

In:

Karin Weiss, Dietrich Thränhardt (Hrsg.):

Selbsthilfe.
Wie Migranten Netzwerke knüpfen und
soziales Kapital schaffen.

Freiburg, Lambertus Verlag, 2005

Integration und transnationale Orientierung: Alevitische Vereine in Deutschland²

Martin Sökefeld

1. EINLEITUNG

Das Konzept der Zivilgesellschaft hat in den gesellschaftspolitischen Debatten der vergangenen Jahre Hochkonjunktur gehabt. Als Zivilgesellschaft wird der Bereich einer Gesellschaft verstanden, der sich mehr oder weniger unabhängig von staatlicher Einflussnahme aus dem eigenständigen Engagement ihrer Bürger und deren Zusammenschlüsse entwickelt. Zivilgesellschaftliche Organisationen – solche Zusammenschlüsse, in denen sich Menschen für bestimmte Angelegenheiten und Ziele engagieren – sind wichtige Bausteine der Zivilgesellschaft und genießen überwiegend hohe Wertschätzung. Der Grad der zivilgesellschaftlichen Organisation wird häufig als ein Maß für die Demokratisierung einer Gesellschaft gesehen; das Engagement ihrer Bürger in zivilgesellschaftlichen Organisationen gilt als Ausweis ihrer politischen und gesellschaftlichen Partizipation.³

Eine Kategorie zivilgesellschaftlicher Organisationen wird in Deutschland jedoch häufig eher skeptisch betrachtet, wohl auch, weil der Status ihrer Mitglieder als Bürger nicht unbedingt anerkannt wird. Es sind dies die Organisationen von Einwanderern. Selbstorganisationen von Migranten gelten oft gerade nicht als Instrumente gesellschaftlicher Partizipation, sondern werden im Gegenteil unter den Verdacht der Selbstabschottung, des Rückzugs aus der Gesellschaft und der „Selbstghettoisierung“ gestellt.

Die Debatte über Einwanderer in Deutschland wird von der Integrationsfrage dominiert. Die Forderung nach Integration ist häufig nur der kaum verhüllte und weitgehend pauschale Vorwurf an Migranten, sie hätten sich nicht ausreichend integriert. Auch gegenüber Einwandererorganisationen – die juristisch in der Regel als „Ausländerorganisationen“ betrachtet werden – gilt dieser Verdacht. Als besonders problematisch gelten islamische Organisationen, die nicht erst seit dem 11.9.2001 mit

besonderer Skepsis angesehen werden. Die Problematik der Situation wird besonders durch Milli Görüş verdeutlicht: Die Organisation, die zumindest in der Vergangenheit eng der türkischen Wohlfahrts-Partei (beziehungsweise ihren Nachfolgeorganisationen) verbunden war, die in Deutschland als fundamentalistisch gilt und vom Verfassungsschutz beobachtet wird, versucht seit einiger Zeit, ein offeneres, toleranteres Image in der deutschen Öffentlichkeit zu erreichen. Diese Bemühungen werden aber wiederum mit gehörigem Misstrauen betrachtet und gelten lediglich als Camouflage, welche die „eigentlichen“ Absichten der Organisation verdecken (Ewing 2003). Ich kann nicht entscheiden, ob dieser Vorwurf zutrifft oder falsch ist. Es dürfte jedoch klar sein, dass er als eine Art „self-fulfilling prophecy“ wirkt und dazu führt, dass tatsächliche Öffnungsbemühungen wohl kaum als solche anerkannt und honoriert würden.

Die skeptische Haltung gegenüber Migrantenorganisationen ist nicht immer eine Folge von Erfahrungen, die diese Skepsis rechtfertigen würden. Sabine Jungk, die den Einwandererorganisationen eine überwiegend positive Rolle für die soziale und politische Partizipation von Migranten in der Bundesrepublik zuerkennt, kritisiert, dass die gegenteilige Position größtenteils das Ergebnis theoretischer Annahmen und unhinterfragter Prämissen sei (Jungk 2002). So stellen Untersuchungen über Migrantenorganisationen und ihre politische Partizipation wie die von Diehl, Urbahn und Esser (1998) von vornherein Migrantenorganisationen mit „Heimatlandorientierung“ solchen mit „Aufnahmeorientierung“ gegenüber, als würde das Interesse am Herkunftsland notwendigerweise dem Willen zur Integration in Deutschland entgegenstehen. Andere Studien verwenden ähnliche Unterscheidungen (vgl. Huth 2003). Eine Studie von Koopmans und Statham (1998) kommt zu dem Schluss, dass die „Heimatlandorientierung“ von Migranten in Deutschland in erster Linie eine Folge der spezifischen Form der gesellschaftlichen Inkorporation von Einwanderern als „Fremde“ und „Ausländer“, also der Inkorporation durch Exklusion ist.

Integration wird in Deutschland als ausschließliche Orientierung an der deutschen Gesellschaft verstanden. Diese Auffassung verdeutlicht den von Wimmer und Glick Schiller (2002, 2003) so genannten „methodologischen Nationalismus“, der weite Bereiche der Migrationsforschung in Deutschland dominiert. Er geht davon aus, dass ein Mensch üblicherweise einem und nur einem Nationalstaat angehören kann – und soll.

Von Migranten wird dann entweder gefordert, dass sie sich eindeutig ins Residenzland „integrieren“, oder sie werden auf Generationen hinaus ihrem so genannten „Heimatland“ zugeordnet. Damit werden die Ergebnisse der Transnationalismus-Forschung ignoriert, die untersucht, wie Migranten gleichzeitig mehreren nationalstaatlichen Kontexten verbunden sind und bleiben.⁴ Tatsächlich sind weder das Leben individueller Migranten noch die Aktivitäten ihrer Vereinigungen eindeutig und ausschließlich entweder dem „Hier“ des Residenzlandes oder dem „Dort“ eines Herkunftslandes zugeordnet. Migranten leben, wie andere Menschen auch, mit vielfältigen Orientierungen und Interessen.

In ihrer Untersuchung über türkisch-islamische Dachverbände stellte Karakaşoğlu-Aydın (1996) zunehmende „duale Strategien“ der Organisationen fest, die sowohl Bindungen an entsprechende Verbände in der Türkei aufrechterhalten als auch auf gesellschaftliche Partizipation in Deutschland ausgerichtet sind. Çetinkaya (2000) identifiziert seit den 1980er Jahren eine wachsende Umorientierung türkischer Migrantenorganisationen weg vom Bezug auf das Herkunftsland und hin zum Zuwanderungsland und seinen rechtlichen, sozialen und politischen Gegebenheiten. Man mag von diesen Ergebnissen ein Phasenmodell ableiten, in dem – analog zu früheren Assimilationsmodellen – am Ende die eindeutige und ausschließliche Orientierung der Einwanderer in und auf Deutschland steht. In meinem Beitrag werde ich am Beispiel der Selbstorganisationen alevitischer Einwanderer aus der Türkei zeigen, dass eine wachsende Hinwendung zu Deutschland als Residenz- (und neuem Heimat-)Land jedoch nicht unbedingt mit der Aufgabe von transnationalen Bezügen aufs Herkunftsland einhergehen muss. Im Gegenteil: Die Integration in Deutschland (und Europa) stellt den Aleviten neue Ressourcen zur Verfügung, die sie für transnationale, türkeiorientierte Aktivitäten einsetzen. Dabei geht es um eine transnationale Politik der Anerkennung, in der sich Aleviten von Deutschland aus für die rechtliche Gleichstellung und formelle Anerkennung alevitischer Kultur und Religion in der Türkei einsetzen.

