

Aufklärer bewusst ein. In seiner Literatur sind alevitische Figuren stets positiv besetzt, es sind geistig offene Figuren, die gesellschaftliche Entwicklung und Bildung fördern und stärken. Andererseits wurde das Alevitentum im Kontext der Produktion kultureller Identität teilweise folkloristisch dargestellt, d.h. er folklorisierte das Alevitentum.²³ Es mag folglich richtig sein, Baykurts Arbeit vornehmlich in die linke Arbeiter:innenliteratur und eindeutig in die der »*Köy Enstitüsü Yazarları/Autor:innen der Dorfinstitute*« und in ein transstaatliches und gleichzeitig regionales Schreiben, ein humanistisch-aufklärerisches Schreiben zu verorten, jedoch bleibt die Auseinandersetzung mit der mehrsprachigen Vielfalt in Anatolien auch in seinen Werken aus. In einzelnen Artikeln äußert sich Baykurt beispielsweise in dem Sammelband »Die kurdische Frage« aus dem Jahr 1994. Seine Äußerungen sind klare Statements wie: »Den Kurden alle ihnen zustehende Rechte gewähren! Ganz sicher müssen sie ihre Wiegenlieder und Volkweisen singen dürfen. Müssen ihre Rundfunk- und Fernsehsender gründen, ihre Sprache sprechen und in dieser Sprache auch unterrichten und lernen dürfen. Sollte Türkisch die Amtssprache sein, dann muss es dem Staat – und nicht etwa den kurdischen Mitbürgern – obliegen, erforderlichenfalls bei Behörden einen Dolmetscher zu stellen. Es muss Institute und Akademien zur Erforschung der kurdischen Sprache, Geschichte und Kunst geben.«²⁴ Baykurt datiert und verortet den Artikel mit Duisburg, den 26. November 1993.

Baykurts Religionskritik ist verwurzelt durch seine Erfahrungen in der türkisch-laizistisch-humanistischen Bemühung, eine gerechte humanistische Bildung in Anatolien zu begründen, die alle Kulturen und Sprachen Anatoliens beinhaltet, zumindest ermöglicht wird. Auch in »Die Rache der Schlägen«, »Irazca und ihre Kinder« und »Amerikan Sargısı« werden Religiosität und Rückständigkeit in Verbindung gebracht. Diese Kritik ist eine Kritik an den fundamentalen Islam, der sich bei Baykurt in seinen Deutschlandjahren zunehmend als Narrativ manifestiert: Religiosität und islamisch orientierte Arbeiter:innen werden karikiert dargestellt. Baykurts Religionskritik fand in der deutschen Literatur- und Kulturpraxis kein Echo.

3.4 Eine Moschee in Duisburg

Die Erzählung *Eine Moschee in Duisburg* wurde im Jahrbuch für Kunst und Literatur 1984/1985 veröffentlicht und hält einen mikroskopisch detaillierten Moment der Gründung der Moschee in Duisburg fest.²⁵ Baykurts Erzählung ist plakativ. Aus der Perspektive des Arbeiterkindes Kindes Rahmi aus Duisburg-Bruckhausen wird der Vater des Kindes kommentiert. Der Vater ist Initiator eines Moscheenbaus in Duisburg-

23 Vgl. Bora, Tanil. 2017, S. 711–717. Bora beschäftigt sich im Kapitel Alevilik mit den Dynamiken, in denen sich die alevitische Gemeinde und ihre Vertreter:innen bewegen.

24 Herausgegeben von Türk-Kürt Dostluk Girişimi. Türkisch-Kurdische Freundesinitiative. Die kurdische Frage. Ortadoğu Verlag 1994, S. 34.

25 Baykurt, Fakir. 1984b. Eine Moschee in Duisburg. In: Jahresring 84–85, Jahrbuch für Kunst und Literatur. Im Mittelpunkt: Die Türkei. Stuttgart: DVA. S. 74–80. Weitere Autor:innen aus der Türkei sind Ferit Edgü »Fünf Repräsentanten und Füzuzan«, »Ein Gang durch die Trümmer der Kulturlandschaft« und Gedichte von Ahmet Arif, Behçet Necatigil, Gülden Akin und Nazım Hikmet.

