

In: "Wir sind auch da!"  
Über Das Leben von und mit Migranten  
in europäischen Großstädten  
Herausgegeben von Angelika Eder  
Hamburg, Dölling und Galitz, 2003  
(= Forum Zeitgeschichte, Bd. 14)

**Martin Sökefeld**

## **»Wir sind auch da!« Aleviten in Hamburg und der Kampf um Anerkennung**

### **Einleitung**

Die Tagung, für die dieser Beitrag geschrieben wurde, trug den Titel »Fremde« in Hamburg – fremd sein in europäischen Großstädten<sup>1</sup>; Es ging dabei um Migranten, um Einwanderer, um Menschen, die aus anderen Ländern nach Hamburg gekommen sind. Das Thema waren, um Almut Loycke<sup>2</sup> zu paraphrasieren, die »Gäste, die geblieben sind« – die Gäste geblieben sind? Die Rede von Arbeitsmigranten als »Gastarbeiter« ist seit Jahren zu Recht verpönt. Neue Begriffe wurden eingeführt. Die im Alltag, aber auch im politischen Diskurs heute am häufigsten benutzte Bezeichnung für die Menschen, von denen diese Tagung handelte, ist »Ausländer«. Der semantische Fortschritt vom »Gastarbeiter« zum »Ausländer« ist graduell: Von einem »Ausländer« erwartet man nicht, dass er gleich wieder geht. Er ist eben der Gast, der geblieben ist. Auf der Tagung war weder von »Gastarbeitern« noch von »Ausländern« die Rede, sondern von »Einwanderern« oder »Migranten«. Ein weiterer semantischer Fortschritt. Aber es fällt auf, dass das grundsätzliche Attribut, welches diesen Menschen zugeschrieben wird, gleich bleibt. Sie sind »Fremde« – egal, wie wir sie benennen.

Die Diskussion und Kritik derartiger Attribute und Kategorisierungen ist keine Frage überzogener politischer Korrektheit. Solche Bezeichnungen und Zuschreibungen sind Teil eines Diskurses, der gesellschaftliche Wirkung zeitigt. Und damit gehören sie zu dem Gegenstandsbereich, den wir als Sozial- oder Kulturwissenschaftler untersuchen, an dessen Gestaltung wir aber auch direkt beteiligt sind. Ich möchte hier nur auf Anthony Giddens' Konzept der doppelten Hermeneutik der Sozialwissenschaften verweisen: Als Wissenschaftler analysieren und interpretieren wir nicht nur Gesellschaft, sondern unsere Interpretationen und Analysen entfalten selbst

<sup>1</sup> Für kritisches Lesen des Beitrags und zahlreiche wertvolle Hinweise danke ich Monika Schneid und Angelika Eder; für die lebhaftige Diskussion im Anschluss an den Vortrag auf der Tagung bin ich Rainer Ohliger als Kommentator sowie den übrigen Teilnehmern der Tagung zu Dank verpflichtet.

<sup>2</sup> Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins, hrsg. von Almut Loycke, Frankfurt/Main 1992.

gesellschaftliche Wirkungen und sind damit an der Produktion gesellschaftlicher Formen, die wir ja eigentlich nur untersuchen wollen, unmittelbar beteiligt.<sup>3</sup> Daraus folgt, dass wir zu einem hohen Maß an kritischer Reflexivität herausgefordert sind. Auf diese Herausforderung möchte ich in meinem Beitrag eingehen. Daher handelt er nicht nur von Aleviten, sondern von theoretischen und politischen Perspektiven der Forschung über Migranten in Deutschland.

## 1. Aleviten und der Kampf um Anerkennung

Die Menschen, mit denen ich mich hier befasse, sind Aleviten. Sie selbst oder ihre Eltern oder Großeltern sind aus der Türkei eingewandert. Inwieweit sie »Fremde« sind – Fremde geblieben sind –, ist Teil meiner Diskussion. Ich stelle meine Ausführungen unter das Thema des »Kampfes um Anerkennung«. Die Forderung nach Anerkennung war der wichtigste Motor für die Selbstorganisation von Aleviten, und sie ist ein zentrales Motiv ihres gesellschaftlichen Handelns. Die Geschichte dieser Selbstorganisation möchte ich in meinem Beitrag in knappen Umrissen nachzeichnen. Hamburg spielt dabei eine wichtige Rolle, und zwar nicht nur für Hamburger Aleviten, sondern für Aleviten überhaupt. Denn Hamburg war der Ort eines Ereignisses, das im Kampf um Anerkennung eine entscheidende Rolle gespielt hat. Darauf werde ich später genauer eingehen.

Meine Ausführungen beruhen auf Erhebungen aus meinem Forschungsprojekt über »alevitische Identitätspolitik in der Diaspora«.<sup>4</sup> Im Mittelpunkt meines Interesses stehen dabei die Entwicklung alevitischer Vereine sowie Identitätsbiografien von Aleviten in Deutschland. Wie in der Ethnologie üblich, arbeite ich vor allem mit offenen Interviews und teilnehmender Beobachtung. Beide Methoden erfordern, dass enge Beziehungen zu den Menschen entwickelt werden, die man untersucht. Bei einem Forschungsthema, das mit Identität zu tun hat, ist die methodische Notwendigkeit von Nähe nicht ganz unproblematisch, wird doch der Forscher unmittelbar zur Reflexionsfläche der Identitätspolitik der Untersuchten. Das heißt, die Forderung der Aleviten nach Anerkennung ist auch an mich gerichtet. Der Ethnologe Tulio Maranhao hat darauf hingewiesen, dass die Informanten den Forscher niemals nur »informieren« – sie wollen ihn von einer bestimmten Sicht der Dinge überzeugen.<sup>5</sup> Problematisch wird dieser Aspekt auch dadurch, dass natürlich nicht alle Informanten dieselbe Sicht der Dinge teilen – sie wollen uns von durchaus unterschiedlichen,

manchmal einander widersprechenden Ansichten überzeugen. Für die Forschung ergibt sich daraus ein nicht immer einfaches Verhältnis zwischen der Suche nach Nähe und der Notwendigkeit einer gewissen Distanz. Aber bei aller Problematik hat dieser Forschungsansatz den unschätzbaren Vorteil, die Dringlichkeit etwa des Strebens nach Anerkennung für den Forscher unmittelbar erfahrbar werden zu lassen und somit einen Zugang zu dem zu ermöglichen, was seit der Begründung des Feldforschungsparadigmas durch Bronislaw Malinowski zu den wichtigsten Zielen ethnologischer Forschung gehört: die Perspektive der Untersuchten.<sup>6</sup>

Anerkennung ist eng mit Identität oder Identifizierung verknüpft. Die Verknüpfung von Anerkennung und Identität verweist darauf, dass Identität nichts ist, was Menschen individuell für sich entwickeln würden, sondern dass sie stets auf ein oder mehrere Gegenüber bezogen ist. Die Forderung nach Anerkennung ist eine Forderung nach Anerkennung durch andere auf eine bestimmte Art und Weise, es ist die Forderung nach einer bestimmten Art von Identifizierung. Identifizierung umfasst immer ein Aushandeln von Differenz und Gleichheit. Wir können fordern, als Gleiche anerkannt zu werden, wenn uns Unterschiede zugeschrieben werden, die wir nicht akzeptieren. Oder wir können Anerkennung als Andere fordern, wenn wir in einer Art und Weise identifiziert werden, die eine Gleichsetzung impliziert, die wir ablehnen. In konkreten Fällen spielen stets beide Aspekte eine Rolle, aber der eine oder andere Aspekt kann jeweils im Vordergrund stehen.

Ich möchte mit meinem Beitrag nicht der populären Annahme Vorschub leisten, der Kampf um Anerkennung oder das Streben nach Identität stellten eine Art anthropologischer Konstante dar. Mit Charles Taylor und Axel Honneth bin ich vielmehr der Meinung, dass die Politik der Anerkennung eine Folge spezifischer moderner Vorstellungen von Mensch und Gesellschaft ist<sup>7</sup>, die im Zuge des europäischen Strebens nach weltweiter Hegemonie und des Widerstandes gegen diese Hegemonie globale Verbreitung gefunden haben. So wäre der Kampf um Anerkennung nicht denkbar ohne nationalistische Vorstellungen, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Menschheit in feste Kategorien einteilten, diese Kategorien als eine natürliche Gegebenheit ansahen und die Idee verbreiteten, die legitime Ausübung von Macht müsste sich jeweils auf diese Kategorien stützen.<sup>8</sup>

Der Kampf um Anerkennung von Aleviten in Hamburg umfasst zwei Bestrebungen und Auseinandersetzungen. Bei der ersten Auseinandersetzung steht Differenz im Vordergrund. Sie ist unmittelbar auf die Türkei bezogen. Hier geht es darum,

<sup>3</sup> Anthony Giddens, *Interpretative Soziologie. Eine kritische Einführung*, Frankfurt/Main 1984.

<sup>4</sup> Das Projekt läuft seit Ende 1999 am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg und ist noch nicht abgeschlossen. Meine Ausführungen hier geben nur einen Zwischenstand wieder.

<sup>5</sup> Tulio Maranhao, *The Hermeneutics of Participant Observation*, in: *Dialectical Anthropology* 10 (1985), S. 291–309, hier S. 298.

<sup>6</sup> Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Prospect Heights 1984 [1922], S. 25.

<sup>7</sup> Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/Main 1994; Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/Main 1997.

<sup>8</sup> Zum Zusammenhang von Konzeptionen von Identität und Nation siehe Martin Sökefeld, *Reconsidering Identity*, in: *Anthropos* 96 (2001), S. 527–544, hier S. 533f.

