

Sind Aleviten Muslime?

Aspekte einer Debatte unter Aleviten in Deutschland

von Martin Sökefeld

„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?“

Einleitung

Gehört das Alevitentum zum Islam? Diese scheinbar einfache Frage stellt ein großes Problem für die Selbstidentifizierung von Aleviten in Deutschland dar. Sie hat zu erbitterten und andauernden Konflikten in alevitischen Gemeinden geführt. Aus der Perspektive der Islam- oder Religionswissenschaft ist diese Frage eigentlich keine, denn es ist klar, dass das Alevitentum aus muslimischen Traditionen, vor allem aus solchen, die mit der Schia verbunden sind, entstanden ist, obwohl das Alevitentum auch „heterodoxe“ Elemente in seine Rituale und Glaubensvorstellungen aufgenommen hat. Aber Rituale und Doktrinen können auf unterschiedliche und manchmal sich wechselseitig ausschließende Weisen interpretiert werden. Die Essenz der theologischen Debatte über die Frage der Zugehörigkeit des Alevitentums zum Islam ist in den beiden Zitaten am Anfang dieses Beitrags ausgedrückt, die ich während meiner Feldforschung zu Aleviten in Deutschland aufgenommen habe.¹ Aber das Problem ist nicht nur eine Frage unterschiedlicher Glaubensvorstellungen und einander widersprechender theologischer Perspektiven. Es ist unentrinnbar verknüpft mit politischen Fragen wie der Beziehung von Aleviten zu muslimischen Gruppen, ihrer Positionierung in der Debatte über Islam und Immigration in Deutschland und dem Problem der (verweigten) Anerkennung des Alevitentums in der Türkei. In diesem Beitrag versuche ich, einige Stränge dieses Problems zu entwirren. Dabei wende ich mich

vor allem der Bedeutung der Frage der Zugehörigkeit zum Islam im Kontext der Politik der Anerkennung der alevitischen Bewegung in Deutschland zu. Thema dieses Artikels sind nicht die direkten Beziehungen zwischen Aleviten und (sunnitischen) Muslimen in Deutschland oder andernorts, sondern die Frage, wie Aleviten und das Alevitentum in spezifischen Kontexten in Bezug auf den Islam kategorisiert werden. Indirekt sind Beziehungen zwischen Aleviten und sunnitischen Muslimen, wie sie historisch erfahren und dargestellt wurden, aber natürlich eng mit dem Problem der Kategorisierung verbunden.

Aleviten und Alevitentum

Aleviten sind eine religiös-kulturelle Minderheit, die in Anatolien seit dem 13. Jahrhundert entstanden ist.² Sufismus und mystische Lehren, die Haci Bektasch Veli zugeordnet werden, spielten in dieser Entwicklung eine zentrale Rolle. Aleviten beziehen sich selbst auf den Imam Ali, den Cousin und Schwiegersohn des Propheten Mohammed, und die Kette der zwölf Imame. Auch Kerbela und das Martyrium des Imam Hüseyin sind wichtige Bezugspunkte. Aus der Perspektive der Religionsgeschichte könnte das Alevitentum daher dem schiitischen Islam zugeordnet werden. In seinen Glaubensvorstellungen und vor allem im Ritual unterscheidet sich das Alevitentum jedoch fundamental von den „orthodoxen“ Versionen sowohl des schiitischen als auch des sunnitischen Islam. Die meisten der „fünf Säulen“ des Islam werden von Aleviten zurückgewiesen. Aleviten fasten nicht im Ramadan, sie pilgern nicht nach Mekka und beten nicht fünf Mal am Tag, wie es für Muslime vorgeschrieben ist. Überhaupt lehnen sie Moscheen als Gebetsstätten ab. Auch die Scharia, das islamische Recht, wird von Aleviten zurückgewiesen. Die Besonderheit des Alevitentums wird am deutlichsten im wichtigsten alevitischen Ritual, das *cem* genannt wird, und das in fast jeder Hinsicht eine Antithese des muslimischen Gebets darstellt. *Cem* ist ein gemeinschaftliches Ritual, an dem Männer und Frauen gemeinsam teilnehmen. In der Vergangenheit, im ländlichen Raum Anatoliens, fand *cem* in gewöhnlichen Wohnhäusern statt. Die Teilnehmer des *cem* sitzen nicht nach Mekka ausgerichtet sondern im Kreis, so dass jeder jeden anschauen kann. Im Idealfall ist das Ritual eine Art Durkheimsche Sakralisierung der Gemeinschaft, durch die die sozialen Beziehungen innerhalb der lokalen Gemeinschaft erneuert und gestärkt

werden. In der Anfangsphase des *cem* werde Konflikte in der Gemeinschaft geschlichtet. Religiöse Lieder werden gesungen, begleitet von der Langhalslaute *saz*. Ein wichtiges Element des *cem* ist der rituelle Tanz *semah*, den Männer und Frauen gemeinsam tanzen. Musik und Tanz sind im muslimischen Gebet völlig undenkbar. *Cem* schließt mit einem gemeinsamen Mahl, das wiederum den gemeinschaftsstärkenden Charakter des Rituals unterstreicht. Aleviten betonen, dass dies auch ein Ausdruck der Gleichheit der Geschlechter ist.

Das Ritual wird angeführt von einem religiösen Spezialisten, der *dede* (wörtlich: „Großvater“) genannt wird. *Dedes* sind Angehörige spezieller Clans und Lineages, die zumeist auf die zwölf Imame zurückgeführt werden. *Dedes* sind also in islamischer Terminologie *Sayyids* (türkisch: *seyit*). Religiöse Autorität ist im traditionellen Alevitentum genealogisch legitimiert. *Dedes* werden von „normalen“ Aleviten unterschieden, die *talips* (Schüler) genannt werden. In der Vergangenheit bestand das Alevitentum ganz überwiegend in einer oralen Tradition, die innerhalb der *dede*-Lineages weitergegeben wurde. Religiöses Wissen wurde von den *dedes* im *cem* gelehrt. Ich habe hier ganz bewusst ins Präteritum gewechselt, weil sich das heute sehr anders verhält.

Die Vorfahren der heutigen Aleviten in Anatolien wurden aufgrund ihrer roten Kopfbedeckung, die sie als Anhänger von Schah Ismail und dem Safawiden-Orden kennzeichnete, Kizilbasch genannt („Rotköpfe“). Nachdem im 16. Jahrhundert der Machtkampf zwischen Osmanen und Safawiden zu Gunsten der Osmanen entschieden worden war, waren die anatolischen Kizilbasch im Machtbereich der Osmanen gefangen und ihre Verbindungen zu den Safawiden Persiens unterbrochen. Im osmanischen Anatolien wurden Kizilbasch gewaltsam als Apostaten, die den islamischen Glauben aufgegeben hatten, verfolgt. Um die Safawiden ihrer anatolischen Anhängerschaft zu berauben, fanden vor allem unter Sultan Selim Yavuz (1512-1520) umfangreiche Deportationen von Aleviten aus dem östlichen Anatolien statt. Viele Aleviten zogen sich daher in Gebirgsregionen zurück, die schwer zugänglich waren. Einige dieser Gebiete waren nur marginal, wenn überhaupt, in das osmanische Verwaltungssystem integriert.³ Die geographische und administrative Marginalität ihrer Siedlungsgebiete ermöglichte es den Aleviten, ihre eigenen Traditionen zu entwickeln und zu bewahren. Aus Angst vor Diskriminierung und Verfolgung praktizierten die meisten Aleviten *takiya*, die Verschleierung ihrer religiösen Zugehörigkeit, und versuchten, in der (nicht-ale-

vitischen) Öffentlichkeit eben nicht als Aleviten erkennbar zu werden. Es gab keine Anerkennung der Aleviten als eigenständige, legitime Gemeinschaft, etwa vergleichbar den nicht-muslimischen *millets* des osmanischen Reichs. Eine Folge von *takiya* war, dass Außenstehende zu den alevitischen Ritualen nicht zugelassen wurden. Die Kongregation des *cem* war die lokale Gemeinschaft von *talips*, die erblich mit einer bestimmten *dede*-Familie verbunden war. Im Grundsatz durften nur die *dedes* dieser Familie den *cem* der speziellen lokalen Gemeinschaft leiten. Aleviten gibt es sowohl unter Türken als auch unter Kurden, hier wiederum sowohl Zaza-, als auch Kurmanci-sprechend.

Die Geschichte der Aleviten ist eng mit der Geschichte des Derwischordens der Bektaschi verknüpft. Bektaschis hatten im osmanischen Reich eine ambivalente Position inne. Einerseits waren sie eng mit den Janitscharen verbunden, der Armee des Sultans, auf der anderen Seite wurden sie jedoch von orthodoxen *ulema* (islamischen Rechtsgelehrten) sehr misstrauisch beäugt. Als Sultan Mahmud II die Janitscharen im Jahr 1826 auflöste, um an ihrer Stelle eine moderne Armee nach europäischem Vorbild aufzubauen, wurde der Bektaschi-Orden zwangsweise aufgelöst und seine Besitztümer dem Naqshbandiyya-Orden übertragen. Ein beträchtlicher Teil der Aleviten betrachtete die Nachkommen Haci Bektasch Velis, die in der zentralen *tekke* (Ordenshaus) in der zentralanatolischen, nach dem Heiligen benannten Stadt Hacibektasch residierten, als die höchste spirituelle Autorität. Andere, besonders kurdische Aleviten, akzeptierten diese Autorität nicht.

