

In: Weltecke, Dorothea; Ulrich Gotter, Ulrich Rüdiger (eds):
Religiöse Vielfalt und der Umgang mit Minderheiten:
Vergangene und gegenwärtige Erfahrungen. Konstanz, UVK, 2015.

MARTIN SÖKEFELD

Grenzziehung und Anerkennung: Dynamiken alevitischer Identitätspolitik in der Diaspora¹

Einleitung

Wenn ich vor einigen Jahren einen Vortrag über Aleviten in Deutschland gehalten habe, musste ich immer mit der Frage anfangen »Wer oder was sind Aleviten?« – diese Formulierung fand sich auch auf zahlreichen alevitischen Websites. Inzwischen kann man zumindest das Wissen voraussetzen, dass es eine Gruppe gibt, die sich »Aleviten« nennt. Aleviten sind so weit ins öffentliche und politische Bewusstsein in Deutschland durchgedrungen, dass zum Beispiel alevitischer Religionsunterricht eingeführt wurde und es Überlegungen zur Etablierung eines »Instituts für alevitische Studien« an der Universität zu Köln gibt. Und das ist einer höchst erfolgreichen alevitischen Anerkennungspolitik zu verdanken.

Auch wenn Aleviten nicht mehr eine weitgehend unbekanntere Gruppe sind, bleibt ihre Bestimmung doch umstritten. Sind Aleviten eine Kultur? Eine ethnische Gruppe? Eine Religionsgemeinschaft? Und falls Letzteres zutrifft, sind Aleviten eine islamische Religionsgemeinschaft? Eine heterodoxe Gemeinschaft? Oder eine nicht-muslimische Religion? Für alle diese Zuordnungen gibt es Beispiele. Ist es schwieriger, Aleviten zu definieren als irgendeine andere Gruppe? Vermutlich nicht. Aber im Fall der Aleviten wird – vor allem von alevitischer Seite selbst – nach einer möglichst eindeutigen Definition verlangt, die aber, ebenfalls unter Aleviten selbst, sehr umstritten ist. Die

1 Dieser Beitrag beruht in weiten Teilen auf den bereits veröffentlichten Texten M. Sökefeld, Einleitung: Aleviten in Deutschland – von »takiye« zur alevitischen Bewegung, in: ders. (Hg.), Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora, Bielefeld 2008, 7-36 und ders., Sind Aleviten Muslime? Die alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland, ebd., 195-218.

Frage »Wer sind ...?« ist eine Frage nach Identifizierung, nach Identität. Und damit bin ich schon mitten im Thema, denn die Frage nach Identität liegt im Zentrum der Frage nach Anerkennung: Anerkennung als was? Es geht um die Anerkennung einer bestimmten Identität auf eine bestimmte Art und Weise, von der dann zum Beispiel bestimmte Rechte abgeleitet werden.

Relativ unstrittig ist, dass das Alevitentum im Kontext des Islam entstanden ist. Für Aleviten spielt die Verehrung des Imam Ali eine wichtige Rolle, und damit haben sie etwas mit Schiiten gemeinsam. Aleviten würden nun einwerfen: Aber wir sind keine Schiiten! Trotzdem teilen sie viele zentrale Motive: neben der Verehrung der zwölf Imame auch die Perspektive auf den Streit um die Nachfolge des Propheten und den Bezug auf die Schlacht von Kerbela im Jahr 680 und das Martyrium des Imam Hüseyin und seiner Anhänger.

Das Alevitentum ist in Anatolien entstanden, in einer Zeit von Migrationsströmen und Machtkämpfen, in der sich undogmatische Lehren verschiedener Sufis mit sozialrevolutionären Ideen zu einem explosiven Gemisch verbanden und ein Milieu entstehen ließen, das den jeweils herrschenden Dynastien große Probleme bereitete.

Zu den Vorläufern des heutigen Alevitentums werden in besonderem Maß die anatolischen »Kızılbaş« (»Rotköpfe«) des 16. Jahrhunderts gezählt. Bis ins 20. Jahrhundert hinein wurden Aleviten in der Türkei überwiegend als »Kızılbaş« bezeichnet. »Kızılbaş« waren die durch ihre rote Kopfbedeckung gekennzeichneten Anhänger des Safawiden-Ordens, einer militanten Sufi-Gemeinschaft, die im 13. Jahrhundert im dem Gebiet des heutigen Aserbaidschan entstand.² Ursprünglich handelte es sich dabei um einen streng sunnitischen Orden, der jedoch mehr und mehr schiitische Elemente annahm, bis der Ordensführer Ismail im Jahr 1501 zum Herrscher von Persien wurde und die Schia dort zur Staatsreligion erklärte. Safawiden und Osmanen waren sich in einem erbitterten Machtkampf um die Vorherrschaft in Ostanatolien verbunden und die osmanischen Sultane betrachteten die »Kızılbaş« Anatoliens als gefährliche Anhänger ihrer Gegner. Als Sultan Selim 1514 in der Schlacht von Çaldıran die Truppen von Schah Ismail besiegte und damit seine Herrschaft über die Region konsolidieren konnte, wurden die »Kızılbaş«

² Zur Transformation der Safawiden und Entstehung der »Kızılbaş« siehe M. Dressler, Die Alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmung, Würzburg 2002, 74ff.

weitgehend vom Kontakt zu ihrem spirituellen Führer abgeschnitten. Dennoch setzten die »Kızılbaş« ihre Aufstände gegen die Osmanen fort. Die Aufstände wurden niedergeschlagen und die »Kızılbaş« massiver Verfolgung ausgesetzt. Diese Verfolgung wurde durch zahlreiche »fetwas« (islamische Rechtsgutachten) religiös legitimiert, in denen »Kızılbaş« zu Apostaten und für vogelfrei erklärt wurden.³

Damit haben wir ein zentrales Motiv alevitischer Selbstverständnisses: das der Verfolgung, Opfer zu sein. Aleviten verstehen ihre Geschichte vor allem als eine Geschichte der Ausgrenzung und Unterdrückung, von der Schlacht von Kerbela über die Verfolgung der »Kızılbaş« im osmanischen Reich und andere Ereignisse bis zum Sivas Massaker von 1993. Man kann auch sagen, die Geschichte der Aleviten ist eine Geschichte der Nicht-Anerkennung. Dies setzte sich nach dem Ende des Osmanischen Reiches in der Republik Türkei fort. In der Türkei waren Aleviten zwar als reguläre Bürger anerkannt und genossen die gleichen Rechte und Pflichten, wie andere Bürger, aber sie waren nicht *als Aleviten* anerkannt. Im Gegenteil, im Zuge der homogenisierenden türkischen Nationalideologie wurden Aleviten totgeschwiegen, ganz ähnlich wie die Kurden. Ihre andere, »abweichende« und »heterodoxe« religiöse Praxis war verboten und sie durften sich nicht explizit als Aleviten organisieren. Dies galt von der Zeit Atatürks bis in die jüngste Vergangenheit. Aleviten reagierten auf Nicht-Anerkennung und Verfolgung mit »takiye«, der Strategie des Verbergens der eigenen Zugehörigkeit, um Verfolgung und Diskriminierung zu entgehen.