Anerkennung des Unterschiedes zur Mehrheitsbevölkerung im türkischen Staat zu erreichen. Im zweiten Fall geht es primär um Gleichheit, nämlich darum, in Deutschland, bzw. im konkreten Fall in Hamburg, als Dazugehörige oder, um eine doppelte Verneinung zu verwenden, als Nichtfremde anerkannt zu werden. Diese Doppeldeutigkeit des alevitischen Kampfes um Anerkennung findet sich in einem kurzen Satz wieder, den man in Erklärungen und Aufrufen von Aleviten immer wieder lesen kann und den ich für den Titel meines Beitrages verwendet habe: »Biz de varız!« – »Wir sind auch da!« oder: »Uns gibt es auch!«

## II. Aleviten in der Türkei: Die Politik der Nichtanerkennung

Um die spezifischen Aspekte des Kampfes um Anerkennung von Aleviten in Hamburg verstehen zu können, bedarf es zunächst einer kurzen historischen Darstellung der Problematik dieser Anerkennung in der Türkei.

Im Allgemeinen werden Aleviten als eine »heterodoxe Minderheit« dargestellt. Dieser Titel verweist bereits auf das Problem, denn »heterodox« – also »nicht richtig gläubig« – sind Aleviten für diejenigen, die sie eben nicht so anerkennen, wie Aleviten selbst das einfordern. Das Alevitentum ist im Kontext des Islam entstanden. Aleviten führen sich auf den Imam Ali zurück, den Schwiegersohn und Cousin des Propheten Mohammed. Aus religionshistorischer Perspektive kann man die Aleviten zum schiitischen Zweig des Islam zählen, obwohl sich das Alevitentum von der Zwölfer-Schia fundamental unterscheidet.<sup>9</sup> Die Vorfahren der heutigen Aleviten waren im 15. und 16. Jahrhundert Anhänger des schiitischen Safawiden-Ordens.<sup>10</sup> In der Konkurrenz zwischen Safawiden und Osmanen um die Vorherrschaft im heutigen östlichen Anatolien waren sie damit Gegner der sunnitisch orientierten Osmanen. Nach

dem entscheidenden Sieg des osmanischen Sultans Selim Yavuz über den Safawiden Sheikh Ismail im Jahr 1514 begann eine brutale Verfolgung der Aleviten (oder, wie sie damals genannt wurden, Kızılbaş) in Anatolien. Verschiedene »fetwas« (islamische Rechtsgutachten) erklärten Aleviten zu Apostaten und damit für vogelfrei.<sup>11</sup> Daraufhin zogen sie sich überwiegend in schwer zugängliche, gebirgige Gebiete zurück. Es gibt sowohl türkische als auch kurdische Aleviten. Über die konkrete Geschichte alevitischer Bevölkerungsgruppen im Osmanischen Reich ist wenig bekannt. Sie bildeten dort geschlossene dörfliche Gemeinschaften, die Kontakten mit der staatlichen Macht weitestgehend auswichen. Um zum Beispiel nicht auf die osmanische Gerichtsbarkeit angewiesen zu sein, entwickelten die Aleviten ein eigenes System der internen Konfliktlösung. Streitigkeiten wurden im Rahmen des wichtigsten Rituals der Aleviten, des »Cem«, geschlichtet.

Die alevitische religiöse Praxis unterschied (und unterscheidet) sich grundsätzlich von der Praxis der sunnitischen Mehrheit Anatoliens. Fundamentale Pflichten des Islam wie das tägliche Gebet, das Fasten im Ramadan und die Pilgerreise nach Mekka wurden und werden von Aleviten abgelehnt. Anstelle zum Gebet, zu dem sich männliche Sunniten im Idealfall fünfmal am Tag in der Moschee versammeln, treffen sich Aleviten, und zwar Frauen und Männer gemeinsam, nur wenige Male im Jahr zur »Cem« genannten Gebetsversammlung. Diese gemischtgeschlechtlichen rituellen Versammlungen, bei denen Musik und Tanz eine wichtige Rolle spielen und die, um der Verfolgung zu entgehen, stets im Verborgenen abgehalten wurden, gaben Sunniten Anlass, über wilde sexuelle Orgien der Aleviten zu spekulieren. Die religiöse Praxis des Alevitentums war auf das Leben in kleinen dörflichen Gemeinschaften angelegt. Aleviten lebten in der Regel unter sich; an ihren Cem-Versammlungen durften Fremde und Nichtaleviten nicht teilnehmen. Jeder dieser Dorfgemeinden war ein »Dede« als religiöser Lehrer und Führer zugeordnet. Jeder erwachsene Alevit war »Talip« (Schüler) dieses »Dedes«. Das Alevitentum kennt nur wenige schriftliche Quellen, sodass Glaubensinhalte vor allem mündlich tradiert wurden, im Alltagsdiskurs des Zusammenlebens in Familie und Dorfgemeinschaft und auch im Rahmen der rituellen Zusammenkünfte mit dem »Dede«.

Orthodoxen Sunniten galten Aleviten als extrem unrein. Man konnte mit ihnen nicht das Essen oder eine andere Form der Gemeinschaft teilen. So herrschte eine strikte Heiratsbarriere zwischen Aleviten und Sunniten. Im Osmanischen Reich waren manche religiösen Minderheiten, Christen und Juden, als »millet«<sup>12</sup> anerkannt

<sup>9</sup> Genauso wie für Aleviten ist für Schiiten Ali der legitime Nachfolger des Propheten als Führer der muslimischen Gemeinde gewesen. Tatsächlich wurden nach dem Tod Mohammeds aber zunächst drei andere Gemeindeführer als Khalifen gewählt, bevor nach dem Tod des dritten die Wahl auf Ali fiel. Der Streit um die Nachfolge Mohammeds ist die Wurzel des Schismas zwischen Schiiten/Aleviten und Sunniten: Während Ali für Sunniten der vierte Khalif ist, ist er für Schiiten der erste Imam, dessen Führungsanspruch von den drei ersten Khalifen usurpiert wurde. Hinter diesem Nachfolgestreit steht ein unterschiedliches Konzept legitimer Führung: Für die Sunniten begründet sich Legitimität durch Wahl, für die Schiiten erfordert sie ein spirituelles Charisma, das der Familie des Propheten und ihren Nachkommen innewohnt. Ali besaß als Cousin und Schwiegersohn des Propheten dieses Charisma. Personen, die sich genealogisch von Ali herleiten, werden Sayyid (türk.: Seyit) genannt und gelten unter Schiiten und Aleviten auch heute als besonders charismatische Menschen. Schiiten und Aleviten teilen das Konzept der spirituellen Nachfolge des Propheten, aber ihre Glaubensgrundsätze zu fast allen anderen Aspekten der Religion unterscheiden sich völlig. All die Aspekte des Islam, die Schiiten bei gewissen Abweichungen mit den Sunniten teilen (z.B. die Vorstellung eines koranisch legitimateden Rechts [Scharia], aber auch die rituelle Praxis des täglichen Gebets) werden von Aleviten strikt abgelehnt.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, Berlin 1988, S. 20ff.

<sup>11</sup> Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict 906-962 / 1500-1555*, Berlin 1983, S. 110ff.

<sup>12</sup> »Millet« wird heute in der Regel als »Nation« übersetzt, im Osmanischen Reich waren damit jedoch nichtmuslimische Religionsgemeinschaften gemeint, die gewisse Rechte besaßen. Zur neueren Debatte über »millet« siehe Michael Ursinus, *Zur Diskussion um »millet« im Osmanischen Reich*, in: *Südostforschungen* 48 (1989), S. 195-207.

und genossen eine gewisse Autonomie. Ein solcher Status wurde den Aleviten vor-  
 enthalten. Sie galten nicht als eigenständige Religionsgemeinschaft, sondern als fehl-  
 geleitete Sekte. Aus orthodox-sunnitischer Sicht waren Aleviten schlicht Apostaten,  
 die den Weg des rechten Glaubens verlassen hatten und dafür mit dem Tod bestraft  
 werden konnten. Wenn Aleviten ihre Gemeinschaften verließen, dann gaben sie sich  
 in der Regel nicht als Aleviten zu erkennen. Um sich vor Verfolgung zu schützen,  
 praktizierten sie gegenüber Fremden »takiya«, das Verbergen der eigenen religiösen  
 Zugehörigkeit, eine in der schiitischen Welt religiös legitimierte Praxis.

Diese Situation änderte sich auch nach der Gründung der Türkischen Republik  
 1923 nicht grundsätzlich. Aufgrund der Erfahrung von Verfolgung und Diskriminie-  
 rung im Osmanischen Reich hatten viele Aleviten große Hoffnung auf die Reform-  
 pläne Mustafa Kemal Atatürks gesetzt. In der Theorie implizierte der Laizismusge-  
 danke der kemalistischen Staatsideologie zwar die vollständige Trennung von  
 Religion und Staat, aber diese Theorie wurde nie umgesetzt, und schon gar nicht war  
 mit ihr die Einführung allgemeiner Religionsfreiheit verbunden. Im Gegenteil: Zwar  
 wurde Religion allgemein aus dem öffentlichen Bereich zurückgedrängt, gleichzeitig  
 aber ein in seiner politischen Macht beschnittener sunnitischer Islam zur einzigen  
 anerkannten Religion in der Türkei erhoben und der Kontrolle des Staates unter-  
 stellt. In einem Gesetz von 1925 wurden alle Formen der Religionsausübung, die die-  
 ser Version des Islam nicht entsprachen, bei Strafe verboten und alle Ordensgemein-  
 schaften (tarikāt) für aufgelöst erklärt. Unter dieses Gesetz fielen nicht nur Orden  
 wie die Naqshbandiyya, die gegen die Säkularisierung der Türkei opponierten, son-  
 dern auch der alevitische Bektāṣi-Orden und das Alevitentum im Allgemeinen. Das  
 Ordenszentrum der Bektāṣi wurde geschlossen und erst 1964 als Museum wieder  
 eröffnet. Für die Aleviten änderte sich zunächst wenig, da sie ihre Glaubenspraktiken  
 immer schon im Geheimen, unter Ausschluss der Öffentlichkeit, ausgeübt hatten.