Bruckhausen. Baykurt möchte eine bestimmte *Community* der türkeistämmigen Arbeiter:innen aus den 1970er- und 1980er rekonstruieren und darstellen, wie deutschen Unternehmen sich aus betrieblich-wirtschaftlichen Gründen motiviert, als Unterstützer:innen von Religiosität entwickelten. Baykurt möchte entlarven und aufdecken. Er literarisiert seine Beobachtungen und Einschätzungen über die individuellen wie politischen Bedingungen, die eine Religiosität der muslimischen Gemeinde in Deutschland förderten, um ein gewerkschaftliches Engagement zu verhindern. Özkan Ezli beschäftigt sich in seinen Konzepten mit dem konstruierten »muslimisches Kultursubjekt«.²⁶ Ezli beginnt seine Auseinandersetzung mit den *Narrativen der Integration und Assimilation im Film* mit der Aussage von Habermas aus dem Jahr 2008 zur Integration, dass die muslimischen Immigrant:innen »nicht gegen ihre Religion, sondern nur mit dieser in eine westliche Gesellschaft integriert werden können«.²⁷ Die »Muslim-Werdung« der Immigrant:innen aus der Türkei ist – wie es in dem Unterkapitel »Eine Moschee in Duisburg« anhand der Förderungsstrukturen in den 80er- und 90er-Jahren exemplarisch vor- und aufgeführt wird – ein theoretisch konstruiertes »Credo der Partizipation selbstreflexiver religiöser Akteure (und) fügt sich nahtlos in die Bahn einer Integrationspolitik, die seit der 2005 mit den Integrationsgipfeln, den Islamkonferenzen ab 2006 und dem Nationalen Integrationsplan aus dem Jahr 2008 die deutsche politische Agenda bestimmt.«²⁸ Ezli erstellt die Verbindung zwischen den Überlegungen von Habermas und den Aussagen des damaligen Innenministers Schäuble, dass die Immigrant:innen aus der Türkei in der Mitte der deutschen Gesellschaft als deutsche Muslime angekommen seien. Gleichzeitig hält Ezli dazu treffend fest, dass diese »Ankunft« »keine materiell-körperliche mehr sein (kann), sondern »nur« noch eine identitätspolitisch-symbolische.«²⁹ Die Konstruktion von Integrationsvorhaben und Vorstellungen von Integrierten, die sich qua Definition zwischen eben diesen und dem »deutschen«/»einheimischen« Pol bewegen, die »Muslim-Werdung« und die »Erdoğan-Anhängerschaft« sind Suchbegriffe, die polarisierend kulturelle Identität festlegen, bzw. Formen und Nicht-Formen der kulturellen Identität. Zwar werden – wie unten weiter ausgeführt – von Habermas und daran anknüpfend von Assmann theoretisch »Grundstrukturen« der Formung kultureller Identität ausgeführt, insgesamt aber ergibt die Suche nach einer Theorie und Beschreibung von kultureller Identität theoretisch und kulturpraktisch eine Odyssee. Zum Erhalt einer bestimmten kulturellen Identität, die durch Symbole, Abbilder und Sinnbilder reproduziert wird, wird bei Jan Assmann die *Ethnogenese* als Steigerung der Grundstrukturen kollektiver kultureller Identität genannt.³⁰ Es erscheint zum jetzigen Zeitpunkt abwegig, die Nachkommen der Immigrant:innen aus der Türkei der 1960er-Jahre in Deutschland in Koprsänz zur demografischen Entwicklung der Bevölkerung nach dem Zweiten Weltkrieg im Rahmen der Theorien zur Ethnogenese zu betrachten, gleichwohl die Abgrenzung zum »deutschen Volk« in Form der Bindestrich-Identitäten wie Deutsch-Türken (oder Euro-Muslime oder Deutsch-Deutsche) darstellen und auf