Seit dem Ende der 1960er-Jahre erfuhr das Alevitentum in der Türkei eine starke Politisierung: Zahlreiche junge Aleviten schlossen sich der linken Bewegung in der Türkei an. Sie lehnten im Sinne marxistischer Ideologie das Alevitentum als »Religion« ab und definierten es als »Kultur«. Alevitische Symbole wurden als politische und kulturelle Symbole umgedeutet. »Dedes«, die religiösen Spezialisten des Alevitentums, wurden von der linken Bewegung

³ A. Allouche, The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict 906-962/1500-1555, Berlin 1983. Zur Verfolgung der »Kızılbaş« siehe auch C. H. Imber, Persecution of the Ottoman Shi'ites According to the Muhimme Defteri, 1565-1585, Der Islam. Journal of the History and Culture of the Middle East 56(2) (1979), 245-274 und H. Sohrweide, Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert, Der Islam. Journal of the History and Culture of the Middle East 41(Jahresband) (1965), 95-223.

abgelehnt und als Ausbeuter des Volkes denunziert. Neben anderen Faktoren trug dies dazu bei, dass die Tradierung der religiösen Lehren des Alevitentums und die Praxis alevitischer Rituale, vor allem des zentralen Ritus ›cem‹, weitgehend unterbrochen wurden.⁴

Alevitische Migration nach Deutschland

Aleviten kamen zunächst als Arbeitsmigranten, als sogenannte ›Gastarbeiter‹, in der Folge des deutsch-türkischen Anwerbeabkommens nach Deutschland. Da das Alevitentum weder in der Türkei noch in Deutschland eine amtliche Kategorie darstellt, wurden die Aleviten in der Migration nicht gesondert erfasst, es gibt also auch keine Statistiken über die alevitische Einwanderung nach Deutschland.⁵

Eigene Erhebungen, die ich unter den Mitgliedern alevitischer Vereine in Hamburg durchgeführt habe, zeigen jedoch, dass man drei Phasen der Migration unterscheiden kann.⁶ Der Phase der ersten Einwanderung, die nach dem Anwerbeabkommen von 1961 begann und mit dem Anwerbestopp von 1973 endete, folgte eine zweite Phase in den späten 1970er- und frühen 1980er-Jahren, die vor allem politisch motiviert war und aus dem Engagement meist junger Aleviten in den politischen Auseinandersetzungen in der Türkei resultierte. Ihren Höhepunkt erreichte diese Migration 1980, im Jahr des Militärputsches in der Türkei.

Nicht alle, die damals nach Deutschland einreisten, kamen formell als politische Flüchtlinge und Asylsuchende, da häufig bereits in Deutschland arbeitende Aleviten ihre politisch aktiven Kinder im Rahmen der Familien-

4 Zum Ritual ›cem‹: siehe R. Langer, Alevitische Rituale, in: M. Sökefeld (Hg.), a.a.O. (Anm. 1), 65-108.

5 Beim Zensus von 2011 wurde zum ersten Mal nach Zugehörigkeit zum Alevitentum gefragt. Dabei identifizierten sich 176.800 Personen als zum ›alevitischen Islam‹ zugehörig (persönliche Mitteilung des Statistischen Bundesamtes, 31.5.2013). Diese Zahl liegt weit unter den gängigen Schätzungen, die bei etwa 300.000 Aleviten in Deutschland beginnen. Allerdings war die Angabe der Religionszugehörigkeit für Personen, die nicht zu den großen christlichen Kirchen gehören, freiwillig und wurde von etwa 14 Millionen Menschen verweigert.

6 M. Sökefeld, *Struggling for Recognition. The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*, New York 2008, 41.

zusammenführung nachkommen ließen. Vom Ende der 1980er-Jahre bis in die frühen 1990er-Jahre gab es eine dritte Migrationsbewegung, die weitgehend parallel zum eskalierenden Kurdenkonflikt verlief, und in der vor allem kurdische Aleviten nach Deutschland kamen. In vielen Fällen nahm die Migration der Aleviten die Form einer Kettenmigration an, das heißt ein ins Ausland emigriertes Familienmitglied zog häufig weitere Verwandte nach. Als Arbeitsmigranten kamen Aleviten vor allem in die industriellen Zentren Westdeutschlands. Der Raum Stuttgart, das Rhein-Ruhr-Gebiet, Berlin und Hamburg sind Regionen mit größerer alevitischer Bevölkerung. In Westdeutschland leben Aleviten aber auch in zahlreichen Kleinstädten. In der Regel wohnen Aleviten nicht in eigenen Stadtteilen oder Nachbarschaften, sondern in Stadtteilen mit einem generell höheren Anteil von Migranten. Die Form der Migration und Ansiedlung der Aleviten unterscheidet sich also nicht von der Form der Migration der Einwanderer aus der Türkei insgesamt. Es gibt keine Untersuchungen zum sozio-ökonomischen Profil der Aleviten in Deutschland, aber auch hier kann man davon ausgehen, dass es keine signifikanten Unterschiede zur Situation der Einwanderer aus der Türkei insgesamt gibt. Allerdings weisen Aleviten eine deutlich höhere Einbürgerungsquote in Deutschland auf, als die türkisch-stämmige Bevölkerung insgesamt.⁷

Die Entwicklung zur alevitischen Bewegung in Deutschland

In Deutschland setzten die alevitischen Einwanderer ›takiye‹ zunächst fort und gaben sich öffentlich nicht als Aleviten zu erkennen. Für die einheimischen Deutschen war der Unterschied zwischen Aleviten und Sunniten ohnehin unbekannt und irrelevant; alle Migranten aus der Türkei wurden einfach als Türken, und damit implizit als Muslime wahrgenommen. Aber auch ihren türkischen Kollegen und Nachbarn gegenüber identifizierten sich Aleviten in der Regel nicht als Aleviten, denn auch in Deutschland fürchteten sie Beschimpfung und Stigmatisierung von sunnitischer Seite. Ich habe viele Geschichten darüber gesammelt, wie einander unbekannte Aleviten in Deutschland feststellten, ob der Kollege oder die Kollegin womöglich auch

7 M. Sökefeld, a.a.O. (Anm. 6), 196ff.

Alevit ist oder nicht. Wenn man einen anderen Menschen aus der Türkei neu kennenlernte, dann fragte man den anderen in der Regel zunächst nach seiner Heimatregion. Wenn dann bestimmte Provinzen genannt wurden, etwa Sivas, Erzincan oder Tunceli, dann war die Wahrscheinlichkeit, dass der Gegenüber ebenfalls Alevit war, schon recht groß. Trotzdem konnte man nicht ohne Weiteres direkt danach fragen. Erst in tastenden Gesprächen, zum Beispiel über musikalische Vorlieben, konnte man weiteren Aufschluss gewinnen. Auf der familiären Ebene ging »takiye« so weit, dass manche Eltern nicht einmal ihren Kindern sagten, dass sie Aleviten sind. Ich habe Erzählungen von jungen Aleviten aufgenommen, die berichten, dass sie von sunnitischen Mitschülern als Aleviten identifiziert wurden, beispielsweise weil sie nicht fasteten oder nicht zum Gebet in die Moschee gingen, und erst daraufhin bei ihren Eltern nachfragten.

