

Einleitung: Aleviten in Deutschland – von *takiye* zur alevitischen Bewegung

MARTIN SÖKEFELD

Einleitung

Seit gut vier Jahrzehnten, seit dem Beginn der Arbeitsmigration aus der Türkei, leben Aleviten in Deutschland, aber erst seit wenigen Jahren genießen sie eine begrenzte Wahrnehmung in der Öffentlichkeit. Den wohl endgültigen Durchbruch zu größerer Bekanntheit erreichten die Aleviten erst zum Jahreswechsel 2007/08, als sie mit einer Großdemonstration in Köln, vielen kleineren Veranstaltungen im ganzen Land, mit Klagen und Presseerklärungen unübersehbar gegen einen „Tatort“-Krimi protestierten, den die ARD am 23.12.07 ausgestrahlt hatte. Die Öffentlichkeit reagierte auf den Protest überwiegend mit Unverständnis. Man sah die Freiheit der Medien und der Kunst in Gefahr, und verschiedentlich wurden die Ereignisse mit den weltweiten Protesten von Muslimen gegen die Mohammad-Karikaturen verglichen, die im Herbst 2005 von der dänischen Tageszeitung Jyllands-Posten veröffentlicht worden waren. Auch der Protest der Aleviten war nicht auf Deutschland beschränkt. An der Kölner Demonstration nahmen Aleviten aus ganz Europa teil, in der Schweiz reichten Aleviten Klage gegen den NDR ein, der den Film produziert hatte, und auch in der Türkei gab es Proteste und Demonstrationen. Warum waren die Aleviten über den Krimi so empört, dass es ihnen gelang, über 20.000 Menschen – die Veranstalter sprachen gar von 40-50.000 Teilnehmern – für die Demonstration am 30.12.07 in Köln zu mobilisieren?

Das Problem war, dass der Krimi genau die verleumderischen Vorwürfe reproduzierte, mit denen sich Aleviten seit Jahrhunderten auseinandersetzen müssen, und gegen die sie sich seit Ende der 1980er Jahre auch öffentlich zur Wehr setzen. Es geht um den Inzest-Vorwurf, der in der islamischen Welt häufig von der jeweiligen Mehrheit erhoben wird, um als „heterodox“ gelten-

de Minderheiten zu diskreditieren und ihnen die Zugehörigkeit zum Islam abzusprechen, denn „Muslime tun so etwas natürlich nicht.“ Unter Sunniten in der Türkei – und auch unter sunnitischen Migranten in Deutschland – kursiert die Vorstellung, dass im alevitischen Ritual cem zu einem bestimmten Zeitpunkt die „Kerzen gelöscht“ werden (mum söndürmek), und dass dann in der Dunkelheit inzestuöse Orgien gefeiert werden, in denen auch vor Geschlechtsverkehr mit der eigenen Mutter und Schwester nicht zurück geschreckt wird. „Ana bacı tanımaz“ lautet die gängige Formulierung, „sie kennen weder Mutter noch Schwester.“ Dass diese Vorwürfe – außerhalb der fehlgeleiteten Imagination mancher nicht-Aleviten – jeglicher Grundlage entbehren, sollte eigentlich nicht mehr extra betont werden müssen. Der Plot des inkriminierten Tatorts aber scheint genau auf der Grundlage dieser Vorwürfe geschrieben worden zu sein: Es geht um eine alevitische Familie, in der die ältere Tochter Selbstmord begeht, weil sich der Vater an seiner jüngeren Tochter vergangen hat. Die jüngere Tochter ist, deutlich sichtbar durch das Kopftuch, das sie trägt, zum sunnitischen Islam konvertiert, um den Nachstellungen ihres Vaters zu entgehen. Die Geschichte scheint das Klischee zu bestätigen: Aleviten treiben Inzest, und dem können sie nur entkommen, indem sie sich zum „richtigen“ – sunnitischen – Islam „bekehren“. Der Protest gegen den Krimi hatte nichts mit der Verletzung religiöser Gefühle oder mangelnder Toleranz gegenüber einem kritischen Umgang mit Religion zu tun. Daher führt der Vergleich der Aleviten – die man in Deutschland ja gerade schätzt, weil sie unauffällig sind und keine „Probleme“ machen – mit den Protesten gegen die Mohammad-Karikaturen in die Irre. Die Alevitische Gemeinde Deutschland verklagte den NDR wegen Volksverhetzung, wegen der verleumderischen Darstellung der alevitischen Gemeinschaft, nicht wegen Blasphemie oder etwas Ähnlichem. Peter Michalzik verglich in der Frankfurter Rundschau vom 29.12.07 den NDR-Tatort mit dem – hypothetischen – Beispiel eines Krimis, in dem sich ein jüdischer Mörder als geiziger Brunnenvergifter entpuppt. Man kann sich den Sturm der Entrüstung nach einer solchen Geschichte vorstellen. Aus alevitischer Perspektive ist dieser Vergleich durchaus nicht abwegig. Es geht darum, dass Jahrhunderte alte Verleumdungen gegenüber einer Minderheit in einem Fernsehkrimi plötzlich wieder aufgegriffen und gleichsam bestätigt werden.

Die Ereignisse rund um den „Tatort“ zeigen aber nicht nur, wie sehr solche alten Geschichten noch wirkmächtig sind. Sie zeigen auch, dass es die Aleviten geschafft haben, in zwanzig Jahren von einer nicht wahrgenommenen Minderheit zu einer gut organisierten und europaweit vernetzten gesellschaftlichen Gruppe zu werden, die sich selbstbewusst in den öffentlichen Raum in Deutschland einmischt. Aleviten in Deutschland betonen, Teil der deutschen Gesellschaft zu sein und ihr nicht als „Ausländer“, als „Fremde“ gegenüber zu stehen. Das ist nicht nur als beschreibende Aussage gemeint,

sondern auch als Anspruch, am öffentlichen Leben und seinen Auseinandersetzungen gleichberechtigt teilzuhaben – und entsprechend von gesellschaftlichen und politischen Institutionen anerkannt zu werden.

Die jahrzehntelange „Nicht-Wahrnehmung“ der Aleviten in Deutschland hatte eine doppelte Ursache: Einerseits wurden Einwanderer in Deutschland nur sehr undifferenziert und verallgemeinernd betrachtet, als „Ausländer“, als „Türken“, oder ganz einfach als „Fremde“, andererseits waren aber auch Aleviten selbst lange bemüht, gerade nicht als eine besondere Gruppe unter den Einwanderern aus der Türkei in den Blick zu geraten. Aleviten praktizierten *takiye*, das Verbergen der eigenen Zugehörigkeit. *Takiye* ist eine defensive Strategie, die das Ziel hat, nicht aufzufallen und die verwendet wird, um in einer ablehnenden und potentiell feindlichen Umwelt, die Verleumdungen für bare Münze nimmt, möglicher Verfolgung zu entgehen. Die Furcht der Aleviten vor Verfolgung kam nicht von ungefähr. Sie war das Ergebnis der Jahrhunderte langen Erfahrung, im Osmanischen Reich als „Ungläubige“ abgestempelt zu werden. Erst am Ende der 1980er Jahre gaben Aleviten *takiye* weitgehend auf. In der Türkei und in Deutschland entstand gleichzeitig eine alevitische Bewegung, die sich gegen die Diskriminierung der Aleviten zur Wehr setzte und ihre Anerkennung in Staat und Gesellschaft einforderte.

Dieser Band bietet eine Bestandsaufnahme der alevitischen Bewegung in Deutschland und ihrer Konsequenzen. In gewisser Weise ist er selbst eine Folge dieser Bewegung, denn mit der alevitischen Bemühung um Anerkennung setzte auch verstärkt eine sozial- und kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Aleviten ein, zunächst bezogen auf die Türkei, später aber auch in Bezug auf Aleviten in Deutschland. Die alevitische Bewegung hat eine grundlegende Transformation des alevitischen Selbstverständnisses und der alevitischen Praxis hervorgerufen, ohne die die meisten der in diesem Band besprochenen Themen nicht denkbar wären. So ist die alevitische Bewegung verknüpft mit neuen Formen von Erinnerungskultur, und die Bewegung hat dazu geführt, dass wieder in nennenswertem Maße alevitische Rituale praktiziert werden. Die Nutzung von Medien und das Bestreben nach alevitischen Religionsunterricht sind zwei zentrale Elemente alevitischer Anerkennungspolitik in Deutschland. In Folge der Bewegung wächst erstmals eine Generation junger Aleviten auf, für die es normal ist, sich als Aleviten zu bekennen und die nie die Erfahrung von *takiye* gemacht haben. Im Rahmen der Bewegung findet eine – stark umstrittene – Neubestimmung des Alevitentums statt, welche die Diskussion um eine Loslösung vom Islam einschließt. Die alevitische Bewegung hat auch das Leben derjenigen Aleviten verändert, die sich ihr nicht direkt zurechnen und die etwa keine Mitglieder alevitischer Vereine sind. Schließlich ist die alevitische Bewegung in Deutschland auch von engen Beziehungen zur alevitischen Bewegung in der Türkei gekenn-

zeichnet. Dabei ist sie nicht einfach ein Anhängsel gesellschaftlicher Prozesse in der Türkei, sondern stellt eine eigenständige Entwicklung dar, die stark vom politischen und gesellschaftlichen Kontext in Deutschland geprägt ist. Die in der Migrationsdebatte dominierende Auffassung, dass sich „Heimatorientierung“ und „Integration“ gegenseitig ausschließen, wird vom Beispiel der Aleviten widerlegt. Die fortschreitende Integration und Anerkennung des Alevitentums in Deutschland (und auf europäischer Ebene) hat Ressourcen zur Verfügung gestellt, die genutzt werden, um die Bemühungen der türkischen Aleviten um Anerkennung in der Türkei zu unterstützen.

Historischer Abriss: Das Alevitentum seit vorosmanischer Zeit

Aleviten führen die Entstehung des Alevitentums – und den Namen „Alevi“ – auf Ali zurück, den Schwiegersohn und Cousin des Propheten Mohammed, und damit auf den Streit um die Nachfolge des Propheten. Aleviten teilen mit Schiiten die Auffassung, dass Ali der rechtmäßige Nachfolger des Propheten war, vom Propheten selbst eingesetzt und durch eine spirituelle Qualität vorherbestimmt. Die drei Kalifen, die sich in den Auseinandersetzungen um die Nachfolge durchsetzten und die sunnitische Tradition begründeten, werden dagegen nicht anerkannt, sondern als Usurpatoren gesehen. Wie die Zwölfer-Schia betrachtet das Alevitentum Ali als den ersten in einer Kette von zwölf Imamen. Und ebenso wie für die Schiiten spielt das Gedenken an die Schlacht von Kerbela eine zentrale Rolle, bei der im Jahr 680 der Imam Hüseyin¹ mit seinen Getreuen von den Gefolgsleuten des Kalifen Yezit getötet wurde.

Aleviten teilen die Ursprungsgeschichte und zahlreiche Glaubensvorstellungen (nicht aber die rituelle Praxis) mit der Schia. Als eine eigenständige religiöse Tradition entstand das Alevitentum (türkisch: *Alevilik*) jedoch seit dem 13. Jahrhundert in Anatolien, einer Region, die damals von Migrationsströmen und Machtkämpfen geprägt war, und in der sich verschiedene – auch nicht-islamische² – religiöse Einflüsse und Traditionen mischten. Die Entstehung des Alevitentum lässt sich hier nicht – etwa anhand einer eindeutigen Stifterpersönlichkeit – auf ein bestimmtes Jahr oder einen engbegrenzten Zeitraum datieren. Stattdessen gibt es einen ausgedehnten zeitlichen Rahmen, in dem sich in einem komplexen politischen und religiösen Feld in der *longue durée* eine religiöse Weltansicht entwickelte, auf die das heutige Alevitentum zurückgeführt werden kann (Dressler 2002). Undogmatische Lehren verschie-

1 Ich verwende in diesem Beitrag die türkische Schreibweise arabischer Namen, also Hüseyin statt Hussain, Yezit statt Yazid, usw.

