaus in Frankfurt am Main. In diesen Briefen geht es vornehmlich um die geplante Operation, beziehungsweise deren Nachwirkungen. Am 25. September 1935, einen Monat nach der ersten Diskussion der Auswanderung wird sie noch einmal als Möglichkeit vorgeschlagen: „Im Grunde heißt [es] ja für alle, ohne Ausnahme, das sogenannte Glück[,] Ruhe oder besser Sichern unserer Existenz, sei es hier in Deutschland oder anderswo. Das ist ja nun mal die Kapitalfrage.“¹⁵

Bereits einen Tag später, am 26. September 1935, nachdem er seine Kündigung erhalten hatte, erklärte Ernst Hochfeld: „Das Problem Erez tritt sehr in den Vordergrund.“ Gemeint

12 HOCHFELD, Ernst: Frankfurt am Main, den 02.09.1935.

13 JÜNGER, David: Jahre der Ungewissheit. Emigrationspläne deutscher Juden 1933-1938 (Schriften des Simon-Dubnow-Instituts. Herausgegeben von Dan Diner, Bd. 24), Göttingen 2016, S. 239.

14 HOCHFELD, Ernst: Lemgo, den 20.12.1935.

15 HOCHFELD, Ernst: Lemgo, den 25.09.1935.

ist hier sicherlich die Dringlichkeit der Auswanderung im Allgemeinen, nicht der Auswanderungsort Erez in Palästina/Israel im Besonderen. Im September erklärte Ernst außerdem – das genaue Datum ist wegen des Tippfehlers „(September 1935“ nicht nachzuvollziehen – Südafrika sei „das relativ Günstigste in vielen Hinsichten“.

Anfang Oktober, am 09. Oktober 1935, betont Ernst noch einmal, er „glaube, dass es in Südafrika immer noch ganz schöne Möglichkeiten“ für Auswanderer gäbe. Im direkten Anschluss diskutiert er die Möglichkeiten von handwerklicher und landwirtschaftlicher Ausbildung: „Was schadet es denn[,] wenn ich bald irgendein Handwerk ergreifen würde[?] Was meinst du was für mich recht wäre? Dieses festzustellen ist ja wohl die entscheidendste Frage für mich. Oder soll ich lieber in die Landwirtschaft[?]“.

In diesem frühen Stadium der Planung bezieht er Sigrid in seine Überlegungen ein und berät mit ihr über verschiedene Möglichkeiten, die sich zunächst um Erez in Palästina drehen:

„Deinen Plan, der Übersiedlung nach Erez zum Besiedeln eines kleinen eigenen Kottens wäre wirklich einer Ideallösung gleich. Nur erstens kostet das Geld und Geld kommt doch keins mit nach drüben. Ich war gestern im Hechaluz, ich war von den Leuten wahrlich nicht begeistert. Trotz allem muss ich mich weiter dort umsehen. Was hieltest Du von einer gemeinsamen Hachschara?“¹⁶

Hier wird noch einmal die Ablehnung gegenüber dem Zionismus deutlich, ihr Angebot der Hachschara-Ausbildung wird allerdings zunächst in Erwägung gezogen. Im November 1935¹⁷ berichtet Ernst, er habe sich nun zu einer Hachschara angemeldet. Die weiteren Schilderungen legen nahe, dass er dafür eine Referenz, seinen Bekannten „Heho“, angegeben hatte, von dem er sich positive Äußerungen erhoffte. Außerdem erklärt Ernst in diesem Brief, er würde eine Hachschara-Ausbildung in Hannover zusammen mit Sigrid nicht ausschließen. Eine landwirtschaftliche Hachschara lehnte er allerdings noch immer ab. Wörtlich schrieb er: „An die Möglichkeit einer landwirtschaftlichen Hachschara denke ich ehrlich gesagt [...] nicht[,] bis ich keinen anderen Weg mehr gehen kann.“ Im selben Brief erklärt er außerdem, er warte auf Antwort aus Südafrika. Daraus lässt sich schließen, dass Ernst zu diesem Zeitpunkt seine Auswanderungspläne bereits verstärkt verfolgte, gleichzeitig aber der Möglichkeiten der Auswanderungen Grenzen gesetzt waren. Auch die Hachschara schien bestimmte Zugangsvoraussetzungen oder Bewerbungsverfahren zu verlangen.

Im Brief vom 9. Oktober 1935 thematisiert Ernst Hochfeld das Problem des Geldtransfers: „Geld kommt doch keins mit nach drüben“, wobei er mit „drüben“ Erez in Palästina meint. Vor dem Hintergrund der Sonderregelungen für die Auswanderung und die damit einhergehende Erleichterung des Geldtransfers, erscheint diese Aussage merkwürdig: Seit 1931 war bei Auswanderung aus Deutschland eine „Kapitalfluchtsteuer“ zu entrichten, von

16 HOCHFELD, ERNST: Frankfurt am Main, den 09.10.1935.

17 Wegen des Tippfehlers „Frankfurt-Main 3y.11.35“ ist hier die Datierung nicht ganz eindeutig. Auch aus dem Kontext kann man nicht genau sagen, ob es sich um den Brief vom 3., vom 30. oder 31. November 1935 handelt.

der die Auswanderung nach Palästina ausgenommen war. Die Einwanderung nach Palästina wurde außerdem durch das Haavara-Abkommen erleichtert, das es den deutschen Juden ermöglichte, Geld durch Warentransfer nach Palästina einzuführen.¹⁸ Es entstand bis 1936 ein Transferverlust von 15%, der bis 1939 auf 70% anstieg.¹⁹ Vor diesem Hintergrund kann die Betonung der Schwierigkeiten des Geldtransfers nach Palästina vielleicht bereits als Entscheidung für beziehungsweise Favorisierung von Südafrika als Auswanderungsziel gewertet werden. Einen Monat später, am 17. November 1935 nach einem Treffen des „Bundes“, einem Bund einer nicht näher definierten jüdischen Jugendbewegung, formuliert er diese vorsichtige Ablehnung dem Auswanderungsziel Erez gegenüber:

„Ob ich als eigentliche Konsequenz den Weg nach Erez einschlage, vermag ich dir nicht zu bejahen. Manchmal glaube ich, dass mir dazu der Wille fehlt[,] um es wahrwerden zu lassen. Drum werde ich vielleicht nie nach Erez kommen und trotzdem die Sehnsucht nach dem Erez, dem Erez einer Moschee nie verlieren, falls ich sie wirklich besitzen sollte.“

In den vorliegenden Briefen wird Erez daraufhin nicht mehr als Auswanderungsziel diskutiert oder in Erwägung gezogen. Stattdessen erwähnt Ernst ab Mitte Dezember 1935, in einem Brief vom 14. Dezember 1935, den Schriftverkehr, den er nach Südafrika unterhält. An welche Institutionen, Behörden oder Personen er sich im Einzelnen wendet, erwähnt er nicht. Außerdem erkundigt er sich bei Verwandten in Hamburg über die Situation in Südafrika, was er am 30. Dezember 1935 in einem Brief an Sigrid erwähnt. Daraufhin erklärt er: „Ich glaube es wird das Beste sein, wenn ich gar nicht mehr lange warte, sondern einfach losfahre.“ Am 14. Januar 1936 steht er in Verhandlungen „wegen eines Platzes [...] nach Südafrika“. Dafür, so berichtet er im selben Brief, habe er „schon einen Anzug in Auftrag gegeben, den er als „Anfang [seiner] Ausrüstung“ bezeichnet.

Fast zwei Wochen später, am 27. Januar 1936 berichtet Ernst, er wolle sein Englisch aufbessern und erklärt: „schließlich ist dies ja auch von Nöten, damit ich nicht wie so ein Hornochse dastehe ...“ Dass seine Verhandlungen mit Südafrika erfolgreich waren, wird erst in seinem Brief vom 23. Februar 1936 deutlich, in dem er seine Hoffnung ausdrückt „am 18. IV. losgondeln zu können“. Auf seinen Pass warte er derzeit seit drei Wochen.

Womit? – Maßnahmen und Mittel der Vorbereitungen für beziehungsweise auf die Auswanderung

Wie oben bereits erwähnt, zieht Ernst Hochfeld im frühen Stadium seiner Planungen zunächst die handwerkliche Hachschara als Vorbereitung für seine Auswanderung in Betracht. Im Zuge dessen meldet er sich auch für eine solche an. Ob diese Hachschara angetreten und somit der im Brief vom 4. Dezember 1935 beschriebene, der zu absolvie-

18 BENZ, Die jüdische Emigration, Sp. 9.

19 HERZIG, Arno: Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bonn 2006, S. 250.

rende „Kursus“ ist, ist unklar. Deutlich wird allerdings, dass Ernst Hochfeld, zunächst im Rahmen eines Kurses, später noch einmal im Rahmen eines Praktikums, eine verkürzte Schuhmacher-Ausbildung absolviert. Am 23. Februar 1936 schreibt er dazu an Sigrid, er wolle in Schötmar lernen, Hausschuhe zu fertigen. Außerdem bildet er sich im Bereich der Fußpflege weiter.²⁰ Beide Weiterbildungsmaßnahmen sind im Bereich seines Ausbildungsberufs als Schuhverkäufer angesiedelt, in dem er vermutlich keine Arbeitsplatzchancen in Südafrika sah. Die Expertise aus seinem Berufsfeld erleichterte ihm sicherlich den Einstieg in diese verwandten Felder. Aus den Briefen, die Ernst aus Südafrika schreibt, ist bekannt, dass er zeitweise als mobiler Fußpfleger arbeitet.²¹

Auch die administrativen Aspekte der Auswanderung beziehungsweise die bürokratischen Hürden der Einwanderung werden in den Briefen von Ernst Hochfeld an Sigrid Maybaum angedeutet. Ob es sich bei den ersten Briefen nach „Übersee“ um Briefe an Behörden oder die am 30. Dezember 1935 erwähnten Verwandten handelt, ist unklar. Die Briefe legen allerdings nahe, dass Ernst im Oktober oder November mit jemandem in Südafrika Kontakt aufgenommen hatte, um seine Auswanderungspläne voranzubringen. Dies ist aus dem Brief vom „3y.11.1935“ zu schließen, in dem er Sigrid berichtet, er „warte momentan noch auf die Antwort auf [seine] Südafrikabriefe“. In den Briefen vom 14. Dezember und 22. Dezember 1935 betont er wieder, er müsse Briefe nach Südafrika schreiben. In beiden Fällen wird der Adressat der Briefe nicht genannt, auch Andeutungen fehlen, so dass nicht einmal auf einen privaten oder offiziellen Charakter geschlossen werden kann. Wie erwähnt, erklärt Ernst Mitte Januar dann, dass er die Einreise, genauer die Emigration nach Südafrika beabsichtigt.²² Die erste Planung eines Ausreisedatums findet mehr als einen Monat später in einem Brief vom 23. Februar 1936 Erwähnung. Der letzte Brief aus Lemgo, wo er bei seiner Familie in den letzten zwei Monaten vor der Abreise wohnt, ist auf den 14. April 1936 datiert und erwähnt ein letztes Treffen mit Sigrid am Tag darauf. Den ersten Brief vom Schiff nach Südafrika schreibt Ernst zwischen dem 26. und 28. April 1936. Zwischen den ersten Briefen nach Südafrika, seien sie privater oder offizieller Natur, und der Abreise liegen also fünf bis sechs Monate; zwischen der Verhandlung der Einwanderung nach Südafrika und der Ausreise aus Deutschland vergehen mehr als drei Monate. Von der ersten Auswanderungsidee, ausgelöst durch den Brief aus Lemgo und der tatsächlichen Auswanderung vergehen etwa neun Monate.

Das oben bereits erwähnte „Sprachenlernen“ beziehungsweise Ausbauen von Fremdsprachenkenntnissen betont Ernst in seinen Briefen aus Deutschland immer wieder als eines seiner obersten Ziele im Rahmen der Vorbereitung auf seine Auswanderung. Tatsächlich erwähnt er außerdem mehrfach, dass er bereits wieder Englisch lernt, doch scheinen Erfolg und Regelmäßigkeit während dieser Zeit eher mangelhaft, wie er unter anderem in einem Brief vom 20. Dezember 1935 bestätigt.

Als Hilfe und Unterstützung hatte Ernst vor seiner Abreise nach Südafrika ein englisches Wörterbuch von Sigrid erhalten, das er in seinem ersten Brief vom Schiff als sein

20 Siehe dazu u.a. HOCHFELD, Ernst: Frankfurt am Main, den 28.11.1935.

21 Siehe dazu u.a. HOCHFELD, Ernst: Sabie, den 03.02.1937.

22 Siehe dazu u.a. HOCHFELD, Ernst: Frankfurt am Main, den 14.01.1936.

„Gebetbuch“ bezeichnet, da er es immer bei sich trage. Der Ausbau seiner Fremdsprachenkenntnisse erfährt erst auf dem Schiff einen gewissen Aufschwung durch den Kontakt zu beziehungsweise dem Austausch mit den Muttersprachlern verschiedener Nationen.²³

Wie? – Die Realität als Emigrant in Südafrika

Am 12. Juni 1936 erklärt Ernst in einem Brief, den er zunächst auf Englisch beginnt, um nach der ersten Hälfte ins Deutsche zu wechseln, er spräche inzwischen fließend Englisch, auch wenn ihm noch immer Fehler unterliefen. Im Brief weist er darauf hin, dass seine Rechtschreibung gut sei, er aber Probleme in Bezug auf die Grammatik habe. Er bittet Sigrid, dies zu ignorieren. Im selben Brief beschreibt er außerdem, dass er in der Bar die Tageszeitung liest, „mal mit großem mal [...] ohne großes Verständnis.“²⁴ Anfang August 1936 kann Ernst „schon etwas Afrikaans sprechen“, erklärt aber auch, er müsse es nun lernen.²⁵ Später im selben Monat schreibt er dann: „Afrikans beginne ich jetzt langsam zu sprechen und wenn ich dann nicht weiter kann spreche ich Englisch.“²⁶ In den späteren Briefen erkennt man, dass das Einflechten der englischen Satzstücke, mitunter Bezeichnungen oder einzelne Wörter, stetig zunimmt. Auch die Qualität des Englischen, was sich insbesondere in Grammatik und Wortwahl ausdrückt, verbessert sich merklich.

Nach zwei Wochen der Arbeitslosigkeit in Kapstadt arbeitet Ernst zunächst als Barmann in Thaba Nchu. Wie er an diese Stelle gekommen ist, beschreibt er Sigrid auf Englisch im oben bereits zitierten Brief vom 12. Juni 1936:

„For a fortnight I have been in Cape Town without getting any job. One day I heard some people talking and they said to me do you like to go up country, don't [you] like to take this job. I said O.K. and write to the abovenamed, proprietor of this hotel. A house with perhaps twenty rooms. Travellers are coming to this place and I hope to get an opportunity in get[ting] a better job up country.“

In diesem Brief beschreibt er außerdem auf Deutsch, dass die Bahnfahrt nach Thaba Nchu 36 Stunden gedauert habe. Der Zug und die zusätzlich buchbaren Betten seien sehr bequem gewesen. Obwohl er wenig zu tun habe und „in der Zwischenzeit [s]eine Post erledige und sonstiges“, arbeite er ohne Pause von morgens bis abends. Im folgenden Brief vom 13. Juni 1936 erklärt er, zu seinen Aufgaben zählten „nur einschenken und Geld kassieren“, wohingegen das Spülen und Tragen von Kisten und Flaschen nicht von ihm selbst erledigt werden müsse.

Fast zwei Monate später berichtet Ernst am 03. August 1936 in einem Brief: „Mein Chef, Ost Jude; geboren irgendwo in Litauen ist seit 30 Jahren hier im Lande. Klein von Statur,

23 Siehe dazu HOCHFELD, Ernst: Schiff, den 26.-29.04.1936.

24 HOCHFELD, Ernst: Thaba Nchu, den 12.06.1936.

25 HOCHFELD, Ernst: Thaba Nchu, den 03.08.1936.

26 Dieser Brief ist nicht genau datiert; innerhalb des Briefes finden sich zwei datierte Absätze vom 15.08.1936 und dem 22.08.1936. Der Brief unterbricht immer wieder, was Ernst mit der vielen Arbeit und wenigen Freizeit entschuldigt.

schlechtes Englisch, spricht jiddisch und man kann mit ihm auskommen.“ Seine Frau, ebenfalls Jüdin, sei gebürtige Engländerin. Laut Irmtrud Wojak betrug „Mitte der 1930er Jahre [...] die jüdische Bevölkerung [in Südafrika] 4,5% (90645) der weißen Bevölkerung“.²⁷ Sie sprachen zumeist Jiddisch und waren orthodox, da die Mehrheit unter ihnen vor Pogromen aus dem russischen Zarenreich geflohen seien. Die Flucht der osteuropäischen Juden nach Südafrika führte im Mai 1930 zur Einführung einer Einwanderungsquote.²⁸ Diese mag einen Teil der administrativen Schwierigkeiten ausgemacht haben, die Ernsts Auswanderung geprägt hatte. Durch die Einwanderung der deutschen Juden verschärfte sich die Einwanderungsbestimmungen weiter,²⁹ die sich ein Jahr später auf Sigrids Einwanderung auswirkten.

Die Bezahlung seiner ersten Stelle als Barman empfand Ernst als sehr schlecht; er hatte sich, wie er immer wieder betont, erhofft, schnell gesellschaftlich aufsteigen zu können und seine finanzielle Lage zu verbessern. Dies sei allerdings nicht so schnell zu erreichen.³⁰ Obwohl in der Bar keine Gehaltserhöhung zu erwarten war, wie Ernst betonte,³¹ konnte er in dieser Zeit ein wenig Geld sparen und erklärte sogar, er habe mehr Geld als in Deutschland, da er auf jeglichen Luxus wie Sport derzeit verzichtete.³²

Im August schreibt er außerdem: „Auf die Dauer kann ich natürlich nicht hierbleiben, da der Verdienst viel zu gering ist für das was ich alles tue.“³³ Um sich finanziell zu verbessern, sucht Ernst nach anderen und zusätzlichen Verdienstmöglichkeiten. In diesem Zusammenhang berichtet er auch von den Möglichkeiten, Voraussetzungen und Umständen der Arbeit in den Goldminen:

„Gold bestimmt nur nicht für sich selbst aber das ist auch nicht so einfach, denn man muss kerngesund sein, wenn man das Reticket erhalten will, dass einen berechtigt einen job auf und an den Mienen erhalten zu können. Jaja so ist es nichts bekommt man umsonst und heißt es an den Mienen sehr auf die Gesundheit aufpassen, da Phthisis eine sehr ernste und böse Krankheit ist und wenn man sie bekommt der Welt in einigen 10 Jahren Adieu sagen kann, da das so etwas wie Lungenschwindsucht sein muss.“³⁴

In den vorliegenden Briefen ist dies die einzige Erwähnung der Goldminen und der damit verbundenen Erwägung eines Arbeitsplatzes. Einen Monat später, am 21. September 1936

27 WOJAK, Irmtrud: Südafrika, in: KROHN, Claus-Dieter/VON ZUR MÜHLEN, Patrick/PAUL, Gerhard / WINCKLER, Lutz (Hg.), Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945, Darmstadt 1998, Sp. 402.

28 WOJAK, Südafrika, Sp. 402.

29 WOJAK, Südafrika, Sp. 402f.

30 HOCHFELD, Ernst: Thaba’Nchu, den 03.08.1936.

31 HOCHFELD, Ernst: Brief ohne Ort und Datum.

32 HOCHFELD, Ernst: Ohne Ort, den 21.09.1936.

33 Der vorliegende Brief aus dem dieses Zitat stammt, ist nicht genau datiert; innerhalb des Briefes finden sich zwei datierte Absätze vom 15.08.1936 und dem 22.08.1936. Der Brief unterbricht immer wieder, was Ernst mit der vielen Arbeit und wenigen Freizeit entschuldigt.

34 Ebenda.

berichtet Ernst von einem Ausflug nach Johannesburg, wo er versuchte eine neue Stelle zu finden. Unter anderem hatte er versucht, bei der wenige Tage nach seinem Besuch eröffneten „Empire Exhibition“ eine Stelle zu bekommen. Da seine Bemühungen erfolglos blieben, kehrte er wieder nach Thaba Nchu zurück.³⁵ Um etwas dazu zu verdienen, bemühte er sich um Fußpflege-Kundschaft. Dazu schreibt er Ende September 1936: „Ich hoffe bald einige Fusspflegeleute zu bekommen, leider ist immer nur der Sonntag [...] für mich frei, und kann ich deshalb nur beschränkt arbeiten.“ In seinem Brief vom 03. Februar 1937 wartet Ernst auf seine neuen Fußpflege-Kunden, nachdem er bereits seit einiger Zeit in einer Bar in Lydenbourg arbeitete. In der Familienerinnerung wird angedeutet, die Fußpflege sei nicht besonders erfolgreich gewesen.³⁶

Als Sigrid nach Südafrika kommen möchte, bezieht Ernst sie in seine weiteren Planungen ein und diskutiert mit ihr Ende Januar 1937 die Möglichkeit der Arbeit auf einer Farm in Lydenbourg.³⁷ Wenig später, am 03. Februar 1937, wartet er auf Antwort von der Farm, am 02. April 1937 schreibt er Sigrid seine neue Adresse auf der Farm.

Wen? – Sigrid als Bezugsperson und Faktor in der Auswanderung und deren Planung

Wie bereits deutlich geworden ist, bezieht Ernst seine Freundin Sigrid Maybaum in seine frühen Auswanderungsüberlegungen mit ein. Sie ist außerdem diejenige, mit der er diese Pläne diskutiert; seiner Familie berichtet er erst später von seinem Entschluss auszuwandern.³⁸ Mit der Entscheidung für Südafrika und gegen Erez in Palästina ist scheinbar auch die Frage nach einer gemeinsamen Auswanderung entschieden: Ernst plant seine Auswanderung unabhängig von Sigrid. Er fragt sie allerdings immer wieder nach ihren Plänen und ihren Vorbereitungen auf eine mögliche Auswanderung, beispielsweise nach dem Lernen von Fremdsprachen in seinem Brief vom 14. Januar 1935. Die Beziehung zu Sigrid ist also weder ein Grund für, noch ein Grund gegen die Auswanderung. Genauso ist die Auswanderung kein Grund, die Beziehung aufzugeben oder abzuberechnen.

Ernsts Auswanderung ist andererseits auch kein Grund für den Abbruch der Beziehung oder des Briefkontaktes, obwohl ein Wiedersehen oder auch nur ein Wiederhören, wie er in seinem Brief zu Sigrids Geburtstag am 05. Juli 1936 schreibt, völlig ungewiss ist. Von Südafrika aus gibt er Sigrid einige Ratschläge, vor allem den, sich handwerklich beziehungsweise hauswirtschaftlich und durch das Lernen von Fremdsprachen aus- und weiterzubilden. So liest man beispielsweise in einem Brief im August 1936:

„Wenn Du heute perfekt wärest im Kochen im Nähen oder sonst einem handwerklichen Beruf, könnte ich mit dem Gedanken spielen, Dich zu fragen, ob Du hier eventuell hinkommen wolltest bzw. hier arbeiten würdest anstatt in Deutschland,

35 HOCHFELD, Ernst: Ohne Ort, den 21.09.1936.

36 Siehe dazu: LECHEM, The Hochfeld Family Tree.

37 HOCHFELD, Ernst: Lydenburg, den 25.01.1937.

38 Siehe dazu HOCHFELD, Ernst: Frankfurt am Main, den (. September 1935.

aber ich weiß was es heißt nicht perfekt in einer Sache zu sein, dadurch ist alles doppelt schwer und habe ich nicht immer ohne Grund geschrieben, dass Du Sprachen lernen sollst, Nähen lernen, Kochen lernen als dieses die mehr natürlichen Berufe einer Frau sind!³⁹

Vor allem vor dem Hintergrund der sich stetig verhärtenden Einwanderungsbestimmungen waren diese Mahnungen des Erlernens von handwerklichen und hauswirtschaftlichen Tätigkeiten sinnvoll: Der *Alien Act* führte im Februar 1937 schließlich zur Einrichtung eines Einwanderungsausschusses, der die Vergabe von Visa von Kriterien wie Beruf und die „Assimilierbarkeit“ der potentiellen Einwanderer abhängig machte.⁴⁰ Auch das Vorzeigegeld, das im November 1936 eingeführt wurde und 100 Britische Pfund betrug,⁴¹ musste Sigrid bei ihrer Ankunft in Südafrika vorweisen. Dies hatte Ernst ihr bei einem Anwalt in Kapstadt hinterlegt.⁴²

Durch die Veränderungen und Verschärfungen der Einwanderungsgesetze in Südafrika verschob sich die Einreise Sigrids immer weiter. Von den ersten Auswanderungsplanungen kurz vor Weihnachten 1936⁴³ bis zur Einreise Sigrids Ende November 1937 müssen die Pläne aus administrativen Gründen, beziehungsweise aus Angst vor einer Ablehnung der Einreisegenehmigung, immer wieder vertagt werden.⁴⁴ Die verschärften Einwanderungsbedingungen führen auch schließlich zur Verlobung der beiden über die Landesgrenzen hinaus: Ernst sandte an Pfingsten 1937 eine unterschriebene Verlobungsabsicht an Sigrid, um ihr somit die Chancen auf eine Einreisegenehmigung zu erhöhen. Wiederholt, zuletzt am 21. Januar 1937, hatte Ernst betont, nicht eher Heiraten zu wollen, als dass er seine finanzielle und wirtschaftliche Situation verbessert hätte. Diese Gründe wurden augenscheinlich vor dem Hintergrund der zugespitzten Situation sowohl der Juden in Deutschland als auch der Einreisebedingungen in Südafrika hinfällig. Der wirtschaftliche Erfolg stellte sich letztendlich tatsächlich ein. In der Familienüberlieferung heißt es schlicht: „He became a successful business men!“⁴⁵

39 HOCHFELD, Ernst: Ohne Ort, den 21.09.1936.

40 WOJAK, Südafrika, Sp. 405f.

41 Die jüdische Emigration aus Deutschland 1933-1941. Die Geschichte einer Austreibung. Eine Ausstellung der Deutschen Bibliothek, Frankfurt am Main, unter der Mitwirkung des Leo Baeck Instituts New York, Frankfurt am Main 1985, S. 182.

42 HOCHFELD, Ernst: Lydenburg, den 09.07.1937.

43 Das genaue Datum lässt sich hier wieder nicht ermitteln, die ungefähre Datierung kurz vor Weihnachten ist dem Inhalt des Briefes entnommen.

44 Siehe dazu u. a. HOCHFELD, Ernst: Lydenburg, den 02.04.1937.

45 WOJAK, Südafrika, Sp. 405f.

Das Spannungsverhältnis zwischen dem politischen Islam und dem Säkularismus in der Türkei

von *Semiha Seda Özcelik*

Nach dem türkischen Verfassungsreferendum vom 16. April 2017, bei dem auch viele der seit mehreren Generationen in Deutschland lebenden Menschen türkischer Herkunft abstimmen konnten, fragte sich mancher hierzulande, wie vor allem deren Zustimmung zu der Bündelung der Exekutivbefugnisse in der Hand des Präsidenten zu verstehen ist. Gökay Sofuoğlu, der Vorsitzende der Türkischen Gemeinde in Deutschland, formulierte es so: „Wir – also die Parteien und Organisationen – müssen das Ergebnis genau analysieren und Wege finden, wie man diese Menschen besser erreicht, die in Deutschland in Freiheit leben, aber sich für die Menschen in der Türkei die Autokratie wünschen.“ Einen Beitrag zu dieser Analyse bietet auch die hier abgedruckte Masterarbeit von Semiha Seda Özcelik, die im Sommersemester 2017 am Historischen Institut der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Paderborn abgegeben worden ist.¹

Einleitung

„Der Streit um kulturelle Fragen in der Türkei ist ein Phänomen“, attestiert Günther Seufert 2004 und berichtet weiter:

„Seit Gründung der Republik hält die Auseinandersetzung um die Rolle des Islam, um Alewiten, um Kurden und um andere Minderheiten Staat und Nation im Atem. Noch heute 80 Jahre nach Gründung der Republik, befürchten viele, Kurdischkurse seien der erste Schritt zur Spaltung des Vaterlandes, und ängstigen sich, ein paar Koranverse mehr könnten den Anfang vom Ende des Laizismus sein.“²

Seit der Regierungsübernahme der konservativen Partei des jetzigen Staatspräsidenten Recep Tayyip Erdoğan bei den Wahlen 2002 haben sich die Ängste um eine Islamisierung des säkularen türkischen Staates vermehrt. Dies sei ebenfalls, so Seufert, an der Putschdrohung, am e-Memorandum des Militärs vom 27. April 2007 deutlich geworden, wo das Symbol der Auseinandersetzung das Kopftuch von Hayrünisa Gül, Abdullah Güls Ehefrau, war, der damals für das Amt des Staatspräsidenten kandidierte.³ Das Kopftuch, das in der Türkei

- 1 Seit 2012 werden den Studierenden am Historischen Institut kontinuierlich Veranstaltungen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und der aus diesem hervorgegangenen Staaten wie der Türkei, den Ländern des Nahen Ostens und Nordafrikas angeboten. Diese Lehrveranstaltungen werden von Studierenden mit verschiedenen kulturellen, ethnischen und religiösen Wurzeln und Prägungen belegt. Die Arbeit von Frau Özcelik ist ein schönes Beispiel für die Sinnhaftigkeit und den Erfolg dieses Angebots (Michael Wittig).
- 2 SEUFERT, Günther/ KUBASECK, Christopher: Die Türkei. Politik, Geschichte, Kultur, München 2004, S. 128.
- 3 Vgl. SEUFERT, Günther: Im Spannungsfeld von Laizismus und Islamismus, in: STEINBACH, Udo (Hg.): Länderbericht Türkei, Bonn 2012, S. 207–228, hier: S. 218.

stets ein Streitpunkt geblieben ist, wurde als der endgültige Einmarsch islamischer Kräfte in die höheren Ämter der Republik interpretiert und war Grund genug für die Laizisten, der AKP eine schleichende Islamisierung vorzuwerfen.⁴ So versuchte der damalige Generalstabschef Yasar Büyükanit mit einer Pressemitteilung auf der Homepage des Generalstabes die Wahl von Gül zu verhindern. In der Mitteilung wurde behauptet, dass die laizistische Ordnung in Gefahr sei und die TSK (*Türk Silahlı Kuvvetleri*) als nicht objektiver Akteur und als Hüter des Kemalismus bereit sei, im Notfall zu handeln.⁵ Generell existiert in der Türkei, insbesondere in den laizistischen Kreisen, bereits seit der Republikgründung, in Seuferts Worten, eine „Angst vor dem Islam und seinen politischen Forderungen, in Form des Islamismus“, was in der Geschichte des Landes immer wieder zu „Demokratiedefiziten“ geführt habe: „Offiziell werden die 23 Jahre Einparteierrschaft [...], die drei Staatsstriche (1960, 1971 und 1980) und die zwei ‚sanften Interventionen‘ des Militärs (28. Februar 1997 und 27. April 2007) mit dem Schutz des Laizismus gerechtfertigt.“⁶

Der türkische Laizismus, der unter dem Gründungsvater Mustafa Kemal im Zuge der Säkularisierung propagiert wurde, gewährte der Religion im öffentlichen Raum nicht mehr den Platz, den sie in den letzten 600 Jahren im Osmanischen Reich genossen hatte. Schnell wurden die oppositionellen Stimmen, die eine Rückbesinnung auf die islamische Tradition forderten, lauter und es etablierten sich im Folgenden auch politische Parteien, die mit einer islamischen Agenda gegen die kemalistisch-laizistische Staatsideologie agierten.

Die Debatte um den Laizismus und seinen Einflussbereich ist deswegen ein weiterer Aspekt desselben Konflikts. Hauptsächlich in den ersten Jahren der jungen Republik herrschte ein striktes Laizismusverständnis, das versuchte, nicht nur Staat und Politik, sondern auch das gesamte gesellschaftliche, kulturelle sowie private Leben zu säkularisieren.⁷ Allgemein ist die Geschichte der Türkei in ihren letzten 200 Jahren geprägt von einer Westorientierung, die gegen Ende des Osmanischen Reiches erblühte und unter Mustafa Kemal in der türkischen Republik ihren Höhepunkt erreichte.⁸ Hierbei diente die europäische Zivilisation als Vorbild, welches erreicht werden müsse, um die Türkei den europäischen Staaten ebenbürtig zu machen. Um dieses Ziel zu erreichen, wurde ein grundlegender politischer und institutioneller Wandel durchgeführt, der im Laizismus seinen Ausdruck fand.⁹ Der strikte Kurs der Regierung, der den Laizismus auf eine autoritäre Art und Weise ausführte und damit eine Anknüpfung an die europäische Moderne suchte, ist jedoch kein Phänomen, das nur in der Republikzeit deutlich wurde. Bereits zu Zeiten des Osmanischen Rei-

4 Vgl. SEUFERT, Im Spannungsfeld von Laizismus und Islamismus, 218f.

5 Vgl. AKBULUT, Hakan: Zur Normalisierung in den zivil-militärischen Beziehungen in der Türkei, in: LEISSE, Olaf (Hg.): Die Türkei im Wandel. Innen- und Außenpolitische Dynamiken, Baden-Baden 2013, S. 199–222, hier: S. 208f.

6 Vgl. SEUFERT, Im Spannungsfeld von Laizismus und Islamismus, S. 219.

7 Vgl. SEUFERT, Günther: Staat und Islam in der Türkei. Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin 2004, S. 12.

8 Vgl. DAGI, Ihsan: Transformation of Islamic political identity in Turkey. Rethinking the West and westernization, in: CARKOGLU, Ali/ HALE, William (Hg.): The politics of modern Turkey, New York 2008, S. 167–186, hier: S. 168.

9 Vgl. KRAMER, Heinz: Türkei. Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Heft 4/2011, S. 4.

ches wurden erste Reformen eingeleitet, die das Reich der staatlichen und wirtschaftlichen Ordnung der europäischen Nationen näherbringen sollte.¹⁰ Die Rolle des Islam wurde dort jedoch anders bewertet als in der späteren Zeit unter Mustafa Kemal. Allgemein herrscht in der Türkei ein ungewöhnliches Verhältnis von Staat zur Religion, welches sich zu unterschiedlichen Zeiten anders ausdrückte.

Das Ziel dieser Arbeit wird es daher sein, die Rolle bzw. Bedeutung des Islam in unterschiedlichen Stadien in der Geschichte der Türkei darzulegen, sodass dadurch deutlich wird, weshalb sich der politische Islam etablierte. Es soll zurückverfolgt werden, wo die ersten Anfänge des politischen Islam zu verorten sind und welche Gegebenheiten und Ereignisse zur Etablierung einer islamisch-politischen Identität geführt haben, die Ausgang dieser Bewegung wurde.

Begonnen wird die Arbeit mit einem historischen Bogen, der aufzeigen wird, auf welchen Faktoren die Säkularisierungspolitik der Republik fußte. Hierfür werden die ersten Ansätze dieser Politik im Osmanischen Reich nachgezeichnet und später die Modernisierungsbemühungen in der jungen Republik aufgezeigt, sodass der nationale Kontext, in dem sich der politische Islam letztendlich formierte, deutlich wird. Darauf aufbauend wird dargestellt, welche Konsequenzen diese Faktoren für die Formierung einer alternativen Identität in Form einer islamisch-politischen hatten und inwiefern diese dem politischen Islam ab den 1940er-Jahren Aufschwung gab. Der historisch politische Kontext und die ideologischen Konzepte der Republik, am Beispiel der kemalistischen Revolution und konkreter an den Kulturreformen, sollen ebenso deutlich gemacht werden.

Der politische Islam wird anhand der wichtigsten islamistischen Akteure analysiert. Es wird zudem aufgezeigt, welche Faktoren das Verhältnis zwischen dem politischen Islam und dem Säkularismus, ausgedrückt in der laizistischen Politik der Republik, belasteten. Das Militär und die türkisch-islamische Synthese werden in diesem Zusammenhang ebenfalls beleuchtet, da sie maßgebend für das Verhältnis von Staat und Religion waren. Auch soll kurz auf die AKP eingegangen werden, um die Aktualität des Themas für die türkische Politik deutlich zu machen. Den Abschluss bildet ein Fazit, in dem die zuvor durchgeführten Analysen zusammengefasst werden und eine Schlussfolgerung gezogen wird.

Bevor aber auf die eigentliche Thematik eingegangen werden kann, ist es angesichts der vielseitigen Interpretationsmöglichkeiten der Begriffe des politischen Islam und des Säkularismus notwendig, diese zunächst zu definieren, sodass Klarheit darüber herrscht, was die Begriffe im weiteren Verlauf der Arbeit zu bedeuten haben.

10 Vgl. SEUFERT, Staat und Islam in der Türkei, S. 11.

Begriffsdefinitionen: „Politischer Islam“ / „Islamismus“

„Daher ist der Islam heute beides: Religion und Ideologie. Als kognitives Muster für Frömmigkeit und Anbetung ist er Religion und als Erklärungsmuster für politische Verhältnisse sowie als Anleitung für ihre Um- und Neugestaltung ist er Ideologie“.¹¹ Demnach ist festzuhalten, dass der Islam als Ideologie die Wurzel des politischen Islam ausmacht, der in der Literatur überwiegend mit dem Begriff des Islamismus gleichgesetzt wird. So konstatiert auch Seufert, dass der politische Islam nicht *islamische*, sondern *islamistische* Bewegungen meine und begründet dies, indem er die beiden Begriffe differenziert:

„Das Wort *islamisch* verwende ich für all die Handlungen und Orientierungen, die mit Bezug auf die Religion oder mit einer religiösen Begründung getan werden. Insofern ist das Gebet der Muslime eine islamische Handlung [...]. *Islamistisch* sind für mich all die Handlungen und Haltungen, die darauf gerichtet sind, die Religion als gestaltende Kraft in der politischen Sphäre, in der Ökonomie und im Recht zur Geltung zu bringen.“¹²

So sei jede Bewegung, die versucht sei, islamische Prinzipien nicht nur im religiösen Leben, sondern auch auf staatlichen Ebenen, wie dem Recht, der Wirtschaft oder der Politik, leitend zu machen, eine islamistische.¹³ Auch trennt Judith Hoffmann die Begriffe des politischen Islam und des Islamismus nicht voneinander und verwendet die Begriffe als Sammelbegriff für den sich wandelnden Stellenwert des Islam in der türkischen Politik, verweist aber darauf, dass dieses Phänomen, aus unterschiedlichen Positionen heraus, anders betitelt worden sei: „Zur Bezeichnung des zunehmende Bedeutung des Islam in der türkischen Politik werden unterschiedliche Begriffe verwendet, die gleichzeitig eine bestimmte Haltung diesem Phänomen gegenüber widerspiegeln. Sie reichen von ‚Fundamentalismus‘ über ‚Reislamisierung‘ bis hin zum ‚Fanatismus‘“.¹⁴ Hoffmann distanziert sich hierbei vom Fundamentalismus und der Reislamisierung und greift, wie oben erwähnt, die Begriffe des politischen Islam und Islamismus auf, die nach Akinci eine politische Bewegung bezeichnen, die islamische Diskurse und Symbole verwenden, um ihre Positionen zu stärken.¹⁵ Der prägnanteste Unterschied zwischen dem politischen Islam und den gewöhnlichen Musliminnen und Muslimen bestehe laut Hoffmann darin, dass die Akteure des politischen Islam bemüht seien, nicht nur die notwendigen Praktiken ihres Glaubens auszuüben, sondern auch die politische Macht zu erlangen.¹⁶

11 SEUFERT, Günther: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Stuttgart 1997, S. 28.

12 SEUFERT, Politischer Islam in der Türkei, S. 27.

13 Vgl. DUMANLI, Cigdem: Das Verständnis von Volk, Staat und Religion. Laizismus versus Islamismus 1839-2006, Marburg 2008, S. 27.

14 HOFFMANN, Judith: Aufstieg und Wandel des politischen Islam in der Türkei, Berlin 2003, S. 14.

15 Vgl. AKINCI, Ugur: The Welfare Party's municipal track record. Evaluating Islamist municipal activism in Turkey, in: HOFFMANN, Judith: Aufstieg und Wandel des politischen Islam in der Türkei, S. 15.

16 Vgl. HOFFMANN, Aufstieg und Wandel des politischen Islam in der Türkei, S. 15.

Die unterschiedlichen Definitionen erlauben es, dass das Spektrum des politischen Islam sehr breit gefasst werden kann, weil keiner der Autoren eine Differenzierung vollzieht, in welcher Art und Weise der politische Islam verfolgt und umgesetzt wird.

So gehören alle Bewegungen – von parlamentarisch-politischen bis hin zu fundamentalistisch-terroristischen – zum politischen Islam, da alle bestrebt sind, den Islam als politisch leitende Instanz in den Vordergrund zu stellen.¹⁷ Seufert betont in diesem Zusammenhang, dass unter dem Begriff des Islamismus unterschiedliche und teilweise gegensätzliche politische Ziele verfolgt wurden.¹⁸

Die vorliegende Arbeit wird sich jedoch ausschließlich mit dem politischen Islam in der türkischen Republik (und zuvor im Osmanischen Reich) beschäftigen, der sich in einer demokratischen Umgebung und in einem säkularen Staat, als eine politische Partei innerhalb eines parlamentarischen Systems, entwickelte.¹⁹ Daher ist es von Vorteil, den politischen Islam in der Türkei wie Olaf Leïße als „gemäßigt“ zu betiteln, um ihn so von terroristischen Bewegungen strikt zu trennen²⁰ und aufzuzeigen, dass der politische Islam, der mit dem Begriff Islamismus gleichgestellt wird (in dieser Arbeit), in keiner Weise autoritäre, gewaltbereite Terrorgruppierungen meint, die gegenwärtig die Nachrichten dominieren und als „islamistisch“ betitelt werden. Begriffe bezüglich der unterschiedlichen Bewegungen, die im Namen des Islam agieren, werden in Berichterstattungen und auch im Volksmund schnell verwechselt oder als Synonyme verwendet, was sich letztendlich für die muslimische Gemeinschaft nachteilig auswirken kann. ‘Abd al-Hakeem Carney betont deswegen Folgendes: „Heutzutage wird eine häufig vorbelastete Terminologie benutzt, die zudem sehr austauschbar ist, oftmals ohne Rücksicht darauf, wie die Terminologie automatisch auch die Perzeption der Bewegung beeinflusst. [...] Große Vorsicht ist also sowohl in der Wissenschaft als auch in den Medien geboten, damit die Begriffe als Analyseinstrument genutzt werden können und nicht der bloßen ‚Etikettierung‘ dienen.“²¹

„Säkularismus“

Der Begriff des Säkularismus beziehe sich auf eine formale Trennung von religiösen und politischen Autoritäten sowie Institutionen²² und meine einen „über das Rechtliche hin-

17 Vgl. GÖLE, Nilüfer: Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit, in: DIES. / AMMAN, Ludwig (Hg.): Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum, Bielefeld 2004, S. 11–44, hier: S. 14.

18 Vgl. SEUFERT, Im Spannungsfeld von Laizismus und Islamismus, S. 219.

19 Vgl. HERMANN, Rainer: Political Islam in secular Turkey, in: Islam and Christian-Muslim Relations, Heft 3/2003, S. 265–276, hier: S. 266.

20 Vgl. LEISSE, Olaf: Der Transformationsprozess in der Türkei. Innenpolitische Implikationen extern induzierten Wandels, in: DERS. (Hg.): Die Türkei im Wandel. Innen- und Außenpolitische Dynamiken, Baden-Baden 2013, S. 9–36, hier: S. 14.

21 CARNEY, ‘Abd al-Hakeem: Was ist politischer Islam? Plädoyer für eine Neuklassifizierung, in: Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg / IFSH (Hg.): OSZE Jahrbuch 2003, Baden Baden 2003, S. 221.

22 YAVUZ, Hakan: Secularism and Muslim Democracy, New York 2009, S. 25.

ausgehenden soziologischen Inhalt“ und „[...] die Loslösung des Einzelnen, des Staates [...] aus dem Sinnkontext der Religion, um die Verweltlichung der Legitimität der öffentlichen Gewalt.“²³ Weiter bezeichne er einen Wandel und eine gesellschaftliche Dynamik, „[...] die offenlegt, dass die Religion keineswegs alternativlos ist.“²⁴ Der Säkularismus sei ein Aufstand gegen die Absolutheit der Religionen und stütze sich dabei auf die Erkenntnisse der Wissenschaft: „Furthermore, secularism embodies the spirit of reasoned inquiry: a sustained effort to construct a rational picture of the universe on the basis of scientifically established knowledge.“²⁵

Da es sich in der vorliegenden Arbeit um die Türkei handelt, ist es wichtig anzumerken, dass sich das türkische Verständnis vom Säkularismus in seiner Form vom anglosächsischen Verständnis unterscheidet, da es nicht, wie oben dargelegt, die Trennung von Staat und Religion bezeichne, sondern als eine positivistische Staatsideologie fungierte, die jegliche Manifestation der Religion aus dem öffentlichen Raum verbannen und die Religion unter der strikten Kontrolle des Staates halten sollte.²⁶ Wichtig anzumerken ist, dass der Säkularismus in der Türkei mehr unter dem Wort „laiklik“ (Laizismus) präsentiert wird und deswegen im weiteren Verlauf der Arbeit, bezogen auf die Türkei, die beiden Begriffe gleichbedeutend verstanden werden können.

Aufbauend auf Alev Cinars Definition, sollen die Begriffe Säkularismus/Laizismus, wie ebenfalls der Islamismus, als Ideologien bzw. als politische Projekte gedeutet werden, die bemüht sind, eine soziopolitische Ordnung, basierend auf grundlegenden Normen und Prinzipien, zu transformieren und wiedereinzuführen.²⁷

Die Rolle des Islam im Osmanischen Reich

Im Osmanischen Reich spielte der Islam eine bedeutende Rolle. Hauptsächlich, nach dem der Sultan sich zum Kalifen und somit zum Schützer der gesamten muslimischen Welt erklärte, habe der Islam, so Serif Mardin, eine „imperiale“ Dimension erlangt.²⁸ Die Etablierung einer starken religiösen Identität war ausschlaggebend für die Gründung des Staates, der Islam diene als Legitimation der Herrschaft und hatte einen hohen Platz im Reich inne. Dennoch wurde die Religion im Rahmen administrativer Strukturen von Seiten des Reiches kontrolliert und gezähmt. Auch im Osmanischen Reich war dementsprechend eine Subor-

23 GÖZTEPE, Ece: Die Kopftuchdebatte in der Türkei. Eine kritische Bestandsaufnahme für die deutsche Diskussion, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuz)*, Heft 33-34/2004, S. 32–38, hier: S. 32.

24 SCHMIDT, Thomas M. / PITSCHMANN Annette: Einleitung, in: DERS./ DIES. (Hg.): *Religion und Säkularisierung. Ein Interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2004, S. 1–5, hier: S. 1.

25 ERGIL, Dogu: *Secularism in Turkey. Past and Present*, Ankara 1987, S. 1.

26 Vgl. YAVUZ, *Secularism and Muslim Democracy*, S. 25f.

27 Vgl. CINAR, Alev: *Modernity, Islam and Secularism in Turkey. Bodies, Places and Time*, Minneapolis 2005, S. 9.

28 Vgl. MARDIN, Serif: *Religion and Secularism in Turkey*, in: KAZANCIĞIL, Ali/ ÖZBUDUN, Ergun (Hg.): *Atatürk. Founder of a modern State*, London 1981, S. 191–212, hier: S. 193.

dination der Religion unter den Staat sichtbar.²⁹ Zudem agierte die Religion als das wesentliche Bindeglied zwischen den Regierenden und den Regierten. Im politischen Kontext hatte es die Funktion eines Legitimationsmittels inne, weswegen sich jeder Muslim der heiligen Autorität unterordnen musste. Auf der anderen Seite war der Islam in der „segmentären osmanischen Gesellschaftsstruktur“ dem Individuum behilflich, sich in die jeweilige Schicht einzugliedern.³⁰

Die Religion wurde im Reich als Institution und als Glaubensgefüge getrennt. Ersteres half dem Reich, die Religion zu verwalten, letzteres sicherte die (sunnitische) Religionsausübung im Alltag. Der Islam wurde zum Teil des Staates gemacht, wurde entweder als Mittel zur Spaltung oder zur Integration verwendet.³¹

Des Weiteren bestand auch bereits zu Zeiten der Osmanen eine Angst vor einer Widerstandsbewegung seitens heterodoxer Gruppierungen, die den offiziellen sunnitischen Staatsislam nicht berücksichtigten. Hierbei spielten hauptsächlich die informellen Sufi-Brüderschaften eine Rolle, die das Rückgrat des „Volksislam“ ausmachten.³² Ihre weitverbreitete Infrastruktur und die Treue, die sie von den Gläubigen der mystischen Orden etc. bekamen, waren Grund genug, um in ihnen, so Karen Barkey, ein „aufständisches Potenzial“ zu sehen. Die komplette Beseitigung dieser Brüderschaften stand jedoch außer Frage, da sie bereits einen wichtigen Faktor des kulturellen und religiösen Lebens so vieler Bewohner ausmachten.³³

Ebenfalls wurde die schiitische Glaubensrichtung als eine Gefahr für die politische und ökonomische Stabilität des Staates gesehen. Die religiöse Vielfalt wurde dementsprechend generell hinsichtlich der Hegemonialstellung der Osmanen als Bedrohung wahrgenommen. Dies ist auch der Grund gewesen, dass ein gewisses Maß an Pluralismus in der Gesellschaft nur so lange erlaubt war, bis diese sich gegen den Staat formierten und als Gefährdung angesehen wurden.³⁴

Um der potenziellen Gefahr einer Mobilisation dieser Gruppierungen entgegenzutreten, sahen sich die Osmanen gezwungen, die Religion unter der eigenen Kontrolle zu halten.³⁵ Hierfür wurde z. B. der orthodoxe sunnitische Islam der Gesellschaft verhängt und heterodoxe Gruppierungen in die äußeren Grenzen des Imperiums abgeschoben. Zum anderen etablierte sich die religiöse Elite der Ulema, die das Bildungssystem überwachen sollten

29 Vgl. BARKEY, Karen: Rethinking Ottoman Management of Diversity. What can we learn from modern Turkey? In: KURU, Ahmet T./ STEPHAN, Alfred (Hg.): Democracy, Islam, and Secularism in Turkey, New York 2012, S. 12–31, hier: S. 19.

30 SARIBAY, Ali Yasar: Der Einfluß der Religion auf die türkische Gesellschaft und ihre Rolle im politischen Leben, in: ÖZAK, Halil I./ DAGYELI, Yildirim (Hg.): Die Türkei im Umbruch, Frankfurt am Main 1989, S. 88–112, hier: S. 97.

31 Vgl. BARKEY, Rethinking Ottoman Management of Diversity, S. 20.

32 Vgl. TASPINAR, Ömer: Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey. Kemalist Identity in Transition, New York 2005, S. 9.

33 Vgl. BARKEY, Rethinking Ottoman Management of Diversity, S. 21.

34 Vgl. MARDIN, Political Islam in secular Turkey, S. 193.

35 Vgl. MARDIN, Political Islam in secular Turkey, S. 193.

und selbst vom Staat kontrolliert wurden. Nach Mardin war dies der bedeutendste Schritt um der Gefahr einer Opposition entgegenzutreten.³⁶ Die Ulema wurde zu einem wichtigen Bestandteil des Staatsapparates der Osmanen und war integriert in das Bildungssystem, die Justiz und die administrativen Netzwerke. Somit agierten sie als Agenten des Staates, wurden zu Offizieren erhoben und stellten in einer indirekten Form die Staatskontrolle des sozialen Lebens sicher.³⁷

Der größte Schritt zur Reduzierung einer potenziellen Gefahr war jedoch die Etablierung einer bürokratischen Kontrollinstanz in Form des Seyh-ul Islam, der an der obersten Spitze der Ulema-Hierarchie stand. Der Seyh- ul Islam wurde in den Staatsapparat eingegliedert und fungierte als die höchste religiöse Persönlichkeit im Reich und machte den Kopf des Justizsystems aus.³⁸ Die Ulema spielte für die Sicherung des Staates eine bedeutende Rolle, da sie die Brücke zwischen Staat und Gesellschaft ausmachte. Ihre Loyalität zum Staat war daher von großer Bedeutung. Die hohen Positionen, die die Ulema, als die Wächter des islamischen Rechts, sowie der Seyh-ul Islam genossen, wurden vom Staat garantiert, da dieser sich im Gegenzug bewusst war, dass dessen eigene Hegemonie durch den Islam und die Ulema gesichert wurde. Die Beziehung zwischen Staat und Religion war für beide Parteien daher vorteilhaft; Islam und Staat wurden zu einem Staatswesen gemacht, das in dem offiziellen Motto *din-ü devlet* (Religion und Staat) ausformuliert wurde.³⁹

Es ist also zu konstatieren, dass schon im Osmanischen Reich die Staatsmacht die Religion kontrollierte und lenkte, indem es die religiösen Establishments in den administrativen Apparat des Staatswesens integrierte. Die Rolle des Islam war es hierbei, die Machtstellung und Autorität des Sultans zu legitimieren. Zudem fungierte sie als ein System, um die politische Hegemonie zu bewahren, ohne die soziale Harmonie zu zerstören.⁴⁰ Die Ulema, als religiöse Elite, machten den wesentlichen Pfeiler dieser Politik aus.

Anzumerken ist, dass bereits zu Zeiten des Osmanischen Reiches eine kulturelle Differenz zwischen Peripherie und der regierenden Elite existierte. Hauptsächlich der religiöse Unterschied zwischen den beiden Lagern spaltete die Gesellschaft. Während die Regierung für die Sicherung sowie Legitimierung ihrer eigenen Machtstellung den orthodox-sunnitischen Islam propagierte, herrschte in den ländlichen Gebieten dennoch der heterodoxe Sufi-Glaube vor.⁴¹ Diese Kluft wurde im Zuge der Modernisierung und Säkularisierungsbestrebungen gegen Ende des 17. Jahrhunderts noch größer, da diese sich nur auf eine kleine Gruppe beschränkten. Während sich der Lebensstil und die politische Kultur der osmanischen Regierungsbürokratie verwestlichten, blieb der Wechsel in der Peripherie aus. Zudem wurde im Zuge dessen die religiöse Elite der Ulema aus dem politischen Zentrum zurück-

36 Vgl. MARDIN, *Political Islam in secular Turkey*, S. 193.

37 Vgl. MARDIN, *Political Islam in secular Turkey*, S. 193.

38 Vgl. TASPINAR, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey*, S. 11.

39 Vgl. TASPINAR, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey*, S. 11.

40 Vgl. TASPINAR, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey*, S. 10.

41 Vgl. TASPINAR, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey*, S. 117.

gedrängt, die sich im Umkehrschluss dann mit den Sufi-Brüderschaften in den ländlichen Gebieten zusammenschlossen. So kam es, dass die Gesellschaft in die religiöse Peripherie und in das säkulare Zentrum aufgespalten war.⁴²

Die Meinungen und Ansichten der islamischen und der bürokratischen Elite standen sich nun entgegen. Mardin kommentiert, dass die erste Gruppe davon ausgegangen sei, dass die Osmanen ihre Pflichten als Muslime ignoriert hätten und daher ihre Stärke, die sie noch besaßen, als ihr Glaube noch stärker gewesen war, verloren hätten. Die zweite Gruppe sah jedoch in der im Vergleich zu Europa veralteten und rückständigen Wissenschaft und Technik der Osmanen den Grund für den Niedergang des Reiches.⁴³ Ausgehend von ihren Überzeugungen, startete das säkular-bürokratische Lager Reformen, die sich hauptsächlich um die Neuorganisation des Militärs und die Etablierung eines neuen Steuersystems drehten.⁴⁴

Die Imitation des Westens, gerechtfertigt durch die Überlegenheit des westlichen Militärs, führte aber nicht nur zu einem Reformprogramm, welches sich exklusiv auf das Militär konzentrierte, sondern auch zur Adaption von neuen wissenschaftlichen und bildungstechnischen Methoden.⁴⁵ Mit der Ausbreitung der Modernisierung auch auf die administrativen und kulturellen Felder etablierte sich eine neue westliche Front, zusammengesetzt aus westlich orientierten Akademiker und dem Militär. Die unterschiedlichen Weltansichten zwischen den religiösen und politischen Eliten führten letztendlich dazu, dass der westliche Positivismus den Weg dafür ebnete, den Islam als eine rückständige Kraft zu sehen.⁴⁶

Die Modernisierungsbemühungen des Osmanischen Reiches sind als Beginn einer Spaltung der Gesellschaft, hauptsächlich in Peripherie und Zentrum, anzusehen, die im weiteren Verlauf der türkischen Geschichte immer wieder zu Spannungen zwischen Islamisten und Säkularisten geführt hat. Im Folgenden sollen die Maßnahmen der Modernisierung aufgeführt und die Gründe für solch ein Bestreben näher dargelegt werden. In diesem Kontext wird auch deutlich, auf welche Errungenschaften und Reformen die türkische Republik nach ihrer Ausrufung aufbauen konnte.