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

Dies begann sich 1979 zu ändern. Im Dezember 1978 waren bei dem Massaker in der südostanatolischen Stadt Maraş über hundert Aleviten getötet worden. In der türkischen Öffentlichkeit wurde dieses Ereignis als Gewalt

zwischen rechten und linken politischen Gruppierungen dargestellt, wobei die Linken zufälligerweise Aleviten waren. Alevitische Mitglieder des türkisch-sozialdemokratischen Vereins Halkçı Devrimci Federasyonu (Föderation revolutionärer Volksvereine, kurz HDF) in Deutschland, der Auslandsorganisation der damaligen Regierungspartei Cumhuriyet Halk Partisi (Republikanische Volkspartei, kurz 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 generelle politische Gewalt anzuerkennen. Der Vorstand verweigerte diesen Protest, weil er nicht die eigene Regierung kritisieren wollte.⁸ Daraufhin trat eine größere Gruppe von Aleviten in Berlin und Hamburg aus dem HDF aus und zum Yurtseverler Birliği über. Patriotenvereine wurden in verschiedenen Städten gegründet und es gab auch einen kurzlebigen Dachverband. Diese Organisationen kann man als Vorläufer der alevitischen Bewegung betrachten, auch wenn die meisten dieser Vereine nicht lange aktiv blieben. In ihrem Umfeld fanden zum ersten Mal dezidiert alevitische Aktivitäten statt. Aktivisten des Yurtseverler Birliği organisierten in Hamburg erstmals einen öffentlichen »cem«.⁹ An diesem »cem«, der 1984 in einer Schulaula stattfand, nahmen mehrere hundert Menschen teil. Es gab also ein großes Interesse an solchen Veranstaltungen. Man kann sie als Vorläufer der alevitischen Bewegung betrachten.

8 Die damalige Nicht-Anerkennung der Aleviten zeigt sich auch darin, dass dieser Konflikt in Ertekin Özcan's Geschichte der türkischen Immigrantensorganisationen nicht erwähnt wird, obwohl Özcan dem HDF, deren Vorsitzender er war, breiten Raum gibt. Vgl. E. Özcan, *Türkische Immigrantensorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1992.

9 Zu »cem« in Deutschland siehe M. Sökefeld, *Religion or Culture? Concepts of Identity in the Alevi Diaspora*, in: W. Kokot/K. Tölölyan/C. Alfonso (Hg.), *Diaspora, Identity and Religion. New Directions in Theory and Research*, London 2004, 143-165; ders., *Cem in Deutschland. Transformationen eines Rituals im Kontext der alevitischen Bewegung*, in: R. Langer/R. Motika/M. Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des Modernen, Bd. 33, Frankfurt 2005, 203-226.

Politik der Anerkennung

Die alevitische Bewegung entstand in Zusammenhang mit einem globalen Paradigmenwechsel der (linken) Politik von der Klassenpolitik zur Identitätspolitik, der sich in den 1980er-Jahren ereignete. Sozialistische Ideen verloren ihre Überzeugungskraft und das Ziel der (ökonomischen) Gleichheit für alle wurde ersetzt durch das Ziel der Anerkennung von Differenz, der Anerkennung von eigenständigen Identitäten. Die politische Philosophie spricht daher auch vom Wechsel des Paradigmas der Umverteilung zum Paradigma der Anerkennung.¹⁰ »Identität« wurde mehr und mehr zu einem globalen Schlagwort, das Menschen für politisches Handeln mobilisierte. Machtansprüche werden heute verstärkt, aber eigentlich schon seit der Entstehung des modernen Nationalstaats, in Begriffen von Identität formuliert.

»Identität« ist meiner Meinung nach eins der schwierigsten Konzepte gegenwärtiger Diskurse. Es ist der von Raymond Williams in seinen »Keywords«¹¹ konstatierten Schwierigkeit des Begriffs »Kultur« mindestens ebenbürtig, und die Schwierigkeit gründet sich auf ähnliche Umstände: Identität ist ein extrem populärer Begriff, der aber sehr unterschiedlich konzeptualisiert wird. Vor allem klaffen der wissenschaftliche und der außerwissenschaftliche, politische Gebrauch von Identität stark auseinander.

Aus analytischer Perspektive schlage ich vor, »Identität« in drei Aspekte oder Dimensionen aufzugliedern: Differenz, Pluralität und Überschneidung/Intersektionalität.¹² Erstens hat eine Identität nur Bedeutung, weil es andere Identitäten gibt. Eine Identität zu beanspruchen impliziert die Behauptung einer Differenz. Auf alevitischer Identität zu bestehen kommt der Betonung gleich, dass sich Aleviten von Sunniten unterscheiden. Zweitens verkörpert jedes Individuum mehrere, verschiedene Identitäten. Ein Alevit ist nicht nur Alevit, er – oder sie, auch das ist eine spezifische Identität – ist gleichzeitig türkischer (oder deutscher) Staatsbürger, eine Person aus einer bestimmten Region in der Türkei, ein Kurde oder Türke und ein Vertreter einer bestimmten politischen Perspektive, um nur ein paar Identifizierungsmöglichkeiten

10 N. Fraser/A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London 2003.

11 R. Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, London 1976.

12 Siehe dazu ausführlicher M. Sökefeld, a.a.O. (Anm. 6).

aufzuzählen. Sich als Alevit zu identifizieren erschöpft also keineswegs die Identifizierungsmöglichkeiten einer Person. Drittens, die verschiedenen Identifizierungen einer Person können sich überschneiden. Identitäten wirken aufeinander, sie können sich wechselseitig verstärken oder miteinander in Konflikt und Konkurrenz geraten und einander in Frage stellen. Als Folge der unitaristischen türkischen Nationalideologie mag beispielsweise eine Betonung türkischer Identität dazu führen, alevitische Identität herunterzuspielen. Umgekehrt kann die Identifizierung als Alevit als Subversion türkischer Identität wahrgenommen werden. Kurz gesagt begreife ich Identitäten als ein Feld vielfältiger, einander überschneidender Differenzen. Identitätspolitik versucht, in einem solchen Feld eine bestimmte Identität (als Alevit, als Türke, als Muslim) zu stabilisieren, und das geschieht fast notwendigerweise auf Kosten anderer, konkurrierender Identifizierungen. Identitätspolitik löst daher sehr oft Widerstand und die Betonung konkurrierender Identitäten aus. Die Betonung alevitischer Identität zu Beginn der alevitischen Bewegung rief etwa den Widerstand von Kurden hervor, die kurdische Aleviten dazu drängen wollten, der kurdischen Identität eindeutig das Primat einzuräumen. Ebenso ist die Beziehung zwischen Alevitentum und Islam oder zwischen alevitischer und muslimischer Identität ein Verhältnis miteinander verwobener, in vieler Hinsicht rivalisierender oder sich sogar wechselseitig ausschließender Ansprüche. Derartige Überschneidungen betreffen auch andere Identitäten, vor allem solche, die im Rahmen des türkischen Nationaldiskurses und des deutschen Migrationsdiskurses zugeschrieben werden.

Ich behandle »Identität« in diesem Kontext jedoch vor allem als *emisches* Konzept, als ein Konzept der Aleviten. Aleviten nehmen für sich in Anspruch, eine Identität zu *haben*, auch wenn Form und Inhalt dieser Identität höchst umstritten sind. Es geht um Identitätspolitik, und zwar im doppelten Sinn: Um Politik auf der Basis einer Identität (»Wir sind Aleviten und daher brauchen wir diese und jene Rechte«), gleichzeitig aber auch um Politik in Bezug auf eine bestimmte Identität, die bemüht ist, eine bestimmte Version alevitischer Identität sowohl innerhalb der Gruppe der Aleviten als auch außerhalb durchzusetzen (zum Beispiel »Aleviten gehören [nicht] zum Islam«, »Aleviten sind modern und aufgeklärt«). Während das emische Konzept Identität stark essentialisiert, versucht das analytische Konzept Identität zu deessentialisieren und zu dekonstruieren. Beide Perspektiven stehen offensichtlich in Widerspruch zu einander.