Bis heute sind Aleviten in der Türkei nicht als Religionsgemeinschaft anerkannt.  
 Die staatliche Religionsbehörde DİB (Diyanet İşleri Başkanlığı) vertritt lediglich Sun-  
 niten. Ihre offizielle Haltung gegenüber Aleviten besagt, dass Aleviten auch Muslime  
 sind, auf die nicht gesondert eingegangen werden muss. Wenn etwa Aleviten fordern,  
 dass DİB nicht nur sunnitische Moscheen finanzieren solle, sondern auch alevitische  
 Cem-Häuser, dann kontert die Behörde damit, dass die Moscheen den Aleviten ja  
 auch offen stünden. Aber Aleviten werden nicht nur offiziell nicht wahrgenommen;  
 ihnen ist weiterhin verboten, sich auf der Basis von Differenz selbst zu organisieren.  
 Fundament des türkischen Nationalstaates ist die Fiktion einer homogenen, diffe-  
 renzlosen türkischen Nation. Jegliche Gründung von Organisationen auf der Basis  
 von ethnischen, sprachlichen oder religiösen Unterschieden ist daher verboten. De  
 facto folgt daraus, dass sich Aleviten zwar in der Türkei organisieren können, dass sie  
 das aber nicht explizit als Aleviten tun dürfen. So dürfen alevitische Vereine beispie-  
 lweise in ihrer Satzung keine derartigen Hinweise geben. Der staatliche Druck auf  
 Aleviten hat sich vor allem in den achtziger Jahren erhöht, als nach dem Militär-

putsch verpflichtender Religionsunterricht in den Schulen eingeführt wurde, der  
 allein das Sunnitentum lehrt. Aleviten werfen der Religionsbehörde vor, dass sie auch  
 in alevitischen Dörfern sunnitische Moscheen bauen lässt. Im Rahmen einer neuen,  
 von der Militärregierung der achtziger Jahre entwickelten Nationalideologie, der  
 »Türkisch-Islamischen Synthese« (deren Ziel auch darin bestand, sunnitische Kur-  
 den an den Staat zu binden), gewann die sunnitische Religion eine neue zentrale Rol-  
 le für die staatliche Definition der türkischen Nation.

Neben dieser offiziellen, staatlichen Nichtanerkennung gibt es eine vielschichtige  
 gesellschaftliche Nichtanerkennung, deren Spektrum von subtiler Diskriminierung  
 im Alltag bis zu gewalttätiger Verfolgung reicht. Bekannt sind vor allem die gewaltsa-  
 men Ereignisse zwischen 1978 und 1980 in Maraş, Malatya und Çorum, bei denen  
 mehrere hundert Aleviten umgebracht wurden, der Angriff auf ein alevitisches Kul-  
 turfestival in Sivas, dem 1993 37 Menschen zum Opfer fielen, sowie ein Terror-  
 anschlag mit anschließenden Straßenschlachten 1995 in Istanbul.<sup>13</sup> Auch heute ge-  
 ben sich viele Aleviten in der Öffentlichkeit nicht als Aleviten zu erkennen, sondern  
 praktizieren »takiya«, etwa, um beruflicher Diskriminierung zu entgehen oder um  
 stigmatisierenden Vorurteilen auszuweichen. »Takiya« bedeutet hier nicht nur, dass  
 man sich öffentlich nicht mit alevitischen Symbolen identifiziert, sondern dass man  
 aktiv versucht, als Sunnit zu erscheinen. Obwohl das Alevitentum keine Verpflich-  
 tung zum Fasten im Ramadan kennt, vermeiden beispielsweise viele Aleviten, im  
 Fastenmonat tagsüber in der Öffentlichkeit zu essen.

### III. Schritte auf dem Weg zur Selbstorganisation in Deutschland: Von »takiya« zur Forderung nach Anerkennung

Seit dem Abschluss des Anwerbeabkommens zwischen Deutschland und der Türkei  
 im Jahr 1961 kamen Aleviten als Arbeitsmigranten nach Deutschland. Auch in  
 Deutschland setzten Aleviten »takiya« fort und gaben sich öffentlich nicht als Alevi-  
 ten 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 (= Sunniten)  
 wahrgenommen. Aber auch ihren türkischen Kollegen und Nachbarn gegenüber  
 identifizierten sich Aleviten in der Regel nicht als Aleviten. Auch in Deutschland  
 fürchtete man 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

<sup>13</sup> Den Aleviten zufolge waren auch alle diese Gewaltereignisse nicht frei von staatlichem Handeln.

einen anderen Menschen aus der Türkei neu kennen lernte, dann fragte man den anderen zunächst nach seiner Heimatregion. Wenn dann bestimmte Provinzen genannt wurden, vielleicht Sivas, Erzincan oder Tunceli, dann war die Wahrscheinlichkeit, dass der Gesprächspartner ebenfalls Alevit war, schon recht groß. Trotzdem konnte man nicht ohne weiteres direkt danach fragen. Erst in tastenden Gesprächen, z.B. über musikalische Vorlieben, konnte man weiteren Aufschluss gewinnen. Auf der familiären Ebene ging »takiya« so weit, dass manche Eltern nicht einmal ihren Kindern sagten, dass sie Aleviten sind. Viele junge Aleviten 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. »Takiya« 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 Moscheenvereine 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 ebenfalls nicht als Aleviten auftraten. Die Forderung nach Anerkennung als Aleviten spielte vor allem bei diesen »Revolutionären« keine Rolle – im Gegenteil, die linke Ideologie forderte ja gerade, Religion abzulehnen und alle Differenzen, die nicht dem Klassenunterschied entsprachen, als »falsches Bewusstsein« zu eliminieren. Radikale Linke kamen vor allem in den Jahren nach dem Militärputsch des 12. September 1980 aus der Türkei nach Deutschland. Da Aleviten fast ausschließlich im linken politischen Spektrum engagiert waren, befanden sich unter diesen politischen Flüchtlingen sehr viele Aleviten. Sie setzten ihre politischen Aktivitäten in Deutschland in Exilorganisationen wie »Dev Yol« (Revolutionärer Weg) fort. Zahlreiche Aleviten, die später in alevitischen Organisationen aktiv wurden, waren damals Mitglieder von »Dev Yol«.

Zentral wurde die Frage nach Anerkennung für Aleviten in Deutschland erstmals 1979. Im Dezember 1978 waren bei einem Massaker in der südostanatolischen Stadt Maraş zahlreiche 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 damals regierenden Republikanischen Volkspartei CHP, 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 politische Gewalt anzuerkennen. Der Vorstand verweigerte diesen Protest, weil er die eigene Regierung nicht kritisieren wollte. Daraufhin trat eine größere Gruppe von Aleviten in Berlin und Hamburg aus dem HDF aus und trat zum Yurtseverler Birliği (Patriotenverein) über, der Mitte der siebziger Jahre von Sympathisanten der alevitischen Birlik Partisi (Einheitspartei) zunächst in München gegründet worden war.

In Hamburg organisierte der lokale Ableger des Yurtseverler Birliği Anfang der achtziger Jahre zum ersten Mal öffentlich den alevitischen Ritus »Cem«, an dem etwa 1.000 Menschen teilnahmen. Weitere »Cem« organisierte Mitte der achtziger Jahre ein anderer türkisch-sozialdemokratischer Verein (TSD, Türk Sosyal Demokratlar Derneği), in den nach der Auflösung des Yurtseverler Birliği in Hamburg so viele Aleviten eingetreten waren, dass er von Aleviten dominiert wurde.<sup>14</sup> In diesen Veranstaltungen und Organisationen zeigte sich bereits ein Prozess, der schließlich zum offenen und kollektiven Bruch mit »takiya« führte.

Seit Mitte der achtziger Jahre fand global ein politischer Paradigmenwechsel statt. Ausgelöst durch politische Veränderungen in Osteuropa, verlor der marxistische Bezugsrahmen rapide an Relevanz. Stattdessen gewann Identitätspolitik an Bedeutung, der es nicht mehr um Klassenunterschiede ging, sondern um Differenz entlang vielfältig konstruierter Identitäten. Ein Modell für die Politik der Differenz im Kontext der Türkei lieferte die Kurdische Arbeiterpartei PKK, die seit Anfang der achtziger Jahre ihren bewaffneten Kampf um die Anerkennung einer kurdischen Identität in der Türkei führte. Eine Welle repressiver Gewalt und Gegengewalt erreichte die Dörfer in den kurdischen Regionen. Aleviten waren davon unmittelbar betroffen, da viele Aleviten gleichzeitig Kurden sind. Der Assimilierungsdruck der Religionspolitik der türkischen Generäle nach 1980 wurde von den Aleviten in Deutschland ebenfalls wachsam verfolgt.

Auch in Hamburg war seit Mitte der achtziger Jahre der revolutionäre Elan merklich abgeflaut, während gleichzeitig das Bedürfnis nach Anerkennung von Differenz wuchs. Einige Mitglieder von »Dev Yol« in Hamburg berichten, dass innerhalb der Organisation eine Art kulturelles Sunnitentum immer eine gewisse Akzeptanz besessen habe, die dem Alevitentum nie entgegengebracht worden war. 1986 wurde »Dev Yol« aufgelöst. 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 in Deutschland berichteten und Gleichberechtigung forderten. Es war die Zeit nach den ersten rassistisch motivierten Morden an Einwanderern in Deutschland: In Hamburg waren 1985 die Türken Mehmet Kaynakçı und Ramazan Avcı von Skinheads umgebracht worden.

