

Praktische Theologie

Zeitschrift für Praxis
in Kirche, Gesellschaft
und Kultur

Konversion

Forum:

Uta Pohl-Patalong

»Gehe hin und tue desgleichen ...«

Friedemann Burkhardt

Aspekte einer migrationssensiblen
Kirchentheorie

Praktische Theologie

Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur

54. Jahrgang 2019 (von 1966–1993: THEOLOGIA PRACTICA)
Begründet von Gert Otto

54. Jahrgang 2019 · Heft 4 · ISSN 0946-3518

Redaktionskollegium:

Kristian Fechtner, Mainz; Jan Hermelink, Göttingen; Hanna Kasparick, Wittenberg;
David Plüss, Bern; Uta Pohl-Patalong, Kiel; Claudia Schulz, Ludwigsburg;
Christopher Zarnow, Berlin

Ständige Mitarbeiter*innen im Bereich Literatur/Medien/Kultur:

Moritz Emmelmann, Göttingen; Inge Kirsner, Stuttgart; Gernot Maier, Karlsruhe; Harald Schroeter-Wittke,
Paderborn; Maïke Schult, Marburg

Redaktionsassistentz:

Antonia Lüdtke, a.luedtke@email.uni-kiel.de

Geschäftsführende Herausgeberin:

Prof. Dr. Uta Pohl-Patalong, Theol. Fakultät der Universität Kiel, Leibnizstraße 4, 24118 Kiel,
upohl-patalong@email.uni-kiel.de

Die Praktische Theologie publiziert – neben themenbezogenen Beiträgen – im Forum auch aktuelle Beiträge zur praktisch-theologischen Fachdiskussion. Zur Einsendung entsprechender wissenschaftlicher Texte an die Redaktion in Kiel wird nachdrücklich aufgefordert.

Alle Artikel werden vor der Veröffentlichung von zwei Herausgebenden begutachtet.

Heft 4-2019 herausgegeben von Christoph Morgenthaler/David Plüss

Verlag und Eigentümer:

Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Am Ölback 19/Eingang B,
33334 Gütersloh – www.fachzeitschriften-religion.de

Bezugsbedingungen/Jahresbezugspreis: »Praktische Theologie« erscheint vierteljährlich (Februar, Mai, August, November).

Gesamtjahresbezugspreis Print-Ausgabe: (4 Hefte): jährlich € 96,- für Privatpersonen/jährlich 178,- für Institutionen;
Einzelheft € 27,99 für Privatpersonen.

Gesamtjahresbezugspreis Online-Ausgabe: (4 Hefte): jährlich € 108,- für Privatpersonen/€ 178,- für Institutionen

Jahresbezugspreis Online + Print-Ausgabe: € 209,- für Institutionen/€ 132,- für Privatpersonen

Die Preise gelten jeweils für den laufenden Jahrgang. Alle Preise inkl. MwSt., zzgl. Versandkosten. Abbestellungen sind nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und müssen bis spätestens 30. September eingehen.

Service für Abonnantinnen und Abonnenten:

Print-Ausgabe: Verlegerdienst München GmbH, Theresia Bacher, Aboservice Gütersloher Verlagshaus, Gutenbergstr. 1,
82205 Gilching, Tel.: (0049) 08105-388 598, Fax: (0049) 08105-388-333, E-Mail: gvh@verlegerdienst.de

Online-Ausgabe/Online + Print-Ausgabe: Sigloch Distribution GmbH & Co. KG, Am Buchberg 8, D-74572 Blauffelden,
Tel.: (0049)0 79 53-883-322, Fax: (0049)0 79 53-883-375, E-Mail: c.l.buscher@sigloch.de

Manuskripte sind per E-Mail an die Redaktion zu senden.

Ein Merkblatt zur formalen Gestaltung von Beiträgen ist bei der Redaktion erhältlich. Besprechung oder Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher kann nicht gewährleistet werden, ebenso wenig die Rücksendung von nicht angeforderten Manuskripten.

Die Zeitschrift und alle in ihr veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form reproduziert, digitalisiert oder geseendet werden.

Print-Ausgabe: ISSN 0946-3518 / www.fachzeitschriften-religion.de

Online-Ausgabe: ISSN 2198-0462 / www.degruyter.com/view/j/prth

Verlag und Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Am Ölback 19, Eingang B, D-33334 Gütersloh.