Diese wechselseitige Blockade von emischem Essentialismus und theoretischem Anti-Essentialismus in Bezug auf Identität lässt sich mit der Betonung des Machtaspekts überwinden. Identität ist heute eine Voraussetzung für »agency«, für Handlungsmacht. Der Anspruch auf Identität ist letztlich der Anspruch darauf, ein Akteur zu sein und handeln zu können. Der Anspruch auf kollektive Identität konstruiert so einen kollektiven Akteur, etwa die Gemeinschaft der Aleviten. Ein solcher Anspruch muss notwendigerweise in essentialistischen Begriffen formuliert werden, denn eine nicht-essentialistische Formulierung von Identität (Identität als nicht fixiert, als soziale Konstruktion, als in sich widersprüchlich) kann den Anspruch auf Handlungsmacht nicht überzeugend begründen, sie untergräbt ihn eher.

Handlungsmacht beruht aber letztlich nicht einfach auf der Einforderung von Identität, zum Beispiel von Aleviten, sondern auf ihrer Anerkennung durch ihre Gegenüber, durch »die anderen«. Der andere/die anderen (zum Beispiel »die deutsche Gesellschaft«) muss/müssen davon überzeugt werden, dass es Aleviten gibt und dass sie sich signifikant von anderen Gruppen unterscheiden. Der Anspruch auf Identität ist somit letztlich ein Anspruch auf Anerkennung dieser Identität durch ein oder mehrere Gegenüber. Und während Aleviten in den vergangenen Jahrhunderten von ihren jeweiligen Gegenübern nicht anerkannt, sondern eher *verkannt*, missachtet oder negiert wurden, haben sie in den letzten Jahrzehnten alles daran gesetzt, genau diese Anerkennung endlich zu erreichen. Eine erfolgreiche Anerkennungspolitik muss immer auch strategisch sein. Das heißt, sie muss sich am jeweiligen Gegenüber, von dem Anerkennung eingefordert wird, orientieren – an seinen Bedingungen, Interessen und Wahrnehmungen.

In der Türkei kann man auch die Kurdenbewegung in diesen Paradigmenwechsel zur Politik der Anerkennung einordnen; auch die Partiya Karkerên Kurdistan (Arbeiterpartei Kurdistans, kurz PKK) ist aus linken Bewegungen hervorgegangen. In Deutschland spielte die Idee des Multikulturalismus, die davon ausging, dass sich »Ausländer« nicht einfach assimilieren, sondern ihre eigene »Kultur« und »Identität« bewahren sollten, eine wichtige Rolle. Der Paradigmenwechsel beschränkte sich nicht allein auf die linke Seite des politischen Spektrums, denn gleichzeitig wurden in Deutschland auf der rechten Seite Überfremdungsängste artikuliert und die Bedeutung »deutscher Kultur

und Identität« betont.¹³ Rechte und Linke teilten dabei ein sehr ähnliches, essentialistisches Konzept von Kultur und Identität. Die multikulturalistische Perspektive dominierte zunächst in Großstädten wie Frankfurt, Berlin oder Hamburg und wurde hier auch teilweise institutionalisiert.

In Hamburg wurde seit Anfang der 1980er-Jahre in Stadtteilen mit einem höheren Migrantenanteil ein Netzwerk von sogenannten »Deutsch-Ausländischen Begegnungsstätten« etabliert. In vielen dieser Begegnungsstätten waren Aleviten aktiv, die sowohl aus sozialdemokratischen als auch aus linksrevolutionären Organisationen kamen. Unter den linksrevolutionären Aleviten in Hamburg war der marxistische Elan bis zur Mitte der 1980er-Jahre merklich abgeflaut, während gleichzeitig das Bedürfnis nach Anerkennung von Differenz wuchs. 1986 wurde Dev Yol aufgelöst, weil das Ziel der Organisation, die Revolution in der Türkei, in unerreichbare Ferne gerückt war. Einige ehemalige Mitglieder begannen daraufhin, sich in der Migrationspolitik zu engagieren. Sie gaben eine Zeitschrift namens »Göçmen« (Migrant) heraus, in der sie über gesellschaftliche Benachteiligung von Einwanderern berichteten und Gleichberechtigung für Migranten forderten. Es war die Zeit nach den ersten rassistisch motivierten Morden an Einwanderern in Deutschland: In Hamburg wurden 1985 die Türken Mehmet Kaynakçı und Ramazan Avcı von Skinheads umgebracht. Einige Aleviten in den Begegnungsstätten waren angestellte Sozialberater, andere engagierten sich ehrenamtlich in den Trägervereinen der Einrichtungen. Der Diskurs über Gleichberechtigung und die Anerkennung der kulturellen Identität von Migranten in Deutschland, der in diesem Rahmen geführt wurde, bot auch den Nährboden für eine Debatte über alevitische Identität. Einige alevitische Akteure kamen zu dem Schluss, dass es nicht nur um türkische oder kurdische Identität gehen dürfe, sondern dass auch etwas für die alevitische Identität getan werden müsse. Zwölf Hamburger Aleviten trafen sich im Dezember 1988 und gründeten die Alevitische Kulturgruppe. Man war sich schnell einig, mit dem Verstecken des Alevitentums, mit »takiye«, endgültig Schluss zu machen und zu diesem Zweck ein öffentliches alevitisches Festival zu veranstalten. Die Gruppe traf sich regel-

13 So veröffentlichte bereits 1981 eine Gruppe von fünfzehn national-konservativen Professoren das »Heidelberger Manifest«, in dem sie die »Überfremdung« Deutschlands beklagten und den Schutz der deutschen Identität einforderten. Vgl. S. von Dirke, Multikulti: The German Debate on Multiculturalism, German Studies Review 17(3) (1994), 513-536.

mäßig und wurde schnell größer. 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.¹⁴

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

14 Zur Geschichte der Aleviten in Hamburg siehe auch M. Sökefeld, »Wir sind auch da!« Aleviten in Hamburg und der Kampf um Anerkennung, in: A. Eder (Hg.), »Wir sind auch da!« Über das Leben von und mit Migranten in europäischen Großstädten, Hamburg 2003, 243-266.

Werte der deutschen Gesellschaft teilt – besonders solche, die sich auf Säkularismus, Demokratie und die Gleichberechtigung der Geschlechter beziehen.¹⁵

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

Einen Höhepunkt erreichte die alevitische Selbstorganisation in Deutschland nach einem Angriff auf ein alevitische Kulturfestival in Sivas am 2. Juli 1993, der als »Sivas Massaker« in die Geschichte einging. Veranstaltungen zum Gedenken an das Massaker bilden seither einen Fixpunkt im Veranstaltungskalender alevitischer Organisationen. Das Sivas-Massaker bedeutete einen großen Mobilisierungsschub für die alevitische Bewegung in Deutschland. Wenige Tage nach dem Massaker demonstrierten 60.000 Aleviten aus ganz Deutschland und den Nachbarländern in Köln gegen das Massaker. Immer mehr Aleviten in Deutschland schlossen sich den Vereinen an oder gründeten neue Organisationen. Allein im Jahr nach dem Massaker entstanden in Westeuropa über hundert alevitische Vereine neu. Eine wichtige Folge des Sivas-Massakers für die alevitische Bewegung in Deutschland und Europa war die Neuorganisation eines Dachverbandes, der zuvor schon von den Bektasî-Vereinen gegründet worden war. Nach dem Massaker traten die

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

Alevitischen Kulturzentren dem Verband bei und übernahmen seine Führung. Damit wurde der Dachverband zu einer Organisation, die offensiv an die Öffentlichkeit ging und für die Anerkennung des Alevitentums in Deutschland und in der Türkei eintrat. Dieser Dachverband, der unter wechselnden Namen operierte¹⁶ und seit einigen Jahren als Alevitische Gemeinde Deutschland firmiert, ermöglichte trotz zahlreicher interner Konflikte und einiger Abspaltungen die Kontinuität der alevitischen Bewegung und ist ihr zentraler Akteur. Heute sind etwa 130 lokale alevitische Vereine in der Alevitischen Gemeinde Deutschland zusammengeschlossen.