Die Gründung der türkischen Republik im Jahr 1923 brachte den Aleviten den Rechtstatus als Bürger der Republik. Die politische Marginalisierung der Aleviten endete damit, die religiöse Diskriminierung setzte sich jedoch fort. Auch heute noch gibt es keinerlei rechtliche, formelle Anerkennung der Aleviten in der Türkei. Formal wurde in der Türkei der Islam durch die Einrichtung der staatlichen Religionsbehörde *Diyanet Isleri Baskanligi* („Präsidium für religiöse Angelegenheiten“, DIB) unter die Kontrolle des Staates gestellt, und diese staatlich kontrollierte Religion erlaubte keinerlei „Abweichung“ von dem, was als „Orthodoxie“ betrachtet wurde. Ein Gesetz von 1925 verbot alle „heterodoxen“ Organisationen und Praktiken, vor allem die Sufi-Orden (*tarikats*). Auch der zwischenzeitlich wieder zugelassene Bektaschi-Orden wurde erneut verboten und aufgelöst, obwohl Bektaschis bei der Etablierung der Republik eine wichtige Rolle gespielt

hatten (Küçük 2002). In den ersten Jahrzehnten der türkischen Republik ereigneten sich Aufstände kurdischer Aleviten in den Regionen von Sivas und Dersim (das daraufhin in Tunceli umbenannt wurde), auf die der Staat mit militärischer Gewalt und Massendeportationen reagierte.

Die Transformation der türkischen Gesellschaft durch Land-Stadt Migration seit den 1950er Jahren veränderte auch die Sozialorganisation der Aleviten und vor allem die *dede*-zentrierten lokalen Gemeinschaften. Zu einem großen Teil lösten sich diese Gemeinschaften und die erblichen Beziehungen zwischen *dedes* und *talips* auf. Das rituelle Leben erstarb überwiegend, da die Sozialstruktur, auf der das Ritual basierte, nicht in das städtische Umfeld transferiert werden konnte. Der religiösen Tradition des Alevitentums wurde Ende der 1960er Jahre dadurch ein weiterer Schlag versetzt, dass sich viele junge Aleviten in der linken Bewegung der Türkei engagierten. Linke Aleviten denunzierten *dedes* als Ausbeuter des Volkes und lehnten in marxistischer Tradition Religion an sich ab. In den 1970er Jahren polarisierte sich die türkische Gesellschaft extrem entlang des rechts-links Gegensatzes. Gewalt zwischen den Gegnern war an der Tagesordnung. Aleviten wurden aus rechter Perspektive unterschiedslos als die „drei K“ denunziert, als *Kürt*, *Komünist*, *Kizilbaş* (Kurden, Kommunisten, Kizilbaş), das heißt, als Staatsfeinde. Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre kam es zu pogromartigen Gewalttaten gegen Aleviten in mehreren Städten Anatoliens, am schlimmsten in Sivas, Çorum und Maras. Auf den Militärputsch von 1980 folgte dann eine langanhaltende Verfolgung der linksgerichteten Aleviten.

Auch heute fehlt den Aleviten in der Türkei jede formelle, kollektive Anerkennung. In der Vergangenheit waren alevitische Vereine verboten, weil das türkische Vereinsrecht jede Organisation auf der Basis einer gemeinsamen (partikularen) Religion, Sprache oder ethnischen Identität als Separatismus, der die Einheit von Nation und Republik bedroht, unter Strafe stellt. Seit etwa fünfzehn Jahren haben Aleviten in der Türkei jedoch viele Vereine gegründet, die auch das alevitische Ritual wiederbelebt haben. Diesen Vereinen ist es aber nicht erlaubt, sich in ihren Namen und Satzungen explizit auf das Alevitentum zu beziehen.

Die ambivalente Situation der türkischen Aleviten lässt sich deutlich am paradoxen Status der *tekke* von Hacibektaş aufzeigen, die im August eines jeden Jahres zum Ort eines großen alevitischen Festivals wird, das Aleviten aus der ganzen Türkei und aus dem Ausland anzieht.⁴ Offiziell ist die *tekke* ein Museum

unter der Aufsicht des Kulturministeriums. Bis vor wenigen Jahren musste auch während des Festivals Museumseintritt bezahlt werden, wenn man den Schrein mit dem Grab von Hacı Bektaş Veli besuchen wollte. Tatsächlich sind diese „Museumsbesucher“ jedoch alevitische Pilger, die kommen, um am Grab des Heiligen zu beten. Diese Gebete werden von der Museumsverwaltung toleriert. Es ist jedoch nicht erlaubt, im alten *cemevi* (*cem*-Haus) der *tekke* das Ritual *cem* durchzuführen. Nachdem die *tekke* 1826 von der Naqshbandiyya übernommen worden war, errichtete der Orden dort eine Moschee. Bis heute erklingt fünfmal am Tag der muslimische Gebetsruf vom Minarett dieser Moschee obwohl die *tekke* ein Museum ist und die Aleviten das muslimische Gebet nicht praktizieren. Obwohl die *tekke* also nicht offiziell als religiöser Ort anerkannt ist, wird ein gewisses Maß alevitischer ritueller Praxis dort inoffiziell geduldet, nicht jedoch das zentrale alevitische Ritual, während gleichzeitig der Gebetsruf erklingt obwohl der Ort keine religiöse Funktion für sunnitische Muslime hat und Gebetsruf und Gebet den Aleviten nichts bedeuten.

Alevitische Migration nach Deutschland und die Entstehung der alevitischen Bewegung

Die Migration von Aleviten nach Deutschland begann mit der allgemeinen Arbeitsmigration aus der Türkei Mitte der 1960er Jahre. Drei Migrationsphasen können unterschieden werden: eine erste Phase der Arbeitsmigration, ergänzt durch Familienzusammenführung, die bis zur Mitte der 1970er Jahre dauerte, eine Phase politisch motivierter Migration,⁵ die durch die politischen Verwerfungen in der Türkei, den Militärputsch eingeschlossen, ausgelöst wurde und die vom Ende der 1970er bis zur Mitte der 1980er Jahre dauerte, sowie eine weitere Phase politisch motivierter Migration vor allem kurdischer Aleviten im Zusammenhang mit dem Kurdenkonflikt, vom Ende der 1980er bis zur Mitte der 1990er Jahre.

Bis zum Ende der 1980er Jahre blieben Aleviten in der deutschen Gesellschaft weitgehend unsichtbar. Sie praktizierten weiterhin *takiya* und gründeten keine Organisationen. Auch Rituale fanden kaum statt. *Takiya* war für die Aleviten auch eine Strategie, sich vor verleumderischen Vorurteilen sunnitischer Immigranten aus der Türkei zu bewahren. Solche Vorurteile warfen den Aleviten etwa

vor, im Rahmen ihrer Rituale inzestuöse Orgien zu praktizieren.

Ab Mitte der 1970er Jahre engagierten sich viele Aleviten in politischen Organisationen der türkischen Linken in Deutschland. Auch in diesen Gruppen oder Parteien wurden sie jedoch nicht als Aleviten sichtbar. Eine gewisse Änderung trat erst mit dem Maras-Massaker ein, bei dem Ende 1979 mehr als 100 Aleviten getötet wurden.⁶ Nun spalteten sich einige Aleviten von anderen Organisationen ab und gründeten eigene Vereine, die aber weiterhin nicht explizit als alevitische Organisationen auftraten, sondern unter anderen Namen firmierten. Mitte der 1980er Jahre fand auch *cem* zum ersten Mal öffentlich in Deutschland statt.

Im Jahr 1989 trat das Alevitentum schließlich endgültig an die Öffentlichkeit in Deutschland. In diesem Jahr nahm die „Alevitische Kulturgruppe“ ihre Arbeit in Hamburg auf und veranstaltete im Oktober die „Alevitische Kulturwoche“. Das war das erste Mal, dass der Terminus „alevitisch“ für eine Organisation und eine Veranstaltung benutzt wurde. Besonders die Alevitische Kulturwoche, bei der ca. 5.000 Menschen an Diskussionen, Konzerten und einem *cem* teilnahmen, kann als ein kollektiver Bruch von *takiya* betrachtet werden. Schon einige Zeit zuvor, im Sommer 1989, hatte die Alevitische Kulturgruppe die „Alevitische Erklärung“ (*Alevi bildirgesi*) veröffentlicht, in der die öffentliche und formelle Anerkennung des Alevitentums und der Aleviten in Deutschland und in der Türkei gefordert wurde. Damit war die alevitische Bewegung entstanden, die für die Anerkennung der Aleviten in beiden Ländern eintritt.