2. ALEVITEN IN DER TÜRKEI UND IN DEUTSCHLAND

Aleviten sind eine kulturell/religiöse Minderheit, die sich seit dem 13. Jahrhundert in Anatolien aus verschiedenen „heterodoxen“ Strömungen

entwickelt hat.⁵ In der Regel werden Aleviten als eine muslimische Minderheit oder als „heterodoxe“ Muslime bezeichnet. Religionshistorisch können Aleviten als ein Zweig des schiitischen Islam beschrieben werden, da sie sich wie die Schiiten auf Ali, den Schwiegersohn und Cousin Mohammeds als den ersten Imam und rechtmäßigen Nachfolger des Propheten beziehen. Im Gegensatz sowohl zu Schiiten als auch zu Sunniten akzeptieren die Aleviten aber die meisten der „fünf Säulen des Islam“ nicht: Für sie gilt weder die Pflicht, fünf Mal am Tag das muslimische Gebet zu vollziehen, noch das Fasten im Ramadan oder die Pilgerreise nach Mekka. Stattdessen haben Aleviten ein eigenes gemeinschaftliches Ritual, das Cem genannt wird und mindestens einmal im Jahr vollzogen werden soll. Cem ist in mancher Hinsicht eine Antithese des muslimischen Gebets: Am Cem nehmen Männer und Frauen gemeinsam teil, sie sitzen dabei im Kreis und nicht nach Mekka ausgerichtet. Musik und ein ritueller Tanz, Semah, der ebenfalls von Männern und Frauen gemeinsam getanzt wird, spielen im Cem eine zentrale Rolle. Teil des Rituals ist auch ein gemeinsames Mahl.

Aufgrund dieser Unterschiede zum „orthodoxen“ Islam vertritt eine wachsende Zahl von Aleviten in Deutschland die Auffassung, das Alevitentum sei eine vom Islam völlig unabhängige Religion, Aleviten seien keine Muslime. Über diese Frage, die eine fast ausschließlich „diasporische“ Debatte ist, da die Zugehörigkeit des Alevitentums in der Türkei kaum in Frage gestellt wird, wird in den alevitischen Gemeinden in Deutschland heftig gestritten. Auch solche Aleviten, die der Auffassung sind, das Alevitentum sei Teil des Islam, definieren sich aber in erster Linie über die Abgrenzung vom sunnitischen Islam.

Im Osmanischen Reich nahmen die Aleviten überwiegend eine marginalisierte Position ein. Sie siedelten in schwer zugänglichen Gebieten Anatoliens, die teilweise nicht vollständig in die Verwaltungsstruktur des osmanischen Reiches integriert waren. Legitimiert durch verschiedene Urteile (fetwas) islamischer Rechtsgelehrter galten Aleviten – oder Kızılbaş, wie in vergangenen Jahrhunderten genannt wurden – der sunnitischen Mehrheitsbevölkerung als Apostaten und waren immer wieder von Diskriminierung und gewaltsamer Verfolgung betroffen. Die Gründung der Republik Türkei im Jahre 1923 brachte den Aleviten volle Bürgerrechte als Angehörige der türkischen Nation. Gleichzeitig wurde jedoch ihre kulturelle Eigenständigkeit – analog zu anderen Minderheiten wie den verschiedenen kurdischen Gruppen – zugunsten der Ideologie

einer homogenen Staatsnation negiert. Viele Aleviten sind Kurden und damit von dieser Nichtanerkennung kultureller Differenz doppelt betroffen. Ein Gesetz von 1925 löste „heterodoxe“ religiöse Gemeinschaften auf und stellte ihre rituellen Praktiken unter Strafe. Für Aleviten galt damit eine wichtige Bedingung aus der Zeit des osmanischen Reiches fort: Sie konnten ihre Rituale lediglich im Verborgenen praktizieren und waren bestrebt, in der Öffentlichkeit nicht als Aleviten erkennbar zu werden. Sie praktizierten damit takiya, das auch im schiitischen Islam legitime Verbergen der eigenen religiösen Zugehörigkeit. Gleichzeitig war es den Aleviten verboten, sich als solche zu organisieren. Das türkische Vereinsrecht betrachtet jede Form der Organisation auf der Basis kultureller, ethnischer oder religiöser Differenz als Angriff auf die Einheit von Staat und Nation und damit als potentiellen Separatismus.⁶

Aleviten lebten überwiegend in den Berggebieten des östlichen Anatoliens. Die massive Binnenmigration, die in der Türkei um etwa 1950 einsetzte, betraf auch die Aleviten und führte dazu, dass sie sich in großer Zahl in den türkischen Großstädten ansiedelten, vor allem in Istanbul und Ankara. Diese Migration hatte in vielen Fällen die Auflösung spezifisch alevitischer Sozialstrukturen zur Folge. Betroffen waren vor allem erbliche Beziehungen zwischen religiösen Laien, den so genannten talips, und Clans von religiösen Autoritäten und Spezialisten, den dedes, die für die Weitergabe des mündlich tradierten Alevitentums zuständig waren. Da diese Strukturen für die Praxis alevitischer Rituale unabdingbar waren, führte die Land-Stadt-Migration zu einer massiven Abnahme der rituellen Praxis und ganz allgemein zu einem großen Traditionsverlust.

Die Arbeitsmigration aus der Türkei nach Deutschland, die mit dem deutsch-türkischen Anwerbeabkommen von 1961 einsetzte, brachte Aleviten genauso wie Sunniten als „Gastarbeiter“ nach Deutschland. Zwischen beiden Gruppen wurde weder von türkischer noch von deutscher Seite unterschieden. Insgesamt kann man drei wichtige Phasen der Migration von Aleviten nach Deutschland identifizieren: Die ersten Phase war die der Arbeitsmigration bis zum Anwerbestopp von 1973, die zweite und quantitativ wichtigsten Phase betraf die politisch motivierte Migration seit dem Ende der 1970er Jahre bis unmittelbar nach dem türkischen Militärputsch von 1980, die zahlreiche Aleviten ins Land brachte, die in linksrevolutionären Organisationen engagiert waren,⁷ und schließlich gab es eine dritte, geringere Migrationsbewegung seit dem

Ende der 1980er Jahre bis zur Mitte der 1990er Jahre, die vom Kurdenkonflikt ausgelöst wurde und daher vor allem kurdische Aleviten betraf. In Deutschland traten Aleviten nicht als solche in Erscheinung. Für die deutsche Öffentlichkeit und die Verwaltung war die spezifische Differenz zwischen Aleviten und Sunniten ohnehin unbekannt, und die Aleviten taten bis in die 1980er Jahre hinein nichts, um etwas daran zu ändern. Sie praktizierten auch gegenüber sunnitischen Migranten aus der Türkei takiya. Das Alevitentum blieb in Deutschland eine private Angelegenheit, sofern Elemente davon überhaupt praktiziert wurden. Es gab keine alevitischen Organisationen. Viele Aleviten waren jedoch in politischen Organisationen aktiv: in „sozialdemokratisch“ orientierten Auslandsorganisationen türkischer Parteien oder in linksrevolutionären Exilorganisationen.