Schaut man sich die dominierende Selbstbeschreibung und Selbstidentifizierung der Akteure der alevitischen Bewegung an, so stellt man einen interessanten Wandel fest. Die entscheidenden Protagonisten der alevitischen Bewegung sind aus dem linken alevitischen Spektrum hervorgegangen, es sind ehemalige linke Aktivisten. Sie haben Ende der 1980er- und Anfang der 1990er-Jahre das Alevitentum als »Kultur« betrachtet und, in der Tradition der linken Perspektive, eine Selbstbeschreibung des Alevitentums als Religion abgelehnt. Die Mehrheit der alevitischen Vereine sind seit 1990 als Alevitische *Kulturzentren* gegründet worden, nicht als religiöse Gemeinden.

Genau als das werden sie aber heute aufgefasst. Der Dachverband bezeichnet sich in der geltenden Satzung als Glaubensgemeinschaft (inanç örgütü) und nicht mehr, wie in der ursprünglichen Fassung, als »demokratische Massenorganisation« (demokratik kitle örgütü). Die Vorstellung, Aleviten seien eine Religionsgemeinschaft, ist zum Common Sense der alevitischen Selbstidentifikation geworden. Allerdings haben nun nicht »religiöse Aleviten« das Ruder der Vereine übernommen und die »alten Linken« aus der Bewegung verdrängt. Im Gegenteil, zum großen Teil sind es immer noch die glei-

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

chen Protagonisten, die den Wandel der Selbstdarstellung eingeleitet und durchgesetzt haben. Genauso wenig kann man aber behaupten, die »alten Linken« seien in den letzten Jahren plötzlich religiös geworden.

Ich habe bereits betont, dass eine erfolgreiche Anerkennungspolitik immer auch strategisch am jeweiligen Gegenüber, von dem Anerkennung eingefordert wird, ausgerichtet sein muss. Und genau das haben die Aleviten gemacht. Hier kann man das Konzept der Anerkennung mit dem Konzept von Inkorporationsbedingungen zusammendenken, wie es etwa von Yasemin Soysal formuliert wurde.¹⁷ Die Inkorporationsbedingungen verweisen auf die Möglichkeiten, die einer Migrantengruppe im neuen Residenzland zur Selbstorganisation und Artikulierung ihrer Interessen offen stehen.

In Deutschland wird Migration extrem kritisch gesehen und fast immer als »Problem« betrachtet. Diese Problematisierung von Einwanderung ist vermutlich das wichtigste Element der Inkorporationsbedingungen in Deutschland. Als problematisch gilt vor allem die Pluralisierung und Heterogenisierung der als homogen gedachten Gesellschaft in Folge von Migration. Davon kann man fast deduktiv zwei wichtige Strategien für eine erfolgsversprechende Anerkennungspolitik von Einwanderergruppen in Deutschland ableiten: Erstens, man muss sich als »unproblematische« Einwanderer darstellen; und zweitens muss man für die Forderung nach Anerkennung von Identität eine Form von Pluralität verwenden, die als unproblematisch betrachtet wird. Beide Strategien haben die alevitischen Organisationen verwendet. Aleviten haben sich als die – im Vergleich zu den sunnitisch-muslimischen Migranten aus der Türkei – unproblematischen und mit der deutschen Gesellschaft »kompatiblen« Migranten dargestellt und sich damit gleichzeitig vom als problematisch angesehenen Islam distanziert, und sie haben die Anerkennung als »Religionsgemeinschaft« gefordert – und Religion ist in Deutschland eine »anerkannte« Form von Pluralität.

Zum Ersten: Im Gegensatz zur gängigen Strategie von Einwanderergruppen, ihre Identität durch die Betonung des Unterschieds zur Mehrheitsbevölkerung zu definieren und die Anerkennung dieser Differenz einzufordern, betonen Aleviten in Deutschland, vor allem aber die in den Organisationen aktiven Aleviten, den Unterschied zu sunnitischen Türken. Sie ziehen eine

17 Y. Soysal, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago 1994.

strikte Grenze zwischen sich und den sunnitischen Einwanderern aus der Türkei. Diese Differenz ist für die Selbstidentifizierung der Aleviten von zentraler Bedeutung. Gleichzeitig stellt die Betonung dieser Differenz eine Gemeinsamkeit her: die Gemeinsamkeit zwischen alevitischer und »deutscher« Kultur, denn beide sind, aus alevitischer Perspektive, fundamental anders als der sunnitische Islam.

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. Aleviten sind sehr bemüht, sich als in Deutschland gut integrierte Migranten darzustellen. Ständig wird betont, dass die alevitische Kultur Dogmatismus ablehnt und universelle Werte wie Aufklärung, Menschenrechte und die Gleichberechtigung der Geschlechter beinhaltet. Zentrales Symbol ist hier, wie überhaupt im Integrations- und Islamdiskurs in Deutschland, das Kopftuch. Und so werden Aleviten nicht müde zu betonen, dass alevitische Frauen kein Kopftuch tragen.¹⁸ Im Kontext der groben Unterscheidungen des deutschen Migrationsdiskurses, die Muslime als antimodern und als die »fremdesten« Migranten kennzeichnen, positionieren sich Aleviten eindeutig auf der Seite der Moderne, das heißt, auf der deutschen Seite der Differenz. Die Betonung der Differenz zwischen Aleviten und Sunniten kann also auch als Bemühen verstanden werden, Aleviten als die nicht-fremden (oder nicht so fremden) Migranten in Deutschland darzustellen. Tatsächlich gleichen sich der dominante alevitische und der dominante deutsche Islamdiskurs aufs Haar: in beiden wird die potentielle oder tatsächliche Gefährlichkeit des Islam herausgestellt und Islam häufig mit Islamismus gleichgesetzt.

Da im öffentlichen und politischen Diskurs in Deutschland türkische/muslimische Migranten weitgehend undifferenziert wahrgenommen und dargestellt wurden, war die Betonung des Unterschieds zu sunnitischen Türken zunächst die wichtigste Strategie der Anerkennung der Aleviten in Deutschland als eigene und eigenständige Gemeinschaft. Die zweite Strategie besteht in dem, was ich »institutionelle Integration« nenne. Ich verstehe darunter den Aufbau kooperativer Beziehungen zwischen alevitischen Organisationen und deutschen zivilgesellschaftlichen, religiösen oder staatlichen

18 Vgl. R. Mandel, Turkish Headscarves and the »Foreigners Problem«: Constructing Difference Through Emblems of Identity, *New German Critique* 46 (1989), 27-46.