In Hamburg entstand seit Anfang der achtziger Jahre ein Netzwerk von Deutsch-Ausländischen Begegnungsstätten<sup>15</sup>, die in Stadtteilen mit einem hohen Migranten-

14 Nichtalevitische Mitglieder des TSD protestierten damals dagegen, dass der Verein alevitische Veranstaltungen organisierte.

15 BAGS: Deutsch-Ausländische Begegnungsstätten. 40 Jahre Einwanderung, 15 Jahre Begegnungsstättenarbeit, Hamburg 1996.

anteil<sup>16</sup> eingerichtet wurden. In den Begegnungsstätten waren Aleviten aktiv, die sowohl aus sozialdemokratischen als auch aus linksrevolutionären Organisationen kamen. Einige wurden als Sozialberater angestellt, 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 nun 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.

Diese Veranstaltung, die von etwa 5.000 Menschen aus ganz Deutschland besucht wurde, wirkte wie ein Fanal. »Takiya« war kollektiv und öffentlich gebrochen worden. Die Kulturwoche war die kollektive Performance des Satzes: Biz de varız! Der Anspruch auf Anerkennung wurde mit einer türkischsprachigen »Alevitischen Erklärung« (Alevi Bildirgesi), die im Rahmen der Kulturwoche veröffentlicht wurde, explizit gemacht. Die Forderungen dieser Erklärung bezogen sich zu einem großen Teil auf die Türkei. Dabei ging es darum, die Aleviten als Gleiche (d.h. als Muslime und nicht als Heterodoxe oder Ungläubige)<sup>17</sup> und gleichzeitig als Verschiedene anzuerkennen. Religionsfreiheit wurde für die Aleviten in der Türkei gefordert, damit sie ihre spezifischen religiösen Praktiken ausüben können. Außerdem wurde die Öffnung der staatlichen Religionsbehörde verlangt, die bislang einzig auf den sunnitischen Islam ausgerichtet ist und die Existenz des Alevitentums negiert (»Alevi varlığı yok sayılıyor«). Mehrere Absätze der »Erklärung« bezogen sich auch auf die Situation von Aleviten in Deutschland. Und 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 alevitische Lehre stellt genauso wie die verschiedenen

Elemente anderer Kulturen eine Quelle des Reichtums für diese Gesellschaft dar.«<sup>18</sup> Die Erklärung fordert jedoch nicht nur die Anerkennung des Alevitentums als etwas Eigenes ein, sie betont gleichzeitig Gemeinsamkeiten mit deutscher Kultur. Formuliert wurden 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 auf Säkularismus, Demokratie und Gleichberechtigung der Geschlechter bezogen sind.

Die Alevitische Kulturwoche in Hamburg stellte einen wichtigen Wendepunkt für die Selbstorganisation von Aleviten in Deutschland dar. Zum ersten Mal hatte eine Veranstaltung explizit unter dem Titel »alevitisch« stattgefunden, zum ersten Mal hatte sich eine Organisation explizit als »alevitisch« benannt. Nachdem vorher schon in einigen Städten Vereine gegründet worden waren, deren Ziele vor allem nach innen, auf die jeweilige alevitische Gemeinde selbst, gerichtet waren, entstanden nun 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 Vereine entstanden in kurzer Zeit in allen Städten Deutschlands mit größerer alevitischer Bevölkerung. Einen Höhepunkt erreichte die alevitische Selbstorganisation in Deutschland nach dem Angriff auf das alevitische Kulturfestival in Sivas im Juli 1993. In der Folge dieses »Sivas-Massakers« schlossen sich immer mehr Aleviten in Deutschland den Vereinen an. Allein im Jahr nach dem Massaker wurden in Westeuropa über 100 alevitische Vereine neu gegründet. Nach Sivas entstand auch eine große alevitische Dachorganisation, die »Föderation der Alevitengemeinden in Deutschland« mit Sitz in Köln, die zurzeit 95 lokale Vereine vertritt.

In Hamburg und Umgebung existieren heute neun alevitische Vereine. Alevitischen Schätzungen zufolge leben etwa 20.000 Aleviten in der Stadt. Das jeweilige Vereinsleben hängt vor allem stark von den räumlichen Gegebenheiten der Vereine ab. Einige Vereine haben eigene Räumlichkeiten, in denen ein täglicher Café-Betrieb stattfindet, andere teilen Räume mit anderen Nutzergruppen und sind daher in ihren Aktivitäten eingeschränkt. Zu den wichtigsten Angeboten zählen die »Saz«-Kurse, in denen das Spiel der türkischen Langhalslaute gelehrt wird. Von der »Saz« begleitete Lieder gelten als ein Kernbestand alevitischer Kultur. Sie sind auch bei jungen Aleviten sehr populär.

Auf den Prozess der Ausdifferenzierung der verschiedenen Organisationen und die damit verbundenen Auseinandersetzungen kann ich hier nicht weiter eingehen.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Aleviten leben überwiegend in solchen Stadtteilen mit einem großen Anteil von Migranten, wie z.B. Wilhelmsburg, Altona oder Harburg. Dabei gibt es keine »alevitischen Enklaven«, in denen Aleviten die Mehrheit der Inmigrantenbevölkerung bilden würden.

<sup>17</sup> Unter Aleviten ist es allerdings umstritten, ob das Alevitentum zum Islam gerechnet werden soll oder nicht.

<sup>18</sup> Zitat aus der deutschen Übersetzung der Alevi Bildirgesi, Hamburg 1989 (Fotokopie).

<sup>19</sup> Vgl. dazu Martin Sökefeld u. Susanne Schwalgin, Institutions and their Agents in Diaspora. Transnational Communities Working Papers, WPTC-2K-11, 2000. Verfügbar im Internet: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/wwwroot/frames1.htm>.

Stattdessen möchte ich das Beispiel des Alevitischen Kulturzentrums Hamburg herausgreifen und auf einige Aktivitäten des Vereins im Streben nach Anerkennung eingehen.

Das Verb »tanitmak« (bekannt machen, informieren) spielte eine große Rolle in den Diskussionen um die Ausrichtung der Vereinsarbeit. Das Alevitentum sollte der deutschen Öffentlichkeit vorgestellt und bekannt gemacht werden. Mit dieser Bekanntmachung waren keinerlei missionarische Ambitionen verbunden. Das Ziel bestand darin, als Aleviten wahrgenommen zu werden, im Unterschied zur sunnitischen Mehrheit der Einwanderer aus der Türkei. Schon im Gründungsjahr veranstaltete das Alevitische Kulturzentrum zu diesem Zweck gemeinsam mit dem Fachbereich Erziehungswissenschaften an der Universität Hamburg eine Ringvorlesung. Später folgte ein Seminar gemeinsam mit der Evangelischen Akademie. Wichtig bei solchen Anlässen war dem Verein stets, dass auch Deutsche bei diesen Veranstaltungen prominente Rollen übernahmen, wie etwa Petra Kappert, Professorin für Turkologie, oder Ursula Neumann, Professorin für Erziehungswissenschaften. Durch die Übernahme der Funktion als Mitorganisatorinnen oder Referentinnen hatten sie die Anerkennung der Aleviten bereits vorweggenommen.

Ein großer Teil der Vereinsaktivitäten ist bis heute darauf ausgerichtet, Kontakte zu deutschen Funktionsträgern zu etablieren, ohne dass damit jeweils konkrete instrumentelle Ziele verbunden wären. Als beispielsweise 1999 ein neuer Vorstand des Alevitischen Kulturzentrums gewählt worden war, bestand eine seiner ersten Amtshandlungen darin, Vertreter von Parteien, Gewerkschaften und Kirchen anzusprechen und um Gespräche zu bitten. Auch mit diesen Gesprächen wurden nicht primär konkrete Ziele verfolgt. Ich schrieb damals die Briefe, mit denen um Gespräche gebeten wurde, und fragte den Vorstand des Vereins, worum es bei diesen Gesprächen denn gehen sollte, damit ich die Briefe möglichst spezifisch formulieren konnte.<sup>20</sup> Nun, es sollte einfach darum gehen, »miteinander ins Gespräch zu kommen« oder unspezifisch »zusammenzuarbeiten«. Den Inhalt der Gespräche kann man bündig mit dem Satz zusammenfassen, den ich im Titel meines Beitrages zitiere: »Wir sind auch da!« Mit dem gleichen Ziel werden auch zu größeren Kulturveranstaltungen des Vereins zahlreiche Ehrengäste eingeladen, vom Ersten Bürgermeister bis zum Gewerkschaftsvorsitzenden. Es wäre eben ein unübersehbarer Ausdruck der Anerkennung der Aleviten, wenn bei einem alevitischen Kulturfestival tatsächlich einmal der Hamburger Bürgermeister anwesend wäre. Dazu ist es aber bisher nicht gekommen.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Zusammenarbeit mit den Kirchen und anderen religiösen Institutionen, denn einerseits ist hier die Anerkennung am weitesten fortgeschritten, und andererseits werden dabei konkrete Ziele verfolgt. Seit 1995 ist das Alevitische Kulturzentrum im »Gesprächskreis interreligiöser Religionsunter-

richt« (GIR) vertreten. Dieser Kreis konzipiert den Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen in Hamburg, der mit dem Stichwort »Religionsunterricht für alle« beschrieben wird. Ich kann dieses »Hamburger Modell« hier nicht genauer diskutieren, sondern muss mich mit der Bemerkung begnügen, dass konfessionelle Spaltungen vermieden werden sollen, indem Schüler verschiedener Religionszugehörigkeit gemeinsam unterrichtet werden.<sup>21</sup> Der Unterricht soll verschiedene religiöse Traditionen und Perspektiven vermitteln und damit wechselseitiges Verstehen der verschieden religiösen Kinder ermöglichen. In diesem institutionellen Rahmen arbeiten Aleviten gemeinsam mit der Nordelbischen Kirche und Vertretern buddhistischer, jüdischer sowie muslimischer Gemeinden zusammen und sind dabei als gleichwertige Partner anerkannt. Seit 1998 existiert darüber hinaus das »Interreligiöse Forum Hamburg«, das sich allgemeiner mit dem interreligiösen Dialog beschäftigt und in dem zusätzlich zu den genannten Gruppen auch die katholische Kirche vertreten ist.