Grafische Gestaltung: Linda Opgen-Rhein, 44147 Dortmund
Gesamtherstellung: Weserdruckerei Rolf Oesselmann, Stolzenau
Printed in Germany

 **Klimaneutral**
Druckprodukt
ClimatePartner.com/12559-1708-1001



Editorial

- Christoph Morgenthaler / David Plüss
Konversion 195

Thema: Konversion

- Christoph Morgenthaler
Konversionen der Konversion
Ein Bericht 197
- Hüseyin Ağuiçenoğlu
**Religiöse Konversion als sekundäre Sozialisation
bei Sunnit*innen und Alevit*innen in Deutschland** 202
- Katharina Krause
Konversion als soziale Praktik 207
- Jonathan Kühn
Celebrating Conversion
Mehrdimensionale Konversionsprozesse beim ICF München 212
- Traugott Roser
Konversion als wiederkehrendes Motiv in den Filmen von Steven Spielberg 217
- Kathrin Messner
Zwischen Permanenz und Veränderung
Konversion als poetologisches Motiv bei Paul Ricœur 222

Forum

- Uta Pohl-Patalong
»Gehe hin und tue desgleichen ...«
Lebensberatung als Aufgabe der Predigt? 227
- Friedemann Burkhardt
Aspekte einer migrationssensiblen Kirchentheorie
Perspektiven und Konzepte als Impulse für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung 235

- Hans-Jürgen Benedict
»Abwesenheit ist dein Wesen«
Die Anrufung Gottes in zeitgenössischen Gedichten 243
- Moritz Emmelmann
Forschendes Lernen und Bewusstseinsbildung in internationalen Experimenten zur Didaktik des Theologiestudiums
Mary Clark Moschella / Susan Willhauck (Hg.): Qualitative Research in Theological Education. Pedagogy in Practice 248
- Maika Schult
Endlich leben lernen: Ishiguros verstörende Dystopie
Kazuo Ishiguro: Alles, was wir geben mussten. Roman 250
- Ulrich Schwab
Differenzierte Indifferenz – Eine kritische Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD in Bezug auf die Religiosität Jugendlicher
Bernd Schröder / Jan Hermelink / Silke Leonhard (Hg.): Jugendliche und Religion. Analysen zur V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD 251
- Gerald Kretzschmar
Immer da und doch unbekannt
Sonja Beckmayer: Die Bibel als Buch. Eine artefaktorientierte Untersuchung zu Gebrauch und Bedeutung der Bibel als Gegenstand 253
- Harald Schroeter-Wittke
Schire Jaakow und Weihnachtsidylle
Zum 100. Todestag von Alfred Rose 254

Religiöse Konversion als sekundäre Sozialisation bei Sunnit*innen und Alevit*innen in Deutschland

Hüseyin Ağuiçenoğlu

Überblick:

Ein Religionswechsel stellt in demokratischen Rechtsstaaten zumeist kein rechtliches Problem dar und ist daher eine Option insbesondere für Migrierte aus fremdreligiösen Herkunftsregionen. Bei der Konversion von Menschen aus islamisch geprägten Ländern zum Christentum in Deutschland treten jedoch erhebliche Widerstände von Seiten des muslimischen Umfeldes auf. Eine direkte Konversion vom Islam zum Christentum, wie sie in der ersten türkischen Gastarbeitergeneration gelegentlich stattfand, ist daher ausgesprochen selten. Konversionen verlaufen heute zumeist als zweistufige Prozesse: Eine starke gesellschaftliche Integration im Zielland und ein Verblässen der angestammten religiösen Bezüge durch eine säkulare Erziehung sind zumeist Voraussetzung für eine spätere Konversion, die sich dann als ein »(Wieder-)Entdecken des Glaubens«, jetzt des christlichen, also als vertikale Konversion darstellt. Trotz dieses »Umwegs« bleibt die Ablehnung im sozialen Umfeld zumeist erheblich, in der Regel stärker bei Konvertierten sunnitischer als bei solchen alevitischer Herkunft.