26 Ezli, Özkan. 2012a. S. 41ff.

27 Ebd.

28 Ebd. S. 192.

29 Ebd. S. 192.

30 Assmann, Jan. 2013. S. 144–160.

eine andere Identität als die einer deutschen Identität hinweist.³¹ Dennoch wird in diesem Unterkapitel der Versuch unternommen, dem »muslimische(n) Kulturobjekt« – wie Özkan Ezli (weiter unten näher ausgeführt) die Debatten um die Immigrant:innen aus der Türkei zusammenfasste – eine entgegengesetzte Haltung, nämlich die von Baykurt gegenüberzustellen. Ausserdem soll damit der Verweis auf Narrative und Werke ermöglicht werden, die eine gemeinsame Erinnerung und eine transregionale Kulturgeschichte als Grundlage zur Stärkung kollektiver kultureller Identitätsmodelle darstellen.³² Baykurt hält in dieser Erzählung eine Lupe auf diese Momente der Kollektivwerdung. Er beobachtet eine Dynamik der Teilnahme und Bildung einer neuen kulturellen Identität, wenn er die Arbeiter:innen im Prozess der Muslimwerdung in der Diaspora literarisch skizziert. Besonders diese Passage weist deutliche Ähnlichkeiten zu den Beschreibungen von Rauf Ceylans Roman und Protagonisten Ilyas auf:

»Wir hausten in hundert Jahre alten Arbeiterhäusern, sogar in ihren Kellerräumen. Als die deutschen Familien nacheinander in bessere Stadtteile zogen, nahmen wir ihre Plätze ein und schrieben unsere Namen mit Kugelschreibern in die Kästchen unter den Klingenköpfen. Angeblich war das hier ein Stadtviertel in Deutschland. Würde aber ein Fremder kommen und schauen, so würde er annehmen, er sei in der Türkei. [...] Das einzige, was uns fehlte, waren eine Moschee und eine Koranschule. Mein Vater wurde dabei für meine Nachbarn die treibende Kraft.«³³

Mit diesem Satz setzte Baykurt ein klassisches anatolisches erzählerisches Moment in die Erzählung: Indem er die Herkunftskultur der Arbeiter:innen mit den Dorfinstitutionen und ihren westlich-humanistisch orientierten Bildungsansprüchen mit der Dorfbewölkerung in Verbindung brachte, zeigte er eine rückständige Entwicklung in Deutschland auf, die sich von der Entwicklung in der Türkei durch die Förderung des Islams und sunnitischer Frömmigkeit unterschied. Folglich betonte Baykurt, dass die Türkei diesen Arbeiter:innen eine humanistische Lebensweise ermöglicht hätte, mehr denn ihre neue Heimat Duisburg, in der die türkeistämmigen Arbeiter:innen zusehends islamisiert wurden. »Aber nachdem er hierhergekommen war, wurde er betont rechtläufig.«³⁴ Durch den kindlichen Erzähler Rahmi verschafft Baykurt seiner Erzählung eine emotionale Härte, die gleichzeitig auf die Folgen für die Nachfolgegeneration hinweist. Metaphorisch betrachtet zeigt Baykurt in dieser Erzählung mit Kinderhänden auf den deutschen Neoliberalismus der Industriellen. Baykurt beschreibt aus dieser Perspektive

31 Näheres zu der Debatte um Bindestrich-Identitäten im Kontext deutsch-türkischer Emigration unter: Leggewie, Claus. 2005. Bindestrich-Deutsche, Euro-Muslime und Unions-Bürger: Eine Forschungsskizze zu den Erinnerungsorten von ›Deutsch-Türken‹. In: Knabel, Klaudia/Rieger, Dietmar/Wodianka, Stephanie (Hg.). Nationale Mythen und kollektive Symbole. Funktionen, Konstruktionen und Medien der Erinnerung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 67–100.

32 Zum »muslimischen Kultursubjekt« vgl. Ezli, Özkan. 2013. S. 192ff.; Ezli, Özkan. 2012a. Grenzen der Kultur: Autobiographien und Reisebeschreibungen zwischen Okzident und Orient. Konstanz: Konstanz University. S. 10ff.