Die osmanische Modernisierung

Yusuf Aslan behauptet, dass die militärische Niederlage der Osmanen vor den Toren Wiens im Jahre 1683 als Wendepunkt der osmanischen Geschichte angesehen werden kann, die den Beginn der Westorientierung des Reiches kennzeichne: „Es begann ein Verwestlichungsprozess in Form einer zunehmender Rezeption europäischer Ideen und Techniken, der nahezu alle Bereiche des gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens betraf.“⁴⁷ Die Europäisierung wurde in den Anfängen noch nicht als Ziel der

42 Vgl. TASPINAR, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey*, S. 118.

43 Vgl. MARDIN, *Political Islam in secular Turkey*, S. 195.

44 Vgl. MARDIN, *Political Islam in secular Turkey*, S. 195.

45 Vgl. TASPINAR, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey*, S. 14.

46 Vgl. TASPINAR, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey*, S. 14.

47 ASLAN, Yusuf: *Die Türkei. Von der West-Integration zur Ost-Wendung?*, Frankfurt am Main 1998, S. 11.

Modernisierung gesehen, vielmehr waren die Sultane bestrebt gewesen, das wirtschaftlich am Boden liegende Reich durch europäische Importe wieder anzukurbeln.⁴⁸

Grund für die Modernisierungsbestrebungen nach europäischem Stil war neben dem wirtschaftlichen und innerstaatlichen Zerfall auch der Druck der europäischen Mächte, deren Einfluss mit der militärischen Allianz, die zwischen dem Sultan und dem französischen König Franz I. geschlossen wurde, zunahm. Als Folge darauf kam es ein Jahr später zu einem Handelsvertrag zwischen den beiden Partnern, der den Franzosen viele Handelsprivilegien im Reich garantierte und Frankreich das Schutzrecht über alle Fremden im Reich erteilte. Aslan verweist darauf, dass mit dem Handelsvertrag hauptsächlich der französische Einfluss im Reich begonnen habe, der im weiteren Verlauf, primär ab dem 19. Jahrhundert, zu weiteren Reformen führen sollte, die die „osmanische Hinwendung nach Europa stark beeinflussten“.⁴⁹ Weiterhin führt er auf, dass im Folgenden auf der Basis des Vertrags von 1563 weiteren europäischen Ländern Kapitulationen gewährt worden seien, die den westlichen Staaten Handelsfreiheiten, Zollvergünstigungen und andere rechtliche Privilegien zugesichert hätten. Die Kapitulationen würden nach Aslan eine zweidimensionale Bedeutung für die Geschichte des Osmanischen Reiches besitzen. Während auf der einen Seite die Kapitulationen die Konsequenz gehabt hätten, dass das Osmanische Reich nun auch in dem „europäischen Spiel der Mächte“ agieren konnte, hätten die Kapitulationen auf der anderen Seite, den Beginn des Einflusses europäischer Mächte auf innerpolitische Angelegenheiten des Reiches markiert und somit den Verwestlichungsprozess eingeleitet.⁵⁰

Europa durchlebte in der Neuzeit einen Wandel, der jegliche soziale, ökonomische, kulturelle und politische Ebenen erfasste. Es fand eine Transformation vom feudalistischen System hin zu einer kapitalistischen Industriegesellschaft statt, die in dieser Form das Osmanische Reich nicht durchlebte. Das Ausbleiben des Strukturwandels und der Erneuerungen im gesellschaftlichen und politischen Leben, die fast ganz Europa prägten, führten zu einem Entwicklungsrückstand, der durch die oben genannten Kapitulationen aufgeholt werden sollte.⁵¹ Parallel dazu gewährleisteten die Kapitulationen aber auch eine große Einflussnahme der europäischen Mächte auf das Reich:

„Der wachsende Einfluß der westlichen Staaten spiegelt sich in der Folgezeit insbesondere darin, daß einerseits das Osmanische Reich zum Spielball der europäischen Machtpolitik wurde und andererseits aufgrund der außenpolitischen Schwäche stark an westlichen Prinzipien orientierte innenpolitische Reformen unternommen wurden, um den Entwicklungsrückstand gegenüber dem Westen aufholen zu können.“⁵²

48 Vgl. DOGAN, Ilyas: Säkularisierungstendenzen im Osmanischen Reich, in: DEPENHEUER, Otto/ DOGAN, Ilyas/ CAN, Osman (Hg.): Zwischen Säkularität und Laizismus, Münster 2005, S. 27–60, hier: S. 33.

49 ASLAN, Die Türkei, S. 49.

50 Vgl. ASLAN, Die Türkei, S. 49.

51 Vgl. ASLAN, Die Türkei, S. 53.

52 ASLAN, Die Türkei, S. 53.

Die ersten nennenswerten Modernisierungsansätze wurden unter Sultan Selim III. durchgeführt, und bereits zu Zeiten Selims wurden diese auch stark kritisiert. Hauptsächlich seine westliche Orientierung und die Gründung einer neuen Armee (Asakir-i Nizamiye), mit deren Hilfe er seine Machtposition zu stärken und die Janitscharen sowie die Ulema zu schwächen versuchte, waren große Kritikpunkte. Aus der Sorge heraus, ihre Einflussnahme in der Gesellschaft verlieren zu können, forderten die Janitscharen die Rückgängigmachung der Reformen, was Selim jedoch ablehnte. Die Missgunst endete in einer Revolte, die letztendlich in der Entthronung und Enthauptung Selims mündete.⁵³ Ilyas Dogan fasst aus diesen Geschehnissen Folgendes zusammen:

„Die Ermordung von Selim III. war der erste Höhepunkt im Konflikt zwischen Reformern und Reformgegnern, der sich mit zunehmender Zeitdauer noch vertiefen und verschärfen sollte. Dieser Antagonismus war nicht nur ein äußerst wichtiger Aspekt der jüngsten türkischen Geschichte, sondern maskiert noch heute die dominante Konfliktlinie im politischen System der Türkei.“⁵⁴

Die Behauptung Dogans wird mit der Reaktion auf weitere Reformen von neuen Sultanen bestätigt. So wurden auch die Reformen Mahmuts II. kritisiert, der bestrebt war, die innere Stabilität des Reiches mit Neuregelungen wiederherzustellen. Auch er griff hierbei auf europäische Beispiele zurück, und es gelang ihm, die von Selim angestrebten, aber nicht durchgeführten Reformen umzusetzen.⁵⁵ Der Sultan intendierte mit seinen Reformen, primär in der Armee den westlichen Standards gerecht zu werden, sodass er beispielweise Militärschulen bauen ließ und europäische Instruktooren ins Land holte. Er verfolgte ebenso wie Selim III. den Aufbau einer neuen Streitkraft europäischen Stils, was aber auch bei seinem Versuch scharfen Widerstand von den Janitscharen hervorrief. Mahmut reagierte jedoch härter und vernichtete bei einem erneuten Aufstand der Janitscharen diese endgültig unter Anwendung von Gewalt.⁵⁶

Zudem schränkte der Sultan die Funktionen der Ulemas weitgehend ein, baute neue Brücken, Straßen sowie Schulen, errichtete eine neue Verwaltung, eine neue Armee und eine neue Beamtenschaft. Auch etablierte sich unter seiner Herrschaft eine neue Elite, die sich mit dem Sultan solidarisierte und für die Modernisierung eintrat. Unter Mahmut wurde auch der religiös konnotierte Turban abgeschafft und der Fes eingeführt. Überdies schuf Mahmut Regierungsjustiz- und Militärräte, in denen der Seyh-ul Islam, nicht mehr vertreten war.⁵⁷ Die Modernisierung des Ausbildungssektors wurde, im Zuge der Schwächung der Ulema, in den Fokus genommen. Die neue Beamtenschaft sollte an europäisch orientierten Schulen ausgebildet werden und nicht mehr der Geistlichkeit untergeordnet sein, weswegen auch ein säkulares Grundschulsystem errichtet wurde.⁵⁸ Reinhard Schulze schreibt diesbe-

53 Vgl. DOGAN, Säkularisierungstendenzen im Osmanischen Reich, S. 34.

54 DOGAN, Säkularisierungstendenzen im Osmanischen Reich, S. 35.

55 Vgl. DOGAN, Säkularisierungstendenzen im Osmanischen Reich, S. 35.

56 Vgl. ASLAN, Die Türkei, S. 61.

57 Vgl. DOGAN, Säkularisierungstendenzen im Osmanischen Reich, S. 35.

58 Vgl. ASLAN, Die Türkei, S. 62.

zöglich, dass die Ulema, aufgrund ihrer traditionellen Auffassung, im Zuge der Säkularisierung ihre soziale Bedeutung verloren hätten und resümiert: „Ihr Einfluß auf die staatlichen Entscheidungsinstanzen verringerte sich in dem Maße, wie diese nach westlichen Kriterien ausgerichtet wurden.“⁵⁹

Diese Bildungsreformulation ließ nach Dogan die ersten Anzeichen der später streng verfolgten Staatsstruktur, den Laizismus, erahnen.⁶⁰

Die Tanzimat-Ära

Nach dem Tod Mahmuts übernahm 1839 sein Sohn Sultan Abdülmecid I. den Thron, welcher an die vorherigen Reformen seines Vaters anknüpfte und diese weiter ausbaute.⁶¹ Seine Regierungszeit kennzeichnet die berühmte „Tanzimat“-Ära im Osmanischen Reich, welches mit „Neuordnung“ zu übersetzen ist. Als Epochenbegriff bezeichnet es die Reformperiode von 1839-1976.⁶²

In dieser Periode veröffentlichte der Sultan zwei Erlasse, in denen es hauptsächlich um die Reformen im Staats- und Justizwesen ging, die laut Dogan weitere wichtige Impulse zur Entwicklung des Laizismus in der türkischen Republik gaben.⁶³ Der „Erhabene Kaiserliche Erlaß“ (*Hatt-i Serif*) des Sultans vom 03.11.1839 verkündete u. a. Folgendes:

„Es garantierte die Unverletzlichkeit der Person, des Eigentums und der Würde seiner Untertanen gleich welches Standes und welcher Religion, die Abschaffung der Steuerpacht und die einheitliche Regelung des Steuerwesens [...]. 1837 wurde – für manche islamische Länder noch heute undenkbar – die Todesstrafe für den Abfall vom Islam abgeschafft. 1847 entstanden Handelsgerichte, vor denen erstmals das Zeugnis eines Nichtmuslimen dem eines Muslim gleichstand [...].“⁶⁴

Auch wenn der Erlass kein „durchstrukturiertes Gesetzeswerk“ war, wurde es dennoch als erste Verfassung bzw. als „konstitutionelle Charta des Osmanischen Reichs“ interpretiert.⁶⁵

1853 als das Reich vom russischem Zaren Nikolaus I. bedroht wurde, benötigten die Osmanen erneut ausländische Hilfe, die zu einem neuen Reformschritt führte. So erlaubte Abdülmecid nun auch Nichtmuslimen den Zugang zum Militärdienst und beendete die Ungleichbehandlung von Christen und Juden bei der Steuereinnahme. Auch war nun die Zeugenschaft der Nichtmuslime bei Strafprozessen erlaubt.⁶⁶ Anzumerken ist, dass sich die Modernisierung primär auf die Großstädte, wie Istanbul, Saloniki, Izmir, beschränkte und

59 Vgl. SCHULZE, Reinhard: Die Politisierung des Islam im 19. Jahrhundert, in: Die Welt des Islams. New Series, Heft 4/1982, S. 103–116, hier: S. 114.

60 Vgl. DOGAN, Säkularisierungstendenzen im Osmanischen Reich, S. 36.

61 Vgl. SEUFERT/ KUBASECK, Die Türkei, S. 70f.

62 Vgl. KREISER, Klaus/ NEUMANN, Christopher: Kleine Geschichte der Türkei, Stuttgart 2009, S. 337.

63 Vgl. DOGAN, Säkularisierungstendenzen im Osmanischen Reich, S. 36f.

64 SEUFERT/ KUBASECK, Die Türkei, S. 71.

65 Vgl. ASLAN, Die Türkei, S. 62.

66 Vgl. SEUFERT/ KUBASECK, Die Türkei, S. 71.

dort die Auswirkungen deutlich wurden. So wurden u. a. erste Telegraphenleitungen eingerichtet und in Istanbul eine „beispielhafte“ Stadtverwaltung gegründet.⁶⁷

Dogan sieht die Tanzimat-Ära bzw. die Zeit nach dem Tanzimat-Erlass als Anfang der Europäisierung der Türkei und als Anfang der Dualität zwischen weltlichem und religiösem Leben im Bildungswesen und anderen zivilgesellschaftlichen Bereichen, welches später in der Republik zur Trennung von Staat und Religion geführt habe.⁶⁸ Dies war erkennbar daran, dass das Gerichtswesen nun außerhalb der Einflusszone der religiösen Vorschriften und des Herrscherwillens stand und nun einzelne Ministerien entstanden, deren Organisation ebenfalls ohne die Sharia durchgeführt wurde und deren Mitglieder durch säkulargebildete Beamten ausgetauscht wurden.⁶⁹ Die These Dogans wird ebenso dadurch bekräftigt, dass die Tanzimat-Carter, ohne die Zustimmung des Seyh-ul Islam, proklamiert und veröffentlicht wurde, was nach Dogan als der erste Bruch zwischen der weltlichen und religiösen Sphäre im Osmanischen Reich interpretiert werden kann.⁷⁰

Den zweiten Erlass von 1856, die sogenannte „*Hatt-i Kumayun*“, garantierte den Untertanen weitere Freiheiten und stellte eine weitergehende Gleichberechtigung zwischen denen sicher, weswegen Dogan den Erlass als „Fortsetzung der Verwestlichung“ beschreibt. Er sagt weiterhin aus, dass auf diese Weise versucht worden sei, „[...] die geistige Kluft zwischen dem westlichen Europa und dem Osmanischen Reich zu überbrücken.“⁷¹ Die Überwindung dieser Kluft geschah vor allem mit Studenten, die die neuen modernen Schulen besuchten und dort mit westlichem Gedankengut bekannt wurden, da besonders die französische Lehre auf die neue Bürokratieelite im Reich großen Einfluss hatte. Der französische Positivismus und die darwinistischen Lehren wurden zu beliebten Lektüren in den Bildungseinrichtungen.⁷²

Hinter der Verwestlichung und Gleichstellung der Untertanen stand jedoch vielmehr eine politisch-strategische Begründung. Durch die Erkennung derselben Rechte und Freiheiten wie die Muslime sollten die Unruhen unter den Minderheiten gemildert werden, die allmählich die Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich beabsichtigten. Auch sollte auf diese Weise der inneren Auflösung des Reiches entgegengewirkt werden. Die Gleichstellung sei daher kein Selbstzweck gewesen, sondern habe eher als ein „Instrument zur Rettung eines nach wie vor muslimisch geprägten Staates“ dienen sollen.⁷³

Aslan zieht aus der Tanzimat-Epoche die Bilanz, dass in dieser zwar Modernisierungen stattgefunden haben, die die Machtstellung der herrschenden Klasse im Osmanischen Reich hätten erhalten sollen, konstatiert aber ebenfalls, dass in dieser Epoche das Reich politisch

67 Vgl. KREISER/ NEUMANN, Kleine Geschichte der Türkei, S. 317.

68 Vgl. DOGAN, Säkularisierungstendenzen im Osmanischen Reich, S. 37.

69 Vgl. ERGIL, Secularism in Turkey, S. 22.

70 Vgl. ERGIL, Secularism in Turkey, S. 20.

71 DOGAN, Säkularisierungstendenzen im Osmanischen Reich, S. 38.

72 Vgl. DOGAN, Säkularisierungstendenzen im Osmanischen Reich, S. 39.

73 Vgl. SEUFERT/ KUBASECK, Die Türkei, S. 72.

sowie wirtschaftlich komplett in die Abhängigkeit der europäischen Großmächte geraten sei:⁷⁴ „In der Tanzimat-Epoche gewährten die Europäer, insbesondere die Briten, der osmanischen Regierung Kredite zu Zinssätzen, die weit oberhalb des üblichen Niveaus lagen. [...] Die Schuldenpolitik lief auf den finanziellen Bankrott des osmanischen Reiches hinaus.“⁷⁵ Das letztendlich ökonomische Scheitern der Reformen und die zunehmende Gleichstellung der Nichtmuslime mit den Muslimen sowie die Zurückdrängung der Religion als die Gesellschaft leitende Kraft führten zu Unmut gegen die Reformen, da weder der außenpolitische Niedergang noch die wirtschaftliche Stagnation aufgehalten werden konnten.⁷⁶

Reaktionäre Kritiken kamen hauptsächlich von konservativen, auf Grundlage der Sharia errichteten Institutionen, die ihre Macht und ihre gesellschaftliche Stellung in Gefahr sahen. Die Janitscharen, die in der neuen europäischen Armee eine große Konkurrenz sahen, sind daher als die größten Reformkritiker anzusehen. Auch die Ulema, die im säkularen Erziehungswesen nach europäischem Muster ihr eigenes „Erziehungsmonopol“ in Gefahr sahen, gehörten zu den Kritikern. Das 1854 errichtete Erziehungsministerium beschränkte den Einfluss der Ulema auf die Bildung und Erziehung, weil nun auch neben den herkömmlichen, noch konservativen Medressen auch nach französischem Vorbild konzipierte Schulen existierten.⁷⁷ Dogan schreibt zu diesem Sachverhalt: „Die Erziehung in den Medresen orientierte sich traditionell streng am Koran und schloß jegliche, weltliche Unterrichtsinterhalte aus. Die Absolventen der neuen Schulen wurden hingegen ausschließlich auf der Grundlage moderner westlicher Pädagogik und Lerninhalte unterrichtet“; er resümiert daraus: „So entstanden zwei unterschiedliche gebildete Schichten mit unterschiedlichen Interessen“, was zu einer andauernden Spaltung führte.⁷⁸

Allgemein war die islamistische Bewegung seit den 1840er-Jahren im Hintergrund als eine „muslimische“ Reaktion aktiv. Hauptsächlich befürchteten die Mitglieder dieser Strömungen den Verlust der eigenen kulturellen Identität aufgrund der europäischen Einführungen im Osmanischen Reich, primär ab der Tanzimat-Ära. Die Lösung gegen diesen Verfall sahen sie in der Rückkehr zu islamischen Werten.⁷⁹ Generell standen sie dem Machtverlust des Sultan-Kalifen und der Schwächung der Sharia abfällig gegenüber und begannen ab 1870 eine islamisch-traditionelle Bewegung zu formieren und zu verbreiten, da nur eine Wiedereinführung der alten islamischen Ordnung das Reich zu seiner alten Macht und Stärke führen würde.⁸⁰ Für die Islamisten war eine Trennung von Staat und Religion, die durch die Refor-

74 Vgl. ASLAN, *Die Türkei*, S. 65.

75 ASLAN, *Die Türkei*, S. 65.

76 Vgl. SEUFERT/ KUBASECK, *Die Türkei*, S. 73.

77 Vgl. ASLAN, *Die Türkei*, S. 65.

78 Vgl. ASLAN, *Die Türkei*, S. 65.

79 Vgl. MARDIN, Serif: *Türk Modernleşmesi (Türkische Modernisierung)*, Istanbul 1991, S. 92f.

80 Vgl. PERCIN, Müjgan: *Die Kompatibilität des säkularen Staates mit dem Islam. Am Beispiel der Türkei unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Religionsverfassungsrechts*, Berlin 2013, S. 190.

men immer weiter umgesetzt wurde, nicht möglich. Vielmehr sahen sie genau im Wesen der Scharia die Möglichkeit, beides miteinander zu verknüpfen. Mütgan Percin schreibt:

„Die Trennung von Staat und Religion sei nach Ansicht der Islamisten im Westen notwendig geworden, weil die Bibel nicht auf weltliche Angelegenheiten zu antworten gewusst habe und deshalb nicht den Bedürfnissen der Europäer entsprechen konnte. Die Sharia dagegen kümmere sich nicht nur um das Jenseits, sondern regelt auch weltliche Angelegenheiten, folglich sei die Religion untrennbar das Recht des Staates. Die Reformen müssen stets mit dem islamischen Recht vereinbar sein.“⁸¹

Neben der islamistischen Widerstandsströmung formte sich ebenfalls eine Bewegung, die zur Schicht der europäischen Gebildeten zu zählen sind, die politische Mitbestimmung forderten und das Reich nach dem Beispiel des westlichen Liberalismus erneuern wollten.⁸²

Die sogenannten Jung-Osmanen sind als erste oppositionelle Bewegung anzusehen, die Aspekte der europäischen Aufklärung in die osmanische Öffentlichkeit trugen und diese mit dem Islam zu vereinbaren wussten. Namen wie Ali Pasa, Namik Kemal, Ziya Pasa und Ali Suavi gehörten u. a. zu den wichtigsten Vertretern dieser Bewegung, welche als Bewegung des Liberalismus gilt. Aus ihr entsprang die erste konstitutionelle Idee im Osmanischen Reich.⁸³ Die Jung-Osmanen plädierten für die soziale, politische sowie rechtliche Gleichstellung aller Osmanen und forderten deshalb mehr politische und soziale Reformen. Die Gruppe bildete sich zum Teil aus islamischen Rechtsgelehrten und zum anderen Teil aus weltlich gebildeten Beamten, die die „verantwortungslose Verwestlichung“ des Sultans kritisierten, der bloß ein „Nachäffer Europas“ sei. Die Missgunst gegenüber den Fremden, dem Nicht-Osmanischen, brachte die Neuosmanen mit den islamischen Gelehrten, der Ulema zusammen. Im Unterschied zu der Ulema propagierten die Neuosmanen aber „[...] keine islamische, sondern eine osmanische Nation, die alle Angehörigen des Reiches umfassen sollte, egal ob Muslim, Jude oder Christ. Sie alle sollten sich der Dynastie, und mehr noch dem osmanischen Vaterland, verbunden fühlen.“⁸⁴ Generell plädierten die Jungosmanen für eine bessere Synthese von eigenen und westlichen Traditionen und der größeren Berücksichtigung der eigenen Kultur, die stark von der Religion geprägt sei. Die Reformen sollten daher viel mehr einen „islamic spirit“ aufweisen.⁸⁵

Auch wenn der Sultan Abdulaziz die Opposition der Jungosmanen niederschlagen konnte, hatte sich deren Gedankengut so weit verbreiten können, dass 1876 rund 40.000 Studierende zur Demonstration aufriefen und gegen den Sultan und seine Politik protestierten. Im Folgenden wurde Abdülaziz abgesetzt und die Forderungen der neuosmanischen Bewegung umgesetzt. So wurde eine Verfassung erlassen und 1877 kam das erste osmanische

81 PERCIN, Die Kompatibilität des säkularen Staates mit dem Islam, S. 190.

82 Vgl. ASLAN, Die Türkei, S. 67.

83 Vgl. PERCIN, Die Kompatibilität des säkularen Staates mit dem Islam, S. 185.

84 SEUFERT/ KUBASECK, Die Türkei, S. 74f.

85 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam, S. 17.

Parlament zusammen.⁸⁶ Die Freude über die neuen Errungenschaften hielt aber nicht lange an. Nach der Machtübernahme des neuen Sultan Abdülhamid II. wurde das Parlament aufgelöst und die Verfassung abgeschafft. Zudem ließ der Sultan die Jungosmanen auflösen, die dann in den Untergrund oder ins Exil gingen.⁸⁷

Nach dem Gebietsverlust im türkisch-russischem Krieg war die Souveränität des Reiches erneut bedroht, sodass sich Abdülhamid dem Druck, das Reich durch die Angleichung an Europa, gegen eine eventuelle europäische Gefahr zu stärken, nicht entziehen konnte. Daher kam es unter Abdülhamid zum Höhepunkt der Modernisierung und Europäisierung im Osmanischen Reich.⁸⁸

Neben der Europäisierung kam es unter dem Sultan auch zur Neubegründung seiner Herrschaftslegitimation. Die politischen Ansprüche der aufgeblühten oppositionellen Bewegungen stellten die Selbstverständlichkeit der Herrschaft Abdülhamits in Frage. Daher suchte er sich neue Mittel der Rechtfertigung seiner Macht und griff hierfür mehr auf seine Kalifenrolle zurück.⁸⁹ Um seine Überzeugungen zu fundieren, lud er aus Kairo Celaludin Afghani nach Istanbul, der den Panislamismus predigte. Der Sultan versuchte den Islam als Mittel zur politischen Einigung arabischer und türkischer Muslime im Reich zu nutzen, um so der drohenden Auflösung des Osmanischen Reiches entgegenzuwirken. Die Religion und das muslimische Bewusstsein aller Osmanen sollte sie an das Reich binden.⁹⁰ Zudem sollte die Religion die Herrschaft an sich rechtfertigen und nicht wie früher nur eine Dynastie oder ein Regime. Intendiert worden sei, so Schulze, das Selbstverständliche der islamischen Identität zu einem islamischen Selbstverständnis zu wandeln, die Herrschaft zu legitimieren und sie als den westlichen Herrschaften ebenbürtig zu zeigen. Hierbei wurden z.B. die großen islamischen Ordensvereine mobilisiert, die über ein weites Netzwerk verfügten und mehr in der Peripherie agierten. Abdülhamid intendierte, mittels des Volksislams, den die Orden repräsentierten, die ländliche Bevölkerung für sich zu gewinnen.⁹¹ Schulze resümiert, dass in dieser Zeit die Religion als Legitimationsbasis und Mobilisationsmittel verwendet worden sei, um die eigene Herrschaft zu sichern und rechtfertigen. Daher bezeichnet er den Prozess als eine Politisierung der Religion.⁹²

Die erhoffte Einheit der Muslime brachte jedoch nicht Lösung, die das Reich notwendig hatte. Der wirtschaftliche Zerfall war nicht mehr aufzuhalten, sodass der Sultan 1881 schon den zweiten Staatsbankrott anmelden musste. Zudem gewährleistete die Schuldenverwaltung „*Dette Publique Ottomane*“, dass die europäischen Mächte direkt auf die Reichtümer und Ressourcen des Landes zugreifen konnten. So formte sich das Osmanische Reich „zur

86 Vgl. SEUFERT/ KUBASECK, Die Türkei, S. 74f.

87 Vgl. PERCIN, Die Kompatibilität des säkularen Staates mit dem Islam, S. 186.

88 Vgl. SEUFERT/ KUBASECK, Die Türkei, S. 75.

89 Vgl. SCHULZE, Die Politisierung des Islam im 19. Jahrhundert, S. 106.

90 Vgl. SEUFERT, Im Spannungsfeld von Laizismus und Islamismus, S. 220.

91 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam, S. 18.

92 Vgl. SCHULZE, Die Politisierung des Islam im 19. Jahrhundert, S. 106f.

Bühne des imperialistischen Wettstreits der Europäer“.⁹³ Auch blieben die säkularen Zentren, trotz Abdülhamits strikter Führung, erhalten, die für zukünftige politische Nationalisten und westorientierte Bewegungen den Weg ebneten, weswegen sein Ruf nach der islamischen Einheit des Reiches bei der Elite des Staates keinen Anklang fand.⁹⁴

Die Jungtürken

Die Opposition zum Sultan Abdülhamit und seiner gescheiterten Außen- sowie Innenpolitik ließ nicht lange auf sich warten und formierte sich primär in Städten. Hierbei sind die „Jungtürken“ als neue oppositionelle Bewegung, als die Nachfolger der Jungosmanen, anzusehen. Die Bewegung der Jungtürken richtete sich direkt gegen die Regierung Abdülhamids II. Sie setzte sich aus Mitgliedern (hauptsächlich Studenten) mit unterschiedlichen politischen Ideologien und Vorstellungen zusammen und war beim revolutionären Umsturz von 1908 die antreibende Kraft.⁹⁵ Sie schlossen sich 1889 unter dem Namen „Komitee Einheit und Fortschritt“ (*İttihad-ive Terrakki*) zusammen und waren die erste als Geheimzelle organisierte Oppositionsgruppe im Reich.⁹⁶ Abdülhamit ließ viele Mitglieder des Komitees inhaftieren, was schlussendlich zur Revolte führte, die mit der Absetzung des Sultans im April 1909 endete. Als sein Nachfolger wurde der Bruder Mehmed V. Resad ernannt, der aber lediglich als Marionette diente, wohingegen die eigentliche Regierung das Komitee übernahm.⁹⁷ Mit der Machtübernahme des Komitees wurde – wie beabsichtigt – die Verfassung von 1876 wiederhergestellt und das Parlament erneut eröffnet. Aber mit dieser politischen Öffnung wurden nun auch unterschiedliche Meinungen laut, wie das Reich fortan geführt werden sollte. So kam es zu ideologischen Richtungskämpfen innerhalb der Gruppe; während eine Seite für den liberalen Osmanismus plädierte, der auf die Gleichberechtigung aller Ethnien abzielte und den Islam als bindendes Glied des gemeinsamen Staates forderte, bestand die andere Seite auf eine rein türkische Führung, in der dem Islam keine zentrale Rolle gewidmet wurde.⁹⁸ Zudem sah ihr Programm die weitere Verwestlichung vor, die durch die Abschaffung der Sharia und den Austausch der religiösen Medresen durch ein einheitliches Schulsystem sowie die Trennung von Staat und Religion durchgeführt wurde. Die sogenannten „Jungtürken“, die das zweite Lager ausmachten und als Wurzel des heutigen türkischen Nationalismus zu verstehen sind⁹⁹, forderten eine Nation nach europäischem Muster und eine umfassende Reformation im gesamten Reich:

“Young Turks were an assortment of Western educated and Western minded bureaucrats and modern professionals who believed in the amenability of the state it fit were to be restructured in the model of its developed European counterparts. The

93 SEUFERT/ KUBASECK, Die Türkei, S. 76.

94 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam, S. 19.

95 Vgl. ASLAN, Die Türkei, S. 71.

96 Vgl. KREISER/ NEUMANN, Kleine Geschichte der Türkei, S. 351.

97 Vgl. KREISER/ NEUMANN, Kleine Geschichte der Türkei, S. 72.

98 Vgl. SEUFERT/ KUBASECK, Die Türkei, S. 76f.

99 Vgl. SEUFERT/ KUBASECK, Die Türkei, S. 77.

Young Turks clearly understood that the dualism, [...] should be transmuted social and cultural transformation if economic, social and political institutions were to support a modern nation-state.”¹⁰⁰

Die Jungtürken vertraten demnach die Meinung, dass nicht der Islam bzw. die muslimische Ummah der Drehpunkt der gesellschaftlichen Transformationen sein sollte, sondern das Türkentum und die Türken. Dogu Ergil sagt, dass diese Resolution und die darauffolgende Politik das ausschlaggebende Motiv hinter dem türkischen Säkularismus seien und begründet weiter, dass nun der türkische Nationalismus an Stelle des Islam als verbindendes Glied in der Gesellschaft agieren sollte.¹⁰¹ Die Jungtürken prägten ihre Neigung zum französischen Positivismus, ihre politische Vision entwickelte sich auf der Linie des nationalen Säkularismus.¹⁰²

Den Kopf der neuen Regierung machten Enver, Talat und Mehmed Pasha aus, die nach wiederholten Gebietsverlusten ihrer Herrschaftsposition nicht gerecht werden konnten. Zudem gelang es ihnen nicht, eine betont türkische Politik umzusetzen und dabei auf die Stimme der Minderheiten einzugehen. Diese beiden Faktoren führten zu innenpolitischen Spannungen, die das Triumvirat mit Hilfe einer Diktatur wettzumachen versuchte.¹⁰³ Die Diktatur unter Enver Pascha trieb die Modernisierungspolitik weiter an. So wurde das Zivilrecht eingeführt, die Polygamie abgeschafft und die europäischen Kapitulationen gekündigt sowie eine Nationalbank eingerichtet. Auch wurden ausländische Experten eingeladen, die das Militär stärken und aufbessern sollten. Die Grundlage der politischen Praxen der Jungtürken machten der türkische Nationalismus und Säkularismus aus,¹⁰⁴ die ‚beiden Säulen, die in der türkischen Republik eine besondere Rolle spielen werden.

Die Trägerschichten des Regimes waren hauptsächlich Türken, die aus der bürokratischen und militärischen Elite stammten und die zentrale Führung des Reiches lenkten. Dadurch erschwerte sich der Einfluss der Peripherie auf die Entscheidungsprozesse, sodass die Kluft zwischen Zentrum und Peripherie, sprich zwischen „neu“ und „alt“, größer wurde. In diesem Zusammenhang wurden die Taten des Zentrums skeptisch betrachtet und Modernisierungs- und Verwestlichungsbestrebungen als Verdrängung der Religion angesehen.¹⁰⁵

In einem Zwischenfazit ist festzuhalten, dass im Zuge der Modernisierungsbestrebungen das Osmanische Reich auf Technologien und Errungenschaften des Westens angewiesen war und diese zu übernehmen versuchte. So wurde intendiert, die wirtschaftliche und innerpolitische Krise zu überwinden und den Entwicklungsrückstand einzuholen. Vor allem die Tanzimat-Ära, in der viele Reformen durchgeführt wurden, gilt als Beginn der westlichen

100 ERGIL, *Secularism in Turkey*, S. 7.

101 Vgl. ERGIL, *Secularism in Turkey*, S. 7.

102 Vgl. TASPINAR, *Kurdish Nationalism and Political Islam*, S. 19.

103 Vgl. ASLAN, *Die Türkei*, S. 72.

104 Vgl. ASLAN, *Die Türkei*, S. 73.

105 Vgl. SARIBAY, *Der Einfluß der Religion auf die türkische Gesellschaft und ihre Rolle im politischen Leben*, S. 97f.

Orientierung, mit der in der Zeit auch Säkularisierungsprozesse angekurbelt wurden. Der Säkularismus diente, neben dem Nationalismus, hauptsächlich ab der Machtübernahme der Jungtürken als Basis für das politische Programm. Auf die Reformen der Tanzimat-Ära sowie auf die ideologischen Überzeugungen der Jungtürken konnte die neue Republik unter Mustafa Kemal fußen und die Säkularisierungs- und Modernisierungspolitik konnte weiterverfolgt werden. Klaus Kreiser resümiert daher, dass das jungtürkische Regime und die „Generation von 1908“ den politischen und kulturellen Habitus der türkischen Republik stark geprägt hätten.¹⁰⁶

Die Modernisierung in der Republik

Das Modernisierungsprojekt Mustafa Kemals, welches bezweckte, die türkische Nation der europäischen ebenbürtig zu machen, ist das Ergebnis einer radikalen Verwestlichung und Säkularisierung und stellte fast eine „zivilisatorische Umwälzung“ dar.¹⁰⁷ Anzumerken ist, dass die Zivilisation wesentlich von westlicher Erfahrung und Kultur geprägt wurde und daher die Modernisierungsversuche in nicht-westlichen Ländern, sich um dieses Konzept drehten.

„Es [das Zivilisationskonzept] drückt das Selbstbild der europäischen Oberschicht aus, die sich als ‚Vorreiter der expandierenden Zivilisation‘ sieht und somit als Gegenpol zu anderen Tendenzen der Gesellschaft, dem Barbarismus. Es umfaßt die Idee des Fortschritts [...]. Es beschreibt nicht nur den tatsächlichen Entwicklungsstand (westlicher Länder), sondern beinhaltet auch ein Ideal, das (von den nicht-westlichen Ländern) erreicht werden soll.“¹⁰⁸

Die europäische Zivilisation als „Träger der Moderne“ war daher das Ziel der Modernisierer in der türkischen Republik.¹⁰⁹ Die Modernisierung definiert Göle als „Ausdruck des politischen Willens ‚modern zu werden‘“, was „als das andauernde Streben nach Überwindung des Entwicklungsrückstandes gedeutet werden [kann]“.¹¹⁰

Das Modernisierungsprojekt, das strikt von der Staatselite, aus dem Zentrum der Republik, durchgesetzt sowie gelenkt wurde und neben einem politischen auch ein radikalen wirtschaftlichen, rechtlichen, kulturellen sowie sozialen Wandel bezweckte, wurde später unter dem Begriff des Kemalismus gefasst.¹¹¹ Tendenziell wurde darunter, wie zuvor deutlich gemacht, die Westorientierung sowie Modernisierung angestrebt, die in sechs Grundpfeilern Ausdruck fanden, welche im Mai 1931 in das Parteiprogramm Kemals Republikanischer

106 Vgl. KREISER/ NEUMANN, Kleine Geschichte der Türkei, S. 364.

107 Vgl. GÖLE, Nilüfer: Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei, Berlin 1995, S. 22.

108 GÖLE, Republik und Schleier, S. 24.

109 Vgl. GÖLE, Republik und Schleier, S. 23.

110 GÖLE, Republik und Schleier, S. 17.

111 Vgl. WERLE, Rainer/ KREILE, Renate: Renaissance des Islam. Das Beispiel Türkei, Hamburg 1987, S. 22.

Volkspartei (*Cumhuriyet Halk Partisi, CHP*) aufgenommen wurden und die sinnbildlich im Parteiemblem mit sechs Pfeilen dargestellt sind.¹¹² Die kemalistischen Grundüberzeugungen wurden 1935 zur Staatsdoktrin erhoben und zwei Jahre später in der Präambel der Verfassung von 1937 eingeführt; sie sind bis heute dort verankert. Neben den vier Grundpfeilern Republikanismus, Etatismus, Populismus, Reformismus existieren die zwei weiteren, Laizismus und Nationalismus, denen eine besondere Relevanz zugesprochen wird.¹¹³ Die Ausrufung der Republik, sprich die politische Revolution, und die Umstrukturierung der Gesellschaft im Zuge des Kemalismus, sprich die kulturelle Revolution, sind, wie Udo Steinbach konstatiert, „[...] zwei Seiten ein und derselben Medaille“. Die politische Neuorientierung bedeutete ebenso „einen Ausstieg aus der überkommenen kulturellen Tradition.“¹¹⁴

Die Proklamation der türkischen Republik am 29. Oktober 1923 ist daher als eine tiefgreifende Zäsur in der türkischen Geschichte anzusehen.¹¹⁵ Der zuvor vollzogene Unabhängigkeitskrieg, in der der spätere Präsident Mustafa Kemal die hauptsächliche Rolle spielte, leitete die Nationalstaatbildung der Türkei ein. Mit der Ausrufung der Republik führte Mustafa Kemal den Modernisierungsprozess weiter voran, der in der sogenannten kemalistischen Revolution mündete.¹¹⁶ Ausschlaggebend für diese Revolution war ihr radikaler Bruch mit der osmanischen Vergangenheit und Tradition, der durch die komplette Modernisierung und Säkularisierung der neu gegründeten Republik stattfinden sollte. Die Voraussetzung für dieses Vorhaben wurden in der Tanzimat-Ära bereits gelegt und von den Jungtürken ab 1908 weiter verfolgt, weswegen nach Heinz Kramer, gewollt oder nicht gewollt, „Traditionslinien osmanischer Modernisierungspolitik“ mit in die Republik eingeflossen sind.¹¹⁷ Auch Kemal orientierte sich stark an Europa und verfolgte einen regelrechten Wandel in Staat und Gesellschaft.

Kemals Modernisierungsprojekt ist nach Emin Köktas ein radikales Beispiel für kulturellen Wandel, da Kemal nicht intendierte, die kulturelle Tradition und Gesellschaftsstrukturen des Osmanischen Reiches zu reformieren, sondern beabsichtigte, sie gänzlich abzuschaffen, da er auf ein vollständig neues Staats- und Gesellschaftssystem aufbauen wollte. Köktas schreibt weiter: „Er verstand Modernisierung als ein integrales Projekt, d.h. dass zu diesem unbedingt alle Dimensionen, die Europa modern gemacht haben, gehören und nicht nur einzelne Bruchstücke. Atatürks Modernisierungsprojekt intendierte somit nichts anderes

112 Vgl. BUHBE, Matthes: Türkei. Politik und Zeitgeschichte, Opladen 1996, S. 47.

113 Vgl. AGAI, Bekim: Islam und Kemalismus in der Türkei, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), Heft 33-34/2004, S. 18–24, hier: S. 18f.

114 STEINBACH, Udo: Die Türkei im 20. Jahrhundert. Schwieriger Partner Europas, Bergisch Gladbach 1996, S. 76.

115 Vgl. KRAMER, Türkei, S. 4.

116 Vgl. STEINBACH, Udo: Die Türkei und die EU. Die Geschichte richtig lesen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), Heft 33-34/2004, S. 3–5, hier: S. 3.

117 Vgl. KRAMER, Türkei, S. 5.

als eine vollständige Verwestlichung der türkischen Gesellschaft.¹¹⁸ Auch Caglar Keyder behauptet dass die Elite des Landes Modernisierung als ein komplettes Projekt angesehen hätte, in dem alle kulturellen Dimensionen, die Europa modern gemacht hätten, verinnerlicht werden sollten. Hierbei seien jegliche Abweichungen von der europäischen Modernität, die als absolutes Vorbild gesehen wurde, in keiner Weise erlaubt gewesen: „The projekt [...] accepted no adulteration of modernity with a qualifying adjective such as Islamic or Turkish. It was this conception of modernity, with its strict identification of modernization with Westernization.“¹¹⁹ Dieses Projekt zeichne sich am prägnantesten dadurch aus, dass dieses nicht von unten, sprich vom Volk, gewollt gewesen sei, sondern der Gesellschaft vielmehr von der kemalistischen Elite, also von oben, übergestülpt worden sei.¹²⁰ Bekim Agai beschreibt den Prozess als ein „jakobinische[s] Selbstverständnis der Elite dieser Zeit“, die ihre Überzeugungen „auch gegen den Willen des Volkes durchsetz[t]en [...]“¹²¹ und Matthes Buhbe spricht gar von einer „Reformdiktatur“.¹²² Dietrich Jung verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der „defensiven Modernisierung“, der vom Historiker Hans-Ulrich Wehler geprägt wurde. Die defensive Modernisierung sei eine Reaktion der regierenden politischen Elite eines Landes auf innergesellschaftliche Spannungen und Konflikte.¹²³ Jung definiert weiterhin:

„Diese defensive Modernisierungspolitik zielt daher in erster Linie auf die Erhaltung des Machtanspruchs der herrschenden Elite ab. Sie wird nicht von der breiten Bevölkerungsschichten getragen, sondern von oben herab verordnet; sie soll somit eine revolutionäre Veränderung der ökonomischen, politischen und sozialen Machtverhältnisse verhindern.“¹²⁴

Des Weiteren erläutert Jung, dass somit eine Kluft zwischen Staatselite und Bevölkerung entstehe und dass die Gesellschaft hierarchisch dem autoritären Staat untergeordnet würde. Das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft während der defensiven Modernisierung stuft Jung als misstrauisch ein. Laut Jung ist aber nicht nur die kemalistische Revolution als diese Art der Modernisierung zu sehen. Auch die Tanzimat-Ära könne als defensive Modernisierung betrachtet werden.¹²⁵ So sagt Jung, dass auch die in der Tanzimat-Periode per Dekret verordneten Reformmaßnahmen das Ziel verfolgt hätten, die traditionellen

118 KÖKTAS, Emin: Die Organisationsstruktur des Islam im Laizismus der Türkei. Die Organisationsstruktur des Islam im Laizismus der Türkei, in: *Journal of Religious Culture*, Heft 123/2009, S. 1–10, hier: S. 3.

119 KEYDER, Caglar: Whither the Project of Modernity?. Turkey in the 1990s, in: BOZDOĞAN, Sibel/KASABA, Resat (Hg.): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle 1997, S. 37–51, hier: S. 37.

120 Vgl. AGAI, Islam und Kemalismus in der Türkei, S. 18.

121 Vgl. AGAI, Islam und Kemalismus in der Türkei, S. 18.

122 Vgl. BUHBE, Die Türkei, S. 51.

123 Vgl. JUNG, Dietrich: Das politische Leben. Institutionen, Organisationen und politische Kultur, in: STEINBACH, Udo (Hg.): *Länderbericht Türkei*, Bonn 2012, S. 86–120, hier: S. 90.

124 JUNG, Das politische Leben, S. 90f.

125 Vgl. JUNG, Das politische Leben, S. 91.

Herrschafts- und Führungspositionen sowie Machteinflüsse der sich über den Islam legitimierenden Sultane zu verteidigen. Die Modernisierungsbestrebungen sollten das langsam auseinanderfallende Reich erneut stabilisieren. Hierbei orientierte sich das Reich, wie der spätere Staatspräsident Kemal, an den europäischen Nationen. Nachfolgend auf das Osmanische Reich sind nach Jung auch die Modernisierungsbestrebungen unter Mustafa Kemal als ‚defensiv‘ einzuordnen. Der angestrebte Wandel vom religiös legitimierten Reich hin zu einem säkularen Nationalstaat vollzog sich in Form der Kulturrevolution, die von der Regierung aufgedrängt wurde.¹²⁶ Die gewünschte homogene türkische Nation und Kultur musste von der Staatselite noch geschaffen werden, um mit den europäischen Staaten gleichauf sein zu können. Jung resümiert: „Der Wechsel [...] war somit nicht das Ergebnis einer breiten gesellschaftlichen Bewegung, sondern das politische Projekt einer militär-bürokratischen Elite [...]“; er sagt weiterhin, dass die defensive Modernisierung in der Tanzimat-Ära und in der Republikära nach dem gleichen Muster abgelaufen sei. Jung begründet wie folgt: „[...] auch die neue republikanische Staatselite trieb die Modernisierung des Landes in einem autoritären Geist voran und betrachtete sich selbst als ungreifbar über der türkischen Gesellschaft stehend.“¹²⁷

Hakan M. Yavuz sieht jedoch in der unterschiedlichen Rolle des Islam während der Modernisierung einen erheblichen Unterschied. Yavuz betont, dass im Osmanischen Reich die Reformen zur Anknüpfung an Europa nicht das Ziel verfolgt hätten, die islamische Weltanschauung auszuklammern oder einen reformierten Islam zu etablieren, vielmehr seien islamische Bedingungen benutzt worden, um die neuen Institutionen und Praktiken, die das Reich hätten stabilisieren sollen, zu legitimieren. Die Reformen der Republik verfolgten jedoch keine islamisch legitimierte Modernisierung, vielmehr wurde eine Politik geführt, die den Islam in die private Sphäre zurückdrängte, und es wurde ein neuinterpretierter Islam kreiert, was den Säkularisationsprozess der Türkei erleichtern sowie unterstützen sollte.¹²⁸

Bezweckt wurde von der kemalistischen Regierung, das traditionelle gesellschaftliche Leben in der Türkei, das sich hauptsächlich um den Islam drehte, durch eine soziale und gesellschaftliche Umwandlung zu transformieren. Der Positivismus, der das Weltbild Mustafa Kemals stark prägte, war ausschlaggebend für seine Vision, in der der Religion seine kulturelle und politische Macht entzogen werden musste.¹²⁹

Allgemein ist zu konstatieren, dass der Islam, der im Osmanischen Reich größtenteils stets eine politische Größe war, ab der Gründung der Republik mit Misstrauen betrachtet wurde.¹³⁰ Der Modernisierung stand die Religion als ein Hindernis im Weg, sodass diese durch ein anderes Werte- und Bezugssystem ausgetauscht werden musste. Daher sollten nun die Prinzipien des Nationalismus und des Laizismus die Religion überschatten.

126 Vgl. JUNG, Das politische Leben, S. 91.

127 JUNG, Das politische Leben, S. 92.

128 Vgl. YAVUZ, Secularism and Muslim Democracy in Turkey, S. 22f.

129 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam, S. 26f.

130 Vgl. SEUFERT, Im Spannungsfeld von Laizismus und Islamismus, S. 220.

Die Rolle des Islam in der türkischen Republik

Der Nationalismus diente als Lösung zur Homogenisierung einer multikulturellen, -religiösen, -ethnischen und -nationalen Hinterlassenschaft des Osmanischen Reiches und wurde in Anlehnung an Europa durchgeführt: „Die Türkei hat den Umbruch [...] mit einer europäischen Lösung, dem Nationalismus, bewältigt. Die Selbstbehauptung der Türken stand also im Zeichen einer Ideologie, die sie nicht selbst erfanden. Sie übernahmen sie vielmehr von den Völkern Europas, die ihrerseits nach dem Ersten Weltkrieg eine Neuordnung des Kontinents im Zeichen des Nationalismus suchten“.¹³¹ Den Nationalismus proklamierte Mustafa Kemal bereits seit Beginn seiner politischen Karriere.¹³² Er bildet das eigentliche Fundament des neuen modernen türkischen Staates und verfolgte das Ziel, die Solidarität der türkischen Bürger zu stärken und die nationale Identität wiederzufinden. Zudem sah Kemal ausschließlich im Nationalismus die Möglichkeit, sich an die europäischen Standards anzunähern und behauptete: „Today the nations of the whole world recognize only one sovereignty: national sovereignty.“¹³³

Der Laizismus fungierte als politische Legitimation für den Säkularisierungsprozess und wurde seit der offiziellen Einführung dieser Staatsführung zur Leitlinie sowie zum Ausgangspunkt von Kemals Kulturreformen, die in jeglichen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Ebenen durchgeführt wurden.¹³⁴ Dieser Grundpfeiler ist demnach als ideologische Grundlage der Modernisierungsbemühungen unter Mustafa Kemal zu verstehen.¹³⁵

Unter dem Begriff des Laizismus ist eine rechtliche Bewegung zu verstehen, die alles Religiöse aus staatlichen Angelegenheiten heraushält und der Religion in der öffentlichen Sphäre somit keinen Platz zuschreibt.¹³⁶ Der Laizismus ist eine politische Praxis, der die Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion zugrunde liegt, und er bezeichnet im Näheren die Trennung „[...] zwischen der Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens durch den Staat einschließlich der öffentlichen Kultur einerseits und der Religion in ihrer realen institutionellen Präsenz, ihrem Wahrheitsanspruch und Geltungsanspruch, ihren Erwartungen an die Lebensführung der Gläubigen und an die Gesellschaft andererseits.“¹³⁷ Der Laizismus etablierte sich hauptsächlich im Zuge der französischen Aufklärung nach 1789 aus dem damals vorhandenen Antiklerikalismus, die Wurzeln sind jedoch im Liberalismus zu finden, der die Gewissensfreiheit einzelner Individuen nur in der Neutralität des Staates verortete und

131 STEINBACH, Die Türkei und die EU, S. 4.

132 Vgl. RUSTOW, D. A.: Kemalism, in: GROTHUSEN, Klaus-Detlev (Hg): Südosteuropa Handbuch, Band IV, Göttingen 1985, S. 237–247, hier: S. 241.

133 Mustafa Kemal zitiert nach: DRESSLER, Markus: Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk Rezeption im Vergleich, Würzburg 1999, S. 39.

134 Vgl. WEDEL, Heidi: Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam, Opladen 1991, S. 11.

135 Vgl. DRESSLER, Die civil religion der Türkei, S. 57.

136 Vgl. GÖZTEPE, Die Kopftuchdebatte in der Türkei, S. 32.

137 HILPER, Konrad: Laizismus, in: GOSEPATH, Stefan/ HINSCH, Wilfried/ RÖSSLER, Beate (Hg): Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie, Band 1, Berlin 2008, S. 701–704, hier: S. 701.

daher den Staat aufforderte, jegliche religiöse Formen oder Kontrollinstanzen aus den staatlichen Ebenen zu entfernen und somit die Religion in den Privatbereich zu begrenzen.¹³⁸

Die öffentliche Einflussnahme der Kirche sollte unterbunden werden. Hierbei wurde vorrangig im Bildungswesen, sprich in der Bildung und Erziehung nachfolgender Generationen, eine erhebliche Reduzierung des kirchlichen Mitspracherechts gefordert.¹³⁹ Zusammenfassend ist zu sagen, dass der französische Begriff des „laïcité“ im französischen Sinne „eine Trennung und Entflechtung von staatlichen und religiösen Institutionen und Aufgaben“ sowie von politischer und religiöser Autorität bezeichnet, weshalb ein laizistischer Staat sich aus religiösen Angelegenheiten herauszuhalten habe.¹⁴⁰

Während es in manchen Ländern zu erheblichen Konfrontationen zwischen der Kirche und dem laizistischen Staat kam, bei denen die Religion völlig zurückgedrängt, teils sogar ganz ausgelöscht werden sollte, hebt sich der Laizismus in der Türkei von der bisherigen Definition ab. Der Grund hierin liegt nicht nur in der Subordination des Islam als staatlich kontrollierte Behörde in Gestalt des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten (*Dîyanet İsler Başkanlığı, DİB*), sondern vielmehr in der doppelten Bedeutung der Religion für die Gründungsgeschichte der türkischen Republik: „Einen [...] Sonderfall stellt der Laizismus in der Türkei dar, die unter der Regierung Atatürks dem Islam zum entscheidenden Kriterium der Nationalität machte, zugleich jedoch einschneidende Maßnahmen durchführte, um die Politik vom Einfluss der Religion unabhängig zu machen.“¹⁴¹ Auch Günther Seufert betont, dass das Muslimentum lediglich eine Komponente der neuen türkischen Identität ausmache. Türkentum und Verwestlichung führt er als die zwei weiteren Faktoren auf. Allgemein erwähnt Seufert zwei Ziele, die den türkischen Laizismus in seiner Struktur zu einem, wie oben erwähnt, Sonderfall machten:

„Einerseits soll die türkisch-muslimische Gesellschaft modernisiert und sollen zu diesem Zweck ihre Mitglieder von einem als traditionell, engstirnig und fortschrittsbehindernd bewerteten Religionsverständnis befreit werden. Andererseits soll die Nation mit Hilfe einer spezifischen Version von Islam kulturell vereinheitlicht werden.“¹⁴²

Die paradoxe Rolle des Islam in den jungen Jahren der Republik zeigt, dass im Kemalismus nur scheinbar die Religion keinen Platz hatte. Die Religion machte schon immer den Kern der politischen Landschaft sowie Identität aus und spielte eine bedeutende Rolle in der Etablierung des türkischen Nationalismus.¹⁴³ Vor allem während des Unabhängigkeitskrieges

138 Vgl. HILPER, Laizismus, S. 701.

139 Vgl. HILPER, Laizismus, S. 701.

140 Vgl. KARAKAS, Cemal: Türkei. Islam und Laizismus zwischen Staats-, Politik- und Gesellschaftsinteressen, Frankfurt am Main 2007, S. 8.