Der Religionswechsel gehört zu den Grundelementen der Religions- und Meinungsfreiheit und gilt im demokratischen Rechtsstaat als Ausdruck einer freien persönlichen Entscheidung.¹ Er findet zumeist in gesellschaftlichen und politischen Kontexten statt, die multireligiös und zugleich freiheitlich genug sind, um den Einzelnen erstens Alternativen zu ihrer Herkunftsreligion und zweitens ausreichende rechtliche Garantien für ihre Konversion zu bieten. Die Migration aus einer fremdreligiösen Herkunftskultur in einen demokratischen Rechtsstaat ist somit eine ideale Voraussetzung für religiöse Konversionen. Ausgewanderte Menschen kommen in der Diaspora leichter mit anderen Kulturen, Verhaltensweisen, politischen Systemen, aber auch anderen Glaubensformen und Religionen in Berührung, was bei ihnen zu einer Neu- oder Umorientierung führen kann.

Es ist allgemein bekannt, dass größere Teile einer Migriertengemeinschaft häufig über einen relativ langen Zeitraum ihre vertrauten kulturellen, sprachlichen und religiösen Traditionen beibehalten und sogar hartnäckiger gegen Neuerungen und äußere Einflüsse verteidigen als dies in ihrem Herkunftsland der Fall ist, da sie diese als Identität und Sicherheit gewährende Fixpunkte in einem fremden und unübersichtlichen Lebensumfeld wahrnehmen. Gleichwohl ist keine Gemeinschaft immun gegen den Anpassungsdruck im Zielland, und der einmal in Gang gesetzte soziale Wandel geht mit strukturellen Auflösungserscheinungen, dem Verlust der Herkunftstraditionen, gesellschaftlicher Fragmentierung, Segregation, Individualisierung und verschiedenartigsten Formen der Integration in die Mehrheitsgesellschaft einher.

Der Grad der kulturellen Öffnung einer Gruppe von Migrierten ist abhängig von verschiedenen Faktoren, unter anderem auch von der Aufnahmebereitschaft der einheimischen Bevölkerung. Je vielfältiger die Partizipationsmöglichkeiten in einer Gesellschaft für die Ankömmlinge sind, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass von diesen auch Gebrauch

¹ So ist das Recht auf Religionswechsel eines der Hauptelemente der Religionsfreiheit, die im Artikel 18 der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« vom 10. Dezember 1948 definiert wird, vgl: https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/ger.pdf (03.07.19).

gemacht wird. Die neuen Alternativen und Angebote werden mit den althergebrachten identitätsstiftenden Elementen verglichen und treten nicht selten an deren Stelle. Dass die Einflüsse der Migration nicht auf die Eingewanderten begrenzt bleiben und auch Teile der Mehrheitsgesellschaft durch das Zusammentreffen mit fremden Kulturelementen beeinflusst werden, muss nicht eigens betont werden. In diesem Zusammenhang kann der Religionswechsel als ein Angebot in einer offenen Gesellschaft verstanden werden, das durch neu entstandene kulturelle Interaktionen möglich geworden ist und die Freiheit einschließt, auf dem religiösen Gebiet zu experimentieren und verschiedene Optionen auszuprobieren. Dies gilt für Mitglieder sowohl der »eingewanderten« als auch der alt-eingesessenen Religionen.

Die Migration aus muslimisch geprägten Ländern, vor allem aus dem größten Gastarbeiterland Türkei nach Deutschland seit den 1960er Jahren und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen sind vielfach untersucht worden.² Es fällt auf, dass das Thema »Religionswechsel« dabei bisher ausgespart blieb. Während es durchaus einige Arbeiten über die Konversion zum Islam gibt,³ blieb der Religionswechsel von Migrierten aus islamisch dominierten Ländern zum Christentum in Deutschland bislang weithin unbeachtet. Dies ist im Wesentlichen dem Umstand geschuldet, dass religiöse Konversion in den meisten islamisch geprägten Staaten entweder eine Straftat darstellt oder zumindest enorme gesellschaftliche Konsequenzen nach sich zieht. Daher findet ein Religionswechsel dort meist im Geheimen statt und gelangt somit auch nicht ins Blickfeld der Forschung. Die Konversions-Phobie wird von den Migrierten in die Zielländer mitgebracht, so dass auch für muslimische Migrierte in Deutschland der »Abfall« vom Islam noch immer zu den Haupttabuthemen gehört.