2 Mélikoff verweist besonders auf schamanistische Einflüsse und bezeichnet das Alevitentum als einen islamisierten Schamanismus (Mélikoff 1998).

dener Sufis verbanden sich dabei mit sozialrevolutionären Ideen zu einem explosiven Gemisch und ließen ein Milieu entstehen, das den jeweils herrschenden Dynastien große Probleme bereitete. So wird der im 13. Jahrhundert von Baba İlyas geführte Aufstand gegen die seldschukische Macht in Konya ebenso in die Geschichte des Alevitentums eingeordnet wie die mit Scheich Bedrettin in Verbindung gebrachten Aufstände des 15. Jahrhunderts und die Kızılbaş-Aufstände des 16. Jahrhunderts gegen die Osmanen. Eine zentrale Rolle bei der Ausformung des Alevitentums wird Hacı Bektaş Veli (13. Jahrhundert) zugesprochen, einem Mystiker der sich aus dem Osten kommend in Anatolien niederließ und auf den sich der Orden der Bektaşî zurückführt. Seiner Lehre, die etwa die Gleichheit der Geschlechter und den Vorrang der Vernunft gegenüber dem Dogma betonte, werden zahlreiche Sprichwörter und Merksätze zugeschrieben, die für die Aleviten heute eine zentrale Rolle spielen.

Zu den Vorläufern des heutigen Alevitentums werden in besonderem Maß die anatolischen Kızılbaş („Rotköpfe“) des 16. Jahrhunderts gezählt. Bis ins 20. Jahrhundert hinein wurden Aleviten in der Türkei überwiegend als „Kızılbaş“ bezeichnet. Kızılbaş waren die durch ihre rote Kopfbedeckung gekennzeichneten Anhänger des Safawiden-Ordens, einer militanten Sufigemeinschaft, die im 13. Jahrhundert im dem Gebiet des heutigen Aserbaidschan entstand. Ursprünglich handelte es sich dabei um einen streng sunnitischen Orden, der jedoch mehr und mehr schiitische Elemente annahm, bis der Ordensführer Ismail im Jahr 1501 zum Herrscher von Persien wurde und die Schia dort zur Staatsreligion erklärte. Safawiden und Osmanen waren sich in einem erbitterten Machtkampf um die Vorherrschaft in Ostanatolien verbunden und die osmanischen Sultane betrachteten die Kızılbaş Anatoliens als gefährliche Anhänger ihrer Gegner. Als Sultan Selim 1514 in der Schlacht von Çaldıran die Truppen von Schah Ismail besiegte und damit seine Herrschaft über die Region konsolidieren konnte, wurden die Kızılbaş weitgehend vom Kontakt zu ihrem spirituellen Führer abgeschnitten. Dennoch setzten die Kızılbaş ihre Aufstände gegen die Osmanen fort. Die Aufstände wurden niedergeschlagen und die Kızılbaş massiver Verfolgung ausgesetzt. Diese Verfolgung wurde durch zahlreiche *fetwas* (islamische Rechtsgutachten) religiös legitimiert, in denen Kızılbaş zu Apostaten und für vogelfrei erklärt wurden (Allouche 1983: 110ff.).³

Als Konsequenz dieser Verfolgung zogen sich die Kızılbaş überwiegend in unwegsame Berggegenden Anatoliens zurück. Dressler spricht hier von der „innerosmanischen Emigration“ (2002: 100ff.), die zu einer Abschließung der Kızılbaş geführt hat: Sie wurden zu einer endogamen, durch Abstammung definierten Gemeinschaft, die von einigen Autoren auch als „ethnische

3 Zur Verfolgung der Kızılbaş siehe auch Imber 1979 und Sohrweide 1965.

Gruppe“ bestimmt wird. Der Rückzug hat auch dazu geführt, dass über diese Zeit kaum Quellen vorliegen, so dass über die Geschichte des Alevitentums seit dem 16. Jahrhundert weniger bekannt ist, als über die früheren Jahrhunderte. In der Zeit der Abschließung entwickelte sich vermutlich auch die Bindung der alevitischen „Laien“ (genannt *talip*, Schüler) an als heilig anerkannte Familien, die *ocak* (Herd) genannt werden, deren Abstammung auf die Imame zurück geführt wird und denen die als religiöse Spezialisten und Lehrer fungierenden *dedes* entstammen. Die Bindungen zwischen *talips* und *dedes* sind erblich. *Dedes* leiten die Rituale der Aleviten, kontrollieren die Einhaltung sozialer und moralischer Normen und sind für die (mündliche) religiöse Unterweisung ihrer *talips* verantwortlich. Das religiöse Leben der Aleviten fand fortan im Verborgenen statt. Außenstehende wurden bis vor wenigen Jahrzehnten zu alevitischen Ritualen nicht zugelassen. Aleviten bemühten sich, in der nicht-alevitischen Öffentlichkeit nicht als solche erkennbar zu werden.

Ein Teil der Aleviten akzeptierte den Bektaşî-Orden und vor allem die Nachfahren Hacı Bektaş Velis als oberste spirituelle Autorität. Der Bektaşî-Orden wurde von Balım Sultan Anfang des 16. Jahrhunderts institutionalisiert und entwickelte sich zu einem Auffangbecken für „heterodoxe“ Strömungen im osmanischen Reich. Dabei wurde der Orden durchaus von den osmanischen Machthabern gefördert und entwickelte sich sogar zur spirituellen Autorität für das Janitscharen-Heer. Es wird vermutet, dass die osmanischen Sultane versuchten, nicht-konformistische Gruppierungen zu kontrollieren, indem sie die Bektaşîs an sich banden, und machtkritische politischen Bestrebungen in eine religiöse Dynamik transformierten (Mélihoff 1999: 18). Die staatsnahe Rolle der Bektaşîs, die von heutigen Aleviten durchgängig für das Alevitentum reklamiert werden,⁴ durchbricht das Bild der Aleviten als einer grundsätzlich oppositionellen, machtkritischen Gruppierung. Die Bektaşîs expandierten stark, in enger Verbindung mit den Janitscharen, und begründeten so auch zahlreiche Ordenszentren in den europäischen und einige in den arabischen Gebieten des Osmanischen Reiches.

Ihre enge Bindung an das staatliche Zentrum machte die Bektaşîs in Zeiten des Umsturzes verwundbar. Als im Jahr 1826 von Sultan Mahmud II das Janitscharen-Heer aufgelöst und durch eine „moderne“ Armee ersetzt wurde, wurde auch der Bektaşî-Orden für aufgelöst erklärt und seine Besitztümer, einschließlich des Ordenszentrums in der zentralanatolischen Kleinstadt Hacıbektaş enteignet bzw. dem Nakşibendi-Orden übertragen. Einige Zeit später konnte sich der Bektaşî-Orden jedoch re-etablieren.

4 In der Regel werden das Alevitentum und das Bektaşîtum als eine Einheit verstanden, so ist auf Türkisch sehr häufig generell von *Alevilik-Bektaşîlik* die Rede.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden die Bektaşis selbst zu einer modernistischen Kraft. Sie unterstützten die Jungtürken und die Gründung der türkischen Republik durch Mustafa Kemal (Küçük 2002). 1919 kam es zu einem sagenumwobenen Besuch Mustafa Kemals, des späteren Atatürk, beim Çelebi, dem Leiter des Bektaşî-Ordens im Ordenszentrum Hacibektaş, bei dem er sich der Unterstützung derjenigen Aleviten, die den Çelebi als religiöse Autorität anerkannten, für seine politischen Ziele versicherte. Dieser Besuch trug dazu bei, dass der spätere Atatürk von einigen Aleviten selbst zu einer religiösen Heilsgestalt verklärt wurde (Dressler 1999).

Die Gründung der türkischen Republik mit ihren Reformen wie der Abschaffung des Kalifats und der Scharia und der Einführung des „Laizismus“ wurde von den Aleviten einhellig begrüßt und mit der Hoffnung verknüpft, dass nun die Diskriminierung und Verfolgung ein Ende haben würden. Diese Erwartungen erfüllten sich jedoch nur teilweise. Auf der einen Seite wurden Aleviten zwar nun zu vollberechtigten Bürgern der Türkischen Republik, auf der anderen Seite lässt vollständige Religionsfreiheit jedoch bis heute auf sich warten. Der türkische Laizismus impliziert keineswegs die Trennung von Religion und Staat und das Recht auf freie Religionsausübung. Laizismus bedeutet in der Türkei im Gegenteil, dass die Religion vom Staat durch die 1924 geschaffene Religionsbehörde (Diyanet İşleri Başkanlığı, Präsidium für religiöse Angelegenheiten, abgekürzt DİB) kontrolliert wird. Religion ist nur im durch diese Behörde gesetzten Rahmen und in der von ihr sanktionierten Form erlaubt (Kara 1999). Das DİB bestimmt die „Orthodoxie“ in der Türkei und schließt gleichzeitig „abweichende“ Formen von Religionsausübung wie das Alevitentum aus. 1925 wurde das *Tekke ve zaviye yasası* (Gesetz über Konvente und Ordensgemeinschaften) verabschiedet, das „heterodoxe“ religiöse Organisationen, vor allem die Sufi-Ordensgemeinschaften, zu denen auch der Bektaşî-Orden gezählt wurde, explizit verbot und „heterodoxe“ Praktiken unter Strafe stellt. Als Mindeststrafe bei Zuwiderhandlungen wurden drei Monate Haft oder 50.000 Türkische Lira Geldstrafe festgesetzt (Küçük 2002: 234). Das religiöse Leben der Aleviten konnte weiterhin nur im Verborgenen stattfinden. Dennoch wurden viele Aleviten strikte Anhänger des Kemalismus.⁵

Das religiöse und soziale Leben der Aleviten in der Türkei veränderte sich vor allem nach 1950, ausgelöst durch generelle gesellschaftliche, ökonomische und politische Entwicklungen. In den 1950er Jahren setzte eine massive Land-Stadt-Migration aus den östlichen Landesteilen in die im Westen gelegenen urbanen Zentren ein. Dieser Bewegung konnten sich auch die Aleviten nicht entziehen und vor allem in Istanbul und Ankara leben inzwischen zahl-

5 Bozarslan (2000) zufolge ist die enge Bindung vieler Aleviten an die Ideologie Atatürk erst das Ergebnis eines alevitischen „Neo-Kemalismus“, der sich seit den 1960er Jahre entwickelte.

reiche Aleviten. Dörfliche Sozialstrukturen lösten sich in vielen Fällen auf. Davon waren auch die erblichen Beziehungen zwischen *talips* und *dedes* betroffen, welche die soziale Grundlage für das rituelle Leben der Aleviten darstellten. In der Stadt konnten Riten nicht praktiziert werden und Aleviten fühlten sich verstärkt gezwungen, *takiye* zu praktizieren und sich äußerlich an die als feindlich eingeschätzte dominante Gesellschaft anzupassen. Tatsächlich waren in der Türkei negative Stereotypen über Aleviten Allgemeingut, vor allem die zu Beginn dieses Kapitels erwähnte Auffassung, im Rahmen der alevitischen Rituale würde inzestuöse Promiskuität praktiziert. Die Langlebigkeit und Wirkmächtigkeit solcher Vorurteile lässt sich auch daran ablesen, dass noch in einer Neuauflage eines Deutsch-Türkischen Wörterbuchs von 1998 das Wort „Blutschande“ als *kızılbaşlık* übersetzt wird (Steuerwald 1998), also als „das, was Kızılbaş tun.“

Anfang der 1970er Jahre schlossen sich viele junge Aleviten der linken Studentenbewegung an und engagierten sich in der Folge in linksrevolutionären Organisationen. Die linksrevolutionären Aleviten übernahmen für ihren politischen Kampf einige Symbole aus dem Alevitentum, vor allem den Dichter/Heiligen Pir Sultan Abdal, der im 16. Jahrhundert in der Region Sivas einen Aufstand anführte und dafür hingerichtet wurde. Als Religion lehnten die linken Aleviten das Alevitentum aber insgesamt ab. Die linke Bewegung denunzierten *dedes* als Ausbeuter des Volkes und trug erheblich dazu bei, dass das rituelle Leben der Aleviten in vielen Gebieten nahezu vollständig erlosch. Diese Entwicklung der siebziger Jahre unterbrach die mündliche Weitergabe alevitischen Wissens und resultierte in einer Art kultureller Amnesie, die bis heute nachwirkt und zur Folge hat, dass der jüngeren Generation fast jedes Wissen über das Alevitentum fehlt.

