

Das Ideal der Segregation

Annäherungen an die urbane Kultur der türkischen Großstadt

Die Fragestellung

Die Ethnologie des urbanen Raumes ist eine vergleichbar junge Disziplin. Es entstand zwar seit den dreißiger Jahren (und verstärkt seit den siebziger Jahren) eine große Zahl ethnologischer Untersuchungen in Städten, vor allem Ghetto-, Viertel- und Bandenstudien; diese Untersuchungen zeichneten sich jedoch dadurch aus, daß sie städtische Kulturen mit dem gleichen Instrumentarium und unter der gleichen Perspektive analysierten wie die vergleichsweise kleinen und überschaubaren ruralen Gemeinwesen, die den klassischen Forschungsgegenstand der Ethnologie bildeten. Die Städte wurden gleichsam in verschiedene *moral communities* zerlegt, in verschiedene soziale Welten, die fast wie isolierte Einheiten betrachtet wurden (Hannerz 1980: 54). Erst in jüngerer Zeit wurde begonnen, den Besonderheiten des urbanen Raumes Rechnung zu tragen und sich bewußt den Spezifika von städtischer Kultur zuzuwenden. Die elaboriertesten theoretischen Ansätze wurden dabei von Hannerz (1980) und Bourdieu (1979/1982) vorgelegt. Von ihnen wurde vor allem der fluide, im Vergleich zur nomadischen und bäuerlichen Kultur radikal verzeitlichte Charakter der urbanen Kultur hervorgehoben. Er hängt mit drei ihrer Charakteristika zusammen:

1. Städtische Kultur zeichnet sich durch *innere Heterogenität* aus: In den Städten gibt es – anders als auf dem flachen Land – ein komplexes und verschachteltes Nebeneinander von Sub- und Partialkulturen, die sich auf vielfältige Weise aufeinander beziehen: Sei es, daß sie sich in der Form der Arbeitsteilung funktional ergänzen, sei es, daß sie in Formen symbolischer Auseinandersetzungen um die Durchsetzung ihres jeweils partialen Gesichtspunktes in der »Öffentlichkeit« ringen, sei es schließlich, daß sie durch die Mechanismen der Aspiration und Abgrenzung Ansprüche an gesellschaftliche Macht formulieren. Dieser Prozeß führt dazu, daß städtische Kultur ständig im Fluß ist; er macht es darüber hinaus unmöglich, eine dieser Partialkulturen für

sich, d. h. gelöst von ihrem Zusammenhang zu anderen zu analysieren.

2. Städtische Kultur ist durch ihre *Offenheit nach außen* charakterisiert. Eine Stadt ist eine Form sozialer Organisation, die nicht für sich bestehen kann: Sie ist abhängig von ihrem Umland und der Verflechtung mit anderen Städten. Dies spiegelt sich in der schnellen Übernahme symbolischer Formen von außen – von der Rezeption von Moden bis hin zur Übernahme von sozialen Bewegungen.

3. Städtische Kultur zeichnet sich aus durch ein Phänomen, das Hannerz als Phänomen der *kritischen Masse* bezeichnet. Damit ist die Möglichkeit der Bildung sozialer Gruppen auf Grund von Interessenlagen und Weltauffassungen gemeint. Erst die Organisation der Stadt führt genügend Gleichgesinnte zusammen, damit sich in einem internen Definitions- und Auseinandersetzungsprozeß kollektive Deutungen entwickeln können, kurz, daß Partialkulturen entstehen.

Bourdieu und Hannerz haben von unterschiedlichen Standpunkten aus die Prozesse analysiert, die der städtischen Kultur insgesamt ihren Stempel aufprägen. Es gilt nun, einen Schritt weiter zu gehen und zu analysieren, wie sich verschiedene urbane Kulturen voneinander unterscheiden lassen. Nach Maßgabe der oben ausgeführten Bestimmungen kann der Unterschied nicht mehr »substantiell« gefaßt werden, d. h. an den kulturellen Praktiken und Symbolen festgemacht werden (diese werden ja ständig übernommen und weiterentwickelt), sondern er muß in der Art und Weise gesucht werden, wie urbane Kulturen symbolische Veränderungen organisieren. Es gilt, die *kulturspezifischen Strukturierungen von Wandlungsprozessen* zu erfassen. Anknüpfend an die genannten Bestimmungen würden somit die Fragen im einzelnen lauten:

1. Wie ist in verschiedenen urbanen Kulturen Heterogenität organisiert; wie treten Partialkulturen zueinander in Beziehung; in welchem Ausmaß beeinflussen sie sich gegenseitig oder grenzen sich voneinander ab?

2. Wie und von welchen Gruppen werden Elemente von außen rezipiert und auf welche Reaktionen stößt dies bei anderen Gruppen?