Einrichtungen auf verschiedenen Ebenen. Institutionelle Integration ist selbst ein Ausweis für die Anerkennung – dafür, dass die alevitischen Vereine als *Partner* anerkannt werden. Diese institutionelle Integration findet sowohl auf lokaler Ebene statt, getragen von lokalen Vereinen, als auch auf der Bundesebene, wo die Alevitische Gemeinde Deutschland der zentrale Akteur ist. Auf lokaler Ebene engagieren sich alevitische Vereine zum Beispiel in der Stadtteilarbeit und im interreligiösen Dialog. Sie pflegen Kontakte zu Gewerkschaften¹⁹ und Parteien, zu Kirchengemeinden und natürlich zur jeweiligen Stadtverwaltung. Ich möchte hier vor allem die institutionelle Integration auf der Ebene der Alevitischen Gemeinde diskutieren.

Schon in den 1990er-Jahren zeigte die Alevitische Gemeinde großes Interesse an institutioneller Integration und lud etwa regelmäßig Politiker zu ihren Veranstaltungen ein. Die Zusammenarbeit war damals jedoch eher punktuell, da auf alevitischer Seite die nötigen Ressourcen fehlten. Aufschwung nahm die institutionelle Integration am Ende des Jahrzehnts, nach der Bildung der Rot-Grünen Koalition, die mehr Mittel für Integrations- und Antirassismus-Arbeit zur Verfügung stellte, und nachdem im Jahr 2000 in der Alevitischen Gemeinde ein neuer Vorstand gewählt wurde, dem mehrere engagierte jüngere Mitglieder in verantwortlicher Position angehörten. Verschiedene Projekte wurden nun initiiert. Das erste Projekt war eine Kampagne unter dem Titel »Förderung der Einbürgerung«. Diese Kampagne informierte über das neue Staatsangehörigkeitsrecht, das im Januar 2000 in Kraft getreten war, die Einbürgerung erleichterte und den Anspruch auf Einbürgerung ausweitete. Die Alevitische Gemeinde Deutschland publizierte eine zweisprachige Broschüre über das neue Gesetz, die veränderten Bedingungen für die Einbürgerung und die rechtlichen Folgen einer Einbürgerung für den Rechtsstatus in der Türkei. Daneben veranstaltete die Alevitische Gemeinde in Köln Multiplikatoren-Seminare über das neue Staatsangehörigkeitsrecht und über den institutionellen Aufbau der Bundesrepublik, an denen Vertreter der lokalen Aleviten-Vereine teilnahmen. Diese Multiplikatoren veranstalteten in der Folge etwa fünfzig Seminare zum Gesetz in ihren Ortsgemeinden. Die Einbürgerungskampagne der Alevitischen Gemeinde Deutschland wandte sich an eine Gruppe von Migranten, die in hohem Maße zur Einbür-

19 Vermutlich sind Aleviten die einzige »religiöse« Gruppe, die regelmäßig bei den 1. Maidemonstrationen der Gewerkschaften auftreten.

gerung 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 Multiplikatoren-Seminare in Köln waren bereits Deutsche. Ende 2002 befragte ich die Mitglieder von sieben alevitischen Vereinen in Hamburg zu ihrer Staatsbürgerschaft und stellte fest, dass bereits 55,6 % von ihnen die deutsche Staatsbürgerschaft besaßen. Das alevitische Kulturzentrum Hamburg hatte bereits Mitte der 1990er-Jahre seine Mitglieder zur Einbürgerung aufgerufen. Die meisten der Hamburger Aleviten hatten die Einbürgerung daher auch schon vor in Kraft treten des neuen Rechts vollzogen. In den letzten Jahren war die Einbürgerungsrate sogar rückläufig – jedoch nicht, weil der Wille zur Einbürgerung abgenommen hatte, sondern weil nicht mehr viele Vereinsmitglieder übrig waren, welche die Voraussetzungen für die Einbürgerung erfüllten, aber noch nicht eingebürgert waren. Nichts spricht dagegen, diesen Hamburger Befund der Tendenz nach auf die Aleviten in Deutschland insgesamt zu übertragen.

Religionsunterricht

Das wichtigste Projekt der institutionellen Integration und der Anerkennung ist jedoch die Bemühung um die Einführung alevitischen Religionsunterrichts in verschiedenen Bundesländern. Nachdem in Hamburg auf Betreiben des Alevitischen Kulturzentrums das Alevitentum in den Lehrplan des interreligiösen »Religionsunterrichts für alle« der Stadt aufgenommen wurde und in Berlin unter der Verantwortung des Kulturzentrums Anatolischer Aleviten seit 2002 an Grundschulen alevitischer Religionsunterricht erteilt wird, begann mit dem Schuljahr 2006/07 auch der alevitische Unterricht an zwei Schulen in Baden-Württemberg. Die Bundesländer Nordrhein-Westfalen, Hessen und Bayern folgten später.²⁰ Projekte wie der Religionsunterricht und der interreligiöse Dialog zeigen, wie wichtig der Stellenwert der Religion in der alevitischen Politik der Anerkennung ist, trotz der bereits angesprochenen – und keineswegs abgeschlossenen – Auseinandersetzung darüber, ob das Alevitentum überhaupt an erster Stelle als Religion zu verstehen sei, und ob-

²⁰ Diese unterschiedlichen Startdaten sind durch die verschiedenen rechtlichen Bedingungen für den Religionsunterricht im föderalen Bildungssystem bedingt.

wohl die meisten der alevitischen Vereine »Kultur« und nicht »Religion« im Namen trugen und sich viele alevitische Aktivisten nach wie vor als Atheisten verstehen.

Unbeschadet dieser nach wie vor starken Stellung eines »kulturellen« Alevitentums in Deutschland wurde das Alevitentum formell als Religionsgemeinschaft definiert. So verabschiedete die Alevitische Gemeinde Deutschland im September 2002 eine neue Satzung, in der sich der Dachverband nun als »Glaubensgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes« definiert.²¹ Diese Neudefinition geht jedoch eben nicht unbedingt auf eine neue Religiosität der Aleviten zurück, auch wenn vor allem bei alevitischen Jugendlichen ein neues Interesse an Religiosität beobachtet werden kann, sondern ist vor allem der institutionellen Struktur und den Anerkennungsbedingungen der deutschen Gesellschaft geschuldet. »Kultur« ist im Gegensatz zu »Religion« nämlich keine Kategorie der Anerkennung im rechtlich-institutionellen und diskursiven Kontext in Deutschland. Es gibt keine formelle rechtliche Anerkennung als »kulturelle Gemeinschaft«. Religionsgemeinschaften, vor allem die beiden großen christlichen Kirchen, sind dagegen rechtlich, politisch und gesellschaftlich als Körperschaften akzeptiert. Sie genießen den juristischen Status von Körperschaften öffentlichen Rechts, der ihnen wichtige Rechte verleiht. Weiter wird Religion aufgrund der Existenz mehrerer christlicher Gemeinschaften weitgehend unproblematisch als Pluralität gedacht, während *kulturelle* Pluralität in vielen Fällen immer noch als problematisch und nicht erstrebenswert betrachtet wird, man denke an die Debatte um die »Leitkultur« und die aktuelle Kritik am »Multikulturalismus«. Die Möglichkeiten der Anerkennung von Aleviten als kulturelle Gemeinschaft in Deutschland wären im Gegensatz zur Anerkennung als Religionsgemeinschaft sehr gering. Die Alevitische Gemeinde Deutschland hat, ebenso wie einige muslimische Verbände, einen Antrag auf Verleihung des Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts gestellt. Während die entsprechenden Anträge des Islamrats oder des Zentralrats der Muslime in Deutschland relativ rasch abgelehnt