3. IDENTITÄTSPOLITIK UND DIE GRÜNDUNG ALEVITISCHER VEREINE

Dies änderte sich erst Ende der 1980er Jahre als Folge des Multikulturalismuskurses in Deutschland sowie als Konsequenz der Identitätspolitik, die globalen Aufschwung erfuhr und „Klasse“ als politisches Paradigma in Frage stellte oder weitgehend verdrängte.⁸ Ein entscheidender Schritt für die alevitische Identitätspolitik war die Alevitische Kulturwoche, die im Oktober 1989 von Aleviten an der Universität Hamburg veranstaltet wurde. Sie war das erste Ereignis überhaupt, das unter dem expliziten Titel „alevitisch“ stattfand. Bereits Ende 1988 hatte sich eine Gruppe von Aleviten in Hamburg zusammengefunden und war übereingekommen, es sei an der Zeit, sich für alevitische Identität zu engagieren. Sie gründeten die rasch anwachsende Alevitische Kulturgruppe. Ihre Motivation speiste sich aus drei Momenten: Die entscheidenden Gründungsmitglieder der alevitischen Kulturgruppe waren in den „deutsch-ausländischen Begegnungsstätten“ engagiert, einem Netzwerk von multikulturellen Zentren, das finanziert vom Hamburger Senat aber in Trägerschaft überwiegend selbstorganisierter Vereine in den 1980er Jahren entstanden war. In diesen Zentren spielte die Debatte um die Identität der Migranten, auch als Reaktion auf den Rassismus und den „Das-Boot-ist-voll“-Diskurs dieser Zeit, eine wichtige Rolle.

Man war sich einig, dass die Einwanderer in Deutschland bleiben und sich nicht assimilieren, sondern ihre „Identität“ bewahren sollten. In Bezug auf Migranten aus der Türkei war dabei zunächst von „türkischer Identität“ die Rede, aber schon bald meldeten sich die Kurden zu Wort und forderten für sich eine spezifisch kurdische Identität ein. Es ist nicht verwunderlich, dass in diesem Kontext Aleviten zum Ausdruck brachten, dass sie weder einfach „Türken“ noch „Kurden“ waren und nun die Bewahrung alevitischer Identität forderten. Unterstützt wurde diese Bewegung von zwei Entwicklungen in der Türkei. Da war einmal die Kurdenbewegung, die im türkischen Kontext eine massive und militante Identitätsbewegung darstellte. Zwar nahmen sich Aleviten niemals die kurdische Bewegung mit ihren militanten Mitteln zum Vorbild, aber der Kurdenkonflikt bewirkte doch, dass Identität als ein „Wert“ betrachtet wurde, für den es sich zu engagieren lohnte. Zweitens hatte der Militärputsch eine Neuorientierung der türkischen Nationalideologie zur Folge: Um die politische Spaltung der Nation der 1970er Jahre zu überwinden, proklamierten die Militärs die „türkisch-islamische Synthese“, die dem Islam eine wichtigere, einigende Rolle im Nationalbewusstsein zuerkannte. Eine Folge davon war, dass Religionsunterricht in den türkischen Schulen für alle Schüler verpflichtend wurde,⁹ Religion aber lediglich in Form des staatlich kontrollierten sunnitischen Islam gelehrt wurde. Aleviten empfanden dies als verstärkten Assimilierungsdruck, der auch in Deutschland wahrgenommen wurde.¹⁰ Zusammengefasst ließen es diese Entwicklungen als logisch und quasi unabdingbar erscheinen, dass alevitische Kultur und Identität des besonderen Schutzes und Engagements bedurfte.

Schon einige Monate vor der Alevitischen Kulturwoche hatte die Alevitische Kulturgruppe die Alevitische Erklärung veröffentlicht. Diese Erklärung bezog sich sowohl auf Deutschland als auch auf die Türkei. In Bezug auf die Türkei forderte sie vor allem eine Reform der staatlichen Religionsbehörde Diyanet, die mit einem sehr großen Budget aus dem allgemeinen Steueraufkommen den Islam in der Türkei verwaltet und ausschließlich den sunnitischen Mehrheitsislam finanziert. Die Erklärung forderte die Gleichbehandlung von Aleviten und Sunniten durch diese Behörde und damit die formelle Anerkennung der Aleviten in der Türkei. In Bezug auf Deutschland forderte die Erklärung, dass Aleviten als eine spezifische und eigenständige Gruppe unter den Einwanderern aus der Türkei öffentlich anerkannt werden sollten.

Die Alevitische Kulturwoche war ein wichtiger Ausgangspunkt einer neuen alevitischen Bewegung. Man kann sie als einen kollektiven Bruch mit *takiya* betrachten: Aleviten traten öffentlich als solche auf und brachten ihre Forderung nach Anerkennung zum Ausdruck. Viele Aleviten von außerhalb Hamburgs nahmen an der Kulturwoche teil und ähnliche Ereignisse wurden in der Folge in anderen Städten organisiert. In Hamburg wurde aus der alevitischen Kulturgruppe 1990 das Alevitische Kulturzentrum Hamburg e.V. gegründet. Ähnliche Vereine entstanden in anderen deutschen Städten und auch im Ausland. Schon einige Jahre zuvor waren alevitische Vereine in Städten wie Mainz und Köln entstanden, die jedoch nicht als explizit alevitische Vereine firmierten sondern sich nach einem wichtigen alevitischen Heiligen „Hacı-Bektaş-Veli-Vereine“ nannten. Sie traten weniger an die Öffentlichkeit, sondern organisierten eher alevitische Rituale und versuchten so, religiöse Bedürfnisse der Aleviten zu stillen. Da das entscheidende neue Element der alevitischen Bewegung in der öffentlichen Forderung nach Anerkennung besteht, setze ich den Beginn der Bewegung nicht mit diesen Vereinen an, sondern mit dem öffentlichen Auftreten in Hamburg.

Zwei Gewaltereignisse, die im alevitischen Diskurs als spezifisch gegen Aleviten gerichtete Gewalt definiert wurden, führten zu weiterer Mobilisierung: 1993 setzten islamistische Demonstranten in der Stadt Sivas ein Hotel in Brand, in dem Teilnehmer eines alevitischen Kulturfestivals untergebracht waren. 37 Menschen starben. 1995 wurden bei Demonstrationen im Istanbuler Stadtteil Gazi, die sich gegen einen Mordanschlag auf ein von Aleviten frequentiertes Café richteten, zahlreiche Menschen von der Polizei erschossen. Beide Ereignisse führten dazu, dass sich zahlreiche Aleviten in Deutschland und Europa den Vereinen anschlossen oder neue Organisationen gründeten. Als Konsequenz von Sivas entstand ein neuer alevitischer Dachverband, der nun sowohl Hacı Bektaş Veli-Vereine als auch Alevitische Kulturzentren vereinte.¹¹ Dies war die Föderation der Alevitengemeinden in Europa (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu, abgekürzt AABF), die binnen eines Jahres hundert Mitgliedsorganisationen aus Deutschland und den Nachbarländern umfasste.

Die AABF hatte, genauso wie viele lokale Vereine, in den ersten Jahren ihres Bestehens eine starke „Heimatland-Orientierung“ – nicht zuletzt war sie ja auf Grund eines Ereignisses in der Türkei entstanden. Obwohl sich die Vereine auch für die Anerkennung des Alevitentums in Deutsch-

land einsetzten, war doch der größere Teil ihres Engagements der Beobachtung der Situation der Aleviten in der Türkei gewidmet. Aber diese Türkei-Orientierung, die sich in zahlreichen Veranstaltungen, öffentlichen Reden, Erklärungen und in der Zeitschrift *Alevilerin Sesi* („Stimme der Aleviten“), die von der AABF herausgegeben wurde, zeigten, verhinderten nicht andere Aktivitäten, die sich auf das Leben in Deutschland bezogen und als „integrationsorientiert“ bezeichnet werden können. Solche Aktivitäten nahmen an Bedeutung zu, nachdem Angehörige der zweiten Generation, die in Deutschland geboren oder aufgewachsen waren, in den Vereinen mehr Verantwortung übernahmen.