3. In welchem institutionellen und informellen Rahmen bilden sich Partialkulturen, welchen symbolischen Ausdruck finden sie?

Die in diesem Artikel vorgenommene Annäherung an die urbane Kultur von Eskişehir versteht sich als Beitrag zu dieser Fragestellung. Ganz in dem Sinn, in dem Clifford Geertz die Tätigkeit des Ethnologen definiert, soll hier anhand der Diskussion eines Einzelfalles eine Arbeit an Begriffen geleistet werden, soll ihnen jene »Feinfühligkeit und Aktualität« verliehen werden, »die man braucht, wenn man nicht nur realistisch und konkret über diese Begriffe, sondern – wichtiger noch – schöpferisch und einfallreich mit ihnen denken will« (1977/1983: 34).

Die Hoffnung, die sich damit verbindet, ist eine begriffliche Klärung, die es anderen Untersuchungen erlaubt, darauf aufzubauen, »nicht in dem Sinn, daß sie dort weitermachen, wo andere aufgehört haben, sondern in dem Sinn, daß sie mit besseren Kenntnissen und Begriffen ausgerüstet noch einmal tiefer in die gleichen Dinge« eintauchen (ebd. 36).

Die Stadt Eskişehir eignet sich dabei besonders zum Nachdenken über den fluiden Charakter urbaner Kultur: Sie ist eine der entwickeltsten Städte der Türkei. Der erste Eindruck ist der einer westlichen Großstadt. In besonderem Ausmaß erfüllt Eskişehir so unsere Bestimmung von städtischer Kultur: Sie ist offen nach außen, heterogen nach innen und groß genug, um die Entwicklung von Partialkulturen zu erlauben.¹

Die Bedeutung öffentlicher Plätze

Europäer, die sich an der Universität oder in den in Eskişehir angesiedelten Großunternehmen aufhalten, schildern die Stadt als denkbar unattraktiv. Der Maßstab, an dem sie sich orientieren, ist ein spezifisches Ideal von urbanem Leben. Urbanität wird in Europa mit Öffentlichkeit assoziiert, d. h. als spezifisch urban werden Institutionen und Räume angesehen, in denen Fremde einander begegnen, in denen man sich, um eine von Sennett zitierte Definition von 1738 etwas abzuwandeln, »mit Behagen in Vielfalt bewegt«. ² Räume dieser Art sind öffentliche Parks, Plätze, Boulevards, Restaurants, Kaffeehäuser, Theater, Museen. Die Attraktivität von Städten wird danach beurteilt, wie viele dieser Einrichtungen sie aufweisen. Eine Stadt ohne öffentliche Orte dieser Art wird als Nicht-Stadt gesehen, als »großes Dorf«.

Institutionen dieser Art wurden vereinzelt in den türkischen

Städten seit dem 19. Jahrhundert aus Europa übernommen – und zwar im Zusammenhang mit der wachsenden Öffnung des Osmanischen Reiches nach außen. Nach der türkischen Revolution wurde die Einrichtung öffentlicher Plätze geradezu programmatisch vorangetrieben – in dieser Phase entstanden beispielsweise in praktisch allen größeren Städten vorhandenen Atatürk- oder Jugend-Parks (*gençlik parkları*). Die Rezeption dieser Institutionen ist damit ein Beispiel für die prinzipielle Offenheit der urbanen Kultur für Außeneinflüsse. Gleichzeitig haben diese Institutionen durch die Art und Weise ihrer Nutzung eine spezifische Einfärbung erhalten. Es fällt zunächst auf, daß Frauen keinen oder nur einen eingeschränkten Zugang zu diesen Orten haben.

So gibt es in Eskişehir entlang des Porsuk und des Hamam Yolu Flanierstraßen: Wer hier »flanirt«, sind vor allem junge Männer, die Arm in Arm auf und ab gehen. Frauen dagegen passieren diese Straßen zielgerichtet. Paare ziehen sich in Konditoreien (*pastaneler*) zurück, die ihrerseits wieder in einer der Straße zu gelegenen Männerbereich und einen von der Straße abgelegenen »Familienbereich« (*aile salonu*) gegliedert sind. Sie wenden gleichsam dem öffentlichen Raum den Rücken zu. Gerade dies unterscheidet diese Räume etwa von europäisch mediterranen Gegenständen: Was sich *nicht* findet, ist das Straßencafé, von dem aus das Geschehen auf der Straße beobachtet und kommentiert wird.³ Restaurants werden ausschließlich von Männern frequentiert; Kinos – auch mit akzeptablem Programm⁴ – sind nachts ausschließlich Männerorte: Paare, geschweige denn Frauen alleine, suchen beide Orte nicht auf.⁵