Der Übergang des Alevitentums von einer verborgenen zu einer öffentlichen Angelegenheit ist mit drei Entwicklungen verbunden, die zur Betonung und EINFORDERUNG „alevitischer Identität“ führten. Diese Entwicklungen sind Teil einer globalen Hinwendung zu Identität und Identitätspolitik, die seit Anfang der 1980er Jahre beobachtet werden kann. Die erste dieser Entwicklungen war das Erstarken des politischen Islam in der Türkei. Nach dem Militärputsch von 1982 bemühten sich die türkischen Generäle, die Spaltung der Gesellschaft zu überwinden und setzten zu diesem Zweck auch auf den Islam. Sie entwickelten die „türkisch-islamische Synthese“ als eine neue Nationalideologie, die die islamische Basis der Nation betonte. Ein praktische Schritt dazu war die Einführung des obligatorischen Religionsunterrichts in den Schulen. Dieser Religionsunterricht, von dem sich Schüler nicht befreien lassen konnten, war allein am

sunnitischen Islam ausgerichtet und wurde von Aleviten daher als eine Maßnahme zu ihrer Assimilation oder „Sunnifizierung“ betrachtet. Auch die wachsende Bedeutung des politischen Islam wurde von Aleviten mit großem Misstrauen beobachtet. Das Alevitentum wurde als eine belagerte und gefährdete Identität betrachtet, die Schutz benötigte. Die zweite Entwicklung war die Entstehung der kurdischen Bewegung und des kurdischen Separatismus in der Türkei. Zwar traten Aleviten niemals für einen ähnlichen militanten Kampf mit dem Ziel der Anerkennung des Alevitentums ein, aber trotzdem gab die kurdische Bewegung einen starken Impetus für den „Schutz“ einer „bedrohten Identität“. Die dritte Entwicklung war die Entstehung von migrantischer Identitätspolitik und Multikulturalismus im Rahmen des deutschen Migrationsdiskurses der 1980er Jahre. Als Reaktion auf wachsenden Rassismus und Gewalt gegen Einwanderer feierte der Multikulturalismuskurs Kulturen und Identitäten von Migranten als „Bereicherung“ für die deutsche Gesellschaft, die Bewahrung verdienten und der Assimilation widerstehen sollten. Sowohl deutsche als auch Einwandereraktivisten beteiligten sich an diesem Diskurs, durch den auf der linken Seite des politischen Spektrums der Konsens entstand, dass Migranten ihre spezifischen Identitäten in Deutschland „bewahren“ sollten. Im Kontext der Einwanderer aus der Türkei bezog sich dieser Diskurs zunächst auf türkische und dann auf kurdische Identität. Es lag nahe, dass in diesem Umfeld Aleviten für sich eine alevitische Identität in Anspruch nahmen, die ebenfalls „bewahrt“ werden sollte.

Seit der alevitischen Erklärung von 1989 kann die alevitische Bewegung als eine Identitätsbewegung aufgefasst werden, die auf die Anerkennung und Bewahrung alevitischer Identität gerichtet war. Unter Aleviten selbst war jedoch nie völlig klar, was mit alevitischer Identität eigentlich gemeint war und worin diese Identität bestand. Debatten über alevitische Identität kennzeichnen bis heute die alevitische Bewegung. Eine zentrale Debatte dreht sich um die Frage, ob das Alevitentum als Teil des Islam aufzufassen sei, oder ob es eine völlig eigenständige Religion darstelle. Bevor ich mich dieser Diskussion zuwende, möchte ich jedoch einen kurzen Überblick über die weitere Entwicklung der alevitischen Bewegung geben.

Die Alevitische Kulturwoche wurde mit zahlreichen ähnlichen Ereignissen in anderen deutschen Städten nachgeahmt. In ganz Deutschland wurden alevitische Vereine gegründet, die sich überwiegend „Alevitische Kulturzentren“ nannten.

Der Bruch mit *takiya* wurde von vielen Aleviten als eine Befreiung erlebt. Viele Aleviten engagierten sich in den Vereinen und organisierten dort Podiumsdiskussionen über die Geschichte und Zukunft des Alevitentums, Kulturfestivals und Rituale. Die Bewegung erfuhr einen weiteren Mobilisierungsschub, als im Juli 1993 ein alevitisches Kulturfestival in der anatolischen Stadt Sivas von militanten Islamisten gewaltsam attackiert wurde. Dabei starben mehr als dreißig Menschen. Dieses „Sivas Massaker“ wurde in Deutschland und in der Türkei als ein Beleg dafür gewertet, dass Aleviten generell gefährdet waren. Wenige Tage nach dem Massaker nahmen 40.000 Aleviten aus Deutschland und Nachbarländern an einer Demonstration in Köln teil. Sivas hatte erheblichen Anteil daran, dass sich Aleviten in ganz Europa zusammenschlossen. Eine Dachorganisation wurde gegründet, die *Föderation der Alevitengemeinden in Europa* (AABF, Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu), der binnen eines Jahres mehr als hundert lokale Gemeinden angehörten. In gewisser Hinsicht wurde die AABF zur Verkörperung der alevitischen Bewegung, nicht nur weil sie die am stärksten sichtbare Organisation ist, die etwa zahlreiche Massenveranstaltungen organisiert hat, sondern auch weil sie die Arena von Disputen wurde, die mehrmals die Bewegung zu spalten drohten.

Nach verschiedenen Stufen der Reorganisation ist die AABF heute die deutsche Dachorganisation der Aleviten, die gemeinsam mit ähnlichen Dachorganisationen in Frankreich, Österreich, Holland, der Schweiz und in anderen Ländern die *Europäische Konföderation der Alevitengemeinden* (Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu, AABK) bildet. Die AABK wird eindeutig von der AABF dominiert, da sie in ihr die weitaus größte Organisation bildet.⁷

Während der ersten Jahre ihres Bestehens war die AABF hauptsächlich in Türkei-orientierter Politik engagiert, indem sie etwa die Diskriminierung von Aleviten in der Türkei verurteilte. Seit einigen Jahren hat die AABF dem zahlreiche Aktivitäten hinzugefügt, die als „integrationsorientiert“ bezeichnet werden können. So organisierte sie eine Kampagne zur Einbürgerung in Deutschland, betrieb ein Projekt zur beruflichen Eingliederung benachteiligter Jugendlicher und trat für die Einführung des alevitischen Religionsunterrichts in deutschen Schulen ein. Des weiteren engagiert sich die AABF in Brüssel, um über die Institutionen und Prozesse der EU Druck auf die Türkei für die Anerkennung des Alevitentums dort auszuüben.

Die alevitische Bewegung in Deutschland ist eng mit der alevitischen Bewegung in der Türkei verbunden, die sich etwa gleichzeitig entwickelt hat. Anfang der 1990er Jahre wurde das Alevitentum auch in der Türkei öffentlich diskutiert, vor allem in Folge einer Serie von Artikeln über das Alevitentum in der türkischen Presse (Vorhoff 1995). In der Türkei wurden Aleviten als säkulares und kemalistisches „Bollwerk“ gegen die wachsende Bedeutung islamistischer Gruppierungen und Parteien gepriesen.⁸ Da daraus jedoch nie die formelle Anerkennung des Alevitentums in der Türkei resultierte, ist die Situation der türkischen Aleviten bestenfalls ambivalent. Die alevitische Bewegung in der Türkei ist stärker zersplittert und diversifiziert als in Deutschland, da sich keine starke, übergreifende Dachorganisation entwickelt hat. Alevitische Organisationen in der Türkei reflektieren unterschiedliche politische Positionen, die von der staatsnahen Perspektive der *CEMVakfi* bis zu den linken Pir-Sultan-Abdal-Vereinen reichen. Die alevitischen Bewegungen in Deutschland und der Türkei sind durch häufige Kontakte von Funktionären, Musikern und Autoren verbunden. Das Festival von Hacibektasch hat auch eine besondere Bedeutung als Treffpunkt der transnationalen alevitischen Bewegung.

Die alevitische Bewegung hat das Alevitentum stark verändert. Es hat sich von einer verborgenen zu einer öffentlichen Kultur gewandelt. Die genealogische Legitimation der Autorität der *dedes* wurde in gewissem Maß durch die demokratische Legitimation der alevitischen Vereine ersetzt (Sökefeld 2002a). *Dedes* wurden zu einem großen Teil auch als Lehrer alevitischen Wissens durch Schriftsteller (die so genannten *arastirmaci-yazar*, „Forscher-Schriftsteller“) ersetzt, deren Autorität nicht auf der Zugehörigkeit zu heiligen Lineages, sondern auf säkularer Bildung und Medienerfahrung beruht.⁹ Schließlich wandelte sich das Alevitentum von einer oralen Tradition in einen literaten Diskurs, der inzwischen in Hunderten von Büchern, Zeitschriften, Internetseiten und anderen schriftlichen Quellen niedergelegt ist.

Identität und die Politik der Anerkennung

Ich habe die alevitische Bewegung als eine Identitätsbewegung vorgestellt, die für die Anerkennung des Alevitentums eintritt. Identität ist zu einem der populärsten Konzepte in den Sozial- und Kulturwissenschaften geworden; aber auch nach Jahren der anti-essentialistischen Kritik ist Identität immer noch ein schwieriges Konzept. Das Schreiben über Identitätsbewegungen gleitet leicht in eine Sprache von fixierten und essentialisierten Identitäten ab, wie sie auch von den Aktivisten solcher Bewegungen selbst benutzt wird, die damit die Anerkennung als Gemeinschaft, als kollektives Subjekt erreichen wollen. Um dies zu vermeiden, möchte ich das Identitätskonzept kurz diskutieren.

Auf analytischer Ebene verwende ich einen prozessualen, anti-essentialistischen Begriff von Identität. Ein solcher Begriff muss sich jedoch auch damit auseinandersetzen, dass Identitätskonzepte von Akteuren in der Regel essentialistisch sind. Ich bringe Identität in drei zusammenhängenden „Dimensionen“ auf den Begriff, die ich Differenz, Pluralität und Überschneidung nenne (Sökefeld 2001, 2004a). 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, dass sich Aleviten von Sunniten unterscheiden, gleich. Zweitens verkörpert jedes Individuum mehrere, verschiedene Identitäten. Ein Alevit ist nicht nur Alevit, er (oder sie, auch das 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 mögliche Identifizierungen aufzuzählen. Sich als Alevit zu identifizieren erschöpft also nicht 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 Identifizierungen. Identitätspolitik löst daher sehr oft Widerstand und die Behauptung anderer, konkurrierender Identitäten aus. Die Betonung alevitischer Identität zu Beginn der alevitischen Bewegung rief etwa den Widerstand von Kurden hervor, die kurdische Aleviten drängten, 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 vielerlei Hinsicht rivalisierender oder sich sogar wechselseitig ausschließender Ansprüche. Die Überschneidung dieser Identifizierungen ist auch von anderen Identifizierungen betroffen, vor allem von den Identitäten, die im Rahmen des türkischen Nationaldiskurses und des deutschen Migrationsdiskurses zugeschrieben werden.