Der »Abfall« vom Islam gehört zu den Haupttabuthemen

Trotz dieser Widrigkeiten gibt es eine beachtliche Anzahl von Personen aus muslimischen Ländern – Sunnit*innen und Alevit*innen –, die in Deutschland zum Christentum übergetreten sind. Es ist allerdings mangels aussagekräftiger empirischer Forschung und verlässlichen Datenmaterials nicht einfach, jenseits ethnischer oder länderbezogener Untersuchungen ein scharfes Bild von der »Konversionslandschaft« jener zu gewinnen, die sich von der muslimischen oder alevitischen Glaubensgemeinschaft abgewendet haben. Schon die Gruppe der türkeistämmigen Konvertierten ist ausgesprochen heterogen. Häufig bleiben die Konvertiertengemeinden aufgrund des gesellschaftlichen Drucks und der sozialen Ausgrenzung durch ihre ehemaligen Glaubensgenoss*innen unter sich und nach außen hin anonym.

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Gemeinschaft der türkeistämmigen Konvertierten in Deutschland erheblich verändert. So waren die ersten Konvertiertengruppen in den 1970er Jahren relativ zentral organisiert und wiesen zumeist einen Bezug zum Orientdienst, einer Koordinationsstelle und Arbeitsgemeinschaft von Missionsgesellschaften und Kirchen, die 1963 gegründet wurde, auf. Die Mitglieder gehörten zur ersten Gastarbeitergeneration, die noch in der Türkei sozialisiert worden war und nur über mäßige oder keine Deutschkenntnisse verfügte.⁴

² Siehe etwa: *Andreas Goldberg/Martina Sauer*: Die Lebenssituation und Partizipation türkischer Migranten in Nordrhein-Westfalen: Ergebnisse der zweiten Mehrthemenbefragung. Im Auftrag des Ministeriums für Generationen, Familie, Frauen und Integration des Landes Nordrhein-Westfalen, Essen 2001.

³ Siehe *Monika Wohlrab-Sahr*: Konversion zum Islam in Deutschland und den USA, Frankfurt a.M./New York 1999, 26.

⁴ Mehr dazu siehe *Hüseyin Ağuiçenoğlu*: Die Konversion türkischsprachiger Personen in Deutschland zum Christentum. Eine nicht-denominational Gruppe: İsa Mesihmanlıları, in: *Johannes Zimmermann/Christoph Herzog/Raoul Motika* (Hg.): Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien, Bamberg 2016, 1–31.

Mit dem Heranwachsen westlich sozialisierter Generationen, deren Bezug zur Herkunftskultur ihrer Eltern und Großeltern wesentlich differenzierter ist, wird auch die Gruppe der türkeistämmigen Konvertierten uneinheitlicher und individueller. Die jüngere Konvertierergeneration ist beruflich und gesellschaftlich relativ gut integriert und kann so alle Vorteile nutzen, die das freie und vielfältige religiöse Leben in Deutschland bietet. Bei der überwiegenden Mehrheit dieser Konvertit*innen handelt es sich um »normale« Mitglieder

**Konvertit*innen
werden »normale«
Gemeindglieder**

der etablierten deutschsprachigen Kirchengemeinden, die nur selten bevorzugt Kontakt zu Personen mit gleichem Migrationshintergrund suchen. Begegnungsorte wie die Kirche »Mosaik« in Heidelberg, die sich als Brücke zwischen Einheimischen, neu Zugewanderten und Konvertierten versteht,

sind relativ selten. »Mosaik« ist zwar keine reine Konvertiertenkirche, arbeitet aber sehr viel mit Menschen aus islamischen Ländern zusammen. Außer auf Deutsch wird daher auch auf Arabisch und Türkisch gepredigt. Aufgrund dieses breitgefächerten Angebots kennen viele Konvertierte, mit denen ich gesprochen habe, die Kirche zumindest vom Hörensagen.⁵ Andere beteiligen sich an den zahlreichen sozialen und karitativen Aktivitäten der Kirchengemeinde, etwa in der Flüchtlingsarbeit, die sie gemeinsam mit anderen Hilfsorganisationen betreibt, oder besuchen die wöchentlichen deutschsprachigen Gottesdienste.