Es wäre nun zu kurz gegriffen und überdies eurozentrisch, dieses Phänomen *unstandslos* auf patriarchale Unterdrückung zurückzuführen – man würde damit nämlich von einer für die europäische Kultur bezeichnenden positiven Bewertung von Öffentlichkeit ausgehen. Dennoch ist es ein patriarchaler Zug der türkischen Kultur, der den Schlüssel zum Verständnis liefert: Es gibt die sehr verbreitete Tendenz, Beziehungen zwischen Männern über ihre Beziehungen zu Frauen zu symbolisieren.⁶

Wenn daher die öffentlichen Plätze Räume sind, zu denen Frauen nur eingeschränkt Zugang erhalten, dann ist es – um die Binnensicht zu rekonstruieren – sinnvoll zu fragen, welche Implikationen ein Zugang von Frauen für die Beziehungen von Männern haben könnte. Die Antwort scheint zu sein: An diese Orte

kann man sich nicht gefahrlos begeben, weil man in einem anonymen Kontext nicht darauf setzen kann, daß Grenzen respektiert werden, daß die eigene Frau oder Tochter – und damit man selbst – nicht belästigt oder provoziert wird. Man scheint mit diesen Räumen zu assoziieren, daß in ihnen immer die Möglichkeit des Ausbruchs von Gewalt und Chaos (*fitne*)⁷ existiert – von (oft mit Alkoholgenuß assoziierter) Zügellosigkeit und Gewalt.

Vielleicht mag eine literarische Schilderung diese Assoziationen verdeutlichen: Die Heldin von Aysel Özakins Roman »Die Preisvergabe« geht nachts im Kızılay, dem Stadtzentrum Ankaras, spazieren:

»Auf dem dunklen Weg unter der Brücke plötzlich ein Auto. Die Umrisse zweier herausspringender Personen, geradewegs auf Nurray zu: »Eine kleine Rundfahrt? Komm, Schätzchen!« Der eine packte sie sofort am Arm. Er war betrunken und versuchte sie mitzuschleifen. Nurray schrie: »Haut ab, ich gehöre nicht zu dieser Sorte Frau!« Der andere lachte. Nurray wehrte sich mit schwachen Fäusten. Vom gegenüberliegenden Gehsteig aus plötzlich ein dunkler Schatten. Ein junger Mann kam angelaufen und ging dazwischen. Er war Nurays Rettung. Sie lief in Richtung Hauptstraße geradewegs auf ein paar Männer zu, die vor einem Kaffeehaus standen: »Bitte helfen Sie mir!« schrie sie. Als sie mit ihnen zusammen unter die Brücke zurückkehrte, war alles still. Das Auto war fort, und der junge Mann, der sie gerettet hatte, lag auf dem Boden« (1989: 177).

Man gewinnt den Eindruck, daß der öffentliche Raum als unkontrollierter – und deshalb potentiell gefährlicher – Raum konzipiert wird. Ich möchte, um diese Interpretation zu stützen, noch einige weitere Beobachtungen erwähnen:

1. Auch Männer, die um ihren Ruf besorgt sind, können (anders als das orientalistische Klischee es will) nicht regelmäßig öffentliche Orte – etwa Restaurants oder Cafés – frequentieren. Allgemein wird das kulturelle Ideal des Familienvaters vertreten, der den Tag bei der Arbeit und den Abend im Kreis seiner Familie oder bei familialen Besuchen verbringen sollte. Dies wird etwa in den sehr standardisierten Redewendungen zum Ausdruck gebracht, mit denen die Qualitäten eines Schwiegersohnes beurteilt werden: »Er spielt nicht und trinkt nicht« – und vermeidet die einschlägigen Orte. Ebenso deutlich ist die kulturelle Bewertung von Re-

staurants: Anders als die *lokanta*, die reinen Eßlokale, genießen sie als Orte, wo getrunken wird (*içkili*), einen leicht anrühenden Ruf – zumindest in islamischen Kreisen.

2. Die kulturellen Institutionen Theater und Kino siechen dahin. Die Kulturgeschichte Eskişehirs wurde mir von Turhan Baraz, einem sehr zuverlässigen Gewährsmann, Professor für Volkskunde und alteingessener Einwohner, als Verfallsprozeß beschrieben. Nach einer kurzen Zeit der Blüte (vor allem nach der Revolution) schloß eine öffentliche Einrichtung nach der anderen. Dies geschah, obwohl die Universität in den letzten Jahren massiv ausgebaut wurde – was in Europa in der Regel Gründung und Expansion öffentlicher Institutionen nach sich zieht.