5. LOKALE ALEVITISCHE VEREINE UND INTEGRATION

Im örtlichen Zusammenhang der Städte unternehmen die alevitischen Organisationen zahlreiche Aktivitäten, die ich als „integrationsorientiert“ betrachte, weil sie darauf abzielen, die gesellschaftliche Teilhabe der Aleviten in Deutschland zu ermöglichen oder zu verbessern. Als ein Beispiel möchte ich kurz die entsprechenden Aktivitäten des Alevitischen Kulturzentrums in Stuttgart vorstellen, das viele integrationsorientierte Aktivitäten unternimmt. Der Stuttgarter Verein räumt vor allem der Jugend und der schulischen Situation der Kinder große Bedeutung ein. Der Verein organisiert eine Hausaufgabenhilfe, bei der Studenten einer Fachhochschule alevitische Schüler bis zur zehnten Klasse betreuen. Die Jugendgruppe des Alevitischen Kulturzentrums organisiert regelmäßig Wochenendseminare, in denen Themen wie gewaltfreie Konfliktlösung diskutiert werden. Die Jugendgruppe kooperiert dabei mit anderen Jugendorganisationen Stuttgart wie dem Stadtjugendring. Der Stadtjugendring organisiert ein Internetprojekt, an dem die alevitischen Jugendlichen ebenfalls teilnehmen. Für Kinder bis zehn Jahre gibt es mehrmals wöchentlich eine Freizeitbetreuung. Wochenendseminare für Familien zu Erziehungsthemen werden vom Alevitischen Kulturzentrum gemeinsam mit dem Elternseminar Stuttgart, einer Familienbildungseinrichtung, veranstaltet. Schließlich gibt es auch einen Alphabetisierungskurs, an dem vor allem ältere Frauen teilnehmen. In all diesen Aktivitäten arbeitet das Alevitische Kulturzentrum Stuttgart eng mit städtischen Einrichtungen zusammen, wobei von der Stadt

für diese Aktivitäten auch eine beträchtliche finanzielle Förderung kommt. Die Beantragung öffentlicher Mittel und ihre Abrechnung ist relativ aufwändig. Der Stuttgarter Verein würde seine Aktivitäten gerne ausweiten, aber das würde eine professionelle Koordination erfordern, für die es jedoch keine Finanzierung gibt.

Das Stuttgarter Beispiel zeigt, dass solche Aktivitäten von der Verfügbarkeit finanzieller Ressourcen begrenzt werden. Derartige Ressourcen variieren von Stadt zu Stadt. In Hamburg wurden beispielsweise in den letzten Jahren öffentliche Gelder für entsprechende Aktivitäten von Migrantenorganisationen radikal reduziert, so dass das alevitische Kulturzentrum in Hamburg sein Programm einschränken musste. In Hamburg ist das alevitische Kulturzentrum jedoch seit vielen Jahren auch stark im interreligiösen Dialog engagiert. Unter anderem ist es am „Gesprächskreis interreligiöser Religionsunterricht“ beteiligt, der unter der Federführung der evangelischen Kirche zusammen mit anderen Religionsgemeinschaften einen gemeinsamen Religionsunterricht für Kinder aller Religionszugehörigkeiten entwickelt.

Die Beispiele aus Stuttgart, Hamburg oder anderen Städten zeigen, dass die alevitischen Vereine einen beachtlichen Grad von „institutioneller Integration“ erreicht haben. Ich verstehe unter institutioneller Integration kooperative Beziehungen auf verschiedenen Ebenen zwischen den alevitischen Organisationen und deutschen zivilgesellschaftlichen, religiösen oder staatlichen Einrichtungen. Nach der Definition der Studie von Diehl, Urban und Esser (1998) sind alevitische Organisationen „monoethnische Organisationen“ (ohne dass ich Aleviten damit als „ethnische Gruppe“ definieren will), weil sich ihre Angebote vor allem an eine alevitische Klientel richten. Diese Autoren betrachten „monoethnische Organisationen“ per definitionem als „heimatlandorientiert“. Die alevitischen Organisationen haben jedoch trotz ihrer „monoethnischen“ Struktur vielfältige integrationsorientierte Aktivitäten entwickelt und sich weitgehend erfolgreich in den jeweiligen Kontext politischer, religiöser und zivilgesellschaftlicher Einrichtungen integriert.

6. DIE AABF UND INTEGRATION

Nach einem Wechsel im Vorstand des alevitischen Dachverbandes AABF, der im Jahr 2000 auch jüngere Aleviten in verantwortliche Positionen

brachte, begann die Vereinigung verschiedene integrationsorientierte Initiativen. Der Vorstand argumentierte, dass die Aleviten „ihr Gesicht Europa zuwenden“ sollten. Die in Frage stehenden Aktivitäten waren auch eine Reaktion auf den veränderten politischen Kontext in Deutschland: Nachdem die rot-grüne Koalition im Herbst 1998 die Regierung übernommen hatte, wurden mehr Bundesmittel für die Integration von Migranten und für die Antirassismus-Arbeit zur Verfügung gestellt. Die AABF hat verschiedene Projekte durchgeführt, die mit solchen Mitteln finanziert wurden. Das erste Projekt war eine Kampagne unter dem Titel „Förderung der Einbürgerung“. Diese Kampagne informierte über das neue Staatsangehörigkeitsrecht, das im Jahr 2000 in Kraft getreten war, die Einbürgerung erleichterte und den Anspruch auf Einbürgerung ausweitete. Die AABF publizierte eine zweisprachige Broschüre über das neue Gesetz, die veränderten Bedingungen für die Einbürgerung und die rechtlichen Folgen einer Einbürgerung für den Rechtsstatus in der Türkei. Sechstausend Exemplare der Broschüre wurden gedruckt. Ein Teil der Auflage wurde der Zeitschrift *Alevilerin Sesi* beigelegt, der Rest wurde über die örtlichen alevitischen Vereine verteilt. Weiter veranstaltete die AABF in Köln Multiplikatoren-Seminare zum Staatsangehörigkeitsrecht, an denen Vertreter der lokalen Alevitenvereine teilnahmen. Diese Multiplikatoren veranstalteten in der Folge etwa fünfzig Seminare zum Gesetz in ihren Ortsgemeinden. Obwohl die Teilnehmer an den Seminaren nicht ausdrücklich zur Einbürgerung aufgefordert wurden, wurde die Option der Einbürgerung mit großem Wohlwollen bedacht. Ich nahm an verschiedenen solcher Veranstaltungen, sowohl in Köln als auch in Hamburg teil und stellte fest, dass dabei nie die Frage aufgebracht wurde, ob man sich überhaupt einbürgern lassen solle. Die Einbürgerung wurde eher als eine natürliche Konsequenz des Lebens in Deutschland und als notwendiger Schritt der Integration betrachtet. Im Vorwort der Broschüre schrieb Turgut Öker, der Vorsitzende der AABF: „Damit wir in diesem Land eine Stimme und gleiche Rechte bekommen, müssen wir nicht nur die Sprache lernen, sondern auch die vom Gesetz vorgesehenen Bedingungen für die Staatsbürgerschaft erfüllen“ (AABF 2000, S. 4). Er sagte weiter, dass das neue Staatsangehörigkeitsrecht auch ein Ergebnis des Engagements von Migrantenorganisationen war. Rechtliche Integration wurde also nicht nur als eine Option betrachtet, welche die Einwanderer annehmen oder zurückweisen konnten, sondern es wurde argumentiert, dass Migrantenorganisationen selbst an der Veränderung der Bedingungen der Integration beteiligt waren.