Die wachsende rechts-links Polarisierung der türkischen Politik kulminierte nicht nur im Militärputsch von 1980, sondern in den Jahren 1978 – 1980 auch in massiven Gewalttaten gegen Aleviten, die von rechten Türken als Kürt *Kömmünist Kızılbaş* (Kurden, Kommunisten, Kızılbaş) beschimpft wurden. In den Städten Sivas, Çorum und Maraş fielen zahlreiche Aleviten pogromartigen Gewaltausbrüchen zum Opfer.⁶

Erst seit Anfang der 1990er Jahre geben Aleviten in der Türkei vermehrt *takiye* auf, gehen offensiv gegen negative Stereotype vor, organisieren sich, und fordern die Anerkennung des Alevitentums ein. Damit entstand in der Türkei gleichzeitig zur Entwicklung in Deutschland die alevitische Bewegung.⁷ Der Erfolg der Bewegung in der Türkei muss ambivalent bewertet werden. Einerseits ist es heute möglich, sich offen zu organisieren und alevitische Rituale zu praktizieren, andererseits ereigneten sich auch in den 1990er

6 Zum Maraş-Massaker siehe Sinclair-Webb 2003.

7 Zur alevitischen Bewegung in der Türkei siehe Kehl-Bodrogi 1992, Vorhoff 1995, 1998.

Jahren weitere Gewalttaten. Im Juli 1993 wurde ein alevitisches Kulturfestival in der Stadt Sivas von einem sunnitischen Mob angegriffen; diesem Angriff fielen über dreißig Menschen zum Opfer. Dieses Sivas-Massaker ist eins der wichtigsten Ereignisse der jüngeren alevitischen Geschichte. Es hat dazu geführt, dass sich mehr und mehr Aleviten organisierten und der alevitischen Bewegung anschlossen. Im Mai 1995 kam es zu weiterer Gewalt im Istanbul Stadtteil Gazi: Nach einem Attentat auf ein von Aleviten frequentiertes Café eskalierten Auseinandersetzungen zwischen protestierenden Aleviten und der Polizei. Die Polizei schoss in die Menge und tötete zahlreiche Menschen (Marcus 1996). Auch die alltägliche Diskriminierung der Aleviten gehört nicht der Vergangenheit an und nicht jeder Alevit in der Türkei wagt, sich als solcher erkennen zu geben. Aleviten beklagen auch fortgesetzte Diskriminierung von staatlicher Seite. Sie fühlen sich einem massiven Assimilierungsdruck ausgesetzt. Nach dem Militärputsch wurde die „türkisch-islamische Synthese“ als neue Nationalideologie proklamiert, die dem sunnitischen Islam eine zentralere Rolle im nationalen Selbstverständnis zuweist und die Aleviten damit ausschließt. So wurde der Religionsunterricht für alle Schüler verpflichtend gemacht, in diesem Unterricht wird aber nur der sunnitische Islam gelehrt.⁸ In alevitischen Dörfern werden, finanziert von der Religionsbehörde, Moscheen errichtet, obwohl die wenigsten Aleviten Moscheen besuchen. Ein fast fertig gestelltes alevitisches Kultur- und Gebetshaus wurde dagegen 1994 in Istanbul von der Stadtverwaltung, der damals der heutige Ministerpräsident Tayyip Erdoğan als Bürgermeister vorstand, mit der Begründung abgerissen, es gäbe dafür keine korrekte Baugenehmigung (Massicard 2001). Es ist kein Fall bekannt, dass mit einer ähnlichen Begründung jemals eine Moschee abgerissen worden wäre.

Bis heute ist das Alevitentum in der Türkei nicht formell anerkannt. Offiziell gelten Aleviten in der Türkei einfach als Muslime, wobei kein Unterschied zum dominanten sunnitischen Islam gemacht wird. Es gibt für sie also keine besonderen Vorkehrungen, wie das Beispiel des Religionsunterrichts zeigt. Das sehr große Budget der Religionsbehörde, das auch aus den Steuern der alevitischen Bürger finanziert wird, kommt allein sunnitischen Einrichtungen und Moscheen zugute. Diese Praxis wird offiziell damit begründet, dass Aleviten eben Muslime seien und dass Muslime Moscheen besuchen sollten.

Trotz einiger Lockerungen werden Politik und Recht in der Türkei bis heute von der Idee einer unitaristischen, homogenen Nation dominiert, in der es keine Minderheiten wie etwa Kurden oder Aleviten gibt. Bis heute gilt ein Vereinsgesetz, das Selbstorganisation auf der Basis religiöser, ethnischer oder

8 Zuvor konnte man sich von der Teilnahme am Religionsunterricht befreien lassen.

regionaler Minderheiten als Separatismus unter Strafe stellt. Dieses Gesetz hat zur Folge, dass die wenigsten alevitischen Vereine in der Türkei formell alevitische Vereine sind. Die meisten Organisationen firmieren unter dem Namen von Heiligen wie Hacı Bektaş Veli oder Pir Sultan Abdal. Erst in jüngerer Zeit haben neu gegründete Vereine sich ihrem Namen und in ihrer Satzung explizit auf das Alevitentum bezogen. Gegen sie wurden auf der Basis des Vereinsgesetzes Verbotverfahren eröffnet. Es ist vor allem der kritischen Beobachtung durch die Europäische Union im Rahmen des türkischen Beitrittsgesuchs geschuldet, dass diese Verbote von höheren Instanzen zumeist wieder aufgehoben wurden (Sökefeld 2003b).

Die türkischen Aleviten, die Schätzungen zufolge bis zu zwanzig Prozent der Bevölkerung der Türkei ausmachen und von denen etwa ein Drittel kurdisch ist, leben in einem rechtlich prekären Rahmen, in dem zwar de facto vieles möglich, aber eben nicht rechtlich sanktioniert und formell anerkannt ist. Diese marginale, ambivalente Stellung des Alevitentums in der Türkei lässt sich deutlich an Hacıbektaş ablesen, der Kleinstadt in der Nähe von Nevşehir in Zentralanatolien, die nach Hacı Bektaş Veli benannt ist und die zentrale *tekke*, den Konvent des Bektaşî-Ordens beherbergt. Jedes Jahr im August findet dort ein großes Festival zum Gedenken an Hacı Bektaş Veli statt, zu dem nicht nur Aleviten aus der ganzen Türkei, sondern auch aus dem Ausland anreisen. Das Festival ist ein nationales Ereignis, zu dessen Eröffnung viele wichtige Politiker anreisen.⁹ Häufig hält der türkische Staatspräsident die Eröffnungsansprache, ohne dabei aber das Wort „Aleviten“ in den Mund zu nehmen und von einem alevitischen Festival zu sprechen. Die *tekke* von Hacıbektaş ist offiziell ein Museum, das dem türkischen Kulturministerium untersteht. Für die Aleviten ist sie jedoch vor allem eine Pilgerstätte, an der sie das Grab des Heiligen besuchen. Bis vor wenigen Jahren mussten alevitische Pilger auch während des Festivals Museumseintritt bezahlen, um am Grab von Hacı Bektaş Veli beten zu können.¹⁰ Seit die *tekke* nach 1826 kurzzeitig vom Nakşibendi-Orden übernommen worden war, gibt es in ihr eine Moschee, von deren Minarett fünfmal am Tag zum Gebet gerufen wird, obwohl die *tekke* formell ein Museum ist und obwohl das muslimische Gebet für die meisten Aleviten keine Rolle spielt. Der alevitische Ritus *cem* darf im *cem*-Haus der *tekke* aber bis heute nicht durchgeführt werden.

9 Hacı Bektaş Veli wird nicht nur von Aleviten verehrt, sondern ist als wichtiger historischer Autor der türkischen Sprache auch eine Art „Nationalheiliger“. Viele nicht-alevitische Politiker kommen auch deshalb zum Festival, weil die Aleviten eine wichtige Wählergruppe darstellen.

10 Seit 2005 muss man jedoch für den Besuch des „Çilehane“ Eintritt bezahlen, einer kleinen Höhle auf einem nahegelegenen Hügel, in die sich Hacı Bektaş von Zeit zu Zeit zurückgezogen haben soll.

Ethos und rituelle Praxis: Das Alevitentum als das Andere des sunnitischen Islam

Es ist problematisch, vom Glauben „der“ Aleviten zu sprechen. Einerseits ist dem Alevitentum jede Form des Dogmatismus fremd, so dass Glaubensvorstellungen sehr heterogen sein können, zum anderen spielt für viele Aleviten – auch als Nachwirkung der linken Bewegung seit den 1970er Jahren – im eigentlichen Sinne religiöser Glaube keine Rolle. Zahlreiche Aleviten betrachten das Alevitentum eher als eine „Kultur“ denn als eine „Religion“, wobei der Unterschied zwischen Kultur und Religion gerade im Glauben gesehen wird (Sökefeld 2004a). Trotzdem lassen sich gewisse Grundüberzeugungen benennen, die dem „kulturellen“ und dem „religiösen“ Alevitentum gemeinsam sind, und die man als ein alevitisches Ethos oder als alevitische Weltsicht¹¹ bezeichnen könnte. Dazu gehört die Grundüberzeugung, dass das Alevitentum „das Andere“ des sunnitischen Islam ist. Häufig definieren Aleviten das Alevitentum tatsächlich rein negativ und zählen das auf, was Aleviten im Unterschied zu Sunniten nicht tun oder glauben. Vor allem unter den Aleviten, die seit der Unterbrechung der mündlichen, alevitischen Tradition aufgewachsen sind, ist das Bewusstsein für die Differenz zu „den Anderen“ viel stärker ausgeprägt als der Bezug auf einen eigenen Glauben.

Kern des alevitischen Ethos ist ein besonderes Menschen- (und Gottes-) Bild. Der Mensch steht im Zentrum des Alevitentums, wird häufig gesagt – und nicht Gott, wäre zu ergänzen. Anders ausgedrückt, Gott ist im Menschen zu suchen und zu finden, nicht in etwas Außermenschlichem wie einer Schrift oder einem Glaubenssatz. Markus Dressler (2002: 17) unterscheidet daher die „Charismaloyalität“ des Alevitentums von der „Schriftloyalität“ des „orthodoxen“ sunnitischen Islam. Während im schriftorientierten Islam die höchste Autorität dem Koran als Gottes eigener Offenbarung zukommt, spielt im Alevitentum, wie auch in verschiedenen Sufi-Strömungen und anderen „heterodoxen“¹² Formen des Islam die Verehrung für menschliche Vorbilder und Leitfiguren eine zentrale Rolle. Der Mensch wird als ein Wesen betrachtet, das sich auf dem Weg zu Gott befindet, und auf diesem Weg unterschiedlich

11 Ich verstehe hier Ethos oder Weltsicht als sehr inklusive Konzepte, die im engeren Sinn religiöse Überzeugungen einschließen.