3. Die Einrichtung öffentlicher Orte stößt auf Schwierigkeiten. Von 1965-1974 hatte Eskişehir mit Sabahattin Günday einen sehr aktiven Bürgermeister. Ihm hat die Stadt viel von dem heutigen Erscheinungsbild zu verdanken: Eine seiner Aktivitäten war das Anlegen großer Parkanlagen, denen Eskişehir einen Großteil seines Reizes verdankt; die Vorbilder dieser Parkanlagen stammen aus Westeuropa (für die Anlage am Porsuk etwa aus Venedig). Er wurde indes abgewählt: Ihm wurde vorgeworfen, allzu viele Dienstreisen in europäische Städte unternommen zu haben. Ein besonderer Vorwurf war die Errichtung einer Frauenstatue im Porsuk, die entfernt an die Befreiungsstatue in New York erinnerte. Das Gerücht ging in Eskişehir um, er habe damit seiner Freundin in der Schweiz ein Denkmal gesetzt. Die Anlage von Parks wurde daher mit Verwestlichung, Verschwendung und Sittenlosigkeit in Verbindung gebracht.

Der Vorfall ist nun interessant, weil er sich in eine Tradition einreicht, die Şerif Mardin analysiert hat. Die Triade Verwestlichung, Verschwendung und Sittenlosigkeit tauchte zum ersten Mal in der Patrona-Revolution (1730) auf. Diese von unzufriedenen Handwerkern getragene Revolte richtete sich gegen Ibrahim Paşa, ebenfalls einen aktiven Modernisierer, und hatte wohl primär ökonomische und politische Ursachen (vgl. oben S. 11 ff.). Bemerkenswert ist jedoch, daß die Rhetorik der Revolte sich auf den Versuch konzentrierte, aus dem Goldenen Horn eine Art zweites Versailles zu machen. Einer der von Aktepe zitierten Kritiker war Ibrahim Paşa vor, durch die Einrichtung von Parks allgemeine Sittenlosigkeit zu provozieren: Die Frauen würden in den Parks schaukeln und Karussell fahren. Einige würden die Erlaubnis dafür von ihren Gatten

bekommen, andere nicht. Bei ersteren wäre Sittenlosigkeit die Folge, bei letzteren eheliche Krisen – sie würden sich nämlich auf ihre Rechte als Menschen berufen; eheliche Krisen und Scheidungen wären die Folge (ebd.). Diese Triade lebte dann in der Literatur des 19. Jahrhunderts (bei Ahmet Midhat und Recaizade Ekrem) fort.

Halten wir das Zwischenergebnis fest: Die gleichen Orte, die in Europa mit städtischer Kultur assoziiert werden, werden in der Türkei mit dem direkten Gegenteil in Verbindung gebracht, nämlich explizit mit Un-Kultur. Es gilt nun von dieser negativen zu einer positiven Bestimmung zu gelangen.

Die Kultur der Segregation

Die urbane Kultur von Eskişehir läßt sich als Kultur der Segregation fassen. Sie soll hier in vier Punkten skizziert werden.

1. *Intermediären Gruppen*, d.h. Gruppen, die sich zwischen Individuum und Gesellschaft als Ganzes ansiedeln, kommt eine erhebliche Bedeutung zu. Es gibt die Tendenz, eine gegebene Gruppe mit mehreren Funktionen auszustatten. Dies bedeutet, daß die Beziehungen der Gruppenmitglieder zueinander meistens *multistranded* sind. Eine klassische Gruppe dieser Art sind die *mahalles*, ethnische Quartiere, die oft von Verwandten mit einer starken Tendenz zur Endogamie bewohnt sind.⁸ Dies gilt aber nicht weniger etwa für Unternehmen. Staatliche und privatwirtschaftliche Unternehmen haben oft eigene Wohnsiedlungen, eigene Krippen und Kindergärten, eigene Geschäfte und Urlaubsorte. Man trifft den anderen also nicht nur am Arbeitsplatz, sondern auch am Urlaubsort; er ist nicht nur Kollege, sondern auch Nachbar. Während in der europäischen urbanen Kultur eine Tendenz besteht, intermediäre Gruppen auf *eine* Dimension zu begrenzen und damit den Spielraum des Individuums gegenüber diesen Gruppen zu stärken (was gleichzeitig bedeutet, seinen Spielraum gegenüber der Gesamtgesellschaft zu schwächen), gilt für die Türkei das Gegenteil. Eine unterschiedliche Empfindsamkeit gegenüber Regeln scheint damit zusammenzuhängen: Regeln des interpersonalen Verkehrs (Verpflichtungen, Loyalitäten etc.) werden in der Türkei als weniger restriktiv empfunden als Regeln, die sich an abstrakten Gesetzen orientieren, während in Europa das Gegenteil der Fall zu sein scheint.