33 Baykurt, Fakir. 1984b. S. 74.

34 Baykurt, Fakir. 1984b. S. 74.

die deutsche Nachkriegsindustrie als Förderer des sunnitischen Islams, dessen Vertreter:innen und Umgangskultur sich negativ auf die Bildung der Nachkommen der zweiten Generation von Immigrant:innen auswirke. Der Junge zitiert seinen Vater mit den Worten »wir müssen uns unsere Religion zu eigen machen«.

Genau hier legt Baykurt die eine Argumentationsgrundlage für die These fest, dass die Religion, der Islam – besonders in industriellen Gebieten wie dem Ruhrgebiet – von deutscher Seite aus gepflegt und strukturell gestärkt wurde, um die muslimischen Arbeitnehmer:innen von der christlichen Ordnung der Lebensräume in Europa abgrenzen zu können – sei es finanzielle Förderung und Kooperationen mit islamischen Verbänden wie DITIB oder wie bei Baykurt die Förderung der muslimisch geprägten ehemaligen Arbeiter:innen seitens der Arbeitgeber.³⁵ Mit diesen vermeintlich unterhaltsam-komischen Boulevardtheater-Figuren fügt Baykurt seine Religionskritik in seine eigenen Kausalitätsvorstellungen zur Arbeitswelt in Deutschland ein, die als Voraussetzung für die Bildung einer muslimischen Identität betrachtet werden können. Baykurt skizziert in konzentrierter Form in seiner Erzählung *Eine Moschee in Duisburg*, wie sich ökonomische, heute als neoliberal bezeichnete Unternehmensführungen in einer naiven (kinderleichten) Verständlichkeit der Religion als Mittel gegen Aufstände bedienen.³⁶ Hier wird ein Ansporn beschrieben, der in heutiger Zeit kaum denkbar wäre. Dass Frauen bei der Eröffnung der Moschee aus Platzmangel nicht teilnehmen konnten, sieht lediglich die finanziell beteiligte »deutsche Firma« als beschämendes Problem an: »Später hörten wir, die Firma sei darüber sehr bestürzt gewesen. [...] Es kann nicht geduldet werden, dass Frauen bei religiösen Feiern ausgeschlossen werden.«³⁷ Eine Arbeitswelt, in der die Frauen Rechte bekommen, die ihnen im Rahmen der Herkunftstraditionen nicht zugeschrieben werden, so die Positionierung des Arbeitgebers in Baykurts Erzählung. Baykurt zeichnete ein Bild deutscher Firmen, die diese Religiosität der Arbeitnehmer:innen als Mittel gegen das gewerkschaftlichen Engagement für ihre Rechte als Arbeitnehmer:innen instrumentalisieren. Die Vorbereitungen und die Eröffnung der Duisburger Moschee wurden bis ins kleinste Detail nachgezeichnet. Die Eröffnungsrede hielt in der Erzählung ein Imam aus Köln. Baykurt berichtete – so macht es den Anschein – von einer Rede, in der der Imam gezielt die Gemeinde gegen das Christentum aufbrachte: »Warum halten wir uns so zurück, wenn doch der Islam ihrer [der christlichen] Religion überlegen ist?« Es wird ein religiöser Größenwahn nachgezeichnet, den Baykurt entweder so beobachtet hat oder so interpretiert. Durch die Eröffnung der Moschee in Duisburg, hieß es in der Erzählung aus dem Mund des Imams, »würde [...] der große Kontinent Europa den Islam kennenlernen und sich vor der Größe verneigen. [...] und jeder einzelne von euch wird als ein Moslemführer den erhabenen Islam über ganz Europa verbreiten!« Wir erfahren durch den Erzähler Rahmi, dass diese Rede der Auslöser für Rahmis Vater war, um mit Gewalt die Bewohner:innen der umliegenden Siedlungen und die Arbeitskolleg:innen zur Frömmigkeit zu drängen.³⁸ Die Spirale von steigender muslimischer Religiosität, Abschottung von der deutschen Lebenskultur und dem von den deutschen