Aleviten sind keine Sunniten: die Basisdifferenz

Inzwischen wissen mehr und mehr Menschen in Deutschland, dass es Menschen gibt, die sich Aleviten nennen, und so werden Aleviten immer häufiger gefordert, zu erklären, was das Alevitentum ist und wodurch sich Aleviten auszeichnen. Solche Selbstdarstellungen gibt es in vielen verschiedenen Formen: als mündliche Erklärungen in der persönlichen Begegnung, als Nebenbemerkungen im Gespräch, als Redebeitrag bei Veranstaltungen oder als schriftliche Dokumente, die von alevitischen Vereinen gedruckt oder ins Internet gestellt werden.¹⁰ Man begegnet kaum einer solchen Selbstdarstellung, die nicht auf die Differenz zwischen Aleviten und Sunniten Bezug nimmt. Aus diesem Grund nenne ich den Unterschied zwischen Aleviten und Sunniten die *Basisdifferenz* alevitischer Identität. Diese Basisdifferenz ist weit wichtiger als etwa der Unterschied zwischen Kurden und Türken unter Aleviten. Es ist unmöglich darüber zu sprechen, was das Alevitentum ist, ohne sich auf den Unterschied zum sunnitischen Islam (und in geringerem Maße auf die Differenz zur Schia) zu beziehen.

Auf ihrer Internet-Homepage veröffentlichte die AABF unter dem Titel „Alevilik – Alevitentum“ einen kurzen Text, der das Alevitentum vorstellte. Nach

einem Satz zur Anzahl der Aleviten wendet sich der Text dem Unterschied zwischen dem Alevitentum und dem Islam zu:

„Das Alevitentum in Anatolien formte sich zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert. Da die Aleviten in Anatolien der vorislamischen Kultur weitgehend verbunden blieben und die geschichtliche sowie religiöse Entwicklung ihres Landes maßgeblich beeinflussten, unterscheiden sie sich sowohl von orthodox-islamischen Sunniten als auch von iranischen Schiiten. Ein Gegensatz sowohl zur sunnitischen als auch zur schiitischen Orthodoxie besteht darin, dass die anatolischen Aleviten die Scharia, das islamische Rechtssystem für religiöse und weltliche Angelegenheiten, nicht als das Wort Gottes akzeptieren.“

(<http://www.alevi.come/sites/lehre/Alevitentum%20/aleviten> 20.9.04)

Dieser Absatz lokalisiert den Ursprung der Differenz zwischen Alevitentum und sunnitischem und schiitischem Islam in der Geschichte. Das heißt, es wird betont, dass sich das Alevitentum von Anfang an vom sunnitischen und schiitischen Islam unterschieden hat. Der Text fährt fort, Aleviten zu charakterisieren, indem er sie vom sunnitischen Islam absetzt. Er erwähnt, dass die offizielle Repräsentation des Islam durch die Religionsbehörde DIB in der Türkei genauso wie der Religionsunterricht allein am sunnitischen Islam orientiert ist. Danach wendet sich der Text der religiösen Praxis zu:

„Die Aleviten beten individuell abends und Donnerstagabends in der Gemeinde, der Cemversammlung. Sie gehen nicht in die Moschee, sie haben in der Regel eigene Kultstätten (Cemevi). Der Kult der Aleviten ist durch gegenseitige Versöhnung, Musik und Tanz beider Geschlechter ausgezeichnet. Die Aleviten Fasten nicht im Monat Ramadan, sondern 12 Tage im Monat Muharrem. Die Aleviten pilgern nicht nach Mekka“ (ibid.).

Dies ist eine relativ ausführliche Darstellung, da der Text nicht nur sagt, was Aleviten im Unterschied zu Muslimen nicht tun, sondern auch, was sie statt dessen tun. Wenn Aleviten Außenstehenden das Alevitentum erklären, tun sie das sehr häufig allein im Negativum, indem sie sagen, dass Aleviten nicht im Ramadan fasten, nicht in der Moschee beten und nicht nach Mekka pilgern. Ganz wichtig ist auch die Betonung, dass alevitische Frauen kein Kopftuch tragen.

Das Alevitentum wird im Kontrast zum sunnitischen Islam definiert. Dieser Kontrast wird auf eine ziemlich allgemeine aber doch ambivalente Art dargestellt. Denn wenn sich Aleviten kontrastiv identifizieren und definieren, tun sie das häufig nicht mit speziellem Bezug auf das Sunnitentum, sondern sie beziehen sich auf den Islam und Muslime im allgemeinen. In Diskussionen mit Aleviten kommt es häufig vor, dass in einem Augenblick der Unterschied zwischen dem Alevitentum und dem Islam hervorgehoben, im nächsten Moment aber festgestellt wird, dass Aleviten aber „natürlich“ Muslime seien. Im alevitischen Diskurs ist die Beziehung zwischen Alevitentum und Islam also von einer gewissen Mehrdeutigkeit geprägt.¹¹

Zentrales Element der Differenz sind die Regeln des Islam. Der sunnitische Islam wird von Aleviten als eine Religion mit einem festgelegten Satz von Regeln aufgefasst, die etwa das Gebet, das Fasten und die Pilgerfahrt definieren. Diese Regeln sind im islamischen Recht, der Scharia (türkisch: *seriat*) zusammengefasst, die im Idealfall sämtliche Aspekte des menschlichen Lebens lenken. Aber die Scharia gilt nicht für Aleviten. Das Alevitentum als eine mystische Lehre sieht den Weg der Aleviten als in vier „Tore“ (*kapi*) unterteilt. Das erste Tor ist *seriat* und Aleviten sind der Auffassung, dass sie dieses Tor a priori bereits passiert haben.¹² Die Regeln der Scharia betreffen Aleviten daher nicht. Sunniten werden als Menschen betrachtet, die bei diesem ziemlich vorläufigen Schritt auf dem Weg zu Gott stehen geblieben sind.

Im Unterschied dazu wird das Alevitentum als eine Religion begriffen, die nicht auf Regeln basiert, sondern „auf dem Menschen“. Dies wird etwa durch einen oft zitierten Spruch von Haci Bektasch Veli ausgedrückt: *Benim Kaabem insandır*. „Meine Kaaba ist der Mensch.“ Während die Sunniten ihr Gebet zur Kaaba in Mekka ausrichten sollen, muss die alevitische Praxis auf den Menschen, in christlicher Terminologie könnte man sagen, am Nächsten, ausgerichtet sein. Genauer gesagt, während Sunniten unzählige Regeln befolgen müssen – so gibt es nicht nur die Regel, dass man fünfmal am Tag beten soll, sondern auch

spezifische Regeln, die etwa die Waschungen vor dem Gebet genau festlegen – gilt für Aleviten lediglich eine Regel, die ebenfalls Haci Bektasch Veli zugeschrieben wird: *Eline beline diline sahip ol!* „Beherrsche deine Hände, deine Lende und deine Zunge!“ Aleviten sind dazu aufgerufen, ihre Taten, ihre Sexualität und ihre Worte zu kontrollieren. Im alevitischen Verständnis orientiert sich auch diese Regel am Menschen. Sie soll ein konfliktfreies soziales Leben ermöglichen. Eine Broschüre, die von der Jugendgruppe des Alevitischen Kulturzentrums Stuttgart herausgegeben wurde, fasst diese Vorstellung vom Alevitentum und seiner Differenz zum sunnitischen Islam in die folgenden Worte:

„Die alevitische Lehre ist entgegen der orthodox-islamischen Lehre als liberal zu bezeichnen, weil sie die Vernunft in der Religion zulässt. Aleviten lehnen die Scharia (islamisches Rechtssystem) ab und gehen nicht in die Moschee, sondern haben ihre eigenen Gebetsräume (Cem Häuser). Im Alevitentum spielen die Grundwerte nach Gerechtigkeit, Menschenliebe, Toleranz und Religions- wie Meinungsfreiheit eine zentrale Rolle [sic]“ (Jugendgruppe des alevitischen Kulturzentrums Stuttgart 2001:6).

Für das Verständnis des Alevitentums hat die Basisdifferenz verschiedene Folgen. Eine Konsequenz ist, dass die Differenz manchmal noch dadurch betont wird, dass der sunnitische Islam mit „Fundamentalismus“ gleichgesetzt wird. Eine andere Konsequenz ist, dass ein wachsender Teil von Aleviten in Deutschland das Alevitentum nicht einfach im Kontrast zum sunnitischen Islam definiert, sondern im Unterschied zum Islam überhaupt. Viele und vielleicht die meisten Aleviten sind in ihrer Haltung gegenüber dem Islam jedoch sehr ambivalent.

Gehört das Alevitentum zum Islam?

Die Frage, ob das Alevitentum Teil des Islam ist oder nicht, gehört zu den am stärksten umstrittenen Angelegenheiten in den alevitischen Gemeinden in Deutschland. In vielen Vereinen gibt es endlose Diskussionen über dieses Problem, manchmal treten Mitglieder in Folge solcher Debatten aus ihrem Verein aus oder Vereine drohen sich gar zu spalten. Die grundsätzlichen Argumente für

beide Positionen in diesem Streit setzen keine besonderen theologischen Kenntnisse voraus. Sie leuchten unmittelbar ein und sind in den Zitaten am Anfang dieses Artikels zusammengefasst. Diese Argumente bilden eine Aporie, die nicht leicht aufgelöst werden kann. Die Mehrheit der Aleviten in Deutschland sind 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 jedoch 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 2002/2003 unter den Mitgliedern alevitischer Vereine in Hamburg und Umgebung durchgeführt habe, hält mehr als ein Drittel der Vereinsmitglieder das Alevitentum für eine eigene Religion außerhalb des Islam (Fig. 1).