Die Einbürgerungskampagne der AABF 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 hatten bereits 55,6 Prozent der Mitglieder alevitischen Vereine in Hamburg die deutsche Staatsbürgerschaft.¹² Das alevitische Kulturzentrum Hamburg hatte bereits Mitte der 1990er Jahre seine Mitglieder zur Einbürgerung aufgerufen. Die meisten der Hamburger Aleviten hatten die Einbürgerung denn 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.

Ein anderes Projekt der AABF zielte auf die Integration benachteiligter Jugendlicher in den Arbeitsmarkt. Junge Menschen wurden hier in einem Internetprojekt ausgebildet. Etwa 80 Prozent der Teilnehmer fanden anschließend einen Ausbildungsplatz. Zur Zeit betreibt die AABF ein Projekt zum interreligiösen Dialog, das vom Bundesministerium des Inneren finanziert wird. Für die AABF selbst ist das wichtigste laufende Projekt allerdings die Bemühung um die Einführung alevitischen Religionsunterrichts in den Bundesländern, in denen es nicht, wie in Hamburg, einen konfessions- und religionsübergreifenden Religionsunterricht „für alle“ gibt. Hierbei steht die AABF in engem Kontakt mit den verschiedenen Kultusbürokratien, aber auch mit den Landtagsfraktionen verschiedener Parteien.

Ebenso wie die lokalen alevitischen Vereine hat auch der alevitische Dachverband einen hohen Grad institutioneller Integration erreicht. Die AABF kooperiert mit Behörden auf kommunaler, Länder- und Bundesebene, aber auch mit nichtstaatlichen Organisationen und anderen Religionsgemeinschaften.

7. DER ALEVITISCHE INTEGRATIONSDISKURS

Abgesehen von diesen Projekten und Bemühungen zur institutionellen Integration bringen die alevitischen Vereine in Deutschland auch einen

Diskurs hervor, der Aleviten als bereits gut integrierte Migranten repräsentiert. Darin wird betont, dass die Integrationsschwierigkeiten der Aleviten gering seien. Dieser Diskurs operiert mit einem strikten Kontrast zwischen alevitischen und nicht-alevitischen, also sunnitischen Einwanderern aus der Türkei. Dieser alevitische Integrationsdiskurs reproduziert weitgehend den überwiegend skeptischen oder gar ablehnenden deutschen Diskurs über den Islam, der den Islam vor allem in Begriffen des (potentiellen oder tatsächlichen) „Fundamentalismus“ fasst. Dieser alevitische Diskurs muss auch vor dem Hintergrund des Bemühens der Aleviten verstanden werden, in Deutschland als eine eigenständige Gemeinschaft anerkannt und nicht einfach unter „die Muslime“ oder „die Türken“ subsummiert zu werden. So werden Unterschiede zum Islam betont und es wird vor allem herausgestellt, was Aleviten im Unterschied zu Sunniten nicht tun: Sie fasten nicht im Ramadan, pilgern nicht nach Mekka, beten nicht in Moscheen, halten sich nicht an die Scharia, und ihre Frauen tragen kein Kopftuch. Der letzte Punkt ist in der gegenwärtigen Debatte vielleicht der wichtigste, da das Kopftuch vielfach als das Symbol von Unterdrückung, Intoleranz, Isolationismus und Frauendiskriminierung betrachtet wird. 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. Der alevitische Integrationsdiskurs betont, dass die Aleviten universalistische Werte der Aufklärung wie Rationalität, Demokratie oder Gleichheit der Geschlechter teilen, die sie in eine Wertegemeinschaft mit den Deutschen einschließen. Aussagen, die Unterschiede zum Islam und Gemeinsamkeiten mit deutscher Kultur betonen, lassen sich in nahezu jeder deutschsprachigen Publikation der alevitischen Vereine finden. So stellt eine Broschüre des alevitischen Kulturzentrums Offenburg die Aleviten etwa folgendermaßen vor: „Da die Aleviten in Anatolien der vorislamischen Kultur weitgehend verbunden blieben ..., unterscheiden sie sich sowohl von den orthodox-islamischen Sunniten als auch von den iranischen Schiiten. Auffallend ist vor allem die grundsätzliche Ablehnung von Gewalt und die Gleichstellung von Männern und Frauen in ihren Gemeinden“ (Alevitisches Kulturzentrum Offenburg, o.J., S. 8). In einer anderen Broschüre betont die Vorsitzende der Dachverbandes der alevitischen Jugendgruppen, dass sich Aleviten problemlos in Deutschland integrieren: „Die Wahrnehmung der Möglichkeiten zur

Integration fällt uns alevitischen Jugendlichen nicht schwer, weil es in unserer Glaubenslehre keine starren Glaubensdogmen gibt. Auch wird die Toleranz und Offenheit gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften bei uns hochgeschätzt. Dadurch haben wir wenig Probleme, uns im Gesellschaftsleben der Deutschen zurecht zu finden. Insofern meinen wir, dass wir in der Lage sind, sogar eine Brückenfunktion im Prozess der Integration von Migranten einzunehmen. Dazu möchte ich einige Beispiele geben: Einerseits haben alevitische Jugendliche keine Probleme mit der Verschleierung der Frauen [gemeint ist, dass sich alevitische Frauen nicht verschleiern], mit dem koedukativen Schwimmunterricht und Sexualkundeunterricht ... Andererseits ist die Zahl der Abiturienten und Studenten alevitischer Herkunft vergleichsweise relativ hoch“ (Uğur 2001, S. 6 f.).

8. INTEGRATION UND KATEGORIEN DER ANERKENNUNG: ALEVITEN ALS RELIGIONSGEMEINSCHAFT

Soysal (1994) hat argumentiert, dass die institutionellen Modelle des jeweiligen Einwanderungslandes eine wichtige Rolle sowohl für die spezifische Form der Migrantenselbstorganisationen als auch für die „Inkorporierung“ der Migranten in die jeweilige Gesellschaft spielen. Die institutionellen Modelle des Migrationslandes sind Soysal zufolge wichtiger als die Modelle, welche die Migranten aus ihrem Herkunftsland „mitbringen“. In diesem Sinne ist die institutionelle Integration der alevitischen Vereine in Deutschland das Ergebnis der Interaktion der alevitischen Bemühungen mit der deutschen Gesellschaft. Ein wichtiger Aspekt ist in diesem Zusammenhang die Neudefinition des Alevitentums als Religionsgemeinschaft, nachdem die alevitischen Vereine ursprünglich das Alevitentum überwiegend nicht als „Religion“, sondern in einem viel breiteren Sinne als „Kultur“ verstanden hatten. So waren die meisten Vereine eben als Kulturzentren gegründet worden und nicht als religiöse Gemeinden. „Religion“ blieb für viele alevitische Aktivisten, die ihre politische Sozialisation in linksrevolutionären Gruppierungen erfahren hatten, eine Kategorie, die sie mit großer Skepsis betrachteten. Viele dieser Aktivisten verstehen sich nach wie vor als Atheisten. Die Definition des Alevitentums als „Kultur“ war auch ein weiteres Mittel,

um das Alevitentum vom Islam zu unterscheiden, wird der Islam in Deutschland doch eindeutig als Religion begriffen. Natürlich gab es auch zu Beginn der alevitischen Bewegung religiös orientierte Aleviten, die sich zum Beispiel in den Hacı-Bektaş-Veli-Vereinen organisiert hatten. Aber sie blieben eine Minderheit. Es ist nicht ihrem Bemühen geschuldet, dass das Alevitentum heute allgemein als Religion definiert wird. Wichtiger war in dieser Hinsicht der institutionelle und diskursive Kontext in Deutschland.