141 HILPER, Laizismus, S. 701.

142 SEUFERT, Staat und Islam in der Türkei, S. 13.

143 Vgl. YAVUZ, Hakan: Cleansing Islam from the Public Sphere, in: Journal of International Affairs, Heft 1/ 2000, S. 21–42, hier: S. 1.

fungierte der Islam als wichtiges Instrument für die Mobilisierung der Bevölkerung. Mustafa Kemal appellierte an die religiöse Identität der Menschen, hauptsächlich denen aus den ländlichen Gebieten.¹⁴⁴ Der Kampf gegen die Besatzungskräfte und für die Unabhängigkeit der Türkei und des Kalifen wurden von Mustafa Kemal selbst als heiliger Kampf betitelt: „Gottes Hilfe und Schutz sind mit uns in dem heiligen Kampf, den wir für unser Vaterland begonnen haben.“¹⁴⁵ Wie in den Nachbarländern Griechenland, Serbien etc. wurde auch die türkische Nation daher maßgeblich durch die Religion konstruiert.¹⁴⁶

Cemal Karakas sieht darin den Grund, warum der türkische Laizismus in seiner Auslegung einzigartig ist. Er spricht in diesem Kontext von der „kemalistischen Tripode“, in der Religion, Nation und Laizismus zusammen agierten: „Kennzeichnend für das kemalistische System sind zwei zentrale Strukturprobleme: Die Verschmelzung von Religion und Nation bei gleichzeitiger Kooptation des Islams.“¹⁴⁷ Diese Unterordnung führte dazu, dass ausschließlich der sunnitische Islam vertreten und verbreitet und so die Religion, die Prediger sowie Mitarbeiter vom Staat gelenkt wurden.¹⁴⁸ Laut Karakas kam es so zur „Politisierung des Islam ‚von oben‘, [...] also von Staatselite aus, mit dem Ziel, durch die Propagierung eines republikanisch-laizistischen und ethno-nationalen, sprich türkifizierenden, Staatsislams die gesamte türkische Gesellschaft zu säkularisieren, unterschiedliche konfessionelle Gemeinschaften zu homogenisieren [...]“.¹⁴⁹ Perry Anderson unterstreicht diesen Aspekt, indem er das Beispiel der Kurden aufführt. Während die Kurden hinsichtlich der Idealvorstellung des homogenen Volkes der Türken nicht mehr zu existieren schienen, mussten sie dennoch an das Land gebunden werden. Dies sei nach der Eliminierung jeglicher Bestimmungen jedoch nur noch mit Hilfe derselben religiösen Identität zu erreichen gewesen. Der Islam gab daher den eigentlichen Umriss der Nation vor. Hierin sieht Anderson die Paradoxie und kommentiert wie folgt: „Als Ergebnis ist der türkische Säkularismus immer von dem abhängig geblieben, was er unterdrückt hat.“¹⁵⁰ Pinar Tank behauptet daher, dass der türkische Staat ein unorthodoxes Verständnis vom Säkularismus habe, in dem die Religion in die staatliche Bürokratie inkludiert und der Politik subordiniert worden sei. Dies sei auch der Grund, weshalb die Türkei ein „semi-secular“-Staat sei.¹⁵¹

Die genannte Politisierung des Islam „von oben“ wurde entscheidend mit dem Präsidium für religiöse Angelegenheiten und dem Ministerium für Nationalerziehung (*Millî Eğitim Bakanlığı*) umgesetzt. Sie fungierten als die beiden zentralen Institutionen zur Durchsetzung des

144 Vgl. TANK, Pinar: Political Islam in Turkey. A state of controlled secularity, in: Turkish Studies, Heft 1/2009, S. 3–19, hier: S. 5.

145 Mustafa Kemal zitiert nach: ANDERSON, Perry: Nach Atatürk. Die Türken, ihr Staat und Europa, Berlin 2009, S. 39.

146 Vgl. AGAI, Islam und Kemalismus in der Türkei, S. 19.

147 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 8.

148 Vgl. STEINBACH, Udo: Vom osmanischen Reich zum EU-Kandidaten. Ein historischer Bogen, in: DERS. (Hg.): Länderbericht Türkei, Bonn 2012, S. 8–83, hier: S. 31.

149 KARAKAS, Türkei, S. I.

150 ANDERSON, Nach Atatürk, S. 42f.

151 Vgl. TANK, Political Islam in Turkey, S. 5.

Laizismus in der Türkei.¹⁵² Die DIB wurde am 03.03.1924, am selben Tag wie die Abschaffung des Kalifats und die Schließung der Medresen, gegründet und ist seit 1961 in der Verfassung verankert. Zu den Hauptaufgaben der DIB gehören die Verwaltung und Kontrolle der Moscheen landesweit, die Ernennung von Vorbetern, Predigern etc. sowie die Leitung von offiziellen Korankursen.¹⁵³ Viel bedeutender ist jedoch die politische Funktion, die die DIB im Rahmen der laizistischen Grundordnung der Türkei einnimmt, was im Artikel 136 der türkischen Verfassung Ausdruck findet: „*Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, lâiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir.*“¹⁵⁴ So ist es die Aufgabe der DIB, innerhalb der laizistischen Prinzipien seine Aufgaben hinsichtlich der nationalen Solidarität und Einheit zu verwirklichen. Die Unterwerfung der Religion unter die staatliche Kontrolle wurde als die einzige Möglichkeit gesehen, sicherzustellen, dass die Religion nie wieder eine Rolle im politischen Leben einnehmen konnte.¹⁵⁵ Die DIB soll jedoch nicht nur den Staat und seine laizistische Ordnung schützen, sondern auch einen türkischen Islam propagieren. So sollte der Islam als ein weiteres Mittel zur Türkifizierung, sprich Homogenisierung der Gesellschaft, fungieren.¹⁵⁶ Die Aufgabe der DIB war es also, die Religion zu entpolarisieren, zu kontrollieren und mit der kemalistischen Mentalität zu verkoppeln. Zudem wurde die Religion instrumentalisiert und konnte dadurch besser gesteuert und politisch beeinflusst werden.¹⁵⁷ Daher steht bei der DIB nicht die formale Verwaltung von Moscheen im Vordergrund, sondern vielmehr die Lenkung und Formung des religiösen Verständnisses von (sunnitischen) Muslimen, welches beispielsweise mittels des Religionsunterrichts oder des Freitagspredigens erreicht werden sollte. Doch auch hier ist eine gewisse Ungeheimtheit wiederzufinden. Die kemalistische Elite befürchtete mit dem Ausbau der DIB eine Unterwanderung von Personen aus islamistischen Kreisen, hatte aber auf der anderen Seite auch Angst davor, die Behörde gänzlich vom Staate unabhängig zu machen: „Die republikanische Elite glaubt, nicht auf das Instrument Religionsbehörde verzichten zu können, und befürchtet gleichzeitig, daß ihr dieses Instrument – falls es zu groß dimensioniert und mächtig wird – außer Kontrolle geraten könne.“¹⁵⁸

Insgesamt wurde intendiert, den Islam als soziales und politisches Identitätsmittel mit der weltlichen Ideologie des Nationalismus auszutauschen, um so ein säkulares Staatswesen zu etablieren. Hierfür wurde vorrangig ein Wandel in gesellschaftlichen Strukturen vorgenommen, da dadurch die Voraussetzung dafür geschaffen werden konnte, den Islam aus den Bereichen wie Politik, Recht, Erziehung herauszuhalten und die Religion in den privaten

152 Vgl. SEUFERT, Staat und Islam in der Türkei, S. 17.

153 Vgl. SEUFERT, Staat und Islam in der Türkei, S. 17.

154 TÜRKIYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ / TBMM : „Türkiye Cumhuriyeti Anayasası“, unter: <https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa82.htm> (zuletzt abgerufen am 26.07.2017).

155 Vgl. TANK, Political Islam in Turkey, S. 6.

156 Vgl. SEUFERT, Staat und Islam in der Türkei, S. 18.

157 Vgl. WOCHNIK, Benjamin: Atatürks islamische Erben. Wer regiert die Türkei? Marburg 2010, S. 41.

158 SEUFERT, Staat und Islam in der Türkei, S. 19.

Bereich zurückzudrängen.¹⁵⁹ Der Laizismus an sich sollte daher als Ersatzreligion dienen und als Instrument gegen den Islam fungieren, wofür die staatliche Instrumentalisierung des Islam, in Form des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten, als Mittel verwendet wurde.¹⁶⁰ Der Islam wurde demnach im Rahmen des DIB instrumentalisiert, um einen regierungskonformen Islam zu verbreiten. Die Rolle des türkifizierten und privatisierten Islams war daher für den Erhalt des laizistischen Staates wichtig, durfte aber aus den von dem Staat gesetzten Grenzen nicht heraustreten.

Auffällig ist, dass die türkische Republik in dieser Hinsicht die Tradition des Osmanischen Reiches weiterführte. Auch in der Republik entsprach der „raison d'état“ der Hegemonie des Staates über die Religion. Ebenso wie die osmanische Regierung war der türkische Säkularismus ebenfalls nicht bestrebt, Staat und Religion zu trennen. Vielmehr wurde die Religion kontrolliert, indem der Islam monopolisiert und in die staatliche Bürokratie integriert wurde.¹⁶¹

Ebenfalls nach dem Muster des Reiches wurden die Modernisierungen, in Form der Kulturreformen, auf die noch im weiteren Verlauf eingegangen wird, vom Zentrum ausgeführt. Die kulturelle Kluft zwischen der modernen, säkularen Elite und der ländlichen, religiösen Masse in der Peripherie wurde somit auch in der Republik weitergeführt.¹⁶²

Die islamisch-politische Identität

Die Modernisierungs- und Säkularisierungspolitik der kemalistischen Elite, in Form einer „Erziehungsdiktatur“, führte in den späteren Jahren zu einer starken Polarisierung der Gesellschaft. Yavuz meint, dass sich die Türkei in Zonen des Wohlstandes und Zonen der Auseinandersetzung gespalten habe, wobei die erste Zone hauptsächlich die „weißen Türken“, sprich die leitende politische Elite, und die zweite die „schwarzen Türken“, sprich die verarmte und marginalisierte Bevölkerung, ausgemacht hätte.¹⁶³ Hierbei agierte die Religion als das ausschlaggebendste Kriterium für die Ausgrenzung der schwarzen Türken und Kurden und wurde daher zur oppositionellen Identität der ausgegrenzten Schichten der türkischen Gesellschaft gemacht: „The shift from the nineteenth-century reforms with Islam to the Republican reforms against Islam represents a major rupture that would eventually turn Islam into an oppositional identity.“¹⁶⁴ Der Islam, in Form von islamischen Führern, Gruppierungen und Gedanken, wurde aus dem Machtzentrum der Republik ausgegrenzt und islamisch behaftete Erscheinungen aus der öffentlichen Sphäre eliminiert.¹⁶⁵

159 Vgl. SARIBAY, Der Einfluß der Religion auf die türkische Gesellschaft und ihre Rolle im politischen Leben, S. 98.

160 Vgl. PERCIN, Die Kompatibilität des säkularen Staates mit dem Islam, S. 195.

161 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam, S. 7.

162 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam, S. 120.

163 Vgl. YAVUZ, Cleansing Islam from the Public Sphere, S. 22.

164 YAVUZ, Secularism and Muslim Democracy in Turkey, S. 23.

165 Vgl. DAGI, Transformation of islamic political identity in Turkey, S. 169.

Den Zentrum des Staates machten ausschließlich die weißen Türken aus, die stark säkular-, rational- und westlich ausgerichtete Überzeugungen vertraten, mit denen sie die öffentliche Sphäre formten und sich dort in nach dem westlichen Muster angepasster Kleidung, Angewohnheiten und Rollen präsentierten.¹⁶⁶ Durch die Organisation der öffentlichen Sphäre des kemalistischen Staates um die Ideologie der Verwestlichung herum konnte dieser, je nach Auffassung, westlich ausgeschmückt werden. So konnten die Anwohner in Ankara zwischen den 1930er- und 1940er-Jahren, die sich traditionell türkisch kleideten, nicht die größten und berühmtesten Straßen betreten und wurden in die Randgassen zurückgedrängt. Deswegen resümiert Yavuz, dass das kemalistische Verständnis von Modernität vielmehr auf das Erscheinungsbild und äußere Faktoren fokussiert gewesen sei als auf die eigentlichen philosophischen und sozialen Wurzeln.¹⁶⁷ Die verordnete Säkularisierung entfremdete die Muslime von dem Staat und den zivilisierten „weißen Türken“. Die „schwarzen Türken“ hätten, so Yavuz, keine gemeinsame öffentliche Kultur gesehen, die sie mit den weißen Türken noch hätten teilen können. Der Islam wurde abgegrenzt und zu einem Teil der „anderen“ Türken gemacht.¹⁶⁸ Binnaz Toprak sagt, dass die kemalistische Ideologie der Modernisierung und Verwestlichung das Wertesystem des traditionellen Islam angegriffen habe, aber auf der anderen Seite kein neues ideologisches Bezugssystem aufgestellt worden sei, das primär die Massen, sprich das einfache Volk, angesprochen habe. Darauf aufbauend sagt sie weiterhin: „The reforms were planned and directed by a central elite and were imposed on the masses from above. The inspiration of the Kemalists to build a Westernized Turkey [...] had little meaning within the value structure of the countryside.“¹⁶⁹

Ihsan Dagi betont, dass im Zusammenhang mit der radikalen Säkularisierung und Verwestlichung die islamische Bevölkerung sich nicht nur ausgeschlossen gefühlt habe, sondern auch deren Identität und Diskurs entlegitimiert und marginalisiert worden seien sowie generell der islamisch-gesellschaftliche Raum bedroht gewesen sei.¹⁷⁰ Ali Yasar Saribay schreibt ebenfalls, dass sich die Menschen aus der Peripherie von der neuen gesellschaftlichen Ordnung, aufgrund der kulturellen Diskrepanz, ausgeschlossen gefühlt hätten und sich daher an das Vertraute und an die bekannten islamischen Wert- und Normvorstellungen geklammert hätten; er kommentiert, dass dies als „Ausdruck einer Suche nach politischer und sozialer Identität“ gesehen werden könne.¹⁷¹

Martin Van Bruinessen behauptet, dass der Islam, als eine politische und ideologische Alternative angesehen worden sei, dass der „kulturellen Identität“ dieser Menschen am nächsten kam. So sei der Islam eine politische Entscheidung, die sie „aus der Suche nach Identität“ heraus getroffen hätten.¹⁷²

166 Vgl. YAVUZ, *Cleansing Islam from the Public Sphere*, S. 23f.

167 Vgl. YAVUZ, *Cleansing Islam from the Public Sphere*, S. 23f.

168 Vgl. YAVUZ, *Cleansing Islam from the Public Sphere*, S. 23f.

169 TOPRAK, Binnaz: *Islam and political development in Turkey*, Leiden 1981, S. 69f.

170 Vgl. DAGI, *Transformation of islamic political identity in Turkey*, S. 170.

171 Vgl. SARIBAY, *Der Einfluß der Religion auf die türkische Gesellschaft und ihre Rolle im politischen Leben*, S. 104.

172 Vgl. VAN BRUIJESSEN, Martin: *Die Türkische Republik, ein säkularer Staat?*, in: DERS./BLASCHKE, Jochen (Hg.): *Islam und Politik in der Türkei*, Berlin 1989, S. 13–52.

Außerdem habe die Etablierung von sogenannten Cemaats, sprich Gemeinschaften, die sich in ihrer lockeren Formierung und Organisation von den Bruderschaften und Orden differenzierten, die Kluft zwischen Elite und breiter Masse vertieft. Christoph K. Neumann verweist darauf, dass der „Islam der kleinen Leute“, der sich in diesen Gemeinschaften ausgedrückt habe, sich konträr zu der kemalistischen Elite verhalten habe. Die beiden Seiten, die sich nun gegenüberstanden und die schon gegen Ende des osmanischen Reiches existierten, waren in der Republik nun viel homogener. Das einfache Volk, die breite Masse, waren die muslimischen Türken, die Elite setzte sich jedoch weiterhin aus den jungtürkischen Kreisen und deren Nachfolgern zusammen. Beamte, Akademiker sowie das Militär waren säkular ausgerichtet, stark nationalistisch und wissenschaftsgläubig.¹⁷³

Anzumerken ist jedoch, dass hauptsächlich ab der Regierungsübernahme von Turgut Özal, auf die im weiteren Verlauf noch näher eingegangen wird, sich auch eine islamische Elite etablierte. Diese neue urbane Bourgeoisie, zu der hauptsächlich kleine und mittelgroße Unternehmer gehörten, hatte ihre Wurzeln in den traditionellen Provinzen der Türkei. Daher war ihre islamische Identität hinsichtlich ihrer politischen und gesellschaftlichen Zugehörigkeit von großer Bedeutung. Die sogenannten „Anatolischen Löwen“ organisierten sich in dem konservativen Unternehmerverband MÜSIAD.¹⁷⁴ Rainer Hermann sagt diesbezüglich aus, dass der Prozess der Islamisierung hauptsächlich intendiert habe, eine eigene islamische Identität, konträr zu der kemalistischen, zu kreieren, da diese die neuen gesellschaftlichen Gruppen nicht angesprochen habe. Auch er betont, dass eine neue islamistische Elite entstanden sei und dass zum ersten Mal in der Türkei islamistische Geschäftsleute, Unternehmen, Intellektuelle und Medien herangewachsen seien. Dies habe daher dazu geführt, dass sich die türkische Gesellschaft nun in zwei Segmente unterteilt habe: in die der Laizisten und die der Islamisten.¹⁷⁵ Symbolisch wurde dies vor allem an der Bedeckung der neuen urbanen Frauen deutlich, welche versuchten, das Stigma, dass der Islam rückständig und ländlich, wohingegen der Kemalismus modern und säkular sei, zu brechen. Das Kopftuch wurde in dieser Zeit zum Instrument der Vermittlung von politischen Inhalten. Es fungierte zum einen als ein politisches Statement, zum anderen als eine Affirmation muslimischer weiblicher Identität.¹⁷⁶ Hermann unterstreicht jedoch, dass der Konflikt zwischen den Islamisten und Laizisten nicht nur auf die Präsenz der Religion in der Politik zu reduzieren sei. Vielmehr sei es um einen Kampf der Weltanschauungen gegangen, die den öffentlichen Raum habe regieren sollen. Während der Kemalismus dem Islam in seiner symbolischen sowie politischen Kraft aus der öffentlichen Sphäre komplett zurückdrängen wollte, trat der Islam in der Öffentlichkeit, in Form der Bedeckung der Frauen, wieder vermehrt auf.¹⁷⁷ Göle resümiert: „So formuliert, stellen die islamistischen Bewegungen nicht nur eine Reaktion

173 Vgl. NEUMANN, Christoph: Religion und Staat vom spätosmanischen Reich bis heute, in: RILL, Bernd (Hg.): Türkische Innenpolitik. Abschied vom Kemalismus?, München o. J., S. 9–20, hier: S. 16.

174 Vgl. TANK, Political Islam in Turkey, S. 36.

175 Vgl. HERMANN, Political Islam in Secular Turkey, S. 267.

176 Vgl. GÖLE, Republik und Schleier, S. 12.

177 Vgl. HERMANN, Political Islam in secular Turkey, S. 267.

auf die herrschende Situation der Unterdrückung aus, sondern stellen auch ein kulturelles Gegenmodell zur Modernisierung und ein neues Paradigma ihres Selbstverständnisses auf.¹⁷⁸ Alev Cinar sieht im Islamismus daher eine alternative nationale Identität.¹⁷⁹

Eine besondere Rolle kommt hierbei den islamischen Bruderschaften und Orden zu, die den Volksislam repräsentierten, zu der sich die große Masse der Bevölkerung, hauptsächlich in den ländlichen Gebieten, zugehörig sah. Die Schließung dieser Zentren war daher ein Ausdruck des Versuches, das gesellschaftliche Leben zu „ent-islamisieren“. Daher sagt Ömer Taspınar, dass die kemalistische Revolution nicht nur die Säkularisierung des Staatsapparates und die Förderung von westlichen Symbolen intendiert habe, sondern im tieferen Sinne eine Revolution der Werte bezweckt habe.¹⁸⁰ Mit der Schließung der Orden, die der Landbevölkerung in Zeiten der sozioökonomischen Erneuerungen und dem säkularen Regierungsstil Trost spendeten, sei nach Taspınar daher deutlich geworden, wie determiniert die kemalistische Regierung gewesen sei, die soziale Kraft des Islam in der Peripherie des Landes zu entlegitimisieren.¹⁸¹ Banu Eligür kommentiert, dass die abgetauchten Gemeinschaften und Orden eine wichtige Rolle dabei gespielt hätten, die islamische Bewegung, in Form einer kollektiven islamischen Identität, aufrechtzuerhalten und dass sie das Fundament für die spätere islamische Elite gelegt hätten.¹⁸² Rainer Werner fügt hinzu, dass in ihnen die Religion zur politischen Gegenkultur gemacht worden sei, „in der sich die gläubige Landbevölkerung gegen die verwestlichten, städtischen Intellektuellen organisierten.“¹⁸³

Die Geschichte der türkischen Politik zeige daher, so Yavuz, dass sich die Konflikte immer wieder um diese beiden Identitäten und Weltbilder herum gedreht hätten. Yavuz betont deswegen, dass das Konzept des Säkularismus nicht nur die Trennung von Staat und Religion meine, sondern vielmehr zu einer Selbstdefinition der regierenden Gruppen geworden sei. Er resümiert daraus, dass das Verhältnis von Säkularismus zur Religion eine viel tieferliegende Spaltung der türkischen Gesellschaft repräsentiere, in der sich modern/traditionell, progressiv/konservativ und rational/religiös entgegenstünden.¹⁸⁴

Auch erwähnt Yavuz, dass der Islam stets das „geheime Gesicht“ des von der Elite intendierten türkischen Nationalismus‘ gewesen sei, jedoch auf der anderen Seite die Gesellschaft polarisiert habe und zur größten Gefahr der Kemalisten geworden sei. Yavuz vergleicht dieses Phänomen mit einem Transgenderkörper und behauptet, dass die weißen Türken eine

178 GÖLE, Republik und Schleier, S. 30.

179 Vgl. CINAR, Modernity, Islam, and Secularism in Turkey, S. 10.

180 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationality and Political Islam in Turkey, S. 24.

181 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationality and Political Islam in Turkey, S. 25.

182 Vgl. ELIGÜR, Banu: The mobilization of political Islam in Turkey, New York 2010, S. 6.

183 HERMANN, Rainer: Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei. The three Versions of political Islam in Turkey, in: Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients, Heft 1/1996, S. 35–57, hier: S. 37.

184 Vgl. YAVUZ, Hakan: Political Islam and the Welfare (refah) Party in Turkey, in: Comparative Politics, Heft 1/1997, S. 63–82, hier: S. 64f.

westlich orientierte Seele in einem traditionell türkischen Körper zu verbreiten versucht hätten, der mit der Seele jedoch im Konflikt stehen würde.¹⁸⁵ Yavuz schreibt:

“The soul of white Turkey and its Kemalist identity is in constant pain and conflict with the national body politic of Turkey. Each side has its own discursive field. For the white Turks, identity is based on the ideology of militant anti-religious secularism, known in this case as Kemalism, or laicism. Islam, on the other hand, has provided the vernacular for the marginalized majority, who were excluded from the top-down transformation.”¹⁸⁶

Diese Politik der Staatselite führt Yavuz als einen Grund auf, warum es in dieser Zeit zur Etablierung von islamischen Untergrundbewegungen gekommen sei. Diese hätten als Fundament für die Identität der ausgegrenzten und marginalisierten schwarzen Türken gedient und seien zu Sammelbecken des Widerstandes gegen die totalitäre und homogenisierende Politik des kemalistischen Zentrums geworden.¹⁸⁷ Auch Buhbe erkennt während der Reformzeit eine gesellschaftliche Spaltung und meint, dass sich die „Träger des nationalen und säkularen Reformprozesses“ den „Träger[n] der Überlieferung und der osmanisch-muslimischen Opposition“ gegenübergestanden hätten.¹⁸⁸ Ebenfalls sieht Keyder in der Kluft zwischen der „modernizing elites“ und der „voiceless masses“, zwischen denen keine Vermittlung stattgefunden habe, den Grund, warum sich aus der zweiten Gruppe eine Art „resistance culture“, sprich Gegenwehr, etablierte, die sich gegen die gezwungene Modernisierung formiert habe.¹⁸⁹

Den kemalistischen Laizismus stuft Mütgan Percin als ein militantes Laizismusmodell ein, dessen Vertreter, die Kemalisten/ Laizisten, sich als Erben der türkischen Aufklärung und als türkische Elite als Hüter des Laizismus/Kemalismus gesehen hätten.¹⁹⁰ Hierbei spielt das Militär eine bedeutende Rolle, da dieses immer wieder bei drohender Abwendung von kemalistischen Leitlinien intervenierte. Als Gegenmodell führt Peckin das türkisch-muslimische Laizismusmodell auf, das sich als Reaktion auf das militante Modell entwickelt habe, da das letztere mit Religionsfeindlichkeit gleichgesetzt worden sei. So existiere zwischen dem militanten und türkisch-muslimischen Modell ein „Ursache-Wirkung-Verhältnis“. Hierbei wurde angenommen, dass der Laizismus die Prinzipien des Islam nicht beachte und die Religionsfreiheit des Individuums einschränke. So sind nach diesem Modell Islam und Laizismus nicht vereinbar, weil der Islam eine politische Religion ist und daher auch die politische Partizipation verlangt, um islamische Ansichten in die Öffentlichkeit zu tragen.¹⁹¹

185 Vgl. YAVUZ, *Cleansing Islam from the public sphere*, S. 25f.

186 YAVUZ, *Cleansing Islam from the public sphere*, S. 26.

187 Vgl. YAVUZ, *Cleansing Islam from the public sphere*, S. 25.

188 Vgl. BUHBE, *Die Türkei*, S. 52.

189 Vgl. KEYDER, *Whither the Project of Modernity?*, S. 45.

190 Vgl. PERCIN, *Die Kompatibilität des säkularen Staates mit dem Islam*, S. 194.

191 Vgl. PERCIN, *Die Kompatibilität des säkularen Staates mit dem Islam*, S. 197f.

Karakas betont, dass die Politisierung des Islam „von oben“, sprich von der kemalistischen Regierung, die Politisierung „von unten“, sprich von Parteien und Gesellschaftsgruppen, begünstigt habe.¹⁹² Tank führt hierfür drei Gründe auf. Zunächst sei der Druck der Moderne auf die traditionelle Bevölkerung, der in der Türkei in den Konflikten mit dem Säkularismus seinen Ausdruck fand, als ein Faktor zu nennen. Zum anderen wurden religiöse Symbole und Normen aufgrund ihrer Vertrautheit schneller hinsichtlich der Äußerung von gesellschaftlicher Unzufriedenheit instrumentalisiert. Des Weiteren betont auch Tank, dass die aufgezwungene Säkularisation zur Entfremdung der Gesellschaft vom Staat geführt habe.¹⁹³

Göle schreibt weiter, dass durch die Politisierung des Islam von unten, sprich von Gesellschaftsgruppen, die muslimische Identität stärker in Erscheinung getreten sei und diese versucht war, sich mit Hilfe einer modernen politischen Sprache zu legitimieren. Sie sagt weiterhin aus: „Der Islamismus führt zu einer Verstärkung und Rekonsolidierung der muslimischen Identität in der modernen Welt. [...] Mit der Postmoderne teilen sie [islamistische Bewegungen] die Ausrichtung auf Identitätsbildung, das Partikulare und Lokale gegen die Uniformität eines abstrakten Universalismus. [...] Der Islamismus problematisiert die Allgemeingültigkeit einer ‚Zivilisation‘, die die islamische Andersartigkeit ausschließt.“¹⁹⁴ Zudem sei der Islamismus eine soziale Bewegung, die „[...] die Geschichte der Modernisierung in den muslimischen Ländern – und die damit verbundenen Brüche im religiösen Gedächtnis und in den Traditionen – in Frage [stellt]“; sie sagt weiterhin aus, dass der Islam zum „kognitiven Rahmen für die persönliche Selbstfindung wie für die kollektive Orientierung der Bewegung“ gemacht werde.¹⁹⁵

Haldun Gülalp behauptet, dass der politische Islam bzw. der Islamismus als eine Antwort auf die säkular nationalistische Dominanz der Regierung und die mit ihr einhergegangenen gesellschaftlichen Krisen zu verstehen sei. Zudem sieht er den Islamismus als eine Kritik an der Modernisierung und dessen intendierter Säkularisation: „Although early stages of modernization resulted in relative secularization, later stages seem to have led to a revival of religious politics. In order to interpret this situation, I argue that Islamism is a product of the frustration of the promises of Westernist modernization and represents a critique on modernism“.¹⁹⁶

Dies sollte aber nicht als eine generelle Abneigung gegen die Moderne interpretiert werden, da islamistische Bewegungen nicht die Moderne, sondern viel mehr das Modernitätsverständnis der kemalistischen Elite kritisierten. Daher spielten sie auch eine bedeutende Rolle bei der Etablierung eines neuen Verständnisses von der Moderne und fungierten als ein neues Paradigma der Selbstdefinition, welches letztendlich auch zur Formation der neuen

192 Vgl. KARAKAS, *Türkei*, S. II.

193 Vgl. TANK, *Political Islam in Turkey*, S. 7.

194 GÖLE, *Republik und Schleier*, S. 28f.

195 Vgl. GÖLE, *Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit*, S. 25.

196 GÜLALP, *Haldun: Modernization Policies and Islamist Politics in Turkey*, in: BOZDOGAN, Sibel/ KASABA, Resat (Hg): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle 1997, S. 52–63, hier: S. 54.

islamistischen Elite führte.¹⁹⁷ So beschreibt Göle den Islamismus als hybride Bewegungen, die sich aus den entgegenstehenden Polen Tradition/Moderne, Religion/Säkularismus und Gesellschaft/Religion herausgebildet hätten und Aspekte beider Seiten präsentierten: „They owe their professional identity and social visibility to both the modern secular education system and the Islamist movements to which they belong.“¹⁹⁸

Die Nurcu-Bewegung

Als Beispiel für die Etablierung von Widerstandsbewegungen, die sich auf den Islam bezogen, ist die von Said Nursi zu nennen, dessen bis heute bedeutsame Schriften vor dem Hintergrund, den Islam in der Zeit der politisch-gesellschaftlichen Umwälzungen weiter zu tradieren, entstanden sind.¹⁹⁹ Nursis Hauptanliegen war es hierbei, das Erziehungswesen zu reformieren, da er nur darin die Lösung sah, die „alterskrank gewordene“ islamische Welt an die technische Zivilisation des Westens anzuknüpfen. Prägnant für die Glaubensgemeinschaft bis heute ist deren intensive Auseinandersetzung mit den Werken Nursis, die sogenannten „*Risale-i Nur*“ (Sendschreiben des Lichts), in der er den Koran im Rahmen der Moderne neuinterpretiert und damit das Fundament einer Erneuerungsbewegung legte.²⁰⁰ Laut Udo Steinbach und Nils Feindt-Riggers ist die Bewegung theoretisch jedoch eine „antilaizistische Ideologie und fordert einem am Koranorientierten islamischen Staat“.²⁰¹ Daher musste die Bewegung schon seit ihrer Gründung mit der politischen Unterstellung auskommen, islamistisch zu sein.²⁰² Nursis Hauptwerk, die *Risale-i Nur*, gibt den theoretischen Rahmen der Bewegung vor und bildet die religiöse sowie politische Basis. Nursi kritisiert dort neben der religiösen Hierarchie im Osmanischen Reich auch die Reformen Mustafa Kemals und lehnt den Nationalismus als leitende Strömung ab. Er spricht sich gegen ein Staatsmodell, basierend auf dem Nationalismus, aus und fordert eines, welches auf der Idee des islamischen Staates fußt.²⁰³ Said Nursi propagierte schon zu Lebzeiten politische Ideen, die mit den Geboten des Islam übereinstimmen sollten. Diese Ideen kamen Mustafa Kemal während der Zeit der Republik nicht entgegen, sodass er Nursi immer wieder in abgelegenen Orten unter Hausarrest stellen ließ. Da Nursi über die Jahre jedoch zu einer berühmten Persönlichkeit und zu einem geachteten Gelehrten wurde, musste die Regierung seinen Ort immer wieder wechseln, sodass sich keine große Gemeinschaft um ihn herum bilden konnte. 1926 wurde er dann nach Isparta zwangsumgesiedelt, wo er sein

197 Vgl. GÖLE, Nilüfer: Secularism and Islamism in turkey. The making of elites and counter-elites, in: CARKOGLU, Ali/ HALE, William (Hg.): The politics of modern turkey, New York 2008, S. 187–201, hier: S. 194.

198 GÖLE, Secularism and Islamism in turkey, S. 194f.

199 Vgl. SAHINGÖZ, Cemil: Die Nurculuk Bewegung. Entstehung, Organisation und Vernetzung, Istanbul 2009, S. 61.

200 Vgl. HERMANN, Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei, S. 38.

201 STEINBACH/FEINDT-RIGGERS zit. n.: WUNN, Ina: muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch, Stuttgart 2007, S. 85.

202 Vgl. WUNN, Muslimische Gruppierungen in Deutschland, S. 85.

203 Vgl. WUNN, Muslimische Gruppierungen in Deutschland, S. 86.

Hauptwerk verfasste, welches von den Dorfbewohnern kopiert und verbreitet wurde. Aus diesem Grund wurde Nursi im April 1935, unter Berufung auf Artikel 163 des türkischen Strafrechts, das die Verbreitung religiöser staatsgefährdender Ideen unter Strafe stellte, festgenommen.²⁰⁴ Obwohl Nursi in seinen Werken der Wissenschaft, den Naturwissenschaften und der Vernunft einen hohen Stellenwert zuschreibt, befürchtete die kemalistische Regierung einen islamischen Widerstand bzw. ein Anwachsen der religiösen Opposition unter ihm. Rainer Hermann sieht zwischen den beiden Figuren, Kemal und Nursi, eine Konkurrenz und schreibt:

„Letztendlich läßt sich die gesamte türkische Geschichte des 20. Jahrhunderts auf diese beiden Kontrahenten reduzieren: Auf Atatürk, der die großen Städte verwestlicht und säkularisiert hat, sowie auf Nursi, den Repräsentanten des gläubigen Landes. Mit dem Wort, daß das Gesetz zwar die Hand sehe, nicht aber das Herz, lehnte Nursi ein außergesetzliches gegen die Republik Atatürks indessen ab.“²⁰⁵

Über 10 Jahre blieb Nursi in Haft, wurde 1949 entlassen und konnte unter der neuen Regierung von Adnan Menderes neue Möglichkeiten ausschöpfen. Seine Gemeinde, die *Jama'at un-Nur*, die bis dato ungemein gewachsen war, verbreitete die Schriften weiter. Nach Nursis Tod erfasste die Bewegung weite Kreise. Immer mehr Intellektuelle sahen in Nursis Gedanken eine Lösung für aktuelle soziale und moralische Probleme, wie die des „bedingungslose[n] Laizismus und damit die fehlende Rückbindung an eine höhere Instanz und [...] die fehlende Moral im öffentlichen, speziell politischen Raum.“²⁰⁶ Nach seinem Tod spaltete sich die Gemeinde jedoch ebenfalls in unterschiedliche Lager. Die neue Gruppierung rund um die nationalistisch-religiöse Zeitung „Yeni Asya“, welche offenkundig die Politik Süleyman Demirels unterstützte und so die Bewegung, die zuvor als „Fundamentalopposition“ angesehen wurde, in das politische System integrierte, stand der Gruppierung rund um Siddik Dursun, der die Zeitschrift „Dava“ herausgab, entgegen.²⁰⁷ Nach dem Militärputsch von 1980 wurde die bis dahin überwiegende Gruppierung der „Yeni Asya“-Zeitung von Fettullah Gülen eingeholt und überschattet. Seine Gemeinschaft und sein Macht- sowie Einflussbereich, den er über unterschiedliche Medienkanäle und Verbindungen ausbauen konnte, wuchsen mit der Zeit so sehr an, dass er von keiner konservativen Partei oder Institution mehr ignoriert werden konnte.²⁰⁸ Gülen etablierte sich zudem zu einem der wichtigsten Repräsentanten der türkisch-islamischen Synthese, die im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch näher erläutert wird.²⁰⁹

In Conclusio ist zu konstatieren, dass seit der Gründung der Republik der Islam von der regierenden Elite in Namen des Laizismus instrumentalisiert wurde, um zum einen die Reli-

204 Vgl. WUNN, Muslimische Gruppierungen in Deutschland, S. 91.

205 HERMANN, Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei, S. 38.

206 WUNN, Muslimische Gruppierungen in Deutschland, S. 93.

207 HERMANN, Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei, S. 38.

208 Vgl. HERMANN, Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei, S. 40.

209 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey, S. 150.

gion zu kontrollieren sowie zu lenken und zum anderen die Gesellschaft zu homogenisieren. Das Ziel war es hierbei, islamistischen Bewegungen den Boden zu entziehen und oppositionelle Bewegungen von Anfang an zu vermeiden. Ebenso wurde die Religion jedoch auch in ihrer politischen und gesellschaftlichen Funktion marginalisiert und die große Masse der Bevölkerung, die sich trotz Säkularisierungsbemühungen an die Religion klammerte, auf Grund dessen aus dem Zentrum herausgehalten. Die muslimischen, in Yavuz Worten die „schwarzen“ Türken, wurden wegen ihrer muslimischen Identität ausgegrenzt. Die Opposition gegen die zentrale Elite und gegen ihre strikte Säkularisierung spielte daher die wesentliche Rolle dabei, eine neue islamisch-politische Identität zu formen, die sich nun u. A. in der neuen islamischen Elite präsentierte.²¹⁰

Die kemalistischen Kulturreformen

Wichtig ist nun darzulegen, auf welchen Ebenen und in welchen Bereichen die Säkularisierung durchgeführt wurde, sodass deutlich wird, welche konkreten Maßnahmen der kemalistischen Regierung von Seiten der Islamisten kritisiert wurden.

Die Soziologin Binnaz Toprak unterteilt den Säkularisierungsprozess hierbei in vier unterschiedliche Phasen und unterscheidet dabei zwischen der symbolischen, der institutionellen, der funktionalen und der legalen Säkularisierung, denen sie die unterschiedlichen Kulturreformen Kemals zuordnet. Ziel sei es hierbei gewesen, die mit dem westlichen Wertestandards nicht übereinstimmenden Werte, Normen und Gesetze der islamisch-osmanischen Tradition zu reduzieren bzw. diese zu beseitigen, sodass an Europa angeknüpft werden konnte.²¹¹ Die Kulturreformen sollten als übergeordnetes Ziel die national-türkische Identität stärken und parallel dazu die religiöse Identität schwächen, da der Islam als ein entwicklungshemmender Faktor angesehen wurde, der aus der gesellschaftlichen sowie politischen Sphäre zurückgedrängt werden musste: „Das Begreifen des Islam als potenzielle Gefahr für den modernen Nationalstaat prägte den frühen Kemalismus, der sich in dieser Zeit als Ideologie herausbildete.“²¹²

Zur symbolischen Säkularisation zählt Toprak Kulturreformen, die darauf abzielten, jegliche islamisch behafteten Symbole aus dem öffentlichen Leben und der Kultur zurückzudrängen. Diese sollten vom Heiligen zum Profanen degradiert werden und so sollte schlussendlich die Kultur reformiert werden. Umgesetzt wurde dies zunächst mittels der Sprache, die in zwei Phasen ablief. Zuerst wurde 1928 vom arabischen auf das lateinische Alphabet übergegangen. Im nächsten Schritt wurden Vokabeln mit arabischer oder persischer Herkunft aus dem Wortschatz verbannt und durch rein türkische Vokabeln ersetzt. Es wurde somit intendiert, die Kontinuität der osmanisch-islamischen Tradition in der türkischen

210 Vgl. DAGI, Transformation of islamic political identity in Turkey, S. 170.

211 Vgl. TOPRAK, Islam and political development in Turkey, S. 40.

212 AGAI, Islam und Kemalismus in der Türkei, S. 18.

Gesellschaft zu brechen.²¹³ Im Zuge dessen wurde 1932 die „Türkische Sprachgesellschaft“ (*Türk Dil Kurumu*, TDK) gegründet, was als weitere Maßnahme angesehen werden kann, die nationale Identität der Türkei zu stärken und daher die türkische Sprache von arabischen und persischen Wörtern mit islamischen Einfluss zu befreien.²¹⁴ 1935 kam es in der TDK dann zur Etablierung der „Sonnensprachtheorie“, die behauptet, dass alle Hochsprachen der Welt ihren Ursprung in einer aus Zentralasien stammenden Ursprache hätten, die hauptsächlich von den Vorfahren der Türken gesprochen worden sei, sodass daher Türkisch als die Basis aller danach folgenden Sprachen zu gelten habe.²¹⁵

Ganz abgesehen davon wurde mit der arabischen Sprache, als Sprache Gottes, auch eine islamische Konnotation verbunden, die zerstört werden musste. Dies sei nach Toprak auch der Grund, warum in den nächsten Jahren der Koran ins Türkische übersetzt und der Gebetsruf ab 1932 ebenfalls in der türkischen Sprache zu hören gewesen sei. Darüber hinaus wurden 1929 Arabisch und Persisch aus den Lehrplänen gestrichen.²¹⁶ Binnaz resümiert, dass die Sprachreform die Tür zur osmanischen Vergangenheit geschlossen habe und dadurch eine „nation of forgetters“ hervorgebracht worden sei, betont aber: „However, the repudiation of the past is a delicate issue during the creation of a new nation“.²¹⁷ Auch Neumann betont, dass durch die Schrift- und Sprachreformen die Marginalisierung des islamischen Wissens fortgeführt worden sei und somit die Verbindung zu osmanischen islamischen Werken und Gedanken abgebrochen worden sei.²¹⁸

Auch die Abschaffung des Kalifats im Jahre 1924 sieht Toprak als Teil der symbolischen Säkularisation an. Es wurde befürchtet, dass sich durch das Bestehen des Kalifats, welches für die Muslime seit dem Tode des Propheten Muhammad als Orientierungsmarke diente, die Türkei mehr der Ummah als dem Westen nähere. Des Weiteren sagt Toprak aus, dass das Ziel der kemalistischen Revolution eine Nation gewesen sei, basierend auf einer nationalen Identität. Da das Kalifat aber auf einem muslimisches Verständnis von Identität basiert, wurde ebenfalls befürchtet, dass das Kalifat als symbolische Basis für Oppositionelle dienen könnte, weswegen das Amt des Kalifen gänzlich abgeschafft wurde.²¹⁹ Steinbach sieht diese Maßnahme als den radikalsten Bruch mit der islamisch-osmanischen Tradition an, die die Brücke zur Vergangenheit endgültig gebrochen habe: „Die bislang getroffenen Maßnahmen hatten in erster Linie die politische Strukturen des Reiches und der osmanischen Herrschaft erschüttert. Jetzt wurde ein politischer, zugleich aber wesentlich auch kultureller Umbruch eingeleitet, der die ohnehin schon entstandene Kluft zur Vergangenheit nur noch vertiefte.“²²⁰ Ebenso zählt Toprak die Einführung des westlichen Kleidungsstils, vor allem

213 Vgl. TOPRAK, Islam and political development in Turkey, S. 41.

214 Vgl. TRÖNDLE, Dirk: Mustafa Kemal Atatürk. Mythos und Mensch, Gleichen 2011, S. 157.

215 Vgl. DRESSLER, Die civil religion der Türkei, S. 52.

216 Vgl. TOPRAK, Islam and political development in Turkey, S. 41.

217 TOPRAK, Islam and political development in Turkey, S. 42.

218 Vgl. NEUMANN, Religion und Staat vom spätosmanischen Reich bis heute, S. 15.

219 Vgl. TOPRAK, Islam and political development in Turkey, S. 45.

220 STEINBACH, Die Türkei im 20. Jahrhundert, S. 125.

des westlichen Huts im Rahmen des Hutgesetzes von 1925, die Einführung des gregorianischen Kalenders ebenfalls im Jahr 1925, die Einführung europäischer Maßeinheiten und Nachnamen sowie die Adaption des Sonntags als wöchentlichen Feiertag, anstelle des Freitags in 1935, als Schritte der symbolischen Säkularisation an.²²¹

Die Auslöschung islamischer Symbole aus der Hinterlassenschaft des Osmanischen Reiches führte dazu, dass oppositionellen Stimmen auch in der einfachen Bevölkerung laut wurden. Vor allem nach dem Hutgesetz, das das Tragen des traditionellen Fes‘ verbot, brachen viele Proteste aus. Die Muslime assoziierten mit dem westlichen Hut das Christentum und wollten daher ihre eigene Identität mit dem Ablegen des islamisch behafteten Fes nicht verlieren. So gingen im Jahre 1925 in unterschiedlichen Städten Gegner des Gesetzes auf die Straßen. Islamische Gemeinschaften wie die der *Muhafaza-i Mukaddesat Cemiyeti* oder die der *Islam Teali Cemiyeti*, die ihre Aufgabe im Schutz des Islam und in dessen Ausbreitung sahen, gehörten zu den bedeutendsten Organisatoren dieser Proteste.²²² Aber auch hier blieben die Proteste erfolglos.²²³ Die „Unabhängigkeitsgerichte“ verurteilten 70 Männer aufgrund des Weitertragens des Fes‘ zum Tode. Unter diesen war auch der berühmte Gelehrte Iskilipli Atif Hoca, der das anstehende Hutgesetz schon vor der offiziellen Einführung 1924 in seiner Abhandlung „Die Nachahmung der Franken“ kritisiert hatte und in dem Hut keinen Unterschied zum christlichen Kreuz sah. Nachdem das Hutgesetz am 28. November 1925 in Kraft trat und obwohl Atif Hoca seine Schrift schon vorher verfasst hatte, wurde er 1926 in Ankara wegen Verstoßes gegen das Hutgesetz zum Tode verurteilt.²²⁴

Unter der institutionellen Säkularisation versteht Toprak den Wandel in organisatorischen Einrichtungen, um so die institutionelle sowie administrative Macht und die damit verbundene Einflussnahme des Islam in der Gesellschaft zu tilgen. Zudem sollten im Zuge dessen jegliche religiöse Organisationen und Ämter aus politischen Angelegenheiten herausgehalten werden. Die institutionelle Säkularisation ist wohl die bedeutendste, da sie den Weg zum Säkularismus einleitete, indem das Kalifat, das Religionsministerium (*Seriye ve Evkaf Vekaleti*) sowie das Amt des Seyh- ul Islam abgeschafft wurden und der Islam als Staatsreligion in der Verfassung von 1928 nicht mehr aufgeführt wurde.²²⁵ Ebenso wurde mit der Einrichtung des DIB im Jahr 1924, das dem Staat untergeordnet wurde, die Einflussnahme der Religion kontrolliert und gelenkt.

Auch zählt Toprak die Maßnahmen, die zur Reduzierung des Einflussbereiches des Volkislam führen sollten, zur institutionellen Säkularisierung. Dies gehörte laut Buhbe zu den schwierigsten Aufgaben der kemalistischen Elite. Die Herausforderung bestand hier darin,

221 Vgl. TOPRAK, Islam and political development in Turkey, S. 45

222 Vgl. TOPRAK, Islam and political development in Turkey, S. 69.

223 Vgl. MOSER, Brigitte/ WEITHMANN, W. Michael: Die Türkei. Nation zwischen Europa und dem Nahen Osten, Regensburg 2002, S. 109.

224 Vgl. KREISER, Klaus: Atatürk. Eine Biographie, München 2011, S. 239ff.

225 Vgl. TOPRAK, Islam and political development in Turkey, S. 46.

den einfachen Muslim und seine religiöse Auffassung sowie Ausübung zu säkularisieren, um so auch die Menschen aus der Peripherie zu reformieren. Buhbe erläutert weiterhin: „Mit den genannten Verboten und Vorschriften hatte man nur überall dort radikale Einschnitte durchgesetzt, wo Staatsaufsicht bestand. Jedoch waren fast neunzig Prozent der Bevölkerung Analphabeten; ihr Alltag und der Volksglaube waren nicht vom gedruckten Wort oder den Ansichten der politisierten Städter bestimmt.“²²⁶ Um den Einfluss des Volkislam zu reduzieren, wurden daher 1925 alle Tarikat-Brüderschaften, wie die der Mevlevi, Bektasi und Naksibendi, verboten und geschlossen, die das (religiöse) Leben der Landbevölkerung hauptsächlich prägten und den direkten Zugriff des Staates auf die Bevölkerung behinderten. Von diesen ging, laut der Regierung, die größte Gefahr für den säkularen Staat aus, da sie zu den unbeugsamsten Verfechtern des islamischen Gesellschaftssystems gehörten.²²⁷ Auch ging Mustafa Kemal mit Gewalt gegen diese an, konnte sie aber nur aus dem öffentlichen Leben verdrängen, im Untergrund existierten sie weiter. Sie behielten ihre Wurzeln in der Gesellschaft und etablierten sich im Verlauf der Zeit zum Kern sowie zum Umfeld des politischen Islam.²²⁸

Seufert betont, dass es zusammen mit der Schließung der Orden, denen er eine vielfältige gesellschaftliche Wirkung und Funktion zuspricht, und der Schließung der religiösen Medresen, zu einer „Entintellektualisierung und Banalisierung“ des türkischen Islam gekommen sei.²²⁹ Weiter sagt Hermann aus, dass die Orden und Gemeinschaften diejenigen Kanäle gewesen seien, über die sich der Islam nach dem Zweiten Weltkrieg in der türkischen Gesellschaft und Politik wieder zurückmeldet habe. Anzumerken ist, dass sich die Orden im Laufe der Zeit weiter öffneten und Gemeinschaften (Cemaats), wie die des Said Nursi, gegründet wurden, welche politischer sowie weitläufiger waren.²³⁰

Als funktionelle Säkularisation bezeichnet Toprak die Bemühungen der Regierung, das Bildungs- und Rechtssystem von religiösen Einflüssen zu befreien; sie sieht diese Kulturreformen als einen weiteren Schritt zu einer säkularen Republik an.²³¹ Um dies zu erreichen, wurde zunächst die Justiz säkularisiert. Hierbei wurden 1924 die Sharia-Gerichte abgeschafft und jegliche Gerichte der Zuständigkeit des Ministeriums für Justiz zugeordnet. Daraus folgte, dass religiöse Institutionen, wie das Amt des *Sehy-ul Islam*, ihre juristische Funktionen verloren, was schlussendlich dazu führte, dass sie keine Rolle mehr in rechtlichen Angelegenheiten spielten.²³²

Als ein weiterer Schritt wurde das Schul- und Bildungssystem säkularisiert, indem 1924 die allgemeine Schulpflicht eingeführt und das Bildungssystem mit dem Gesetz des *Tevhid-i Tedrisat* vereinheitlicht wurde. Dies bedeutete, dass die religiösen Medressen, die während

226 BUHBE, Die Türkei, S. 51.

227 Vgl. MOSER/ WEITHMANN, Die Türkei, S. 108.

228 Vgl. BUHBE, Die Türkei, S. 51.

229 Vgl. SEUFERT, Staat und Islam in der Türkei, S. 14.

230 Vgl. HERMANN, Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei, S. 37f.

231 Vgl. TOPRAK, Islam and political development in Turkey, S. 48.

232 Vgl. TOPRAK, Islam and political development in Turkey, S. 48.

des osmanischen Reiches noch neben den säkularen Schulen existierten, geschlossen wurden. Die Säkularisierung des Bildungssystems stuft Toprak als „effektivste“ Form ein, weil von dort aus die Säkularisation des gesamten gesellschaftlichen und politischen Systems erfolgreicher gewesen sei. Sie schreibt: „Mustafa Kemal’s repeated emphasis on the importance of education for the youth of Turkey, therefore, was based on his recognition that education was not only important in social and economic change but was an equally effective tool for cultural transformation.“²³³ Parallel wurden ebenso die Derwischkonvente geschlossen, die ebenso wie die Medressen einen wichtigen Bestandteil der islamischen Kultur und Bildung ausmachten. Somit wurden jegliche höheren islamischen Bildungsinstitute bis zur Errichtung des *Darülfün* (Haus der Wissenschaften) in Istanbul geschlossen, dessen Kurikulum nach 1933 jedoch nicht mehr viel mit dem Islam zu tun hatte.²³⁴

Aus diesen Säkularisierungsschritten ist zu resümieren, dass sie zum Verlust der gebildeten islamischen Schicht geführt haben, da der intellektuelle Islam die Zeit nach der Gründung der Republik bis in die fünfziger Jahre nicht überleben konnte. Die Behinderung der Teilhabe an islamischer Bildung in (höheren) Institutionen sowie die Schrift- und Sprachreformen führten letztendlich zum Kulturabbruch mit der osmanischen Vergangenheit sowie zum Verlust der islamisch orientierten Elite.²³⁵

Als letzte Phase des Säkularisierungsprozesses der kemalistischen Regierung führt Toprak die legale Säkularisation auf, die als Legitimationsbasis für die vorherigen Schritte fungierte. Hierbei geht es um die komplette Reformierung und Säkularisierung des Rechts- und Justizsystems, welches mit der Abschaffung der Sharia-Gerichte und -Gesetze und durch die Adaption der europäischen Gesetze durchgeführt wurde.²³⁶ Dies geschah mittels der Übernahme des Schweizer Zivilrechts, des französischen und italienischen Strafgesetzes sowie des deutschen Handelsgesetzbuches in 1926. Im Zuge dessen wurde das Heirats- und Scheidungsrecht säkularisiert und die Polygamie abgeschafft. Zudem wurde der Islam als Staatsreligion aus der Verfassung herausgestrichen.²³⁷

Zusammenfassend ist also zu konstatieren, dass die kemalistische Regierung die Säkularisierung als einzigen Weg gesehen hat, um den Bruch mit der islamisch-osmanischen Vergangenheit endgültig zu vollziehen und die moderne Türkei Europa anzunähern. Udo Steinbach resümiert dies wie folgt:

„Atatürk kam zu dem zu dem Schluß, daß der Islam der Erneuerung einer türkischen Gesellschaft, die der europäischen Herausforderung wirkungsvoll würde begegnen können, hinderlich war. [...] Die Gesellschaft, der Staat, die Politik als Ganzes wür-

233 TOPRAK, *Islam and political development in Turkey*, S. 51.

234 Vgl. NEUMANN, *Religion und Staat vom spätoosmanischen Reich bis heute*, S. 14.

235 Vgl. NEUMANN, *Religion und Staat vom spätoosmanischen Reich bis heute*, S. 15.

236 Vgl. TOPRAK, *Islam and political development in Turkey*, S. 52.

237 Vgl. GÜNAY, *Cengiz: Geschichte der Türkei. Von den Anfängen der Moderne bis heute*, Wien 2012, S. 167.

den vom Islam befreit werden müssen. Es war Atatürks feste Überzeugung, daß die Stärke der europäischen Mächte wesentlich auf der Trennung von Religion und Politik beruhte, die sich über Jahrhunderte in Europa durchgesetzt hatte. Somit wurde der ‚Laizismus‘ oder Säkularismus ein Kernstück der kemalistischen Revolution.²³⁸

Hierfür wurde die kemalistische Revolution der Mehrheitsgesellschaft in Form von Kultur-reformen aufgezwungen, um diese hinsichtlich des westlichen Musters zu modernisieren und die Religion aus dem öffentlichen Leben sowie aus dem staatlichen Bereich zu verbannen, da sie als ein Hindernis für das intendierte Ziel angesehen wurde. Die „kulturelle Verschiebung“, die damit bezweckt wurde, endete jedoch nicht bei der Modernisierung des Staatsapparats. Auch war ein massiver Eingriff in Lebensstil, Benehmen in der Öffentlichkeit, das Geschlechterverhalten, Alltagsitten etc. der Bevölkerung zu sehen.²³⁹

Eine Opposition wurde währenddessen nicht geduldet und es entstand ein sehr represives Regime. Seufert erklärt diesbezüglich: „Zur Sicherung ihrer Herrschaft gab die europäisierte Bürokraten- und Soldatenkaste vielmehr der gesamten Gesellschaft mit der kemalistischen Einheitspartei den institutionellen Rahmen und mit den kemalistischen Prinzipien einen politisch-kulturellen Normenkatalog vor, der die Grenzen legalen politischen Handelns festlegte.“²⁴⁰ Die Zeit der Republikgründung hin zum Übergang zum Mehrparteiensystem zeichne, Seufert zufolge, daher das Bemühen aus, den Islam weitestgehend zu marginalisieren.²⁴¹ Dies führte dazu, dass das politische Konzept des Kemalismus einen zentralen politischen Konflikt schuf, in der sich die traditionelle Bevölkerung und deren Repräsentanten und die Eliten in Militär, Bürokratie und Parlament gegenüberstanden.²⁴² Yavuz sieht darin die Gründe für einige Probleme, die die Türkei noch heute beschäftigen und konstatiert, dass es generell möglich sei, die Geschichte der Türkei als einen Konflikt „between two Turkeys“ zu verstehen, der in einer Teilung zwischen Islamisten und Säkularisten geendet habe.²⁴³ Daraus schlussfolgert Yavuz, dass der Säkularismus als politisches und intellektuelles Projekt weite Teile der türkischen Gesellschaft, wie in Kapitel 4.2 deutlich gemacht, ausgegrenzt sowie marginalisiert habe. In Bezug auf das Aufkommen von islamischen Bewegungen und des politischen Islam müsse dieser Umstand mit in Betracht gezogen werden.²⁴⁴

Nach Atatürk

Die kemalistische Ideologie mit dem Laizismus und dem Nationalismus als wesentliche Bestandteile wurde auch nach Mustafa Kemals Tod weitergeführt. Und auch nach seinem

238 STEINBACH, Die Türkei im 20. Jahrhundert, S. 65.

239 Vgl. GÖLE, Republik und Schleier, S. 22.

240 SEUFERT, Der politische Islam in der Türkei, S. 170.

241 Vgl. SEUFERT, Staat und Islam in der Türkei, S. 14.

242 Vgl. SÖYLER, Mehtap: Der demokratische Reformprozess in der Türkei, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), Heft 39-40/2009, S. 3–8, hier: S. 3.