12 Die Unterscheidung von „Orthodoxie“ und „Heterodoxie“ ist höchst problematisch, weil sie immer eine normative Unterscheidung darstellt, die von einer dominierenden Position aus getroffen wird. Aus alevitischer Perspektive müsste man die Bezeichnungen eher umkehren, da aus dieser Sicht Aleviten „das Rechte“ glauben und Sunniten „das Andere“. Mangels alternativer Bezeichnungen verwende ich die Termini hier im konventionellen Sinne, möchte aber betonen dass damit keine Abwertung von Glaubensüberzeugungen impliziert ist, sondern dass sich die Unterscheidung allein an Mehrheitsverhältnissen orientiert.

weit vorangekommen sein kann. Das Ziel ist der „vollkommene Mensch“ (*kamil insan*), der letztlich die Einheit mit Gott erreicht. Ähnlich wie der Sufismus unterscheidet das Alevitentum vier Stufen auf dem Weg zu Gott, die als Stufen der Erkenntnis gedacht werden.¹³ Auf diesem Stufenweg können Menschen unterschiedlich weit voran kommen, und Aleviten gehen davon aus, dass sie die erste Stufe, die Scharia (türk.: *şeriat*) bereits überwunden haben. Für sie gilt also der legalistische Islam nicht mehr. Während der „orthodoxe“ Islam Gott und die Menschen klar von einander trennt, gibt es eine solche Trennung im alevitischen Verständnis letztlich nicht, bzw. das Ziel des alevitischen Weges (*Alevi yolu*) ist es gerade, diese Trennung aufzuheben. Hintergrund ist die Auffassung von der Einheit von Gott und Schöpfung, von der mystischen Einheit allen Seins (*vahdet-i vücüt*).

Von dieser Auffassung leitet sich Respekt für alle Teile der Schöpfung ab. Dazu gehört eine Sozialethik, die die Gleichheit aller Menschen und Respekt vor jedem Einzelnen einfordert. Aleviten betonen die Gleichheit der Geschlechter und sehen auch darin einen Unterschied zum sunnitischen Islam (Kaplan 2004: 89f.). Ebenso werden andere Formen der Diskriminierung abgelehnt, wobei sich die Aleviten auf Hacı Bektaş Veli berufen, der gesagt hat: *72 millete bir nazarla bak!* Betrachte alle 72 Völker gleich! Kern der alevitischen Sozialethik ist die Kontrolle des eigenen Selbst, die dazu führt, dass Konflikte mit anderen verhindert werden. Diese Norm hat Hacı Bektaş Veli bündig formuliert: *Eline diline beline sahip ol!* Hüte deine Hände, deine Zunge, deine Lenden!

Niedergelegt ist das alevitische Ethos in kurzen Merksätzen und Sprichwörtern, wie den hier zitierten Sätzen Hacı Bektaş Velis, oder in Form von Lyrik, die zur Langhalslaute *saz* gesungen wird. Diese Medien waren besonders zur mündlichen Tradierung des Alevitentums geeignet. Schriftliche Quellen spielten bis vor wenigen Jahren nur eine sehr untergeordnete Rolle.

Die Zentralität des menschlichen Gegenübers für das alevitische Ethos drückt sich auch im alevitischen Ritual *cem* aus. Dieses Ritual kann als eine Antithese zum islamischen Gebet (*namaz*) aufgefasst werden. Während ein (sunnitischer) Muslim fünfmal am Tag beten soll, möglichst in einer Moschee, kommen alevitische Gemeinden nur wenige Male im Jahr zum *cem* zusammen. Das sunnitische und schiitische Gebet ist zur Kaaba in Mekka ausgerichtet, während im *cem* die Gläubigen in einem Kreis sitzen, so dass idealerweise jeder den anderen ins Gesicht schauen kann. *Benim Kaabem insandır* – Meine Kaaba ist der Mensch, sagte Hacı Bektaş Veli. Traditionell fand *cem* im Wohnhaus einer Familie statt. Nur in Pilgerzentren gab es eigene *cem*-Häuser (*cemevi*). Erst in jüngerer Zeit errichteten alevitische Vereine *cem*-

13 Diese Stufen sind *şeriat* (Scharia), *tarikât* (der mystische Weg), *marifet* (das Wissen) und *hakikat* (die Wahrheit).

Häuser als Gemeindezentren. Ein zentrales Element des *cem* (und der alevitischen Sozialethik) ist *rızalık*, das gegenseitige Einverständnis. So muss der *dede*, der das Ritual leitet, das Einverständnis der Gemeinde erfragen, bevor der Ritus beginnen kann. Ein wichtiger Teil des Ritus besteht darin, dass *rızalık* auch innerhalb der Gemeinde hergestellt werden soll. Dazu sollen im *cem* Konflikte offengelegt und die Konfliktparteien miteinander versöhnt werden. Wenn diese Versöhnung nicht erreicht werden kann, müssen die Streitenden den Ritus verlassen, sonst kann er nicht fortgesetzt werden. Als weiteres gemeinschaftliches Element endet *cem* mit einem gemeinsamen Mahl, zu dem jeder etwas beiträgt und bei dem streng darauf geachtet wird, dass jeder gleich viel erhält. Männer und Frauen nehmen gemeinsam am *cem* teil. Im Ritus spielen Musik – Hymnen, die von der Laute *saz* begleitet werden – und der rituelle Tanz *semah*, der von Männern und Frauen gemeinsam getanzt wird, eine zentrale Rolle. All dies sind Elemente, die im islamischen *namaz* schlechterdings undenkbar sind.

Aleviten sehen die meisten der „fünf Säulen“ des Islam nicht als verbindlich für sich an. Sie beten nicht fünfmal am Tag, pilgern nicht nach Mekka und fasten nicht im Ramadan. Aleviten haben eine eigene Fastenzeit im Gedenken an das Martyrium des Imam Hüseyin und seiner Gefährten bei Kerbela im Monat Muharrem. Tatsächlich halten aber nur sehr wenige Aleviten dieses Fasten ein. Anstatt eines mehr oder weniger formalen Gebots, *zakat* (Almosen) zu geben, sehen sich Aleviten eher generell verpflichtet, Ungerechtigkeit zu verhindern.

Alevitische Migration nach Deutschland

Aleviten kamen zunächst als Arbeitsmigranten, als sogenannte „Gastarbeiter“, in der Folge des deutsch-türkischen Anwerbeabkommens nach Deutschland. Da das Alevitentum weder in der Türkei noch in Deutschland eine amtliche Kategorie darstellt, wurden die Aleviten in der Migration nicht gesondert erfasst, es gibt also auch keine Statistiken über die alevitische Einwanderung nach Deutschland. Eigene Erhebungen, die ich unter den Mitgliedern alevitischer Vereine in Hamburg durchgeführt habe, zeigen jedoch, dass man drei Phasen der Migration unterscheiden kann. Der Phase der ersten Einwanderung, die nach dem Anwerbeabkommen von 1961 begann und mit dem Anwerbestopp von 1973 endete, folgte eine zweite Phase in den späten 70er und frühen 80er Jahren, die vor allem politisch motiviert war und aus dem Engagement meist junger Aleviten in den politischen Auseinandersetzungen in der Türkei resultierte. Ihren Höhepunkt erreichte diese Migration 1980, im Jahr des Militärputsches. Nicht alle, die damals nach Deutschland einreisten, kamen formell als politische Flüchtlinge und Asylsuchende, da häufig bereits

in Deutschland arbeitende Aleviten ihre politisch aktiven Kinder im Rahmen der Familienzusammenführung kommen ließen. Vom Ende der 80er Jahre bis in die frühe 90er Jahre gab es eine dritte Migrationsbewegung, die weitgehend parallel zum eskalierenden Kurdenkonflikt verlief, und in der vor allem kurdische Aleviten nach Deutschland kamen (Sökefeld 2008). In vielen Fällen nahm die Migration der Aleviten die Form einer Kettenmigration an, d.h. ein ins Ausland emigriertes Familienmitglied zog häufig weitere Verwandte nach. Als Arbeitsmigranten kamen Aleviten vor allem in die industriellen Zentren Westdeutschlands. Der Raum Stuttgart, das Rhein-Ruhr-Gebiet, Berlin und Hamburg sind Regionen mit größerer alevitischer Bevölkerung. In Westdeutschland leben Aleviten aber auch in zahlreichen Kleinstädten. In der Regel wohnen Aleviten nicht in eigenen Stadtteilen oder Nachbarschaften sondern in Stadtteilen mit einem generell höheren Anteil von Migranten. Die Form der Migration und Ansiedlung der Aleviten unterscheidet sich also nicht von der Form der Migration der Einwanderer aus der Türkei insgesamt. Es gibt keine Untersuchungen zum sozio-ökonomischen Profil der Aleviten in Deutschland, aber auch hier kann man davon ausgehen, dass es hier keine signifikanten Unterschiede zur Situation der Einwanderer aus der Türkei insgesamt gibt. Allerdings weisen Aleviten eine deutlich höhere Einbürgerungsquote in Deutschland auf, als die türkisch-stämmige Bevölkerung insgesamt.

Die Entwicklung zur alevitischen Bewegung in Deutschland

In Deutschland setzten die alevitischen Einwanderer *takiye* zunächst fort und gaben sich öffentlich nicht als Aleviten zu erkennen. Für die einheimischen Deutschen war der Unterschied zwischen Aleviten und Sunniten ohnehin unbekannt und irrelevant; alle Migranten aus der Türkei wurden einfach als Türken, und damit gleichzeitig als Muslime wahrgenommen. Aber auch ihren türkischen Kollegen und Nachbarn gegenüber identifizierten sich Aleviten in der Regel nicht als Aleviten, denn auch in Deutschland fürchteten sie Beschimpfung und Stigmatisierung von sunnitischer Seite. Ich habe viele Geschichten darüber gesammelt, wie einander unbekannte Aleviten in Deutschland feststellten, ob der Kollege oder die Kollegin womöglich auch Alevit ist oder nicht. Wenn man einen anderen Menschen aus der Türkei neu kennen lernte, dann fragte man den anderen in der Regel zunächst nach seiner Heimatregion. Wenn dann bestimmte Provinzen genannt wurden, etwa Sivas, Erzincan oder Tunceli, dann war die Wahrscheinlichkeit, dass der Gegenüber ebenfalls Alevit war, schon recht groß. Trotzdem kann man nicht ohne weiteres direkt danach fragen. Erst in tastenden Gesprächen, z.B. über musi-

kalische Vorlieben, konnte man weiteren Aufschluss gewinnen. Auf der familiären Ebene ging *takiye* so weit, dass manche Eltern nicht einmal ihren Kindern sagten, dass sie Aleviten sind. Ich habe Erzählungen von jungen Aleviten aufgenommen, die berichten, dass sie von sunnitischen Mitschülern als Aleviten identifiziert wurden, beispielsweise weil sie nicht fasteten oder nicht zum Gebet in die Moschee gingen, und erst daraufhin bei ihren Eltern nachfragten.

Takiye bedeutete aber auch, dass sich Aleviten in Deutschland genauso wie in der Türkei nicht als Aleviten organisierten. Während sunnitische Migranten aus der Türkei recht bald nach der Ankunft in Deutschland Moscheevereine gründeten, taten Aleviten nichts dergleichen. Aleviten engagierten sich dagegen in politischen Organisationen von sozialdemokratischer oder später, Ende der siebziger Jahre, linksrevolutionärer Ausrichtung, in denen sie aber weder die einzigen Mitglieder waren, noch explizit als Aleviten auftraten. Die linke Ideologie forderte ja gerade, Religion abzulehnen und alle Differenzen, die nicht dem Klassenunterschied entsprachen, als „falsches Bewusstsein“ zu eliminieren. Für die linksrevolutionären Aleviten spielte die Exilorganisation *Dev Yol* („Revolutionärer Weg“) eine zentrale Rolle. Viele Beziehungen zwischen Aktivisten der alevitischen Bewegung heute gehen auf das gemeinsame Engagement bei *Dev Yol* zurück. Die einzigen Vereine, die damals spezifisch von Aleviten in Deutschland gegründet wurden, waren der *Amele Birliđi* (Arbeiterverein, in München) und der *Yurtseverler Birliđi* (Patriotenverein), die in den 1970er Jahren von Sympathisanten der türkischen alevitischen *Birlik Partisi* (Einheitspartei) gegründet wurden. Beide traten aber nach außen nicht explizit als alevitische Organisationen auf und hatten zunächst nur lokale Bedeutung.