„Kultur“ ist im Gegensatz zu „Religion“ 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. Die Möglichkeiten der Anerkennung von Aleviten als kulturelle Gemeinschaft in Deutschland wären im Gegensatz zur Anerkennung als Religionsgemeinschaft sehr gering. Die AABF hat, ebenso wie einige muslimische Verbände, einen Antrag auf Verleihung des Status als 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 wird von den Aleviten bereits als Erfolg gewertet, dass er bislang nicht zurückgewiesen wurde.

Da sich Aleviten über den Unterschied zum (sunnitischen) Islam definieren, alevitischen Religionsunterricht fordern und mit den Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften in vielfältigen interreligiösen Dialog treten, erscheint es wenig sinnvoll, darauf zu insistieren, dass das Alevitentum keine (oder nicht nur eine) Religionsgemeinschaft ist. In Unterhaltungen mit Nicht-Aleviten stellen auch selbsterklärte alevitische Atheisten das Alevitentum in der Regel als Religion vor. Im September 2002 zog die AABF die Konsequenz und verabschiedete eine neue Satzung, die den alevitischen Dachverband als „Glaubensgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes“ definierte.¹³ Dieser

Schritt wurde ebenfalls vom institutionellen und rechtlichen Rahmen in Deutschland gefordert, denn nur Religionsgemeinschaften können das Recht zuerkannt bekommen, Religionsunterricht zu erteilen. Die explizite Neudefinition der alevitischen Vereine als Religionsgemeinschaften kann als ein weiterer Schritt der institutionellen Integration betrachtet werden.

9. INTEGRATION UND TÜRKIEORIENTIERUNG

Trotz aller Anstrengungen in Bezug auf institutionelle Integration in Deutschland führten die alevitischen Organisationen ihre Orientierung aufs Herkunftsland fort: Sie beobachteten die politische Entwicklung dort und vor allem die Entwicklung der Situation der Aleviten. Im Fall der Aleviten bilden jedoch „Integrationsorientierung“ und „Orientierung in Bezug aufs Herkunftsland“ keineswegs einen Widerspruch. Ich möchte im Gegenteil argumentieren, dass erstens die Perspektive der Aleviten auf die Türkei dazu beitrug, dass sie die Integration in Deutschland als die mehr oder wenig einzig mögliche Option betrachteten und dass zweitens die verstärkte institutionelle Integration in Deutschland die Perspektive auf die Türkei eher ermöglichte als sie zu behindern. Um diese Beziehung zwischen „Herkunftslandorientierung“ und „Integrationsorientierung“ im Fall der Aleviten verstehen zu können, muss man wissen, dass die Perspektive der alevitischen Bewegung in Deutschland auf den türkischen Staat in erster Linie eine kritische und sogar oppositionelle Perspektive ist.¹⁴ Diese oppositionelle Haltung wurzelt in der Tradition der türkischen linken Bewegung, in der ein großer Teil der jetzigen alevitischen Aktivisten engagiert war, bevor sie sich dem Alevitentum zuwandten. Aber auch in Bezug auf das Alevitentum gibt es genügend kritische Aspekte, die in direktem Zusammenhang mit dem türkischen Staat stehen. Die verschiedenen Aspekte und Argumente können in dem Sinne zusammengefasst werden, dass der Staat in seinen Beziehungen zu den Aleviten keineswegs neutral ist und ihnen gleiche Rechte zuerkennt, sondern sie fortgesetzt marginalisiert und diskriminiert. Die Ereignisse von Sivas und Gazi werden angeführt, um die einseitige Haltung türkischer Behörden zu belegen: In Sivas verhinderte eine islamistische (von der Wohlfahrts-Partei dominierte) Stadt-

verwaltung, dass Aleviten aus dem brennenden Hotel gerettet wurden, und die gewalttätigen Auseinandersetzungen in Gazi werden als direkte Konfrontation mit der Staatsgewalt betrachtet. Aber es gibt auch viel alltäglichere Bedingungen, die kritisiert werden. Am wichtigsten ist der Mangel der formellen rechtlichen Anerkennung der Aleviten durch den Staat. Institutionell gelten Aleviten in der Türkei ohne jegliche weitere Differenzierung als Muslime, und das staatliche Verständnis von Islam ist strikt sunnitisch. Die staatliche Religionsbehörde Diyanet finanziert daher nur sunnitische Moscheen, aber keine alevitischen Gebetshäuser (Cem-Häuser) und der obligatorische Religionsunterricht beschränkt sich auf die sunnitische Lehre. Trotz einiger Lockerungen wird auch die Selbstorganisation der Aleviten als Aleviten nach wie vor behindert: Vereine, deren Satzungsziele sich explizit auf das Alevitentum beziehen, etwa die Errichtung von Gebetshäusern oder die Durchführung alevitischer Rituale, oder die das Alevitentum explizit im Namen führen, werden von den Verwaltungsgerichten verboten, weil sie damit gegen das türkische Vereinsrecht verstoßen. Die AABF in Deutschland kritisiert diese Bedingungen fortgesetzt und war als Mitgliedsorganisation eines transnationalen alevitischen Dachverbandes von einem Prozess betroffen, in dem dieser Dachverband des „Separatismus“ angeklagt wurde. Die Verweigerung der Anerkennung des Alevitentums machte der türkische Premierminister Tayyip Erdoğan während seines Deutschland-Besuchs im September 2003 allzu deutlich: Bei einem Treffen Erdoğan's mit Vertretern verschiedener Migrantengruppen stellte der Generalsekretär der AABF die offizielle Haltung gegenüber den alevitischen Cem-Häusern in Frage und forderte deren rechtliche und finanzielle Gleichstellung mit Moscheen. Auf diese Forderung antwortete der türkische Regierungschef: „Wann immer ich einen Aleviten frage [welcher Religion er angehört], sagt er, er sei Muslim. Die Gebetsstätte der Muslime ist aber die Moschee. Das Alevitentum ist keine Religion. Daher kann es nicht [mit dem Islam] verglichen werden. Wenn wir diesen Unterschied machen würden, würden wir die Türkei teilen. Das eine ist ein Gebetshaus, das andere ist ein Kulturhaus. Die Mittel, die den Moscheen zur Verfügung gestellt werden, können nicht den Cem-Häusern gegeben werden ... Wenn Sie Muslime sind, dann sollten Sie auch in die Moschee gehen!“¹⁵ Die alevitischen Organisationen in Deutschland fürchten, dass Strukturen, die Aleviten marginalisieren und diskriminieren, durch eine fort-

schreitende Islamisierung von Politik und Gesellschaft in der Türkei weiter gestärkt werden und dass die Prinzipien des Laizismus – die nach Ansicht vieler Aleviten nie voll in politische Praxis umgesetzt worden sind – weiter geschwächt werden. Im Gegensatz zu der Haltung des türkischen Staates und seiner Politiker gegenüber dem Alevitentum und im Unterschied zur allgemeinen rechtlichen Situation des Alevitentums in der Türkei gilt Deutschland als das Land, das den Aleviten größere Freiheiten und Möglichkeiten bietet, als ihr „Heimatland“. In dieser Hinsicht wird besonders auf den alevitischen Religionsunterricht in Berlin, der seit Herbst 2002 erteilt wird, als positives Beispiel verwiesen.¹⁶