2. Der Bedeutung intermediärer Gruppen korrespondiert zweitens ein starkes Bedürfnis, sich in Binnenwelten zu bewegen, in Welten, in denen man unter sich ist. Hier herrscht eine auffallende Gemütlichkeit, Vertraulichkeit, Wärme – und soziale Kontrolle. Diese Binnenwelten erlauben Freiheiten, die außerhalb von ihnen nicht gegeben sind.

Ein Ausdruck dieses Bedürfnisses nach Binnenwelt ist die Tatsache, daß ein großer Teil dessen, was wir mit »gesellschaftlichem Leben« assoziieren – man merkt hier, daß unsere Sprache durch und durch kulturell geprägt ist und uns verläßt –, im Privatraum, bei Familienfesten, Beschneidungs- und Hochzeitsfeiern stattfindet. Wenn man festlich »ausgehen will (eine weitere paradoxe Formulierung), geht man zu solchen Feiern, begibt sich also *in* einen Binnenraum.

Wer an solchen Festen, jedenfalls bei den oberen und mittleren Schichten, teilgenommen hat, wird mit einem Aspekt der türkischen Kultur konfrontiert, der geradezu wie eine Gegenwelt zu dem sehr reduzierten Umgang der Geschlechter im öffentlichen Raum wirkt. Ein zentrales Element dieser Rituale sind (neben dem Essen) Paar- und Gruppentänze, bei denen westliche Elemente, höfischer Bauchtanz und traditionale Gruppentänze miteinander verbunden werden. Die Atmosphäre ist bei aller (für diese Kultur charakteristischen) Zurückhaltung gelöst und heiter. Immer wieder bilden sich Kreise um Tänzer oder Tänzerinnen, die dann als Einzelle sehr eindrucksvoll – fein und gleichzeitig erotisch – tanzen und darin von der Gruppe bestätigt werden. Die Gruppe bietet einen Rahmen, in dem man sich darstellen kann und darstellen soll.

Eine ähnlich gelöste Atmosphäre ist an öffentlichen Plätzen – also etwa einem Tanzlokal – undenkbar. Es ist dabei anzumerken, daß bei den privaten Festen keineswegs nur Bekannte anwesend sind – dies wäre bei Besucherzahlen von oft 500 oder mehr nicht möglich. Wichtiger scheint weniger das Fremdsein an sich zu sein als die Tatsache des kontrollierten Fremdseins. Öffentliche Orte sind qua Definition Orte, zu denen der Einzelne als Individuum Zutritt hat – wo er also nicht durch eine Gruppe kontrolliert ist. Private Räume sind dagegen Räume, zu denen der Einzelne als Gruppenmitglied (und sei es als Freund eines Verwandten) Zugang findet – und deshalb unter Kontrolle steht.

Es ist gerade die Existenz dieser Kontrolle, die Lockerheit er-

laubt: Wenn man sich in Europa amüsieren will, geht man in die Öffentlichkeit; wenn man sich in der Türkei amüsieren will, zur Verwandtschaft.

3. Ein dritter (damit eng zusammenhängender) Aspekt ist eine Alltagskultur, die die Elemente Kommunalität und Bindung unterstreicht (im Gegensatz zu Individualismus und Freiheit). Diese kommunale Kultur spiegelt sich in einer großen Zahl von Ausdrucksformen, die hier nur angedeutet werden können: Es gibt etwa elaborierte Begrüßungsrituale, in denen stereotype Fragen einander zugeworfen werden – was wie das Zuwerfen eines Wollknäuels anmutet, durch das ein Netz zwischen den Anwesenden geknüpft wird. Auch bei relativ unstrukturierter Kontaktsituationen gilt es als erforderlich, jeden jedem vorzustellen. Bemerkenswert ist eine elaborierte Diskurskultur, in der jeder jedem zuhört und in der das Unterbrechen der Rede eines anderen zumindest durch eine Entschuldigung eingeleitet werden muß (Uygur 1982). Die Kommunikationsstruktur ist durch die Betonung der Beziehungsebene (häufig auf Kosten der Informationsebene) ausgezeichnet. Dem entspricht schließlich eine spezifische Konfliktkultur, in der Konflikte häufiger umgangen als direkt angesprochen und frontal ausgetragen werden.⁹

Ein noch wichtigerer Ausdruck dieser kommunalen Kultur spiegelt sich indes in den Lebensentwürfen, d.h. in der Art und Weise, in der die Einzelnen die Existenz weiterer Gruppen miteinander beziehen. So berücksichtigen etwa türkische Studenten familiäre Erfordernisse weit bereitwilliger und selbstverständlicher bei ihren Zukunftsvorstellungen als deutsche Studenten. Sie konzipieren sich als Teil einer Gruppe – nicht als isolierte Individuen. Aber auch umgekehrt war es für die Eltern oft selbstverständlich, ihren Kindern »nachzuziehen«, wenn deren Zukunftsperspektive es notwendig machte. Besonders augenfällig für das Verhältnis von Individuum und Gruppe ist die Art und Weise, wie ein neuerverheiratetes Paar seine Wohnung einrichtet. Dies ist keine individuelle Sache, sondern die Angelegenheit der ganzen Familie – wenn natürlich auch die Wünsche der jungen Leute berücksichtigt werden. Kollektive Vorstellungen und Ordnungsprinzipien wurden so ständig mit individuellen Gestaltungswünschen in eine Synthese gebracht.