Die Anerkennung der Aleviten in diesem interreligiösen Rahmen entbehrt nicht einer gewissen Ironie, denn Aleviten wollen durchaus nicht einfach nur als Religionsgemeinschaft anerkannt werden. Intern gibt es sogar eine noch nicht abgeschlossene Debatte über die Frage, ob das Alevitentum überhaupt sinnvoll als Religion klassifiziert werden kann oder ob nicht ein weiter gefasstes Konzept von Alevitentum als Kultur angemessener wäre.<sup>22</sup> Hintergrund dieser Debatte ist das Unbehagen, das zahlreiche der ehemaligen linksrevolutionären Aleviten, die sich nach wie vor als Atheisten verstehen, mit Religion haben.

#### IV. Aleviten in Deutschland und die Kategorie des »Fremden«

Seit Jahren wird in Deutschland die Debatte um Ausländer, Einwanderer und Integration geführt. Die Kategorie des »Fremden« spielt in diesem Diskurs eine wichtige Rolle, denn Einwanderer werden darin stets als »kulturell Fremde« klassifiziert. Zentrale Figur in diesem Diskurs ist eine Dichotomie, in der einem »Wir« (d.h. den Deutschen, den Einheimischen, den Nichtfremden) »die Anderen« gegenübergestellt werden. Dabei sind die Einwanderer aus der Türkei besonders anders und »fremd«, weil sie auch noch eine »uns fremde« Religion besitzen. Über diesen Diskurs ist von sozialwissenschaftlicher Seite viel geschrieben worden.<sup>23</sup> Ich will hier nichts davon

<sup>20</sup> Auch das gehörte zur teilnehmenden Beobachtung.

<sup>21</sup> Zum Hamburger Religionsunterricht siehe: Religionsunterricht für alle: Hamburger Perspektiven zur Religionsdidaktik, hrsg. von Folkert Doedens u. Wolfram Weisse, Münster 1997.

<sup>22</sup> Vgl. Martin Sökefeld, Religion or Culture? Concepts of Identity in the Alevi Diaspora. Unveröffentlichter Vortrag bei der Tagung »Locality, Identity, Diaspora«, Universität Hamburg, 10.–13. Februar 2000.

<sup>23</sup> Einen hervorragenden Überblick bietet Frank-Olaf Radtke, Fremde und Allzufremde: Zur Ausarbeitung des ethnologischen Blicks in der Einwanderungsgesellschaft, in: Der Fremde in der Gesellschaft. Migration, Ethnizität und Staat, hrsg. von Hans-Rudolf Wicker et al., Zürich 1996, S. 333–352.

wiederholen, aber noch einmal darauf hinweisen, dass dieser Diskurs so wirkmächtig ist, dass er sein eigenes vorgebliches Ziel, nämlich die »Integration« von Migranten, ausschließt. Einwanderer werden nämlich in diesem Diskurs ständig mit Fremdheit belegt und immer wieder als »die Anderen« dargestellt. Die Dichotomie wird dabei so eindeutig reproduziert, dass es unmöglich ist, den in diesem Diskurs postulierten kulturellen Graben zwischen dem »Wir« – das analytisch nicht spezifiziert wird – und den »Anderen« zu überbrücken.<sup>24</sup> Dies wurde in der im ersten Halbjahr 2001 geführten Debatte um die Notwendigkeit des Spracherwerbs wieder einmal besonders deutlich. In Reden von Politikern und in Pressekommentaren wurde so vehement gefordert, dass Migranten Deutsch lernen müssen, dass ein unbedarfter Zuhörer den dringenden Eindruck bekommen musste, Einwanderer könnten kein Wort Deutsch, ja, sie würden sich seit Jahrzehnten dagegen wehren, Deutsch zu lernen. Das ist offenkundig falsch. Aber es ist charakteristisch für einen Diskurs, in dem Ausländer/ Einwanderer von vornherein so sehr als Problem definiert sind, dass tatsächliche Probleme, die beispielsweise in bestimmten Stadtteilen bestehen, erstens als Probleme kultureller Fremdheit definiert werden (und nicht einfach als soziale oder Bildungsprobleme) und zweitens den Einwanderern insgesamt zugeschrieben werden.

Aleviten reagieren auf diesen ausgrenzenden Fremdheitsdiskurs, indem sie sich als die nichtfremden Einwanderer darstellen, die der Gesellschaft in Deutschland durchaus kompatibel sind.

In ihren Selbstdarstellungen verweisen Aleviten immer wieder auf Unterschiede zum sunnitischen Islam. Betont wird dabei vor allem, was Aleviten im Gegensatz zu Sunniten nicht tun: Sie halten sich nicht an die Scharia, fasten nicht im Ramadan, besuchen nicht die Moschee und pilgern nicht nach Mekka. Das stereotype Symbol kultureller Fremdheit in Deutschland ist das Kopftuch muslimischer Frauen. Ebenso stereotyp weisen Aleviten immer wieder darauf hin, dass alevitische Frauen kein Kopftuch tragen. Im alevitischen Selbstidentifizierungsdiskurs sind Aleviten nicht »die Anderen« der Deutschen, sondern »die Anderen« der sunnitischen Muslime. Diese Anderen sind vor allem sunnitische Islamisten, die der alevitischen Definition zufolge Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ablehnen und stattdessen nach der Einsetzung der Scharia streben. Über den unmittelbar religiösen Bereich hinaus setzen Aleviten die Abgrenzung von Sunniten und die Annäherung an Deutsche fort, indem sie ihre demokratische Tradition betonen. Den Deutschen sind Aleviten diesem Selbstdarstellungsdiskurs zufolge also keineswegs fremd. Dass diese Nichtfremdheit in der deutschen Öffentlichkeit in der Regel übersehen wird, beklagen Aleviten

immer wieder. Als Beispiel dafür greife ich einige Sätze aus einer Broschüre heraus, die die Föderation der Alevitengemeinden in Deutschland im Jahr 2001 zum Gedenken an das Massaker von Sivas herausgegeben hat. Dort wird zunächst das Versagen des türkischen Staates bei der juristischen Aufklärung des Ereignisses kritisiert und dann eine direkte Verbindung zur Situation der Aleviten in Deutschland gezogen. Es heißt dann in nicht ganz korrektem Deutsch: »Trotz dieses eklatanten Versagens des [türkischen] Staats bei [der] Durchsetzung seine[s] Anspruchs auf Strafmonopol, haben die Aleviten zu keiner Zeit an Selbstjustiz gedacht, weil sie den Wert eines demokratischen Rechtsstaats schätzen und sich dazu bekennen, was mit ihrem Glauben und [ihrer] Lehre in Einklang steht. In diesem Zusammenhang ist es kaum nachzuvollziehen, dass die deutsche Öffentlichkeit die traditionell demokratische Gesinnung der Aleviten kaum beachtet und dementsprechend sie bei der Diskussion um den Islam in Deutschland nicht berücksichtigt. Damit übersieht die deutsche Öffentlichkeit, dass [es] unter den Migranten aus der Türkei auch eine Glaubensgemeinschaft mit etwa 600.000 Angehörige[n] gibt, die nicht mit den diesigen [sic, gemeint ist »hiesigen«] Gesetzen in Konflikt gerät und in große[m] Maße demokratisches Potential in die deutsche Gesellschaft hineinträgt. Durch diese Haltung wird eine große Chance für die kulturelle vielfältige deutsche Gesellschaft nicht wahrgenommen.«<sup>25</sup>

Die Betonung der Nichtfremdheit findet sich in vielen Aktivitäten alevitischer Organisationen, besonders in der Föderation der Alevitengemeinden in Deutschland (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu, abgekürzt AABF), wieder. Die Föderation betont ständig, dass sie keine Türkei-orientierte Exilorganisation, sondern dass ihr Engagement zentral auf Deutschland gerichtet sei. Im Jahr 2001 hat sie mit Unterstützung des Bundesinnenministeriums eine Informationskampagne zum neuen Staatsangehörigkeitsrecht organisiert, in deren Rahmen zahlreiche Veranstaltungen in den örtlichen Vereinen, auch im Alevitischen Kulturzentrum Hamburg, durchgeführt wurden. Die Mitglieder wurden dabei zwar nicht direkt aufgefordert, sich einbürgern zu lassen, aber die Option der Einbürgerung wurde eindeutig mit großer Sympathie bedacht. Eine große Zahl von Aleviten besitzt bereits die deutsche Staatsbürgerschaft. In Bezug auf die alevitische Tradition selbst wird immer wieder betont, dass das Alevitentum zahlreiche Einflüsse anderer Religionen in sich aufgenommen habe und dass es stets offen sei für alle positiven Einflüsse von außen. Es wird davon gesprochen, dass sich zurzeit neben dem ursprünglichen anatolischen Alevitentum ein europäisches oder deutsches Alevitentum entwickle. Entsprechend hat die Föderation auch von Anfang an eindeutig deutschsprachigen alevitischen Religionsunterricht gefordert. Für diese unzweideutige Deutschlandorientierung wurde die

24 Besonders deutlich wird dieses Auseinanderklaffen von explizitem Ziel und Rhetorik der »Integrations«-Politik in der programmatischen »Berliner Rede«, die Bundespräsident Johannes Rau im Mai 2000 hielt. Siehe dazu Alex Laviziano, Corinna Mein u. Martin Sökefeld, To be German or not to be ... – Zur Berliner Rede des Bundespräsidenten Johannes Rau, in: *Ethnoscripts* 3 (2001), S. 39–53.