Dies begann sich 1979 zu ändern. Im Dezember 1978 waren bei dem Massaker in der südostanatolischen Stadt Maraş über hundert Aleviten getötet worden. In der türkischen Öffentlichkeit wurde dieses Ereignis als Gewalt zwischen rechten und linken politischen Gruppierungen dargestellt, wobei die Linken Aleviten waren. Alevitische Mitglieder des türkisch-sozialdemokratischen Vereins HDF (*Halkçı Devrimci Federasyonu*, Föderation revolutionärer Volksvereine) in Deutschland, der Auslandsorganisation der damaligen Regierungspartei CHP (*Cumhuriyet Halk Partisi*, Republikanische Volkspartei), forderten ihren Vorstand auf, bei der türkischen Regierung gegen das Massaker an Aleviten zu protestieren. Dabei ging es auch darum, das Massaker als Massaker an Aleviten und nicht einfach als generelle politische Gewalt anzuerkennen. Der Vorstand verweigerte diesen Protest, weil er nicht die eigene Regierung kritisieren wollte.¹⁴ Daraufhin trat eine größere Gruppe

14 Die damalige Nicht-Anerkennung der Aleviten zeigt sich auch darin, dass dieser Konflikt in Ertekin Özcans Geschichte der Türkischen Immigrantensorganisa-

von Aleviten in Berlin und Hamburg aus dem HDF aus und zum Yurtseverler Birliđi über. Patriotenvereine wurden in verschiedenen Städten gegründet und es gab auch einen kurzlebigen Dachverband. Diese Organisationen kann man als Vorläufer der alevitischen Bewegung betrachten, auch wenn die meisten dieser Vereine nicht lange aktiv blieben. In ihrem Umfeld fanden zum ersten Mal dezidiert alevitische Aktivitäten statt. Aktivisten des Yurtseverler Birliđi organisierten in Hamburg erstmals einen öffentlichen *cem*. An diesem *cem*, der in einer Schulaula stattfand, nahmen ca. tausend Menschen teil. Es gab also ein großes Interesse an solchen Veranstaltungen.

Die alevitische Bewegung entstand in Zusammenhang mit einem globalen Paradigmenwechsel der (linken) Politik von der Klassenpolitik zur Identitätspolitik, der sich in den 1980er Jahren ereignete. Sozialistische Ideen verloren ihre Überzeugungskraft und das Ziel der (ökonomischen) Gleichheit für alle wurde ersetzt durch das Ziel der Anerkennung von Differenz, der Anerkennung von eigenständigen Identitäten. Die politische Philosophie spricht daher auch vom Wechsel des Paradigmas der Umverteilung zum Paradigma der Anerkennung (Fraser und Honneth 2003). „Identität“ wurde mehr und mehr zu einem globalen Schlagwort, das Menschen für politisches Handeln mobilisierte. In der Türkei kann man etwa die Kurdenbewegung in diesen Paradigmenwechsel einordnen. In Deutschland spielte die Idee des Multikulturalismus eine wichtige Rolle, die davon ausging, dass sich „Ausländer“ nicht einfach assimilieren, sondern ihre eigene „Kultur“ und „Identität“ „bewahren“ sollten. Der Paradigmenwechsel beschränkte sich nicht allein auf die linke Seite des politischen Spektrums, denn gleichzeitig wurden in Deutschland auf der rechten Seite Überfremdungsängste artikuliert und die Bedeutung deutscher „Kultur“ und „Identität“ betont.¹⁵ Rechte und Linke teilten dabei ein sehr ähnliches, essentialistisches Konzept von Kultur und Identität. Die multikulturalistische Perspektive dominierte zunächst in Großstädten wie Frankfurt, Berlin oder Hamburg und wurde hier institutionalisiert.

In Hamburg wurde seit Anfang der achtziger Jahre in Stadtteilen mit einem höheren Migrantanteil ein Netzwerk von sogenannten Deutsch-Ausländischen Begegnungsstätten etabliert. In vielen dieser Begegnungsstätten waren Aleviten aktiv, die sowohl aus sozialdemokratischen als auch aus linksrevolutionären Organisationen kamen.¹⁶ Einige waren angestellte Sozialberater,

tionen nicht erwähnt wird, obwohl Özcan dem HDF, deren Vorsitzender er war, breiten Raum gibt (Özcan 1992).

15 So veröffentlichte bereits 1981 eine Gruppe von fünfzehn national-konservativen Professoren das „Heidelberger Manifest“, in dem sie die „Überfremdung“ Deutschlands beklagten und den Schutz der deutschen Identität einforderten (von Dirke 1994).

16 Unter den linksrevolutionären Aleviten in Hamburg war der marxistische Elan bis zur Mitte der 1980er Jahre merklich abgeflaut, während gleichzeitig das Bedürfnis nach Anerkennung von Differenz wuchs. 1986 wurde Dev Yol auf-

andere engagierten sich ehrenamtlich in den Trägervereinen der Einrichtungen. Der Diskurs um Gleichberechtigung und die Anerkennung der kulturellen Identität von Migranten in Deutschland, der in diesem Rahmen geführt wurde, bot auch den Nährboden für eine Debatte über alevitische Identität. Einige alevitische Akteure kamen zu dem Schluss, dass es nicht nur um türkische oder kurdische Identität gehen dürfe, sondern dass auch etwas für die alevitische Identität getan werden müsse. Zwölf Hamburger Aleviten trafen sich im Dezember 1988 und gründeten die Alevitische Kulturgruppe. Man war sich schnell einig, endgültig mit dem Verstecken des Alevitentums Schluss zu machen und ein öffentliches alevitisches Festival zu veranstalten. Die Gruppe traf sich regelmäßig und wuchs schnell an. Das Festival fand im Oktober 1989 als Alevitische Kulturwoche in der Universität Hamburg statt. Die Kulturwoche umfasste Diskussionen über das Alevitentum, ein Konzert mit bekannten alevitischen Musikern aus der Türkei und eine *cem*-Feier.¹⁷

Diese Veranstaltung, die nach Angaben der damaligen Veranstalter von etwa 5.000 Menschen aus ganz Deutschland besucht wurde, wirkte wie ein Paukenschlag: *Takiye* war kollektiv und öffentlich gebrochen worden. Der Anspruch auf Anerkennung wurde mit der „Alevitischen Erklärung“, die im Rahmen der Kulturwoche verbreitet wurde, explizit gemacht. Die Forderungen dieser Erklärung bezogen sich zu einem großen Teil auf die Türkei. Religionsfreiheit wurde für die Aleviten in der Türkei gefordert, damit sie ihre spezifischen religiösen Praktiken ausüben können, sowie die Öffnung der staatlichen Religionsbehörde, die einzig auf den sunnitischen Islam ausgerichtet ist und die Existenz des Alevitentums negiert. Mehrere Absätze der Alevitischen Erklärung bezogen sich aber auch auf die Situation von Aleviten in Deutschland. Hier wurde zunächst eine ganz ähnliche Diagnose gestellt: Auch in Deutschland werde das Alevitentum nicht anerkannt. So würden Forschungen und Debatten über Migranten aus der Türkei allein den sunnitischen Islam berücksichtigen. Gleichzeitig wurde festgehalten, dass aufgrund der gesellschaftlichen Freiheit in Deutschland die Möglichkeit bestehe, das Alevitentum zu leben und sunnitische Landsleute ebenso wie die deutsche Öffentlichkeit über das Alevitentum aufzuklären. Die Erklärung forderte jedoch nicht nur die Anerkennung des Alevitentums als etwas Eigenes ein, sie betonte gleichzeitig Gemeinsamkeiten mit deutscher Kultur. Formuliert wurden

gelöst, weil das Ziel der Organisation, die Revolution in der Türkei, in unerreichbare Ferne gerückt war. Einige ehemalige Mitglieder begannen daraufhin, sich in der Migrationspolitik zu engagieren. Sie gaben eine Zeitschrift namens *Göçmen* (Migrant) heraus, in der sie über gesellschaftliche Benachteiligung von Einwanderern berichteten und Gleichberechtigung für Migranten forderten. Es ist die Zeit nach den ersten rassistisch motivierten Morde an Einwanderern in Deutschland: In Hamburg wurden 1985 die Türken Mehmet Kaynakçı und Ramazan Avcı von Skinheads umgebracht.

17 Zur Geschichte der Aleviten in Hamburg siehe auch Sökefeld 2003a.

diese Gemeinsamkeiten als von Aleviten und Deutschen geteilte Unterschiede zur sunnitischen Kultur. Aleviten erscheinen in dieser Erklärung als eine Gruppe, die zwar eine eigenständige Kultur besitzt, die aber zahlreiche Werte der deutschen Gesellschaft teilt – besonders solche, die sich auf Säkularismus, Demokratie und die Gleichberechtigung der Geschlechter beziehen.¹⁸

Da die Alevitische Kulturwoche in Hamburg die erste öffentliche Veranstaltung im Namen des Alevitentums war, betrachte ich sie als den Startpunkt der alevitischen Bewegung in Deutschland. Kurz zuvor waren schon in einigen Städten Vereine von Aleviten gegründet worden (in der Regel als „Bektaşî-Vereine“), deren Ziele vor allem nach innen, auf die jeweilige alevitische Gemeinde selbst bezogen waren. Nun entstanden Vereine, die es als ihre Aufgabe ansahen, nach außen, an die Öffentlichkeit zu gehen, das Alevitentum bekannt zu machen und für seine Anerkennung zu werben. In Hamburg ging aus der Alevitischen Kulturgruppe das Alevitische Kulturzentrum Hamburg e.V. hervor. Ähnlich ausgerichtete Kulturzentren entstanden in kurzer Zeit in allen Städten Deutschlands mit größerer alevitischer Bevölkerung.

Die alevitische Bewegung in Deutschland seit den 1990er Jahren

Einen Höhepunkt erreichte die alevitische Selbstorganisation in Deutschland nach dem Angriff auf das alevitische Kulturfestival in Sivas im Juli 1993. Veranstaltungen zum Gedenken an das Massaker bilden seither einen Fixpunkt im Veranstaltungskalender alevitischer Organisationen. Dazu mehr im Beitrag von Béatrice Hendrich. Das Sivas-Massaker bedeutete einen großen Mobilisierungsschub für die alevitische Bewegung in Deutschland. Wenige Tage nach dem Massaker demonstrierten 60.000 Aleviten aus ganz Deutschland und den Nachbarländern in Köln gegen die Gewalttat. Immer mehr Aleviten in Deutschland schlossen sich den Vereinen an oder gründeten neue Organisationen. Allein im Jahr nach dem Massaker entstanden in Westeuropa über hundert alevitische Vereine neu. Eine wichtige Folge des Sivas-Massakers für die alevitische Bewegung in Deutschland und Europa war die Neuorganisation eines Dachverbandes, der zuvor schon von den Bektaşî-Vereinen gegründet worden war. Nach dem Massaker traten die Alevitischen Kulturzentren dem Verband bei und übernahmen seine Führung.

18 Die türkische Fassung der Alevitischen Erklärung, die *Alevî Bildirgesi*, war schon im Sommer 1989 vor der Kulturwoche veröffentlicht worden und hatte zur Folge, dass in der Türkei eine ähnliche Erklärung verfasst wurde. Im Rahmen der Alevitischen Kulturwoche wurde eine leicht veränderte deutsche Fassung verbreitet. Die türkische Originalfassung wurde in einer Geschichte des Alevitischen Kulturzentrums Hamburg wieder veröffentlicht (HAKM 1999: 14).

Damit wurde der Dachverband zu einer Organisation, die offensiv an die Öffentlichkeit ging und für die Anerkennung des Alevitentums in Deutschland und in der Türkei eintrat. Dieser Dachverband, der unter wechselnden Namen operierte¹⁹ und seit einigen Jahren als Alevitische Gemeinde Deutschland firmiert, ermöglichte trotz zahlreicher interner Konflikte und einiger Abspaltungen die Kontinuität der alevitischen Bewegung und ist ihr zentraler Akteur.