Der in Istanbul geborene und in Deutschland aufgewachsene Pastor Murat Y. gilt als guter Kenner der türkeistämmigen Konvertiertenszene in Deutschland und der christlichen Konvertiertengemeinden in der Türkei. Er hat an zahlreichen Taufen von Personen aus dem Orient teilgenommen und die Veränderungen innerhalb der Konvertiertengemeinden von den frühen Jahren des Orientdienstes bis heute miterlebt. Die Zahl der Kirchen, Hausgemeinden und Gebetskreise mit überwiegendem Türkeibezug in Deutschland schätzt Murat Y. auf knapp 50, wobei sich diese Zahl ständig ändere, die Anzahl der Mitglieder pro Gemeinde auf vier bis 200 Personen.⁶

Die weit fortgeschrittene Integration der Konvertierten der jüngeren Generation zeigt sich auch an ihrem Heiratsverhalten. So hat ein großer Teil der von mir interviewten Personen einen Ehepartner bzw. eine Ehepartnerin christlicher Konfession mit deutscher Herkunft. Die Bedeutung des kulturellen Umfeldes für einen Religionswechsel wird hier am Zusammenhang zwischen Konversion und Heirat sichtbar. Die Ansicht ist weit verbreitet, dass die Planung einer gemeinsamen Zukunft zumeist auf gemeinsamen weltanschaulichen und religiösen Werten beruht. Tatsächlich ist keineswegs klar, ob die religiösen Überzeugungen primär für die Wahl des Partners bzw. der Partnerin sind, oder ob nicht umgekehrt die Eheschließung von Konvertierten mit christlichen Partnerinnen bzw. Partnern Ausdruck einer fortgeschrittenen kulturellen Anpassung auch auf dem religiösen Sektor ist. Bei Konvertierten aus alevitischen Familien scheint der Aspekt der religiösen Akkulturation im Vordergrund zu stehen, was nicht zuletzt mit dem relativ hohen Anteil von Kindern, die in der Schule am christlichen Religionsunterricht teilnehmen, erklärt werden kann. Es gibt aber auch viele Konvertit*innen mit sunnitischen Hintergrund, die »verwestlicht«, also insbesondere relativ weit entfernt von der Herkunftsreligion aufgewachsen sind. Nicht

⁵ Ich habe für ein Forschungsprojekt im Zeitraum vom März 2018 bis Februar 2019 mit insgesamt neun Konvertierten (fünf Frauen und vier Männern, vier mit alevitischem und fünf mit sunnitischen Hintergrund) im Alter von 27–52 Jahren mehrteilige Interviews in Heidelberg, Mannheim, Darmstadt, Frankfurt und Mainz geführt. Die Proband*innen leben und arbeiten zum Zeitpunkt des Interviews im Rhein-Main- und Rhein-Neckar-Raum.

⁶ Solche von religiösen Gruppierungen selbst genannten Zahlen sind bekanntlich mit Vorsicht zu genießen. Häufig werden entweder zu niedrige (etwa um keine negativen Reaktionen des Umfeldes zu provozieren) oder zu hohe (etwa als Bestätigung für die Richtigkeit und Attraktivität des eigenen Glaubens) Werte angegeben.

selten sehen Konvertierte mit einem solchen »weltlichen« Sozialisationshintergrund ihren Übertritt zum Christentum als Abschluss eines langen, sich häufig über mehrere Generationen erstreckenden Integrationsprozesses, als eine letzte Hürde, mit deren Überwindung man nicht nur konkurrierende religiöse Deutungsmuster austauscht.⁷ Daneben würden in den Mischehen auch, wie es eine Konvertitin ausdrückt, viele praktische alltägliche Fragen geregelt, wie beispielsweise die religiöse Erziehung der Kinder, die Gestaltung der Freizeit und der Wochenenden, das Feiern von religiösen Festtagen, Fragen der Ernährung usw. Dabei soll die Betrachtung dieser äußeren, soziologischen Aspekte eines Konversionsprozesses nicht darüber hinwegtäuschen, dass mit einer Konversion häufig ein tiefer und komplexer innerer Einstellungswandel einhergeht, worauf hier nicht weiter eingegangen werden kann.