4. Damit hängt ein vierter Aspekt der Idee der Segregation zusammen, nämlich ein positives Einschätzen von Grenzen. Dies ist

alles andere als starr. In der heutigen Türkei wechseln die Individuen die Viertel, die Wohnorte und die Berufe. Und dennoch werden immer wieder Binnenräume hergestellt. Dies führt z. B. dazu, daß in einer Nachbarschaft sehr dichte Beziehungen hergestellt werden, die jedoch mit einem Umzug ein abruptes Ende finden, weil an ihre Stelle ein neues, ähnlich dicht gewebtes Beziehungsnetz tritt. Ein anderer Hinweis auf die Bedeutung von klaren Grenzen sind Übergangsrituale. So beginnt beispielsweise ein junges Paar mit der Hochzeit tatsächlich von einem Tag auf den anderen sein eigenes Leben. Dem Ideal nach ist die Wohnung, in die sie am Hochzeitstag ziehen, vollständig eingerichtet – so daß Übergangsphasen, Phasen des Sich-Einrichtens wegfallen.

Nun gehört man nicht nur *einer* Gruppe an. Das Bild des urbanen Lebens ist ein in verschachtelten Innen- und Außengruppen strukturierter sozialer Raum.

Geradezu wie eine visuelle Umsetzung dieser Strukturen der Verschachtelung wirkt die Universität – eine Stadt in der Stadt. Eine scharfe Grenze, markiert durch ein wuchtiges Portal, trennt das Universitätsgelände von der Stadt. Dem entsprechen soziale Regeln: Innerhalb des Geländes können etwa junge Männer und Frauen Hand in Hand miteinander spazieren – was an den bereits erwähnten Flanierstraßen nicht möglich wäre. Innerhalb des Universitätsgeländes gibt es nun wieder Untergrenzen. So ist wiederum durch Pfortnerhäuschen und Zaun ein japanischer Garten abgeteilt, zu dem nur Professoren und Gäste der Universität Zugang haben. Andere Einrichtungen dieser Art sind Professorenmensa, Professorencafeteria usw. All diese Einrichtungen gliedern die sozialen Beziehungen: Sie strukturieren über den Tageslauf hinweg, wer mit wem zusammentrifft.

Da nun allerdings, wie erwähnt, diese Zugehörigkeiten ständigen Veränderungen ausgesetzt sind, gibt es ständig Umgruppierungen. Man hat es so nicht mit einer festen Struktur über die Zeit zu tun, sondern mit einem Kaleidoskop, in dem sich Aggregate ständig neu zuordnen, neue Gruppen und Untergruppen bilden. Ständig aber werden die sozialen Situationen klar nach Gruppen gegliedert, denen man (und wenn auch nur vorübergehend) angehört und nicht angehört.

Vor diesem Hintergrund lassen sich nun die Unterschiede der kulturellen Organisation von Vielfalt in Europa und in der Türkei bestimmen: Die europäische urbane Kultur läßt sich mit den Me-

Wir haben hier den Typus der Herrschaftsstadt. Sie zeichnet sich erstens aus durch eine scharfe Zerteilung der Gesellschaft in Herrschaftsklasse (*askeri*) und Untertanen (*reaya*, wörtlich »Herde«) und zweitens durch die sehr starke Heterogenität der Untertanenklasse. Diese war zunächst in verschiedene ethnisch-religiöse Gruppen geteilt, wobei die islamischen Untertanen bestimme steuerliche Privilegien genossen; jede einzelne Gruppe war dann wieder nach Landsmannschaften, Berufsgruppen usw. gegliedert.