Die alevitische Bewegung ist von zahlreichen Konfliktlinien durchzogen, die von ethnischen Bindungen, unterschiedlichen Verständnissen des Alevitentums oder divergierenden Auffassungen über das Verhältnis zum türkischen Staat herrühren. Auf lokaler Ebene ereigneten sich zahlreiche Spaltungen, so dass vor allem in den Großstädten meistens mehrere alevitische Vereine nebeneinander existieren. In Hamburg gab es etwa zeitweise acht alevitische Vereine, von denen einige inzwischen aber nicht mehr aktiv sind.

Die der PKK nahe stehende kurdische Bewegung betrachtete in Deutschland die Gründung alevitischer Vereine zunächst als eine Gefahr, da sie die postulierte Einheit der Kurden in Frage stellten. Schon die Gründung des Alevitischen Kulturzentrums in Hamburg wurde daher von kurdischen Aktivisten behindert. Später gingen alevitische Aktivisten der kurdischen Bewegung dazu über, in verschiedenen Städten eigene kurdisch-alevitischer Vereine zu gründen. Insgesamt entstanden ca. zwanzig kurdisch-alevitischer Vereine in Deutschland, die einige Jahre einen eigenen Dachverband namens FEK (Federasyon Elewiyan Kurdistanî, Föderation der Aleviten Kurdistan) hatten. Die Gründung explizit kurdisch-alevitischer Vereine bedeutet jedoch nicht, dass die anderen alevitischen Vereine keine kurdischen Mitglieder hätten.

Eine weitere Konfliktlinie betrifft das Verhältnis zum türkischen Staat. Während die meisten der in der Alevitischen Gemeinde Deutschland zusammengeschlossenen Vereine (und der Dachverband selbst) dem türkischen Staat gegenüber sehr kritisch eingestellt sind und etwa eine symbolische Identifizierung mit der Türkei mittels türkischer Fahnen oder Bildern Atatürks ablehnen, fordern andere Vereine genau diese Identifizierung ein. Zum Teil

19 Der ursprüngliche Verband der Bektâşi-Vereine hieß *Alevî Birlikleri Federasyonu* (Föderation der Alevitengemeinden) und wurde 1994, nachdem auch Vereine aus anderen europäischen Ländern aufgenommen worden waren, in *Avrupa Alevî Birlikleri Federasyonu* (Föderation der Alevitengemeinden in Europa) umbenannt. Nach einer weiteren Reorganisation, bei der die nicht-deutschen Vereine eigene nationale Föderationen gründeten, wurde der Name 1998 in *Almanya Alevî Birlikleri Federasyonu* (Föderation der Alevitengemeinden in Deutschland) geändert. Der türkische Name besteht bis heute, bei einer Satzungsänderung im Jahr 2002 wurde der deutsche Name jedoch in *Alevitische Gemeinde Deutschland* geändert. Unter Aleviten ist der Verband vor allem unter seiner türkischen Abkürzung „AABF“ bekannt.

stehen diese Vereine der CEM-Vakfi, einer eher staatsnahen alevitischen Stiftung in Istanbul nahe. CEM-Vakfi unterhält mit einem Büro in Essen auch eine eigene Vertretung in Deutschland. Man kann diese staatsnahe Perspektive jedoch nicht auf Vereine außerhalb der Alevitischen Gemeinde Deutschland reduzieren. Viele Aleviten verstehen sich als strikte Kemalisten und so gab es auch innerhalb des Dachverbandes jahrelang erbitterte Auseinandersetzungen über die Verwendung der türkischen Nationalflagge. Der Vorstand der Alevitischen Gemeinde wurde für seine kritische Haltung in den Jahren 2000 und 2001 in einer verunglimpfenden Kampagne von der türkisch-nationalistischen Tageszeitung *Hürriyet* angegriffen (Sökefeld 2004b). Mit der dritten Konfliktlinie, die die Frage der Zugehörigkeit des Alevitentums zum Islam betrifft, beschäftige ich mich in einem eigenen Beitrag in diesem Band.

Heute sind über hundert lokale alevitische Vereine in der Alevitischen Gemeinde Deutschland zusammengeschlossen. Daneben gibt es etwa zwanzig bis dreißig alevitische Vereine außerhalb des Dachverbandes. Zu den regelmäßigen Aktivitäten der Vereine gehören die Durchführung von Ritualen, vor allem *cem*, und Kulturveranstaltungen, das Angebot von *saz*- und *semah*-Kursen vor allem für Jugendliche, sowie gesellige Veranstaltungen. Zum Teil, abhängig von den verfügbaren Ressourcen bieten die Vereine auch Deutschkurse, Hausaufgabenhilfe, Sozialberatung und ähnliches an und sind häufig auf lokaler Ebene im interreligiösen Dialog aktiv. Teilweise haben die Vereine aber auch mit einem Mangel aktiver Mitglieder zu kämpfen, zum Beispiel weil die Mitglieder der zahlreichen Konflikte überdrüssig geworden sind, oder weil die alevitische Bewegung nicht mehr dieselbe Mobilisierungskraft hat, wie vor einem Jahrzehnt.

Integration und die Politik der Anerkennung

Das zentrale Motiv der alevitischen Bewegung ist die Forderung nach Anerkennung des Alevitentums in Deutschland und in der Türkei. Im Gegensatz zur gängigen Strategie von Einwanderergruppen, ihre Identität durch die Betonung des Unterschieds zur Mehrheitsbevölkerung zu definieren und die Anerkennung dieser Differenz einzufordern, betonen Aleviten in Deutschland, vor allem aber die in den Organisationen aktiven Aleviten, den Unterschied zu sunnitischen Türken. Indem Aleviten die Unterschiede des Alevitentums zu einem weitgehend „fundamentalisierten“ Bild des sunnitischen Islam herausstellen, betonen sie gleichzeitig die Kompatibilität von deutscher und alevitischer Kultur. Zentrales Symbol ist hier, wie überhaupt im Integrations- und Islamdiskurs in Deutschland, das Kopftuch. Und so werden Aleviten nicht müde zu betonen, dass alevitische Frauen kein Kopftuch

tragen. Tatsächlich gleichen sich der dominante alevitische und der dominante deutsche Islamdiskurs bis aufs Haar: In beiden wird die potentielle oder tatsächliche Gefährlichkeit des Islam herausgestellt und Islam häufig mit Islamismus gleichgesetzt.²⁰

Da im öffentlichen und politischen Diskurs in Deutschland türkische/muslimische Migranten weitgehend undifferenziert wahrgenommen und dargestellt wurden, war die Betonung des Unterschieds zu sunnitischen Türken zunächst die wichtigste Strategie der Anerkennung der Aleviten in Deutschland. Die zweite Strategie besteht in dem, was ich „institutionelle Integration“ nenne. Ich verstehe darunter den Aufbau kooperativer Beziehungen zwischen alevitischen Organisationen und deutschen zivilgesellschaftlichen, religiösen oder staatlichen Einrichtungen auf verschiedenen Ebenen. Institutionelle Integration ist selbst ein Ausweis für die Anerkennung, dafür, dass die alevitischen Vereine als Partner anerkannt werden. Diese institutionelle Integration findet sowohl auf lokaler Ebene statt, getragen von lokalen Vereinen, als auch auf der Bundesebene, wo die Alevitische Gemeinde Deutschland der zentrale Akteur ist. Auf lokaler Ebene engagieren sich alevitische Vereine zum Beispiel in der Stadtteilarbeit und im interreligiösen Dialog. Sie pflegen Kontakte zu Gewerkschaften²¹ und Parteien, zu Kirchengemeinden und natürlich zur jeweiligen Stadtverwaltung. Ich möchte hier vor allem die institutionelle Integration auf der Ebene der Alevitischen Gemeinde diskutieren.

Schon in den 1990er Jahren zeigte die Alevitische Gemeinde großes Interesse an institutioneller Integration und lud etwa regelmäßig Politiker zu ihren Veranstaltungen ein. Die Zusammenarbeit war damals jedoch eher punktuell, da auf alevitischer Seite die nötigen Ressourcen fehlten. Aufschwung nahm die institutionelle Integration am Ende des Jahrzehnts, nach der Bildung der Rot-Grünen Koalition, die mehr Mittel für Integrations- und Anti-Rassismus-Arbeit zur Verfügung stellte, und nachdem im Jahr 2000 in der Alevitischen Gemeinde ein neuer Vorstand gewählt wurde, dem mehrere engagierte jüngere Mitglieder in verantwortlicher Position angehörten. Verschiedene Projekte wurden nun initiiert. Das erste Projekt war eine Kampagne unter dem Titel „Förderung der Einbürgerung“. Diese Kampagne informierte über das neue Staatsangehörigkeitsrecht, das im Januar 2000 in Kraft getreten war, die Einbürgerung erleichterte und den Anspruch auf Einbürgerung ausweitete. Die Alevitische Gemeinde Deutschland publizierte eine zweisprachige Broschüre über das neue Gesetz, die veränderten Bedingungen für die Einbürgerung und die rechtlichen Folgen einer Einbürgerung für den Rechts-

20 Der zweite, eher untergeordnete Strang im deutschen Islamdiskurs, der Toleranz betont und beispielsweise das Kopftuch nicht rundheraus als „Unterdrückung“ ablehnt, ist unter Aleviten kaum zu finden.

21 Vermutlich sind Aleviten die einzige religiös definierte Gruppe, die regelmäßig bei den 1. Mai-Demonstrationen auftreten.

status in der Türkei. Daneben veranstaltete die Alevitische Gemeinde in Köln Multiplikatoren-Seminare über das neue Staatsangehörigkeitsrecht und über den institutionellen Aufbau der Bundesrepublik, an denen Vertreter der lokalen Alevitenvereine teilnahmen. Diese Multiplikatoren veranstalteten in der Folge etwa fünfzig Seminare zum Gesetz in ihren Ortsgemeinden. Die Einbürgerungskampagne der Alevitischen Gemeinde Deutschland wandte sich an eine Gruppe von Migranten, die in hohem Maße zur Einbürgerung bereit war – und diese zum großen Teil bereits vollzogen hatte. Schon in den 1990er Jahren hatten sehr viele Aleviten die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen. Fast alle Teilnehmer der Multiplikatorenseminare in Köln waren bereits Deutsche. Ende 2002 befragte ich die Mitglieder von sieben alevitischen Vereinen in Hamburg zu ihrer Staatsbürgerschaft und stellte fest, dass bereits 55,6 Prozent von ihnen die deutsche Staatsbürgerschaft besaßen. Das alevitische Kulturzentrum Hamburg hatte bereits Mitte der 1990er Jahre seine Mitglieder zur Einbürgerung aufgerufen. Die meisten der Hamburger Aleviten hatten die Einbürgerung daher auch schon vor in Kraft treten des neuen Rechts vollzogen. In den letzten Jahren war die Einbürgerungsrate sogar rückläufig – jedoch nicht, weil der Wille zur Einbürgerung abgenommen hatte, sondern weil nicht mehr viele Vereinsmitglieder übrig waren, welche die Voraussetzungen für die Einbürgerung erfüllten, aber noch nicht eingebürgert waren. Nichts spricht dagegen, diesen Hamburger Befund der Tendenz nach auf die Aleviten in Deutschland insgesamt zu übertragen.