Es ist somit problematisch, die beschriebenen Konversionsvorgänge einfach als einen Religionswechsel vom Islam oder Alevitentum zum Christentum anzusehen, da eine ausgeprägte religiöse Sozialisation in den entsprechenden Herkunftstraditionen weitgehend fehlt. Man sollte eher von einer Entdeckung der Religion (hier konkret der christlichen Religionstradition) durch in der Diaspora säkular erzogene Menschen aus islamisch geprägten Ländern reden.⁸ Diese ähnelt einer Bekehrung, also einer vertikalen Konversion, von Menschen aus christlichen Familien. Ganz identisch sind die beiden Prozesse aber nicht: Trotz einer vorausgegangenen »kulturellen Konversion«, also einer fortgeschrittenen kulturellen Entfremdung von der Herkunftstradition, die der religiösen Konversion vorausgeht, bezeichnen die Proband*innen die Neuerfahrung religiöser Inhalte überwiegend als einen folgenreichen biographischen Bruch. Dabei spielen nicht nur die Selbstwahrnehmung und das persönliche Bekenntnis eine Rolle, sondern auch die Reflexion über die Haltung der muslimisch dominierten Migriertengemeinschaft gegenüber den Konvertierten, die im Allgemeinen sehr viel konfrontativer ist als dies bei Neubekehrten mit (säkularisiertem) christlichen Hintergrund der Fall ist. Konversion ist immer als ein Kommunikationsgeschehen zu begreifen, das wesentlich auch durch die Interaktion mit der Herkunftskultur definiert wird. Während die Beherrschung der deutschen Sprache und die Internalisierung der hiesigen säkularen Kultur von einem großen Teil der Migrierten aus der Türkei – seien sie religiös oder säkular – als unvermeidbare Folgen eines natürlichen Integrationsprozesses angesehen werden, der u.a. eine bessere Partizipation innerhalb der Mehrheitsgesellschaft ermöglicht und zu einer Hebung des beruflichen und sozialen Status führt, gilt ein Übertritt zur christlichen Religion nicht nur als unnötig, sondern als ein gegen die gesamte Gemeinschaft gerichteter provokativer und feindseliger Akt, als das Eindringen eines Fremdkörpers in die kollektive Identität und die gemeinsame religiöse Sinnstruktur.

Gleichwohl ist das Ausmaß dieser sozialen Ausgrenzung bei alevitischen und sunnitischen Konvertierte doch sehr unterschiedlich. Trotz einzelner Ausnahmen ist der Bruch mit den

**Die religiöse folgt
der kulturellen
Konversion**

⁷ Die religiöse Konversion kann man als erfolgreichen Abschluss eines Integrationsprozesses ansehen. Eine Garantie dafür, in der »neuen Welt« angekommen zu sein, stellt sie jedoch nicht dar. Eine türkische Konvertitin sah es als persönlichen Affront an, dass ausgerechnet ein Funktionär der Freikirche, in der sie sich taufen ließ, also ein »Glaubensbruder«, bei einer rechtspopulistischen Partei aktiv war. Sie begriff dies als ein Zurückgewiesenwerden und als Scheitern der eigenen Integrationsbemühungen.

⁸ Es soll jedoch keineswegs der Eindruck entstehen, dass nur Migrant*innen aus aufgeklärten und kulturell angepassten Schichten zum Christentum konvertieren. Unter den Konvertierten der jüngeren Generation gibt es auch frühere gläubige Muslim*innen oder Alevit*innen. Doch kann man mit einiger Vorsicht sagen, dass deren Zahl vergleichsweise gering ist.

bisherigen Bezugsgruppen, insbesondere mit der Familie, bei den ehemaligen Sunnit*innen eher die Regel. In den Interviews erzählen die Betroffenen zumeist, dass sie von der Familie verstoßen und nicht selten sogar zur Zielscheibe von Gewaltakten wurden. Zwar wird auch eine Konversion vom Alevitentum zu einem anderen Glauben von vielen mit Skepsis und Argwohn betrachtet, von Diffamierungen, Sanktionen oder gar offener Gewalt berichtete jedoch keiner der von mir interviewten Personen alevitischer Herkunft.

PD Dr. Hüseyin Ağuıçenođlu ist Fachbereichsleiter für die alevitische Theologie an der Pädagogischen Hochschule Weingarten. Er ist zurzeit Gastprofessor an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg. Seine Arbeitsschwerpunkte sind u.a. Religion und Migration, alevitische Theologie. Nationalismus und Modernisierung.
E-Mail: aguicenoglu@ph-weingarten.de.