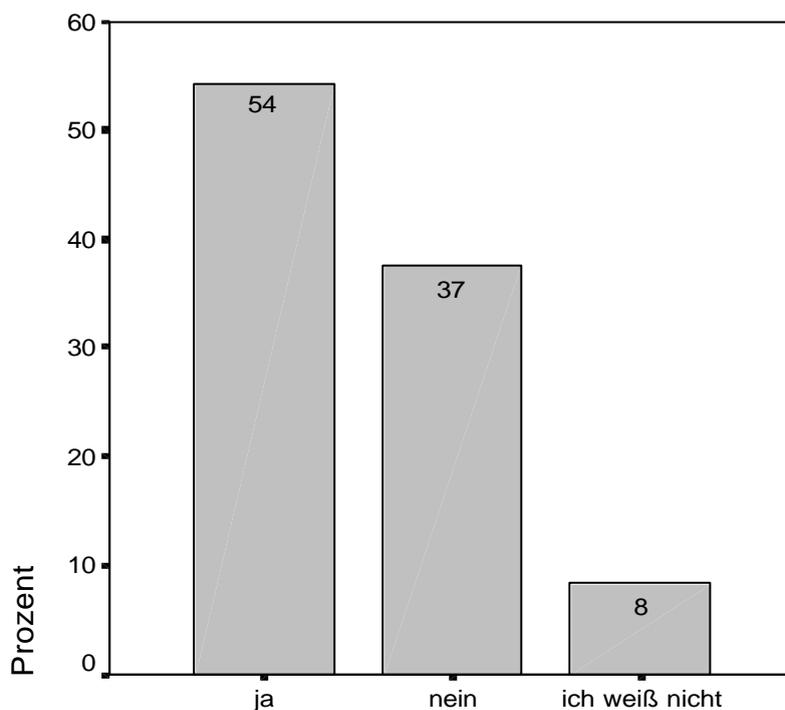


Fig. 1: Gehört das Alevitentum zum Islam? (n=233)

Mit einer zweiten Frage zu diesem Thema wollte ich wissen, ob sich das Alevitentum historisch aus dem Islam heraus entwickelt hat. Mehr als ein Viertel der Befragten negierte auch diese historische Beziehung zwischen Alevitentum und Islam (Fig 2).

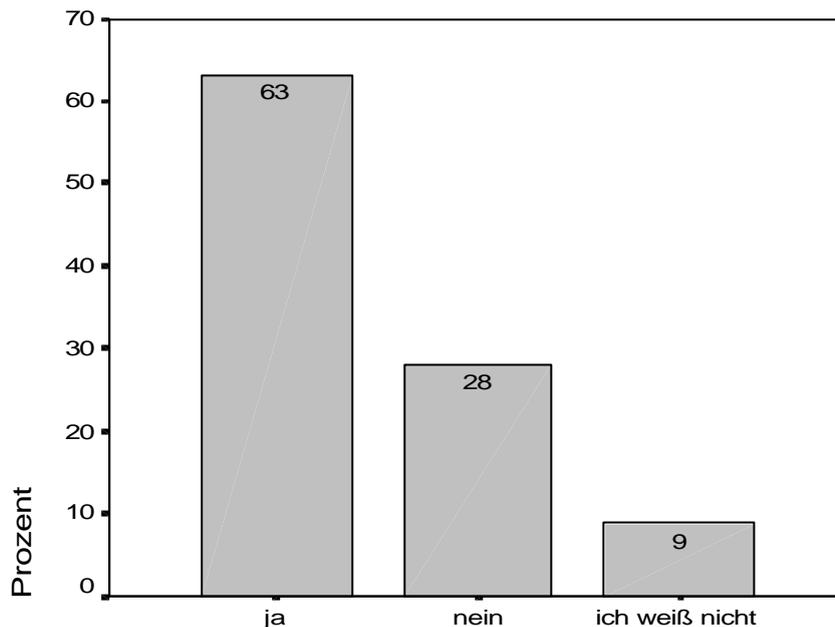


Fig 2: Ist das Alevitentum aus dem Islam entstanden? (n=233)

Da man schlecht tatsächlich leugnen kann, dass das Alevitentum historisch etwas mit dem Islam zu tun hat, muss man diese Antworten wohl eher als Ausdruck eines Bemühens verstehen, sich vom Islam zu distanzieren. Ein signifikanter Teil der Führung der AABF ist heute der Ansicht, dass das Alevitentum von Islam unabhängig ist. Diese Position wird aber von vielen Aleviten in Deutschland energisch bekämpft.

Vor allem zu Beginn der alevitischen Bewegung Ende der 1980er Jahre waren viele Aleviten der Ansicht, dass das Alevitentum nicht einfach eine *Religion* sei, sondern eine *Kultur*, verstanden in einem viel weiteren Sinn (Sökefeld 2004b). Dieses breitere Verständnis des Alevitentums als Kultur macht es möglich, dass sich auch viele Aleviten in der alevitischen Bewegung engagierten, die zuvor in der Linken aktiv waren und als (ehemalige) Marxisten jegliche Form von Religion ablehnten. Das Alevitentum als Kultur zu begreifen untergräbt den Wahrheitsanspruch der Religion. Vor allem solche „kulturellen“ Aleviten sind heute der Ansicht, dass das Alevitentum nicht als Teil des Islam sondern als völlig unabhängige Tradition zu verstehen sei.

Die meisten der Aleviten, die das Alevitentum als Islam betrachten, führen damit eine Identifizierung fort, die sie in der Türkei erworben haben. Sie leiten daraus nicht spezifische Folgerungen für die rituelle Praxis des Alevitentums ab,

wie etwa, dass Aleviten als Muslime dann auch in Moscheen beten müssten. Die Identifizierung des Alevitentums mit dem Islam hebt die Basisdifferenz zwischen Aleviten und Sunniten nicht auf. Gerade diese Identifizierung des Alevitentums mit dem Islam ist von der Ambivalenz gekennzeichnet, die ich zuvor angesprochen habe, und die unbemerkt von der Betonung des Kontrasts und der Differenz zur unhinterfragten Identifizierung mit dem Islam übergeht.

Andere, vor allem einige *dedes*, vertreten eine viel weitergehende Identifizierung mit dem Islam. Sie sind der Ansicht, dass das Alevitentum der wahre, echte und unverfälschte Islam sei, während die Sunniten lediglich einer verzerrten und entstellten Version anhängen. Ein Vertreter dieser Idee war *Dede Sinasi Koç*, der in den 1980er Jahren Deutschland bereiste und auch den ersten *cem* leitete, der 1984 in Hamburg stattfand. In einem Buch, das passender Weise den Titel *Gerçek İslam Dini* („Wahre Religion Islam“) trägt (Koç 1989), argumentiert er, dass in der Folge des Kampfes um die Nachfolge des Propheten Mohammad die Gemeinschaft der Muslime von den Umayyaden auf Abwege gebracht wurde und dass die muslimischen Gelehrten 1.400 Jahre lang die Wahrheit verdreht und Heuchelei verbreitet hätten, um den jeweiligen Machthabern zu gefallen (ibid., S. 10-14). In diesem Buch wird das Wort *emeviler* (Umayyaden) als Synonym für Sunniten benutzt. Sinasi Koç gibt sich große Mühe, den sunnitischen Islam zu widerlegen: der sunnitische Islam ist nicht der wahre Islam. Koçs Argumente basieren auf dem Koran. So argumentiert er zum Beispiel, dass der Koran (und damit der wahre Islam) weder das Gebet vorschreibe (S. 105) noch Alkohol verbiete (S. 144). Das Wort „Alevitentum“ benutzt Koç nicht, es ist einfach der wahre Islam.

Die Argumentation, die das Alevitentum auf der Basis des Korans verteidigt, wird auch von anderen *dedes* in Deutschland unterstützt. Sie betrachten die Kenntnis des Korans als sine qua non alevitischer religiöser Autorität. Ein solcher *dede* ist Dervis Tur, der vor allem zu Beginn eine wichtige Rolle in der alevitischen Bewegung in Deutschland spielte und der immer darauf bestanden hat, dass das Alevitentum nicht einfach eine „Kultur“ ist. Er ist einer der wichtigsten Gegner derjenigen, die das Alevitentum als außerhalb des Islam stehend betrachten. Dervis Tur argumentiert ausgehend vom Koran, dass das Alevitentum der mystische, innere Weg des Islam sei, der von Imam Ali etabliert wurde. Als solcher ist er dem äußerlichen Islam der Scharia entgegen gesetzt. Das gegenwärtige Sunnitentum

basiert Dervis Tur zu folge jedoch auch nicht auf der Scharia, wie sie auf die Offenbarung und den Propheten zurückgeht, da diese Scharia von den Umayyaden verfälscht und verkehrt wurde (Tur 2002: 279ff). Dervis Tur definiert das Alevitentum als

„einen Glauben, der den Islam als unterschieden von der sunnitischen Scharia versteht, der nicht das akzeptiert, was dem Islam durch icma¹³ hinzugefügt [man kann hier wohl auch übersetzen: angedichtet] wurde“ (ibid, 285).