243 Vgl. YAVUZ, Secularism and Muslim Democracy in Turkey, S. 25f.

244 Vgl. YAVUZ, Secularism and Muslim Democracy in Turkey, S. 144.

Tod bestand weiterhin ein islamischer Widerstand, der in den einzelnen Bewegungen, aber auch im zunehmenden Einflussbereich der Religion in der Politik, hauptsächlich ab 1979/80, deutlich wurde. Primär nach der Einführung des Mehrparteiensystems kamen islamische Strömungen in der Politik zur Geltung bzw. begann in Karakas Worten die „Politisierung des Islam von unten“. Hierbei spielte auch die massenhafte Bevölkerungsbewegung eine Rolle. Die Migration der traditionellen gläubigen Menschen aus dem Land in die großen Städte führte dazu, dass der Islam zunehmend sichtbarer und politisch bedeutender wurde.²⁴⁵ Seufert betont, dass Parteien, die sich direkt auf das Muslimentum bezogen, erst ab 1970 sichtbar wurden und dass sich der Islamismus als politisches Programm ab 1980 herausbildete.²⁴⁶

Adalet Partisi (AP)

Der verstärkte Einfluss des Islam auf das politische sowie gesellschaftliche Klima, der in der neuen islamisch-politischen Identität Ausdruck fand, sowie die augenscheinliche Zunahme von islamischen Forderungen im öffentlichen Raum besorgte die laizistische Staatselite, die darin eine Gefahr für die kemalistischen Leitlinien sah.²⁴⁷ So plädierte der damals amtierende Staatspräsident Kenan Evren zum Jahreswechsel 1986 für die Wichtigkeit des Laizismus für die Türkei und äußerte sich in der Cumhuriyet Zeitung wie folgt: „Laiklikten en ufak sapmalar karşısında bile duyarlı olmak, devletin temelinde sahip çıkmanın bir gereğidir. Laikliğin asla dinsizlik demek olmadığını artık kafalanımıza yerleştirelim. Uygar toplumlarda olduğu gibi ülkemizde de laiklik, kişilerin dini vecibelerini yerine getirmelerine engel teşkil etmez.“²⁴⁸ In seiner Rede betonte Evren sinngemäß, dass es Aufgabe von jedermann sei, bereits mit der winzigsten Abweichung vom Laizismus vorsichtig umzugehen, um die Grundlagen des Staates aufrechtzuerhalten. Des Weiteren sagt er aus, dass das Volk nun verstehe müsse, dass Laizismus in keiner Weise mit Ungläubigkeit gleichzusetzen sei und dass auch in der Türkei, wie in anderen zivilisierten Gesellschaften, der Laizismus der Ausübung von religiösen Überzeugungen nicht im Wege stehe.

Der Widerstand gegen die kemalistisch-laizistische Regierung hatte nach Aufständen zur Folge, dass die Politik nun auf die islamische Opposition in der Peripherie Rücksicht nehmen musste und ihre religiöse Identität nicht mehr ignorieren konnte.²⁴⁹ So kam es, dass die Stimmen der ländlichen Bevölkerung für den politischen Machtkampf ausgenutzt wurden. Diese Strategie gewann primär nach der Einführung des Mehrparteiensystems in 1946 stärker an Bedeutung und wurde zum Machterwerb verwendet. Alle Mitte-Rechts-Parteien betonten nun die Religion stärker in ihren Programmen und konnten sich so auf die Unter-

245 Vgl. VAN BRUINSEN, Die Türkische Republik, ein säkularer Staat?, S. 30.

246 Vgl. SEUFERT, Im Spannungsfeld von Laizismus und Islamismus, S. 220.

247 Vgl. SARIBAY, Der Einfluß der Religion auf die türkische Gesellschaft und ihre Rolle im politischen Leben, S. 88.

248 CUMHURİYET ARSIVI: „01.01.1987“, unter: <http://www.cumhuriyetarsivi.com/katalog/192/sayfa/1987/1/1/6.html> (zuletzt abgerufen am 12.08.2017).

249 Vgl. SEUFERT, Staat und Islam, S. 15.

stützung religiöser Gruppen verlassen.²⁵⁰ Der Übergang zum Mehrparteiensystem markiert nach Neumann demnach den Beginn der Zeit, in der der Islam zum wichtigen Element der Identitätspolitik gemacht wurde. Die breite Masse des Volkes wurde nun über ihre muslimische Identität angesprochen. Der Islam, primär die sunnitische Auslegung, wurde so zum Mittel, um Anhänger für die eigene Partei zu finden.²⁵¹

Hierbei gelang es der Demokratischen Partei (*Adalet Partisi, AP*) von Adnan Menderes, im politischen Feld eine wichtige Rolle zu erlangen. Deren Wahlsieg von 1950 war Karakas zufolge eine bedeutende Zäsur in der Türkei, da fortan die politische Herrschaft nicht dafür ausgenutzt worden sei, um den Kemalismus, als „elitäres Zivilisationsprojekt“, durchzusetzen, vielmehr habe sie nun dazu gedient, um eigene Interessen, auch religiöse, zu verfolgen.²⁵² Die Partei wurde zum „institutionellen Sammelbecken“ für diejenigen, die sich mit dem elitären Kemalismus nicht anzufreunden wussten. Zu diesen gehörten Landwirte, Mitglieder der religiösen Orden und Bruderschaften sowie hauptsächlich Bewohner auf dem Land.²⁵³ Vor allem die Bewohner aus West- und Mittelanatolien machten einen großen Teil der Wählerstimmen für die AP aus, die die Wiederzulassung islamischer Institutionen gefordert hatten.²⁵⁴ Die Ausgrenzung der islamischen Peripherie führte zu einer „search for power“, um einen sicheren Platz in der Gesellschaft einnehmen zu können. So entstand eine wechselseitige Beziehung zwischen islamistischen Gruppen und islamisch-orientierten Parteien in Form eines Klientelismus.²⁵⁵

Unter der Regierungszeit der AP kam es zu Praktiken, die dem Islam in der Öffentlichkeit einen größeren Raum gewährleisteten. Beispielsweise kam es zur Wiedereinführung des Gebetsrufes in arabischer Sprache, zur Einführung von Religionsunterricht an Schulen sowie zum vermehrten Neubau von Moscheen.²⁵⁶ Die politischen und sozioökonomischen Veränderungen unter der AP-Regierung erlaubten es, dass religiöse Oppositionen nun mehr Autonomie besaßen. Auch konnten die religiösen Bruderschaften und Orden, die zuvor im Untergrund agieren mussten, nun offen handeln. Sie nahmen zudem ihre alte starke Stellung in der Gesellschaft wieder ein. Auch wurde die AP von der Nurcu-Bewegung, die zu dieser Zeit zur beliebtesten Sufi Bruderschaft heranwuchs, unterstützt.²⁵⁷ Allgemein kam es auf dem Land und in Kleinstädten wieder vermehrt zur Religionsausübung. Die kemalistischen Leitlinien und Regeln bestanden auf dem Papier weiterhin fort, doch die Kluft

250 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 13.

251 Vgl. NEUMANN, Religion und Staat vom spätosmanischen Reich bis heute, S. 16.

252 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. II.

253 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 13.

254 Vgl. MOSER/ WEITHMANN, Die Türkei, S. 152.

255 Vgl. CINAR, Menderes/ DURAN, Burhanettin: Evolution of contemporary political Islam, in: CIZRE, Ümit (Hg): Secular and Islamic Politics in Turkey. The making of the Justice and Development Party, New York 2008, S. 17–40, hier: S. 28.

256 Vgl. SARIBAY, Der Einfluß der Religion auf die türkische Gesellschaft und ihre Rolle im politischen Leben, S. 101.

257 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey, S. 125.

zwischen dem Geschriebenen und der Wirklichkeit wurde, primär auf dem Land, größer.²⁵⁸ Der Erfolg der AP resultierte hauptsächlich daraus, dass sie gezielt diejenigen Bevölkerungsschichten mobilisierten, die zuvor von der CHP stets vernachlässigt oder ignoriert wurden. Sie erreichte so die Massen der ländlichen Gebiete und konnte sich zur „bürgerliche Elite“ etablieren.²⁵⁹

Auf der anderen Seite spielte bei der AP-Regierung die kommunistische Gefahr eine Rolle, unter dessen Motiv die staatliche Zensur der Medien weiter fortbestand. 1951 wurden die von Mustafa Kemal gegründeten „Volkshäuser“ geschlossen, da diese als kommunistische Hochburgen betrachtet wurden. Die Regierung ging gegen linksgerichtete Kemalisten und Kommunisten mit Verhaftungswellen vor. Universitäten in Großstädten wie Istanbul und Ankara wurden aufgrund ihrer kemalistischen Prägungen ebenfalls zensiert. Menderes betonte jedoch häufiger, dass er sich als Erbe Mustafa Kemals verstehe und nicht von seinem vorgezeigten Weg abgekommen sei.²⁶⁰ Dies bewahrte ihn allerdings nicht vor einem Putsch der türkischen Armee am 27. Mai 1960, unter dem Vorwand, einen Bürgerkrieg zu verhindern. Menderes wurde verhaftet und zum Tode verurteilt und die AP wurde wegen des „Verbots der Ausnutzung der Religion für politische Zwecke“ geschlossen. Gerhard Schweizer erklärt hinzufügend, dass Menderes am Anfang einer Entwicklung gestanden habe, in der sich bemerkbar machte, dass eine strikte laizistische Politik und eine konsequente säkulare Ordnung, gemäß des Kemalismus, in der Türkei nicht mehr funktioniert hätten.²⁶¹

Des Weiteren wurde nach dem Putsch der Nationale Sicherheitsrat (*Milli Güvenlik Kurumu*, MGK), welcher vom Militär dominiert war, konstitutionell in die Verfassung von 1961 verankert und sollte als „beratendes Kontrollorgan“ gegenüber der Regierung fungieren. Hierbei achtete er primär darauf, ob die innen- und außenpolitischen Entscheidungen mit dem Kemalismus übereinstimmten. Nach Karakas wurde so eine „Unterscheidung zwischen Staats- und Volksinteressen unternommen, wobei der Kemalismus das Primat des Staates (state power) [...] wieder über das der Volkssouveränität (people power) gestellt wurde.“²⁶²

Das türkische Militär

Das Militär spielte in der Geschichte der Türkei schon immer eine bedeutende Rolle. Seine Sonderstellung ist ein Charakteristikum des kemalistischen Staatsverständnisses und poli-

258 Vgl. MOSER/ WEITHMANN, Die Türkei, S. 153.

259 Vgl. YOLDAS, Yunus: Das türkische Parteiensystem im Wandel, in: LEISSE, Olaf (Hg.): Die Türkei im Wandel. Innen- und Außenpolitische Dynamiken, Baden-Baden 2013, S. 223–240, hier: S. 226.

260 Vgl. MOSER/ WEITHMANN, Die Türkei, S. 153f.

261 Vgl. SCHWEIZER, Gerhard: Die Türkei, Zerreißproblem zwischen Islam und Nationalismus, Stuttgart 2008, S. 180.

262 KARAKAS, Türkei, S. 14f.

tische Realität der Republik seit ihrer Gründung.²⁶³ Hauptsächlich ab der Einführung des Mehrparteiensystems, nach der die CHP nicht mehr in der Lage war, ihre kemalistische Hegemonie zu wahren, übernahm das Militär die Aufgabe, den Kemalismus zu verteidigen und setzte dies als seine erste Priorität.²⁶⁴ Es ist daher zu konstatieren, dass das Militär als der selbsternannte Hüter des Kemalismus, der türkischen Nation und dessen Modernisierungsprozesses agierte. Die Militärputsche bzw. (indirekten) Interventionen von 1960, 1971, 1980 und 1997 wurden daher mit der Sicherung der Staatsideologie und des Säkularismus legitimiert: „The Turkish military ist the founding institution of the Republic and has a clear doctrine of modernization and a secularizing mission. It has never collaborated with outside forces and never allowed any ideological clique to hijack its project.“²⁶⁵ Das Militär ist daher gemäß der ideologischen Grundlage des Kemalismus, auf der es fußt, pro-westlich und anti-islamisch eingestellt und hat einen sehr nationalistischen Charakter. Insgesamt bilde das Militär, so Olaf Leïße, aufgrund seiner hohen Machtposition einen Staat im Staate.²⁶⁶

Das Militär sah seine Aufgabe nicht nur darin, den kemalistischen Staat und dessen Leitlinien zu verteidigen, sondern agierte auch als Vermittler, um eine säkulare und homogene türkische Identität in der Bevölkerung zu etablieren. Sahin Alpay schließt daraus, dass die türkische Demokratie bereits seit ihren Anfangsjahren einen „gelenkten Charakter“ besessen habe, der vom Militär stark beeinflusst worden sei.²⁶⁷ Mit der Gründung der MGK wurde das Militär zur höchsten politischen Autorität. Der Sicherheitsrat wurde zum Mittel der Einflussnahme, Mitbestimmung, Lenkung sowie Kontrolle der Armee gemacht.²⁶⁸ Mit den wiederholten Interventionen konnte das Militär seine „Position als übergeordnete Schutzmacht“ erweitern und genoss eine politische Autonomie, die es ihm erlaubte, sich auch außerhalb der Autorität der demokratisch gewählten Regierungen zu bewegen. Auch wenn die Machtübernahme des Militärs nach den Interventionen verhältnismäßig kurz war, so konnte es sich durch Verfassungsänderungen eine legale Basis für seinen politischen Einfluss schaffen. So wurden u. a. in der Verfassung von 1982, welche nach dem Putsch von 1980 vom Militärregime erneuert wurde, die Machtbefugnisse und -einflüsse des Nationalen Sicherheitsrates mit fast 600 neuen Gesetzten untermauert und ausgebaut.²⁶⁹ Leïße spricht daher von einer „geteilten Souveränität“ vom Volk und der Regierung auf der einen sowie dem Militär auf der anderen Seite.²⁷⁰ Hakan Akbulut dagegen spricht von einem Vor-

263 Vgl. RÜHL, Lothar: Die Türkei zwischen Islam und Moderne, in: SPILLMANN, Kurt R./ WENGER, Andreas (Hg.): Zürcher Beiträge zur Sicherheitspolitik und Konfliktforschung, Zeitgeschichtliche Hintergründe aktueller Konflikte IX, Zürich 2002, S. 80–110, hier: S. 89.

264 Vgl. YAVUZ, Secularism and Muslim Democracy, S. 28.

265 YAVUZ, Secularism and Muslim Democracy, S. 31.

266 Vgl. LEISSE, Der Transformationsprozess in der Türkei, S. 26.

267 Vgl. ALPAY, Sahin: Die politische Rolle des Militärs in der Türkei, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), Heft 39-40/2009, S. 9–14, hier: S. 10.

268 Vgl. AKBULUT, Hakan: Zur Normalisierung in den zivil-militärischen Beziehungen in der Türkei, in: LEISSE, Olaf (Hg.): Die Türkei im Wandel. Innen- und Außenpolitische Dynamiken, Baden-Baden 2013, S. 199–222, hier: S. 204.

269 Vgl. ALPAY, Die politische Rolle des Militärs in der Türkei, S. 11.

270 Vgl. LEISSE, Der Transformationsprozess in der Türkei, S. 26.

mundschaftsregime, das das Militär in der Türkei genossen habe; es war an der Ausübung der Staatsgewalt beteiligt, jedoch nicht Teil der Regierung. Seine der Regierung übergeordnete Position erlaubte es dem Militär, die Regierungsentscheide mitzubestimmen.²⁷¹ Hierbei wurde dieses Vormundschaftsregime mit dem Kemalismus ideologisch begründet und legitimiert. Akbulut schreibt:

„Der Kemalismus als die offizielle Ideologie der Republik sieht im Staatsapparat eine der Politik sowie der Gesellschaft übergeordnete Instanz, die den Auftrag hat, diese entlang der kemalistischen Wertevorstellungen (türkischer Nationalismus, restriktiver Laizismus und eine Orientierung am westlichen Lebensstil) zu formen und zu lenken, falls notwendig gegen ihren Willen.“²⁷²

Weiterhin prägnant für dieses Vormundschaftsregime war die Tatsache, dass die resultierenden Konsequenzen aus den Entscheidungen, die das Militär mittraf oder bewusst lenkte, nie dem Militär zur Last gelegt wurden. Politische sowie wirtschaftliche Instabilität wurden stets von den zivilen Entscheidungsträgern verantwortet. Hierin sieht Akbulut einen wesentlichen Vorteil des Vormundschaftssystems und auch die Begründung dafür, dass die Übergabe der Regierungsgeschäfte keinen Übergang zu einer demokratischen Regierung bedeutete.²⁷³

Milli Nizam Partisi / Milli Selamet Partisi (MNP/MSP)

Auf der anderen Seite jedoch bestärkte der Putsch vom 27. Mai 1960 die zentralistische und elitäre Politik und führte zur Politisierung unterschiedlicher Ideologien, darunter sowohl der islamischen, aber auch der neonationalistischen sowie sozialistischen. So kam es, dass unter Necmettin Erbakan gegen Ende der 60er-Jahre die Nationale Ordnungspartei (*Milli Nizam Partisi*, MNP) gegründet wurde, in der sich die islamistische Bewegung institutionalisierte.²⁷⁴ Dem Erfolg der MNP liegen mehrere Faktoren zugrunde. Melih Yürüsen und Attila Yaylan nennen zum einen die Unterstützung der ländlichen Unternehmen, die in den Ideen Erbakans, wie dem Ausbau der Schwerindustrie oder der Förderung der zentralstaatlich gelenkten Industrialisierung, ihren Protest gegen die „Importsubstitutionspolitik“ zur Geltung brachten. Zudem sehen sie die damalige starke Polarisierung der Gesellschaft in links- und rechtsorientierte Lager als einen weiteren Faktor an, der dem Erfolg der MNP Aufschwung gab.²⁷⁵ Neben der wirtschaftlichen Neuorientierung gehörte der Schutz von konservativen Moralvorstellungen ebenso in das Parteiprogramm der MNP. Sie ist als die erste islamisch orientierte Bewegung im türkischen Modernisierungsprozess zu betrachten, die sich einen eigenen Handlungsspielraum aufbauen konnte.²⁷⁶ Die Lebensspanne der Partei Erbakans

271 Vgl. AKBULUT, Zur Normalisierung in den zivil-militärischen Beziehungen in der Türkei, S. 201.

272 AKBULUT, Zur Normalisierung in den zivil-militärischen Beziehungen in der Türkei, S. 202.

273 Vgl. AKBULUT, Zur Normalisierung in den zivil-militärischen Beziehungen in der Türkei, S. 206.

274 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 14.

275 Vgl. YÜRÜSEN Melih/ YAYLA, Attila: Die türkische Wohlfahrtspartei, Sankt Augustin 1997, S. 29.

276 Vgl. YÜRÜSEN/ YAYLA Die türkische Wohlfahrtspartei, S. 30.

hielt jedoch nicht lange an. Beim zweiten Militärcoup am 17. März 1971, der hauptsächlich durch die politischen Auseinandersetzungen der studentischen Links- und Rechtsbewegungen begründet war, wurde die MNP verboten.

Nur ein Jahr später gründete Erbakan jedoch die Nationale Heilspartei (*Milli Selamet Partisi, MSP*), die bei den Wahlen von 1973 stabile 11,8% bekam und zur drittstärksten Partei im Parlament wurde. Die meisten Stimmen kamen hierbei von den kurdischen Bewohnern vom Land und allgemein von den Bewohnern aus wirtschaftlich schwächeren Regionen Zentralanatoliens.²⁷⁷ Die MSP koalierte mit der CHP, sodass die zweite Partei unter Bülent Ecevit die Regierung stellen konnte. Dadurch wurde der politische Islam in seinen ersten Ansätzen durch die Integration in das politische System legitimiert.²⁷⁸ Sarıbay schreibt bezüglich der Bedeutung der MSP:

„Im Modernisierungsprozeß der Türkei hatte die religiöse Opposition bis zur MSP-Bewegung mit ihrem eigenen elitären Kader und ihrer eigenen sozioökonomischen Basis auf sich allein gestellt nicht existieren können [...]. Während die MSP gegenüber der kemalistischen Elite die Vertretung eines zweiten Zentrums übernahm, wurde sie auf der anderen Seite für traditionelle Mittel zur Lösung der Identitätskrise dieser Bevölkerungsteile, ein Mittel zur Beseitigung des von der Industrialisierung verursachten sozialen und wirtschaftlichen Mangels sowie darüber hinaus ein Mittel zur Legitimation der politischen Islam-Ideologie in einem säkularisierten politischen System.“²⁷⁹

Die neue Partei Erbakans hatte für die Zulassung der Partei neue Akzente setzen müssen. So war das Parteiprogramm der MSP pro-kemalistisch geprägt, bekam jedoch mit dem neuen Programm der Nationalen Sicht (*Milli Görüş, MG*) einen neuen Flügel, der für die Stärkung islamisch/ethnischer Werte auf Ebenen der Bildung und Erziehung eintrat, einen Kampf gegen Korruption und Ausraubung begann und die Kurden im Südosten der Türkei in den Fokus von Investitionsprogrammen nahm. Der Laizismus wurde zwar anerkannt, jedoch wurde dafür plädiert, die Religion aus dem staatlichen Rahmen zu befreien.²⁸⁰ Erbakan sprach sich öffentlich gegen den Zionismus aus und kritisierte die israelfreundliche Politik der USA. Des Weiteren plädierte er für die Angleichung mancher Teilbereiche der türkischen Gesetze an das islamische Recht.²⁸¹ Necmettin Erbakan wurde zum Vorreiter des politischen Islam stilisiert. Er war es, der die islamistische Bewegung erneut hervortreten ließ und die politische Stellung des Islam in der Türkei ausweitete.²⁸² Erbakan war der erste Politiker, der sich offen dafür aussprach, den Islam als Quelle für nationale Normen und Werte in der Gesellschaft wiederzubeleben und der sich gegen den westlichen Lebensstil,

277 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 14.

278 Vgl. SEUFERT/ KUBASECK, S. 96.

279 SARIBAY, Der Einfluß der Religion auf die türkische Gesellschaft und ihre Rolle im politischen Leben, S. 102.

280 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 15.

281 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 15.

282 Vgl. MOSER/ WEITHMANN, Die Türkei, S. 171.

den die kemalistische Elite stets repräsentierte und nacheiferte, wendete.²⁸³ Er beabsichtigte, sich vom westlichen Gesellschaftssystem zu distanzieren und die Türkei innen- sowie außenpolitisch zu islamisieren.

Die *Millî Görüş* avancierte zu einer Bewegung, deren Haltung zum Westen und zu der Verwestlichungspolitik der vorherigen Jahre zu ihrem wichtigsten Identitätsmerkmal wurde und den öffentlichen Diskurs bestimmte.²⁸⁴ Im Gegensatz zu den anderen Parteien sprachen sie sich kritisch gegenüber der Verwestlichung der Türkei aus und sprachen den politischen Führern dieser Orientierung ihre Authentizität ab. Voranging ging es bei der MG-Bewegung nicht nur um die Auseinandersetzung mit dem Westen, sondern vielmehr um die Folgen der Verwestlichungspolitik in der türkischen Gesellschaft:

“For the NVM [MG] it was westernization policies that resulted in the abandonment of the islamic world and laid the ground for Turkey to be an all-season ally of the West. They believed that historically, culturally and geographically Turkey did not belong to the West; instead it shared its past, values and institutions with the Islamic world [...]”²⁸⁵

Allgemein beharrte die MSP drauf, dass der Prozess der Verwestlichung in der Türkei neu bewertet werden müsse.²⁸⁶

Erbakan war es auch, der der Türkei die kulturellen und politischen Muster der Nachbarländer näherzubringen versuchte. Im Augenmerk standen hierbei jedoch die islamisch-orientalischen Länder, deren Führer letztendlich die Türkei werden sollte.²⁸⁷

Auch die zweite Partei Erbakans wurde jedoch aufgelöst. Der Militärputsch vom 12. September 1980 führte zur Auflösung aller Parteien und Gewerkschaften sowie zur Auflösung des Parlaments. Zudem wurden rund 24.000 Vereine aufgelöst und ca. 610 000 Personen inhaftiert. Zurückzuführen ist dies auf die hochpolitisierten und breiten Bevölkerungsschichten, mit denen sich das Militär konfrontiert sah.²⁸⁸ Ebenfalls wurden den Parteiführern, also auch Erbakan, politische Aktivitäten entzogen. Die Exekutive sowie die Legislative wurden von der MGK übernommen. Dieser Putsch reagierte auf die Phase der Instabilität in der Türkei, in der es zwölf unterschiedliche Regierungen gab. Die massive Radikalisierung der politischen Linken, der Rechtsnationalen sowie der Islamisten, die sich regelrecht bekriegten, war ein weiterer Faktor für die instabile Lage des Landes. Zudem belastete der nationalistische Terror der Kurden, in Form der Organisation PKK, die türkische Politik.²⁸⁹ Auch zeichneten sich außenpolitische Krisenherde ab. Die islamische Revolution im Iran diente als Motivation für die islamistischen Bewegungen in der Türkei. So versammelten sich am 6. September 1980 ca. 40.000 Anhänger Erbakans auf einer MSP-Kundgebung in

283 Vgl. JUNG, Das politische Leben, S. 101.

284 Vgl. DAGI, Transformation of islamic political identity in Turkey, S. 171.

285 DAGI, Transformation of islamic political identity in Turkey, S. 171.

286 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey, S. 135.

287 Vgl. SEUFERT, Im Spannungsfeld von Laizismus und Islamismus, S. 222.

288 Vgl. SEUFERT/ KUBASECK, Die Türkei, S. 97.

289 Vgl. YÜRÜSEN/ YAYLA, Die türkische Wohlfahrtspartei, S. 32.

Konya und demonstrierten neben dem Abbau des Sozialstaates auch für den nun islamischen Iran, den sie als Vorbild für die Türkei ansahen.²⁹⁰ Die Demonstration sieht Martin van Bruinessen als den Höhepunkt eines Prozesses islamischer Wiederbelebung, der den kemalistischen Säkularismus, sprich die Unterordnung des islamischen Lebens unter staatliche Kontrolle, zunehmend in Frage stellte.²⁹¹

Die MNP sowie die MSP interpretiert Seufert als „[...]eine Bewegung der traditionell religiösen, unterentwickelten Gebiete Zentralanatoliens und der kurdisch sprechenden Peripherie gegen das in ihren Augengottlose, laizistische, sie benachteiligende Zentrum im Westen des Landes.“²⁹² Die islamistischen Parteien forderten den strikten Säkularisierungskurs der Regierung mit ihrer repräsentierenden islamischen Identität heraus, fungierten als Alternative zum kemalistischen Regime und bekamen Zuspruch hauptsächlich von denen, denen die existierende Ordnung missfiel.²⁹³

Die türkisch-islamische Synthese

Die innere Sicherheit und die Politik der Türkei mussten nach dem Putsch von 1980 erneut stabilisiert werden. Dies sollte mit einer neuen Verfassung auf der institutionellen Ebene und mit der Etablierung der „türkisch-islamischen Synthese“ (TIS) auf ideologischer Ebene durchgeführt werden.²⁹⁴

Die neue Staatsideologie der türkisch-islamischen Synthese diente als Maßnahme, um die weitere Polarisierung der Gesellschaft zu vermeiden und sie zu stabilisieren. Sie ist eine Theorie, die die türkisch-islamische Geschichte neu interpretiert und die eigentlich schon in den 60er-Jahren von der Gruppe der „Aydinlar Ocagi“ aufgestellt wurde. Die Theorie verknüpfte, so Hoffmann, die vorislamische Kultur der Türken mit dem Islam und behauptete, dass so die nationale Kultur der Türken entstanden sei.²⁹⁵ Die Synthese fungierte nach dem Putsch als Referenz, um bestimmte Werte und Normen in der Gesellschaft durchzusetzen bzw. sie zu stärken:

„[...] durch Rückgriff auf die türkische nationale Kultur [sollten] moralische Prinzipien wie Tugend, Wahrheitsliebe und Gerechtigkeit in den sozialen Beziehungen gestärkt werden. Andererseits sollte sie Vaterlandsliebe, Gottesfurcht und Gehorsam gegenüber der staatlichen Obrigkeit wiederbeleben [...]. Dem Islam war innerhalb der TIS die Aufgabe zugeordnet, durch seine Fähigkeit, einheitliche Ziele und Ideale zu schaffen, das Individuum mit dem Staat zu verbinden und verschiedene Klassen und Schichten miteinander zu versöhnen.“²⁹⁶

290 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 16f.

291 Vgl. SEUFERT, Islam und Politik in der Türkei, S. 14.

292 SEUFERT, Günter: Neue pro islamische Parteien in der Türkei, Berlin 2002, S. 16.

293 Vgl. TANK, Political Islam in Turkey, S. 7f.

294 Vgl. HOFFMANN, Aufstieg und Wandel des politischen Islam in der Türkei S. 23.

295 Vgl. HOFFMANN, Aufstieg und Wandel des politischen Islam in der Türkei, S. 25.

296 HOFFMANN, Aufstieg und Wandel des politischen Islam in der Türkei, S. 25f.

Intendiert wurde, mit der TIS die gesplante Gesellschaft erneut zu vereinen und ideologische Konflikte aus dem Weg zu räumen, da der Islam, verknüpft mit der türkischen Identität, als verbindendes Glied auftreten sollte. So sollte beispielsweise mit der Nationalisierung des Islam dazu beigetragen werden, den Einfluss von nicht türkischen islamistischen Denkweisen, wie die arabische, zu reduzieren und der islamischen Revolution im Iran ideologisch entgegenzutreten.²⁹⁷ Karakas sagt aus, dass das Militär durch die TIS wichtige Konflikte, die die Türkei belastet hätten, unterbunden habe, wie die der Spannungen zwischen Laizisten/Islamisten, Türken/Kurden und Aleviten/Sunniten, welche das Land immer wieder zu zersplittern drohten.²⁹⁸ Zudem wurde intendiert, mit der TIS eine Einheit wiederherzustellen, die vor allem den kommunistischen Einfluss und die Linken generell schwächen sollte.²⁹⁹ Insgesamt wurde dadurch das Ziel verfolgt, die türkische Gesellschaft zu de-politisieren und zu homogenisieren.³⁰⁰

Karakas behauptet weiter, dass das Militär mit dem Putsch von 1980 und der Etablierung der TIS eine staatspolitische Zäsur eingeleitet habe und begründet dies wie folgt: „Mit der TIS ging es erstmals nicht mehr um eine ‚mehr oder weniger‘ starke Ausweitung des staatlichen Toleranzdelikts gegenüber der Religion, sondern dem Islam wurde eine wichtige Rolle in der gesellschaftspolitischen Entwicklung eingeräumt, er war die ‚neue‘ alte Legitimationsressource.“³⁰¹ Die TIS war der Beginn der positiven Bezugnahme auf den Islam seitens des kemalistischen Staates. So stiegen in dieser Zeit die Anzahl der höheren theologischen Lehranstalten sowie die Anzahl der offiziellen Korankurse. Zudem war der Religionsunterricht für alle Schülerinnen und Schüler obligatorisch. Auch wurde den Orden, trotz ihres Verbotes, Freiheiten zugebilligt.³⁰² Die Islamisierung der Gesellschaft, die zur Einigung und zu einer entpolitisierten Religion führen sollte, wurde ebenfalls mit der Hervorhebung der muslimischen Gemeinschaft der Ummah erreicht. Ironischerweise waren es die Hüter des Kemalismus, die MGK selbst, die durch die TIS intendierte, die Gesellschaft und den Staat als eine Gemeinschaft im muslimischen Sinne nach dem Muster der Ummah zu formen. So wurde den muslimischen Gruppierungen die Initiative überlassen, die Richtung zu weisen, der der Staat folgen sollte.³⁰³ Die TIS habe deutlich gemacht, so Taspinar, dass der türkische Säkularismus die Instrumentalisierung der Religion erleichtert habe. Anstatt die beiden Faktoren, Religion und Staat, dieses Mal zu separieren, erschien der MGK die Kontrolle der Religion einfacher, um an ihr gewünschtes Ziel zu kommen.³⁰⁴ Sie agierte als Alternative zum militanten Säkularismus der Jahre zuvor, der die anatolische Masse nie überzeugen konnte.³⁰⁵

297 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 18.

298 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 19.

299 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey, S. 138.

300 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey, S. 138.

301 KARAKAS, Türkei, S. 19.

302 Vgl. HERMANN, Political Islam in Secular Turkey, S. 15.

303 Vgl. YAVUZ, Political Islam and the Welfare (refah) Party in Turkey, S. 68f.

304 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey, S. 138.

305 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey, S. 140.

Zudem war die TIS prägend für die Ausrichtungen der neu gegründeten Parteien wie der Mutterlandspartei (*Anavatan Partisi, ANAP*) oder der Wohlfahrtspartei (*Refah Partisi, RP*) von Erbakan.³⁰⁶ Neumann unterstreicht, dass der Erfolg des politischen Islam, hauptsächlich ab 1980, maßgeblich von der TIS beeinflusst worden sei, weil der politische Islam erst durch die Anknüpfung an den türkischen Nationalismus eine bedeutende politische Rolle in der Türkei habe einnehmen können.³⁰⁷ Anzumerken ist aber die Besonderheit des politischen Islam in der Türkei, auf die Günther Seufert aufmerksam macht. Er betont, dass die islamistische Bewegung ebenso ein „Kind der Republik“ sei, da er die Muster und Orientierungen der Republik nur islamisch behafte, sie aber sonst fortgesetzt habe. Seufert erläutert weiter:

„Sowohl die MSP, welche vor 1980 aktiv war, als auch die RP, welche von 1983 bis 1998 bestand, wirkten in vieler Hinsicht wie die feindlichen Brüder des kemalistischen Regimes. Sie übernahmen das autoritäre Staatsverständnis der Republik und ihre Bemühungen, die gesamte Gesellschaft kulturell einheitlich auszurichten – nur jetzt eben islamisch. Auch sie wollten nicht nur die Religion für alle verbindlich regeln, sondern auch die Kultur und die Wirtschaft.“³⁰⁸

Anders als in der Vergangenheit entwickelte sich jedoch die Artikulation von islamischen Anliegen. Während zuvor der Islam von der republikanischen Elite als Identifikationsangebot an die Bevölkerung dargelegt wurde, gelang es den islamistischen Parteien als authentische, sich in der Provinz entwickelnden Elite, diese Forderungen und Anliegen selbst vorzutragen.³⁰⁹ Die Parteien des politischen Islam etablierten sich somit, wie im obigen Zitat von Sarıbay deutlich wird, als zweites Zentrum neben dem der Kemalisten.

Anavatan Partisi (ANAP)

Der Erfolg der islamistischen Mutterlandspartei (*ANAP*) von Turgut Özal in den Wahlen von 1983 macht deutlich, was Karakas im obigen Zitat aussagt. Die neue Phase nach der Zäsur von 1980 erlaubte dem Islam, an politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen zu partizipieren. Özal, ein augenscheinlich gläubiger Muslim, verfolgte eine Politik, die letztendlich islamischen Gruppen eine neue Dynamik und ein neues Selbstvertrauen brachte. Seine eigene muslimische Überzeugung, die er häufiger medial offenbarte, war einer der Faktoren, die dies begünstigten.³¹⁰ Zudem erfolgten unter seiner Regierung Maßnahmen, die Wohltätigkeitsspenden an religiöse Einrichtungen erlaubte. Des Weiteren wurden die religiösen Imam-Hatip Schulen weiter ausgebaut. Den Abgängern der Imam-Hatips wurde es nun auch gewährt, sich in alle, nicht nur in theologische Fakultäten, einzuschreiben. Ihnen war

306 Vgl. HOFFMANN, Aufstieg und Wandel des politischen Islam in der Türkei, S. 26.

307 Vgl. NEUMANN, Religion und Staat vom spätosmanischen Reich bis heute, S. 18.

308 SEUFERT, Im Spannungsfeld von Laizismus und Islamismus, S. 221f.

309 Vgl. NEUMANN, Religion und Staat vom spätosmanischen Reich bis heute, S. 16.

310 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 20.

die akademische Karriere ebenso möglich wie anderen Schulabgängern.³¹¹ Özals Regierung prägte auch eine Marktöffnungspolitik, welche einen Kapitalzustrom, hauptsächlich aus den arabischen Ländern, nach sich zog. Islamistische Lager konnten sich durch diesen Zustrom neu organisieren und wirtschaftlich stärker auftreten. Zudem wurden den religiösen Bruderschaften und Orden, die bereits gegen Ende des osmanischen Reiches und in den Anfangsjahren der Republik verboten wurden, neue Freiräume gewährt. Allgemein kam es unter der Regierung Özals zu einem wirtschaftlichen Aufschwung, vor allem in anatolischen Provinzen wie Kayseri oder Sivas. Die neue Mittelschicht, die sogenannte „anatolische Bourgeoisie“ (MÜSIAD), war geboren, welche einen starken Draht zur türkisch-islamischen Kultur hatte. Dieses Bürgertum war zwar ebenfalls demokratisch eingestellt, fordert aber, laut Karakas, nach mehr religiösem Freiraum.³¹² Es ist zu sagen, dass Özal die TIS ausnutzte, um dem Islam staatlich legitimierte Freiräume zu verschaffen, der wiederum dem islamistischen Lager Aufwind gab und dessen Zulauf förderte.³¹³ Anderson kommentiert, dass in dieser Zeit zwei bedeutende Grundprinzipien des Kemalismus weitgehend geschwächt worden seien: Zum einen wurde die Religion nicht mehr als eine Ersatzidentität, die lediglich in der Privatsphäre zu agieren hatte, gesehen und zum anderen wurde mit der neoliberalen Öffnung der Etatismus als Wirtschaftsdoktrin gemildert.³¹⁴ Özals' Erfolg wurde maßgeblich von Sufi-Bruderschaften, Moscheeverbänden sowie islamischen Gemeinschaften, wie die von Fettullah Gülen, beeinflusst, mit dessen Hilfe es ihm gelang, Brücken zur Gesellschaft zu bauen. Seine liberale, anti-bürokratische sowie pro-islamische Einstellung machte ihn zu einem populären Politiker in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft.³¹⁵

Des Weiteren kam es in der Özal-Ära, genauer 1987, zum Referendum, bei dem das Volk mit einer knappen Mehrheit entschied, das Politikverbot für die Parteien und Politiker vor dem Putsch von 1980 wieder aufzuheben. So kam es, dass die Symbolfigur der islamistischen Bewegung, Necmettin Erbakan, wieder politisch aktiv sein konnte. Dieser wurde zum Parteivorsitzenden der bereits 1983 über Mittelsmänner eröffneten Wohlfahrtspartei (RP) und Özal nach schwindenden Wählerstimmen 1998 zum Staatspräsidenten. Die 1990er-Jahre waren die zweite Höchstphase des politischen Islam in der Türkei, in der erneut Necmettin Erbakan die Leitfigur war. Dieser Aufschwung ist aber zum großen Teil den vorangegangenen Entwicklungen, wie der TIS und der Politik Özals, die den Islam in der Öffentlichkeit aufwerteten und offiziell zum Teil der türkischen Identität machten, zuzuschreiben. Auch hatte die RP die „anatolische Bourgeoisie“ als Rückendeckung, die sich von der ANAP, nach der Übernahme des neuen Vorsitzenden Mesut Yilmaz, distanzierte.³¹⁶

311 Vgl. HOFFMANN, Aufstieg und Wandel des politischen Islam in der Türkei, S. 39.

312 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 21.

313 Vgl. WOCHNIK, Atatürks islamische Erben, S. 72f.

314 Vgl. ANDERSON, Nach Atatürk, S. 75f.

315 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam, S. 141.

316 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 22.

Refah Partisi (RP)

Erbakan propagierte mit seiner neuen Partei die „gerechte Ordnung“ (*Adil Düzen*), was 1985 zum offiziellen Parteiprogramm wurde.³¹⁷ Der Slogan diente als Basis der Kritik an der Republikgründung, welche mit einer ungerechten, sprich „unislamischen“ Art und Weise gegründet worden sei: „Damit griff die RP indirekt das kemalistische Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsmodell an, das ökonomische und soziale Ungleichheiten, Korruption und Sittenverfall begünstigt hätte. Die ‚gerechte Ordnung‘ könne durch die Stärkung der islamischen Identität und Moral eine ‚ordentliche‘ und ‚gerechte‘ Gesellschaft schaffen“,³¹⁸ kommentiert Karakas weiter. Zudem sollte sie der Korruption und Ungerechtigkeit entgegenwirken.³¹⁹

Der Erfolg der RP, die in den Parlamentswahlen von 1995 insgesamt 21,4% der Stimmen auf sich vereinen und damit stärkste Fraktion werden konnte, hängt mit unterschiedlichen Faktoren zusammen. Zum einen wurde die Lösung des Kurdenkonflikts fokussiert, der mit der Brüderlichkeit des Islam gelöst werden sollte und den kurdischen Gebieten staatliche Hilfe zusprach. Dies führte dazu, dass die RP aus dem ostanatolischen Raum viele Stimmen sammeln konnte. Zudem ist die Unterstützung aus religiösen Gemeinschaften und Orden als ein Faktor für ihren Erfolg zu nennen. Hauptsächlich der Orden der Nakschibendiye um die religiöse Leitfigur Mehmet Zahid Korkut herum, der als „geistiger Vater“ des türkischen politischen Islam angesehen wird³²⁰, trug zum Erfolg der RP bei. Im Gegensatz zu anderen Ordensführern war Mehmet Zaid Korkut selbst politisch interessiert und zog daher auch Studentengruppen an, die bei ihm lernten. Einer dieser Studenten war Necmettin Erbakan, dem er die Aufgabe gab, die erste islamische Partei in der Türkei zu gründen. Die Gründung der MNP und später der MSP sowie die RP sind in einem gewissen Maße auf diese Entscheidung zurückzuführen.³²¹ Zudem mobilisierten sie Frauen dazu, sich in der RP aktiv zu beteiligen, machten die Frauen zum Wahlkampfthema und werteten so ihr politisches und gesellschaftliches Selbstwertgefühl auf. Die Reaktion darauf waren rund 1 Millionen Frauen, die sich in der Frauenkommission der RP engagierten.³²² Anzumerken ist ebenfalls die Unterstützung aus den sogenannten „Gecekondus“, die Karakas als „slumähnliche Vororte“ beschreibt. Die Bewohner dieser Gecekondus sind mehrheitlich religiös-konservativ und haben in den 90er-Jahren von der RP Nachbarschaftshilfen, Hilfsgüter bekommen und sind u. A. an Arbeitsplätze vermittelt worden. Die RP, die als einzige Partei ihr Netzwerk auch in die Vororte ausbaute, konnte sich auch auf die überwiegenden Stimmen verlassen. Allgemein gelang es der RP, ihre Leitlinie der „gerechten Ordnung“ erfolgreich in das gesell-

317 Vgl. HERMANN, Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei, S. 51.

318 KARAKAS, Türkei, S. 23.

319 Vgl. HERMANN, Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei, S. 51.

320 Vgl. HERMANN, Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei, S. 37.

321 Vgl. HERMANN, Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei, S. 43f.

322 Vgl. ARAT, Yesim: Political Islam in Turkey and Women's Organizations, Istanbul 1999, S. 8.

schaftliche Bewusstsein zu übertragen.³²³ Die RP etablierte sich aufgrund ihres strategischen Handelns zu einer Massenpartei. Es gelang ihr, eine grass-roots-Politik zu betreiben und die einfache Bevölkerung, die in politischen Prozessen kaum Berücksichtigung fand, in ihre eigene Politik zu integrieren.³²⁴ Yavuz betont, dass die islamische Identität auf die Parteiidentität der RP reduziert worden sei, die im Gegensatz zu der verwestlichten säkularen Identität stünde.³²⁵ In Lothar Rühls Worten war die Partei Erbakans

„eine soziale und kulturelle Massenorganisation mit Kaderschulung und einem weit gespannten Netz gesellschaftlicher Beziehungen in allen Berufsgruppen und Landesteilen [...], mit einer orchestrierten Glaubenspropaganda für eine islamische Renaissance und die Relegitimierung des Islam als Identitätsmerkmal und zentrales Ordnungsprinzip, Wertekanon und Zuflucht für alle.“³²⁶

Ein weiterer wesentlicher Punkt, der maßgeblich zum Erfolg der RP führte, war die in den 80er- und 90er-Jahren vorherrschende Abneigung gegenüber dem Westen (in Dags Worten „anti-westernizm“), die der RP maßgeblichen Aufschwung verlieh. Die Ablehnung des EU-Beitritts der Türkei und die zögerliche Haltung des Westens während des Bosnienkrieges mündeten in einer wachsenden Enttäuschung gegenüber Europa. Die europakritische Haltung der RP und ihr „Anti-West“-Diskurs fanden ihre Legitimation daher in dieser existierenden Stimmung und rückten die Partei Erbakans in das politische Zentrum.³²⁷

Erbakans Nationale Sicht, die „Milli Görüs“-Bewegung, war ein ebenso wichtiger Bestandteil seines Erfolges, mit dessen Hilfe er seine Vision der „gerechten Ordnung“ weiter ausbreiten konnte. Das „*millî*“ der Bewegung wurde hierbei nicht als „national“ interpretiert, sondern wurde, wie im Osmanischen Reich, als religiös konnotiert aufgefasst. Die MG war eine Bewegung, die das Ziel verfolgte, die Gesellschaft von oben bis unten zu reformieren. Der Islam fungierte hierbei als Orientierungsmarke. Die MG-Bewegung zeichnete sich fortan dadurch aus, dass sie dem Kemalismus kritisch entgegentrat und in einem weiteren Kontext ebenso die Modernität kritisierte.³²⁸ Generell sieht Mustafa Bölükbaşı die MG als eine Bewegung, die der Hegemonialstellung des Westens in der islamischen Welt entgegentrat; er resümiert, dass die Bewegung mit ihrer skeptischen Haltung gegenüber dem Westen, mit dem Hervorheben von islamischen Wertevorstellungen sowie der „gerechten Ordnung“ als alternatives Wirtschaftsmodell für die islamistischen Intellektuellen eine wichtige politi-

323 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 24f.

324 Vgl. AGAI, Islam und Kemalismus in der Türkei, S. 20.

325 Vgl. YAVUZ, Political Islam and the Welfare (refah) Party in Turkey, S. 64.

326 RÜHL, Die Türkei zwischen Islam und Moderne, S. 83.

327 Vgl. DAGI, Transformation of islamic political identity in Turkey, S. 172f.

328 Vgl. BÖLÜKBASI, Mustafa: Milli Görüsten Muhafazakar Siyasete. Türkiye’de 28 Subat süreci sonrası islami elitlerin dönüsmü (Von ‚Milli Görüs‘ zur konservativen Demokratie. Der Wandel der islamischen Elite nach dem Prozess des 28. Februars), in: Journal of the Human and Social Science Researches, Heft 2/2012, S. 166–187, hier: S. 170.

sche Grundlage gelegt hat.³²⁹ Cinar sieht aufgrund dessen die RP nicht als anti-säkular oder anti-europäisch an, da diese sich ausschließlich gegen die angebliche kulturelle Überlegenheit des Westens und die Imitation dessen in der Türkei ausgesprochen, sich aber sich nie feindselig dazu geäußert habe.³³⁰ Die MG-Bewegung fasste auch außerhalb der Türkei Fuß, hauptsächlich in Deutschland, wo viele Gastarbeiter in der RP eine Möglichkeit sahen, sich in einem ihnen fremd vorkommendem Westeuropa mittels des Islam und dessen Traditionen Halt und Identität zu finden.³³¹ Aus Deutschland wurde die RP, durch Spendengelder an die neue Bourgeoisie MÜSIAD unterstützt. Letztere etablierten sich zu einer der wichtigsten finanziellen Säulen der Partei.³³²

Die Ernennung Erbakans zum Premierminister, der die Koalition mit der DYP von Tansu Çiller vorausging, ist als eine weitere Zäsur in der türkischen Geschichte anzusehen. Erstmals in der Geschichte der Republik übernahm ein islamistischer Politiker die Regierung, was hauptsächlich das kemalistische Lager mit Skepsis begutachtete. Somit wurde die Machposition sowie Führung des Landes den Kemalisten entzogen, die sie zuvor als selbstverständlich für sich selbst beanspruchten.³³³ Auch wenn Erbakan in seiner Regierungserklärung betonte, sich politisch in dem bekannten demokratisch-laizistischen Rahmen zu bewegen, kam es unter seiner Regierungszeit zu einer Politisierung der Religion sowie zu einer Islamisierung der Öffentlichkeit.³³⁴ Ersteres wurde an der Kopftuchdebatte deutlich, welche zum politischen Symbol gemacht wurde und, wie in Kapitel 4.2. erwähnt, zu einem ausdrucksstarken Kennzeichen für die neue islamisch-politische Identität wurde. Letzteres machte sich durch neue Maßnahmen bemerkbar, die z. B. den Ausschank von Alkohol in staatlichen Restaurants betrafen oder die Forderung von flexibleren Arbeitszeiten während der Fastenzeit. Auch herrschte ein ideologischer Kampf um das Ministerium für religiöse Angelegenheiten zwischen Kemalisten und Islamisten, wobei die Kemalisten der RP eine intendierte Islamisierung von oben vorwarfen, da sie ca. 6000 Stellen im Ministerium mit ihren eigenen Parteimitgliedern besetzt hätten.³³⁵ Generell habe um die 1996-Jahre, so Taspınar, ein regelrechter Kulturkampf zwischen der RP-Regierung und der säkularen Elite geherrscht.³³⁶ Anzumerken ist ebenfalls Erbakans außenpolitische Entscheidungen, die seine islamische Orientierung bezeugten. So waren die ägyptische Muslimbruderschaft die ersten Staatsgäste und Iran und Libyen die ersten Ziele seiner Auslandsreisen.³³⁷ Auch beabsichtige die RP, auf dem bekannten Taksimplatz in Istanbul, auf dem das Monument des

329 Vgl. BÖLÜKBASI, *Milli Görüsten Muhafazakar Siyasete*, S. 170f.

330 Vgl. CINAR, *Modernity, Islam, and Secularism*, S. 12.

331 Vgl. MOSER/ WEITHMANN, *Die Türkei*, S. 280.

332 Vgl. TASPINAR, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey*, S. 149.

333 Vgl. WOCHNIK, *Atatürks islamische Erben*, S. 76.

334 Vgl. KARAKAS, *Türkei*, S. 26.

335 Vgl. KARAKAS, *Türkei*, S. 26.

336 Vgl. TASPINAR, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey*, S. 152.

337 Vgl. KARAKAS, *Türkei*, S. 26.

Gründungsvaters Kemal stand, eine Moschee zu bauen. Ebenfalls lud Erbakan im Ramadan viele Sufi-Führer in seine Residenz ein, um gemeinsamen das Fasten zu brechen.³³⁸

Diese symbolträchtigen Handlungen führten schlussendlich zu einer weiteren Intervention von Seiten des Militärs. Am 28. Februar 1997 veröffentlichten sie ein Memorandum, in dem der Islamismus als größte Gefahr für die Türkei dargelegt wurde. Dieser post-moderne Putsch gipfelte im Rücktritt Erbakans als Premierminister und im Verbot seiner Partei. Der Verfassungsschutz argumentierte u. a., dass mit der intendierten Aufhebung des Kopftuchverbotes in Universitäten und anderen staatlichen Institutionen die RP einen „Anti-Säkularismus“ angeregt habe und die Vision der „gerechten Ordnung“, einen islamischen Staat zu errichten, bezweckt habe.³³⁹ Die Koalition RP/DYP, die den endgültigen Zusammenstoß der beiden Bewegungen Islamismus und Säkularismus repräsentierte, markiert einen Wendepunkt in der türkischen Politik. Der sogenannte Prozess des 28. Februar ist als eine vom Militär geführte Kampagne zu verstehen, die zum einen der MGK eine aktivere Rolle in der türkischen Politik gewährleistete und zum anderen zu einer strikteren Säkularisierungspolitik führte.³⁴⁰

Der Prozess des 28. Februar, der mit der Veröffentlichung des Memorandums begann, zwang der Regierung u. a. Maßnahmen und Mahnungen auf, die den Einfluss des Islamismus in der Politik und Gesellschaft reduzieren sollte.³⁴¹ Die 18 Punkte wurden unter der Überschrift „*İrticai faaliyetlere karsi alinmasi gereken tedbirler*“ (Vorsichtsmaßnahmen, die gegen reaktionäre Handlungen getroffen werden müssen) aufgeführt.³⁴² Bereits der erste Punkt betonte die Wichtigkeit des Laizismus, welcher mit großer Sorgfalt und Präzision geschützt werden müsse, wobei die bestehenden Gesetze, wenn möglich, neu geregelt werden sollten: „*Anayasamızda Cumhuriyetin temel nitelikleri arasında yer alan ve yine anayasanın 4'üncü maddesi ile teminat altına alınan laiklik ilkesi büyük bir titizlik ve hassasiyetle korunmalı, bunun korunması için mevcut yasalar hiçbir ayırım gözetmeksizin uygulanmalı, mevcut yasalar uygulamada yetersiz görülüyorsa yeni düzenlemeler yapılmalıdır.*“³⁴³ Als konkrete Maßnahmen wurde u. a. die Schließung der Bruderschaften vorgesehen („*Mevcudiyetleri 677 sayılı yasa ile men edilmiş tarikatların ve bu kanunda belirtilen tüm unsurların faaliyetlerine son verilmeli, toplumun demokratik, siyasi ve sosyal hukuk düzeninin zedelenmesi önlenmelidir*“³⁴⁴) und das Tragen des Kopftuches in öffentlichen/staatlichen Einrichtungen verboten, und zwar mit der Begründung, die Türkei nicht als rückständig („*çağ dışı*“) aussehen lassen zu wollen: „*Kıyafetle ilgili kanuna aykırı olarak ortaya çıkan ve Türkiye'yi çağ dışı bir görünüme yöneltecek uygulamalara mani olunmalı, bu konudaki kanun ve Anayasa Mahkemesi kararları taviz verilmeden öncelikle ve özellikle kamu kurum ve kuruluşlarında*

338 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey, S. 155.

339 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey, S. 157.

340 Vgl. CİNAR/ DURAN, Evolution of contemporary political Islam, S. 29.

341 Vgl. AGAI, Islam und Kemalismus in der Türkei, S. 21.

342 Vgl. ÖCAL, Beyhün: 12 Eylül'den 28 Subat'a darbe söylemlerindeki degisimin analizi (Vom 12. September zum 28. Februar. Eine Analyse des Wandel der Putsch Diskurse), in: Dialogues in Philosophy and Social Sciences, Heft 4/2009, S. 1–62, hier: S. 20.

343 ÖCAL, 12 Eylül'den 28 Subata darbe söylemlerindeki degisimin analizi, S. 20.

344 ÖCAL, 12 Eylül'den 28 Subata darbe söylemlerindeki degisimin analizi, S. 20.

*tütizlikle uygulanmalıdır.*³⁴⁵ Des Weiteren wurde der Einfluss von religiösen Gruppierungen auf das Bildungswesen reduziert, indem zum einen die Schulen und Heime, die zu bestimmten Bruderschaften und religiösen Orden gehörten, dem türkischem Bildungsministerium übergeben werden sollten („*Tarikatlarla bağlantılı özel yurt, vakıf ve okullar, devletin yetkili organlarınca denetim altına alınarak Tevhid-i Tedrisat kanunu gereği Millî Eğitim Bakanlığı'na devri sağlanmalıdır.*“³⁴⁶) und indem zum anderen Korankurse und andere religiöse Ausbildungen nur unter der Kontrolle und Leitung des DIB erlaubt werden sollten: „*Temel eğitimi almış çocukların, ailelerinin isteğine bağlı olarak, devam edebileceği Kuran kurslarının Millî Eğitim Bakanlığı sorumluluğunda faaliyet göstermeleri için gerekli idari ve yasal düzenlemeler yapılmalıdır.*“³⁴⁷

Im weiteren Verlauf wurde sogenanntes „islamisches Kapital“ boykottiert, um den islamistischen Bewegungen ihre finanzielle Stärke zu entreißen. So wurden Unternehmen und Firmen, wie Ülker oder Kombassan, unter Verdacht gestellt, islamistische Bewegungen unterstützt zu haben.³⁴⁸ Recep Tayyip Erdogan, der damalige Bürgermeister von Istanbul, wurde aufgrund eines angeblich islamistischen Gedichts verhaftet und generell die MG-Bewegung unter Druck gesetzt. Des Weiteren wurden Korankurse, welche von islamischen Stiftungen unterstützt wurden, geschlossen und verboten. Die anderen Kurse wurden strikt vom Staat kontrolliert sowie reguliert, wie islamische NGOs und Stiftungen allgemein.³⁴⁹ Ihsan Dagi resümiert: „In sum, as a result of the February 28 process, the discursive hegemony of Kemalism, eased by the countrywide celebrations of the 75th anniversary of the foundation of the Republic, was reasserted, while Islam's social and economic base, as well as its political agents, were targeted.“³⁵⁰

Taspınar schreibt, dass es in vereinfachter Form möglich sei, die sich während des Prozesses, entgegenstehenden Lager auszumachen. Er führt auf, dass das kemalistische Lager, mit der MGK, alle anderen politischen Parteien, die kemalistischen Nachrichtenkanäle, die Mehrheit der Universitätsverwaltungen und das Pendant zum muslimischen MÜSIAD; die Unternehmergruppe TÜSIAD, ausmache, während sich die islamische Front aus Pro-RP und -Erbakankreisen, alternativen/islamischen Nachrichtensender und MÜSIAD zusammensetzte. Des Weiteren betont er, dass neben solch einer Polarisierung von sozialpolitischen und ökonomischen Akteuren die Gesellschaft an sich zweigeteilt gewesen war, wobei sich auch hier in einem größeren Kontext das säkulare und religiöse Lager gegenüber gestanden hätten.³⁵¹

345 ÖCAL, 12 Eylül'den 28 Subata darbe söylemlerindeki değişimin analizi, S. 21.