²¹ Interessanterweise ist in der Satzung (§ 2, Abs. 1) nicht von »Religionsgemeinschaft«, sondern von »Glaubensgemeinschaft« die Rede. Diskutiert wurde die Satzung auf Türkisch, und das türkische Wort für Religion, »din«, ist zu sehr mit dem Islam assoziiert, als dass es unter Aleviten als Selbstkonzept mehrheitsfähig wäre. Das Wort für Glauben, »inanç«, hat dagegen eine viel offenere Bedeutung.

wurden, ist der Antrag der Alevitischen Gemeinde Deutschlands seit 1995 bei der Landesregierung in Nordrhein-Westfalen anhängig, und es wurde von den Aleviten bereits als Erfolg gewertet, dass er bislang nicht zurückgewiesen wurde. Mit der Zulassung des alevitischen Religionsunterrichts für die Länder Nordrhein-Westfalen, Hessen, Bayern und Baden-Württemberg wurde die Alevitische Gemeinde Deutschlands rechtlich als Religionsgemeinschaft anerkannt.

Man muss auch die inner-alevitische Debatte darüber, ob das Alevitentum zum Islam gehört oder nicht, im Kontext dieser Anerkennungsbedingungen sehen. Die Zugehörigkeit zum Islam ist eine der strittigsten Fragen in der Auseinandersetzung über »alevitische Identität«. In vielen Vereinen gab es endlose Diskussionen über dieses Problem, manchmal traten Mitglieder in Folge solcher Debatten aus ihrem Verein aus oder Vereine drohten sich gar zu spalten. Die grundsätzlichen Argumente für beide Positionen in diesem Streit setzen keine besonderen theologischen Kenntnisse voraus und sind leicht verständlich. Die Positionen finden sich in den beiden folgenden Zitaten wieder, die aus von mir geführten Interviews mit zwei Aleviten in Hamburg stammen:

»Es gibt fünf Säulen des Islam. Wir halten uns nicht an sie. Wir beten nicht in der Moschee, wir fasten nicht im Ramadan, wir pilgern nicht nach Mekka. Warum sollte das Alevitentum also zum Islam gehören?«

»Im cem rufen wir Allah, Mohammed, Ali an. Wie können wir behaupten, das Alevitentum gehöre nicht zum Islam?«

Diese Argumente bilden eine Aporie, die nicht leicht aufgelöst werden kann. Die Mehrheit der Aleviten in Deutschland ist vermutlich der Ansicht, dass das Alevitentum zum Islam gehört. Angesichts der Tatsache, dass diese Position von nahezu allen Aleviten in der Türkei geteilt wird, ist es zunächst verwunderlich, dass eine signifikante Minderheit der Aleviten in der Diaspora der Auffassung ist, dass das Alevitentum vom Islam völlig unabhängig sei und eine ganz und gar eigenständige Religion darstelle. Einer Umfrage zufolge, die ich im Winter 2002/03 unter den Mitgliedern alevitischer Vereine in Hamburg und Umgebung durchgeführt habe, hält mehr als ein Drittel der Vereinsmitglieder das Alevitentum für eine eigenständige Religion außerhalb des Islam (Abb. 1).

Die Frage nach dem Verhältnis von Alevitentum und Islam ist vielschichtig. Auch diejenigen, die das Alevitentum als zum Islam gehörend begreifen, setzen es damit keineswegs dem sunnitischen Islam gleich.

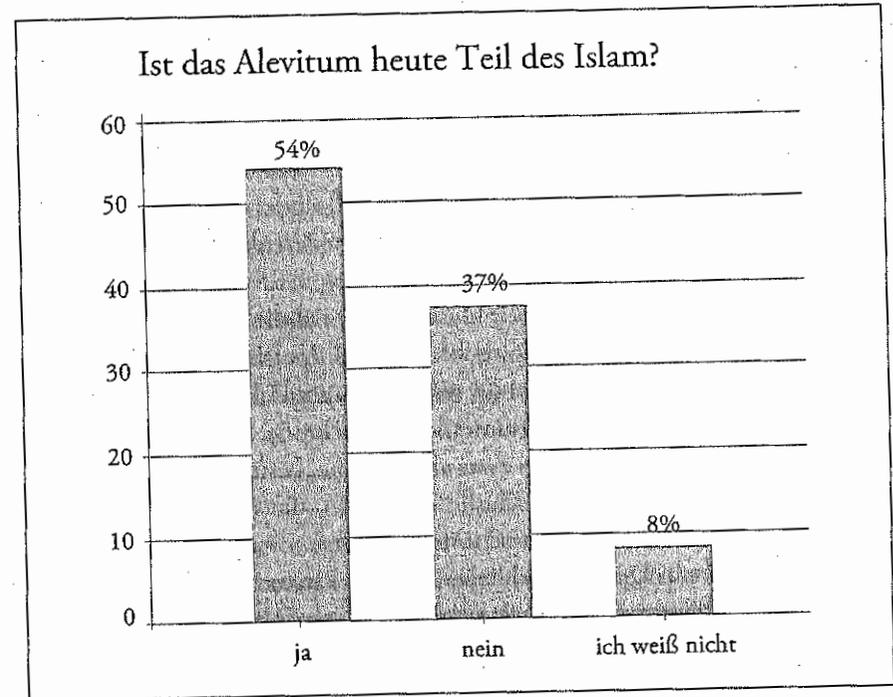


Abbildung 1: M. Sökefeld, 2003

Im Gegenteil, sie sind der Ansicht, dass das Alevitentum den richtigen, den wahren Islam bewahrt hat, und dass der sunnitische Islam eine verfälschte Form der ursprünglichen Religion ist.

Die Frage, ob das Alevitentum zum Islam gehört oder nicht, ist vor allem eine Frage der alevitischen Diaspora. Die überwältigende Mehrheit der Aleviten in der Türkei geht fraglos davon aus, dass Aleviten Muslime sind. Von den alevitischen Organisationen in der Türkei vertreten nur die Pir Sultan Abdal-Vereine eine ambivalentere Position und betonen, dass das Alevitentum eine synkretistische Kultur und Religion sei, die Elemente und Einflüsse

vieler verschiedener Traditionen aufgenommen habe.²² Die Idee, dass das Alevitentum zum Islam gehört, wird in der Türkei vom Staat vertreten. Türkische Pässe geben die Religionszugehörigkeit an und identifizieren Aleviten als Muslime. Die Identifizierung der Aleviten als Muslime ist auch das wichtigste Argument für die Politik des Diyanet İşleri Başkanlığı (Präsidium für Religionsangelegenheiten, kurz DİB): Das DİB kümmert sich um die religiösen Bedürfnisse der Muslime, Aleviten sind Muslime, also muss die Behörde den Aleviten keine besondere Aufmerksamkeit schenken oder eine spezielle Institution für die Aleviten einrichten. Die inklusivistische Politik der türkischen Republik hat die frühere ausschließende Politik des osmanischen Reiches ersetzt. Im osmanischen Reich wurden Aleviten als Häretiker betrachtet und die »ferwas« der Ulema, die die Aleviten als Apostaten verurteilten, wurden auch vom Staat umgesetzt. Die religiös inklusivistische Politik der Türkei impliziert jedoch, dass die Aleviten der sunnitischen Version des Islam unterworfen werden. Weil sie als Muslime betrachtet werden, müssen alevitische Schüler am (sunnitisch-)islamischen Religionsunterricht teilnehmen. Als Konsequenz verstehen sich Aleviten in der Türkei zwar als Muslime, bestehen aber gleichzeitig darauf, eine bestimmte Art von Muslimen zu sein, die sich von der staatlich vertretenen Version des Islam radikal unterscheidet.