Ein anderes Projekt der Alevitischen Gemeinde Deutschland zielte auf die Integration benachteiligter Jugendlicher in den Arbeitsmarkt. Junge Menschen wurden hier in einem Internetprojekt ausgebildet. Etwa achtzig Prozent der Teilnehmer fanden anschließend einen Ausbildungsplatz. Im Jahr 2003 wurde auf Initiative und organisiert von der Alevitischen Gemeinde Deutschland die „Multireligiöse Studiengruppe“ (MUREST) gebildet, an der neben den Aleviten Vertreter der evangelischen und katholischen Kirche sowohl verschiedener sunnitischen Organisationen teilnahmen. Die Multireligiöse Studiengruppe befasste sich in einer Reihe von Workshops mit verschiedenen Themen, die zunächst aus den Perspektiven der beteiligten Gruppen dargestellt und schließlich gemeinsam diskutiert wurden. Zu den besprochenen Themen gehörten beispielsweise Autoritätsstrukturen in den Religionen, Gebet, das Geschlechterverhältnis, der Umgang mit Gewalt und Tod und Begräbnis. Die Ergebnisse wurden kürzlich in einem Handbuch veröffentlicht (MUREST 2006). Im Jahr 2005 wurde ein Projekt zur Förderung der Verständigung zwischen alevitischen und sunnitischen Jugendlichen begonnen, das im Rahmen eines Programms des Bundesfamilienministerium gefördert wurde. Dabei arbeiteten alevitische und sunnitische Jugendlichen in Workshops und Rollenspielen zusammen. Außerdem wurden Experten beider

Religionsgemeinschaften zu Unterschieden und Gemeinsamkeiten im Selbstverständnis und im Umgang miteinander befragt. (Öztürk und Kaplan 2006).

Eine wichtige Rolle spielen in der Anerkennungspolitik der Alevitischen Gemeinde Deutschland kulturelle Großveranstaltungen, die eine große Zahl von Aleviten zu einer sichtbaren Gemeinschaft zusammenbringen und bestimmte Aspekte des Alevitentums präsentieren. Im Mai 2001 fand in Köln eine Veranstaltung unter dem Titel *Bin Yılın Türküsü* (offiziell übersetzt als „Das Epos des Jahrtausends“) statt, bei der die Geschichte des Alevitentums als Geschichte von Unterdrückung, aber auch von Emanzipation und Aufklärung dargestellt wurde. Diese Veranstaltung wurde im Herbst 2003 in Istanbul auf die Bühne gebracht und damit die Brücke zurück in die Türkei geschlagen. Im April 2004 wurde in Oberhausen das „Epos der Frau“ (*Kadınlar Türküsü*) aufgeführt, das die gleichberechtigte Stellung der Frau im Alevitentum betonte und die Geschichte der Emanzipation nachzeichnete. Im Juni 2006 wurde, wieder in Köln, das Gedenken an das Sivas-Massaker mit einer Großveranstaltung unter dem Titel *Ağittan Umuda* („Von der Klage zur Hoffnung“) zelebriert. Diese Veranstaltungen finden stets vor einem Publikum von weit über 10.000 Zuschauern statt. Wichtiger noch für die Organisatoren ist, dass sehr viele Menschen aktiv in das Geschehen eingebunden sind. So haben bei *Bin Yılın Türküsü* tausend junge Aleviten ein riesiges *saz*-Ensemble gebildet und viele hundert weitere Jugendliche *Semah* getanzt. Auch wenn die Außenwirkung dieser Veranstaltungen eher begrenzt ist, weil wenige Nicht-Aleviten daran teilnehmen und das Echo in der deutschen Medienlandschaft eher begrenzt war, sind diese Veranstaltungen doch von zentraler Bedeutung für die Selbst-Anerkennung der Aleviten, da hier eine alevitische Gemeinschaft – vor allem für die beteiligten Jugendlichen – unmittelbar erfahrbar wird. Besonders *Bin Yılın Türküsü* in Istanbul wurde sehr häufig mit dem *cem*-Ritual verglichen, und so kann man diese Veranstaltungen in der Tat als säkularisierte Großrituale interpretieren, welche die alevitische Gemeinschaft erneuern.

Das wichtigste Projekt der institutionellen Integration und der Anerkennung ist jedoch die Bemühung um die Einführung alevitischen Religionsunterrichts in verschiedenen Bundesländern. Nachdem in Hamburg auf Betreiben des Alevitischen Kulturzentrums das Alevitentum in den Lehrplan des interreligiösen „Religionsunterrichts für Alle“ der Stadt aufgenommen wurde und in Berlin unter der Verantwortung des Kulturzentrums Anatolischer Aleviten seit 2002 an Grundschulen alevitischer Religionsunterricht erteilt wird, begann mit dem Schuljahr 2006/07 auch der alevitische Unterricht an zwei Schulen in Baden-Württemberg. Die Bundesländer Nordrhein-Westfalen,

Hessen und Bayern sollen ab 2008 folgen.²² Projekte wie der Religionsunterricht und der interreligiöse Dialog zeigen, wie wichtig der Stellenwert der Religion in der alevitischen Politik der Anerkennung ist, trotz der bereits angesprochenen – und keineswegs abgeschlossenen – Auseinandersetzung darüber, ob das Alevitentum überhaupt an erster Stelle als Religion zu verstehen sei, und obwohl die meisten der alevitischen Vereine „Kultur“ und nicht „Religion“ im Namen tragen und sich viele alevitische Aktivisten nach wie vor als Atheisten verstehen.

Unbeschadet dieser nach wie vor starken Stellung eines „kulturellen“ Alevitentums in Deutschland kann man sogar eine formelle Neudefinition des Alevitentums als Religionsgemeinschaft konstatieren. So verabschiedete die Alevitische Gemeinde Deutschland im September 2002 eine neue Satzung, in der sich der Dachverband nun als „Glaubensgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes“ definiert.²³ Zuvor hatte der Dachverband noch im linken Jargon als „demokratische Massenorganisation“ firmiert. Diese Neudefinition geht jedoch nicht unbedingt auf eine neue Religiosität der Aleviten zurück, auch wenn vor allem bei alevitischen Jugendlichen ein neues Interesse an Religiosität beobachtet werden kann, sondern ist vor allem der institutionellen Struktur der deutschen Gesellschaft geschuldet. „Kultur“ ist im Gegensatz zu „Religion“ nämlich keine Kategorie der Anerkennung im rechtlich-institutionellen und diskursiven Kontext in Deutschland. Es gibt keine formelle rechtliche Anerkennung als „kulturelle Gemeinschaft“. Religionsgemeinschaften, vor allem die beiden großen christlichen Kirchen, sind dagegen rechtlich, politisch und gesellschaftlich als Körperschaften akzeptiert. Sie genießen den juristischen Status von Körperschaften öffentlichen Rechts, der ihnen wichtige Rechte verleiht. Weiter wird Religion aufgrund der Existenz mehrerer christlicher Gemeinschaften weitgehend unproblematisch als Pluralität gedacht, während kulturelle Pluralität in vielen Fällen immer noch als problematisch und nicht erstrebenswert betrachtet wird, man denke an die Debatte um die „Leitkultur“ und die aktuelle Kritik am „Multikulturalismus“. Die Möglichkeiten der Anerkennung von Aleviten als kulturelle Gemeinschaft in Deutschland wären im Gegensatz zur Anerkennung als Religionsgemeinschaft sehr gering.²⁴ Die Alevitische Gemeinde Deutschland hat, ebenso wie

22 Diese unterschiedlichen Startdaten sind durch die verschiedenen rechtlichen Bedingungen für den Religionsunterricht im föderalen Bildungssystem bedingt.

23 Interessanterweise ist in der Satzung (Paragraph 2, Abs. 1) nicht von „Religionsgemeinschaft“ sondern von „Glaubensgemeinschaft“ die Rede. Diskutiert wurde die Satzung auf Türkisch, und das türkische Wort für Religion, *din*, ist zu sehr mit dem Islam assoziiert, als dass es unter Aleviten als Selbstkonzept mehrheitsfähig wäre. Das Wort für Glauben, *inanç*, hat dagegen eine viel offenere Bedeutung.

24 Damit stützt der Fall der Aleviten die These von Yasemin Soysal, dass die Form der Organisation von Migranten nicht durch „mitgebrachtes kulturelles Gepäck“

einige muslimische Verbände, einen Antrag auf Verleihung des Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts gestellt. Während die entsprechenden Anträge des Islamrats oder des Zentralrats der Muslime in Deutschland relativ rasch abgelehnt wurden, ist der Antrag der AABF seit 1995 bei der Landesregierung in Nordrhein-Westfalen anhängig, und es wurde von den Aleviten bereits als Erfolg gewertet, dass er bislang nicht zurückgewiesen wurde. Mit der Zulassung des alevitischen Religionsunterrichts für die Länder Nordrhein-Westfalen, Hessen, Bayern und Baden-Württemberg wurde die Alevitische Gemeinde Deutschland rechtlich als Religionsgemeinschaft anerkannt.

Die Politik der Anerkennung der deutschen Aleviten ist jedoch nicht auf Deutschland beschränkt. Ebenso zentral sind die Bemühungen der Aleviten in Deutschland um die Anerkennung des Alevitentums in der Türkei. So weisen sämtliche alevitischen Organisationen in zahllosen Presseerklärungen und Publikationen immer wieder auf die Nicht-Anerkennung des Alevitentums in der Türkei hin, und die Entwicklungen in der Türkei werden genauestens verfolgt. Im Gegensatz zur in Deutschland vorherrschenden Auffassung, dass „heimatorientierte“ Vereine der Integration entgegen wirken würden, ist im Fall der Aleviten jedoch zu beobachten, dass die fortschreitende institutionelle Integration neue Ressourcen erschließt, die auch für die transnationale, auf die Türkei gerichtete Politik der Anerkennung verwendet werden können. Um dem Dualismus von „Heimat“ und Migration zu entgehen, und anzuerkennen, dass für die meisten Aleviten Deutschland längst zur Heimat geworden ist, spreche ich anstelle von „Heimatorientierung“ lieber von „transnationaler Orientierung“ (Sökefeld 2005). Ressourcen für die transnationale Politik der Anerkennung haben die Aleviten vor allem auf europäischer Ebene entwickelt, denn die institutionelle Integration beschränkt sich nicht auf den deutschen Rahmen. Vorangetrieben vom deutschen Dachverband, haben sich Aleviten auch auf europäischer Ebene zusammengeschlossen und im Sommer 2002 die Konföderation der Alevitengemeinden in Europa gegründet (Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu, AABK), der neben der Alevitischen Gemeinde Deutschland auch die jeweiligen Dachverbände Frankreichs, Dänemarks, Österreichs, Hollands, Belgiens und der Schweiz sowie Einzelvereine aus Norwegen und Schweden angehören. Vermittels des europäischen Dachverbandes hat sich die Alevitische Gemeinde Deutschland ganz erheblich und erfolgreich darum bemüht, die Situation der türkischen Aleviten im Rahmen der Beitrittsverhandlungen der Türkei zur Sprache zu bringen. So werden die Aleviten seit dem Jahr 2000 in den jährlichen Türkei-Fortschrittsberichten der EU-Kommission erwähnt und ihre Gleichstellung und Anerkennung angemahnt (Sökefeld 2007).

bestimmt wird, sondern durch die Struktur der Aufnahmegesellschaft (Soysal 1994).

Die alevitische Bewegung und die Transformation alevitischen Lebens in Deutschland

Nur ein Teil der Aleviten in Deutschland ist Mitglied in einem alevitischen Verein und damit im engeren Sinn der alevitischen Bewegung verbunden.²⁵ Die Ursachen für die Nichtbeteiligung an der Bewegung sind vielfältig. Viele Aleviten zeichnen sich vor allem dadurch aus, dass sie am Alevitentum generell nicht interessiert sind. Andere stehen der Bewegung deshalb skeptisch oder ablehnend gegenüber, weil sie die Bewegung als zu „politisch“ und zu wenig „religiös“ einschätzen. Die Tatsache, dass nur eine Minderheit der Aleviten an der Bewegung direkt beteiligt ist, bedeutet jedoch keineswegs, dass die Bewegung für die übrigen Aleviten bedeutungslos wäre, denn die alevitische Bewegung hat die Parameter für das Leben von Aleviten in Deutschland insgesamt radikal verschoben. Das Alevitentum ist öffentlich geworden, es hat sich neu organisiert und eine vor Beginn der Bewegung kaum vorstellbare öffentliche Anerkennung erreicht. Aleviten fühlen sich nicht mehr gezwungen, ihre Zugehörigkeit zu verbergen und damit haben sie erstmals in einem positiven Sinne die Wahl, ob sie sich mit dem Alevitentum identifizieren möchten oder nicht. Die Rede zur Eröffnung der Alevitischen Kulturwoche in Hamburg im Jahr 1989 schloss mit der Forderung: „alle, die es möchten, [sollen] sagen können, ‚Ich bin Alevit‘!“ (Kaplan 1989). Diese Forderung wurde zweifellos inzwischen eingelöst.