Meine zweite These ist, dass die institutionelle Integration in Deutschland eine gestärkte Perspektive auf die Türkei ermöglicht. Ich beziehe mich hier auf das, was ich an anderer Stelle die „transnationale Anerkennungspolitik der Aleviten“ genannt habe (Sökefeld 2003). Institutionelle Integration in Deutschland und auch im Kontext der Europäischen Union stellte den alevitischen Organisationen Ressourcen zur Verfügung, die sie benutzen konnten, um politischen Druck auf die Türkei auszuüben mit dem Ziel, den rechtlichen Status der Aleviten zu verbessern. Beispielsweise suchten verschiedene Delegationen der AABF Mitglieder der Bundesregierung zu Gesprächen auf und bemühten sich, die Situation der Aleviten in der Türkei auf die Agenda der deutsch-türkischen Beziehungen zu setzen. Als Turgut Öker, der Vorsitzende der AABF, als Mitglied des Vorstandes des transnationalen alevitischen Dachverbandes Alevi Bektaşî Kuruluşları Birliği (Vereinigung alevitisch-bektaschitischer Organisationen, ABKB) in Ankara vor Gericht erscheinen musste, weil der Verband des Separatismus bezichtigt und verboten worden war, schickte auch die deutsche Botschaft einen Vertreter zum Prozess, da Öker deutscher Staatsbürger ist.¹⁷ Bemühungen der deutschen Aleviten, den rechtlichen Status der Aleviten in der Türkei zu verbessern, müssen vor allem in Kontext des intendierten EU-Beitritts der Türkei gesehen werden. Die Aleviten verstehen den Beitrittswunsch im Zusammenhang mit den Kopenhagener Beitrittskriterien, die etwa Minderheitenrechte vorsehen, als große Chance, Druck auf die türkische Regierung auszuüben, die rechtliche Anerkennung der Aleviten in der Türkei zu erreichen. Die AABF betrieb in den letzten Jahren in Brüssel Lobby-Arbeit und setzte sich stets dafür ein, dass die Aleviten in den Fortschrittsberichten zu den Beitrittsbemühungen der Türkei erwähnt wurden, die die EU-Kommission jährlich heraus gibt. So heißt

es im Bericht von 2003: „Was die Lage der nicht-sunnitischen Muslime betrifft, so ist eine Veränderung in Bezug auf die Aleviten eingetreten. Die früher verbotene Union alevitischer und bektaschischer Vereinigungen [= ABKB] erhielt im April 2003 Rechtsfähigkeit und darf somit ihre Tätigkeiten ausüben. Weiterhin besorgniserregend ist jedoch die Zusammensetzung des Direktorats für religiöse Angelegenheiten (Diyanet) und der Pflichtreligionsunterricht in Schulen, die die alevitische Identität nicht anerkennen“ (Europäische Kommission 2003, S. 40). Die Türkeiorientierung der deutschen Aleviten wird in der Türkei keineswegs immer geschätzt. So wurde die AABF in den Jahren 2000 und 2001 der AABF in einer mehrmonatigen Kampagne von der türkischen Tageszeitung Hürriyet vorgeworfen, sie würde die Türkei verraten und die Aleviten der türkischen Nation entfremden (Sökefeld 2004b).

10. SCHLUSS: INTEGRATION UND TRANSNATIONALE ORIENTIERUNG

Das Beispiel der alevitischen Organisationen in Deutschland zeigt, dass eine Türkei-Orientierung der alevitischen Vereine ihrer Integrationsorientierung keineswegs entgegensteht. Im Gegenteil, eine fortgeschrittene institutionelle Integration der Vereine in den politischen und gesellschaftlichen Rahmen Deutschlands und Europas ermöglichte eine neue Qualität ihres Engagements in Bezug auf die Türkei. Man könnte im Fall der Aleviten die gängige These also umkehren: die „Herkunftslandorientierung“ ist kein Integrationshemmnis, sondern das Engagement in Bezug auf das „Herkunftsland“ ist ein Ausweis verstärkter gesellschaftlicher Partizipation in Deutschland und Europa.

Ich bin der Ansicht, dass vor allem der misstrauische gesellschaftliche Blick auf eine mögliche „Heimatlandorientierung“ der Einwanderer ein „Integrationshemmnis“ darstellt. Die Debatte über die „Heimatlandorientierung“ von Einwanderern ist ein Element im umfangreichen Repertoire gesellschaftlicher Diskurse in Deutschland, mit denen Einwanderer immer wieder einem anderen Land zugeschrieben und damit als in Deutschland nicht richtig zugehörig ausgegrenzt werden. Die Heimat der jungen Aleviten etwa ist aber nicht die Türkei, sondern Deutschland. Sie kommen auch nicht aus Istanbul, Maraş oder Tunceli, sondern aus

Berlin, Duisburg oder Böblingen. Im strengen Sinn des Wortes sind sie als in Deutschland Geborene nicht einmal Migranten. Um diesem Umstand Rechnung zu tragen, plädiere ich dafür, die Begriffe „Heimatlandorientierung“ oder „Herkunftsorientierung“ (sofern denn damit ein Bezug auf das Residenzland der Vorfahren und eben nicht die Heimat in Stuttgart oder Köln gemeint ist) zu vermeiden und stattdessen neutraler von einer transnationalen Orientierung oder einem transnationalen Engagement zu sprechen. Aufgefasst als transnationales Engagement käme das Engagement einer alevitischen Jugendgruppe für die rechtliche Anerkennung der Aleviten in der Türkei nicht von vornherein in den Geruch einer Fixierung auf das Heimatland der Eltern oder Großeltern, das sie von der gesellschaftlichen Partizipation in Deutschland abhält. Stattdessen könnte man eine solche Jugendgruppe mit einer entwicklungspolitischen Aktionsgruppe oder Menschenrechtsorganisation vergleichen, die etwa für die Rechte von Landlosen in Brasilien oder von Kinderarbeitern in Indien eintritt. Ein solcher Vergleich ist im strengen Sinne vielleicht nicht zutreffend, da in vielen Fällen für junge Aleviten eine größere emotionale Beziehung zur Verwandtschaft und zur Heimat ihrer Vorfahren in der Türkei besteht als für einen Menschenrechtsaktivisten zu Brasilien. Aber der Vergleich ermöglicht eine Erweiterung der Perspektive und neue Wahrnehmungsmöglichkeiten. Er verdeutlicht, dass das zivilgesellschaftliche Engagement von Migranten oder „Post-Migranten“ und von „Einheimischen“ oft mit zweierlei Maß gemessen wird. Denn transnationalen Menschenrechtsaktivisten stehen nicht im Verdacht, sich in Deutschland abzuschotten und nicht integrieren zu wollen.