Der *çarşı*, der Markt, war zwar ein Ort, an dem die verschieden Gruppen zusammenkamen – aber doch nur zweckorientiert und ökonomisch. Hier bildete sich durchaus eine öffentliche Meinung, aber sie artikulierte sich bezeichnenderweise nur *negativ*, nämlich als Protest (der die Form des Schließens der Läden annahm), der dann stattfand, wenn die herrschende Klasse bestimmte Grenzen überschritt, wie es bei Ibrahim Paşa der Fall gewesen war. Es dürfte vor allem die ethnisch-religiöse Differenzierung der produzierenden Schichten gewesen sein, die verhindert hat, daß es trotz vorhandener Kristallisationskerne nirgends zur Bildung eines bürgerlich städtischen Selbstbewußtseins kam, daß nirgendwo im osmanischen Reich die Bürger eine an den Interessen der produzierenden Schichten (und des Marktes) orientierte Stadtverfassung erkämpften.¹³

Dies bedeutete, daß Staat und Gesellschaft ineinander verzahnt blieben: Der Staatsapparat dominierte den Markt, was faktisch hieß, daß die Wirtschaftspolitik an den politischen Erfordernissen des Hofes orientiert war.¹⁴ Die Folge war, daß der Staatsapparat immer wieder bei Fragen als Instanz angerufen wurde, die in der europäischen Stadt dem freien Spiel der Kräfte überlassen blieben.

Positiv bedeutete dies eine vertikale Gliederung der osmanischen Stadt im Gegensatz zur horizontalen, d. h. klassenmäßigen Gliederung der europäischen Stadt. In Eugen Wirths Worten:

»Der einflußreiche Vorsteher einer Handwerkskorporation fühlt sich dem letzten Lehrling seiner Zunft mehr verbunden als dem Vorsteher einer anderen Korporation; Analoges gilt für die »Nationen« und Religionsgemeinschaften der orientalischen Stadt. Nicht die Hierarchie einer sozialen Pyramide, das Über- und Untereinander einer sozialen Schichtung sind für die Sozialstruktur einer orientalischen Stadt charakteristisch, sondern das gleichbe-

rechtigte bzw. gleich unberechtigte Neben- und Gegeneinander von auch räumlich getrennten Nationen, Religionen, Konfessionen, Zünften, Berufsbranchen und Sippen« (Wirth 1966: 413).

Dies ist der Boden, auf dem sich ein anderes Ideal von Vergesellschaftung bildet, nämlich eine Dialektik von Innen und Außen.¹⁵ Eine Integration der Gesellschaft wird durch die Verschaltung von Innen- und Außenbeziehungen erreicht. Diesem Ideal erscheint das Aufheben von Grenzen als problematisch.¹⁶ Die Folge wäre ein unstrukturirtes und unregelmäßiges Zusammentreffen von Individuen. Tatsächlich scheint die Krise dieses Systems im 19. Jahrhundert gekommen zu sein, als durch von Europa unterstützte nationalistische Emanzipationsbewegungen die klare gesellschaftliche Gliederung in Frage gestellt wurde.

Die türkische urbane Gesellschaft hat seit dieser Zeit drastische Veränderungen erlebt. Dennoch prägt das auf dem Boden der osmanischen Stadt entstandene Ideal des Zusammenlebens nach wie vor die urbane türkische Kultur.

Anmerkungen

- 1 Das Material, auf das ich in diesem Aufsatz zurückgreife, wurde in dem von mir geleiteten Projekt: »Verstädterungsprozeß und Alltagskultur in der Türkei« am Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt gesammelt. Vieles verdanke ich außerdem einem intensiven Austausch mit Klaus Kreiser, in dem sich mehrere der hier vorgetragenen Thesen präzisiert haben.
- 2 Das Zitat ist eine Definition des Kosmopoliten (nach Sennett 1983: 30, der allerdings die Belegstelle nicht angibt).
- 3 Man vergegenwärtige sich etwa die französischen Straßencafés: Diese gehören in ihrer räumlichen Anordnung einer genau inversen Logik, denn sie blicken zur Straße. Dies drückt sich in der Anordnung der Stühle aus, die in mehrere Reihen gestaffelt zur Straße hin ausgerichtet sind, in den großen Fenstern und schließlich in der Kultur der Spiegel, die den Außenraum nach innen holen.
- 4 Ich zählte zur Zeit meines Aufenthalts vier Kinos: Eines zeigte ausschließlich Pornofilme, zwei zeigten vor allem amerikanische Abschreibungsfilme und eines bessere amerikanische Filme (damals etwa Stephen Frears' *Gefährliche Liebschaften*).
- 5 Eine andere mit europäischer Öffentlichkeit assoziierte Institution, der Salon, hatte ein entgegengesetztes Schicksal: Er wurde offenbar zum *kabul günü*, zum Empfangstag der Frauen, zu dem Männer keinen Zugang haben.