Die Beiträge in diesem Band analysieren verschiedene Aspekte dieses neuen alevitischen Lebens in Deutschland. Das Kapitel von Béatrice Hendrich untersucht die Erinnerungskultur von Aleviten in Deutschland. Sie geht von der Tatsache aus, dass die gegenwärtige Diskussion um alevitische Identität eng mit bestimmten Vorstellungen über die historische Verwurzelung des Alevitentums verknüpft ist und fragt danach, welche Ideen über die Ge-

25 Die der Alevitischen Gemeinde Deutschland angeschlossenen Vereine haben insgesamt ca. 20.000 Mitglieder. Die unabhängigen Vereine eingeschlossen kann man recht großzügig gerechnet von insgesamt 25.000 Vereinsmitgliedern ausgehen. Wiederum großzügig gerechnet kann man zu jedem Vereinsmitglied drei Familienmitglieder hinzurechnen, die nicht selbst Mitglied des jeweiligen Vereins sind (tatsächlich ist diese Zahl wahrscheinlich zu hoch gegriffen, da in vielen Fällen mehrere Angehörige einer Familie formelle Vereinsmitglieder sind). Insgesamt käme man damit auf ca. 100.000 Aleviten, die der Bewegung enger verbunden wären – wobei hinzugefügt werden muss, dass Vereinsmitgliedschaft nicht unbedingt die aktive Beteiligung am Vereinsleben impliziert. Schätzungen der Zahl der Aleviten in Deutschland bewegen sich zwischen 400.000 und 600.000. Man kann also grob geschätzt davon ausgehen, dass ein Sechstel bis ein Viertel der Aleviten in Deutschland der alevitischen Bewegung mehr oder weniger verbunden ist.

schichte des Alevitentums auch diejenigen Aleviten, die nicht als Aktivisten oder Funktionäre der alevitischen Vereine in diese Diskussion eingebunden sind, reproduzieren. Sie zeigt auf, dass biographische Erinnerung und Geschichtsbilder eng miteinander verknüpft sind. Der Beitrag von Robert Langer stellt alevitische Rituale vor. Der Bereich der Rituale war in den letzten Jahrzehnten besonders starkem Wandel unterworfen. Nachdem alevitische Rituale als Folge von Migration und ideologischer Linksorientierung kaum noch durchgeführt worden waren, haben sie in den letzten zwei Jahrzehnten eine grundlegende Revitalisierung erfahren. Der mit der Revitalisierung verknüpfte Transfer der Rituale vom Land in die Städte und aus der Türkei in die europäische Diaspora hat zahlreiche Veränderungen bedingt, die Langer systematisch herausarbeitet. Kira Kosnick untersucht am Beispiel des Offenen Kanals in Berlin alevitische Strategien der Selbstrepräsentation in den Medien. Sie arbeitet zentrale Elemente der Selbstdarstellung heraus, stellt dar, wie Motive, die in der Türkei negativ gewertet wurden, im deutschen Kontext eine positive Bedeutung annehmen und schlussfolgert, dass beide Kontexte zusammen betrachtet werden müssen. Der Beitrag von Hülya Taşcı fragt vor dem Hintergrund ethnologischer Ethnizitätstheorie danach, wie AlevitInnen der zweiten Generation in Deutschland das Alevitentum als Religion bestimmen und welche Differenzierungen sich aus der Überschneidung alevitischer Identität mit verschiedenen sprachlichen Zugehörigkeiten ergeben. Die Autorin zeigt auf, dass religiöse Motive für die Selbstidentifizierung bei der von ihr interviewten Gruppe an Bedeutung verlieren, und dass auch sprachliche Identitäten von Auflösungserscheinungen betroffen sind. Zentrales Merkmal alevitischer Identität bleibt jedoch auch in der zweiten Generation die Abgrenzung vom sunnitischen Islam. Halil Can entwickelt das Thema der Folgegenerationen weiter und zeigt am Beispiel einer Familie, wie alevitische Identität in der Auseinandersetzung zwischen den Generationen vermittelt wird. Er geht von den Ausgrenzungserfahrungen aus, die der Enkel der Familie in Deutschland macht und die ihn nach mehreren misslungenen Versuchen, im deutschen sozialen Umfeld Anerkennung zu finden, dazu bringt, sich dem Alevitentum zuzuwenden. Dies führt zur Auseinandersetzung mit den Eltern, die dem Alevitentum distanziert gegenüber stehen. Can arbeitet an seiner Fallstudie deutlich die Verwicklungen von Assimilationsdruck, Ausgrenzung und Identitätssuche heraus, die damit zusammenhängen, dass Mehrfachzugehörigkeiten kaum anerkannt werden, und die schließlich zu Selbstethnisierung führen können. Im nächsten Beitrag untersuche ich die in den alevitischen Organisationen derzeit erbittert geführte Debatte über die Zugehörigkeit des Alevitentums zum Islam. Während vor allem Funktionäre der Vereine das Alevitentum als eigenständige Religion darstellen, gehört es für andere fraglos zum Islam und gilt manchen sogar als „der wahre Islam“. Ich lege dar, dass die wachsende Abwendung vom Islam nur vor dem Hinter-

grund der besonderen Anerkennungsbedingungen in der deutschen Migrationsgesellschaft verstanden werden kann; dass sich im Zuge wachsender Europäisierung und Transnationalisierung die gesellschaftlichen und politischen Kontexte von Deutschland und der Türkei kaum vollständig auseinander halten lassen. Im abschließenden Beitrag greifen David Shankland und Atila Çetin, ausgehend von der Untersuchung der Migranten aus einem alevitischen Dorf in Zentralanatolien, verschiedene Aspekte der Diasporasituation der Aleviten in Deutschland auf und führen sie zu einer Gesamtschau zusammen, die eine Erfolgsgeschichte gelungener Integration ergibt.

Literatur

- Allouche, Adel (1983): *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict 906-962/1500-1555*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Bozarlan, Hamit (2000): „Araştırmannın Mitosları ya da Aleviliğın Tarihsel ve Sosyal Bir Olgu Olarak Değerlendirilmesinin Zorunluluğu Üzerine“, in: İsmail Engin/Erhard Franz (Hg.), *Kimlik ve Tarih. Aleviler/Aleviten*, Bd. 1. Hamburg: Orient Institut, S. 23-38.
- Dressler, Markus (1999): *Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Dressler, Markus (2002): *Die Alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmung*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Fraser, Nancy; Axel Honneth (2003): *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London: Verso.
- HAKM (Hamburg Alevi Kültür Merkezi) (1999): *Onların Öyküsü*, Hamburg: HAKM.
- Imber, Colin H. (1979): „Persecution of the Ottoman Shi‘ites According to the Muhimme Defteri“, 1565-1585, *Der Islam* 56, 245-274.
- Kaplan, Ismail (1989). *Eröffnungsrede zur Alevitischen Kulturwoche Hamburg* (unveröffentlichtes Manuskript).
- Kaplan, Ismail (2004): *Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*, Köln: Alevitische Gemeinde Deutschland e.V.
- Kara, Ismail (1999). „Eine Behörde im Spannungsfeld von Religion und Staat: Das ‚Präsidium für religiöse Angelegenheiten‘ (Diyanet İşleri Başkanlığı)“, in: Günter Seufert/Jacques Waardenburg (Hg.), *Turkish Islam and Europe. Europe and Christianity as Reflected in Turkish Muslim Discourse*, Istanbul: Steiner, 209-240.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina (1992): „Vom revolutionären Klassenkampf zum ‚wahren‘ Islam. Transformationsprozesse im Alevitentum der Türkei nach 1980“, *Sozialanthropologische Arbeitspapiere* 49, Berlin: Verlag Das Arabische Buch.
- Küçük, Hülya (2002): *The Role of the Bektashis in Turkey’s National Struggle*, Brill: Leiden.
- Marcus, Aliza (1996): „Should I shoot you?‘ An Eyewitness Account of an Alevi Uprising in Gazi“, *Middle East Report* 26, Nr. 1999, 24-26.

- Massicard, Elise (2001): „Alevismus in der Türkei: Kollektive Identität ohne starken Inhalt?“, in: Werner Rammert/Gunther Knauth/Klaus Buchenau/Forian Altenhöfner (Hg.), *Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen. Ethnologische, soziologische und historische Studien*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Mélikoff, Irène (1998): *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars. Genèse du soufisme populaire en Turquie*, Brill: Leiden.
- Mélikoff, Irène (1999): „Le problème Bektaşî-Alevî : quelques dernières considérations“, *Turcica* 20, 7-18.
- MUREST (Hg.) (2006): *Handbuch interreligiöser Dialog. Aus katholischer, evangelischer, sunnitischer und alevitischer Perspektive*, Köln: Alevitische Gemeinde Deutschland.
- Özcan, Ertekin (1992): *Türkische Immigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin: Hitit.
- Öztürk, Mürvet; Ismail Kaplan (2006): *Glaubenselemente im alevitischen und sunnitischen Selbstverständnis. Eine Synopse*, Köln: Alevitische Gemeinde Deutschland.
- Sinclair-Webb, Emma (2003): „Sectarian Violence, the Alevi Minority and the Left. Kahramanmaraş 1978“, in: Paul J. White/Joost Jongerden (Hg.), *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Leiden: Brill: 215-236.
- Sökefeld, Martin (2003a): „„Wir sind auch da!“ Aleviten in Hamburg und der Kampf um Anerkennung“, in: Angelika Eder (Hg.), *„Wir sind auch da!“ Über das Leben von und mit Migranten in europäischen Großstädten*, Hamburg: Dölling und Galitz, 243-266.
- Sökefeld, Martin (2003b): „Alevi in Germany and the Politics of Recognition“, *New Perspectives on Turkey* 28/29, 133-161.
- Sökefeld, Martin (2004a): „Religion or Culture? Concepts of Identity in the Alevi Diaspora“, in: Waltraud Kokot/Khachig Tölölyan/Carolin Alfonso (Hg.), *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research*, London: Routledge, 143-165.
- Sökefeld, Martin (2004b): „Über die Schwierigkeit, dem türkischen Nationalismus zu entkommen: Aleviten in Deutschland und *Hürriyet*“, in: Martin Sökefeld (Hg.), *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei in Deutschland*, Bielefeld: transcript, 163-180.
- Sökefeld, Martin (2005): „Integration und transnationale Orientierung: Alevitische Vereine in Deutschland“, in: Karin Weiss/Dietrich Thränhardt (Hg.): *SelbstHilfe. Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen*, Freiburg: Lambertus, 47-68.
- Sökefeld, Martin (2007). „Aleviten und Europa“, in: Gabriele Clemens (Hg.): *Die Türkei und Europa*, Münster: Lit, 171-187.
- Sökefeld, Martin (2008): *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*, Oxford, New York: Berghahn Books.
- Sohrweide, Hanna (1965): „Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert“, *Die Welt des Islams* 41, 95-223.

- Soysal, Yasemin (1994): *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago: University of Chicago Press.
- Steuerwald, Karl (1998 [1974]): *Almanca Türkçe Sözlük*, Istanbul: ABC Kitabevi; Wiesbaden: Otto Harrasowitz.
- Von Dirke, Sabine (1994): „Multikulti: The German Debate on Multiculturalism“, *German Studies Review* 17, 513-536.
- Vorhoff, Karin (1995): *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Vorhoff, Karin (1998): „Let's Reclaim Our History and Culture!‘ Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey“, *Die Welt des Islams* 38, 220-252.