LITERATUR

- AABF (2000): Das neue Staatsangehörigkeitsrecht/Yeni Vatandaşlık Yasası, Köln, AABF
- Alevitisches Kulturzentrum Offenburg (o. J.): Neubau eines alevitischen Gemeindezentrums, Offenburg
- Calhoun, C. (1995). The Politics of Identity and Recognition. In: Ders.: Critical Social Theory, Oxford, Blackwell: S. 193-230
- Çetinkaya, H. (2000): Türkische Selbstorganisationen in Deutschland: neuer Pragmatismus nach der ideologischen Selbsterzehrung, in: D. Thrän-

- hardt/U.Hunger (Hrsg.), Einwanderer-Netzwerke und ihre Integrationsqualität in Deutschland und Israel. Münster. Lit, S. 83-109
- Diehl, C./Urbahn, J./Esser H. (1999): Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, Friedrich-Ebert-Stiftung
- Dreßler, M. (2002): Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmung, Würzburg, Ergon
- Ewing, K.P. (2003). Living Islam in the Diaspora: Between Turkey and Germany, in: South Atlantic Quarterly 102, S. 405-431
- Glick Schiller, N./Basch, L./Szanton-Blanc, C. (1992): Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration, in: N. Glick Schiller/L. Basch/C. Szanton-Blanc (Hrsg.), Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Ethnicity and Nationalism Reconsidered, New York, New York Academy of Sciences, S. 1-24
- Glick Schiller, N./Basch, L./Szanton-Blanc, C. (1995): From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration, in: Anthropological Quarterly 68, S. 48-62
- Huth, S. (2003): Freiwilliges Engagement von Migrantinnen und Migranten – Rechercheergebnisse, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hrsg.), Migranten sind aktiv. Zum gesellschaftlichen Engagement von Migrantinnen und Migranten, Berlin
- Jungk, S. (2002): Politische und soziale Partizipation von Migrantinnen und Migranten und ihren Selbstorganisationen – Möglichkeiten der Mitwirkung, Inanspruchnahme und Chance in Deutschland. Vortrag bei der Tagung „Politische und soziale Partizipation von MigrantInnen mit Schwerpunkt KurdInnen“, Düsseldorf, 18. November, 2002
- Karakaşoğlu-Aydın, Y. (1996): Zwischen Türkeiorientierung und migrationspolitischem Engagement: Neuere Entwicklungen bei türkisch-islamischen Dachverbänden, in: Zeitschrift für Türkeistudien, S. 267-282
- Kehl-Bodrogi, K. (1988): Die Kızıldağ/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien, Berlin, Klaus Schwarz Verlag
- Koopmans, R./Statham P. (1998): Challenging the Liberal Nation State? Post-nationalism, Multiculturalism and the Collective Claims Making of Migrants and Ethnic Minorities. Berlin, Wissenschaftszentrum
- Portes, A./Guarnizo L.E./Landolt P. (1999): The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field, in: Ethnic and Racial Studies 22, S. 217-237
- Sökefeld, M. (2003): Alevis in Germany and the Politics of Recognition, in: New Perspectives on Turkey 28/29, S. 133-161
- Sökefeld, M. (2004a): Religion or Culture? Concepts of Identity in the Alevi Diaspora, in: W. Kokot/Khachig Tölölyan/C. Alfonso (Hrsg.), Diaspora,

KONZERTE UND ORGANISATIONEN VON EINWANDERERGRUPPEN

- Identity and Religion: New Directions in Theory and Research, London, Routledge, S. 133-156
- Sökefeld, M. (2004b): Über die Schwierigkeit, dem türkischen Nationaldiskurs zu entkommen: Aleviten in Deutschland und Hürriyet, in: M. Sökefeld (Hrsg.), Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei, Bielefeld, transcript, S. 163-180
- Soysal, Y.N. (1994): Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe, Chicago, Chicago University Press
- Taylor, Ch. (1990): Modes of Civil Society, in: Public Culture 3, S. 95-118
- Uğur, G. (2001): Die Situation ausländischer Jugendlicher in Deutschland, in: Jugendgruppe des Alevitischen Kulturzentrums Stuttgart (Hrsg.), Unser Weg/Yolumuz, Stuttgart
- Vorhoff, K. (1995): Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei, Berlin, Klaus Schwarz Verlag
- Wimmer, A./Glick Schiller, N. (2002): Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences, in: Global Networks 2, S. 301-334
- Wimmer, A./Glick Schiller, N. (2003): Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology, in: International Migration Review 37, S. 576-610

Anmerkungen

² Dieser Beitrag beruht in Teilen auf einem Vortrag, der im Februar 2004 bei der Tagung „Integration of Immigrants from Turkey in Austria, Germany and Holland“ in Istanbul an der Bosphorus-Universität gehalten wurde.

³ Zur Diskussion des Konzeptes „Zivilgesellschaft“ siehe Taylor 1990.

⁴ Die Publikationen über Transnationalismus und Transmigration sind inzwischen sehr zahlreich. Einen Einstieg geben Glick Schiller et al. 1992, 1995 sowie Portes et al. 1999.

⁵ Unter Aleviten ist umstritten, ob das Alevitentum mehr als „Kultur“ oder als „Religion“ zu verstehen sei (vgl. Sökefeld 2004b). Gleichzeitig wird der Anfangspunkt einer distinkten alevitischen Tradition sehr unterschiedlich gesetzt. Auf diese Debatten kann hier nicht eingegangen werden. Zum Alevitentum allgemein siehe Kehl-Bodrogi 1988, Vorhoff 1995 und Dreßler 2002.

⁶ Vgl. Gesetz Nr. 2908, Abs. 2 und 5.

⁷ In den 1970er Jahren ereignete sich eine massive, militante Rechts-Links-Polarisierung der türkischen Gesellschaft, in der Aleviten ausschließlich auf der linken Seite des politischen Spektrums engagiert waren.

⁸ Zur Identitätspolitik siehe Calhoun 1995.

⁹ Zuvor konnte man sich vom Religionsunterricht befreien lassen.

¹⁰ Der muttersprachliche Unterricht, den die türkischen Konsulate in Deutschland organisierten, beinhaltete religiöse Elemente, die sich ebenfalls auf den sunnitischen Islam beschränkten.

¹¹ Nominell war die AABF der umbenannte Nachfolger eines früheren Zusammenschlusses der Hacı-Bektaş-Veli-Vereine; da damit aber eine völlig neue Ausrichtung und Ausweitung der Aktivitäten einher ging, muss man tatsächlich von einer neuen Organisation sprechen.

SELBST

¹² Ergebnis einer eigenen Umfrage unter dem Mitgliedern von sieben alevitischen Vereinen in Hamburg. 9,8 Prozent der Vereinsmitglieder haben die doppelte Staatsbürgerschaft.

¹³ Paragraph 2, Abs. 1. Die zuvor gültige Satzung hatte die AABF noch im linken Jargon als „demokratische Massenorganisation“ definiert.

¹⁴ Es gibt natürlich andere Dimensionen der „Herkunftslandorientierung“ als die, die sich auf Staat und Regierung bezieht. Diese ist im gegenwärtigen Kontext jedoch ihre wichtigste Dimension.

¹⁵ Zitiert nach www.aleviyol.com/cemevikultur.html (4. September 2003), siehe auch Milliyet, 4. September 2003 und Hürriyet, 4. September 2003.

¹⁶ Nachdem das Berliner Oberverwaltungsgericht der „Islamischen Föderation“ das Recht auf islamischen Religionsunterricht zuerkannte, stellte das Kulturzentrum Anatolischer Aleviten einen Antrag auf die Erteilung alevitischen Religionsunterrichts an den Grundschulen der Stadt, der 2002 bewilligt wurde.

¹⁷ Das Verbot des Verbandes wurde Anfang 2003 nach einem Prozess durch mehrere Instanzen wieder aufgehoben.