Auch hier wird das Alevitentum als wahrer Islam verstanden, der frei ist von den Verdrehungen der sunnitischen Religion. Viele Jahre lang leitete Dervis Tur den *dede*-Rat der AABF. Als Konsequenz vieler Auseinandersetzungen, auf die ich hier nicht eingehen kann, waren die Beziehungen zwischen dem *dede*-Rat und dem Vorstand der AABF sehr gespannt. Ein unausgesprochener Streitpunkt war die Frage, was mehr zählte, die genealogische Legitimation der *dedes* oder die demokratische Legitimation des gewählten Vorstandes. Im Frühjahr 2003 reorganisierte der Vorstand der AABF den *dede*-Rat und löste damit implizit den Konflikt zu Gunsten des Vorstandes, da nun die Mitglieder des *dede*-Rats von den Vereinen der AABF gewählt wurden. Zum Vorsitzenden des *dede*-Rats wurde Hasan Kilavuz gewählt, der entschieden der Ansicht ist, dass das Alevitentum kein Teil des Islam sondern eine eigenständige Religion ist. Hasan Kilavuz argumentiert, dass das Alevitentum die Säulen des Islam nicht akzeptiert und dass der Islam zentrale Elemente des Alevitentums wie die Rolle von Musik und Tanz im Ritual, die Bedeutung von Bildern und die Gleichheit der Geschlechter zurückweist (Kilavuz 2003). In einem Interview sagte er:

„Die Leute denken, wir haben Allah, Mohammed und Ali, die gehören zum Islam und daher gehören wir auch zum Islam. Aber der Islam ist nicht nur Allah, Mohammed, Ali, Islam ist sehr viel mehr! Und all das hat nichts mit uns zu tun!“

Hasan Kilavuz wurde für seine Ansichten von anderen *dedes* massiv angegriffen, an erster Stelle von Dervis Tur.¹⁴ Er antwortete auf diese Angriffe, indem er

diejenigen, die das Alevitentum dem Islam zurechnen, als Opfer der sunnitischen Assimilation bezeichnete und argumentierte, dass sie dem Jahrhunderte währenden Druck der *ulema* im osmanischen Reich nachgegeben hätten. In einem Gespräch sagte er über die *dedes*, die das Alevitentum als einen Teil des Islam betrachten:

„Ihr [alevitischer] Glaube wird vom Islam abgelehnt, aber sie haben nicht den Mut zu sagen, dass das Alevitentum nichts mit dem Islam zu tun hat. Sie sind blinde Aleviten! Sie schauen in den Spiegel, aber sie sind unfähig, sich selbst zu erkennen! Der Islam hat gegen das Alevitentum gekämpft und versucht, es zu vernichten. Nun sagen die Muslime: ihr habt Ali, Mohammed, Hüseyin, daher gehört ihr zum Islam! (...) Wenn wir auch Muslime sind und wenn der Koran auch unser Buch ist, warum wurden wir dann niemals vom Islam akzeptiert, warum dann all diese Massaker in der Geschichte?“

Dieses Zitat zeigt, dass die Frage, ob das Alevitentum Teil des Islam ist oder nicht, weder lediglich eine inner-alevitisches Angelegenheit noch eine reine Glaubenssache ist, sondern dass Beziehungen zu anderen, an erster Stelle zu Sunniten, aber, wie ich noch zeigen werde, auch zu nicht-alevitischen Deutschen,¹⁵ dabei eine wichtige Rolle spielen. Die Frage muss in dem diskursiven, sozialen und politischen Kontext interpretiert werden, in dem sie verhandelt wird. Das ist in erster Linie der Kontext der Diaspora.

Aleviten, Islam, Einwanderung und Strategien der Integration

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 mehrdeutige Position und betonen, dass das Alevitentum eine synkretistische Kultur und Religion sei, die Elemente und Einflüsse vieler verschiedener Traditionen aufgenommen habe.¹⁶ 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 DIB: Das DIB 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 *fetwas* (Rechtsgutachten) der *ulema*, die die Aleviten als Apostaten verurteilten, wurden auch vom Staat umgesetzt. Aber im kemalistischen Bemühen, eine einheitliche Nation zu schaffen, wurden die Aleviten als Muslime betrachtet.¹⁷ Trotz des kemalistischen „Laizismus“ ist der staatlich kontrollierte Islam eine wichtige Dimension des dominanten nationalen Selbstverständnisses in der Türkei: „(...) to be Islamic has become as important as to be Turkish“, schreibt David Shankland (1999: 25).¹⁸ 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.¹⁹ 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 theologischer Betrachtungen ist in Deutschland die Notwendigkeit, sich als Muslim zu identifizieren, vergleichsweise schwach geworden. Im Gegenteil, im Kontext des Migrationsdiskurses und der Einwanderungspolitik in Deutschland empfiehlt sich die Betonung des Unterschieds von Alevitentum und Islam beinahe von selbst.

Immigration ist in Deutschland nach wie vor ein höchst kontroverses Thema. Zwar ist in den letzten Jahren ein gewisser Konsens gewachsen, dass Deutschland ein Einwanderungsland ist, aber Immigration wird immer noch als

ein gefährliches Phänomen betrachtet, das alle möglichen sozialen und politischen Probleme schafft. „Integration“ ist die am häufigsten verwendete Vokabel des deutschen Migrationsdiskurses, aber die Art und Weise, wie über Integration gesprochen wird, kommt einer überwiegenden Verweigerung von Integration gleich. Im Migrationsdiskurs werden stets Integrationsdefizite betont, die den Immigranten zugeschrieben werden. Demzufolge haben Einwanderer keine (oder nur ungenügende) Kenntnisse der deutschen Sprache und leben in „Parallelwelten“, um nur zwei der gängigsten Vorwürfe zu nennen. In Deutschland werden Einwanderer als *andere* inkorporiert. Einwanderer werden fortdauernd als *Ausländer* identifiziert, auch wenn sie seit Jahrzehnten in Deutschland leben. Selbst die deutsche Staatsbürgerschaft löscht den Makel, Ausländer zu sein, nicht aus. Der deutsche Migrationsdiskurs wird von einem Paradigma kultureller Differenz beherrscht (Sökefeld 2004d), das Immigranten als fremd und potentiell gefährlich definiert. Türken und Muslime – in Deutschland überlappen beide Kategorien weitgehend – sind die paradigmatischen Migranten und Ausländer. Schon vor dem 11. September 2001 wurde der Islam in Deutschland überwiegend als eine Gefahr betrachtet. Das Kopftuch ist zu einer Synekdoche für das negative Bild des Islam geworden. Das Kopftuch verkörpert für viele Deutsche alle negativen Stereotypen, die mit dem Islam assoziiert werden, wie die Diskriminierung und Seklusion von Frauen, eine patriarchalische Familienstruktur, Selbstsegregation und eine allgemeine Ablehnung der Moderne. Das Kopftuch ist daher eine symbolisch stark aufgeladene und sowohl politisch als auch juristisch äußerst konfliktträchtige Angelegenheit.

Die alevitische Debatte über die Zugehörigkeit zum Islam muss in diesem Kontext betrachtet werden. Aleviten sind sehr bemüht, sich als in Deutschland gut integrierte Migranten darzustellen. Es wird ständig betont, dass die alevitische Kultur Dogmatismus ablehnt und universelle Werte wie Aufklärung, Menschenrechte und die Gleichberechtigung der Geschlechter beinhaltet. Vor allem wird immer darauf hingewiesen, dass alevitische Frauen kein Kopftuch tragen (vgl. Mandel 1989). Im Kontext der groben Unterscheidungen des deutschen Migrationsdiskurses, die Muslime als anti-modern und als die „fremdesten“ Migranten kennzeichnen, positionieren sich Aleviten eindeutig auf der Seite der Moderne, das ist, auf der deutschen Seite der Differenz. Die Betonung der Basisdifferenz zwischen Aleviten und Sunniten kann also auch als das Bemühen

verstanden werden, Aleviten als die nicht-fremden (oder nicht so fremden) Migranten in Deutschland darzustellen.

Abgesehen von dieser diskursiven Strategie der Integration, die die Kompatibilität deutscher und alevitischer Kultur betont, verfolgen alevitische Organisationen auch eine andere Strategie, die ich institutionelle Integration genannt habe (Sökefeld 2003, 2004a: 217ff). Darunter verstehe ich die Etablierung kooperativer Beziehungen zu Institution der deutschen Verwaltung sowie zu zivilgesellschaftlichen Organisationen wie Gewerkschaften, Parteien und Kirchen. Auch die *institutionelle Integration* fördert die Unterscheidung des Alevitentums vom Islam. Das ist besonders deutlich bei dem gegenwärtig wichtigsten Projekt der institutionellen Integration, das alevitische Organisationen und vor allem die AABF seit einigen Jahren verfolgen: die Einführung alevitischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen.

Religionsunterricht ist, dem proklamierten Säkularismus der Gesellschaft zum Trotz, ein offensichtliches Beispiel für die enge Zusammenarbeit des Staates mit den Kirchen in Deutschland. Der Religionsunterricht wird sogar von der Verfassung garantiert. Aufgrund der föderalen Organisation unterscheiden sich die rechtlichen Voraussetzungen für den Unterricht von Bundesland zu Bundesland. Allgemein gilt, dass der Staat den Unterricht finanziert und organisiert, während die Kirchen Mitspracherecht bei der Entwicklung der Unterrichtsinhalte haben. Seit dem Ende der 1970er Jahre haben muslimische Gruppen die Einführung islamischen Religionsunterrichts gefordert. Dieser Forderung wird überwiegend Wohlwollen entgegen gebracht, weil man glaubt, muslimische Kinder damit vom mit Misstrauen betrachteten Koranunterricht abhalten zu können. Trotzdem wurden Anträge auf die Zulassung islamischen Unterrichts stets abgelehnt, weil die antragstellenden Organisationen nicht als Religionsgemeinschaften nach deutschem Recht anerkannt wurden.²⁰

Die Bemühungen um alevitischen Religionsunterricht begannen später, nach der Entstehung der alevitischen Bewegung und der Gründung alevitischer Organisationen. Diese Bestrebungen waren nicht nur eine Bemühung um Anerkennung des Alevitentums in Deutschland, sondern auch eine Reaktion auf etwas, was als Bedrängung durch den sunnitischen Islam betrachtet wurde. 1982 hatten die Militärs in der Türkei den Religionsunterricht zum Pflichtfach an türkischen Schulen gemacht, dem man sich nicht entziehen konnte. Da nur sunnitischer Islam an den Schulen unterrichtet wurde, wurde der Unterricht als eine

Assimilierungsmaßnahme betrachtet. Protest gegen den obligatorischen Religionsunterricht ist ein ständiges Element des Diskurses alevitischer Organisationen in Deutschland und der Türkei. In Deutschland wurde für die Kinder türkischer Migranten Türkischunterricht angeboten, der teils von den Konsulaten organisiert wurde, und ihre „Reintegration“ in der Türkei nach der erwarteten Rückkehr der „Gastarbeiter“ sicher stellen sollte. Lehrer dieses Unterrichts waren Absolventen türkischer Universitäten. Aleviten berichten, dass häufig der Sprachunterricht mit Religionsunterricht vermischt wurde, mit der Konsequenz, dass alevitische Kinder auch in Deutschland sunnitischen Religionsunterricht genossen. Für viele alevitische Eltern war das Grund genug, ihre Kinder nicht in diesen Unterricht zu schicken. Die Forderung nach alevitischem Religionsunterricht setzte daher immer die Unterscheidung des Alevitentums vom Islam voraus.