35 Ebd. S. 77.

36 Baykurt, Fakir. 1984b. S. 78.

37 Ebd. S. 78.

38 Ebd. S. 78.

Firmen unterstützten und nicht weiter kontrollierten Wachstum der Anzahl der religiösen Gemeinschaftsmitglieder und die damit verbundene Gewalt gegen Andersdenkende wurden von Baykurt als negativer Entwicklungsprozess bewertend beschrieben. Das ist verständlich, jedoch ist es erstaunlich, dass diese Kritik Baykurts nicht rezipiert, analysiert und beachtet wurde, da diese Erzählung bereits Mitte der 1980er-Jahre im Jahrbuch für Literatur und Kunst des Bundesverbandes der Deutschen Industrie e. V. in deutscher Sprache publiziert wurde. Baykurt lebte in Deutschland in einer Zeit der Streiks der Arbeitnehmer:innen und der Gewerkschaften, welche die Massen auf die Straßen tragen konnten. Doch musste er beobachten, dass auch in der postindustriellen Phase die Moscheen das darstellten, was in der Industrialisierung die Gewerkschaften darstellten: die Massen der ausländischen Arbeiter:innen aus der Türkei. Tatsächlich unterstützte staatliche Kultur- und Bildungsförderung in den 90er-Jahren die islamische »Kultur« massiv. Baykurt wurde als Pädagoge, der präsent war und eindringlich von einer wachsenden Doktrin der türkischsprachigen Arbeiter:innen und ihrer Lebenswelt berichtete, in dieser Kritik kaum wahrgenommen – sowohl in seiner literarischen Auseinandersetzung als auch in seiner Funktion als pädagogischer Mitarbeiter der kommunalen Verwaltung und als Lehrer. Wolfgang Esch berichtete im Rahmen der Forschung für diese Studie im Jahr 2017, dass Baykurts Religionskritik seitens der städtischen Verwaltung sehr wohl wahrgenommen, allerdings ignoriert wurde. Esch behauptete dies als ehemaliger Leiter des Internationalen Zentrums der Volkshochschule. Auch in dem Material des Internationalen Zentrums ist deutlich erkennbar, dass ab den 1990er-Jahren ein Schwerpunkt auf die Förderung des Islams bzw. islamisch motivierter Initiativen gelegt wurde.

Die Abwendung der Arbeiter:innen vom sozialistischen »Klassenkampf« wurde von Baykurt in kausale Verbindung mit der steigenden Frustration angesichts der Ausländerfeindlichkeit und der Ungleichheitsstrukturen gebracht, einhergehend mit erhöhter Gewaltbereitschaft, die zur Durchsetzung einer islamisch orientierten Lebenskultur diene. Baykurt schilderte, wie das Bürgertum (die Stadtverwaltung und die Arbeitgeber:innen) die Wirkung gewerkschaftlicher und sozialistischer Propaganda fürchteten und deswegen religiöse Einrichtungen und Vereinigungen förderten. Dies geht auch aus den Materialien des Internationalen Zentrums in Duisburg hervor. In der Erzählung zeigt sich das durch den Vater, der sich lediglich mit Gewalt, Aggression und Unterdrückung durchzusetzen weiss. Interessant ist, dass im darauffolgenden Satz der Erfolg der Moschee an der Eröffnung einer zusätzlichen Koranschule gemessen wird. Auf Grundlage der Anwendung von Gewalt wurde eine Koranschule eröffnet, so Baykurt, die in Verbindung mit der vermeintlichen türkischen Erziehungskultur stand. Das beschreibt er mit der Platzierung türkisch-anatolischer Sprichwörter wie »Sie unternahmen die Unterweisung der Kinder mit dem Hinweis »Man muss den Baum biegen, solange er frisch ist«. ³⁹ Die Finanzierung der Koranschule erfolgte über den deutschen Arbeitgeber, der auch die Entsendung eines Imams aus der Türkei beantragte. Aus Kostengründen gingen deutsche Unternehmen und die außenpolitische Vertretung des türkischen Islams (DITIB) Vereinbarungen ein und teilten sich die Kosten für Einrichtungen des Glaubens. In der Erzählung kommt der Imam aus der Türkei, wird jedoch als unglaublich eingestuft und für untauglich bewertet. Grund dafür ist sein moderates Verhältnis zum