- 6 Dies ist in der Symbolik der Ehre (*namus*) festgelegt: Sie besagt, daß man einen Mann respektiert, indem man seine Frau respektiert; umgekehrt kann man durch nichts einen Mann so demütigen wie durch einen Angriff auf seine Frau (s. Schifffauer 1983). Diese Symbolik ist im Alltag sehr verbreitet (s. etwa den faszinierenden Aufsatz von Dundes et al. 1970 über Beschimpfungsrituale türkischer Jugendlichen). Ausgebogener Gebrauch wird von dieser Symbolik auch in türkischen Trivialfilmen gemacht: Wenn das Demütigende an Abhängigkeitsverhältnissen (etwa ökonomischer Art) zum Ausdruck gebracht werden soll, dann wird immer wieder auf den Code der sexuellen Demütigung zurückgegriffen.
- 7 Zum Konzept der *fitne* s. vor allem die Analyse von Mernissi (1975).
- 8 Zu den historischen *maballeler* s. vor allem Kreiser (1974).
- 9 Anzumerken ist, daß gerade diese Beziehungskultur für unsere Studenten einen erheblichen Kulturschock bedeutet. Sie fühlten sich als Individuen nicht ernstgenommen und empfanden die Betonung der Beziehungsebene als stereotyp.
- 10 Durch die ethnisch-religiöse Homogenität konnte die Stadt ein Selbstbewußtsein entfalten – und zwar als Kultgemeinschaft. Die bedeutende Ausnahme war die jüdische Minderheit. Der prekäre Status dieser Gruppe, ihr ständiges Bedrohsein von Verfolgung, war gerade dadurch bedingt, daß die Stadt kultursch homogen konzipiert war. In der ethnisch-religiös heterogenen osmanischen Stadt hatte sie eine erheblich größere Rechtssicherheit.
- 11 Damit war auch ein Element der Kontrolle verbunden. Die Freiheit, die mit Öffentlichkeit verbunden war, war immer auch ermöglicht durch die Ausgrenzung der unteren Klassen.
- 12 Zum Zusammenhang zwischen öffentlicher Kultur und Klassenstruktur siehe vor allem Bourdieu (1970, 1982).
- 13 Eine zentrale Institution, die einen Kristallisationskern für die Genese eines bürgerlichen Selbstbewußtseins hätte bilden können, ist der *bedesten*, der Teil des *bazzars*, in dem die kostbarsten Güter vertrieben wurden (und der gleichzeitig eine Art Tresor der Stadt war). Hier trafen die ökonomisch potentesten Personen der Stadt zusammen; Personen, die ebenfalls in Krisenzeiten konsultiert wurden (mündliche Mitteilung von Klaus Kreiser).
- 14 Şerif Mardin hat die Implikationen beschrieben: Die Strategie, in einem derartig strukturierten System zu Macht und Einfluß zu kommen, besteht nicht in der Investition in Handelskapital (oder in Investition für den Markt), sondern in dem Wettbewerb um Privilegien: »To a considerable extent the mechanism of the market became to be replaced by competition for influential connections that would bring state privileges« (Mardin 1969: 263).
- 15 In der politischen Kultur würde diesem Ideal die Betonung von Netzwerken bei Entscheidungsfindungen entsprechen. Für den Bereich der Türkei liegt in diesem Zusammenhang leider keine Darstellung vor. Eine sehr plastische Darstellung von Entscheidungsstrukturen, die Innen- und Außenbeziehungen von Gruppen maßgeblich berücksichtigt, findet sich in der Beschreibung der syrischen Stadt Dair az Zôr von Annegret Nippa (1982).
- 16 Zur Betonung von Grenzen im osmanischen System s. Mardin (1969).

Werner Schifffauer Fremde in der Stadt

*Zehn Essays über
Kultur und Differenz*

Hauptmotiv der Essays des in Frankfurt an der Oder lehrenden Kultur-
anthropologen Werner Schifffauer (vergleiche *Die Gewalt der Ehre – Er-
klärungen zu einem deutsch-türkischen Sexualkonflikt*, st 894) ist die
Frage nach der Stellung des Fremden in der Zivilgesellschaft. Diese Frage
hat ihren Ausgangspunkt in der Beobachtung, daß die europäischen Ge-
sellschaften immer wieder zum Schauplatz der Gewalt gegen Fremde
werden: Im Vergleich zu anderen Kulturen zeigt sich, daß die »civil so-
ciety« keineswegs das Bollwerk gegen Rassismus und Fremdenhaß ist, als
das sie sich gern sieht.

Das zweite Motiv bildet die Frage nach der Kultur der Großstadt. Große
Städte sind, Richard Sennett folgend, Orte, wo Fremde sich treffen. Wie
also, läßt sich fragen, ist das Zusammenleben von Fremden in ihnen orga-
nisiert? Das dritte Motiv schließlich ist die Frage nach Kultur als analyti-
schem Konzept.

Kulturvergleich, wie Schifffauer ihn in diesen von konkreten Beispielen
lebenden Essays unternimmt, bietet die Chance, das Eigene aus der Per-
spektive des Anderen wahrzunehmen. Der kulturvergleichende Blick ver-
fremdet und verunsichert. Er klärt auf, indem er mit gewohnten Denkmu-
stern bricht.

Suhrkamp