In der Diaspora in Deutschland haben sich die Parameter der religiösen und nationalen Identität grundlegend verschoben. Manche Aleviten betrachten sich nicht einmal an erster Stelle weiterhin als Angehörige der türkischen Nation. Aber auch für viele, die sich weiterhin als Türken verstehen, ist die enge Verknüpfung von Islam und türkischer nationaler Identität höchst fraglich geworden. Jenseits aller theologischen Betrachtungen ist in Deutschland die Notwendigkeit, sich als Muslim zu identifizieren, vergleichsweise schwach geworden. Im Gegenteil, im Kontext des Migrationsdiskurses, der Einwanderungspolitik und der wachsenden Islamkritik in Deutschland empfiehlt sich die Betonung des Unterschieds von Alevitentum und Islam beinahe von selbst.

²² Vor einigen Jahren hat allerdings auch Ali Doğan, der inzwischen verstorbene Vorsitzende der »Hacı Bektaş Anadolu Kültür Vakfı«, einer großen alevitischen Organisation in Ankara, gesagt, dass das Alevitentum nicht zum Islam gehört. Vgl. U. Erdem, Alevilik tartışması, Hürriyet, 1.10.2004, URL: <http://hurasiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=261605> [Stand: 07.07.2014].

Und auch das Projekt des alevitischen Religionsunterrichts setzt die Trennung des Alevitentums vom Islam beinahe voraus. Denn egal, ob das Alevitentum als Teil des Islam oder als eigenständig begriffen wird: Völlig klar ist, dass alevitische Schüler keinen islamisch(-sunnitischen) Religionsunterricht besuchen sollen, sondern alevitischen Religionsunterricht. Da es schwierig ist, etwa Behörden- oder Kirchenvertretern immer wieder zu erklären, warum Aleviten einen eigenständigen Religionsunterricht fordern, wenn doch das Alevitentum zum Islam gehört, fördert dieses Engagement eindeutig die klare Unterscheidung des Alevitentums vom Islam. Behörden fordern immer wieder, die Muslime in Deutschland sollten eine gemeinsame Dachinstitution gründen, die den Behörden als Ansprechpartner insbesondere für die Frage des Religionsunterrichts zur Verfügung stehen könne. Eine Selbstidentifizierung der Aleviten als Muslime würde implizieren, dass auch sie einem solchen Dachverband beitreten müssten. Das ist jedoch völlig inakzeptabel für die Aleviten, da sie sich durch den Unterschied zum sunnitischen Islam definieren.

Schluss

Am Ende bleibt zu sagen, dass Aleviten in Deutschland sehr erfolgreich ihre Politik der Anerkennung betrieben haben. Es gibt, einzigartig in der Welt, alevitischen Religionsunterricht an deutschen Schulen. Ein Studiengang für die Ausbildung alevitischer Religionslehrer wurde an der PH Weingarten eingerichtet, und an der Universität Hamburg wurde jüngst eine Juniorprofessur »Alevitentum« besetzt. Zweitens ist festzuhalten, dass die Anerkennungsbedingungen in Deutschland die Ziehung einer klaren Grenze zwischen dem Alevitentum und dem Islam begünstigen und dass eine solche Grenze die Anerkennung des Alevitentums erleichtert.

Die Eröffnungsrede zur Alevitischen Kulturwoche im Oktober 1989 endete mit dem Satz: »Alle, die es wollen, sollen sagen können ›Ich bin Alevit‹.«²³ Dies war damals alles andere als selbstverständlich; im Gegenteil haben damals nur sehr wenige Aleviten sich öffentlich als Aleviten zu erkennen gegeben. Das hat sich in Deutschland durch die alevitische Bewegung grundlegend geändert. Seit den 1990er-Jahren ist zum ersten Mal eine Generation von Aleviten herangewachsen, für die es normal ist, zu sagen, »Ich bin Alevit«.

²³ I. Kaplan, Eröffnungsrede zur Alevitischen Kulturwoche, Hamburg 1989 (unveröffentlichtes Manuskript).

Literaturverzeichnis

- Allouche, A. 1983. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict 906-962/1500-1555*, Berlin.
- Dressler, M. 2002. *Die Alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmung*, Würzburg.
- Erdem, U. 2004. *Alevilik tartışması*, Hürriyet, 1.10.2004, URL: <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=261605> [Stand: 07.07.2014].
- Fraser, N./Honneth, A. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political – Philosophical Exchange*, London.
- HAKM (Hamburg Alevi Kültür Merkezi) 1999. *Onların Öyküsü*, Hamburg.
- Imber, C. H. 1979. *Persecution of the Ottoman Shi'ites According to the Muhimme Defteri, 1565-1585*, *Der Islam. Journal of the History and Culture of the Middle East* 56(2), 245-274.
- Kaplan, I. 1989. *Eröffnungsrede zur Alevitischen Kulturwoche*, Hamburg (unveröffentlichtes Manuskript).
- Langer, R. 2008. *Alevitische Rituale*, in: Sökefeld, M. (Hg.), *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Bielefeld, 65-108.
- Mandel, R. 1989. *Turkish Headscarves and the »Foreigners Problem«: Constructing Difference Through Emblems of Identity*, *New German Critique* 46, 27-46.
- Özcan, E. 1992. *Türkische Immigrantorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin.
- Sökefeld, M. 2003. *»Wir sind auch da!« Aleviten in Hamburg und der Kampf um Anerkennung*, in: Eder, A. (Hg.), *»Wir sind auch da!« Über das Leben von und mit Migranten in europäischen Großstädten*. Hamburg, 243-266.
- Sökefeld, M. 2004. *Religion or Culture? Concepts of Identity in the Alevi Diaspora*, in: Kokot, W./Tölölyan, K., Alfonso, C. (Hg.), *Diaspora, Identity and Religion. New Directions in Theory and Research*, London, 143-165.

- Sökefeld, M. 2005. *Cem in Deutschland. Transformationen eines Rituals im Kontext der alevitischen Bewegung*, in: Langer, R./Motika, R./Ursinus, M. (Hg.), *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, *Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des Modernen*, Bd. 33, Frankfurt, 203-226.
- Sökefeld, M. 2008a. *Einleitung: Aleviten in Deutschland – von takiye zur alevitischen Bewegung*, in: ders. (Hg.), *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Bielefeld, 7-36.
- Sökefeld, M. 2008b. *Sind Aleviten Muslime? Die alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland*, in: ders. (Hg.), *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Bielefeld, 195-218.
- Sökefeld, M. 2008c. *Struggling for Recognition. The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*, New York.
- Sohrweide, H. 1965. *Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert*, *Der Islam. Journal of the History and Culture of the Middle East* 41 (Jahresband), 95-223.
- Soysal, Y. 1994. *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago.
- Von Dirke, S. 1994. *Multikulti: The German Debate on Multiculturalism*, *German Studies Review* 17(3), 513-536.
- Williams, R. 1976. *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, London.