346 ÖCAL, 12 Eylül'den 28 Subata darbe söylemlerindeki değişimin analizi, S. 20.

347 ÖCAL, 12 Eylül'den 28 Subata darbe söylemlerindeki değişimin analizi, S. 20.

348 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey, S. 156.

349 Vgl. DAGI, Transformation of islamic political identity in Turkey, S. 174.

350 DAGI, Transformation of islamic political identity in Turkey, S. 174.

351 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey, S. 153.

Ausgehend von dem Memorandum, sieht Beyhan Öcal die Gefährdung der demokratisch-laizistischen Grundordnung der Türkei als Beweggrund der Intervention an, wobei hauptsächlich das islamisch-reaktionäre Lager als Gefahr gesehen wurde.³⁵² Bülükbas hingegen sieht die eigentlichen Hintergründe in den fortlaufenden Erfolgen der neuen bürgerlichen Bourgeoisie, die hauptsächlich in dem Unternehmerverband MÜSIAD ihren Ausdruck fand und der modernen kemalistischen Bourgeoisie ihre Machtstellung strittig machte. Zudem seien die politischen Geschehnisse und Entscheidungen der RP, hauptsächlich nach dem Kalten Krieg, nicht ausreichend gewesen.³⁵³ Die gescheiterten Versuche Erbakans hätten vorrangig deutlich gemacht, dass die RP der Vielseitigkeit der Gesellschaft bezüglich unterschiedlicher Vorstellungen, Glauben und Lebensstile eine islamische Essenz zugemessen habe, die sie in der Form, die die RP verfolgte und sich erhoffte, nicht besessen habe. Dies führte zu einer ausgrenzenden und polarisierenden Politik und zu einer Unfähigkeit, dem säkularen Establishment entgegenzutreten zu können.³⁵⁴

Der Prozess vom 28. Februar ist ein weiteres Beispiel für das komplexe Staat-Religion-Verhältnis in der Türkei. Während die MGK mit der Etablierung der TIS den Aufschwung des politischen Islam selbst begünstigte und den Islam im gesellschaftlichen Bewusstsein selbst förderte, um einer erneuten radikalen Polarisierung sowie einer kommunistischen Gefahr entgegenzutreten, war es wieder das Militär selbst, das gegen das Wiederaufleben des Islam agierte. Tank sieht darin ein ambigues Verhalten des Staates bezüglich der Religion, welcher den Islam als ein regelrechtes Werkzeug gesehen habe, der den Staat paradoxerweise gleichzeitig sichern oder gefährden konnte: „On the one hand Kemalist ideology as expressed in the Constitution declared Turkey as a secular state. On the other hand throughout the state’s history religion has been utilized to reinforce Turkish nationalism and re-establish social order.“³⁵⁵ Taspinar kommentiert, dass der Prozess vom 28. Februar die Grenzen der demokratischen Toleranz in der Türkei deutlich machte, in der das Regime gegen seine eigene religiöse Identität angekämpft habe.³⁵⁶

Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP)

Kurz vor der vorhergesehenen Schließung der RP wurde 1997 die Tugendpartei (*Fazilet Partisi*, FP) als Auffangpartei seitens Erbakans Anwalt Ismail Alptekin gegründet, welche aber wegen des Nichtbeachtens des säkularen Charakters des Staats vom Verfassungsgericht ebenfalls verboten wurde. Somit wurde seit den 1970er-Jahren zum vierten Mal eine islamistische Partei unter Erbakan geschlossen.³⁵⁷ Dies führte zu Meinungsunterschieden innerhalb des Kaders, die letztendlich zu einer Spaltung in *gelenekçi* – *yenilikçi*, sprich in Konservative

352 Vgl. ÖCAL, 12 Eylül’den 28 Subata darbe söylemlerindeki değişimin analizi, S. 24.

353 Vgl. BÖLÜKBASI, Milli Görüş’ten muhafazakar demokrasiye, S. 176.

354 Vgl. CİNAR/ DURAN, Evolution of contemporary political Islam, S. 30.

355 TANK, Political Islam in Turkey, S. 11.

356 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey, S. 152.

357 Vgl. ELİGÜR, The mobilization of political Islam in Turkey, S. 243.

vs. Reformierer, führte, die mit der Abspaltung der zweiten Gruppierung endete. Die neue Gruppe gründete 2001 die Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung (*Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP*), die bei den Wahlen von 2002 als stärkste Partei hervorging und somit den Beginn einer neuen Ära der türkischen Politik kennzeichnete.³⁵⁸ Die AKP war die erste stabile Regierung nach Jahren des politischen Chaos⁶ und der „zänkischen Koalitionskabinette“ und erweckte die Hoffnung auf eine Aussöhnung von Religion und Demokratie.³⁵⁹

Seufert resümiert, dass die politische Situation, die sich nach dem Verbot der RP der AKP bot, in wesentlichen Stichpunkten festgehalten werden könne. So sei durch das Verbot deutlich gemacht worden, dass die explizit pro-islamischen Parteibewegungen, wie die von Erbakan, gescheitert seien und der politische Islam weltweit auf dem Rückzug gewesen sei. Eng damit verbunden führt Seufert weiter auf, dass der Einfluss von Necmettin Erbakan im pro-islamischen Lager der Türkei abgenommen, sogar fast gänzlich geendet habe, und es eine generelle Unzufriedenheit in den eigenen Reihen mit der bisherigen Politik und eine sich manifestierende Kritik am Islamismus existierte.³⁶⁰ Die Lösung dafür sah die AKP in Seuferts Worten: „In der Wiederherstellung der politischen Hegemonie von Mitte-Rechts zu liegen, im Aufgreifen der Tradition von Menderes, [...] Özal“, da diese es geschafft hätten, die explizit „religiöse Rechte in den rechten Mainstream zu integrieren.“ Er konstatiert weiter: „Es war außerdem in der Regierungszeit der großen Mitte-Rechts-Parteien [...] in der der türkische Islam in Form von Predigerschulen, Orden, Korankursen und muslimischem intellektuellem Leben sichtbarer und die harte Laizisierungspolitik zurückgefahren wurde.“³⁶¹

Die AKP bemühte sich daher, die säkularen Grenzen des Staates nicht zu provozieren. So wendete sich die AKP mehr dem Westen zu und machte den erhofften EU-Beitritt der Türkei zum „ideologischen Zement der Partei“.³⁶² Die USA und die NATO wurden nach der EU als wichtigste Partner aufgeführt.³⁶³ Die Partei sei daher ein gutes Beispiel für die Transformation des Islamismus in der Türkei, da sie bemüht gewesen sei, die islamische Zivilisation mit dem Westen zu versöhnen.³⁶⁴ Der neue Diskurs der AKP müsse im Kontext der generellen Transformation der islamistischen Bewegungen ab den 1990er-Jahren betrachtet werden, in der die systemfeindlichen Einstellungen und ein starres ideologisches Konzept fallen gelassen worden seien.³⁶⁵

358 Vgl. ANDERSON, Nach Atatürk, S. 78.

359 Vgl. ANDERSON, Nach Atatürk, S. 78.

360 Vgl. SEUFERT, Neue pro-islamische Parteien in der Türkei, S. 23.

361 SEUFERT, Neue pro-islamische Parteien in der Türkei, S. 23.

362 Vgl. ANDERSON, Nach Atatürk, S. 84.

363 Vgl. KARAKAS, Türkei, S. 29.

364 Vgl. CINAR/ DURAN, Evolution of contemporary political Islam, S. 21.

365 Vgl. CINAR/ DURAN, Evolution of contemporary political Islam, S. 33.

Obwohl sich die AKP, als Ableger der FP, etablierte, wirkte sie aufgrund ihrer moderaten und nicht provozierenden Rhetorik und Parteitagenda auf viele Wählerinnen und Wähler attraktiv. Zudem definierte sich die AKP selbst als eine konservative, aber dem Säkularismus nicht entgegenstehende Partei.³⁶⁶

Dennoch ist anzumerken, dass die AKP ihre Wurzeln in den islamistischen Parteien und allgemein im islamistischen Establishment hat. So schloss auch ihre Wählerbasis; wie zuvor die RP, die Bevölkerung auf dem Land, die Unterklasse der Massen in den Städten ein, wobei den dynamischen Kern der Partei die neureichen anatolischen Unternehmer bildeten, die stark an der „religiösen Gläubigkeit und religiösen Brauchtum“ hingen.³⁶⁷ Die AKP steht darüber hinaus dem von oben aufgezwungenen Säkularismus kritisch gegenüber und plädiert für eine neue Strukturierung des Staates mittels einer Neubewertung/-interpretation von Säkularismus und Demokratie. So stelle sich die AKP gegen den ethnischen, religiösen und regionalen Nationalismus und stehe für eine Einheit der Türken unter dem „umbrella of conservatism“.³⁶⁸ Eligür schreibt weiter, dass es der AKP gelungen sei, den EU-Beitritt für die Umsetzung von islamistischen Forderungen auszunutzen. So sei die Reduzierung des Einfluss- und Machtbereiches des Militärs, der Bastion des Säkularismus, in diesem Kontext zu betrachten.³⁶⁹ So sagt auch Karakas, dass die Reformen der AKP im Zuge der EU-Beitrittsverhandlungen zu einem Demokratisierungsschub geführt hätten, „der u. a. eine Einschränkung des politischen Handlungsspielraums der alten kemalistischen Staatseliten zur Folge hatte. Gleichzeitig kommt es zu einer stärkeren Rückkehr des Islam in den öffentlichen Raum [...]“.³⁷⁰

Trotz oder wegen der Erfolge der AKP brach in der Türkei erneut ein Machtkampf zwischen der neuen islamischen Elite und dem säkular-kemalistischen Kader aus. Der AKP gelang es nicht, die Vorbehalte der säkularen Staatselite beiseite zu räumen, sodass die pro-islamische Partei Erdogans von Seiten des Militärs nicht berücksichtigt wurde. Seufert kommentiert, dass zudem auch die kemalistische Medienlandschaft gegen die Partei agiert habe.³⁷¹

Generell existiere ein kultureller Machtkampf um die „richtige“ Republik, bei dem der AKP unterschiedliche Vorwürfe gemacht werden. Einer dieser Vorwürfe ist, wie schon in der Einleitung angesprochen, eine schleichende Islamisierung von Gesellschaft und Staat sowie die islamische Täuschung (*takkiye*), sprich das Verbergen des eigenen Glaubens, um verfolgte politische Ziele leichter erreichen zu können.³⁷² In diesem Kontext wird u. A. auch auf die

366 Vgl. TASPINAR, Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey, S. 162.

367 Vgl. ANDERSON, Nach Atatürk, S. 83f.

368 Vgl. ELIGÜR, The mobilization of political Islam in Turkey, S. 247.

369 Vgl. ELIGÜR, The mobilization of political Islam in Turkey, S. 250.

370 KARAKAS, Cemal: Demokratie und Islam in der Türkei. Die ‚Kemalistische Trinität‘ aus Republikanismus, Nationalismus, Laizismus sowie Politik und Wirken der AKP, in: CAVULDAK, Ahmet/ HIDALGO, Oliver (Hg.): Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien, Wiesbaden 2014, S. 355–373, hier: S. 356.

371 Vgl. SEUFERT, Neue pro-islamische Parteien in der Türkei, S. 24.

372 Vgl. KARAKAS, Demokratie und Islam in der Türkei, S. 365f.

Besetzung zentraler Stellen des Staatsapparates wie auch der DIB durch AKP-Politiker und -Sympathisanten verwiesen sowie auf die generellere stärkere Rückkehr der Religion in den öffentlichen Raum, z. B. durch den Ausbau der staatlichen Koranschulen, die Verbannung alkoholischer Getränke aus den Kantinen staatlicher Behörden, den Vorschlag, öffentliche Parks und Strände nach islamischen Kriterien in Männer- und Frauenbereiche einzuteilen, wodurch die Angst vor einer Islamisierung weiter verstärkt würde.³⁷³

Eine wichtige Konfliktlinie im Machtkampf war ebenso die Kopftuchdebatte. Die AKP versuchte eine Lockerung des Kopftuchverbots im öffentlichen Raum, die jedoch 2004 vom türkischen Verfassungsgericht zurückgewiesen wurde. Argumentiert wurde hierbei mit der angeblichen Symbolik, die das Kopftuch besäße. Das oberste Gericht machte zudem deutlich, dass sich jegliche Parteien, die sich für eine Lockerung des Verbotes einsetzten, bezogen auf Artikel 24 der türkischen Verfassung, strafbar machten. Diese Warnung war gerichtet an die AKP, die nach Meinung des Gerichtes das Kopftuch nicht politisieren sollte.³⁷⁴ Auch das in der Einleitung erläuterte e-Memorandum macht das Ausmaß der Kopftuchdebatte im größeren Kontext des kulturellen Machtkampfes deutlich.

Auch wenn sich seit der zweiten Regierungsperiode der AKP ab 2007 neue Vorwürfe, wie die Expansion der eigenen Machtstellung und die nach Karakas „negativen Seiten der Ein-Parteien-Dominanz“ der AKP besonders deutlich wurden,³⁷⁵ scheint die Angst vor einer Islamisierung, unter Berücksichtigung der Geschichte der türkischen Politik, eine bedeutendere Rolle zu spielen.

Deutlich wurde dies beispielsweise an das verfolgte Parteiverbot im Frühjahr 2008, bei dem das Verfassungsgericht darüber entschied, ob die AKP eine Bedrohung für die demokratische Ordnung darstelle, was mit einem knappen Urteil zurückgewiesen wurde; deutlich wurde hieran, wie groß eine derartige Befürchtung war. Der AKP wurden dennoch im Zuge dessen 50% ihrer staatlichen Parteifinanzierung gestrichen, da der Oberste Gerichtshof aus sagte, dass es Anzeichen dafür gegeben habe, dass die AKP „ein Zentrum anti-laizistischer Aktivitäten“ gewesen sei.³⁷⁶

Hinsichtlich der aktuellen Rollen und Bedeutung der AKP und Recep Tayyip Erdogan hinsichtlich der beiden Vorwürfe, die Karakas aufführt, sind gewiss noch einige andere Aspekte aufzuführen, dies würde jedoch den Umfang dieser Arbeit weit überschreiten.

Es sollte jedoch deutlich gemacht worden sein, dass die gegenwärtige Kritik an der AKP bzw. das Spannungsverhältnis zwischen der islamfreundlichen Partei und der säkular ausgerichteten Elite auf einer langen Tradition fußt und die Politik seit der Gründung der türkischen Republik maßgeblich prägt.³⁷⁷

373 Vgl. KARAKAS, *Demokratie und Islam in der Türkei*, S. 366.

374 Vgl. KARAKAS, *Türkei*, S. 33.

375 Vgl. KARAKAS, *Demokratie und Islam in der Türkei*, S. 366.

376 Vgl. KARAKAS, *Demokratie und Islam in der Türkei*, S. 366.

377 Vgl. SEUFERT, *Im Spannungsfeld von Laizismus und Islamismus*, S. 207.

Fazit

Der türkische Säkularismus, rechtlich verankert in Form des Laizismus, ist einer der zentralen Pfeiler des türkischen Modernisierungsprojektes, der seinen Anfang schon gegen Ende des osmanischen Reiches nahm. Bereits zu Zeiten der Tanzimat-Ära wurde deutlich, dass die Modernisierung, verstanden als eine Verwestlichung und Säkularisierung, sich auf die bürokratische Elite des Reiches beschränkte, dass die religiöse Elite der Ulema sich von ihr distanzierte und die Peripherie von dieser Transformation ausgeschlossen wurde. Dies führte dazu, dass im Osmanischen Reich eine Kluft zwischen Staatszentrum und der ländlichen Bevölkerung entstand, die primär aus dem kulturell-religiösen Unterschied resultierte. Obwohl der Islam im Osmanischen Reich, hinsichtlich der Machtlegitimation und Selbstdefinition, eine bedeutende Rolle spielte, wurde er auch zu dieser Zeit unter der Kontrolle des Staates gehalten, um einen orthodoxen sunnitischen Islam zu tradieren, der jedoch im heterodoxen Sufi-Islam seinen größten Gegenspieler hatte. Die religiösen Orden und Bruderschaften, die aufgrund ihrer Popularität im Osmanischen Reich als potenzielle Gefahr gegen die osmanische Hegemonie angesehen wurden, wurden daher marginalisiert. Die zunehmende Modernisierung und Säkularisierung des Staatszentrums und Staatsapparates führten zur Etablierung einer säkularen Elite, die sich in ihren Anschauungen stark von der religiösen Elite unterschied und die Grundlage für spätere Auseinandersetzungen zwischen beiden Lagern legte.

Mit der jungtürkischen Revolution im Jahre 1908 kam es zum endgültigen Wandel in der osmanischen Geschichte. Die Jungtürken, aus denen der spätere Staatspräsident Mustafa Kemal entsprang, plädierten für eine Neuausrichtung des am Boden liegenden osmanischen Reiches und sprachen sich für einen weiteren Säkularisierungsprozess aus, in dem der Religion, im Gegensatz zu den Ansichten der Jungosmanen, kein bedeutender Platz zugewiesen wurde.

Das Ende des Osmanischen Reiches ist als Zäsur der türkischen Geschichte zu sehen. Die türkische Republik, die sich aus dem ehemaligen Reich etablierte, wurde unter Mustafa Kemal mit einer strikteren Säkularisierungspolitik geführt. Ziel Kemals war es, die islamisch-osmanische Tradition gänzlich hinter sich zu lassen und einen säkularen Nationalstaat nach dem Muster der europäischen zu konstruieren. Kemals radikaler Modernisierungsprozess mündete in einer Kulturrevolution, die der muslimischen Gesellschaft von oben aufgezwungen wurde. Aber so sehr sich Kemal von dem Erbe des osmanischen Reiches zu entfernen versuchte, übernahm er doch bestimmte Strukturen und führte sie in einer radikaleren Form weiter.

So wurde auch in der neuen Republik die Religion unter der Kontrolle des Staates gehalten, sie wurde in Form des Diyanets bürokratisiert und zu einem Teil des Staates gemacht. De facto wurde der Islam daher zur Religion der Türkei aufgewertet. Die DIB wurde zum Zwecke einer homogenen und laizistischen Gesellschaft instrumentalisiert und im Zuge dessen der sunnitische Islam von Seiten des Staates politisiert. Auf der anderen Seite wurde der Islam in seiner politischen und gesellschaftlichen Funktion angegriffen, was an der Kul-

turreformen Mustafa Kemals deutlich wurde. Die Ansicht, dass der Islam eine entwicklungs-hemmende Kraft sei, prägte die Anfangsjahre des kemalistischen Denkens, dennoch konnte der Kemalismus nicht komplett auf den Islam verzichten, da dieser ein bedeutender Faktor der türkischen Bevölkerung war. So wurde die Religion während der Nationalstaatsbildung ebenfalls zum Zweck der Mobilisation, primär der Menschen aus dem Land, verwendet. Der Islam nahm eine paradoxe Rolle in der jungen Republik ein. Er wurde instrumentali-siert und zu einem großen Teil der nationalen Identität gemacht, sollte aber auf der anderen Seite keine Autonomie genießen, wurde aus dem öffentlichen Raum zurückgedrängt und unter der DIB gelenkt sowie kontrolliert.

Die kulturelle Spaltung der Gesellschaft wurde währenddessen größer. Ebenfalls nach dem Muster des osmanischen Reiches vollzog sich die Modernisierung primär im Zentrum des Staates. Die Gesellschaft teilte sich Yavuz' Worten zufolge in „schwarze“ und „weiße“ Tür-ken auf. Während die weißen Türken die Elite des Staates ausmachten, wurden die schwar-zen Türken, aufgrund ihrer muslimischen Identität, ausgegrenzt. So wurde während der Einparteienherrschaft die Religion zum „zentralen Bestandteil der Identität“ der schwarzen Türken und gewann dadurch Seufert zufolge „ihre politische Bedeutung“.³⁷⁸ Die islamisch-politische Identität, die im weiteren Verlauf den islamischen Parteien Aufschwung gab, eta-blierte sich zu einer alternativen nationalen Identität und stand der kemalistisch-säkularen entgegen.

Mit dem Übergang in das Mehrparteiensystem kam es, zunächst unter Adnan Menderes, dann unter Turgut Özal, zu einer Abkehr vom strikten Laizismuskurs als ein anti-islamisches Konzept. Die islamische Peripherie wurde zudem erstmals als Wählerpotenzial wahrge-nommen und dem Islam wurden im öffentlichen Raum erneut Freiräume gewährt. Haupt-sächlich unter Özal kam es zu einer öffentlichen Aufwertung des Islam, die islamischen Bewegungen, Orden und Bruderschaften ein neues Selbstvertrauen gab und die islamisch-politische Identität verstärkte. Zudem etablierte sich im Zuge dessen eine neue Gegenelite in Form der neuen anatolischen Bourgeoise, die ebenfalls Teil der neuen Identität wurde.

Das wiederholte Intervenieren des Militärs, als Hüter des Säkularismus, machte deutlich, dass kleinste Abweichungen vom kemalistischen Staatsdogmatismus hart bestraft wurden und dass der Islamismus als größte Gefahr angesehen wurde. Mit dem Putsch von 1980 wurde jedoch der Islam offiziell von Seiten des MGK zu einem Teil der türkischen Nation und Identität gemacht. Die türkisch-islamische-Synthese sollte die stark polarisierte Gesell-schaft vereinen und die Gefahr des Kommunismus sowie des Islamismus mit der Tradie-rung eines türkischen Islams reduzieren. Die TIS führte zu einer weiteren offiziellen Auf-wertung des Islam in der Öffentlichkeit, gab aber im Umkehrschluss den als Bedrohung empfundenen islamistischen Bewegungen mehr Aufschwung. Nach 1980 wurde der Islam, primär in Form der RP Erbakans, zur politischen Ideologie, in der Kritiker gegenüber einer

378 SEUFERT, Neue pro-islamische Parteien in der Türkei, S. 30.

Verwestlichung der Türkei und eines indoktrinierten Säkularismus zusammenkamen. Die vorherigen Parteien der Leitfigur des türkischen Islamismus, Necmettin Erbakans, sowie die RP waren die ersten explizit islamistischen Parteien, die sich in der politischen Landschaft der Türkei etablierten. Die islamisch-politische Identität, die sich u. a. in der neuen Bourgeoisie, den neuen urbanen muslimischen Frauen sowie in der Unterstützung der Sufi-Brüderschaften ausdrückte, verhalfen Erbakan zu kurzzeitigen Erfolgen. Der Wahlsieg der RP und die damit einhergehende Ernennung Erbakans zum Ministerpräsidenten ist als weitere Zäsur in der türkischen Politik zu bewerten. Erstmals wurde die Regierung somit von einem islamistischen Führer übernommen.

Das Militär, das den Erfolg der RP mit der Etablierung der TIS paradoxerweise unterstützt hatte, intervenierte jedoch 1997 mit einem „soft coup“ und zwang Erbakan zum Rücktritt. Der Prozess des 28. Februar markiert die Rückkehr zum strengen Laizismus und machte zudem deutlich, dass der Islam in seiner politischen Formation als größte Bedrohung für die Republik gedeutet wurde. Mit der Schließung der RP und dem allmählichen Bedeutungsverlust Erbakans als politische Leitfigur etablierte sich die AKP als neue, moderate und westlich orientierte Form der islamischen Politik. Trotz ihrer in den Gründungsjahren offensichtlichen EU-Ausrichtung und Abkehr von Erbakans „gerechter Ordnung“ wurde auch der AKP eine schleichende Islamisierung vorgeworfen, welche gegenwärtig immer noch Thema von politischen Auseinandersetzungen ist.

Im Ergebnis ist zu konstatieren, dass die Wurzeln des Spannungsverhältnisses zwischen dem Islamismus und dem Säkularismus bis zum Osmanischen Reich zurückzuverfolgen sind. Der Kulturkampf der beiden Lager, Islamisten vs. Laizisten, die sich ab der Republikgründung in einer radikaleren Form entgegenstanden, macht deutlich, dass es hierbei primär um die Dominanz im öffentlichen Raum und um den Erhalt der eigenen Machtstellung geht.

Zudem wurde deutlich gemacht, dass das der Mehrheit der Gesellschaft aufgezwungene kemalistische Modernisierungsprojekt, welches den Islam als feindliche Komponente degradierte, marginalisierte und ausgrenzte, ungewollt die Etablierung einer islamisch-politischen Identität begünstigte. Ebenfalls mündete die Politisierung der Religion von oben in die Politisierung der Religion von unten, das in verschiedenen Sufi-Brüderschaften, anderen islamischen Bewegungen, der islamischen Bourgeoisie sowie letztendlich im parteipolitischen Islam seinen Ausdruck fand.

Der Islam als gesellschaftliche und politische Kraft, als die sie noch im Osmanischen Reich fungierte, wurde ab der Republikgründung mit den Prinzipien des Nationalismus und Laizismus zurückgedrängt. Die Rolle der Religion innerhalb des Staates und der Politik macht demnach den Hauptfaktor des Spannungsverhältnisses zwischen dem politischen Islam und Säkularismus aus.

Nur die Zukunft wird zeigen, wo sich die AKP innerhalb dieses Spannungsverhältnisses positioniert und inwiefern die Partei wirklich eine verdeckte Islamisierung hinter ihrer

politischen Agenda verfolgt. Auffällig ist jedoch, dass sich hauptsächlich nach dem letzten Referendum bezüglich einer Verfassungsänderung im April dieses Jahres die Befürchtungen bezüglich einer Machtkonzentration der AKP und damit einhergehend einer Islamisierung verstärkt haben.

„Im Namen des Volkes“ oder „Wie konnte ich so tief fallen?“ – Ein Beitrag zur deutschen Militärjustiz im Zweiten Weltkrieg

von Antje Telgenbüscher

Auf dem Paderborner Westfriedhof befindet sich eine besonders gekennzeichnete, abgegrenzte Gräberfläche, wo Tote beider Weltkriege bestattet sind. Neben Soldaten, meist im Lazarett verstorben, liegen hier, unter einheitlichen Grabplatten, zahlreiche Zivilpersonen, die Opfer des Bombenkrieges in Paderborn wurden, darunter auch Menschen aus dem westlichen Ausland, aus den Niederlanden, Belgien und Italien¹, die in Paderborn Zivilarbeiter und -arbeiterinnen waren.

Im oberen Teil des Gräberfeldes, am rechten Rand des Mittelgangs, sind vier Grabplatten mit Männernamen zu finden, mehr oder weniger stark von Gras überwachsen. Die Todesdaten variieren zwischen 1942 und 1944, doch eines haben diese vier Soldaten gemeinsam: Sie wurden nach Kriegsgerichtsurteil erschossen. Hinrichtungsort war in einem Fall „Schießstand Sennelager“, in den drei weiteren der „Schießstand in Paderborn“², der sich seinerzeit auf dem Gelände nahe den Fischteichen befand und heute zu einem Teil vom Tennisclub Weiß-Rot eingenommen wird. Der Wall am Ende des Geländes ist noch zu erkennen (vgl. Abb. 1).

Nach der Hinrichtung wurden die Toten auf dem Westfriedhof zunächst in anonymen Reihengräbern bestattet, später – vermutlich in den 70er Jahren – auf die Kriegsgräberstätte umgebettet (s. Abb. 2).

Die Deutsche Dienststelle (WASt) in Berlin, die personenbezogene Unterlagen von Angehörigen der Wehrmacht verwahrt, kann zu den vier Toten nur spärliche Angaben machen. Über Dienstgrad und Lebensdaten hinaus ist kaum etwas verzeichnet. Nur bei einem dieser Soldaten wird der Grund für das Todesurteil genannt: „vermutlich Fahnenflucht“. In den drei anderen Fällen bleibt der Grund offen. Bei einer dieser Personen war es möglich, etwas über die Hintergründe der Hinrichtung zu erfahren. Davon handelt dieser Artikel.



Abb. 1: Die Hinrichtungsstätte bei den Paderborner Fischteichen (2017)

- 1 Die Toten unter den sogenannten Ostarbeitern und Kriegsgefangenen aus Russland und Polen wurden noch im Zweiten Weltkrieg auf einem gesonderten Areal am Friedhofsrand beigesetzt.
- 2 Stadtarchiv Paderborn, B Nr. 1002 / 1001.

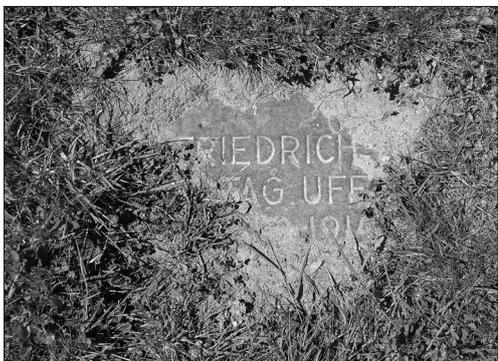


Abb. 2: Grab auf dem Paderborner Westfriedhof (2017)

Den Angaben der Dienststelle ist Folgendes zu entnehmen:

Friedrich F.³, geboren am 22. Dezember 1914 in Heinersbrück bei Cottbus, erschossen am 27. August 1942 in Paderborn, lt. Urteil des Gerichts der 166. Division Abt. V, Bielefeld. Er war Unteroffizier bei der 6. Panzer-Ersatz-Abteilung 11 in Paderborn.

Ein zusätzliches Detail wurde zum Schlüssel weiterer Recherchen: Friedrich F. war „Diakonschüler“ im Hause Nazareth, einer evangelischen Brüdergemeinschaft, die zu den v.Bodelschwingschen Anstalten in Bethel-Bielefeld gehörte. Dort gibt es noch seine Personalakte, aus der im Weiteren referiert und zitiert wird.⁴

Friedrich F. war Sohn eines Landwirts in der Niederlausitz. Er hatte zwei Schwestern und drei (?) Brüder, einige jünger, einige älter als er.⁵ Nach dem Besuch der Volksschule arbeitete er als landwirtschaftlicher Gehilfe überwiegend auf dem väterlichen Hof. In seinem Lebenslauf (1935) berichtet er von einem einschneidenden Erlebnis in seinem 19. Lebensjahr: der Erweckung oder Bekehrung zum wahren Christen. Als in Cottbus eine „Evangelisation“ stattfand, „redete Gott mit mir besonders. Das Wort: „’Es sei denn ...’ Joh. 3,3⁶ wurde mir sehr groß, trotzdem ich früher auch schon gern in die Kirche ging und glaubte, ich sei fromm und gut, durfte [ich] jetzt aber erkennen, daß ich ein großer verlorener Sünder bin, kam in Sündernot und brach unterm [sic] Jesu Kreuze zusammen.“ Das Milieu, aus dem Friedrich F. stammt, wird weiterhin erhellt, wenn er eine „Zaubersünde“ erwähnt, denn er sei als Kind oder in der Jugend „besprochen“ worden. Er gehörte dem Jugendbund für entschiedenes Christentum in Cottbus an. Mit 19 Jahren beschloss er seinem Leben eine neue Wendung zu geben und bewarb sich um Aufnahme in das Brüderhaus Nazareth in Bethel/ Bielefeld, um Krankenpfleger zu werden, da er „große Lust und Liebe“ zu diesem Beruf habe (19. Mai 1935). Er fühle sich von Gott gedrängt, „mit Leib und Seele ihm zu dienen“ (Bewerbungsschreiben, 11. Juni 1935), eine Formulierung, die er, kaum

3 Name abgekürzt mit Rücksicht darauf, dass der Verurteilte in seinem letzten Brief vor der Hinrichtung schrieb: „Ich bitte von meinem unglücklichen Schicksal zu schweigen.“ Nazareth-Archiv / N-PA-1987. Erst nach Abschluss dieses Aufsatzes erfuhr die Verfasserin von folgender Publikation: NEUMANN, Reinhard: Die westfälische Diakonienanstalt Nazareth 1914-1954. Jahrzehnte der Krise, Bielefeld 2010. Darin wird in knapper Form von Friedrich F. berichtet.

4 Mit freundlicher Genehmigung der v.Bodelschwingschen Anstalten Bethel. Alle Zitate im Zusammenhang mit der Person Friedrich F. stammen aus dieser Akte (Nazareth-Archiv / N-PA-1987).

5 Nach telefonischer Auskunft eines Verwandten. Das Schicksal des Friedrich F. ist den nachfolgenden Generationen seiner Familie anscheinend nicht mehr bekannt.

6 „Jesus antwortete und sprach zu ihm (Nikodemus): Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: *Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen.*“

abgewandelt, wiederholt, wenn er im Lebenslauf beteuert, er möchte sich „ganz mit Leib und Seele, als ein Diener, dem Herrn und Heiland zur Verfügung stellen“ (28. Juni 1935).

Laut Protokoll der Untersuchung, die ein Arzt vor Beginn der Ausbildung in Bethel durchgeführt hat, wird körperlich nichts Auffälliges festgestellt, doch vermerkt der Arzt „Neurasthenie“, mit dem Zusatz, der junge Mann „scheint etwas oder zeitweise impotent zu sein“. In anderer Handschrift – wohl von einem zweiten medizinischen Gutachter angemerkt – heißt es: „Körperlich sehr guter Zustand. Psychisch noch sehr unausgeglichene. Anscheinend verspätete Pubertätskrisen.“

Offenbar hat es ein diagnostisches Gespräch gegeben, doch die „Neurasthenie“ des jungen Mannes wird als „nicht wesentlich“ angesehen. In Bethel wird er akzeptiert und zum Krankenpfleger ausgebildet, lebt in der Brüdergemeinschaft Nazareth und widmet sich der Pflege epileptischer Kranker und geistig wie körperlich Behinderter. Seine Zeugnisse sind gut. Beschrieben wird er als unauffällig, ruhig und pflichtbewusst.

1936 wird er zum Militärdienst eingezogen, wo er sich als Panzerschütze in Neuruppin wohlfühlen scheint. Seinem Hausvater, einem Pastor, schreibt er: „Das Soldatenleben ist rauer [.] aber ein schönes Leben.“ (18. November 1936). Nach der zweijährigen Dienstzeit, die er für „schön und wertvoll“ für sein Leben hielt, kehrt er nach Bethel zurück. Er sei froh darüber, dass er sich „durch einen inneren Entscheidungskampf zu dem Entschluß durchgerungen habe wieder nach Bethel zu gehen. – Denn man wurde hier sehr oft zum Kapitulieren angehalten“ (Brief an die Nazareth-Kanzlei, 19. Oktober 1938). Der letzte Satz bezieht sich wohl auf seine religiöse Einstellung.

Dass er sich verändert und die Militärzeit Spuren hinterlassen haben könnte, dass es auch Spannungen im Zusammenhang mit seiner Person gab, dafür gibt es nur in einem Schriftstück der Akte Hinweise. Mitarbeiterinnen beklagen sich über den „burschikos-kaser-nenmäßigen“ Ton des Pflegers, in dem er sich über die ihm anvertrauten Kranken äußert. Ansonsten wird sein „verschlossenes, abweisendes Wesen“, auch dem Personal gegenüber, kritisiert. Er wirke unaufrichtig, zeige zu wenig Vertrauen und soll daher an einen anderen Arbeitsplatz versetzt werden.

Diese Episode bleibt jedoch der einzige negative Punkt in der Akte. Ansonsten erscheint der junge Mann stets angepasst, menschenfreundlich sowie sehr christlich-religiös eingestellt.

Sein Hausvater urteilt im Januar 1939 über ihn: „Er kam zu uns vom Militär. Im Anfang seines Hierseins war er sehr still und ruhig, sagte sehr wenig, nur das Allernotwendigste, man wußte oft nicht wie man sich zu ihm stellen sollte. Allmählich wurde er etwas freier. Seine Arbeit macht er treu und gewissenhaft, ist auch umsichtig genug eine Arbeit selbständig zu machen, er leistet mehr als man im ersten Augenblick von ihm erwartet. Über sein inneres Erleben spricht er sich wenig aus, aber daß er vom Militär wieder zurück nach Bethel gekommen ist um den einfachen schlichten Dienst der Diakonie zu tun, so wie sein ganzes Wesen, und wie er sich im Dienste gibt, ist mir ein Zeichen davon, daß er innerlich in einem rechten Verhältnis zu seinem Heiland steht. Zu den Brüdern hat er ein gutes brüderliches Verhältnis.“ Damit wurde er in die „Hülfbrüderschaft“ aufgenommen.

Im September 1940 wird er zum Kriegsdienst eingezogen. Briefe an ihm vertraute Menschen in Bethel – meist an seinen Hausvater – geben seinen Eindruck wieder. Zunächst beklagt er die Untätigkeit, das Warten darauf, dass etwas mit den Rekruten geschieht („Zuhause wartet die Arbeit und hier liegt man den ganzen Tag auf den Betten. Doch so ist es bei den Soldaten, warten und immer nur warten.“, 30. September 1940); er wirkt voller Tatendrang und nicht ausgelastet. Vor Weihnachten jedoch, inzwischen als Sanitätsunteroffizier in einem Paderborner Lazarett eingesetzt, beurteilt er seinen Dienst als „besonders angenehm“. Es sei „ein schönes Zusammenarbeiten mit den Kameraden“, und die [Arbeit] mit den „Herren Stabsärzten“ sogar „fabelhaft“. Seit einiger Zeit habe er „hier die Verantwortung für den ganzen Betrieb“, es gibt viel zu tun, aber „Mir geht es noch ganz gut“. Ein Jahr später, im März 1942, spricht aus den Briefen ein neuer Ton. In der Zwischenzeit ist er seltener in Bethel gewesen und hat auch weniger geschrieben. Obwohl er weiterhin von viel Arbeit berichtet, die jedoch bewältigt werden müsse („Ein toller Betrieb, aber es muß geschafft werden und es wird geschafft“), beklagt er sich bitter, dass er nicht Dienst an der Front leisten darf. Bewundernd hört und liest er von den Taten der Soldatenbrüder, und „oft hat man sich gewünscht draußen zu sein und mit den anderen Kameraden mitzu-

kämpfen und mitzuarbeiten. Und doch ist man immer noch trotz K.V. in der Heimat. Dann fragt man sich oft, wozu muß man noch hier bleiben?“ Wiederholt habe er sich zum Einsatz an der Front gemeldet – vergeblich. Man braucht ihn dort, wo er ist. Diese Situation frustriert ihn offenbar sehr. In seinen Briefen (s. Abb. 3) bringt er aber nach wie vor seine christliche Einstellung zum Ausdruck, die er auch im Soldatenleben beweist. Wie es einem Diakon entspricht, stellt er seinen Kameraden erbauliche Lektüre aus Bethel zur Verfügung, sorgt bei Adventsfeiern für eine besinnliche Stimmung und auch dafür, dass die Unterhaltung in der Freizeit „von tiefer, innerer Besinnung“ ist. Er preist die „Harmonie der Kameradschaft“. „So konnten unsere Abende immer wieder besonders auf das Eine hinweisen, das nottut.“ Natürlich ist es auch das, was sein Gegenüber – die väterliche Autorität – von ihm hören möchte. Von dem, was F.

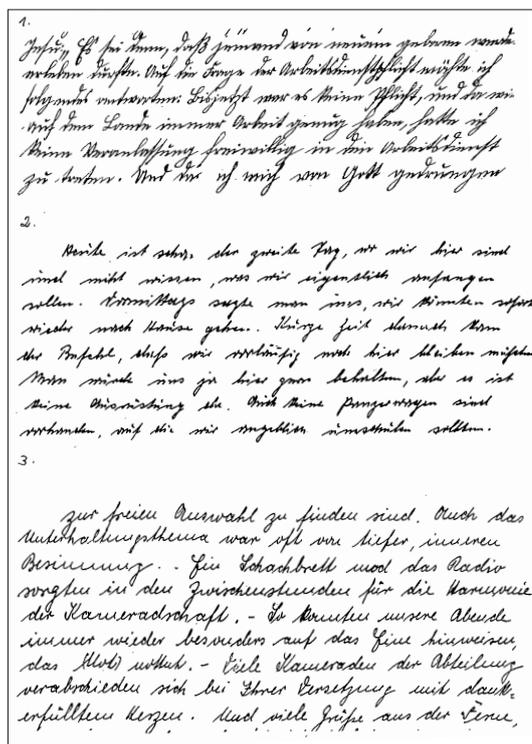


Abb. 3 Handschriftenproben des Friedrich F.
(Briefauszüge 1935, 1940 und 1942)

sicher bedrängt und bewegt, darf er nicht sprechen. Nach seinem Tod wird ein Pastor dies „verhängnisvolle Gebundenheiten“ nennen.⁷

Seine Briefe vermitteln den Eindruck, dass er nicht gewohnt ist, offen von sich selbst zu sprechen und zu zeigen, was er wirklich denkt und fühlt. So wechselt er immer wieder vom „ich“ zum unpersönlichen „man“ („Wenn man liest“, „Oft hat man sich gewünscht“... s.o.). Da ist viel Fassade, und man müsste zwischen den Zeilen lesen können, um dahinter blicken zu können. Angesichts der Postzensur ist das nur allzu verständlich. Gleichgeschlechtliche Neigungen wurden zur NS-Zeit und besonders im Krieg streng bestraft (s. Chronik).

Chronik: Von der Verfolgung bis zur Rehabilitierung von Homosexuellen in Deutschland⁸

1919 bis 1933: In der Weimarer Republik erstarbt die bereits im Kaiserreich gegründete Bürgerrechtsbewegung der Schwulen und Lesben. 1929 empfiehlt der Rechtsausschuss des Reichstages eine Aufhebung der Strafbarkeit homosexueller Handlungen unter Erwachsenen. Die Stimmengewinne der Nazis und die Krise der Weimarer Republik verhindern eine Umsetzung dieses Beschlusses.

Februar/März 1933: Nach dem Machtantritt der NSDAP werden die ersten homosexuellen Männer in Konzentrationslager eingewiesen. Die Nationalsozialisten verbieten die Organisationen der Schwulen und Lesben oder zwingen sie zur Selbstauflösung. Zeitschriften und Bücher werden verboten, Verlage geschlossen.

6. Mai 1933: Das von Magnus Hirschfeld gegründete Institut für Sexualwissenschaft in Berlin wird von NS-Studenten gestürmt und verwüstet. Am 10. Mai 1933 werden die Bücher des Instituts auf dem Berliner Opernplatz zusammen mit den Werken »undeutscher« Schriftsteller wie Bert Brecht, Thomas und Heinrich Mann, Franz Kafka verbrannt.

24. Oktober 1934: Heinrich Himmler weist alle deutschen Polizeidienststellen an, eine »namentliche Liste sämtlicher Personen, die sich irgendwie homosexuell betätigt haben«, anzufertigen. Die fertigen Listen der erfassten Männer sollen beim Geheimen Staatspolizeiamt Berlin eingereicht werden, wo ein Sonderdezernat Homosexualität eingerichtet wird.

26. Juni 1935: In einer Änderung des »Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses« wird auch die »kriminalpolitisch indizierte Kastration« homosexueller Männer ermöglicht. Um Strafhaft und KZ zu entgehen, sehen sich viele verurteilte Homosexuelle gezwungen, die »freiwillige« Kastration zu wählen. Ab 1942 werden in den Konzentrationslagern auch Zwangskastrationen »legalisiert«.

7 15. Oktober 1942.

8 Auszug aus: www.gedenkort.de (12.08.2017), stellenweise umformuliert und ergänzt.

28. Juni 1935: § 175 des Reichsstrafgesetzbuches wird verschärft. Jede Form von »Unzucht« unter Männern wird unter drakonische Strafe gestellt. Damit wird eine totale Kriminalisierung männlicher Homosexualität verordnet. Die Verurteilungsziffern gehen steil nach oben. Insgesamt werden in der NS-Zeit etwa 50.000 Urteile wegen »Unzucht« unter Männern gefällt.

10. Oktober 1936: Heinrich Himmler richtet die Reichszentrale zur Bekämpfung der Homosexualität und der Abtreibung ein. Ihre Aufgaben sind die »zentrale Erfassung« und »wirksame Bekämpfung« der beiden »Volksseuchen«.

17. August 1938 bzw. 1. November 1939: In der Kriegssonderstrafrechtsverordnung (§ 5 bzw. § 5a) wird „Unzucht mit Männern“ als „Wehrkraftzersetzung“ und „Untergrabung der Manneszucht“ gewertet. Wehrkraftzersetzung kann mit dem Tode bestraft werden. (s. dazu nebenstehenden Aufsatz)

12. Juli 1940: Himmler ordnet an: Alle nach § 175 verurteilten Homosexuellen, »die mehr als einen Partner verführt haben«, sind »nach ihrer Entlassung aus dem Gefängnis in polizeiliche Vorbeugehaft zu nehmen«. Das heißt, sie werden in Konzentrationslager verschleppt. Wegen Homosexualität eingewiesene Männer müssen als Kennzeichen zumeist den »Rosa Winkel« tragen. Nur eine Minderheit überlebt den Terror.

15. November 1941: Im »Erlass des Führers zur Reinhaltung von SS und Polizei« ordnet Hitler die Todesstrafe für homosexuelle Betätigung durch Angehörige von SS und Polizei an.

19. Mai 1943: Der Chef des Oberkommandos der Wehrmacht, General Keitel, erlässt »Richtlinien für die Behandlung von Strafsachen wegen widernatürlicher Unzucht«. In »besonders schweren Fällen« soll die Todesstrafe verhängt werden.

1944: Der dänische SS-Arzt Carl Vaernet führt im Konzentrationslager Buchenwald medizinische Experimente an Homosexuellen durch. Mit der Implantation künstlicher Hormondrüsen in der Leistengegend will er Homosexualität »heilen«.

8. Mai 1945: Kriegsende. Befreiung der Konzentrationslager. Anders als andere Nazigesetze heben die Alliierten die Verschärfung des § 175 nicht auf. Befreite Homosexuelle werden mitunter zur Verbüßung ihrer Reststrafe in den normalen Vollzug überstellt. Der § 175 bleibt in der Bundesrepublik in der Nazifassung bis 1969 in Kraft. Die DDR kehrt 1950 zur »mildereren« Vor-Nazi-Fassung zurück.

29. Juni 1956: Das Bundesentschädigungsgesetz für Opfer des Nationalsozialismus wird verkündet. Verfolgung aufgrund der Homosexualität wird nicht als typisches NS-Unrecht anerkannt.

10. Mai 1957: Das Bundesverfassungsgericht stuft den § 175 in der Fassung von 1935 als »ordnungsgemäß zustandegekommen« ein. Er sei nicht »in dem Maße nationalsozialistisch geprägtes Recht«, dass ihm »in einem freiheitlich demokratischen Staate die Geltung versagt werden müsse«. Die Verfassungsrichter urteilen: »Gleichgeschlechtliche Betätigung verstößt eindeutig gegen das Sittengesetz.«

1. September 1969: In der Bundesrepublik tritt die erste Reform des § 175 StGB in Kraft. Homosexualität unter Erwachsenen wird straffrei. Endgültig aufgehoben wird der § 175 erst 1994.

25. Juni 1999: Beschluss des Bundestages zur Errichtung des Denkmals für die ermordeten Juden Europas, verbunden mit der Verpflichtung, „der anderen Opfer des Nationalsozialismus würdig zu gedenken“

17. Mai 2002: Bundestag beschließt gesetzliche Rehabilitierung der Opfer des § 175 im Nationalsozialismus

27. Mai 2008: Übergabe des Denkmals für die im Nationalsozialismus verfolgten Homosexuellen an die Öffentlichkeit, gegenüber dem Holocaust-Denkmal in Berlin

Außerdem ist anzunehmen, dass zur damaligen Zeit auch die Einstellung protestantischer Pfarrer zur Homosexualität eine andere war als heute. Im Allgemeinen, sicher gab es Ausnahmen.

Im Juni 1942 wird Friedrich F. verhaftet und zunächst in Paderborn in das Wehrmachtsgewahrsam gebracht. Nähere Umstände – zum Beispiel ob und von wem er denunziert wurde – sind nicht bekannt. Weder die Gerichtsakten noch das Urteil liegen im Wortlaut vor. Auch kann nur aus Andeutungen in den vorhandenen Schriftstücken erschlossen werden, was genau ihm vorgeworfen wurde. In dem einzigen offiziellen Schreiben des Gerichts vom 30. Juni 1942, das sich als Abschrift in der Personalakte findet, ist von „Unzucht zwischen Männern“ die Rede. Offenbar stützt sich die Anklage auf „vorgefundene Briefschaften“ sowie „die von dem Beschuldigten gemachten Aufzeichnungen“. Aus dem Schreiben des Gerichts geht auch hervor, dass ein namentlich genannter Gefreiter – also ein Untergebener des beschuldigten Unteroffiziers – als Zeuge vorgeladen wurde. Es heißt weiterhin, die Ermittlungen hätten ergeben, dass F. sich „in zahlreichen Fällen vergangen und sich immer neue Opfer gesucht hat“. In dem Brief eines Pastors aus Bethel, schon nach der Hinrichtung verfasst, wird dies noch deutlicher formuliert. Friedrich F. sei angeklagt gewesen, „sich unter Missbrauch der Vorgesetztengewalt an jüngeren Soldaten gleichgeschlechtlich vergangen zu haben“ (15. Oktober 1942). Näheres ist nicht bekannt. Was bedeutet „sich vergangen haben“ im juristischen Sinne? Verführung? Oder gar Nötigung? Anwendung von Gewalt? Welche Gefühle waren möglicherweise impliziert, auf beiden Seiten? Dass Briefe und Aufzeichnungen von Seiten des Beschuldigten gefunden wurden, lässt wohl auf persönliche Beziehungen schließen. Die Vernehmung des jungen Gefreiten hätte Aufschluss geben können, doch auch deren Protokoll liegt nicht vor.

Dass dieser Fall äußerst schwerwiegend ist und für F. die schlimmsten Folgen haben konnte, war den Menschen, die von seiner Verhaftung wussten – sein Hausvater und dessen Amts-

kollegen – klar. Sie reagieren entsetzt und vollkommen überrascht. Niemand habe von seinem „Doppelleben“ etwas geahnt. Der evangelische Standortpfarrer besucht den Angeklagten im Bielefelder Wehrmachtsgefängnis, wohin er inzwischen gebracht worden ist, und berichtet am 22. Juli 1942 dem Hausvater davon. Die Sache des Bruders F, schreibt er, sei „leider durch anfängliches stures Ableugnen erschwert“. Die im Kriege verschärften Strafbestimmungen seien ihm auch bewusst gewesen. Damit könne zusammenhängen, dass er sich dem Hausvater gegenüber immer „ausgeschwiegen“ habe. „Er hat, wie es in solchen Dingen meistens geht, aufs erste keine Klarheit und hernach keinen Mut mehr gehabt, sich jemandem anzuvertrauen.“ Mangelnde Klarheit. Dies könnte ein Schlüsselbegriff sein, wollte man der Person des Friedrich F näherkommen. Dieser Begriff erinnert an das Urteil der Ärzte, die dem 19-Jährigen „verspätete Pubertätskrisen“ attestierten. – Er fühle sich in seiner Zelle „völlig verlassen“ und finde keinen Schlaf. Doch habe er sein Taschentestament bei sich und lasse Epheser 4/5 auf sich wirken. Dieser Brief des Apostels Paulus befasst sich mit dem richtigen Leben eines Christen. Unzucht, Unreinigkeit und Habgier werden angeprangert und als „heidnisches“ Verhalten verurteilt. Der Mensch soll ein anderer, ein neuer Mensch werden.⁹

Das Kriegsgericht tagt am 23. und 24. Juli 1942 in Bielefeld. Dem Angeklagten steht nach damaligem Recht nur deshalb ein Anwalt zur Seite, weil ihm die Todesstrafe droht. Tatsächlich verhängt das Gericht unter Vorsitz eines Feldkriegsgerichtsrats diese Höchststrafe. Rechtsmittel einzulegen war vor einem Kriegsgericht nicht möglich; das Urteil musste nur vom Gerichtsherrn – dem militärischen Führer des Verbandes – bestätigt werden.

Die letzten Wochen seines Lebens verbringt F in seiner Zelle der Wehrmachtshaftanstalt in Bielefeld, Ravensbrücker Straße 123 (s. Abb. 4). Die Zeit des Leugnens ist vorbei. Sein Hausvater, der den Bruder F. jetzt jede Woche einmal besucht, schreibt an dessen Anwalt, er habe „von Mal zu Mal den Eindruck, dass er [F.] mehr zur Besinnung kommt und wahrhaftiger wird“ (18. August 1942).



Abb. 4: Ehemalige Wehrmachtshaftanstalt in Bielefeld, Ravensbrücker Straße 123

Sein Anwalt verfasst ein Gnadengesuch, in dem er zunächst das Urteil als „hart, aber gerecht“ bezeichnet – eine andere Einschätzung hätte er auch nicht äußern dürfen. Er

⁹ S. Epheser 4,19: „in ihrem Gewissen sind sie stumpf geworden und ergeben sich der Unzucht und treiben jegliche Unreinigkeit voll Habgier“, sowie 4,22: „Leget von euch ab den alten Menschen mit seinem vorigen Wandel, der durch trügerische Lüste sich verderbt.“

hebt hervor, dass sein Mandant immer an die Front gewollt habe, um sich als Soldat zu bewähren, doch dies sei ihm nie erlaubt worden. „Im Februar 1941 meldete er sich für das Afrikakorps; wieder erfolglos. Seine Straftaten beginnen erst im Sommer 1941. Und so liegt eine furchtbare Tragik darin, dass, wenn man seinem dringenden Wunsche zur Front nachgegeben hätte, das Schicksal, das ihn getroffen hat, nicht über ihn hereingebrochen wäre.“ An der Front, argumentiert der Anwalt, wäre sein Mandant also gar nicht straffällig geworden. Er erwähnt auch eine junge Frau, die sich für den Angeklagten verwendet und ihrerseits ein Gnadengesuch eingereicht habe. Sie ist die Schwester eines Kameraden; F. nennt sie seine Verlobte. Im Sommer habe sie ihn sogar für 14 Tage in Paderborn besucht. Der Anwalt betont, dass F. selbst nur verführt worden sei (übrigens von dem Bruder dieser jungen Frau, der ihn geküsst und umarmt habe, und erst da sei ihm seine Neigung bewusst geworden). Doch dies habe ihm das Gericht nicht geglaubt. Eigentlich, so der Anwalt, sei F. nicht „pervers“ veranlagt und es sei auch der Zurückhaltung seiner Verlobten geschuldet, dass er sich seit dem Sommer 1941 gleichgeschlechtlich betätigt und damit auf einem „Irrwege“ verstrickt habe. Er sei also, wie es damals hieß, kein Hangtäter, d.h. nicht irreversibel gleichgeschlechtlich veranlagt, sondern unter anderen Umständen auch zu einem „normalen“ Geschlechtsleben fähig.¹⁰ Nur Schutzbehauptungen angesichts der drohenden Vollstreckung der Todesstrafe? Was wirklich gewesen ist, kommt nicht ans Licht.