25 Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu: Sivas Şehitlerini Anma Günü, o. O. 2001.



Föderation mit einer massiven Kampagne der türkischen Tageszeitung »Hürriyet« abgestraft.<sup>26</sup>

Die Betonung des Nichtfremden findet sich nicht nur in den Aktivitäten und Diskursen der alevitischen Organisationen, sondern – vielleicht in noch stärkerem Maße – in den Ansichten junger alevitischer Deutscher. Bei meinen Interviews mit Aleviten habe ich normalerweise nicht nach »Fremdheit« gefragt, weil das angesichts des übermächtigen »Ausländer«-Diskurses implizieren würde, das Gespräch gleich im Rahmen des Gegensatzes »Ausländer« vs. Deutsche zu positionieren. Das wollte ich jedoch vermeiden. Trotzdem kam die Rede häufig darauf, dass junge Aleviten, die in Deutschland aufgewachsen sind und die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen, von »einheimischen Deutschen« stets als Ausländer kategorisiert werden. Sie sind diese einordnende Ausgrenzung leid. »Wir haben genug davon, uns ständig für unsere Anwesenheit hier rechtfertigen zu müssen«, sagte mir eine alevitische Studentin. »Das ist unser Land, wir gehören hier hin!« Zur Vorbereitung dieses Beitrags habe ich dann aber doch noch einmal einige Gesprächspartner direkt auf die Erfahrung von Fremdheit angesprochen. Ich habe zunächst danach gefragt, was ihnen Hamburg bedeutet, und dann, was sie mit Fremdheit verbinden. Aus zwei Gesprächen mit jungen Alevitinnen möchte ich einige Sätze zitieren.

Mercan<sup>27</sup> ist im Alter von einem Jahr nach Hamburg gekommen und hier aufgewachsen. Sie ist Deutsche, Mitte zwanzig und studiert seit kurzem in Köln. Ich habe sie in Köln interviewt und gefragt, was ihr spontan zu Hamburg einfällt. Die Antwort kam sofort: »Zu Hamburg fällt mir nur Heimat ein!« Ich fragte sie, woran sie bei ihrer Heimat Hamburg denke. Mercan: »Ich denke an die Stadt selbst, wie schön sie ist, an meine Freunde, an meine Familie, oder auch, dass ich jetzt einige Zeit in Berlin oder jetzt in Köln gewohnt habe, dass Hamburg meine Heimat ist und ich mich immer wieder freue, wenn ich in Hamburg bin. Weil ich mich am ..., also, am besten dort fühle und auch wohl fühle. Und weil es meine Heimat ist.« Auf Fremdheit angesprochen, sagte sie: »Fremdheit ... also, ich habe mich sozusagen nie in diesem Land fremd gefühlt. Weil ich mich immer zu einem Teil dieses Landes gezählt habe und das auch immer noch tue. Und fremd, fremd bin ich jetzt in Köln. Weil ich noch nicht die ganzen Menschen kenne und die Sitten und Bräuche von Köln, komme ich mir schon fremd vor, in Köln, aber nicht, weil ich ein Ausländer bin, sondern weil ich halt jetzt hier in der Fremde bin. Und nicht mehr in Hamburg. Das, was mir alles schon so vertraut vorkommt. Ich muss erst mal hier, glaube ich, etwas aufbauen.«

Deniz ist 30 Jahre alt und studiert ebenfalls. Sie ist mit zehn Jahren nach Hamburg gekommen und hat noch zahlreiche Erinnerungen an ihre Kindheit in der Türkei. Auch sie besitzt die deutsche Staatsbürgerschaft. Als ich sie danach fragte, was ihr Hamburg bedeutet, antwortete sie: »Ich überlege gerade, ich will eigentlich sagen, es ist mein Zuhause, aber ich weiß nicht, ob es mein Zuhause ist.« Ich: »Wie-so?« Deniz: »Ich meine, ich bin schon seit 20 Jahren hier, es ist ja eine sehr lange Zeit. Doch, ich glaube, es ist ..., also ..., mein Zuhause ist vielleicht in der Türkei ..., oder meine Heimat ist in der Türkei, aber mein Zuhause ist Hamburg.«

Der Unterschied zwischen Heimat und Zuhause ist für Deniz ein emotionaler. Sie erklärte, dass sie eine gewisse Sehnsucht mit der Türkei verbinde, dass sie jedes Jahr in die Türkei reisen könne, ohne es langweilig zu finden – im Gegensatz zu ihrer ganz in Hamburg aufgewachsenen jüngeren Nichte, für die die Türkei nur ein Urlaubsland sei und die lieber auch mal nach Spanien verreisen würde. Deniz erzählte, dass sie sich besonders in Altona zu Hause fühle, weil sie dort, so, wie sie ist, nicht weiter auffalle. In manchen anderen Stadtteilen habe sie das Gefühl, wegen ihrer dunklen Haare skeptisch betrachtet zu werden. Sie sehe sich als Fremde eingeordnet und fühle sich dann auch fremd. Aber sie berichtete auch, dass sie in Altona manchmal von Kopftuch tragenden türkischen Frauen schief angesehen werde, weil sie selbst kein Kopftuch trage. Dann fühle sie sich ebenfalls als Fremde. Als ich sie weiter nach den Erfahrungen von Fremdheit fragte, erzählte sie eine Episode aus der Türkei. Sie war als einzige Alevitin einmal mit einer Freundin in der Nähe von Konya bei einer Hochzeit. Niemand der Hochzeitsgäste wusste, dass Deniz Alevitin ist. Plötzlich fand sie sich im Raum als einzige Frau unter bärtigen Männern wieder, die zu beten begannen. Sie wusste nicht, wie sie sich verhalten sollte, und blieb wie paralysiert stehen, bis nach einigen Minuten der Bruder ihrer Freundin sie aus dem Raum herausholte. Sie berichtete: »Also, da habe ich echt Angst gekriegt. Ich war wie in einer anderen Welt, ich kenne so was gar nicht. Wir haben auf dem Dorf nicht mal eine Moschee oder einen Hoca [sunnitischer Religionsgelehrter] oder sonst irgendwas. Wir kennen so was gar nicht. Und auf einmal, also, es war echt Angst, kann ich sagen, es war nicht mal fremd, es war richtig Angst. Und das unter Türken, also unter meinen Landsleuten.«

Mercan ordnete die Frage nach Hamburg und Fremdheit gleich in den diskursiven Kontext der »Ausländerfrage« ein und betonte demonstrativ, dass sie sich in Hamburg und Deutschland nicht fremd fühle, sondern dass im Gegenteil Hamburg ihre Heimat sei. Fremdheit hat für sie nichts mit »Kultur« zu tun, sondern damit, ob man an einem Ort die Leute kennt oder nicht. In Köln ist sie deswegen fremd, in Hamburg nicht. Deniz äußerte für sich selbst ein anderes Verständnis von Heimat. Sie fühlt sich in Hamburg nur »zu Hause« und erklärte ihre emotionale Bindung an die Türkei als Heimat damit, dass sie als Kind dort aufgewachsen ist. Ihrer Nichte, die genauso wie Mercan seit frühester Kindheit in Hamburg lebt, spricht sie ein anderes Verhältnis zur Türkei und zu Hamburg zu. Heimat ist also einfach eine Frage der persönlichen Biografie. Fremdheit hat für Deniz unmittelbar damit zu tun, wie

<sup>26</sup> Martin Sökefeld, *Contesting the Nation in Diaspora: Alevis in Germany and a Press Discourse*. Unveröffentlichtes Manuskript, 2001.

<sup>27</sup> Die Namen habe ich geändert.

andere auf sie reagieren. Sie registriert genau, wo sie aufgrund ihres Äußeren als »Fremde« gesehen wird. Das ist nicht einfach eine Frage des Unterschiedes zwischen »Türken« und »Deutschen«. Denn fremd fühlt sie sich auch angesichts Kopftuch tragender Frauen türkischer Herkunft in Altona. Und die intensivste, bedrohlichste Erfahrung von Fremdheit hat sie nicht in Deutschland, sondern in der Türkei gemacht, als einzige Alevitin unter religiös orientierten Sunniten.

Ich will hier nicht den Abgrenzungsdiskurs der Aleviten gegenüber Sunniten reproduzieren, der manchmal Sunniten durchgängig zu Bart oder Kopftuch tragenden Fundamentalisten stilisiert. Aber es bleibt festzuhalten, dass hier Fremdheit aus dem eigenen Selbstverständnis heraus nicht entlang einer national-kulturellen Differenz erfahren wird. Trotzdem bleibt diese Differenz wirksam. Denn Deniz äußerte später im Gespräch, dass sie sich auch deswegen nicht ganz in Hamburg »beheimatet« fühlt, weil sie den Eindruck habe, dass sie aufgrund ihrer dunklen Haare von den »Einheimischen« immer als »Fremde« angesehen werde. Sie fühlt sich nicht als dazugehörig akzeptiert. Mercan macht diese Erfahrung auch im Rahmen ihres Engagements in einer alevitischen Organisation. Denn ihr Verein wird im deutschen institutionellen Rahmen immer als »Ausländerorganisation« behandelt, auch wenn sie betont, dass der Verein sich selber nicht so verstehe und dass die Mehrzahl der Mitglieder die deutsche Staatsbürgerschaft besitze. Auch persönlich hat sie das Gefühl, dass sie als Fremde behandelt – und damit diskriminiert – wird, wenn sie sich beispielsweise am Telefon meldet und wenn man sie dann aufgrund ihres Namens als Ausländerin identifiziert. Umso demonstrativer betont sie, dass sie keine Fremde sei, dass sie in Deutschland dazugehöre. Fremdheit hat für Deniz und für Mercan vor allem damit zu tun, wie sie von anderen Menschen angesehen werden. Fremdheit ist damit eine Frage der Nichtanerkennung als Dazugehörende. Es ist der Blick der Anderen, der fremd macht.