Das Alevitische Kulturzentrum Hamburg startete 1991 eine Unterschriftenkampagne für alevitischen Religionsunterricht in der Stadt. Das Ergebnis dieser Bemühungen war kein eigenständiger alevitischer Unterricht, sondern die Einbindung des Zentrums in ein Projekt für interreligiösen Religionsunterricht, das von der evangelischen Kirche geleitet und gefördert wurde. In diesem Gesprächskreis entwickelten Vertreter verschiedener Religionsgemeinschaften (Protestanten, Buddhisten, Muslime, Juden und Aleviten) ein Curriculum für einen Religionsunterricht, bei dem die Schüler nicht nach Religionszugehörigkeit getrennt, sondern gemeinsam unterrichtet werden mit dem Ziel, dadurch wechselseitiges Verständnis, Einfühlungsvermögen und Toleranz zu fördern. Dieses Modell ist wegen seiner interreligiösen Zielsetzung eine Besonderheit in Deutschland und auf die Stadt Hamburg begrenzt. Es beinhaltet nicht die Idee, dass sich das Alevitentum nicht vom Islam unterscheidet, sondern fußt gerade auf der Anerkennung von Differenz. In den anderen Bundesländern haben Aleviten stets gefordert, dass alevitische Schüler nicht gemeinsam mit Muslimen einen allgemeinen Islamunterricht besuchen.

In Berlin wurde im Herbst 2002 ein eigenständiger alevitischer Religionsunterricht an Grundschulen eingeführt. Im Unterschied zu den anderen Bundesländern mit der Ausnahme von Bremen wird Religionsunterricht in Berlin von den Religionsgemeinschaften selbst organisiert, allerdings vom Staat beaufsichtigt und größtenteils finanziert. Hintergrund für den alevitischen Unterricht war der Antrag der „Islamischen Föderation Berlin“ auf islamischen Religionsunterricht,

der von den Behörden mit der Begründung abgelehnt wurde, die Islamische Föderation, der große Nähe zu Milli Görüs nachgesagt wurde – einer Organisation, die als wiederum eng verbunden mit islamistischen Parteien in der Türkei gilt – sei keine Religionsgemeinschaft im rechtlichen Sinne. Nach einer langen juristischen Auseinandersetzung sprach das Oberverwaltungsgericht Berlin der Islamischen Föderation jedoch die Anerkennung als Religionsgemeinschaft zu, eine Entscheidung, die vom Bundesverwaltungsgericht bestätigt wurde. Damit war der Weg frei für islamischen Religionsunterricht in Berlin, der von der islamischen Föderation organisiert wurde. Dies stellte einen Präzedenzfall dar, auf dessen Basis auch das Kulturzentrum der Anatolischen Aleviten, der größte alevitische Verein in Berlin, das Recht auf Religionsunterricht zugesprochen bekam.

In den Bundesländern Nordrhein-Westfalen, Hessen, Baden-Württemberg und Bayern beantragte die AABF die Zulassung alevitischen Unterrichts. Dieser Antrag wurde unter der Federführung von NRW verhandelt. Die Bewilligung des Antrags setzte zwei Bedingungen voraus: die Anerkennung der AABF als Religionsgemeinschaft und die Anerkennung des Alevitentums als eigenständiger Religion, die nicht mit dem Islam gleichzusetzen ist. Als Grundlage für ihre Entscheidung gab die Landesregierung von NRW zwei Gutachten in Auftrag. Das erste dieser Gutachten bestätigte, dass die AABF eine Religionsgemeinschaft im Sinne des Gesetzes darstelle (Muckel 2004). Das zweite Gutachten, mit dem die Religionswissenschaftlerin Ursula Spuler-Stegemann beauftragt worden war, argumentierte:

„Streng nach religionswissenschaftlichen Kriterien beurteilt wäre das Alevitentum am ehesten als eine eigenständige synkretistische Religion mit besonderen Bezügen zum Islam zu bewerten. Da aber die heutigen Aleviten sich mehrheitlich als Muslime verstehen und sowohl der türkische Staat als auch die Weltmuslimliga die Aleviten als Muslime gelten lassen, kann ein wissenschaftliches Gutachten sie nicht aus dem Islam ausgrenzen, sondern muss sie als eine eigenständige Größe innerhalb des Islam bezeichnen“ (Spuler-Stegemann 2003: 41).

Dieses Urteil spiegelt deutlich die Ambivalenz, die darin besteht, das Alevitentum als Teil des Islam zu identifizieren. Es betont die Differenz zwischen dem Alevitentum und dem (sunnitischen) Islam, lässt aber trotzdem Raum dafür, das Alevitentum in einen wie auch immer definierten allgemeinen Islam einzuschließen. Spuler-Stegemann spielt auch auf die möglichen politischen Konsequenzen eines möglichen formellen Ausschlusses der Aleviten aus dem Islam an. Sie erwähnt in ihrem Gutachten den Fall der Ahmadiyya, einer religiösen Minderheit in Pakistan, die 1974 von der pakistanischen Regierung als außerhalb des Islam stehend kategorisiert wurden. Diskriminierung und häufig gewaltsame Verfolgung war daraus die Konsequenz. Aleviten in einem wissenschaftlichen Gutachten als Nicht-Muslime zu klassifizieren, mag von radikalen islamischen Gruppen als weiteres Argument dafür gewertet werden, die Aleviten seien Apostaten; eine Position, die in der Vergangenheit, wie zum Beispiel in Sivas, zur Legitimation von Gewalt gegen Aleviten benutzt wurde.

Letztlich gründet Spuler-Stegemann ihr Urteil, dass die Aleviten, in welcher Weise auch immer, zum Islam gehören, auf dem Gedanken, dass die Kategorisierung einer Religionsgemeinschaft auf der Selbstidentifizierung ihrer Angehörigen beruhen sollte (a.a.O., 20). Diese Selbstidentifizierung ist bei Aleviten, wie wir gesehen haben, allerdings heftig umstritten. Tatsächlich kann eine fortschreitende Disjunktion der Identifizierung beobachtet werden: Während die Idee, dass das Alevitentum eine eigenständige Religion sei, unter den führenden Aktivisten und Angehörigen der alevitischen Bewegung zunehmend Anhänger findet, hält die „Basis“ in der Mehrheit daran fest, Aleviten als Muslime zu identifizieren.

Der Perspektivenwechsel, der sich in dieser Entwicklung ausdrückt, zeigt sich deutlich in der Position von Ismail Kaplan. Als einer der Gründer des Alevitischen Kulturzentrums in Hamburg und der Organisatoren der Alevitischen Kulturwoche von 1989 ist Ismail Kaplan von Anfang an eine der zentralen Persönlichkeiten der alevitischen Bewegung. Kaplan ist seit Beginn der Bewegung intensiv mit Initiativen des interreligiösen Dialogs und dem Bemühen um alevitischen Religionsunterricht befasst. Bis vor einigen Jahren hat er das Alevitentum eindeutig dem Islam zugeordnet.²¹ In einem neuen Buch, das auch eine Art Selbstdarstellung der AABF ist, vermeidet er diese Kategorisierung und stellt stattdessen eine „moderne“ Version des Alevitentums der Idee gegenüber, das Alevitentum sei der „wahre Islam“ (Kaplan 2004: 29ff.). In Übereinstimmung mit der Argumen-

tation von Hasan Kilavuz sagt er, die Identifizierung des Alevitentums mit dem Islam sei eine Folge der Assimilierung. Er präferiert klar das „moderne Alevitentum“, das es als eine eigenständige Religion begreift, ungeachtet der Tatsache, dass die Aleviten einige Elemente aus anderen Religionen übernommen haben. Kaplan ist der Ansicht, dass heute die Mehrheit der Aleviten diese Version des Alevitentums vertritt (ibid.).

Ismail Kaplan ist in der AABF der Koordinator der Initiativen für alevitischen Religionsunterricht und für interreligiösen Dialog. In dieser Funktion steht er nahezu kontinuierlich im Dialog mit deutschen Kooperationspartnern über das Alevitentum. In geringerem Maße trifft das auch auf die Repräsentanten und Aktivisten der örtlichen Alevitenvereine zu. 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 sunniten Islam definieren.