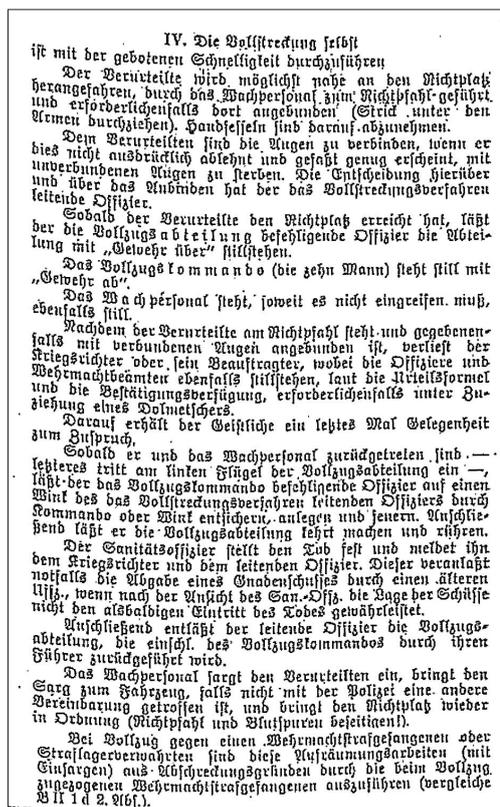
Betont wird immer wieder, dass F. ein unbescholtener Mann sei, der sich ansonsten niemals etwas habe zuschulden kommen lassen. Sein Vorgesetzter im Sanitätsdienst stellt ihm ein ausgezeichnetes Zeugnis aus, und auch die Oberen der Diakonenanstalt Nazareth verwenden sich für den fleißigen und „allezeit dienefreudigen“ jungen Mann, der in den Jahren seiner Mitarbeit immer einen guten Eindruck gemacht habe. Gegenüber seinen Mit-Diakonen sei er verschlossen und zurückhaltend gewesen; niemals zuvor habe es Anlass gegeben, einen Verdacht gegen ihn zu hegen. Seine „Verfehlungen“ können auch von ihnen „nur aufs schärfste verurteilt werden“, dennoch sprechen sie die Hoffnung aus, „dass er den Weg findet, aus seinen bösen Bindungen heraus zu kommen und ein neues Leben zu beginnen, in dem er sich bewähren kann“. Auch das Gnadengesuch des Anwalts schließt mit dem Blick in die Zukunft: F. könne sich an der Front als Soldat bewähren und sich damit für die Volksgemeinschaft als nützlich erweisen.

Es werden keinerlei mildernde Umstände anerkannt. Das Gnadengesuch, das vom Kriegsherrn entschieden werden musste, wird abgewiesen.

F. ordnet seinen Nachlass. In einem absolut sachlich gehaltenen Brief vom 6. August 1942 an seinen Onkel verteilt er seine Habseligkeiten: „Es sind gute, teure Sachen.“ Fahrrad und Sparbuch vermacht er seiner Schwester, die Kinder hat. In seinem Abschiedsbrief an den Hausvater in Nazareth zeigt F. sich voller Scham, als reuiger Sünder, der Trost findet in seinem Glauben: „Wie konnte ich Bethel das antun, wie konnte ich so tief fallen. Diese Frage liegt mir Tag und Nacht auf der Seele. – Ich bin nicht wert, dass ich in Bethel erwähnt werde, darum bitte ich, mich ganz zu vergessen.“ An den Rand gekritzelt finden

10 „Hangtäter“ wurden im Dritten Reich schärfstens bestraft und aus der Volksgemeinschaft ausgestoßen; viele kamen im KZ zu Tode.

sich die Sätze: „Welch eine selige Hoffnung, dass Gottes Gnade größer ist als unsere Schuld. So sterbe ich in Frieden mit Gott.“ Und schließlich: „Ich bitte von meinem unglücklichen Schicksal zu schweigen“ (10. August 1942).



[Abb. 5] Anweisung zur Vollstreckung des Todesurteils (aus: Franz W. Seidler, Die Militärgerichtsbarkeit der Deutschen Wehrmacht 1939-1945, München/ Berlin 1991, S. 179.)

In den frühen Morgenstunden des 27. August 1942 erfährt er, dass die Vollstreckung des Todesurteils bevorsteht.¹¹ Der Kriegsrichter oder ein Gerichtsoffizier werden ihm die Mitteilung überbracht haben. Wenn ein Pfarrer zugegen war, durfte dieser anschließend bei dem Verurteilten bleiben, falls dies gewünscht wurde, und ihn auch beim Transport an die Hinrichtungsstätte begleiten. Bitten des Todeskandidaten, ihm Lebens- oder Genussmittel zu verabreichen, wie es in der Amtssprache hieß, war „in angemessenen Grenzen zu entsprechen“.

Friedrich F. wird von Bielefeld nach Paderborn gebracht, vermutlich in einem geschlossenen LKW, der auf der Rückfahrt den Sarg mitnehmen konnte.

„Die Vollstreckung [...] ist mit der gebotenen Schnelligkeit durchzuführen“, heißt es im „Merkblatt für die Unterbringung zum Tode Verurteilter und für den Vollzug von Todesstrafen“ vom 7. Oktober 1942 (s. Abb. 5).

Anwesend sind laut Vorschrift der leitende Offizier, der Kriegsrichter, der Sanitätsoffizier, ein Geistlicher, falls gewünscht, und gegebenenfalls ein Dolmetscher.

11 Der Verurteilte sollte spätestens zwei Stunden vorher, „aber nicht wesentlich früher“, informiert werden. Vgl. SEIDLER, Franz W.: Die Militärgerichtsbarkeit der Deutschen Wehrmacht 1939-1945, München/ Berlin 1991, S. 177. Aus diesem Buch (S. 174ff.) stammen auch die folgenden Informationen: In den Vorschriften für den Vollzug von Todesstrafen durch Erschießen ist festgehalten, dass die „Vollzugsabteilung“ schon Tage vorher über ihre Aufgabe in Kenntnis zu setzen sei. Die eingeteilten Soldaten wurden belehrt, dass sie auf das Herz des Verurteilten zu zielen hatten und dass sie zur Verschwiegenheit über alle Umstände der Exekution verpflichtet waren. Es wurden nur gute Schützen eingesetzt. Dienstanzug und Stahlhelm waren für alle Beteiligten vorgeschrieben. Als Richtplatz war ein Ort zu wählen, der nicht eingesehen werden konnte, möglichst ein Schießstand oder Steinbruch. Die Zugangswege wurden abgesperrt, damit Außenstehende die Vollstreckung nicht beobachten konnten. „Der Richtpfahl war so tief in die Erde eingelassen, dass er nicht umgerissen werden konnte und noch etwa zwei Meter über dem Erdboden maß. Zum Anbinden des Verurteilten wurde ein Strick bereitgelegt. Der Sarg war in der Nähe, jedoch unsichtbar für den Verurteilten, bereitgestellt.“

Über jede Hinrichtung war ein Protokoll zu führen, das im Fall des Friedrich F. nicht überliefert ist. Doch der normale Ablauf einer Erschießung ist der erhaltenen „Niederschrift“ einer anderen Exekution zu entnehmen: „Der Verurteilte stand um 7.00 Uhr gefesselt mit verbundenen Augen auf dem Richtplatz. Der Richter las dem Verurteilten die Urteilsformel und die Bestätigungsverfügung vor. Der Geistliche erhielt letztmalig Gelegenheit zum Zuspruch. Das Vollzugskommando von 10 Mann war 5 Schritte vor dem Verurteilten aufgestellt. Das Kommando „Feuer“ erfolgte um 7.02 Uhr. Der Verurteilte starb sofort.“¹²

Um 8.21 Uhr stellt ein Sanitätsarzt den Tod des Friedrich F. fest.

Die Angehörigen – so die Vorschriften – durften den Toten am Todesort bestatten lassen. Er sei „von uns“ begraben worden, schreibt ein Pfarrer aus Bethel.¹³ Eine Überführung in die Heimat war nicht erlaubt, ebenso wenig wie eine Predigt – nur ein Vaterunser am Grab war zulässig – oder eine Todesanzeige. Stillschweigen war geboten. Dieser Fall sollte nicht weiter bekannt werden, Gras sollte darüber wachsen. So wie auch der Verurteilte es sich zuletzt gewünscht hatte: „Ich bitte von meinem unglücklichen Schicksal zu schweigen.“

Ist es pietätlos, jetzt dennoch darüber zu berichten? Nach über 70 Jahren scheint dies erlaubt, ja sogar notwendig, weil das Schicksal dieses Mannes in bestürzender Weise beweist, wie fundamental sich Einstellungen – und damit auch Gesetze, die Ausdruck solcher Einstellungen sind – ändern können. Das zeigt nicht nur, von 1942 ausgehend, der Blick in die Zukunft – also in unsere Gegenwart mit einer liberalen Gesetzgebung –, sondern auch der Blick zurück in die Vergangenheit. Ein Beispiel: Was vor 70 Jahren noch als ein todeswürdiges Vergehen galt, wurde vor 100 Jahren von einem Militärgericht im Ersten Weltkrieg nur mit einem halben Jahr Gefängnis (!) bestraft, mit anschließender Rückkehr in die Truppe.¹⁴ Dabei ging es nicht „nur“ um „widernatürliche Unzucht mit militärischen Untergebenen“, der Täter wendete sogar Gewalt an. Die Richter damals bestraften dieses Vergehen weniger hart, als es bei heterosexuellen Vergewaltigungen üblich war.¹⁵ Sexuelle Handlungen mit Abhängigen sind selbstverständlich immer noch, bis heute, ein strafwürdiges Delikt¹⁶, doch dafür die Todesstrafe zu verhängen und auch zu vollstrecken, ist aus heutiger Sicht ein unmenschlicher, ein barbarischer Exzess. Heute, da in Deutschland die vollkommene Gleichstellung aller Menschen, ungeachtet ihrer sexuellen Orientierung, angestrebt wird, erscheint ein solches Urteil unvorstellbar.

Der berüchtigte Spruch des Marinerichters Filbinger lautet: „Was damals Rechtens war, das kann heute nicht Unrecht sein“ (DER SPIEGEL, Nr. 20/1978); eine aus verschiedenen Gründen höchst zweifelhafte Aussage. Doch davon abgesehen: Wie sah die Gesetzeslage

12 SEIDLER, Militärgerichtsbarkeit, S. 182.

13 Das anonyme Reihengrab auf dem Paderborner Westfriedhof lag im Feld K, Nr. 119.

14 Vgl. CROUTHAMEL, Jason: An Intimate History of the Front. Masculinity, Sexuality, and German Soldiers in the First War, New York 2014, S. 125f.

15 Vgl. CROUTHAMEL, An Intimate History, S. 125f.

16 Vgl. § 174 StGB. Wobei auch das Alter der abhängigen Personen zu berücksichtigen ist, und im Falle von Friedrich F. handelte es sich um junge Männer, die für den Wehrdienst erwachsen genug waren.

im Jahr 1942 aus? Nach § 175 StGB konnte im Sommer 1942 niemand zum Tode verurteilt werden, die Höchststrafe betrug in besonders schwerwiegenden Fällen zehn Jahre Zuchthaus. Das änderte sich erst mit dem Erlass des Generals Keitel, der als Oberkommandeur der Wehrmacht die Todesstrafe für Vergehen wegen Homosexualität forderte und damit „legalisierte“.¹⁷ Doch das war erst im Mai 1943, als Friedrich F. schon tot war, der Fall. Das Gericht wird sich in seiner Sache auf die Kriegssonderstrafrechtsverordnung (vom 17. August 1938, kurz vor Beginn des Polenfeldzugs am 26. August 1939 im Reichsgesetzblatt verkündet) berufen haben. Das Verbrechen: **Wehrkraftzersetzung**.

In § 5 der KSSVO heißt es u.a.:

„Wegen **Zersetzung der Wehrkraft** wird mit dem Tode bestraft: (1) 2. wer es unternimmt, einen Soldaten oder Wehrpflichtigen des Beurlaubtenstandes zum Ungehorsam, zur Widersetzung oder zur Tätlichkeit gegen einen Vorgesetzten oder zur Fahnenflucht oder unerlaubten Entfernung zu verleiten **oder sonst die Manneszucht in der deutschen oder einer verbündeten Wehrmacht zu untergraben**. [Hervorhebung v. Verf.] (2) In minder schweren Fällen kann auf Zuchthaus oder Gefängnis erkannt werden.“¹⁸

§ 5a (**Überschreitung des regelmäßigen Strafrahmens**), ergänzend erlassen am 1. November 1939, lautet:

„Personen, die dem Kriegsverfahren unterliegen, sind wegen strafbarer Handlungen gegen die Mannszucht oder das Gebot des soldatischen Mutes unter Überschreitung des regelmäßigen Strafrahmens mit Zuchthaus bis zu fünfzehn Jahren, mit lebenslangem Zuchthaus oder mit dem Tode zu bestrafen, wenn es die Aufrechterhaltung der Mannszucht oder die Sicherheit der Truppe erfordert.“¹⁹

Es ist nicht möglich festzustellen, wie viele Todesurteile mit dieser Begründung gefällt worden sind. Die Kriegskriminalstatistik differenziert bei Todesurteilen wegen Wehrkraftzersetzung nicht nach „Untertatsbeständen“.²⁰ Hinzu kommt, dass Kriegsgerichtsurteile ohnehin nur zu etwa 10 Prozent noch erhalten sind.

„Wehrkraftzersetzung“ und „Untergrabung der Mann(e)szucht“ – diese beiden Vorwürfe müssen Friedrich F. zum Verhängnis geworden sein, obwohl er nicht einmal als Soldat an der Front kämpfte, sondern als Krankenpfleger in einem Lazarett Dienst tat. Ein Unter-

17 Für die Angehörigen der SS und der Polizei galten schon schärfere Gesetze; homosexuelle Handlungen wurden u.U. mit dem Tode bestraft; vgl. „Erlaß des Führers zur Reinhaltung von SS und Polizei vom 15. November 1941“, zit. in: GRAU, Günter (Hg.): Homosexualität in der NS-Zeit, Frankfurt / Main 1993, S. 244.

18 Zit. n. GRAU, Günter: Lexikon zur Homosexuellenverfolgung 1933-1945, Münster/ Berlin 2011, Stichwort „Wehrkraftzersetzung“, S. 318.

19 Zit. n.: ABSOLON, Rudolf (Hg.): Das Wehrmachtsstrafrecht im 2. Weltkrieg, Sammlung der grundlegenden Gesetze, Verordnungen und Erlasse, Kornelimünster 1958.

20 Vgl. MESSERSCHMIDT, Manfred: Die Wehrmachtsjustiz 1939-1945, Paderborn 2005, S. 199.

schied wurde nicht gemacht. Auch er gehörte zu den Personen, „die dem Kriegsverfahren unterliegen“, und war als Unteroffizier Vorgesetzter. „Manneszucht“ galt als soldatische Tugend und bedeutete Unterordnungspflicht, war Grundlage der militärischen Disziplin und Bedingung für das Funktionieren von Befehl und Gehorsam. „Homosexualität galt als Gefahr für die Manneszucht. Das betraf vor allem Fälle von sexueller Nötigung oder Missbrauch durch Vorgesetzte“, wie Günter Grau schreibt.²¹ Solche Fälle, vor allem wenn es sich um wiederholten Missbrauch der Befehlsgewalt handelte, waren besonders schwerwiegend. Sie konnten als Untergrabung der Manneszucht gewertet und mit dem Tode bestraft werden.²²

Die Formulierung des Gesetzes bedeutet aber auch, dass kein Gericht gezwungen oder verpflichtet war, in einem solchen Fall die Todesstrafe zu verhängen. Das Gericht hatte auch im Fall von Friedrich F. einen Ermessensspielraum. Eine Zuchthausstrafe wäre möglich gewesen, eventuell mit anschließender „Frontbewährung“.

Dies zeigt auch ein Dokument, das Günter Grau unter dem Titel „Keine Gnade. Der Führer bleibt hart“ in seine Sammlung „Homosexualität in der NS-Zeit“ aufgenommen hat.²³ Es handelt sich um den Vortragsvermerk eines Dr. Lehmann „für Herrn Feldmarschall, Chef WR vom 12. August 1942“. Der Verfasser äußert sich dazu, wie mit Soldaten, die sich „widernatürlicher Unzucht“ schuldig gemacht haben, in Zukunft zu verfahren sei. Adolf Hitler hatte sich anlässlich eines Gnadengesuchs für eine härtere Behandlung solcher Täter ausgesprochen. Am Schluss dieses Dokuments heißt es wörtlich:

„Darüber hinaus wird eine Weisung an die Wehrmachtsgерichte erwogen werden können, bei schweren Verbrechen der widernatürlichen Unzucht, in denen nach den Bestimmungen des allgemeinen Strafrechts eine empfindliche Zuchthausstrafe für geboten gehalten wird, unter Schärfung des Strafrahmens nach § 5a der Kriegssonderstrafrechtsverordnung aus Gründen der Mannszucht auf die Todesstrafe zu erkennen.“

Hier wird zunächst nur „eine Weisung erwogen“, nach dem bekannten Paragraphen „aus Gründen der Mannszucht“ die Todesstrafe zu verhängen. Es war also noch keineswegs üblich, dies zu tun. Zu diesem Zeitpunkt (12. August 1942) war das Urteil über Friedrich F. jedoch schon gefällt, allerdings noch nicht vollstreckt. Es hat den Anschein, dass das Bielefelder Gericht sich quasi in vorausgehendem Gehorsam schon für die drakonische Bestrafung entschied. Auf Gnade konnte Friedrich F. nicht mehr hoffen.²⁴

Um dieses Todesurteil einordnen zu können, sei darauf hingewiesen, dass sich in der Literatur sowie in den überlieferten Akten allem Anschein nach nur sehr wenige vergleichbare Fälle finden. Bisher ist die Verfasserin dieses Aufsatzes nur auf drei weitere belegte Urteile gestoßen, und zwar aus den Jahren 1940 und 1943, darunter ein Fall in der Kriegs-

21 Vgl. GRAU, Lexikon, Stichwort „Manneszucht“, S. 205.

22 Vgl. GRAU, Lexikon, Stichwort „Wehrkraftzersetzung“, S. 318.

23 GRAU, Günter (Hg): Homosexualität in der NS-Zeit, S. 216ff. Das Dokument befindet sich im Bundesarchiv / Militärarchiv Freiburg im Breisgau.

24 Franz W. Seidler betont, dass im Wehrmachtstrafwesen die Gerichtsherren, d.h. die militärischen Führer der Verbände, entscheidender als die Kriegsrichter gewesen seien. Ihren Vorstellungen vom Strafmaß konnten sich seines Erachtens nur wenige Richter entziehen, weil jedes Urteil vom Gerichtsherrn bestätigt werden musste. Vgl. SEIDLER, Militärgerichtsbarkeit, S. 295.

marine.²⁵ Ein einziger analoger Fall zu dem des Friedrich F. ist bisher bekannt und dokumentiert: Feldwebel Friedrich A. wurde im Juli 1943 wegen Unzucht mit Abhängigen zum Tode verurteilt.²⁶ Noch vor der Entscheidung über das Gnadengesuch nahm A. sich das Leben.

Deutsche Kriegsgerichtsakten aus dem Zweiten Weltkrieg sind, wie oben schon gesagt, nur zu etwa 10 Prozent überliefert. Rechnet man die Zahl der Todesurteile wegen Homosexualität in der Wehrmacht hoch, käme man auf etwa 20 bis 30 solcher Fälle bis Kriegsende.²⁷ Dem gegenüber steht eine hohe Zahl von Angeklagten, die wegen homosexueller Handlungen geringer bestraft wurden²⁸. Auch wenn es sich dabei meist um „geringere Vergehen“ gehandelt hat, spricht auch dies dafür, dass mit Friedrich F. extrem, ja gnadenlos streng ins Gericht gegangen wurde. Bemerkenswert ist der Kommentar, den David Snyder in seinem Buch „Sex Crimes under the Wehrmacht“ (2007) zu dem oben erwähnten analogen Urteil im Fall des Feldwebels Friedrich A. abgibt. Er sieht darin weniger den Ausdruck nationalsozialistischer Ideologie, als vielmehr einer extremen Homophobie, die bewirkt, dass so drakonisch „durchgegriffen“ wird. Für Menschen dieser Einstellung hat ein Mann, der junge Männer verführt, weder Nachsicht noch Gnade verdient. Schließlich konnten diejenigen, die zu urteilen hatten, sich auf die Formel berufen, die in den einschlägigen Gesetzestexten und -kommentaren jener Zeit üblich war: auf das „gesunde Volksempfinden“.

25 Vgl. dazu SCHWELING, Otto Peter: Die deutsche Militärjustiz in der Zeit des Nationalsozialismus, Marburg 1977, bearb. v. SCHWINGE, Erich., S. 222 u. S. 288; SNYDER, David: Sex Crimes under the Wehrmacht, Nebraska 2007, S.116; sowie HANNEMANN, Lothar: Die Justiz der Kriegsmarine 1939-1945 im Spiegel ihrer Rechtsprechung, Regensburg 1993, S. 348 u. S. 353.

26 Vgl. SNYDER, Sex Crimes, S. 116. Er berichtet, der Feldwebel sei nach § 175 a (!) zum Tode verurteilt worden, „a lone death sentence“. Nach der Gesetzeslage wäre das im Juli 1943 möglich gewesen. Es war nicht mehr nötig, die KSSVO mit dem allgemeinen Begriff der Wehrkraftzersetzung heranzuziehen.

27 Es sollen ca. 30 000 Todesurteile von Kriegsgerichten verhängt und 20 000 vollstreckt worden sein.

28 Vgl. dazu Kriegsgerichtsakten im Bundesarchiv / Militärarchiv Freiburg (Bestand PERS 15 und RW 60).

Brachliegende Felder. Zur Berufsorientierung und Berufstätigkeit von Absolventinnen der Fakultät für Kulturwissenschaften

von Mareike Menne

Ein Ziel eines Studiums sollte es sein, anschließend einen adäquaten und fachnahen Beruf zu ergreifen. Bis zur Bologna-Reform war es in den Geisteswissenschaften allgemein üblich, auf das Talent, die Stärke und Initiative der Absolvent*innen zu vertrauen; die einen kommen unter, die anderen eben nicht, so war es schon immer. Mit der Bologna-Reform wurden die Studiengänge gezwungen, den Übergang in den Beruf zu messen, darauf vorzubereiten und zu systematisieren. Lehrende erhielten neue Rollen, zu denen auch „Berufsberater“, „Praktikumsbetreuer“ u.a. gehörten. Es zählte zu den Zielen der Bologna-Reform, mehr Absolvent*innen in kürzerer Zeit in adäquate Beschäftigungsverhältnisse zu bringen. Und damit beginnt die Debatte darum, was „adäquate Beschäftigungsverhältnisse“ überhaupt sind, und ob es tatsächlich immer Beschäftigungsverhältnisse sein müssen.

Nicht wenige Lehrende haben sich aus der Affäre gezogen, indem sie schlicht rieten, ins Lehramtsstudium zu wechseln, dann entfielen derartige Sorgen. Andere Lehrende empören sich bis heute darüber, dass insbesondere das geisteswissenschaftliche Studium in seinem Kern angegriffen werde, wenn es nur noch hinsichtlich seiner wirtschaftlichen Verwertbarkeit gestaltet und definiert werde. Auch ist bis heute die Frage nicht hinreichend beantwortet, wo denn für BA-Absolventen adäquate fachnahe Beschäftigungen zu finden sein sollen, wenn schon die Magister sich schwergetan hätten.

Für den Hochschulstandort Paderborn gilt dies in besonderem Maße. Zwar ist die Fakultät für Kulturwissenschaften hinsichtlich der Studierendenzahl die größte der Universität, aber dies repräsentiert nicht das Vorhandensein typischer Arbeitsmärkte für Kultur- und Geisteswissenschaftler in der Region, und es korrespondiert auch nicht mit einer hohen Initiative von Seiten der Universität, gerade diese Studierenden in adäquate Beschäftigung zu bringen. Mir geht es im Folgenden nicht in erster Linie um eine wirtschaftliche Verwertbarkeit des Studiums und die Nutzbarmachung geisteswissenschaftlicher Inhalte und Methoden. Mich treibt vielmehr das wissenschaftliche Interesse daran, welche gesellschaftliche Wirkung ein geistes- und kulturwissenschaftliches Studium entfaltet, wie und wozu unsere Inhalte und Methoden eingesetzt werden, welche kulturelle Performance Geisteswissenschaftler*innen im Berufsleben entwickelten. Zu diesem Zweck habe ich die jüngste Absolventenstudie der Universität ausgewertet, Profile von Geisteswissenschaftler*innen in den sozialen Medien gesammelt und ausgewertet sowie für einige Punkte Vergleichsstudien herangezogen, um die Paderborner Werte in den Kontext der deutschen Hochschulen einzuordnen und zu bewerten. Dabei gibt es einige methodische Schwierigkeiten. Je nach Universität zählen unterschiedliche Disziplinen zu den „Geistes-“ oder „Kulturwissenschaften“; mitunter werden einzelne Sozialwissenschaften hinzugenommen, mitunter philosophische und philologische Fakultäten getrennt voneinander evaluiert. Eine Aufnahme allein der Geschichtswissenschaft ist auf der Grundlage dieser Daten nicht möglich, nicht nur, weil nicht nach

Disziplinen evaluiert wurde, sondern auch, weil Studierende zwischen Ein- und Mehrfachstudiengängen wählen können, das Studium abbrechen und trotzdem in einen fachnahen Beruf wechseln oder interdisziplinäre Masterprogramme zwar mit Beteiligung z.B. des Historischen Instituts laufen, aber nicht genuin „Historiker*innen“ hervorbringen. Ein weiteres Problem sind die teils sehr niedrigen Rücklaufzahlen der Fragebögen, die hinsichtlich der absoluten Zahlen im einstelligen Bereich liegen können und deren Prozentaussagen mit Vorsicht zu behandeln sind bzw. eine höhere Kraft erhalten, als sie in der individuellen Äußerung der Absolventin hätten: Z. B. sind 100% aller Versuche, als Absolvent*in des 2-Fach-BA eine freiberufliche Existenz aufzubauen, gescheitert, aber diese 100% sind eine Person, die zudem nur einmal, nämlich 1,5 Jahre nach Abschluss, befragt wurde. Möglicherweise sind die gleichen 100% heute erfolgreich freiberuflich tätig. Es liegen kaum Langzeitstudien vor.¹

So geht diese Miszelle drei Fragen nach:

1. Wie ist die berufliche Situation von kulturwissenschaftlichen Absolvent*innen am Standort Paderborn?
2. Welche Faktoren spielen für den Übergang Studium-Beruf und für die berufliche Praxis eine Rolle?
3. Welche Veränderungen wären wünschenswert?

1. Wie ist die berufliche Situation von kulturwissenschaftlichen Absolvent*innen am Standort Paderborn?

Die Absolventenstudien fragen die berufliche Situation ca. 1,5 Jahre nach Abschluss ab; die Studie von 2016 befragte also Absolvent*innen des Jahrgangs 2014. Die berufliche Situation exakt in Zahlen zu bemessen ist nicht einfach, weil manche Abfragen einander überlagern. Zunächst allerdings scheint alles darauf hinzudeuten, dass die Empfehlung, ins Lehramtsstudium zu wechseln, wenn man etwas „Sicheres“ haben wolle, sinnvoll ist; 0% der Absolvent*innen des Studiengangs BEdu sind „nicht erwerbstätig/arbeitssuchend“, hingegen 3% aus den Ein-Fach-Bachelors, 13% aus den Zwei-Fach-Bachelors und sogar 17% aus den Masterstudiengängen. Damit liegt die Quote für Paderborn deutlich über dem Bundesdurchschnitt von ca. 5% für alle BA/MA-Absolvent*innen (und übrigens auch ca. 5% aus den Edu-Studiengängen).² Überwiegend dauert der Übergang in eine Folgebeschäftigung weniger als zwölf Monate; hierbei fällt es den BA-Absolvent*innen leichter als den Mastern, von denen immerhin noch 18% länger als zwölf Monate und mehr als fünfzig Bewerbungen

1 Etwa unter anderen Studienbedingungen die 10-Jahresstudie des HIS mit Absolventen des Jahrgangs 1997: www.his.de/pdf/pub_vt/22/2012-11-08_Gregor_Fabian-HIS-Berufswege-von-Geisteswissenschaftler%28inne%29n.pdf (abgerufen am: 10.11.2017).

2 Bundesdurchschnitt: www.kmk.org/fileadmin/Dateien/pdf/Statistik/Dokumentationen/EVL2015_Tabellenauszug.pdf (abgerufen am: 10.11.2017). Die regionale Arbeitslosigkeit liegt bei 6 bis 7%. www.nrwbank.de/export/sites/nrwbank/de/corporate/downloads/presse/publikationen/regionalwirtschaftliche-profile-nrw/NRW.BANK_Wirtschaftsregion_Ostwestfalen-Lippe_2017.pdf (abgerufen am: 10.11.2017), S. 26.

brauchten, um in den Beruf einzusteigen. Zu den Gründen mag zählen, dass der Druck, tatsächlich einen Übergang zu vollziehen, für die meisten Master deutlich höher ist; nur 8% gaben an, dass sie nicht nach einer Arbeitsstelle suchten. Immerhin 17% wechselten in ein weiteres Studium einschließlich Promotion. Von den Bachelors suchten deutlich über die Hälfte nicht, und ca. 55 % wechselten in ein weiteres Studium.³

Wo fanden die Absolvent*innen ihre erste Beschäftigung? Klassisch gehen wir davon aus, dass Geisteswissenschaftler*innen im öffentlichen Dienst oder im gemeinschaftlich getragenen Kultur- und Bildungsbereich eine Einstiegsposition finden. Für die Paderborner Absolvent*innen gilt dies überwiegend nicht. Der größte Teil (64% der Master und 54% der Ein-Fach-Bachelor) wechselt in die Privatwirtschaft, und dort mehrheitlich in den Dienstleistungssektor. Bei den Tätigkeiten sind Kommunikation und Kunst stark vertreten (42% Ein-Fach-, 30% Zwei-Fach-BA, 36% MA), doch stehen neben kaufmännischen Aufgaben (33% Ein-Fach-BA, 45% MA, z.B. in der Werbewirtschaft). Bei der beruflichen Stellung zeigt sich deutlich ein Hierarchie-Unterschied zwischen BA und MA – 42% der Master steigen auf einer Position ein, die ihnen Tätigkeitsverantwortung überschreibt, doppelt so viele wie Bachelor. Lediglich für die Zwei-Fach-BA ist eine Tendenz zum öffentlichen Dienst (45%) und zu Tätigkeiten mit Forschungsnahe unter den Hauptaufgaben (30%, z.B. als WHK) auszumachen. Als Gründe für diese tendenziell fachfernen Tätigkeiten geben die Absolvent*innen an, sie wollten sich noch orientieren oder hätten ihren Wunschberuf nicht gefunden; weiterhin spielen veränderte Interessen und die Wahl des Wohnorts eine Rolle. Überdurchschnittlich viele verlassen die Region – 50% der Ein-Fach-, 73% der Zwei-Fach-BA und 58% der Master.⁴

Überwiegend sind dies unbefriedigende Ergebnisse: eine deutlich überdurchschnittliche Arbeitslosigkeit, eine hohe Abwanderung und der Verbleib in mittleren Positionen der Privatwirtschaft mit fachfremden Aufgaben. Warum?

2. Welche Faktoren spielen für den Übergang Studium-Beruf und für die berufliche Praxis eine Rolle?

2.1. Studium und Universität

Instrumente der Berufsorientierung im Studium werden von den Absolvent*innen tendenziell schlecht bewertet. Die Berufsberatung in den Fächern sei (überwiegend) schlecht, befinden 65% der Ein-Fach-BA, 70% der Zwei-Fach-BA und 50% der Master. Die Praxisorientierung und Career-Aktivitäten der Fächer rangieren auf den letzten Plätzen der Zufrie-

3 Absolventenbefragung 2016 der Universität Paderborn. Befragung im Wintersemester 2015/2016, Bachelor- und Masterabschlüsse des Prüfungsjahrgangs 2014 der Fakultät für Kulturwissenschaften. Tabellenband zur Grundauszählung nach Abschlussart und ausgewählten Studiengängen, Stand 25. April 2017 (im Folgenden: Absolventenbefragung 2016), Tab. 6, 7, 122.

4 Absolventenbefragung 2016, Tab. 10, 126, 133, 136, 146. Das korrespondiert nicht vollständig mit der Rate derjenigen, die zu Studienbeginn nach Paderborn gekommen waren; es gehen also mehr, als kamen. Die Differenz unter den Ein-Fach-BA beträgt 9%, unter den Zwei-Fach-BA 33% und unter den Mastern 45%. Tab. 1.

denheitsbewertung des Studiums. Wenn konkret nach Maßnahmen zur Berufsorientierung und -vorbereitung gefragt wird, werden das Pflichtpraktikum, die Aktualität der Lehrinhalte, die Schlüsselqualifikationen (BA) und Lehrende aus der Praxis (MA) positiv bewertet (doch die Skala beginnt zwischen „überwiegend gut“ und „teils-teils“). Als „(überwiegend) schlecht“ hingegen die Vorbereitung auf den Beruf, das Angebot berufsorientierter Veranstaltungen und die Unterstützung bei der Praktikums- und Stellensuche. Zum letzten Punkt sei angemerkt, dass viele Dozent*innen vermutlich ein anderes Rollenverständnis haben, als Stellenvermittler zu sein und zudem kaum Stellenressourcen vorzuliegen scheinen, um fachliche Berufsorientierung zu professionalisieren und zu verstetigen.⁵

Hochschulweite Angebote, etwa des Career Service, spielen in der Berufsorientierung überhaupt keine Rolle. Die Firmenkontaktmesse steht auf dem letzten Platz. Der Bewerbungsprozess wird privat begleitet – von Eltern, Partnern und Freunden. Wenig genannt werden Kontakte aus Praktika und Nebenjobs, das Engagement von Dozentinnen und Beratungsangebote der Arbeitsagentur. Überhaupt keine Rolle spielen das Engagement von Dozenten, Angebote der Hochschule und des Career Service. Der Professionalisierungsprozess wird ganz überwiegend unprofessionell begleitet und hängt maßgeblich vom privaten Umfeld ab.

Stimmt die Einschätzung der Absolvent*innen mit dem tatsächlichen Angebot überein? Von außen betrachtet fehlen am Historischen Institut tatsächlich klare Ansprechpartner, berufsorientierte Angebote, eine zentrale Stelle für den Bereich Praxistransfer und Berufsorientierung. Wenn es Angebote und Kompetenzen gibt, so sind sie nicht sichtbar. Auch eine Verlinkung zu hochschulweiten Angeboten oder solchen der Fakultät auf der Homepage des Instituts fehlt.

Das ist beim Blick auf die Angebote des Career Service allerdings auch kein Verlust. Im Programm für November 2016 gibt es immerhin sieben Angebote mit klarer Zielgruppe, jedoch nur für IT, Technologie und Finanzdienstleistungen. Für alle anderen gibt es Soft-Skill-Seminare – Zeitmanagement, Bewerbung, Stressreduktion. Lediglich die Links zu Stellenbörsen sind einigermaßen spezifisch. Die Gründungsberatung läuft unter „TecUp“; die Tatsache, dass die übliche Selbstständigkeit von Kulturwissenschaftler*innen die Freiberuflichkeit, allenfalls noch das Einzelunternehmertum ist, spiegelt sich nicht in den Angeboten.⁶

Es ist erstaunlich, dass die hohe Zahl der Studierenden der Fakultät KW überhaupt keine Entsprechung im Veranstaltungsprogramm und anderen Fördermaßnahmen des Career Service hat. Transfer wird dort allein als „Technologietransfer“ gedacht; eine Erweiterung auf „Wissenstransfer“ wäre relativ leicht zu gehen. Hier stellt sich nicht nur die Frage nach der Kompetenz des Career Service, sondern ganz offensichtlich auch die nach Kreativität und dem politischen Willen von Institut, Fakultät, Career Service und Universität, als „Inkubator“ geisteswissenschaftlicher Innovationen und Wissensbestände zu gelten und die Kulturwissenschaften dynamisch und attraktiv zu präsentieren.

5 Absolventenbefragung 2016, Tab. 4, 74, 77, 142.

6 <http://tecup.de> (abgerufen am 10.11.2017); <http://zsb.uni-paderborn.de/career-service> (abgerufen am: 10.11.2017).

2.2. Absolvent*innen

Es wäre aber zu einfach, die Gründe allein in Desinteresse, Verhinderungspolitik und mangelndem Engagement auf Seiten der Universität und ihrer Angehörigen zu suchen. Das Profil der Absolvent*innen zeigt auf, dass manche Übergangsprobleme individueller Natur sind. Die Haltung, sich alle Karrierewege und Optionen offen halten zu wollen, drückt sich wiederholt in der Studie aus und hat natürlich zur Folge, dass die Absolvent*innen wenig profiliert und zielstrebig wirken. Hinsichtlich des Berufseinstiegs problematisch scheint mir auch die Frage nach der Werteorientierung im Beruf. Zu den wichtigsten Werten zählen ein gutes Betriebsklima, die Möglichkeit zur Weiterqualifizierung, die Vereinbarkeit mit der Familie, Arbeitsplatzsicherheit und die Möglichkeit, eigene Ideen zu verwirklichen, Kompetenzen einzusetzen und inhaltlich interessante und anfordernde Tätigkeiten auszuführen. Dies sind überwiegend Werte, die an der eigenen Entwicklung ausgerichtet sind und nicht an klassischen Werten, die für eine Karriereorientierung sprechen: Ein gutes Einkommen, gesellschaftlicher und beruflicher Aufstieg und die Übernahme von Führungsverantwortung rangieren folglich auf den letzten Plätzen. Die teilen sie sich mit einer sozialen Orientierung: Es ist unseren Absolvent*innen auch nicht wichtig, die Gesellschaft mitzugestalten, Nützliches zu tun, Achtung und Anerkennung aus dem zu erwirken, was sie tun. Die wissenschaftliche Arbeit als Wert belegt übrigens auch die hinteren Ränge: vorletzter Platz bei den Bachelors (vor dem Wunsch, beruflich den Eltern ähnlich zu sein), viertletzter Platz bei den Mastern – und stets hinter der Freizeitorientierung.⁷

Diese starke Ausrichtung der beruflichen Prägung an der eigenen Persönlichkeit und Entwicklung korrespondiert mit den Motiven zur Studienwahl. Zunächst ist erfreulich, dass das fachliche Interesse für alle Studiengänge den ersten Platz belegt. Es folgen die Möglichkeit zur persönlichen Entfaltung und ein Nachgehen persönlicher Begabungen und Kompetenzen vor dem wissenschaftlichen Interesse. Auf den hinteren Plätzen liegen die Überbrückung von Wartezeiten, das Einkommen, der Ruf der Hochschule und die Empfehlung, diese Fächer zu studieren. Sie geben zudem an, sich im Studium am ehesten auf Interessen konzentriert zu haben und am wenigsten auf Anforderungen des Arbeitsmarktes. In der Konsequenz hat die Mehrheit der Absolvent*innen mit der Stellensuche erst zum oder nach Studienabschluss begonnen – wie bereits geschrieben: Dann auch nicht mit professioneller, sondern überwiegend mit privater Unterstützung.⁸

Hier entsteht natürlich einerseits das sympathische Bild einer Absolventenschaft, die nicht materialistisch, karrieregeil und familienfeindlich ist. Auf der anderen Seite entsteht das Bild von jungen Menschen, die sich nicht festlegen wollen und die Privatleben und Persönlichkeit der beruflichen und gesellschaftlichen Verantwortung vorziehen – und auch der wissenschaftlichen Erkenntnis. Hier greifen Geschlechterstereotype: Diese Haltung zur Berufstätigkeit wird eher mit Frauen als mit Männern assoziiert. Tatsächlich beträgt

⁷ Absolventenbefragung 2016, Tab. 123, 162.

⁸ Absolventenbefragung 2016, Tab. 37, 116.

der Frauenanteil (ohne Lehramt) 78% – und liegt damit ebenfalls deutlich über dem Bundesdurchschnitt.⁹

Als Lehrende und Berufsberaterin stehe ich angesichts dieser Ergebnisse natürlich vor der Frage, wie ich Studentinnen in einem gelungenen Berufseinstieg unterstützen soll, wenn sie sich alle Optionen offenhalten möchten und der Beruf die individuelle Entwicklung ermöglichen soll – und ob das eine angemessene Vorstellung geisteswissenschaftlicher Berufstätigkeit ist. Und darin liegt die Antwort: Es zählt in meine Verantwortung als Fachlehrende, vorzuleben, zu diskutieren und zu erarbeiten, was angemessene geisteswissenschaftliche Berufstätigkeit sei, daher an der Universität, auf dem Arbeitsmarkt und in der Gesellschaft Thema sein muss – und wann wir das Missverständnis diagnostizieren müssen, ein kulturwissenschaftliches Studium sei eine Art Life Coaching oder mache das Hobby zum Beruf.

2.3. Die Region

Die Kultur- und Kreativwirtschaft spielt in der Region Paderborn keine sichtbare Rolle. 2017 gab es die private Initiative einer Einzelperson, Kulturschaffende, Kulturamt und Hochschule in einen Dialog zu bringen (www.xo-pb.de); es gibt darüber bislang jedoch keine Dokumentation, es ist unklar, wie gemeinsam Kultur als Wirtschaft gestaltet werden kann. Die IHK OWL hostet eine Facebook-Seite zur Kreativwirtschaft OWL und scheint einmal jährlich einen Branchentreff zu organisieren. Auf der Homepage der IHK OWL muss ich allerdings recht lang suchen und auch wissen, was ich suche.¹⁰ Das zeigt, dass Kultur als Wirtschaft ein Fremdkörper in Stadt und Region ist. OWL ist weiterhin von der „old economy“ geprägt, mehr als ein Drittel der Unternehmen sind produzierendes Gewerbe (Möbel, Metall, Kunststoff, Nahrung) und häufig in Familienbesitz – nur in Südwestfalen ist der Anteil noch höher. Noch deutlicher wird die sekundärsektorliche Prägung an den Beschäftigtenzahlen: Das produzierende/verarbeitende Gewerbe beschäftigt ca. 230.000 Menschen; es folgen das Gesundheits- und Sozialwesen sowie Handel und KFZ-Werkstätten.

Es mag eine Schwierigkeit für die Zeichnung eines Bildes von Kulturwirtschaft sein, dass Absolvent*innen in sehr unterschiedliche Gruppen gefasst werden. Sie können z.B. in „Kunst, Unterhaltung, Erholung und sonstige Dienstleistungen“ tätig sein und zu den 24.000 Menschen zählen, die dort beschäftigt sind. Viele fallen sicherlich auch unter „Erziehung und Unterricht“: 29.000. Unter den 18.000 in „Information und Kommunikation“ werden ebenfalls Kommiliton*innen sein, gleichfalls unter den 34.000 Freiberufler*innen, Wissenschaftler*innen und technischen Dienstleister*innen.¹¹ Wir wissen es nicht. Es gibt keine repräsentative, sichtbare Vernetzung. Die Absolventenstudie zeigt gleichfalls, dass wir

9 Absolventenbefragung 2016, Tab. 1.

10 <https://www.facebook.com/kreativwirtschaft.ostwestfalen> (abgerufen am: 10.11.2017).

11 https://www.nrwbank.de/export/sites/nrwbank/de/corporate/downloads/presse/publikationen/regionalwirtschaftliche-profile-nrw/NRW.BANK_Wirtschaftsregion_Ostwestfalen-Lippe_2017.pdf (abgerufen am: 10.11.2017); Zahlen größtenteils auf der Grundlage der Agentur für Arbeit.

diese Menschen aus dem Auge verlieren und auch von Seiten der Hochschule kaum daran interessiert sind, was sie tun und was das noch mit den Studienfächern bzw. wissenschaftlichen Disziplinen zu tun hat.

Das bedeutet, dass die Mentalität in diesen Unternehmen abhängt von den Vorstellungen von „Wirtschaft“ und „Kultur“, die in diesen Familien und folglich auch Unternehmen gepflegt werden. Ganz ähnlich wie in den Kulturwissenschaften selbst werden „Wirtschaft“ und „Kultur“ als zwei getrennte Bereiche gedacht, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen: Aus wissenschaftlicher Perspektive darf Kultur sich nicht verkaufen, wenn sie authentisch bleiben, Wissenschaft sich nicht in den Dienst der Wirtschaft stellen, wenn sie frei bleiben und nach Erkenntnis streben möchte. Aus wirtschaftlicher Perspektive ist Kultur eine wunderbare Sache – in der Freizeit. Die Bereitschaft, Ausstellungen oder das Theater zu unterstützen, ist durchaus vorhanden, aber ein Verständnis von Kultur als Wirtschaftsfaktor wird nicht sichtbar. Der Dienstleistungssektor wächst zwar, aber langsam und überwiegend in den Zentren – etwa in Bielefeld.

Die große Bedeutung des produzierenden Gewerbes und die prägende Mentalität aus der old economy gehen neben der klassischen Trennung von Wirtschaft und Kultur zudem meist mit traditionellen Geschlechtermustern in der Arbeitswelt einher. Diese Form von Wirtschaft ist männlich geprägt, spricht überwiegend Männer als Fach- und Arbeitskräfte an. Sprachliche und symbolische Kommunikation funktionieren anders als in den Kulturwissenschaften. Es ist durchaus nicht so, als gäbe es kein Interesse an unserer Arbeit, aber es besteht Übersetzungsbedarf, der nicht belehrend ist und von ernsthaftem Interesse am je anderen geprägt sein muss. Oder, aus der persönlichen Begegnung auf einer Jobmesse zitiert: „Ich habe mich schon immer für Geschichte interessiert. Aber bitte ohne Theorie, ohne Gender und ohne das Geschwurbel, das keiner mehr versteht. Mich interessiert das, was wirklich war.“ Meine erste hochmütige Reaktion war: „Dann eben nicht.“ Die Reaktion müsste aber sein, zu fragen, was genau ihn interessiert, und wie faszinierend ein Gegenstand wird, wenn wir uns ihm mit unterschiedlichen Theoremen und Methoden nähern – und was das für seine Tätigkeit, für sein Unternehmen, für die Identität der Wirtschaftsregion bedeuten kann. Die Unternehmen haben keine Holschuld. Wir haben eine Bringschuld.

2.4. Selbstständigkeit

Dass wir als Kulturwissenschaftler*innen darin noch zu passiv sind, zeigt sich auch im Gründungsverhalten. Für eine traditionell verfasste Wirtschaftsstruktur bedeuten bereits Digitalisierung und new economy große Herausforderungen. Die winzigen Zahlen zu typisch kultur- und geisteswissenschaftlichen Unternehmensgründungen und Einzelselbstständigkeiten sind im Kontext dieser Veränderungen marginal. Tatsächlich gehört die freiberufliche Existenzsicherung von Geisteswissenschaftler*innen zum traditionellen Berufsbild und ist mitunter in ihrer Tätigkeit heute wissenschaftsnaher als so manche Professur, doch wird auf die Freiberuflichkeit mit ihren Eigenarten überhaupt nicht vorbereitet – weder im Fachstudium, noch in Angeboten von Career Service oder Arbeitsagentur. Für die Absolventenstu-

die 2016 machten zwischen elf und fünfzehn Personen Angaben zu ihrer Selbstständigkeit. Die Antworten zeigen, wie groß die Distanz zwischen kulturwissenschaftlichen Gründungen und der Gründungspolitik von Region und Hochschule ist. Niemand hat Patentrechte angemeldet, niemand hatte Startkapital von über 5.000 Euro, alle haben ihren Start selbst finanziert, niemand gründete ein Spin-Off der Hochschule, niemand gab an, von der Hochschule unterstützt worden zu sein. Die Gründungen aus den Kulturwissenschaften waren zu 100% Freiberuflichkeiten in den Branchen Events, Journalismus, Tourismus und Sonstiges.¹²

Eine Stichprobe in sozialen Netzwerken und Branchenverzeichnissen hat ergeben, dass durchaus eine große Zahl von Freiberufler*innen in OWL tätig ist, wenngleich nicht unbedingt organisiert. Für Paderborn sind bei Xing acht Historiker*innen als Freiberufler verzeichnet, 25 freie Journalist*innen, achtzig freie Lektor*innen, ca. zwanzig freie Übersetzer*innen. Überwiegend sind dies Frauen. Ob diese Tätigkeiten jeweils als Vollerwerbstätigkeiten gewertet werden können – oder ob der Vollerwerb überhaupt Intention ist/war –, bleibt Spekulation.

3. Welche Veränderungen wären wünschenswert?

Die Zahlen deuten darauf hin, dass Verbesserungspotenzial besteht. Welchen Sinn hat ein wissenschaftliches Studium, welchen unsere Lehre, wenn sie im Kontext des Lebenslaufs zu einer netten Phase zur Selbstfindung degradiert werden? Freilich ist unser Spielraum begrenzt: Es gibt keine finanziellen und personellen Ressourcen zur Professionalisierung der fachlichen Berufsberatung und zur Entwicklung eines regionalspezifischen fachlichen Konzepts von Berufstätigkeit – das allerdings wäre ein interessantes, profildbildendes Vorhaben auch hinsichtlich der Identität von Institut und Fakultät. Die regionale Wirtschaft wird in den kommenden Jahren einen allmählichen Strukturwandel vollziehen, der Anteile der Produktion in Anteile der Digitalisierung umwandelt – hier können wir ebenfalls nicht damit rechnen, dass bedeutende Ressourcen freierwerden, die wir mit Sinn und Personal besetzen können. Dennoch gibt es etwas zu tun:

Wir können herausfinden, was sich hinter den vielen „Sonstiges“ der Absolventenstudie verbirgt. Welche berufliche Praxis folgt nach dem Studium, was hat diese Praxis noch mit dem Studium zu tun, wie lässt sich dies auf methodischer oder reflexiver Ebene verbinden? Hinsichtlich der tatsächlichen Beschäftigungen erfolgt die Lehre also oft im Blindflug. Wir können nicht benennen, wozu ein Wissensbaustein, eine Methode, ein Exempel dienen kann, weil wir es nicht wissen. Entsprechend findet eine Doppeldynamik statt: Die Lehre geht überwiegend am Bedarf vorbei. Dies ließe sich unter den allbekannten Haltungen, ein Studium sei keine Berufsausbildung und man ziehe keine Brotgelehrten heran, noch klassisch argumentieren. Aber problematisch ist, dass offenbar auch kein Wille besteht, etwas darüber zu wissen, welche Elemente des Studiums wie und wo zum Einsatz kommen, wie sie transformiert werden, welche neue Sinnhaftigkeit und Kombinationen sie erfahren.

12 Absolventenbefragung 2016, Tab. 211, 214-218.

Wir können eine Haltung und ein Mindset zur Berufstätigkeit vorleben, die nicht zynisch ist, die nicht a priori alles, was unbekannt ist, als nichteinschlägig, prekär oder Verrat ablehnt, sondern bestärkend und wohlwollend auf berufliche Ideen schaut.

Das curriculare und außercurriculare Veranstaltungsangebot kann erweitert werden. Hochschulpolitisch kann darauf hingewirkt werden, dass an zentralen Einrichtungen angemessene berufsvorbereitende Veranstaltungen angeboten werden.

Wir können uns in öffentliche Diskurse einbringen, auch wenn die tendenziell konservative ostwestfälische Öffentlichkeit der Meinung ist, Historiker, Germanisten und Philosophen hätten zu Digitalisierung, gesellschaftlichem Wandel und wirtschaftlicher Stadt-/Regionalentwicklung nichts zu sagen. Wir brauchen dafür Geduld, Vermittlungskompetenz, vielleicht Techniken des Selbstmarketings und eine Streitkultur, die sich nicht auf Detail-Expertisen zurückzieht, wie es im wissenschaftlichen Diskurs praktiziert wird. Wir müssen die gesellschaftliche Relevanz unserer Fächer steigern, dann haben sie auch arbeitsmarktliche Relevanz. Nicht jede*r Absolvent*in muss dann immer wieder bei Null anfangen, sondern kann das Studium als Phase nutzen, in diese Diskurse hineinzuwachsen. Letztlich gilt es offensichtlich auch, der bequemen Einrichtung von Student*innen in Motiven der Selbstverwirklichung und Freizeitorientierung entgegenzutreten. Nicht unbedingt muss dies bedeuten, Karriereorientierung und wirtschaftliche Verwertbarkeit des Studiums zu fördern. Aber durchaus kann ein Anspruch bestehen, für eine Bildungsphase, die von der Gemeinschaft finanziert wird und für die Studierende von anderen gemeinschaftlichen Aufgaben freigestellt werden, anschließend auch in gemeinschaftliche Verantwortung treten zu wollen und nach Möglichkeiten zu suchen, das eigene Können und Wissen für andere nutzbar zu machen. Der Philosoph William McAskill etwa gründete zu diesem Zweck die NPO „80.000 Hours“.¹³ 80.000 Arbeitsstunden habe ein durchschnittliches Arbeitsleben. Wie können wir sie einsetzen, um Probleme in der Welt zu lösen? Das klingt in unseren Ohren vielleicht etwas pathetisch, doch sollte uns das nicht verführen, den Pathos zu diskutieren, um uns erneut der Debatte zu entziehen, wie denn Kulturwissenschaftler*innen selbst in unwirtschaftlichen Regionen wie OWL mit ihrer Berufstätigkeit dazu beitragen können, Sinn zu stiften, Probleme zu lösen, Werte zu schaffen. Wir brauchen diesen Diskurs, und als Hochschulangehörige sind wir in der Position und in der Lage, diesen Diskurs zu führen und die Deutungshoheit darüber zu kontrollieren.

13 <http://80000hours.org> (abgerufen am: 10.11.2017).

Meeting the Hochfeld-Family: „Gehen oder Bleiben?“ – Eine ganz persönliche Ausstellung

von Ramona Bechauf

Am Ostermontag 2017 wurde die Sonderausstellung „Gehen oder Bleiben? Die jüdische Familie Hochfeld“ im Museum Hexenbürgermeisterhaus in Lemgo im Kreis der Familie und einiger weniger Gäste eröffnet. Zur Ausstellungseröffnung kamen rund sechzig Familienangehörige der Familie Hochfeld aus Südafrika, Israel, Australien, den USA, Kanada, Großbritannien und Schweden. Für die Familienangehörigen war die Ausstellungseröffnung der Abschluss eines großen Familientreffens in Lemgo (s. Abb. 1).



Abb. 1: Familie Hochfeld in der Ausstellung

Im Vorfeld der Ausstellung – Der Kontakt zur Familie Hochfeld und die Forschung

Wie Jürgen Scheffler, Leiter der städtischen Museen in Lemgo, bei einem gemeinsamen Abendessen im Kreise der Familie Hochfeld am Ostersonntag berichtete, sei eine seiner ersten Aufgaben in den 1980er Jahren die Vorbereitung einer Ausstellung zur Geschichte der Juden in Lemgo und Umgebung gewesen. In diesem Zusammenhang habe er Kontakt zu Herbert Hochfeld und seiner Cousine Lilly Levy, geborene Hochfeld, in London aufgenommen. In einem langen Gespräch habe die damals bereits 96 Jahre alte Lilly Levy über ihre Erinnerungen an das Leben ihrer Familie in Lemgo, über ihre Jugendjahre in Hamburg und ihre Emigration nach England berichtet. Nach dem Tod von Lilly Levy und Herbert Hochfeld sei der Kontakt zu anderen Nachkommen der Familie Hochfeld leider abgebrochen.

Wieder aufgenommen wurde der Kontakt von Seiten der Familie Hochfeld durch Begegnungen mit den Nachkommen eines anderen Zweigs der Familie. Während die Eltern von

Lilly Levi und Herbert Hochfeld bereits Anfang des 20. Jahrhunderts die Kleinstadt Lemgo verlassen und nach Hamburg gezogen waren, blieb die Familie des Kaufmanns und Pferdehändlers Sigmund Hochfeld bis in die 1930er Jahre hinein in Lemgo ansässig. Sigmund Hochfeld und seine Ehefrau Paula hatten drei Kinder: Heinz (geb. 1903), Lotti (geb. 1905) und Ernst (geb. 1911). Im Jahre 2010 kamen die Enkel von Sigmund und Paula Hochfeld, die in Südafrika, Australien und Israel lebten, zu einem Besuch nach Lemgo. Nach ihrem Besuch überließen sie dem Museum ein Konvolut von Briefen, die Ernst Hochfeld in den Jahren 1933 bis 1937 an seine spätere Frau Sigrid Maybaum geschickt hatte. Als damalige Praktikantin konnte ich den Entschluss und die Vorbereitung der Auswanderung von Ernst und Sigrid aus diesen Briefen, die Auswanderungsgeschichte von Heinz Hochfeld und seiner Frau Lisbeth, geborene Schleyer, anhand der Familienüberlieferung erschließen. Zur Aufarbeitung der Umstände des ‚Bleibens‘ von Lotte Arensberg, geborene Hochfeld und ihrem Mann Arnold, sowie Paula Hochfeld, der Mutter der drei Geschwister, dienten mir ebenfalls Familienüberlieferungen, aber auch die Sekundärliteratur.