39 Türkisches Sprichwort.

Alkoholkonsum, was den frommen Vorstellungen der Arbeiter:innen widerspricht. Das sind die Figuren, mit denen Baykurt die radikal gläubigen Arbeiter:innen erzählerisch darstellt; allerdings mit der Transparenz, dass die Arbeitgeber:innen an dieser Konzentration auf und Förderung von Religion maßgeblich beteiligt sind. Baykurt sah hier die bilaterale Verknüpfung noch vor jeglichen öffentlichen Enthüllungen: Während sich die Türkei noch mit der Säkularisierung beschäftigte und mit den Folgen einer Militärdiktatur kämpfte, wurden die Anatolier:innen, die als Arbeiter:innen nach Deutschland kamen, von den deutschen Firmen in ihrer Frömmigkeit und Rückständigkeit unterstützt. Es war kein positives Bild, was Baykurt zeichnete. Es lässt sich die Vermutung nicht vermeiden, dass diese Erzählungen Baykurts deshalb nicht in den pädagogischen Lehrmaterialien oder Informationsblättern verwendet werden, weil zu Anfang der Neunzigerjahre der Islam als förderungswürdige kulturelle Neigung und Vorliebe »fleißiger Gastarbeiter« betrachtet und staatlich unterstützt wurde. Es war in diesem Rahmen ein Worst-Case-Szenario für eine pluralistische, demokratische Gesellschaft, was Baykurt skizzierte: Die Firma in der Erzählung *Eine Moschee in Duisburg* drängte die Gemeinde der neuen Moschee, auch Frauen in die neuen Gebetsräume zu integrieren und Räume für diese zu schaffen. Baykurt schilderte den gesellschaftlichen, verbalen Druck der männlichen Initiatoren des Moscheebaus auf die türkeistämmigen Arbeiter:innen, Ehefrauen und anderen weiblichen Verwandten, die verstärkt zur Teilnahme und Sichtbarkeit der neuen islamischen Gemeinde gedrängt wurden. Die Missverständnisse, die in der Konstruktion der religiösen Bedürfnisse der Arbeiter:innen entstanden, wurden auf mehreren Ebenen von Baykurt rezipiert. Der Aspekt, dass Frauen durch die Argumentation der Frauenrechte und der Partizipation durch die deutschen Institutionen und Förderer gedrängt wurden, spielte in keiner anderen Erzählung aus dieser Zeit eine Rolle.⁴⁰

Die Erzählung endet mit einer weiteren Dimension der Verknüpfungen: Baykurt lenkt die Aufmerksamkeit zum Ende der Erzählung auf den Bezug der religiösen Ideologie im Osmanischen Reich. Rahmi wundert sich im letzten Satz der Erzählung darüber, dass die Moschee den Namen »Osmanische Moschee« erhält. In einer drastisch wirkenden Naivität heißt es »Die Osmanen, das ist doch schon lange Zeit her und weit, weit weg. Ich wundere mich, warum sie nicht »Türkische Moschee« geschrieben haben?« und lässt so eine Interpretationsgrundlage offen. Tatsächlich ist in der »Soziokulturelle[n] Bestandsaufnahme. Islam in Duisburg« der Stadt Duisburg die Osmanlı Cami mit dem Gründungsjahr 1973 zu finden, woraus sich schließen lässt, dass Baykurt die Eröffnung bei einem seiner Besuche nach Deutschland noch vor seinem Exil miterlebt haben muss.⁴¹

40 Die Turkologin Gesine Kraft war – neben Michael Fehr – in Nordrhein-Westfalen in den 1980er-Jahren eine gefragte Ansprechpartnerin für Fragen der kulturellen Integration. Fehr, Michael. 1981. Dokumentation »Gastarbeiterkultur«. Nr. 1. Musik, Tanz, Theater. Bochum: Museum Bochum. Der Dokumentarfilm *Sie dienen Allah und den Deutschen* von Michael Brückner und Peter Heller behandelt ebenfalls das Thema.