## V. Der verfremdende Blick der Wissenschaft

Den letzten Teil meines Beitrages möchte ich einer Kritik der Rolle der Wissenschaft im verfremdenden »Ausländer«-Diskurs widmen. Ich behaupte, dass Sozial- und Kulturwissenschaften – von wenigen Ausnahmen abgesehen – bisher wenig dazu beigetragen haben, den verfremdenden Blick zu hinterfragen, der dem »Ausländer«-Diskurs zugrunde liegt. Im Gegenteil, wissenschaftliche Arbeiten haben eher die wissenschaftliche Legitimation dieses Diskurses geliefert. Am Anfang stand dabei die Ausländerpädagogik, die Einwanderer als defizitäre Menschen konstruierte, die per se ein Problem darstellten und denen mit spezifischen Maßnahmen geholfen werden musste. Das Problem wurde dabei kulturalisiert, denn die Ursachen für Schwierigkeiten von Einwanderern wurden nicht etwa in ihrer konkreten sozialen Situation diagnostiziert, sondern einer bestimmten »kulturellen Prägung« zugeschrieben.

Radtke<sup>28</sup> zeigt auf, wie eine ganze Generation von Sozialpädagogen Paul Stirlings Ethnografie eines türkischen Dorfes<sup>29</sup> als Vorlage benutzte, um die »kulturelle Prägung« türkischer Arbeiter in Deutschland zu erklären. Die gleiche kulturelle Essentialisierung blieb bestehen, als seit Mitte der achtziger Jahre unter den Prämissen der interkulturellen Pädagogik der Ausländer vom »Problem« zur »kulturellen Bereicherung« umgedeutet wurde. Die multikulturalistische Perspektive führte zwar zu einer Aufwertung kultureller Differenz, nicht aber zu ihrer kritischen Analyse. Dies gilt nicht nur für die Pädagogik. Sozial- und kulturwissenschaftliche Arbeiten standen fast immer unter der Prämisse eines Paradigmas kultureller Differenz. Das hatte unter anderem zur Folge, dass vor allem besonders differente (oder gar deviante) Phänomene untersucht wurden, wie zum Beispiel islamistische Organisationen und kriminelle Jugendbanden. Die Prämisse kultureller Differenz, in der Regel verknüpft mit einem homogenisierenden Blick sowohl auf »die deutsche« als auch auf »die türkische Kultur«, schafft einen blinden Fleck, dem die Wahrnehmung der Normalität eines Alltags zum Opfer fällt, in dem es weniger darum geht, eine Kultur zu bewahren, als vielmehr darum, etwa eine angemessene Wohnung und Arbeit zu finden.

Der französische Ethnologe Claude Meillassoux warnte bereits vor 20 Jahren vor einer »Ethnologisierung« der Arbeitsmigration in Europa.<sup>30</sup> Er meinte damit genau die Verdeckung sozialer Verhältnisse durch die Zuschreibung kultureller Differenz, die allenthalben beobachtet werden kann. Meillassoux und auch Radtke schreiben die Kulturalisierung der Einwanderung einem spezifischen ethnologischen Blick zu. Als Ethnologe sehe ich mich genötigt, darauf hinzuweisen, dass die Ethnologie durchaus nicht unterschiedslos in diesem Sinne »ethnologisiert«. Im Gegenteil, die Ethnologie wendet sich seit Jahrzehnten gegen essentialistische und primordialisierende Ansätze. Hier sei nur auf die Ethnizitätsdebatte im Anschluss an Fredrik Barth<sup>31</sup> verwiesen oder auf die Kritik nach »Writing Culture«<sup>32</sup>, die gerade das Mitwirken der Ethnologie an der Konstitution ihres Gegenstandes reflektiert.

Dennoch, zwei Konzepte spielen in der Ethnologie eine zentrale Rolle, die auch das Fundament des »Ausländer«-Diskurses bilden. Es handelt sich um Kultur und Identität. In Bezug auf beide Begriffe hat es in den letzten zwei Jahrzehnten in der Ethnologie eine äußerst kritische und fruchtbare Debatte gegeben, die leider bis heute weder im »Ausländer«-Diskurs noch überhaupt im Alltagsverständnis der beiden Konzepte angekommen ist. Mir fehlt hier der Platz, diese Debatten in Einzelheiten referieren zu können, aber einige Hinweise sind unbedingt erforderlich.

28 Radtke, Fremde und Allzufremde (1996).

29 Paul Stirling, Turkish Village, London 1965.

30 Claude Meillassoux, Gegen eine Ethnologie der Arbeitsmigration, in: Dritte Welt in Europa, hrsg. von Jochen Blaschke u. Kurt Greussig, Frankfurt/Main 1980, S. 53–59.

31 Ethnic Groups and Boundaries, hrsg. von Fredrik Barth, Boston 1969.

32 Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, hrsg. von James Clifford u. George E. Marcus, Berkeley 1986.

Am Kulturkonzept wurde all das in Frage gestellt, was seit den Anfängen der amerikanischen Kulturanthropologie vor etwa 100 Jahren die entscheidenden Elemente von Kultur ausmachte. Als analytisches Konzept kann heute Kultur nicht mehr als homogen, integriert, determinierend und abgegrenzt vorgestellt werden. Die von Michel Foucault angestoßene Verschiebung des analytischen Blicks auf Machtpraktiken und auf Diskurse führt zur Konzeptualisierung von Kultur als Repräsentation, in Bezug auf die gefragt werden muss, wer hier mit welchem Interesse wen wie repräsentiert. Kultur ist dann nicht mehr das Apriori von Differenz, sondern ein Instrument, um Gleichheit nach innen und Differenz nach außen herzustellen.<sup>33</sup>

Ähnliches gilt für Identität. Hier ist vor allem die Einsicht relevant, dass sich Akteure auf sehr vielfältige Art und Weise identifizieren und identifiziert werden. Niemand identifiziert sich etwa ausschließlich als Deutscher oder als Türke. Abgesehen von solchen nationalen oder kulturellen Identifizierungen sind für jeden Menschen auch Identifizierungen relevant, die beispielsweise von seiner beruflichen Stellung, von Geschlecht, Alter, Wohnort, Bildungsstand oder von seiner politischen Einstellung abgeleitet werden. Daraus folgt, dass Identifizierungen sehr vielfältige Möglichkeiten bieten, um Gemeinsamkeit mit oder Differenz von anderen Menschen herzustellen. Ich kann hier keine komplexe Identitätstheorie entwickeln, die beispielsweise auch untersuchen müsste, wie diese unterschiedlichen Identifizierungen zustande kommen, wie sie aufeinander einwirken, sich wechselseitig verstärken oder in Frage stellen können.<sup>34</sup> Hier will ich nur einen Aspekt hervorheben: Je nachdem, welches Kriterium er momentan verwendet, kann ein Akteur einen anderen sowohl als »gleich« wie auch als »anders« kategorisieren.<sup>35</sup> Im Alltagshandeln haben die meisten Menschen keine Schwierigkeit, pragmatisch zwischen verschiedenen Identifizierungen hin- und herzuwechseln. In gesellschaftlichen Diskursen werden aber in der Regel bestimmte Identifizierungen hervorgehoben und absolut gesetzt. Dann ist der Türke eben nur noch Türke, und man vergisst, dass er etwa auch Mann, Student und Hamburger ist und dass er damit nicht in jeder Hinsicht anders ist als ich, dass er mir nicht in jeder Hinsicht fremd ist. Ohne die damaligen Verhältnisse idealisieren zu wollen, möchte ich daran erinnern, dass es beispielsweise zu Beginn der achtziger Jahre, nach dem Militärputsch in der Türkei, zu einer starken Solidarisierung zwischen Exilanten aus der Türkei und deutschen Linken kam, in der »die Anderen«, von denen man sich gemeinsam distanzierte, eben nicht im klassischen Sinne kultu-

rell bestimmt waren – es waren die Kapitalisten und Militaristen. Fremdheit und Differenz sind selten eindeutige Attribute sozialer Situationen. Aber gesellschaftliche Diskurse arbeiten daran, Eindeutigkeit von Differenz herzustellen.