Als das Briefkonvolut in Lemgo ankam, stand die Idee einer Ausstellung zur Geschichte der drei Hochfeld-Geschwister bereits im Raum. Realisiert wurde die Ausstellung dann aus Anlaß des Familientreffens in Lemgo zu Ostern 2017.

Auf den Spuren der Familie Hochfeld

Das Familientreffen der Hochfelds wurde von Steve Hochfeld, Sohn von Ernst Hochfeld und Sigrid geb. Maybaum, und Jürgen Scheffler organisiert. Der Teilnehmerkreis erweiterte sich dabei stetig, so dass schließlich 59 Hochfelds im Alter zwischen 18 Monaten und 91 Jahren in Lemgo zusammenkamen.

Am Ostersonntag konnte die Familie dann das Ehepaar Cord kennenlernen, die heutigen Besitzer des ehemaligen Wohnhauses der Hochfelds in der Lemgoer Mittelstraße 114. Ein erster Kontakt der beiden Familien hatte bereits nach der Verlegung der „Stolpersteine“ vor einigen Jahren stattgefunden. Außerdem besuchte die Familie Hochfeld das Mahnmal Synagoge Neue Straße und den Lemgoer Wochenmarkt, um anschließend zusammen mit Jürgen Scheffler die Gedenkstätte Frenkelhaus zu besichtigen.

Am Ostersonntag stieß auch ich zu der Gruppe. Zusammen besichtigten wir die Orte der Familiengeschichte: den jüdischen Friedhof in Lemgo, das Gelände der früheren Lippischen Thonwarenfabrik, zu deren Mitgründern die Familie Hochfeld gehörte, unter Leitung der Archäologin Prof. Dr. Uta Halle (Bremen/Dörentrup), das frühere Wohnhaus der Familie Schleyer in Bösingfeld, die jüdischen Friedhöfe in Alverdissen Bega und das „Hohe Feld“, von dem der Familienname stammt. Der Abend endete mit einem gemeinsamen Abendessen im Restaurant „Lippe-Lounge“, im ehemaligen Wohnhaus der Familie Sigmund- bzw. Jakob-Hochfeld. Während des Abends dankte Steve Hochfeld seiner Familie für das Kommen und ihren Enthusiasmus, Jürgen Scheffler und mir für die Erarbeitung der historischen Hintergründe über seine Familie. Sein Bruder Jack Hochfeld erklärte seinen Verwandten die Geschichte und Bedeutung der „Stolpersteine“, die auch vor dem Haus Mittelstraße 114 für Lotte und Paula ins Pflaster eingelassen wurden. Der 16-Jährige Sebas-

tian Krook aus Schweden, ein Enkel Wilfried Hockfelds, erklärte, er sei von der Einladung der entfernten Verwandten sofort begeistert gewesen. Die Erfahrung in Lemgo sei überwältigend gewesen: Aus Fremden sei Familie geworden. Yali und Gal Hochfeld, beide ebenfalls 16 Jahre alt, schlossen mit einer musikalischen Darbietung unter anderem von Leonard Cohens „Hallelujah“.

Ausstellungseröffnung und Memorial

Die Ausstellung wurde am Ostermontag 2017 eröffnet. Nach der Begrüßung der Familie Hochfeld durch die Bürgermeisterin gab Jürgen Scheffler eine kurze Einführung in die Thematik der Ausstellung. Ich selbst ordnete die Auswanderungszeitpunkte einzelner Familienmitglieder in den historischen Kontext und fragte nach dem „Warum“. Sue Brandon, Enkelin von Lilly Levy, geborene Hochfeld, las einen Brief von Ernst Hochfeld, Architekt und Urheber des Familienstammbaumes, in dem er seiner Cousine Lilly die Umstände der Entstehung des Stammbaumes schilderte.

Der 16-jährige Omri, Urenkel von Heinz Hochfeld, schilderte anschließend sein Interesse an der eigenen Familiengeschichte, das von dem Familienstammbaum im Haus seiner Großeltern in Tiberias und einem Schulprojekt ausgegangen war. Er appellierte anschließend an seine Generation und führte an, es sei nun an ihnen die Familiengeschichte wach zu halten und das „nie wieder“ zu stärken. Tessa Hochfeld, Enkelin von Ernst Hochfeld und Professorin an der Universität Johannesburg, sprach über das Erbe von Fluchterfahrung, Nationalsozialismus und Holocaust der drei Generationen. Ihre Großelterngeneration war geflüchtet, aber auch ihre in Freiheit geborene Elterngeneration hatte den Schatten von Flucht und Holocaust noch in sich getragen. So bezeichnete sie ihre eigene, die Enkelgeneration, als die erste freie Generation – frei von dem Schatten der Vergangenheit ihrer Großeltern.

Auch am Ostermontag war der Abschluss ein musikalischer. Galit, Schwiegetochter von Gideon Hochfeld, sang zwei Lieder in hebräischer Sprache. Als sie das zweite Lied anstimmte, sang und klatschte ihre Familie mit ihr. Die gesamte Familie. Gal und Yali sangen und spielten Gitarre; sie hatten ein hebräisches Lied ins Englische übersetzt und sangen es zweisprachig. Penny Hochfeld, die Ehefrau von Steve Hochfeld, schrieb in ihrer Zusammenfassung für die Familie:

„For me, the actual exhibition became almost an afterthought. The powerful assertion of survival despite Hitler, the sheer number of Hochfeld family members who had gathered together for this occasion, the respectfulness of the tribute being paid to our forefathers – this was immensely moving and validated the whole reunion.“

Auch für mich, als Außenstehende und Mitwirkende an der Ausstellung, war diese durch die Erfahrungen der beiden Tage in den Hintergrund gerückt.

Die Ausstellung

Die Ausstellung „Gehen oder Bleiben“ beschäftigte sich auf zwei Etagen mit dem Leben und Schicksal der jüdischen Familie Hochfeld in und um Lemgo und ihren individuellen Lebensentscheidungen in punkto „Gehen oder Bleiben“. Zur Orientierung innerhalb des Museums Hexenbürgermeisterhaus und der Ausstellung als solcher wurde von der Gestalterin Susann Dietrich ein Leit-System angebracht, bestehend aus leuchtend gelben Punkten auf dem Boden. So wurden die Besucher zu den Räumen der Sonderausstellung und auch innerhalb der Ausstellung an den einzelnen Erzählsträngen entlang geführt.

Den Auftakt der Ausstellung bildete eine Vitrine mit Postkarten und Briefen der Familie Hochfeld im Saal vor dem eigentlichen Sonderausstellungsraum. Hier wurde bereits der internationale Charakter der Familienbeziehungen deutlich: Die Postkarten und Briefe stammten aus verschiedenen Ländern und waren teils auf Deutsch, teils auf Englisch verfasst.

Im ersten Ausstellungsraum wurde zunächst durch den großen und stetig aktualisierten Stammbaum der Familie Hochfeld ein Überblick und eine Orientierungshilfe geliefert. Im Zentrum des ersten Ausstellungsraums standen die Biografien der Geschwister Lotte, Heinz und Ernst Hochfeld, die als Kinder des Pferdehändlers Siegmund Hochfeld und seiner Frau Paula in Lemgo aufwuchsen und zur Zeit des Nationalsozialismus vor der Frage „Gehen oder Bleiben“ standen:

Ernst Hochfeld, der jüngste der drei Geschwister, lebte 1935 in Frankfurt am Main. Dort arbeitete er zunächst als Schuhverkäufer. Auf Grund eines „erdrückenden Berichts“, den er von seiner Familie aus seiner Heimatstadt Lemgo erhielt, fasste er den Entschluss auszuwandern. In seinen Briefen an seine damalige Freundin und spätere Frau Sigrid Maybaum diskutierte er verschiedene Möglichkeiten der Auswanderung.

Heinz Hochfeld wurde durch seine Beziehung mit Lisbeth Schleyer in seiner Auswanderungsentscheidung beeinflusst. Lisbeths ältester Bruder Otto verließ Deutschland bereits 1933 zusammen mit seiner Frau Ruth und wanderte nach Palästina aus. Nachdem Lisbeths Vater Dr. Heinrich Schleyer die Auswirkungen antijüdischer Maßnahmen zu spüren bekommen hatte, meldete er seine Söhne zur Hachscharah-Ausbildung an und wanderte mit seiner Frau Ida nach Palästina aus. Heinz und Lisbeth gelangten nach ihrer Hochzeit 1936 mit einem sogenannten „Kapitalisten-Visum“ nach Palästina.

Lotte Arensberg, geborene Hochfeld, lebte mit ihrem Mann Arnold und der gemeinsamen Tochter Henriette Liesel Ruth in ihrem eigenen Haus in Rinteln. Paula Hochfeld, die Mutter der drei Geschwister, zog nach der Hochzeit von Heinz und Lisbeth (1935) zu ihrer Tochter nach Rinteln, da Heinz und Lisbeth zuvor das Hochfeldsche Haus in Lemgo verkauft hatten, um Geld für ihre Auswanderung zu bekommen. Die Familie entschloss sich zu spät für die Auswanderung, so dass diese scheiterte. Lotte, Arnold und Henriette Liesel Ruth Arensberg und Paula Hochfeld wurden 1942 ins Warschauer Ghetto deportiert. Alle vier wurden Opfer des Holocaust.

Die Briefe von Ernst Hochfeld an Sigrid Maybaum erhielten innerhalb der Ausstellung eine besondere Rolle. Eine Auswahl der Briefe war für die Besucher in einem von der

Gestalterin maßangefertigten Kasten gewissermaßen greifbar. Jeweils die erste Seite der ausgewählten Briefe war auf eine Aluminium-Platte gedruckt worden, auf der Rückseite befand sich eine zweisprachige Zusammenfassung des Inhalts. Ein vollständiges Transkript der ausgewählten Briefe wurde zusätzlich als Vertiefungsmodul angeboten.

Das Schicksal von Lotte, Arnold, Henriette Lisel Ruth Arensberg und Paula Hochfeld wurde an einer weiteren Station durch ausgewählte Briefe aus dem Warschauer Ghetto illustriert. Eindrücke zur Lebenssituation in Lemgo und Rinteln illustrierten Familienfotos unter anderem von den Hochzeiten der drei Paare. Die unterschiedlichen Lebenswege visualisierte Susann Dietrich durch die Kontrastierung ihrer geographischen Lebenswege vor einem weißen Hintergrund. Kontextualisiert wurden die Lebens- und Auswanderungsgeschichten der Geschwister durch eine kurze Darstellung der jüdischen Auswanderung mit Hauptaugenmerk auf die Zielländer Palästina/Israel und Südafrika. Eine Statistik zur jüdischen Auswanderung aus Lippe auf dem Boden diente dabei als weitere Orientierungshilfe.

Im Aufgang zum zweiten Ausstellungsraum wurde dem Besucher auf den Treppenstufen ein Zahlenstrahl mit den wichtigsten Daten der Familiengeschichte der Familie Hochfeld geboten. Mit einer Vitrine, in der Produkte der Lippischen Thonwarenfabrik wie Drainagerohre und Dachziegel gezeigt wurden, wurde der zweite Themenbereich über das wirtschaftliche Leben der Familie Hochfeld in und um Lemgo eingeleitet. Neben einer Flurkarte, die das Hohe Feld in Bega zeigte, das Isaak Samson zu dem deutschen Familiennamen ‚Hochfeld‘ inspirierte, wurden hier insbesondere Familienfotos, Postkarten und die Lemgoer Bürgermatrikel ausgestellt. Ein Fokus lag in diesem Abschnitt auf Wanderungsbewegungen und wirtschaftlichen Aspekten. So zog es einen Teil der Familie Hochfeld durch die besseren Handelsbedingungen für ihren Südfrüchteexport nach Hamburg, wodurch auch ein weiterer Familienzweig in die Hansestadt umsiedelte. Der Pferdehändler Siegmund Hochfeld blieb zunächst in Lemgo, erst seine Söhne wanderten – wie oben bzw. im unteren Ausstellungsraum beschrieben – während der Zeit des Nationalsozialismus aus.

Das Interview mit Lilly Levy, geborene Hochfeld, ist auch Teil der Ausstellung geworden. Darin schilderte Lilly Levi die Inhaftierung ihres Ehemanns im Zuge des Novemberpogroms wie auch die darauffolgende Auswanderung zunächst des Ehepaares, dann auch der Eltern und die Verlagerung des gesamten ‚Südfrüchteimport-Geschäfts‘ nach England. Illustrierend konnten Kinder- und Familienfotos der Familie Levi aus privatem Besitz gezeigt werden. Den Abschluss der Ausstellung bildete ein Film über die Lippische Thonwarenfabrik, der im Museumskino zu sehen war.

Die Ausstellung wurde zweimal verlängert und fand insbesondere bei der Familie Hochfeld einen regen Anklang (s. Abb. 2). Ann Janks, Tochter von Ernst Hochfeld und Sigrid Maybaum, schrieb ihrem Bruder im Nachhinein: „Phew, phew, phew, goosebumps stuff. A real, real goodbye. Some of the stuff I did not know. Very, very emotional, I walked around with a lump in my throat and tears just under the surface.“ Ihr Bruder Steve forderte seine Familie schließlich auf: „We are all determined to try and get either the actual exhibition or, at the least, a video version, to show at the Holocaust Centers in Johannesburg, Sydney and London.“



Abb. 2: Familie Hochfeld im Jahr 2017

Klage eines Geschichtsschreibers – von bleibender Gültigkeit

von Michael Wittig

Wer in seinem Lehrangebot den Blick der Studierenden über das *christliche Abendland* hinaus weiten will, liest bisweilen auch exotische Bücher und findet dabei Texte, die einem dann doch wieder sehr nahe sind: Der Begründer der deutschen Orientalistik, der aus dem Frankenland stammende Friedrich Rückert (1788-1866; ab 1805 hatte er in Würzburg Jura und Philologie studiert; das Interesse des Verf. an dieser Person wurde durch eine nach Rückert benannte Weinstube in Würzburg geweckt), hat einen der wichtigsten Texte zur persischen Geschichte in die deutsche Sprache übertragen: Die Verse der „Königsbuch“ (Schahname) genannten Sammlung von Sagen – einem Epos, das mit unserem Niebelungenlied zu vergleichen ist. Der Verfasser war Abul Kasim Mansur, auch Hasan ben Ishak ben Scherefshah genannt. Er wurde im Jahr 939 n. Chr., hier vielleicht besser anzugeben als das Jahr 317 nach muslimischer Zählung, in einem Dorf bei Tus geboren, der Hauptstadt von Chorasan, einer Region in Zentralasien zwischen Nordost-Iran und Nordwest Afghanistan, damals Teil des Reiches der Samaniden (ab 819 n. Chr.). Unter den persischen Sassaniden (ab 227 n. Chr.) hatte die Region einst ihren schönen Namen bekommen, der so viel bedeutet wie „Land der aufgehenden Sonne“, also „Orient“. Unter den eben genannten Samaniden dann entwickelte sich Chorasan zu einem Zentrum der persisch-islamischen Kultur. So heißt es in der Einleitung zu einer Ausgabe des Königsbuches aus dem Jahr 1890, dass „die Beherrscher Persiens ein lebhaftes Streben zeigten, die Sagen und Geschichten der einheimischen Vorzeit zu sammeln, zu sichten und durch den Wohlklang metrischer Behandlung möglichst weiten Kreisen zuzuführen.“ Jene Ausgabe hatte seinerzeit Edmund Bayer aus dem Nachlass Rückerts in Berlin erstellt, nachdem ihn sein Gymnasiallehrer auf dieses Werk angesetzt hatte – eigentlich um es selbst herauszugeben (Geschichte wiederholt sich, Teil 1).

Schon Jezbeherd, der letzte Herrscher aus der Dynastie der Sassaniden, hatte die alten iranischen Sagen aufzeichnen und zu dem ebenfalls „Königsbuch“ genannten Werk ausgestalten lassen. Sie wurden zunächst in die landläufige Parsisprache übertragen und sollten dann von Dakiki, einem in der Lehre des altiranischen Priesters Zarathustra erzogenen Jüngling „in ein poetisches Gewand“ gekleidet werden, eine „löbliche Absicht, die aber an dem Dolchstoß“ eines religiösen Fanatikers scheiterte. Der nun vom Sultan Ausersehene wagte sich nicht an diese Aufgabe, empfahl aber unseren bereits erwähnten Mansur. Dieser lebte damals „ein angenehmes Stillleben, einzig mit dem Streben und dem Ziele beschäftigt, die Überlieferungen der Väter in einen duftigen Kranz zu winden, alle Schönheiten der alten persischen Sagenwelt dem Volke klang- und sangbar zu machen.“ Der Sultan, begeistert von dessen Versen, „die die Nachtigall an Wohllaut übertrafen“, verlieh dem „Sänger von Tus“ den Beinamen „Firdosi“, was so viel bedeutet wie „der Paradiesische“. Nicht genug damit, der Schah, der selbst aus kleinen Verhältnissen emporgestiegen war, ließ ihm in der Nähe des Palastes eine prächtige, phantasievoll ausgestattete Bleibe einrichten und versprach Firdosi für je tausend Doppelverse ebenso viele Goldstücke. Firdosi jedoch wollte keine Teil-

zahlungen, sondern die Abrechnung erst nach Vollendung seines Werkes. Als Firdosi „mit einem tiefen Seufzer der Befriedigung über das vollendete Werk die Feder beiseite legte“, waren zwölf Jahre vergangen. Der Sultan war zwischenzeitlich von seinem Wesir darauf aufmerksam gemacht worden, dass Firdosi ein Schiit sei, im Gegensatz zum sunnitischen Bekenntnis des Herrschers, und damit war Firdosi in Misskredit gebracht worden. Als nun der Greis mit 71 Jahren dem Sultan das Werk seines Lebens aushändigen wollte, erschien dieser erst gar nicht, sondern ließ Firdosi einen Betrag von umgerechnet ca. 1.500 € überbringen, eine lächerliche Summe, die Firdosi, der sich gerade in einer Badeanstalt befand, „in hellem Zorn über die niedrige Handlungsweise des Sultans“ an den Bademeister und den Schankwirt, der ihm ein Fukaa (= Bier) gebracht hatte, verteilen ließ. Dem erstaunten Überbringer erwiderte der gekränkte Wissenschaftler, dass er „nicht für schnödes Geld sein Lied gedichtet“ habe.

Die eigentliche Antwort aber kam in Versform:

*Zahllose Dichter lebten schon hienieden
Und manche wußten einen Vers zu schmieden,
doch alle sind sie lange schon vergessen;
ich aber – kann mit mir sich einer messen?
Durch das Gedicht, das ich hervorgebracht,
hab' ich die Welt zum Paradies gemacht;
das alte Iran, lange vom Staub bedeckt,
hab' ich zu neuem Leben auferweckt.
Und wenn Schah Mahmud nicht ein Knicker wäre,
So hätt' er längst zu königlicher Ehre
Mit gold'ner Krone mir das Haupt gekrönt;
Doch daß ein Sklave Brauch und Sitte höhnt,
begreift sich wohl! Wär' er ein Königssohn,
so säß' ich neben ihm auf seinem Thron;
wär' er erzeugt in fürstlichem Palast,
in Gold und Silber hätt' er mich gefaßt;
allein, wer Adel nicht noch Größe kennt,
der zittert, wenn man große Namen nennt.
In Wahrheit, dieser Mahmud, dieser Pilz
Des Glückes, ist kein König, nein ein Filz!
Nachdem ich dreißig Jahre unverwendet
All meine Kräfte meinem Werk gespendet,
stets hoffend, daß der Schah mein Haupt erhöhte,
mich schützend wider dieses Lebens Nöte,*

*erschloss er huldvoll seines Schatzes Tür
und gab mir zur Belohnung – ein Glas Bier!
Nicht mehr ihm galt ich als ein solches Glas.
O selt'ne Großmut dieses Schab's!
Er, der nicht Glauben hat noch Tugend ehrt,
selbst einen Tropfen Bier ist er nicht wert!*

(Geschichte wiederholt sich, Teil 2)

Kein Wunder, dass Firdosi es nach diesen Versen vorzog, sich vor dem Zorn des Herrschers in das etwas entferntere Bagdad zurückzuziehen. Nach Jahren begnadigt, konnte er in die Heimat zurückkehren, wo er als 80-Jähriger starb: „Sein Tod soll durch die Aufregung verursacht worden sein, welche ihn befiel, als er ein Kind auf den Straßen von Tus eine Stelle aus seiner berühmten Satire singen hörte; denn hierdurch ward mit einem Schlage all der grenzenlose Jammer, welchen er durchlebt, vor seine Seele gezaubert; und der Schmerz über die Herbheit seines Geschicks packte ihn mit solch elementarer Gewalt, daß er darüber zu Grunde ging.“

Und Friedrich Rückert: er, den der preußische König Friedrich-Wilhelm IV. 1841 als Hochschullehrer als Schmuckstück von seiner Erlanger Professur weg nach Berlin holen ließ, kehrte aus der ungeliebten Großstadt bald in sein heimisches Franken zurück – mit halbierten Bezügen (Geschichte wiederholt sich, Teil 3).

JÖRG JARNUT, MARTIN KROKER, STEPHAN MÜLLER, MATTHIAS WEMHOFF (Hgg.): Gräber im Kirchenraum. 6. Archäologisch-Historisches Forum (MittelalterStudien, Bd. 26), Paderborn: Wilhelm Fink 2015, 231 S., farb. u. s/w Abb., ISBN 9782770552634, EUR 34,90.

Die Untersuchung von Grabstätten eignet sich besonders für eine Betrachtung aus der Perspektive unterschiedlicher Fachrichtungen. Aus diesem Grund wählten die Veranstalter des Archäologisch-Historischen Forums „Gräber im Kirchenraum“ zum Gegenstand ihrer 6. Tagung, die 2008 gemeinsam vom Institut zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens (IEMAN) an der Universität Paderborn und dem Museum in der Kaiserpfalz in Paderborn veranstaltet wurde. Der hier vorgestellte 26. Band der Reihe MittelalterStudien versammelt Ergebnisse dieser Tagung, die aus den Blickwinkeln der Geschichte, Kunstgeschichte/Architekturgeschichte und Archäologie erschlossen wurden. Die Beiträge decken einen weiten Zeitraum – vom Frühmittelalter bis in die frühe Neuzeit – ab, und wenden, den Fachrichtungen entsprechend, ganz unterschiedliche methodische Zugänge an.

Der Beitrag Heiko STEUERS führt den Leser mit einem Überblick zu den archäologischen Befunden des Frühmittelalters an das Thema heran, indem er die Bestattung im Großgrabhügel der zunehmenden Bestattung im Kirchenraum gegenüberstellt. Beide Arten der Grablegung konnten die Funktion der „Totenmemoria“ erfüllen und finden sich in der Zeit der Konversion zum christlichen Glauben parallel zueinander. So konnten auch christliche Herrscher in Großgrabhügeln bestattet werden, wobei die Einordnung Childerichs in diese Gruppe sich nicht ganz erschließt. Während jedoch die Grabhügel den Toten außerhalb der Gemeinschaft der Lebenden verorten, werden mit den Kirchenbestattungen die Verstorbenen in der Gemeinschaft belassen.

Felix HEINZER fokussiert anhand der Dialoge Gregors des Großen die schriftliche Überlieferung zum Begräbnis in der Kirche, wobei er auch kurz die frühmittelalterliche Gesetzgebung zum Thema konsultiert. Im Anschluss an die Suche nach Motiven für die Anziehungskraft der Bestattung im Kirchenraum „ad sanctos“ analysiert er die Problematisierung dieses Wunsches vieler Gläubiger in den Mirakelgeschichten des Bischofs von Rom. Er beschäftigt sich schließlich mit der Rekontextualisierung der Narrative aus den Dialogen in späteren Jahrhunderten, die die Exempel nun allerdings nicht mehr im Zusammenhang mit Kirchenbestattungen heranzogen, welche im Vergleich zum Frühmittelalter offenbar als weniger problematisch empfunden wurden.

Arne KARSTENS Beitrag beschäftigt sich mit dem Konflikt um die luxuriöse Ausgestaltung von Grabmälern in den Kirchen Roms im 16. und 17. Jahrhundert, die den katholischen Reformbemühungen zuwiderlief. Trotz theologischer Einwände, zahlreicher synodaler Beschlüsse und einiger Teilerfolge schließt Karsten, dass die Bemühungen langfristig ohne tiefere Wirkung blieben, besonders aufgrund der zwiespältigen Rolle des Papsttums selbst: Als geistliches Oberhaupt der Kirche mochte ein Papst dem Reformbestreben ver-

bunden sein, doch die Ansprüche der Herrschaftslegitimierung in Rom ließen die Inszenierung seiner „*memoria*“ als Notwendigkeit erscheinen.

Karl Heinrich KRÜGER zeigt am Beispiel der frühmittelalterlichen Königsgrabkirche das Spannungsfeld zwischen den Bedenken der Theologen, den Wünschen der Gläubigen und dem Interesse der bestattenden Kirchen auf. Die Nähe zu den Heiligen und ihrer Interzessionskraft erscheint ihm als wichtigster Beweggrund, und verbunden damit die Aussicht auf Auferstehung zusammen mit diesen, aber auch mit Angehörigen der Familie oder einer Klostersgemeinschaft. Rechtfertigungen für die Bestattung im Kirchenraum, wie ein Hinweis auf die persönliche Nähe des Toten zum jeweiligen Heiligen, wurden aber offenbar für notwendig erachtet.

Der Beitrag Bernd PÄFFGENS zeichnet in einem weiten Bogen die Kirchenbestattungen der Speyerer Bischöfe vom Frühmittelalter bis ins 19. Jahrhundert nach. Während der Dom zu Speyer der Ort vieler bischöflicher Grablegungen ist, die sich trotz neuzeitlicher Zerstörungen rekonstruieren lassen, findet sich keine ununterbrochene Begräbnisreihe. So ließen sich Bischöfe aus unterschiedlichen Motiven in ihnen verbundenen Klöstern oder Stiftsgründungen, oder sogar in Form von Teilbestattungen an mehreren Orten zu Grabe legen. Der Artikel bietet zudem einen sehr umfangreichen Bildapparat, wobei Bildverweise im Text leider fehlen.

Anke NAUJOKAT untersucht das Grabmal des Florentiner Kaufmanns Giovanni Rucellai in Bezug auf die dort verwendeten Bildabzeichen. Die zwischen heraldischer und semantischer Funktion oszillierenden Bilddevisen der Familie treten immer in Kombination auf, und wie Anke NAUJOKAT darlegt, nutzte Rucellai sogar den Kirchenraum, um sein persönliches Programm des Navigierens zwischen den mächtigen Medici und seinem eigenen Verwandten, dem Medici-Gegner Palla Strozzi, zu illustrieren.

Nach einem kurzen Blick auf die kirchenrechtlichen Äußerungen zum Laienbegräbnis in der Kirche widmet sich Thomas ZOTZ den Motiven, Problemen und institutionellen Rahmenbedingungen von Adelsgräbern im Kirchenraum. Anhand der Beispiele der Reichenau und anderer Adelsgrablegen im Südwesten Deutschlands arbeitet Thomas ZOTZ eine große Variabilität des Bestattungsortes im Kirchenraum heraus. Doch nicht nur aus Sicht der Gläubigen war ein Kirchenbegräbnis nützlich, wie der Autor aufzeigt, auch die Institutionen selbst konnten gezielt auf die in ihr begrabenen Stifter oder Förderer hinweisen und sich diese zunutze machen.

Auf Basis umfangreicher archäologischer Befunde ermittelt Jörn STAECKER den Einfluss des Konfessionswechsels auf die Gestaltung der Grabplatten im Dänemark der Reformationszeit. Die Frage, inwiefern Änderungen der Darstellung auch auf den zeitgleichen Einfluss des Humanismus und der Renaissance zurückzuführen sind, ist dem Autor zufolge nicht immer leicht zu beantworten. Dennoch lassen sich Elemente des Protestantismus in der Gestaltung der Grabplatten identifizieren, die allerdings erst knapp eine Generation nach dem Konfessionswechsel vermehrt auftauchen.

Der Band trägt sehr interessante Tagungsergebnisse zusammen, lässt die einzelnen Beiträge allerdings unverbunden nebeneinander stehen. Es findet sich nur ein kurzes Vorwort,

das eine Einleitung nicht ersetzen kann. Das Weglassen einer gemeinsamen Bibliographie leuchtet bei der Bandbreite der Beiträge durchaus ein, ggf. auch der Verzicht auf einen Index. Ein die Ergebnisse zusammenführendes Schlusswort hätte den Wert des Bandes allerdings noch erheblich gesteigert. Denn es finden sich zahlreiche Gemeinsamkeiten und Parallelen über die untersuchten Epochen hinweg, wie beispielsweise der Aspekt, dass sich trotz der Anziehungskraft des Kirchenbegräbnisses immer wieder bescheidene Stimmen finden, die offenbar vor einem zu prominenten Begräbnis im Kirchenraum zurückschrecken (Heinzer, Karsten, Naujokat). Auch treten bestimmte Problemfelder immer wieder in ähnlicher Form, jedoch mit anderen Antworten auf, wie die Frage, wer an welchem Ort im Innern der Kirche begraben werden dürfe (Heinzer, Krüger, Zotz) – eine Frage, die auf eine hier nicht untersuchte Abstufung der Wertigkeit innerhalb des Kirchenraumes deutet. Auch der Hinweis auf das immer wieder auftauchende Interesse der Institutionen selbst am Grab der Verstorbenen – nicht nur der Heiligen – in der Kirche (Karsten, Krüger, Päßgen, Zotz) ist eine Erkenntnis, die es wert wäre, in einem Schlusswort aufgegriffen zu werden.

Pia Bockius, Berlin

ANDREAS KURTE, Die Äbte, Fürststäbte und Fürstbischöfe von Corvey, Paderborn 2017 (Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz, Bd 17), Bonifatius-Verlag, 307 S. Ausführliches Literatur- und Quellenverzeichnis, sowie ein Register der Personen, Orte und ausgewählter Sachbegriffe.

Ein Mönch, der im 18. Jahrhundert die Chronik vom Kloster Böödeken kopiert hat, hat über jenes Buch geschrieben: „liber hic & lectionem & relectionem meretur“ – dieses Buch verdient es, wieder und wieder gelesen zu werden. Das ist es, was man sicher auch über das schöne Buch von Andreas Kurte sagen kann: Man kann es zu einzelnen Persönlichkeiten befragen, man kann es zur Klostergeschichte lesen, zur Geschichte des Paderborner Bistums, zur Geschichte der Reichskirche und des Reiches überhaupt, man kann es gezielt zur Reformation wie zum 30jährigen oder 7jährigen Krieg befragen. Es bringt auf jeden Fall Gewinn und ist dabei sehr angenehm zu lesen. Kurte führt die Vorsteher von Corvey der Reihe nach auf; bevor er Charakteristisches aus dem Leben jedes Einzelnen erzählt, zeigt er ein Bildnis der Person und einen Auszug aus dem dem Bild beigegebenen Texttäfelchen. Es geht dem Leiter der Abteilung „Pastorales Personal“ im Paderborner Erzbischöflichen Generalvikariat nicht nur darum, von den Fähigkeiten und Können der Klostervorsteher zu erzählen, sondern vor allem um die menschliche und geistliche Glaubwürdigkeit und die integre Lebensführung. So fügt er auch stets Zahlenangaben zu den Klostereintritten bei, wobei sich schnell zeigt, dass diese nicht nur aus dem westfälisch-sächsischen Umfeld kamen. Auch hebt Kurte hervor, dass es Aufgabe eines Abtes sei, mit der Gabe der Unter-

scheidung zu bestimmen, was in einer bestimmten Situation für den Einzelnen das Richtige ist – so in einem vorangestellten, auf die Aufgaben eines Abtes fokussierten Blick auf die Regel des hl. Benedikt.

Vor einem geschichtlichen Überblick „Von der kaiserlichen Gründung zum Weltkulturerbe stellt Kurte noch kurz die Äbtogalerie vor, aus der die Bilder stammen, die er dann – wie gesagt - im Hauptteil seinen Kurzbiografien der Vorsteher beigibt. Es handelt sich bei der Corveyer Äbtogalerie um insgesamt 65 Porträts. Die Galerie geht auf den Abt Florenz von dem Felde (1696-1717, Nr. 61) zurück. Dieser beauftragte den Braunschweiger Maler Tobias Querfurt. Dem entsprechend können auch die ersten 60 Bildnisse keinen Anspruch auf Porträtähnlichkeit erheben. Ab Abt Arnold von Waldois sind die Bilder „nach dem Leben“ gemalt, sie stammen von unterschiedlichen Künstlern und wurden tatsächlich zu Lebzeiten, oder doch wenigstens kurz nach deren Tod gefertigt. Hoffmann von Fallersleben, der Bibliothekar in Corvey nach der Aufhebung des Klosters, schreibt über die Galerie: „Unter jedem Bilde kurze Lebensnachrichten in lateinischer Sprache. Selten, dass die Leute ruhig an diesen Fantasieuniformen, die weder künstlerischen noch geschichtlichen Wert haben, vorübergehen.“ Kurte hat sich hier etwas mehr Zeit genommen und Bilder und Texte offensichtlich zu lesen und zu deuten verstanden.

Die Reihe der Bilder beginnt mit den Klosterpatronen Stephanus und Vitus und endet mit den Gründern Karl d.Gr. und Ludwig dem Frommen. Karl war ein Vetter des Abtes Adalhard von Corbie, des Corveyer Mutterklosters. Adalhard und sein Bruder Wala haben das neue Kloster an der Weser zunächst von Corbie aus mitbetreut. Erst mit Abt Warin erhielt es einen eigenen Abt. Die Verbindung zum westfränkischen Mutterkloster aber blieb bis ins 17. Jahrhundert lebendig. Die Reliquien von Stephanus ließ Ludwig aus der Aachener Pfalzkapelle nach Corvey bringen. Zu Vitus lesen wir später. Kirchlicherseits wurde dem neuen Kloster von einer Mainzer Synode im Jahr 888 die Befreiung von allen Abgaben an den Diözesanbischof zugesprochen. Durch die Gründung einer Klosterschule entwickelte sich das Kloster an der Weser zu einem wichtigen Zentrum der Bildung. Leiter der Schule war Ansgar, der später als Missionar des Nordens bezeichnet wurde und erster Bischof von Hamburg und Bremen war. Zum Bibliotheksbestand gehörte eine Abschrift der Annalen des Tacitus, der einzigen – allerdings nicht mehr in Corvey - erhaltenen Handschrift der ersten 5 Bücher dieses Werkes. Auch die Kenntnis der griechischen Sprache wurde gepflegt, sodass z.B. Abt Bovo um die Jahrtausendwende dem König bei Verhandlungen mit dem oströmischen Kaiser als Dolmetscher diente. Eine wichtige Quelle für die frühe deutsche Kaiserzeit ist das Werk „Res gestae Saxonicae“ des Corveyer Mönches Widukind (10. Jhd.). Nach einer Phase des Niedergangs im 11. Jahrhundert schloss sich Corvey der Hirsauer Richtung der cluniazensischen Reform an. Abt Wibald von Stablo sehen wir im 12. Jahrhundert wieder als Diplomat in der Reichspolitik. Die neue Blüte bezeugt vor allem das „*liber vitae*“ des Klosters, das seine Verbindungen und Verbrüderungen zeigt.

Das 15. Jahrhundert war erneut eine Zeit des Niedergangs. Der Anschluss an die Bursfelder Kongregation konnte diese Entwicklung unterbrechen. Abt Franz von Ketteler gelang es, die geistige und wirtschaftliche Lage zu verbessern. Er erlebte noch den Beginn der

Reformation, der sich die Stadt Höxter unter hessischem Einfluss anschloss. Die Bemühungen von Abt Dietrich von Beringhausen um eine katholische Reform hatten kaum Erfolg. Nach den Zerstörungen des Dreißigjährigen Krieges wählten die Mönche den Münsteraner Bischof Christoph Bernhard von Galen zu ihrem Abt. Ihm gelang ein Neuanfang, der in den Baumaßnahmen des Florenz von dem Felde gipfelte. Um dem Kloster neuen Aufschwung zu geben strebte Abt Theodor von Brabeck die Umwandlung des Klosters in ein Bistum an. Mit päpstlicher und kaiserlicher Bestätigung wurde Corvey 1792/1794 Bistum – für 10 Jahre. Corvey wurde mit dem Reichsdeputationshauptschluss dem aus Holland vertriebenen Wilhelm V. von Oranien-Nassau zugesprochen, kam 1807 zum Königreich Westphalen und 1814 zu Preußen. Nach dem Tod des letzten Corveyer Fürstbischofs wurde das Gebiet mit der Bulle „de salute animarum“ Teil der Diözese Paderborn. Die Baulichkeiten kamen 1820 an den Landgrafen Viktor Amadeus von Hessen-Rotenburg, den sein Neffe Viktor von Hohenlohe-Schillingsfürst beerbte, der 1840 vom preußischen König den Titel „Herzog von Ratibor und Fürst von Corvey“ verliehen bekam. 2014 wurde das Karolingische Westwerk und die archäologisch noch zu bearbeitende Civitas Corvey von der UNESCO in die Welterbe-Liste aufgenommen.

Der Hauptteil des Buches ist untergliedert in drei Kategorie: Äbte, Fürstäbte und Fürstbischöfe. Die Reihe der Äbte zeigt, dass das Kloster nicht nur in die Reichspolitik eingebunden war, sondern dass es wiederholt auch verwandtschaftliche Nähe der Äbte zum Königsgeschlecht sowie zum Vorgängerabt gab. Entsprechend war das Kloster auch von den politischen Entscheidungen abhängig. Als es um die Einheit des fränkischen Reiches ging, blieb Corvey natürlich bei der Trennung in ein west- und ein ostfränkisches Reich nicht unberührt: Von dem Abt Wala gibt es denn auch kein Bild in der Ahnengalerie, er hatte sich gegen Ludwigs Position einer Scheidung in Ost und West gestellt. Nachfolger Warin entstammte einer sächsischen Familie und hatte treu an der Seite von Ludwig dem Frommen gestanden, weswegen auch bei ihm der widerspenstige Erzkaplan Hilduin von St. Denis interniert wurde, der sich für die gute Behandlung dann mit den Reliquien des hl. Vitus bedankte.

Warins Nachfolger Adalgar erhielt von Ludwig ein Weingut an der Mosel – der Corveyer Wein hatte den Kaiser wohl wenig überzeugt, er, der Wein, galt eher als stark denn als edel. Zur Zeit des Widukind erhielt Corvey ein hochbedeutsames päpstliches Privileg: er löste das Kloster aus der Jurisdiktion des Paderborner Bischofs; dieser war zu jener Zeit allerdings auch der ehemalige Corveyer Mönch Folkmar. Als Kaiser Heinrich II. das Bistum Paderborn seinem Hofkaplan Meinwerk übergab, zeigten sich wieder Spannungen bezüglich der geistlichen Oberaufsicht (Vita Meinwerki). Für sein Paderborner Abdinghofkloster holte Meinwerk denn auch keine Mönche aus Corvey, sondern aus dem burgundischen Cluny. Unter dem salischen Kaiser Heinrich V. bekam Corvey dann anfangs des 12. Jahrhunderts seinerseits einen Mönch vom Kloster Abdinghof zum Abt, namens Erkenbert.

Die erste überlieferte Urkunde eines Corveyer Abtes stammt von Abt Wernher, der auf dem (Heiligen-)Berg bei Ovenhausen eine Wallfahrtskirche zu Ehren der hl. Salome errichtete, heute ein Michaelspatrozinium. Von seinem Nachfolger Friedrich heißt es, dass

er „mehr von Spiel und Jagd angezogen“ wurde als von stillen Studien und geistlichen Geschäften. Er verzichtete auf sein Amt und machte so den Weg frei für die Hirsauer Reform. Nicht wie häufig weitergegeben aus Hirsau, sondern aus dem fränkischen Kloster Münsterschwarzach bei Kitzingen stammte der Nachfolger Markward; als zeitweiliger Bischof von Osnabrück war er in den Investiturstreit involviert. In seiner Zeit wurde von Corvey aus Bursfelde gegründet und besiedelt – später Ausgangspunkt und Zentrale einer Klosterreform auch in Corvey selbst. Die aufblühende Vitus-Verehrung entsprach der cluniazensichen Spiritualität. Im 12. Jahrhundert geriet Corvey gar in den Interessengegensatz von Staufern und Welfen. Abt war Adalbert, ein Bruder des Herzogs von Bayern, der auf der Seite der Welfen stand. Auf deren Einfluss zurück geht auch die Wahl Wibalds von Stablo, eine der herausragenden Persönlichkeiten in der Corveyer Abtsgeschichte. Auf seine Initiative hin entstand die Cicero-Sammelhandschrift für die Klosterbibliothek. Der sprachgewandte Wibald starb in Mazedonien, auf der Rückreise von einer diplomatischen Reise aus Byzanz.

Mit der Verlagerung der Königsmacht unter den Staufern nach Süddeutschland hing auch das Streben nach einem festen Territorium der Corveyer Äbte und ihre Rangerhöhung zu Fürstäbten zusammen. Als Reaktion auf den Bau der Iburg bei Bad Driburg errichtete Corvey die Brunsburg bei Höxter. Andere Burgen, wie die von Beverungen, wurden geteilt. Dieses Bemühen um die Schaffung eines möglichst geschlossenen Territoriums führte bei Corvey wie auch bei vielen Reichsabteien und Fürstbistümern zur Verarmung, der mittelalterlichen Schwächeperiode. In diesem Zusammenhang übertrug der Abt die Vogteirechte über Höxter dem Herzog von Braunschweig. Als Reaktion zerstörten 1265 die Bürger von Höxter die stadtähnliche Siedlung Corvey nachhaltig. Der Rat der Stadt Höxter konnte sich weitgehend von der Bevormundung durch Corvey befreien. Eine Besonderheit in der Abtsreihe stellt dann Arnold von Wulf dar, der nicht vom Kapitel des Klosters, sondern von den Bürgern Höxters gewählt wurde.

Auch die Mönche strebten nach einer Lösung von der Abtsgewalt; sie konnten sich unter Abt Dietrich von Dalwig (14. Jhd.) vermögensrechtlich weitgehend verselbständigen. Sein Nachfolger, Heinrich von Spiegel, wurde 1361 Bischof von Paderborn; er war der erste, der seine Residenz dauerhaft in Schloss Neuhaus nahm. Gobelin Person sagt, dass er lieber in Waffenrüstung als in Pontifikalgewändern aufgetreten sei. Auch der folgende Abt Ernst von Braunschweig war „mehr im Krieg als im Chore“; er wurde 1371 abgesetzt. Das Kloster war in der Folgezeit Übergriffen des Mainzer Erzbischofs ausgesetzt, des Landgrafen von Hessen, der Bischöfe von Halberstadt, Münster und Paderborn: „Die Herrscher der Erde hatten das Kloster sich selbst überlassen.“ Abt Wulfbrand von Hallersmund, der als „gewalttätiger Kriegermann“ vom Papst seines Amtes enthoben worden war, war auch Opfer der Bemühungen des Paderborner Bischofs Wilhelm von Berg, Corvey in sein Bistum zu inkorporieren. Da die Mönche sich weigerten, Wilhelm als Abt anzuerkennen, wurden die Vitus-Reliquien nach Bad Lippspringe entführt und erst nach der Anerkennung Wilhelms zurückgegeben.

Corvey stand vor dem geistlichen und materiellen Bankrott. Die berühmte Tacitus-Handschrift gelangte „zum Schutz“ in den Besitz von Papst Leo X. Unter Abt Franz von Ketteler gehörte dem Konvent kein Adliger mehr an. 1624 ernannte der Heilige Stuhl Ferdinand von Bayern zum Administrator von Corvey. Er war zugleich Bischof von Köln, Hildesheim, Münster, Lüttich und Paderborn, was eigentlich den Bestimmungen des Konzils von Trient widersprach; Rom jedoch wünschte einen kirchlich zuverlässigen Mann.

Die schlimmsten Jahre standen Corvey noch bevor: der Dreißigjährige Krieg. Wieder war es ein Bischof der 1661 als Administrator einspringen sollte, Christoph Bernhard von Galen, seit 1650 Bischof von Münster. Ihm verdanken wir das heutige barocke Corvey. Sein Subprior und Nach-Nachfolger, Florenz von dem Felde reiste 1675 nach Mönchengladbach, um die verloren gegangene Reliquie des Schulterblattes vom hl. Vitus zurück zu holen. Der direkte Nachfolger Galens sorgte dafür, dass auch die Pfarrgeistlichen seines Landes einen minimalen Buchbestand vorzeigen konnten, mindestens aber eine lateinische und eine deutsche Bibel. Auch für das Kloster selbst kaufte er Bücher; das Geld stammte aus dem Gewinn einer Apfelplantage, die er hatte anlegen lassen. In der Klosterkirche wurde die heute noch erhaltene Schneider-Orgel eingebaut. Unter Florenz wurde dann der Kaisersaal mit den Bildnissen deutscher Kaiser und Könige geschmückt, um die Reichsunmittelbarkeit des Klosters zu demonstrieren, sowie unsere Äbtogalerie. Die Verbindung des Florenz nach Braunschweig führte auch dazu, dass der Herzog Ulrich von Braunschweig-Lüneburg zu Wolfenbüttel 1710 zum katholischen Bekenntnis konvertierte und 1713 dessen Tochter Christine, der späteren Äbtissin von Gandersheim. Unter Maximilian von Horrich konnte die Klosterbibliothek dann wieder auf einen repräsentativen Bestand verweisen. Horrich, wie auch sein Nachfolger Karl von Plittersdorf stammten aus dem Herzogtum Jülich – was das Einzugsgebiet und die anscheinend wieder gestiegene Attraktivität Corveys belegt. Plittersdorf baute die Chaussee von Corvey nach Höxter, sowie die beiden Schilderhäuschen am Eingang der nun vollendeten barocken Klosteranlage.

Dass auch der einheimische Adel am Corveyer Kloster Interesse hatte, belegen der Abt Philipp von Spiegel zum Desenberg – es war die Zeit des 7jährigen Krieges - und die Vorgänge um die Wahl des letzten Abtes von Corvey, des Westfalen Theodor von Brabeck, der sich gegen Wilhelm Anton von der Asseburg durchsetzen musste. Theodor war auch der erste Fürstbischof von Corvey. Sein Koadjutor war aber bereits auch der letzte in der Reihe der Corveyer Bischöfe, sein Vetter Ferdinand von Lüninck; er blieb Corvey auch nach der Säkularisation treu und ist neben der Kirche begraben.

Diese ausführliche Buchbesprechung soll das Lesen des Werkes von Andreas Kurte nicht ersetzen, sondern eher Appetit auf mehr anregen und neugierig machen: „dieses Buch verdient es, wieder und wieder gelesen zu werden.“

Michael Wittig, Wewer

AUTORENVERZEICHNIS

RAMONA BECHAUF M. A., Studium des Zweifachbachelors Geschichte und deutschsprachige Literaturen an der Universität Paderborn, danach Masterstudiengang „Kulturerbe“. April bis Juli 2016 Inhaberin des Stipendiums Stadtschreiber Paderborn.

DENNIS BIENKOWSKI, geboren am 07.07.1993 in Arnsberg, studierte von 2013-2016 Medienwissenschaften und Geschichte im Zweifach-Bachelor an der Universität Paderborn. Direkt hieran knüpfte er sein Masterstudium „Kultur und Gesellschaft“ mit der gleichen Kombination an.

PIA BOCKIUS M. A., Studium der Geschichte, Politikwissenschaft und Allgemeinen Vergleichenden Literaturwissenschaft in Mainz, Uppsala und Berlin, 2013-2016 wissenschaftliche Mitarbeiterin im GIF-Projekt „East and West in the Early Middle Ages – The Merovingian Kingdoms in Mediterranean Perspective“ am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin.

SABRINA LAUSEN M.A. Studium der Neueren und Neuesten Geschichte, Mittelalterlichen Geschichte und Pädagogik an der Universität Paderborn mit einem Auslandssemester an der Adam-Mickiewicz-Universität in Poznań. 2008 Magisterexamen mit einer Arbeit über das Vernichtungslager Sobibór. 2008 bis 2011 Promotionsstipendiatin der Universität Paderborn. Seit 2012 wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Neueste Geschichte an der Universität Paderborn. 2016 Promotion mit einer Arbeit über studentische Verbindungen in Deutschland und Polen im frühen 20. Jahrhundert

PD Dr. MAREIKE MENNE M.A., Studium der Fächer Geschichte, Kulturwissenschaftliche Anthropologie und Medienwissenschaft an der Universität Paderborn; seit 2007 akademische Angestellte am Historischen Institut der Universität Stuttgart; Forschungsschwerpunkte und Arbeitsbereiche: Rezeption Chinas im Europa der Frühen Neuzeit, Geistlicher Staat im Alten Reich, Geschichte zwischen den Disziplinen, Archivbegriff, Kulturwissenschaftliche Anthropologie

SEMIHA SEDA ÖZCELİK, geboren am 8.5.1994 in Hamburg, hat die Fächer Geschichte und Deutsch an der Universität Paderborn studiert.

MARGRET AMEDICK hat von 1986 bis 1992 in Paderborn Geschichte und Philosophie studiert. Anschließend hat sie als Kuratorin im HNF gearbeitet und dort vor allem die Nixdorf-Geschichte sowie die deutsche Computer-Geschichte aufgebaut.

Dr. ANTJE TELGENBÜSCHER, geb. 1944, Studium der Germanistik, Anglistik und Philosophie, Veröffentlichungen u.a. zur Geschichte Paderborns im 19. und 20. Jahrhundert, besonders zur Frauen- und Alltagsgeschichte und zur Paderborner Umgangssprache.

Alle nicht genannten Rezensenten sind i. d. R. Mitglieder der Redaktion, deren Kontaktadressen Sie im Impressum finden.

**„Stadt und Sport“ – Bericht zur 24. Tagung „Fragen der
Regionalgeschichte“ des Historischen Instituts der Universität
Paderborn am 5. November 2016**

von Dennis Bienkowski

Wie wirkten und wirken sich Stadt und Sport wechselseitig gesellschaftlich, wirtschaftlich und kulturell aus? Zur Beantwortung dieser Fragen versammelten sich Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus der Region und auch über NRW hinaus in der Paderborner Universität. Zunächst richtete der Vize-Präsident für Technologietransfer und Marketing der Uni Paderborn, Herr Professor Dr. Rüdiger Kabst, ein Grußwort an die Anwesenden. Die beachtliche Zeitspanne der Veranstaltungsreihe wurde lobend hervorgehoben. Zu dieser 24. Regionaltagung hob er die Bedeutung von Sport allgemein hervor und ging auch darauf ein, dass die Digitalisierung durch zum Beispiel Smartwatches mithilfe, den Sport weiterhin attraktiv zu halten. Im Anschluss führte Herr Professor Dr. Frank Göttmann in die Tagung ein, umriss dabei die anstehenden Vorträge bereits grob in ihrem Inhalt; sie alle sollten den Fragen nach kultureller, ökonomischer und gesellschaftlicher Relevanz in der Verbindung von Stadt und Sport nachgehen. Hierzu wurden das frühneuzeitliche „Jeux de Paume“ und dessen Ballhäuser thematisiert, ebenso wie die Flächen, die für das „Paille-Maille-Spiel“ hergerichtet wurden. Auch das „Fischerstechen“ in Ulm wurde als eine Sportart näher untersucht. Weiterhin bot sich mit den Olympiabauten von 1936 und auch dem Fußballmuseum in Dortmund ein konkreter Blick in die jüngere Vergangenheit des Sports. Außerdem wurde ein Ausflug in die Sportmedizin gemacht, in welchem die Bedeutung des Sportes für die Gesundheit des Gehirns beleuchtet wurde. In der Schlussdiskussion wurde dann vor allem der Frage nachgegangen, inwiefern das Thema passend gewählt war und auch reflektiert, ob womöglich der regionalgeschichtliche Bezug gefehlt haben könnte.

Die Symbolik eines Bauwerkes – Vom Jeux de Paume und dem Ballhaus in Versailles

Den Einstieg in die Vortragsreihe gab Herr Professor Dr. Lothar Schilling aus Augsburg mit seinem Vortrag „*Von der exklusiven Sportstätte zum ‚Grab des Despotismus‘ – das Ballhaus in Versailles*“. Gleich zu Beginn räumte der Referent dabei mit der Annahme auf, dass Sport in der Frühen Neuzeit verpönt gewesen sei; vielmehr würden neueste Forschungserkenntnisse zeigen, dass sich die Sportbegeisterung über die Zeit durch das in der Antike vermittelte Ideal habe erhalten können – auch gegen zum Beispiel die Bestrebungen theologischer Reformatoren. Sport habe auch hier die Menschen zusammenbringen und begeistern können.

Dennoch habe der Sport in der Frühen Neuzeit unter anderen Rahmenbedingungen stattgefunden als heute. So hätten viele Menschen, vor allem jene auf dem Land, noch körperlich hart für ihr Überleben arbeiten müssen. Dies habe dann ein vermindertes Interesse an Sport in der Freizeit nach sich gezogen. Auch der Zugang zum Sport sei durch Standesgrenzen eingeschränkt gewesen.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen zum Sport leitete Schilling dann zu einem konkreten Beispiel über; dem „Jeux de Paume“, dem „Spiel mit der Handinnenfläche“. Dieses sei um 1200 in Nordfrankreich oder in den Niederlanden erfunden worden und habe sich bis ins 15. Jahrhundert zu einem Elitensport entwickelt. Dass der Sport mit der Stadt in wechselseitiger Beziehung stand, führte Schilling in wirtschaftlicher Hinsicht unter anderem anhand der Anzahl der Ballhäuser und der Masse der benötigten Mitarbeiter aus. Doch auch gesellschaftlich sei der Sport von großer Bedeutung gewesen; so sei zum Reichstag 1548 von den Gästen vehement gefordert worden, einen Platz für das Jeux de Paume bereitzustellen. Auch im Stadtbild selbst habe sich der Sport bemerkbar gemacht. So seien beispielsweise Plätze nach den Ballhäusern benannt worden, und auch an Universitäten und auf Ritterplätzen seien die Flächen bald nicht mehr wegzudenken gewesen. Das Jeux de Paume habe sich zudem professionalisiert, sei bald mit Spielern und Trainern aufgefahren und auch ein Wertsport habe sich entwickelt.

Im Anschluss daran ging Herr Schilling auf die Ballhäuser ein, machte deutlich, dass beispielsweise Ludwig XIII. parallel zu einem repräsentativen Jagdschloss auch ein Ballhaus baute. Auch Ludwig XIV. habe eines errichtet, wenngleich er den Sport selbst nicht mochte, da er aufgrund von Alter und Gicht nicht gut darin gewesen sei.

Der politisch vermutlich wichtigste Aspekt der Ballhäuser wurde dann im Kontext des „Ballhausschwurs“ der Französischen Revolution thematisiert. Im Zuge der innerfranzösischen Auseinandersetzungen um das Stimmrecht, der Gründung der Nationalversammlung und dem Willen, eine Verfassung auszuarbeiten, war dem Parlament hier der Sitzungssaal im Schloss zu Versailles verwehrt geblieben. Als Alternative fiel den Parlamentarier*innen bald jedoch das leerstehende Ballhaus ein, in welchem sie auch gegen erste Bemühungen des Königs ihre Sitzung abhalten konnten. Wichtig sei dabei laut Schilling gewesen, dass die symbolische Leere des Raumes ohne die Menschen sinnbildlich für den Neuanfang gesehen werden könne. Man müsse nicht fragen, weshalb die Sitzung im Ballhaus abgehalten worden sei, da dies klar sei. Vielmehr sei von Bedeutung, dass die Versammlung medial aufgearbeitet wurde, während der eigentlich wichtigere Zusammenschluss drei Tage zuvor nicht aufgegriffen worden sei. Demnach müsse man fragen, ob der Ort des Ballhauses dazu beigetragen habe, dass das Ereignis eine so große Verbreitung und Rezeption erfuhr.