41 Siehe Anhang: Ausdruck aus dem Bericht *Islam in Duisburg* der Stadt Duisburg aus dem Jahr 1997. Darin steht, dass der Arbeitsschwerpunkt dieses Moscheenvereins auf der Jugendarbeit lag, dass Seminare und Diskussionsveranstaltungen, schulische und berufliche Trainings wie Bewerbungstrainingkurse durchgeführt wurden. Besonders der Aspekt, dass unter den Aktivitäten die Frau-

3.5 Fragen des Moscheebesuchers

In dem Lesebuch *Kavşak/Kreuzung*, einem der bedeutendsten Lesebücher zur Literatur von Autor:innen aus der Türkei in Nordrhein-Westfalen, ist Baykurt u.a. mit dem Gedicht *Camiye gidenin soruları* (*Fragen des Moscheebesuchers*)⁴² vertreten. Es scheint, als würde Baykurt eine tatsächlich erlebte Rede (eines Imams) literarisch verarbeiten, wenn er in seinem Gedicht *Camiye gidenin soruları* (*Fragen des Moscheebesuchers*) seine Zweifel an der Friedlichkeit der in Duisburg vermittelten Religion und Lebenskultur des Islams äußert: Er schreibt darin aus der Sicht eines Arbeiters (vermutlich männlich).

Mit der Erzählung richtet ein anonym Moscheebesucher seine ambivalenten Zweifel an den Islam und eine Aufforderung zur politischen Positionierung an den Vorbeter der Duisburger Moscheegemeinde. Baykurt thematisiert, dass auf einem Friedensmarsch im Frühjahr die Vertreter des Islams fehlten.⁴³ Die markanten Stellen des Textes, in denen es vermutlich um den traditionellen Ostermarsch durch das Ruhrgebiet geht, wenn von Friedensmarsch die Rede ist, richtet Baykurt seine Kritik als humanistischer Intellektueller an einen fiktiven geistlichen Vorbeter auf Augenhöhe: das säkulare Denken und Handeln gegen das islamische Denken und Handeln. Eine aktuelle Parallele gestaltet sich angesichts des am 17.06.2017 durchgeführten und medial hoch beachteten Friedensmarsches der Muslime in Köln.⁴⁴ Baykurt forderte zehn Jahre nach dem oben gezeigten Beiheft im Jahr 1995 im Lesebuch *Kavşak/Kreuzung*⁴⁵ den Imam auf, sich für einen friedlichen Islam aussprechend öffentlich zu positionieren. Baykurt tat das, weil ihn die Massen der türkeistämmigen Arbeiter:innen in den Moscheen nicht verwunderten. Seine These war, dass sich die Arbeiter:innen aus der Türkei nicht im klassischen Arbeiterkampf versammelten, sondern in den Moscheen, die von den Arbeitgebern finanziert wurden. Diese These behauptet, dass neben der Pflege der Kultur der sunnischen Glaubensgemeinschaft wirtschaftliche Verflechtungen der Gemeinden mit den Arbeitgeber:innen existieren.

3.6 Baykurts Duisburg-Trilogie

In den in Deutschland verfassten Werken beschäftigt setzte sich Baykurt mit der geschichtlichen Verantwortung der deutschen Nachkriegsgesellschaft und der Industrialisierung auseinander. Die Duisburg-Trilogie liest sich wie ein Familienroman des türkischen Proletariats oder anders ausgedrückt des Proletariats der Immigrant:innen aus

enarbeitsgruppen erwähnt wurden, erscheint im Kontext dieser Erzählung über die Gründungsmitglieder und ihrem Verhältnis zu den Frauen als tragisch.

42 Fragen des Moscheebesuchers. Kohne, Helga/Ünal, Halit (Hg.). 1995. S. 66–67.

43 Kohne, Helga/Ünal, Halit (Hg.). 1995. S. 66.

44 Unter dem Aufruf #nichtmituns riefen private Initiatoren zum Friedensmarsch auf. Klein, Matthias. 2017. »Es war ein Erfolg«. Demo-Initiatorin Kaddor zum Kölner Friedensmarsch. In: Domradio, 20.06.2017. https://www.domradio.de/themen/islam-und-kirche/2017-06-20/demo-initiatorin-kaddor-zum-koelner-friedensmarsch_zuletzt_aufgerufen_am_17.05.2019.

45 Kohne, Helga/Ünal, Halit (Hg.). 1995.