Zygmunt Bauman analysiert die Kategorie des »Fremden« als das Unbestimmte, das zwischen den klar definierten Freunden und Feinden steht, das aufgrund seiner Ambivalenz die klare Ordnung zu unterminieren droht und gerade deshalb als Gefahr wahrgenommen wird.<sup>36</sup> Meiner Meinung nach besteht das Problem jedoch nicht in der Ambivalenz des »Fremden«, sondern darin, dass diese Ambivalenz explizit ausgeschlossen wird. Die Wahrnehmung von Ambivalenz könnte ja auch zur Folge haben, dass »der Fremde« sich als gar nicht so fremd erweist, wie angenommen. Aber der Diskurs wird fast ausnahmslos so geführt, dass der »Fremde« fremd bleibt, dass er eindeutig ein Anderer ist.<sup>37</sup>

Das fängt schon bei den Bezeichnungen an. Für die Menschen in Deutschland, die einmal aus der Türkei gekommen sind, und auch für ihre Kinder und Kindeskin- der wird in der Regel einfach die Bezeichnung »Türken« oder »türkisch« verwendet. Das gilt nicht nur für politische Reden und für die Alltagssprache, sondern auch für wissenschaftliche Texte. Ihre Kultur ist »türkische Kultur«<sup>38</sup>; es handelt sich um »türkische Jugendliche«.<sup>39</sup> Im Vergleich zu Türken in der Türkei sind diese Türken aber nicht einfach Türken – bezeichnenderweise werden sie dort »Almancilar« genannt. Die Kreativität, neue Bezeichnungen zu entwickeln, die Ambivalenz zulassen und dem Phänomen gerecht werden könnten, ist in Deutschland merkwürdig schwach ausgebildet.<sup>40</sup> Die Psychologen Mecheril und Teo sehen im Fehlen angemessener Bezeichnungen das Versäumnis der Gesellschaft in Deutschland, »einen Teil ihrer selbst wahrzunehmen«.<sup>41</sup> Man könnte wenigstens häufiger von »deutschen Türken« oder von »türkischen Deutschen« sprechen. Statt von »Türken der zweiten Generation« könnte man von »Deutschen der ersten Generation« sprechen. Diskursive Eindeutig-

33 Martin Sökefeld, Der Kulturbegriff in der Ethnologie und im öffentlichen Diskurs – eine paradoxe Entwicklung?, in: »Fremde Kulturen« im Geographieunterricht. Analysen – Konzeptionen – Erfahrungen, hrsg. von Georg Stöber, Hannover 2001, S. 119–137.

34 Martin Sökefeld, Debating Self, Identity and Culture in Anthropology, in: *Current Anthropology* 40 (1999), S. 417–447.

35 Martin Sökefeld, Discourse and Practice. Ambivalence and Unequivocalty in Identifications, in: *Perspectives on History and Change in the Karakorum, Hindukush, and Himalaya*, hrsg. von Irntraud Stellrecht u. Matthias Winiger, Köln 1997, S. 101–118.

36 Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge 1998.

37 Im politischen und medialen Diskurs wird Fremdheit eindeutig als negativ definiert, als Gefahr. Siehe dazu Albert Scherr, Die Konstruktion von Fremdheit in sozialen Prozessen. Zur Kritik und Weiterentwicklung soziologischer und erziehungswissenschaftlicher Fremdeheitsdiskurse, in: *Die Erfindung der Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat*, hrsg. von Doron Kieser et al., Frankfurt/Main 1999, S. 49–66. Auch: der »Spiegel«-Titel »Gefährlich Fremd«, 4.4.1997. Der Wissenschaftsdiskurs tut wenig, um die quasi natürliche Gefährlichkeit des Fremden in Frage zu stellen.

38 *Turkish Culture in German Society Today*, hrsg. von David Horrocks u. Eva Kolinsky, Providence 1996.

39 Wilhelm Heitmeyer, Joachim Müller u. Helmut Schröder, *Verlockender Fundamentalismus*, Frankfurt/Main 1997.

40 Vgl. Hans-Peter Waldhoff u. Dursun Tan, Wer ist fremd, wer ist eigen? Zur deutsch-türkischen Kultur und ihren Intellektualisierungsprozessen, in: *Distanzierte Verstrickungen. Die ambivalente Bindung soziologisch Forschender an ihren Gegenstand*, hrsg. von Eva Barlösius, Elçin Kürşat-Ahlers u. Hans-Peter Waldhoff, Berlin 1997, S. 107–124, hier S. 120.

41 Paul Mecheril u. Thomas Teo, Zur Einführung: Andere Deutsche, in: *Andere Deutsche. Zur Lebenssituation von Menschen multiethnischer und multikultureller Herkunft*, hrsg. von Paul Mecheril u. Thomas Teo, Berlin 1994, S. 15.

keiten gesellschaftlicher Redeweisen, die vor allem von einer spezifischen Konzeption von Nation in Deutschland dominiert sind (und hinter denen die Unfähigkeit steckt, neu zu denken, was eigentlich »deutsch« ist<sup>42</sup>), werden in vielen wissenschaftlichen Studien einfach reproduziert und damit festgeschrieben, anstatt dass man sie selbst zum Thema der Analyse macht.

In einigen neueren Arbeiten über türkische Deutsche deutet sich ein Paradigmenwechsel weg vom Apriori kultureller Differenz an.<sup>43</sup> Werner Schiffauer konstatiert hier eine neue »Angst vor der Differenz«. Er beklagt, dass die Skepsis gegenüber kultureller Differenz es schwieriger mache, das Eigene kritisch zu hinterfragen.<sup>44</sup> Ich sehe diese Gefahr nicht. Denn es geht nicht darum, Differenz aus dem Blick zu nehmen. Die Lust an der Differenz soll keineswegs einer Perspektive der Indifferenz weichen. Es geht lediglich darum, genau hinzuschauen, wo welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu finden sind. Ich fordere nicht, zu negieren, dass sich Menschen voneinander unterscheiden. Ich wende mich jedoch dagegen, dass Unterschiede Kulturen oder Identitäten zugeschrieben werden und dass man sie damit verabsolutiert. Denn das Recht auf Differenz läuft Gefahr, nahtlos in einen Zwang zur Differenz überzugehen. Aber ich denke, dass Menschen auch das Recht haben, gleich sein zu können. Differenz und Fremdheit sind dann keine Prämissen, die ewig bestehen bleiben, weil die Vorfahren einiger Menschen einmal woanders hergekommen sind. Sie werden zu einer Frage der Empirie.

### Schluss: Fremdheit, Differenz und Anerkennung

In diesem Beitrag habe ich mich mit dem Kampf der Aleviten um Anerkennung beschäftigt. Ich habe gezeigt, dass die Forderung nach Anerkennung eine zentrale Motivation alevitischer Selbstorganisation in Deutschland war und nach wie vor ist. Sie war zunächst vor allem geprägt von der Nichtanerkennung des Alevitentums im politischen System der Türkischen Republik. Aber der Ruf nach Anerkennung zielte auch auf die Situation in Deutschland. In beiden Fällen hat die Forderung nach Anerkennung zweierlei Bedeutung. Zum einen geht es um Anerkennung der Differenz, zum anderen um Anerkennung als Gleiche und Gleichberechtigte. Der zweite Aspekt

der Anerkennung beinhaltet in Deutschland das Verlangen, als Nichtfremde, als Dazugehörige oder, um mit Zygmunt Bauman zu sprechen, als »Freunde« anerkannt zu werden. Aufgrund des Themas der Tagung habe ich mich besonders mit dem Aspekt der (Nicht-)Fremdheit auseinander gesetzt. Dabei wurde deutlich, dass aus der Perspektive junger Alevitinnen Fremdheit nichts ist, das ihnen durch eine irgendwann einmal vollzogene Migrationsbewegung quasi natürlich zukommt. Persönliche Erfahrungen von Fremdheit zeigen sich in erster Linie durch die ausgrenzenden, »verfremdenden« Blicke der anderen.

Dieser Befund fordert auch Konsequenzen für den wissenschaftlichen Blick. Wissenschaft ist ein gesellschaftliches System, das einen politisch wirksamen Diskurs hervorbringt. Auch dieser Diskurs ist an der Konstituierung von Einwanderern als Fremden beteiligt. Sauter stellt kurz und bündig fest: »Die Ausländerforschung ist ein zentraler Ort gesellschaftlicher Praxis.«<sup>45</sup> Anstatt Fremdheit einfach nur zu konstatieren oder zu analysieren, leisten wir als Wissenschaftler mit den herkömmlichen Perspektiven der Migrationsforschung einen Beitrag zur Produktion von Fremdheit. Fremdheit ist keine Eigenschaft, die einfach nur festzustellen wäre, sondern eine Zuschreibung, die gemacht wird.<sup>46</sup> Aus meiner Sicht folgt daraus, dass die Ansätze und Kategorien der Migrationsforschung einer radikalen Kritik unterzogen werden müssen. Nicht zuletzt muss selbst die Kategorisierung als »Migranten« irgendwann in Frage gestellt werden. Spätestens, wenn unreflektiert von »Migranten der dritten Generation« die Rede ist, darf nicht mehr in erster Linie darüber gesprochen werden, welche kulturellen oder sonstigen Kontinuitäten aus einem Herkunftsland denn da anscheinend noch zur Konstituierung einer Gruppe von Einwanderern führen, sondern es muss gefragt werden, welche Kontinuitäten von Ausgrenzungen die fortgesetzte Klassifizierung dieser Menschen als Migranten und Fremde hervorbringen. Mit der unreflektierten Beibehaltung dieser Kategorien droht die Migrationsforschung selbst in einem zentralen Aspekt die Anerkennung zu negieren.

<sup>42</sup> Siehe dazu auch Jens Schneider, *Deutsch sein. Das Eigene, das Fremde und die Vergangenheit im Selbstbild des vereinten Deutschland*, Frankfurt/Main 2001.

<sup>43</sup> Siehe z.B. Sven Sauter, *Wir sind »Frankfurter Türken«. Adoleszente Ablösungsprozesse in der deutschen Einwanderergesellschaft*, Frankfurt/Main 1999. Levent Soysal, *Projects of Culture. An Ethnographic Episode in the Life of Migrant Youth in Berlin*, unveröffentlichte Dissertation, Harvard University 1999. Nikola Tietze, *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Menschen in Deutschland und Frankreich*, Hamburg 2001.

<sup>44</sup> Werner Schiffauer, *Die Angst vor der Differenz*, in: *Fremde in der Stadt*, Frankfurt/Main 1997, S. 157-171.

<sup>45</sup> Sauter, *Wir sind »Frankfurter Türken«* (1999), S. 75.

<sup>46</sup> Alois Hahn, *Die soziale Konstruktion des Fremden*, in: *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*, hrsg. von Walter M. Sprondel, Frankfurt/Main 1994, S. 140-163.