Die „Paille-Maille“ – Von der Sportbahn zur städtischen Vergnügungsmeile

Mit einem weiteren Sport und seiner Lokalität knüpfte dann Frau Prof. Dr. Eva-Maria Seng in ihrem Vortrag an. Mit dem „Paille-Maille-Spiel“ wurde der Vorläufer des Croquet betrachtet, der im 16. Jahrhundert seine europaweite Ausbreitung gefunden habe. Für dieses Spiel seien lange und breite Bahnen gebraucht worden, welche jedoch aufgrund von uneinheitlichen Maßen heute schwierig zu entdecken und teilweise als Plätze oder Zufahrten missinterpretiert worden seien. Dies liege unter anderem auch daran, weil das Spiel im 18. und 19. Jahrhundert zunehmend an Beliebtheit verloren habe, woraufhin die Bahnen zu Spazierwegen und Einkaufsstraßen umfunktioniert worden seien.

Anschließend wurde der Sport unter vier verschiedenen Aspekten beleuchtet; zunächst galt das Hauptaugenmerk dem „Paille-Maille-Spiel“ als politischer Begegnungspunkt. Sowohl Männer als auch Frauen hätten diesen Sport betrieben, der aufgrund seiner recht geringen Materialkosten für viele Menschen erschwinglich gewesen sei. Um die Bahnen herum habe sich das Volk versammeln oder daran entlang spazieren können. Politische Gespräche hätten während des Spiels und auch am Rande des Spielfeldes stattgefunden.

Die sozioökonomischen Faktoren bildeten den zweiten wichtigen Aspekt. Um die Spielbahnen hätten sich bald Spiel- und Teehäuser gebildet, und auch Zoos, Schnee- und Eishäuser für kühle Getränke hätten sich im Bereich der Spielstätten bald angesiedelt. Durch die Etablierung von Cafés und Sportwarengeschäften zeige sich dann nicht zuletzt, dass sich der Sport zu einem wichtigen Standortfaktor einer Stadt entwickelt habe, der großes ökonomisches Potenzial in sich trage.

Auch für die vormoderne Körperkultur habe der Sport gravierende Änderungen bedeutet. So sei der Sport besonders attraktiv gewesen, da man mit ihm die antiken Ideale von Kraft, Gewandtheit und sicherem Auftreten habe trainieren können. Anders als bei anderen Sportarten, und das habe eine Besonderheit des Paille-Maille-Spiels dargestellt, konnte man diesen Sport ausüben, ohne sich dabei zu schnell bewegen oder sich die Hände schmutzig machen zu müssen.

Der vierte große Aspekt thematisierte die Öffnung der Städte durch das Paille-Maille-Spiel. Durch die bereits im Teil der sozioökonomischen Faktoren dargestellten Ansiedlungen um die Spielfelder herum hätten sich auch die Stadtgrenzen erweitert. Die Bahnen seien immer mehr zu Flaniermeilen geworden, die am Beispiel von Altona – nach Vereinnahmung durch Hamburg – als schönste Wohnviertel bezeichnet wurden. Diese Entwicklung im Städtebau habe letztlich darin resultiert, dass auch der Begriff der „Maille“ bald nicht mehr für die Sportbahn stand, sondern für eine Straße, die noch heute für Luxus stand und steht.

„Fischerstechen“ auf der Donau bei Ulm

Mit dem Ulmer Fischerstechen wurde von Herrn Dr. Henning Petershagen aus Ulm dann eine Aktivität vorgestellt, bei welcher der Vortragende die Frage in den Raum stellte, wie man Sport zu definieren hat. Schließlich handle es sich bei dem Fischerstechen um eine Tradition, die zunächst unregelmäßig, nach dem Zweiten Weltkrieg jedoch alle vier Jahre durchgeführt wurde, und für die im Vorfeld auch nicht wirklich trainiert werden müsse. Demgegenüber sei zumindest sportlicher Ehrgeiz auszumachen und nach dem physischen Wettkampf stünde auch ein Sieger fest, was wiederum für eine Sportart sprechen könnte – auch wenn der Sieg nicht das Hauptziel gewesen sei, betrachte man, dass auch Sieger anschließend ins Wasser gesprungen seien und somit gezeigt hätten, dass es ihnen um die Ehre der Teilnahme und nicht um den Sieg gegangen sei. Dass sich diese Tradition mit körperlicher Betätigung in jedem Falle prägend auf die Stadt ausgewirkt habe, machte Petershagen in seinem Vortrag deutlich.

So ging er zunächst auf den ältesten Bericht des Ulmer Fischerstechens ein, welcher im Jahre 1549 verschriftlicht worden sei; alle früheren Stechen seien lediglich als Chronik-

einträge festgehalten worden. Die Tradition habe sich seitdem nicht verändert: vom morgendlichen Versammeln in Verkleidung um 10 Uhr bis hin zum eigentlichen Fischerstechen sei die Tradition seit fast 500 Jahren gleichgeblieben. Die ursprünglich aus den Zünften hervorgegangene Betätigung habe der Demonstration des zünftischen Selbstbewusstseins gedient. Auch habe das Stechen als Ort der Zusammenkunft von heiratswilligen Burschen im Wettkampf und ebenso heiratswilligen Frauen im Publikum fungiert. Parallelen ließen sich zum adeligen Ritterspiel ziehen, da die Stechen auch als Schauspiel für Gäste gedient hätten. Zwar seien die Kämpfe ehrlich und redlich gewesen, doch sei es auch zu Verletzungen gekommen.

Für die Stadt habe das Fischerstechen als großes Event gedient, als Lokalspezifikum und Alleinstellungsmerkmal. Unter anderem könne man dies daran sehen, dass der Ulmer Stadtrat Veranstaltern schon im Vorfeld mit Geschenken begegnet sei. Auch auf einen Versuch der Kopie des Stechens im Jahr 1718 reagierte die Stadt mit einem kurz vorher angesetzten eigenen Stechen, nachdem den Zuständigen bewusst wurde, welche Bedeutung das Stechen auch außerhalb von Ulm besaß. Dies habe auch den Punkt markiert, von dem an Fischerstechen zu den verschiedensten Anlässen veranstaltet worden seien.

Heute lasse sich die wirtschaftliche Bedeutung für die Stadt schließlich auch an konkreten Zahlen ablesen. Die Stechen seien in den letzten Jahren zu 99% ausgebucht, bis zu 25.000 Zuschauer fänden sich zusammen, nicht nur aus der Region, sondern auch per Bus und Bahn extra anreisend. Das Event stelle nicht nur einen wichtigen wirtschaftlichen Faktor für Ulm dar, sondern finde auch medial eine breite Aufmerksamkeit, weshalb es insgesamt als einmalig beschrieben werden könne.

„Es solle als würdig, aber mit einer gewissen Sparsamkeit gebaut werden.“ –

Neues zur Baugeschichte der Olympiabauten von 1936

Seinen Vortrag zu den Olympiabauten der NS-Zeit begann Herr Dr. Emanuel Hübner aus Münster damit, dass er anmerkte, dass die Historiker reflektierter mit dem ‚Verwaltungsmonster NS-Staat‘ umgehen würden, als dies die Sportwissenschaften täten. Auch Olympia, so Hübner, sei mehr als ein „personifizierter Hitler“ gewesen, was sich an den Olympiabauten von 1936 aufzeigen lasse. Hierzu wurden der olympische Sport, die Finanzen für die Bauten und auch die Rolle der Stadt näher betrachtet.

Hinsichtlich der Baufinanzierung wurde zunächst angemerkt, dass die Kostenfrage für Hitler keinesfalls irrelevant gewesen sei, wie dies in der „New York Times“ geschrieben wurde. Bereits die Kalkulationen der Gesamtkosten würden auf keinen Quellen fußen, es gäbe zum einen nur nachvollziehbare Einzelposten, zum anderen verschiedenste Angaben von Zeitgenossen mit bis zu 25% Abweichung bei einem Budget von bis zu 100.000.000 Reichsmark. Dass Hitler endlos viel Geld in das Projekt hätte stecken können, lasse sich unter anderem damit widerlegen, dass ein geplantes Radstadion aus Kostengründen nicht mehr habe gebaut werden und stattdessen durch ein günstigeres Holzstadion habe ersetzt werden müssen. Die Olympiabauten ihrerseits, und das stelle eine neue Erkenntnis dar,

seien jedoch nicht vom Staat allein getragen, sondern von rund 100 deutschen Kommunen mitfinanziert worden.

Zunächst sei geplant worden, die Olympioniken in Militärlagern unterzubringen; durch Absprachen von Militär und Veranstaltern sei letztlich jedoch beschlossen worden, ein Dorf eigens für die Spiele zu errichten, welches im Anschluss an das Event dem Militär zur Verfügung gestellt werden sollte. 3500 Menschen sollten hier Unterkunft finden, in Häusern, die jeweils einer deutschen Stadt zugeordnet und in ihrem Stil dekoriert werden sollten. Hierzu seien im April 1935 verschiedene Städte angeschrieben worden. Diesen sei erklärt worden, dass die Bemalung des Hauses, zwei Wandgemälde und 24 großformatige Fotos gestiftet werden müssten. Auch dreimal 26 Sätze Bettwäsche mit eingesticktem Stadtwappen hätten von jeder Stadt gestiftet werden sollen – aus Archiven gehe hervor, dass die Kosten sich auf bis zu 2.600 Reichsmark belaufen hätten. Einige Städte wie Hamburg und Coburg hätten sehr zeitnah zugesagt, andere Kommunen wie Goslar oder Oberammergau hätten jedoch absagen müssen, da sie die finanziellen Mittel nicht hätten stemmen können.

Als die Verantwortlichen jedoch merkten, dass die Idee mit der finanziellen Stiftung durch die Städte in der geplanten Form nicht tragen würde, da nicht alle Städte den Anforderungen nachkommen wollten, sei man stattdessen auf Kunstschulen zugegangen. Diese sollten ihre Studierenden – freilich unbezahlt – die Häuser bemalen lassen. Abschließend seien von den Kommunen lediglich die Großformatfotos gefordert worden, was jedoch auch zu Widerstand geführt hätte, da die Fotos anschließend an die Olympioniken verschenkt werden sollten, statt ihren Weg wieder in die Städte zu finden. Ein Punkt, der von den Veranstaltern zuvor auch auf Rückfrage hin nicht klar kommuniziert worden sei.

Insgesamt könne man anhand der Olympiabauten zeigen, dass die Verwaltung und auch die Finanzierung solcher Großevents keineswegs ohne Widerstand und Interessenskonflikte verschiedener Akteure funktionierten.

„mens sana in cerebro sano“ – Gehirngesundheit durch Sport

Mit dem Vortrag des Neurologen und Sportmediziners Herrn Prof. Dr. Dr. Claus Reinsberger aus Paderborn wurde dann ein ungewöhnlicher – wenn auch nicht minder interessanter – Exkurs für eine Historikertagung angeboten. Hierin wurde zum einen die Bedeutung des Sportes für einen gesunden Körper thematisiert, zum anderen auch der Frage nachgegangen, ob es Sport für die Steigerung der Hirnleistung gibt.

Demnach lebe – gleich dem antiken Ausspruch – ein gesunder Geist in einem gesunden Körper, der wöchentlich mindestens 150 Minuten Bewegung benötige, um Krankheiten wie Herzinfarkten, Schlaganfällen, Multipler Sklerose und Parkinson auch ohne Medikamente vorzubeugen. Doch kann sich Sport auch auf das Gehirn auswirken? Laut aktueller Forschung sei dies der Fall, auch bei einem erwachsenen Menschen würden sich – wider früherer Annahmen – neue Nervenzellen im Gehirn bilden, die sich untereinander weiter neu vernetzen könnten. Sport könne demnach beispielsweise die Aufmerksamkeitsfähigkeit und das räumliche Denken selbst im Alter noch weiter steigern und Sorge nachweislich dafür, dass das Gehirn an Masse zunehme.

Bezogen auf die positiven Wirkungen gegenüber Erkrankungen wurden exemplarisch die Epilepsie und die Demenz näher betrachtet. An erstere, so Reinsberger, traue man sich wissenschaftlich kaum heran, da das Krankheitsbild extrem heterogen sei. Bis zu 10% der Menschen würden in ihrem Leben mindestens einen Anfall erleiden, die ihrerseits wieder sehr unterschiedlich ausgeprägt sein könnten. Den ärztlichen Rat zumindest, dass Epileptiker keinen Sport betreiben sollten, scheint man nach neuesten Erkenntnissen hinterfragen zu können; so könne die Wahrscheinlichkeit eines Anfalls durch Sport wohl sogar halbiert werden. Ähnlich verhalte es sich mit der Demenz, die im Laufe des Lebens erworben würde, chronisch sei und stetig fortschreite. Durch regelmäßige Bewegung lasse sich das Fortschreiten der Krankheit jedoch um bis zu 45% abschwächen. Aus dieser Betrachtung gehe demnach hervor, dass Sport zwar keine Krankheiten heilen, dafür aber die maximale kognitive Leistung steigern und Krankheiten entgegenwirken könne.

Als Ausblick für weitere Forschungen bot Reinsberger abschließend noch an, dass man herausfinden müsse, wie sich unterschiedliche Sportarten auf konkrete Hirnareale auswirken würden. Auch sei interessant zu erforschen, welche Rolle die Emotionen beim Treiben des Sportes spielen würden, ob sich demnach eine positive Stimmung beim Sporttreiben auch positiv auf das Gehirn auswirke. Dieser Punkt sei wissenschaftlich jedoch sehr schwierig zu beleuchten.

Auf dem Platz und im Museum – Fußballmetropole Dortmund

Der letzte Vortrag der Tagung wurde von Herrn Dr. Martin Wörner gehalten, seines Zeichens einer der beiden Kuratoren des Fußballmuseums in Dortmund. Hier wurde der Kontext zwischen Sport und Stadt auf den Faktor der musealen Sportaufarbeitung gerichtet, denn, so Wörner, auch vor dem Fußball mache die Musealisierung der Gesellschaft nicht halt.

Im Anschluss an das „Sommermärchen“ 2006 sei beschlossen worden, ein Museum zu errichten, für welches 2007 dann verschiedene Städte in die Vorauswahl als Standort gekommen seien. Dortmund habe sich hier durchsetzen können und mit 36 Mio. Euro zu Buche geschlagen, von welchen NRW ganze 18,5 Mio. Euro beigesteuert habe. Die beachtlichen Ausmaße würden auch daran deutlich, dass das Museum mit Hilfe von 49 Angestellten rund 1.200 Exponate betreue. Dabei müsse sich das Museum, als eines der wenigen in Deutschland, allein durch die Eintrittspreise finanzieren, die zwischen 10 und 17 Euro lägen.

Ausgestellt würden unterschiedliche Gegenstände wie zum Beispiel besondere Fußbälle. Außerdem würden konkrete Ereignisse wie das „Wunder von Bern“ und einzelne Spieler näher betrachtet. Um ein besonderes Exponat sei sich beispielsweise bei der „Orakel-Krake“ Paul bemüht worden, die erst nach ihrem Tod und der darauf folgenden Einäscherung an das Museum übergeben worden sei.

Das Fußballmuseum stehe für einen Erlebnis- und Erkenntnisort gleichermaßen. Mit Kindern und Jugendlichen als Zielgruppe habe man sich zum Ziel gesteckt, die Geschichte des deutschen Fußballs nicht nur nachzuerzählen, sondern auch die Möglichkeit zu schaffen, die Geschichte verschiedener Ligen wissenschaftlich aufzuarbeiten und zur Betrachtung

anzubieten. Dabei diene das Museum auch als Wirtschaftsfaktor; so seien die städtischen Touristenzahlen seit Eröffnung des Deutschen Fußball-Museums um 10% angestiegen, was man zumindest teilweise auch auf das Museum zurückführen könne.

Abschlussdiskussion

Die Abschlussdiskussion führte erneut Herr Professor Göttmann. War die Themenstellung sinnvoll? Gerade in Bezug auf die sich lichtenden Reihen wurde den Fragen nachgegangen, inwiefern das Thema für die Regionalgeschichte relevant ist und ob womöglich der Regionalbezug gefehlt haben könnte.

Aus dem Publikum wurde so beispielsweise gefragt, weshalb sich (Stadt-)Historiker und Sportsoziologen so selten um regionale Sportvereine kümmern würden. Die könne man im Stadtkontext sehr gut aufgreifen. Auch die Frage, wie genau sich Sport auf Städte auswirkte, wurde vom Publikum als interessantes Thema für weitere Betrachtungen hervorgehoben. Als Wunsch wurde auch geäußert, den Blick über den Fußball hinaus zu legen, der von der Forschung gegenüber anderen Sportarten viel zu sehr bevorzugt werde. Auf die offene Frage nach dem mangelnden Regionalbezug resümierte Professor Göttmann schließlich, dass es in einer globalisierten Welt durchaus wichtig sei, sich auch über den regionalen Rahmen hinauszubewegen, um größere Kontexte betrachten zu können. Hierzu bedürfe es womöglich noch ein wenig der Sensibilisierung für den größeren Rahmen.

Projektbericht „NRWeltoffen“ – Paderborn im Kampf gegen Rassismus und Rechtsextremismus

von Sabrina Lausen

Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit, im Alltag oft mit den Begriffen Rassismus oder Rechtsextremismus bezeichnet, ist ein Problem, mit denen sich die Geschichtswissenschaft spätestens seit dem Nationalsozialismus und der Shoah ausführlich beschäftigt – und das nach wie vor brandaktuell ist.

So klang der Verfassungsschutzbericht des Landes NRW aus dem Jahr 2015 hochgradig alarmierend: Binnen eines Jahres hatte sich die Zahl der rechtsextremen Übergriffe auf Mitbürger*innen, die auf Grund ihrer Herkunft, ihres religiösen Bekenntnisses oder ihres Lebensstils als ‚anders‘, ‚fremd‘ oder gar ‚gefährlich‘ betrachtet wurden, nahezu verdoppelt. Zudem hatte sich die Anzahl von Gruppen wie der rechtspopulistischen „Pro NRW“ oder der völkisch-rassistischen NPD und „Pegida“ stark erhöht. Für den Verfassungsschutz stellte damit die auffällig aggressive Stimmung gegenüber Flüchtlingen und muslimischen Mitbürger*innen, aber auch gegen Homo- und Transsexuellen und andere Minderheiten ein massives Problem dar. Die Landesregierung nahm dies zusammen mit der sukzessiven juristischen Enthüllung von Anschlägen durch das neonazistisch-terroristische Netzwerk

„Nationalsozialistischer Untergrund“ zum Anlass, sich offensiv mit der Problematik des Rassismus und Rechtsextremismus in Nordrhein-Westfalen zu beschäftigen und zusätzlich zu den etablierten Mitteln der politischen Aufklärung und Bildung wirksame Präventivmaßnahmen zu entwickeln, die vor allem junge Menschen davor schützen sollen, in rechtsextremes Fahrwasser zu geraten. Um die geplanten Aktionen besser koordinieren zu können, wurde unter dem Namen „NRWeltoffen“ ein Handlungskonzept gegen Rassismus und Rechtsextremismus erstellt, das im Mai 2016 von der Landesregierung verabschiedet wurde und an dem seit dem Frühjahr 2017 auch die Stadt Paderborn partizipiert.¹

„NRWeltoffen“ – Ein Förderprogramm des Landes Nordrhein-Westfalen

Das Handlungskonzept der Landesregierung, das von der 2008 gegründeten Landeskoordinierungsstelle gegen Rechtsextremismus umgesetzt wird, sieht insgesamt 13 Handlungsfelder vor, die für Rassismus und Rechtsextremismus als anfällig gelten und für die deshalb Prävention nötig ist. Konkret benannt werden die Handlungsfelder Arbeit und Wirtschaft, Justiz, Kinder- und Jugendhilfe, Medien und Kultur, politische Bildung bzw. Erwachsenenbildung, Polizei, Schule, Sport, Verfassungsschutz, Wissenschaft, Forschung und Hochschule, Beratungsinfrastruktur gegen Rassismus und Rechtsextremismus, Emanzipation und Integration. Die programmatischen Zielsetzungen für die genannten Felder sind im Handlungskonzept unter der Prämisse „NRW handelt geschlossen für ein respektvolles gesellschaftliches Miteinander gegen Rechtsextremismus und Rassismus“ formuliert und dienen als Richtlinien für die Durchführung des Projekts. Forciert werden u.a. ein verbessertes Zusammenwirken zwischen staatlichen und zivilrechtlichen Akteuren sowie zwischen lokaler Ebene und Landesebene, der Abbau struktureller und sozialer Diskriminierung durch die Sensibilisierung für eine offene Werthaltung und die Stärkung von Erinnerungskultur und Geschichtsbewusstsein, die Förderung von politischer Aufklärung bzw. Bildung und die Stärkung von Zivilcourage sowie eine verbesserte Unterstützung von Opfern rechtsextremer Gewalt.

Das Förderprogramm richtet sich an Kreise und kreisfreie Städte in Nordrhein-Westfalen und dient der Entwicklung und der Durchführung eines Handlungskonzepts für die betreffenden Kommunen unter Berücksichtigung der genannten unterschiedlichen Themen und unter Mitwirkung einer Vielzahl zivilgesellschaftlicher Institutionen. Das erklärte Ziel ist es, ein deutliches Signal gegen rassistische und rechtsextreme Übergriffe in jeder Form zu setzen, an den akuten Problematiken innerhalb der Kommunen anzuknüpfen und hier mögliche Präventivmaßnahmen zu entwickeln.

„NRWeltoffen“ in Paderborn

Seit dem Frühjahr 2017 zählt auch der Kreis Paderborn zu den bisher insgesamt 13 Kommunen, die in das Förderprogramm aufgenommen wurden. Den Anlass für die Bewerbung des Kreises auf Förderung durch das Projekt „NRWeltoffen“ stellten die deutlich gestie-

1 Für weitergehende Informationen s. <http://www.nrweltoffen.de/landesaktivitaeten/index.php>.

gene Anzahl rassistischer und rechtsextremer Übergriffe und Straftaten in Ostwestfalen-Lippe seit dem Jahr 2015 sowie die Vielzahl rechtspopulistischer und rechtsextremer Gruppierungen und Strömungen (wie z.B. die „Identitäre Bewegung“ oder die „German Defence League“) im Kreis Paderborn dar. Nach der Beantragung im Herbst des vorherigen Jahres und einer Bewilligung der Fördermittel ein paar Monate später hat das Projekt offiziell am 1. Februar 2017 begonnen und wird bis zum Februar 2019 laufen. Die Fördermittel stammen von der Landeszentrale für politische Bildung, vom Land Nordrhein-Westfalen sowie vom Kreis Paderborn selbst. Verantwortlich für die Umsetzung des Projekts ist eine Steuerungsgruppe, die sich aus Mitgliedern unterschiedlicher Institutionen des Kreises Paderborn zusammensetzt und die die Funktion der Landeskoordinierungsstelle auf Kreisebene erfüllt; namentlich handelt es sich hierbei um das Kulturamt (vertreten durch Frau KIRSTEN JOHN-STUCKE), das Stadtjugendamt (vertreten durch Herrn OLIVER BORAUCKE), das Kreisjugendamt (vertreten durch Frau EDITH REHMANN-DECKER und Herrn CARLOS TOMÉ) und das Bildungs- und Integrationszentrum (vertreten durch Herrn BERNHARD LÜNZ). Zentrale Projektkoordinatorin ist Frau TAMARI HERDING. Die Mitglieder der Steuerungsgruppe koordinieren die Entwicklung des Konzepts in Paderborn sowie den Kontakt zwischen den mitwirkenden Institutionen, unterstützen die Arbeitsgruppen und informieren die Öffentlichkeit über das Projekt und dessen Fortschritt.

Die Auftaktveranstaltung für das Förderprogramm „NRWeltoffen“ am 18. September 2017 im Berufskolleg Schloß Neuhaus markierte den offiziellen Beginn des Projekts in Paderborn. Geladen waren neben sämtlichen Organisatoren, den Fürsprecher*innen und den Moderator*innen der zukünftigen Arbeitsgruppen eine Vielzahl zivilgesellschaftlicher Akteure der Kommunen, Kirchen, Museen, Vereine, Verbände, der Polizei und der Universität. Insgesamt nahmen rund 70 Gäste an der Auftaktveranstaltung teil.

KIRSTEN JOHN-STUCKE hieß auch im Namen der kurzfristig erkrankten Koordinatorin TAMARI HERDING das Plenum willkommen und stellte kurz die geplante Tagesordnung und den Ablaufplan der Veranstaltung vor. Im Anschluss plädierte der stellvertretende Landrat des Kreises Paderborn, VINCENZ HEGGEN, in einem kurzen Vortrag dafür, das massive Problem des Rassismus und des Rechtsextremismus gesamtgesellschaftlich in Angriff zu nehmen und auf kommunaler Ebene mögliche Präventivmaßnahmen zu entwickeln. Zudem betonte er, wie wichtig dieser Einsatz auch für die Demokratie und die Erinnerungskultur sei.

FREDERIC CLASMEIER, Abgeordneter der Mobilen Beratung gegen Rechtsextremismus im Regierungsbezirk Detmold, erläuterte in einem Impulsvortrag nochmals für alle Beteiligten die Hintergründe des Landesförderprogramms sowie das Programm selbst und informierte über eine Vielzahl von Vorfällen, mit denen die Mobile Beratung gegen Rechtsextremismus jüngst zu tun hatte. Er votierte zudem dafür, vor allem das Problem des Alltagsrassismus zu bekämpfen.

CLAUS TOMÉ vom Kreisjugendamt stellte als Ergänzung die Handlungsfelder vor, die zukünftig in Paderborn berücksichtigt werden sollen. Von den ursprünglichen 13 Handlungsfeldern widmet sich der Kreis Paderborn in seinem Projekt vor allem den Themen

Erziehung und Bildung (AG 1), Sport und Freizeit (AG 2), Medien und Kultur (AG 3), Sicherheit und Ordnung (AG 4) sowie Integration, Emanzipation und Religion (AG 5). Im Anschluss begrüßten fünf Fürsprecher*innen das Plenum und erläuterten in fünfminütigen Impulsvorträgen die Schwerpunkte der Handlungsfelder sowie ihre persönlichen Bezüge zu den Themen. *Der Begrüßung durch die* Fürsprecher*innen folgten eine kurze Vorstellung der Moderator*innen bzw. Leiter*innen der einzelnen Arbeitsgruppen sowie eine 45-minütige Phase, in der das Plenum dazu aufgefordert war, sich einer AG anzuschließen, sich dort mit den übrigen künftigen Mitgliedern vertraut zu machen und sich über mögliche Zielsetzungen auszutauschen.

Die Resonanz auf diese Aufforderung war äußerst positiv. So schlossen sich spontan über 50 der insgesamt rund 70 Anwesenden spontan einer AG an, um sich mit ihren Erfahrungswerten und Kenntnissen auf dem Handlungsfeld ihrer Wahl zu engagieren und so am künftigen Handlungskonzept mitzuwirken. Ein kurzes Fazit aus sämtlichen Arbeitsgruppen sowie der gemeinsame Ausklang beim abendlichen Buffet rundeten die Auftaktveranstaltung ab.

Unter der Koordination von Frau TAMARI HERDING und der Moderator*innen werden sich die Mitglieder der fünf Arbeitsgruppen nun in den folgenden Monaten in unterschiedlichen Abständen treffen, um zusammen für ihr Handlungsfeld den akuten Handlungsbedarf zu ermitteln, bestehende Anknüpfungspunkte zu benennen und damit mögliche Präventivmaßnahmen zu entwickeln. Die in den Gruppen entstandenen Entwürfe sollen dann als Anregung in einem vollständigen lokalen Handlungskonzept gebündelt und vom Kreistag verabschiedet werden. Wie dieses Konzept aussehen könnte – das ist noch offen. Es bleibt folglich spannend, wie sich Paderborn in Zukunft gegen Rechtsextremismus und Rassismus zur Wehr setzen wird.

Haben auch Sie Lust, an dem Projekt mitzuwirken? Einen kurzen Zwischenbericht sowie die erforderlichen Kontaktdaten finden Sie unter dem Link http://www.kreis-paderborn.de/kreis_paderborn/aktuelles/pressemitteilungen/gegen-rechtsextremismus-und-rassismus.php.

Geschichtsfacharbeiten

von Michael Wittig

Nach der Mitgliederversammlung 2010 in Dalheim haben wir erstmals alle weiterführenden Schulen in den Kreisen Paderborn und Höxter angeschrieben und eingeladen, Facharbeiten mit einem regionalgeschichtlichen Thema aus dem Fach Geschichte nach dem Ermessen der betreuenden Lehrkraft einzureichen. Im Rückblick können wir sowohl mit der Beteiligung als auch mit der Qualität der Arbeiten, die von einer didaktisch und fachlich qualifizierten Jury aus unseren Reihen ausgesucht wurden, zufrieden sein. Die folgende Tabelle

gibt einen kurzen Überblick über die beteiligten Schulen, die Anzahl der pro Jahr prämierten Arbeiten sowie über deren Themenschwerpunkte:

Die erste der für 2017 genannten Arbeiten stammte von Paula Schlootkötter und hatte das Thema „Der Industrialisierungsprozess in Deutschland am Beispiel Paderborn“. Frau Schlootkötter hat nach einer Begriffsklärung und der Überprüfung der Theorie anhand konkreter Beispiele die Rolle der Einbahn für Paderborn untersucht. Betreut wurde diese Arbeit von Frau Birte Dietrich, die sich nicht zum ersten Mal an unserer Ausschreibung beteiligt hat.

Die zweite Arbeit kam vom Gymnasium St. Xaver in Bad Driburg und wurde von dem Lehrer Raphael Fecke eingereicht. Der Schüler Niclas Köster hat „Pater Franz Riepes Wirken zur Zeit des Nationalsozialismus und dessen Rezeption bis in die heutige Zeit“ untersucht. Seine Erfahrungen bei der Recherche spiegeln sich in dem Untertitel „Verschwiegen, vergessen und wiederentdeckt?“ wider. Die sehr vorsichtige und differenzierte Darstellung lässt Akteure in den verschiedenen Phasen des Weges von Pater Riepe erkennen, ohne vorschnell anzuklagen und zu verurteilen. Eine reife Leistung.

Bericht über die Studienfahrt nach Brandenburg (19.08.2016 – 21.08.2016)

von Margret Schwarte-Amedick

Ich bin zwar schon seit meiner Studienzeit Mitglied des Vereins für Geschichte an der Universität Paderborn, noch nie aber habe ich an einer Studienfahrt teilgenommen. Erst ein Familientag mit einer Fahrt zu einigen historischen Stätten im Kreis Höxter zwei Jahre zuvor hatte mir die Augen dafür geöffnet, wie spannend so eine Reise sein kann, wenn es eine perfekte Planung und kompetente Begleitung gibt.

Und so hatte ich mich gemeinsam mit meinem Ehemann für diese Studienfahrt angemeldet, ohne spezielle Erwartungen, aber mit Neugier und Spannung, was sich aus dieser Fahrt ergeben würde.

Und ich wurde nicht enttäuscht. Die historischen Stätten der ehemaligen Mark Brandenburg mit den Augen Theodor Fontanes zu entdecken, erwies sich als origineller und ungewöhnlicher Einstieg in Geschichte und Gegenwart des Autors. Fontanes „Wanderungen durch die Mark Brandenburg“ begleiteten uns drei spannende Tage lang.



Kloster Lehnin

Nach einem frühen Aufbruch mit dem Reisebus am Freitagmorgen um 6.30 Uhr erreichten wir gegen Mittag ohne Verkehrsprobleme unser erstes Ziel, das Kloster Lehnin, nahe der Stadt Brandenburg gelegen. Es wurde im Jahre 1180 als Grenzschutz gegenüber Magdeburg gegründet und spielte im Mittelalter eine wichtige Rolle beim Landesausbau der noch jungen Mark Brandenburg. Theodor Fontane beschrieb uns anschaulich den Reichtum und die Ausdehnung des einstigen Zisterzienserklosters, berichtete aber auch von einer teilweise in Trümmer liegenden Klosteranlage. Heute erleben wir die ehemalige Abtei vorbildlich restauriert, sie zählt zu den Glanzleistungen der modernen Denkmalpflege.

Die in der weitläufigen Anlage gelegene Klosterkirche ist eher schlicht gehalten, doch von erstaunlicher Höhe. Das größte Vergnügen aber bereitete uns ein gemächlicher Spaziergang durch den Klostergarten voller duftender Kräuter und in sommerlicher Fülle blühender Blumen, die mit einem tiefblauen Himmel um die Wette strahlten.

Treuenbrietzen

Das nächste Ziel nach einer kurzen Mittagsrast war Treuenbrietzen, Tatort des Moritaten- gesangs „Sabinchen war ein Frauenzimmer“. Die Treuenbrietzenener Bürger sind so stolz darauf, Gegenstand eines Volksliedes geworden zu sein, dass sie „Sabinchen“ ein Denkmal gesetzt haben und mit dem Zusatz „Sabinchenstadt“ für ihren Heimatort werben. Natürlich haben wir diese Ballade vor dem Sabinchendenkmal gemeinsam zum Besten gegeben.

Kloster Zinna

Nach diesem kurzen Stopp führte die Fahrt weiter nach Jüterbog zum Kloster Zinna. Bereits im Jahre 1170 gegründet, stieg es zur wohl größten und mächtigsten ostelbischen Abtei auf, bevor es im Zuge der Reformation aufgegeben wurde. Die alte und die neue Abtei, die schon in der Entstehungszeit mit einer Heißluftheizung versehen wurden, sind eindrucksvolle Backsteinbauten, deren prachtvolle Giebel beim Betrachter den Eindruck eines Residenzbaus hinterlassen. Die Klosterkirche dagegen präsentiert sich als ein nahezu schmuckloser Granitbau.

Bevor wir zu unserem nächsten Ziel aufbrachen, konnten wir noch eine stattliche Reihe von Oldtimer-Motorrädern bewundern, deren schon leicht ergraute Fahrer sich gerade zur Weiterfahrt bereit machten.

Vollgesogen von den vielfältigen Eindrücken des Tages begaben wir uns anschließend zu dem kleinen Spreewaldörtchen Raddusch, wo wir im direkt am Radduscher Hafen gelegenen Hotel Mühlenhof übernachteten.

Am nächsten Morgen brachen wir nach einem schnell eingenommenen Frühstück zu einer spontan von Herrn Ramig organisierten Spreewaldfahrt mit dem Boot auf. Nicht nur von Theodor Fontane, sondern auch von unserem Bootsführer erfuhren wir während der Fahrt in einem der typischen Spreewaldkähne viel Wissenswertes über das Leben der früheren und heutigen Bewohner des Spreewaldes.

Königs Wusterhausen

Um 9.30 Uhr waren wir dann wieder unterwegs. Für einen kurzen Stopp hielten wir in Königs Wusterhausen, um uns das Jagdschloss des Soldatenkönigs Friedrich Wilhelm I. anzusehen. Auch zu diesem Schloss – das der König bis zu seinem Tode zu seinem bevorzugten Wohnsitz erwählte – wusste Fontane in seinen „Wanderungen durch die Mark Brandenburg“ einiges zu berichten. Er durfte damals, im Gegensatz zu uns, das Innere des Schlosses besichtigen und so erfuhren wir durch ihn, wie es sich seinerzeit in diesem Gebäude lebte. Glaubt man den Aussagen der Lieblingsschwester Friedrichs des Großen, der Markgräfin Wilhelmine, so ging es dort sehr spartanisch zu.

Zisterzienserkloster Chorin

Unser nächstes Ziel war das ehemalige Zisterzienserkloster **Chorin**. Es wurde 1258 von Lehnin aus als Hauskloster und Grablege der Askanier, der Markgrafen von Brandenburg, gegründet. Nach Aussage der Klosterverwaltung gehört es zu den bedeutendsten Baudenkmalern der frühen Backsteingotik in Brandenburg.

Mit dem Übertritt der brandenburgischen Fürsten zum Protestantismus im Jahre 1542 wurde das Kloster aufgelöst und in ein Kammergut – später Domänenamt – umgewandelt.

Heute wird es für Kulturveranstaltungen genutzt und auch gern als Veranstaltungsort für Konzerte und Tagungen oder als Kulisse für Hochzeiten gewählt. Bei unserem Besuch konnten wir selbst erleben, wie eine große, fröhliche Hochzeitsgesellschaft den Hof mit Leben erfüllte und rote Luftballons aufsteigen ließ, welche alle guten Wünsche für das Hochzeitspaar in die Luft trugen.

Ein gelungenes Beispiel für das hochwertige kulturelle Angebot des Klosters war auch die Gelegenheit zur Besichtigung der Ausstellung „Raum – Körper – Gewand – Figur“. Sie zeigte uns Malereien und Plastiken zweier Künstlerinnen. Die Reflexionen des Verhältnisses von Raum und Figur wurde von den Ausstellungsräumen des Klosters in idealer Weise aufgenommen.

Anschließend konnten wir im sonnenbeschienenen Garten des Klostercafés bei kleinen Bio-Gerichten und mit herrlichem Blick auf die imposante Klosteranlage das Erlebnis des Rundgangs geruhsam ausklingen lassen.

Schloss Rheinsberg

Am Nachmittag erreichten wir Rheinsberg mit dem Residenzschloss Friedrichs des Großen, ein Musterbau des friderizianischen Rokoko. Erworben wurde es 1734 von König Friedrich Wilhelm I. für 75.000 Taler. Er schenkte es seinem Sohn, dem Kronprinzen Friedrich. 1736 zog der Kronprinz mit seiner Frau Elisabeth Christine in den südlichen Flügel ein. Es sollen die „glücklichsten Jahre“ seines Lebens gewesen sein. Von den Baumeistern Johann Gottfried Kemmeter und Georg Wenzeslaus von Knobelsdorff ließ er zahlreiche Umbauten durchführen, die später als Vorbild für Sanssouci dienten. Mit der Thronbesteigung 1740

verließ er Schloss Rheinsberg und seine ungeliebte Ehefrau. 1744 schenkte Friedrich das Schloss seinem Bruder Heinrich, der dort bis zu seinem Tode wohnen blieb.

Auch Schloss Rheinsberg verließ Theodor Fontane in seinen „Wanderungen durch die Mark Brandenburg“ literarische Bekanntheit. Von ihm erhielten wir eine ausführliche Beschreibung seiner Inneneinrichtung unter dem Kronprinzen Friedrich, unter anderem auch über die Ausstattung seines Arbeitszimmers.

Heute beherbergt das Schloss unter anderem das Kurt-Tucholsky-Literaturmuseum.

Neuruppin

Da uns Theodor Fontane bisher zuverlässig bei unserer Entdeckung der brandenburgischen Kleinodien begleitet hatte, durfte natürlich ein Ausflug zu seinem Geburtsort Neuruppin nicht fehlen (s. Abb. 3). Hier wurde er am 30. Dezember 1819 als Sohn eines Apothekers geboren. Noch heute beherbergt sein Geburtshaus eine Apotheke.

Nach einem Gruppenfoto auf dem Marktplatz von Neuruppin führen wir dann die letzten 30 Kilometer zu unserem Hotel Mühlenhof nach Wusterhausen an der Dosse. Dort ließen wir den Tag bei einem gemeinsamen Abendessen langsam ausklingen.

Ribbeck

Nach einem reichlichen Frühstück am Sonntagmorgen brachen wir zügig auf zu unserem Hauptziel, der Stadt Brandenburg, unterbrochen nur von drei kurzen Stopps. Den ersten Halt machten wir in Ribbeck, ein Ort, in dem die Familie von Ribbeck seit 1237 belegt ist. Fontane setzte dem Ort mit seinem Gedicht „Herr von Ribbeck auf Ribbeck im Havelland“ ein unvergessliches Denkmal. Da der historische Birnbaum 1911 von einem Orkan zerstört wurde, hat die Gemeinde neben der Kirche an gleicher Stelle einen neuen Birnbaum gepflanzt. Bei herrlichem Sonnenschein lauschten wir unter dem Nachfolger des berühmten Birnbaums – der wegen der fortgeschrittenen Jahreszeit sogar Früchte trug – dem Gedicht von Fontane.

Ein kleiner Spaziergang führte uns noch kurz durch die nahe gelegene Parkanlage, in der sechzehn verschiedene Sorten von Birnbäumen gepflanzt sind, für die jeweils ein Bundesland Pate gestanden hatte.

Fehrbellin

Die Weiterfahrt führte über eine ziemlich holperige Straße nach Fehrbellin für einen zweiten kurzen Halt am Denkmal des „Großen Kurfürsten“ Friedrich Wilhelm. Es wurde 1902 von dem Bildhauer Fritz Schaper geschaffen und erinnert an den Sieg der Preußen in der Schlacht von Fehrbellin über die schwedischen Truppen im Jahre 1675. Dieser Sieg gilt heute aus Historikersicht als Wendepunkt der Entwicklung Brandenburg-Preußens zur europäischen Großmacht.

Anlässlich des 200. Jahrestages der Schlacht von Fehrbellin wurde 1875 der berühmte „Fehrbelliner Reitermarsch“ komponiert. Seit dem Ende des Deutschen Kaiserreichs

1918 wurde er zum Gassenhauer mit der Zeile „Wir wollen unsern alten Kaiser Wilhelm wieder haben“. Wir lauschten dem Marsch über Handy im Angesicht des Denkmals.

Paretz

Den dritten kurzen Halt machten wir in Paretz, dem Sommersitz von König Friedrich Wilhelm III. von Preußen – dem Großneffen Friedrichs des Großen – und seiner Gemahlin Luise. Er hatte Schloss Paretz noch als Kronprinz erworben, um sich mit seiner Familie zeitweilig den Zwängen des steifen Hofzeremoniells entziehen zu können. Das abgelegene Gut an der Havel, das der Kronprinz schon seit Kindertagen kannte, wurde sein geliebter Zufluchtsort, an dem er vor allem die Stille und Einfachheit schätzte. Wir ließen uns von Theodor Fontane eingehend darüber berichten, wie er das Wohnhaus des Gutes nach seinen Wünschen neu erbauen ließ: „... anmutig, hell, geräumig; aber in allem übrigen von einer Ausschmückung, die heutzutage kaum noch den Ansprüchen eines Torflords genügen würde“.



Mit diesen Informationen eingedeckt, machten wir uns auf zur letzten großen Station unserer Studienfahrt, nach Brandenburg mit seiner Dominsel.

Brandenburg

Gegen Mittag kamen wir bei Regen in der Stadt Brandenburg an. Hier stand einst die „Brandenburg“, die der Stadt, der Mark und dem heutigen Bundesland ihren Namen gab.

Wegen des Regenwetters war unser erster Eindruck von Brandenburg bei einer kleinen Stadtrundfahrt zunächst etwas getrübt. Doch kaum hatten wir die Rundfahrt beendet, um die St.-Gotthardt-Kirche in der Altstadt zu besichtigen, kam schon wieder die Sonne heraus und tauchte die Stadt gleich in freundlicheres Licht. Der letzte Wendenfürst Pribislaw, der zum Christentum übergetreten war, ließ die Gotthardtkirche 1140 in der Siedlung Parduin – der späteren Altstadt – errichten und Prämonstratensermönche hier ansiedeln. Heute ist St. Gotthardt eine evangelische Kirche, die mit seiner reichen Innenausstattung zu den eindrucksvollsten Sakralbauten der Mark Brandenburg zählt.

Nach einem Mittagessen im Restaurant „An der Dominsel“ auf der ringsum von der Havel umflossenen Dominsel fanden viele noch Zeit für einen kurzen Spaziergang am Wasser entlang und für einen Besuch des 850 Jahre alten Doms „St. Peter und Paul“.

Gegen 15.00 Uhr wurde es dann Zeit, mit dem Bus nach Paderborn zurückzukehren, wo wir nach einigen Staus auf der Autobahn gegen 22.00 Uhr wohlbehalten ankamen.



Der Verein für Geschichte an der Universität Paderborn e.V.

Der Verein für Geschichte (VfG) ist 1983 gemeinsam von Studierenden und Lehrenden an der Paderborner Hochschule gegründet worden. Ziel war und ist es nach wie vor, Forschungen zur Geschichte – insbesondere des westfälischen Raumes – zu fördern und durch Publikation einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Zu diesem Zweck gibt der VfG mehrere Buchreihen heraus: Die *Paderborner Historischen Forschungen* (PHF), die *Paderborner Beiträge zur Geschichte* (PBG) und, in Zusammenarbeit mit dem Stadtarchiv Paderborn, die *Bibliographien zur westfälischen Regionalgeschichte*.

Unsere Mitglieder erhalten von den seitens des Vereins für Geschichte herausgegebenen Büchern je ein kostenloses Exemplar als Arbeitsgrundlage. Ältere Veröffentlichungen können zu einem günstigen Mitgliederpreis erworben werden.

Daneben existiert mit den vorliegenden *Paderborner Historischen Mitteilungen* (PHM) ein weiteres Publikationsorgan, welches im Wesentlichen für kleinere Arbeiten gedacht ist. Neben regionalgeschichtliche Fragen behandelnden Aufsätzen und Miscellen, die den inhaltlichen Schwerpunkt bilden, ist hier Raum für Beiträge aus dem gesamten Spektrum historischer Forschung.

Ein weiteres Anliegen des VfG betrifft den Informations- und Gedankenaustausch zwischen historisch Interessierten. Ein Forum hierzu bietet der *Historische Gesprächskreis*, der etwa dreimal jährlich unter einer bestimmten Themenstellung stattfindet. Die Termine werden jeweils in den *Mitteilungen* und auf unserer Homepage angekündigt.

Wir arbeiten übrigens ehrenamtlich. Der VfG finanziert sich allein durch die Mitgliedsbeiträge (derzeit 30,00 € pro Jahr/ Studierende 15,00 €) und Spenden.

Sie möchten auch Mitglied werden? Kein Problem!

Sie können uns schreiben:

Verein für Geschichte an der Universität Paderborn e.V.
c/o Die Sprachwerkstatt GmbH
Stettiner Straße 40–42
33106 Paderborn

Oder anrufen:

Hubert Tietz M.A. 05251/77999-0

Oder eine E-Mail schicken:

vfg@die-sprachwerkstatt.de

Wir freuen uns! Übrigens – als neues Vereinsmitglied erhalten Sie mit dem „Paderborner Künstlerlexikon“ ein attraktives und hochwertiges Begrüßungsgeschenk.

[Ansprechpartner an der Universität:](#)

PD Dr. Michael Ströhmer

(W1.208; Tel. 60-3167 oder -5478)

Prof. Dr. Frank Göttmann

(W1.209; Tel. 60-2437)

Prof. Dr. Eva-Maria Seng

(W1.111; Tel. 60-5488)

Sie können uns auch auf unserer Homepage besuchen:

www.vfg-paderborn.de

Vereinsveröffentlichungen

Die vom Verein für Geschichte herausgegebenen Bücher erhalten Sie im Buchhandel. Sie können jedoch auch direkt beim Verlag bestellen:

Verlag für Regionalgeschichte

Windelsbleicher Straße 13
33335 Gütersloh
Postfach 120423
33653 Bielefeld

Telefon 05209 / 6714
Telefax 05209 / 6519
regionalgeschichte@t-online.de
www.regionalgeschichte.de

Vereinsmitglieder können, sofern sie direkt beim Verlag bestellen, unter Angabe ihrer jeweiligen Mitgliedsnummer unsere Veröffentlichungen zu einem ermäßigten Preis beziehen!

Paderborner Historische Forschungen (PHF)

Bd. 1: MARGIT NAARMANN, Die Paderborner Juden 1802-1945. Emanzipation, Integration und Vernichtung. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Westfalen im 19. und 20. Jahrhundert, Schernfeld 1988, 504 S., Abb.

Bd. 2: UDO STROOP, Preußische Lehrerinnenbildung im katholischen Westfalen. Das Lehrerinnenseminar in Paderborn (1832-1926), Schernfeld 1992, 262 S., Abb.

Bd. 3: FRIEDHELM GOLÜCKE, Der Zusammenbruch Deutschlands – eine Transportfrage? Der Altenbekener Eisenbahnviadukt im Bombenkrieg 1944/45, Schernfeld 1993, 336 S., Abb. u. Dokumentenanhang.

Bd. 4: LUDGER GREVELHÖRSTER, Münster zu Anfang der Weimarer Republik. Gesellschaft, Wirtschaft und kommunalpolitisches Handeln in der westfälischen Provinzialhauptstadt 1918 bis 1924, Schernfeld 1993, 253 S., Abb.

Bd. 5: THEODOR FOCKELE, Schulreform von oben. Das Paderborner Elementarschulwesen im 19. Jahrhundert zwischen Tradi-

tion und Neuordnung. Entwicklung, Lehrer, Schulklokale, Vierow 1995, 400 S., Abb. u. Dokumentenanhang.

Bd. 6: LUDGER GREVELHÖRSTER/ WOLFGANG MARON (Hg.), Region und Gesellschaft im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts. Studien zur neueren Geschichte und westfälischen Landesgeschichte. Karl Hüser zum 65. Geburtstag, Vierow 1995, 183 S.

Bd. 7: MARGIT NAARMANN, Paderborner jüdische Familien, Vierow 1998, 350 S., Abb.

Bd. 8: KARL HÜSER, Zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Das Amt Kirchborchen und seine Gemeinden im „Dritten Reich“ 1933 bis 1945, Vierow 1997, 155 S., Abb.

Bd. 9: DETLEF GROTHMANN, „Verein der Vereine?“ Der Volksverein für das katholische Deutschland im Spektrum des politischen und sozialen Katholizismus der Weimarer Republik, Köln 1997, 618 S., Abb. u. Dokumentenanhang.

Bd. 10: KARL HÜSER, „Unschuldig“ in britischer Lagerhaft? Das Internierungslager No. 5 Staumühle 1945-1948, Köln 1999, 128 S., Abb.

Bd. 11: FRANK GÖTTMANN/ PETER RESPONDEK (Hg.), Historisch-demographische Forschungen. Möglichkeiten, Grenzen, Perspektiven. Mit Fallbeispielen zur Sozial- und Alltagsgeschichte Westfalens (14.-20. Jahrhundert), Köln 2001, 198 S., Abb.

Bd. 12: BIRGIT BEDRANOWSKY, Neue Energie und gesellschaftlicher Wandel. Strom und Straßenbahn für das Paderborner Land, Köln 2002, 271 S., Abb.

Bd. 13: BARBARA STAMBOLIS (Hg.), Frauen in Paderborn. Weibliche Handlungsräume und Erinnerungsorte, Köln 2005, 494 S., Abb.

Bd. 14: HERMANN FREIHERR VON WOLFF METTERNICH, Ein unbehagliches Jahrhundert im Rückblick, Köln 2007, 275 S., Abb.

Bd. 15: KLAUS HOHMANN (Hg.), Die Paderborner Friedhöfe von 1800 bis zur Gegenwart, Köln 2008, 672 S., 400 Abb.

Bd. 16: SIMONE BUCKREUS, Die Körper einer Regentin – Amelia Elisabeth von Hessen-Kassel (1602-1651), Köln 2008, 196 S., 7 Abb.

Bd. 17: MICHAEL STRÖHMER, Jurisdiktionsökonomie im Fürstbistum Paderborn – Institutionen – Ressourcen – Transaktionen (1650-1800), Münster 2013, 376 S., 38 Abb. u. Tab.

Paderborner Beiträge zur Geschichte (PBG)

Bd. 1: DIETER RIESENBERGER, Der Friedensbund deutscher Katholiken. Versuch einer Spurensicherung, Paderborn 1983, 31 S., Abb.

Bd. 2: REINHARD SPRENGER, Landwirtschaft und Bauern im Senneraum des 16. Jahrhunderts, Paderborn 1986, 99 S.

Bd. 3: DIETMAR WÄCHTER, Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus, Paderborn 1989, 148 S., Abb.

Bd. 4: JOSEF KIVELITZ, Zwischen Kaiserreich und Wirtschaftswunder. Mein Leben in Paderborn, bearb. von Friedhelm Golücke, Paderborn 1990, 143 S., Abb.

Bd. 5: DIDIER VERSHELDE/ JOSEF PETERS, Zwischen zwei Magistralen. Zur Geschichte der Eisenbahnstrecke Paderborn-Brackwede(-Bielefeld) 1845-1994, Vierow 1995, 151 S., Abb. u. Dokumentenanhang.

Bd. 6: KIRSTEN HUPPERT, Paderborn in der Inflationszeit. Die soziale und wirtschaftliche Entwicklung zwischen 1919 und 1924, Vierow 1998, 115 S., Abb.

Bd. 7: MARC LOCKER/ REGINA PRILL/ EVA MARIA KÜHNEL/ MELANIE KNAUP/ CARSTEN SCHULTE u. a. (Bearb.), Als die Bomben fielen... Beiträge zum Luftkrieg in Paderborn 1939-1945, Vierow 1998, 175 S., Abb.

Bd. 8: BARBARA STAMBOLIS, Luise Hensel (1798-1876) Frauenleben in historischen Umbruchzeiten, Vierow 1999, 114 S., Abb.

Bd. 9: KLAUS ZACHARIAS, Zur Geschichte des Kapuzinerklosters in Paderborn 1612-1834. Das „Jahrbuch der Capuziner in Paderborn“ des P. Basilius Krekeler von 1859, Vierow 1999, 109 S., Abb.

Bd. 10: MARGIT NAARMANN, Ein Auge gen Zion... Das jüdische Umschulungs- und Einsatzlager am Grünen Weg in Paderborn 1939-1943, Köln 2000, 184 S., Abb.

Bd. 11: UDO SCHLICHT, „Holzhauer“ und feine Gefäße. Die Glashütten im Fürstbistum

Paderborn zwischen 1680 und 1800, Köln 2000, 149 S., Abb.

Bd. 12: BRITTA KIRCHHÜBEL, Die Paderborner Intelligenzblätter (1772 bis 1849), Köln 2003, 162 S., Abb.

Bd. 13: BETTINA BRAUN/ FRANK GÖTT-MANN/ MICHAEL STRÖHMER (Hg.), Geistliche Staaten im Nordwesten des Alten Reiches. Forschungen zum Problem frühmoderner Staatlichkeit, Köln 2003, 304 S., Abb.

Bd. 14: DELPHINE PRADE, Das Reismann-Gymnasium im Dritten Reich. Nationalsozialistische Erziehungspolitik an einer Paderborner Oberschule, Köln 2005, 214 S., Abb.

Bd. 15: ULRICH CHYTREK, Der Telegraf von Prof. Gundolf aus Paderborn von 1850. Eine zeitgeschichtliche Einordnung, Köln 2006, 120 S., Abb.

Bd. 16: CAROLIN MISCHER, Das Junkerhaus in Lemgo und der Künstler Karl Junker. Künstlerisches Manifest oder Außenseiterkunst, Köln 2011, 104 S., Abb.

Bd. 17: WIEBKE NEUSER, Die Feuerbestattung in Preußen und in Hagen. Der Krematoriumsbau von Peter Behrens (1904-1908), Gütersloh 2016, 104 S., 20 Abb.

Bibliographien zur westfälischen Regionalgeschichte

UTE KAMPMANN-MERTIN, Paderborner Bibliographie 1578-1945, Paderborn 1992, 229 S.

ANDREAS GAIDT, Paderborner Bibliographie 1946 bis 1979. Das Schrifttum über Paderborn, Paderborn 2002, 630 S.

ROLF-DIETRICH MÜLLER u. a., Paderborner Bibliographie 1980/81 ff., Paderborn 1988 ff.

ALEXANDRA MEIER/ ROLF-DIETRICH MÜLLER/ HEIKE THEBILLE, Paderborner Bibliographie 1990-1994 (mit Nachträgen aus früheren Jahren), Paderborn 1999, 132 S.

DETLEF GROTHMANN, Die Warte. Heimatzeitschrift für die Kreise Paderborn und Höxter. Gesamtverzeichnis der Jahrgänge 1 (1933) bis 60 (1999), Köln 2000, 402 S.

ANDREAS GAIDT/ HEIKE THEBILLE, Paderborner Bibliographie 1995-2010 (Bibliographien zur Westfälischen Regionalgeschichte), Paderborn 2015.

Weitere Veröffentlichungen/ Mitherausgeberschaften

IRMHILD KATHARINA JAKOBI-REIKE, Die Wewelsburg 1919 bis 1933. Kultureller Mittelpunkt des Kreises Büren und überregionales Zentrum der Jugend- und Heimatpflege (Schriftenreihe des Kreismuseums Wewelsburg 3), Paderborn 1991, 163 S., Abb.

FRIEDERIKE STEINMANN/ KARL-JOSEF SCHWIE-TERS/ MICHAEL ASSMANN, Paderborner Künstlerlexikon. Lexikon Paderborner Künstlerinnen und Künstler des 19. und 20. Jahrhunderts in der Bildenden Kunst, Schernfeld 1994, 309 S., Abb.

BEATE PFANNSCHMIDT, Die Abdinghofkirche St. Peter und Paul. Wandmalerei 1871-1918-1945, Köln 2004, 159 S., Abb.