Ismail Kaplan insistiert, dass sein Wechsel in der Kategorisierung des Alevitentums nicht auf eine veränderte Auffassung davon zurückgehe, was das Alevitentum sei. In letzter Hinsicht, sagt er, ist die Frage der Zuordnung für das Alevitentum selbst irrelevant. Wichtig ist, dass man weiß, was das Alevitentum ist, nicht die Frage der Kategorisierung. Als Folge des diskursiven und politischen Kontextes, in dem das Alevitentum in Deutschland positioniert ist, wird die Frage nach der Kategorisierung jedoch immer wieder erhoben. Kaplan beschreibt seine eigene Perspektive als eine „pragmatische“ Position. In einem Interview sagte er: „Vor fünfzehn Jahren war das Alevitentum in Deutschland völlig unbekannt. Damals ermöglichte die Zuordnung des Alevitentums zum Islam ein gewisses Verständnis.“ Aber die Parameter des Verstehens haben sich mit der fortschreitenden Integration des Alevitentums in Deutschland gewandelt:

„Heute wäre es ziemlich ermüdend, immer wieder zu erklären: Das Alevitentum ist Teil des Islam, aber..., und dann auf dem Unterschied zu bestehen. Wenn die Leute heute „Islam“ hören, dann haben sie alle möglichen Stereotype und Vorurteile im Kopf, sie denken, dass sie schon Bescheid wissen. Das ist sehr anders, wenn man über das Alevitentum spricht. Dann sind die Leute interessiert und hören zu.“

Für „normale“ Aleviten, die nicht direkt im interreligiösen Diskurs oder in institutionellen Beziehungen involviert sind, ist die verschobene Kategorisierung weit weniger selbstevident. Sie wird daher nicht von allen Aleviten akzeptiert und die Auseinandersetzungen über die Zugehörigkeit zum Islam gehen weiter.

Transnationale Identifizierung

Die Konzeptualisierung von Identität in den drei Dimensionen Differenz, Pluralität und Überschneidung betont die Kontextgebundenheit von Identifizierungen. Differenz, Pluralität und Überschneidung ergeben zusammen einen stets spezifischen Rahmen, in dem Identitäten formuliert und praktiziert werden. Identitäten müssen sich etwa gegenüber spezifischen anderen positionieren. Ich kann daher argumentieren, dass die Identifizierung des Alevitentums als außerhalb des Islam stehend im deutschen diskursiven und institutionellen Kontext sinnvoll ist, während sie in der Türkei zahlreiche Probleme aufwirft. In der globalisierten Welt lassen sich nationale Kontexte der Identifizierung jedoch nicht immer auseinander halten. In spezifischen Ereignissen und Begegnungen können sich auch nationale Kontexte überschneiden und in transnationale Räume transformiert werden, in denen Widersprüche offensichtlich werden. Im Folgenden werde ich zwei solche Ereignisse untersuchen, die die Frage nach dem Verhältnis von Alevitentum und Islam betreffen. Das erste ist eine Begegnung zwischen dem türkischen Premierminister und dem Generalsekretär der AABF in Berlin und das zweite betrifft die Frage, wie die Aleviten in den Berichten der EU-Kommission über den Fortschritt der Türkei in Bezug auf ihren EU-Beitritt benannt werden sollen.

Im September 2003 besuchte der türkische Premierminister Tayyip Erdogan Berlin. Teil seines Besuchsprogramms war ein Treffen mit Vertretern verschiedener Immigrantensorganisationen, an dem auch Hasan Ögütcü, der Generalsekre-

tär der AABF teilnahm. Hasan Ögütcü nutzte diese Gelegenheit, um von Erdogan die formelle Anerkennung der Aleviten in der Türkei zu fordern. Unter Bezug auf Artikel 10 der türkischen Verfassung, der die Gleichberechtigung der Religionen garantiert, forderte er die Gleichberechtigung alevitischer *Cem*-Häuser, auch in finanzieller Hinsicht, mit sunnitischen Moscheen. Auf diese Forderung antwortete Erdogan:

„Sie beziehen sich auf inner-türkische Fragen. Jeder Alevit, den ich treffe, sagt, wir sind Muslime. Das Gebetshaus der Muslime ist die Moschee. Das Alevitentum ist keine Religion [din]. Daher kann man das [Alevitentum mit dem Islam] nicht vergleichen. Wenn wir diese Unterscheidung machen würden, warum sollten wir die Türkei spalten. Das eine ist ein Gebetshaus, das andere ist ein Kulturhaus. Cem-Häuser können nicht dieselbe finanzielle Unterstützung bekommen wie Moscheen. Wenn jemand ein Cem-Haus unterstützen möchte, kann er nicht daran gehindert werden. Aber Sie sind auch ein Muslim, Sie sollten auch in die Moschee gehen.“

Die Antwort des Premierministers war eine überdeutliche Zurückweisung der Forderung nach Gleichberechtigung. Sie wiederholte die häufig geäußerte Auffassung, dass die Anerkennung des Alevitentums die Einheit der türkischen Nation in Frage stellen würde (vgl. Sökefeld 2004c). Im Wortwechsel zwischen dem Premierminister und dem Generalsekretär prallten zwei unterschiedliche Kontexte der Identifizierung aufeinander. Für den türkischen Premierminister, der aus der dominanten türkischen Perspektive sprach, sind Aleviten Muslime und das Alevitentum ist nicht mit dem Islam vergleichbar, das Alevitentum ist nicht einmal eine Religion. Die Einschließung des Alevitentums in den Islam negiert eine spezifische alevitische Identität. Indem er alevitische *Cem*-Häuser als „Kulturhäuser“ definiert, kategorisiert er das Alevitentum als „Kultur“. Auf den ersten Blick bestätigt er damit die Definition des Alevitentums als Kultur, das bei Aleviten in Deutschland vor allem zu Beginn der Bewegung sehr prominent war. Im türkischen Kontext ist die Klassifizierung des Alevitentums als Kultur jedoch keine neutrale Kategorisierung sondern eine Verweigerung von Anerkennung und

Gleichberechtigung. Die Klassifizierung des Alevitentums als Kultur ist aus der Sicht des (dezidiert islamischen) Premierministers die Verweigerung der weit höher gewerteten Kategorisierung als Religion. Während Aleviten als Muslime dabei in den Islam eingeschlossen werden, wird das Alevitentum als Kultur nicht nur aus dem Islam, sondern sogar aus dem Bereich der Religion ausgegrenzt. Die Stellungnahme des Premierministers drückt deutlich das Dilemma alevitischer Identität in der Türkei aus: Wenn sich Aleviten als Muslime identifizieren und als solche anerkannt werden, dann wird gleichzeitig die Anerkennung jeglicher spezifischen Differenz verweigert. Darauf zu bestehen, keine Muslime zu sein, birgt jedoch die Gefahr, auch aus der türkischen Nation ausgegrenzt und etwa als Separatisten betrachtet zu werden. Im deutschen Kontext sind die „Kosten“ der Identifizierung als Nicht-Muslime weit geringer – wahrscheinlich übersteigt der Nutzen einer solche Identifizierung, wie wir gesehen haben, die Kosten bei weitem. Aleviten in Deutschland protestierten energisch gegen die Aussage des türkischen Premierministers und weigerten sich, an einem ähnlichen Treffen, das im April 2004 in Köln stattfand, teilzunehmen. In dem transnationalen Raum, der in der Begegnung des türkischen Premierministers mit Migranten in Berlin entstand, wurde die Inkompatibilität nationaler Identitätskontexte offensichtlich.

Ein zweiter Zusammenprall der Kategorisierungen ereignete sich im Kontext des intendierten EU-Beitritts der Türkei. Aleviten in Deutschland und insbesondere die AABF unterstützen den EU-Beitritt der Türkei, aber sie fordern gleichzeitig, dass die Türkei als Voraussetzung für den Beitritt den Katalog der Kopenhagener Kriterien erfüllen muss. Die AABF betont hier insbesondere das *politische Kriterium*, das sich auf Menschen- und Minderheitenrechte bezieht. Für Aleviten schließt das die Anerkennung des Alevitentums in der Türkei ein. Seit dem Ende der 1990er Jahre hat die AABF eine signifikante Strategie transnationaler Politik der Anerkennung entwickelt, die Brüssel und die Institutionen der EU einbezieht. Die Strategie besteht darin, durch die EU Druck auf die Türkei auszuüben. Zu diesem Zweck hat die AABF in Brüssel mit Pressekonferenzen, Tagungen, Erklärungen und bei Gesprächen mit EU-Funktionären massiv auf die Nichtanerkennung des Alevitentums in der Türkei hingewiesen. Eine Konsequenz dieser Interventionen ist, dass seit 2000 die jährlichen Berichte der EU-Kommission über den Fortschritt der Türkei auf dem Weg zum EU-Beitritt auf die Situation der Aleviten im Land eingingen. Der letzte Bericht wurde im Oktober 2004 veröffentlicht. Darin heißt es unter anderem:

„Was die Lage nichtsunnitischer Muslimminderheiten betrifft, so hat sich deren Status nicht geändert. Die Aleviten werden als Religionsgemeinschaft offiziell nicht anerkannt, stoßen bei der Eröffnung von Gebetsstätten oft auf Schwierigkeiten, und der religiöse Pflichtunterricht in den Schulen erkennt nichtsunnitische Bekenntnisse nicht an (...). Die meisten Aleviten fordern, dass die Türkei als säkularer Staat alle Religionen gleichbehandeln und keine bestimmte Religion (die Sunniten) direkt unterstützen soll wie das gegenwärtig in der Diyanet geschieht“ (EU Kommission 2004: 45f.).

Mit der Kategorie der „nichtsunnitischen Muslimminderheiten“ verdeutlicht der Bericht erneut die Schwierigkeit, die Aleviten zu kategorisieren. Der Bericht ordnet Aleviten als Muslime ein, bestimmt sie aber genauer als Nicht-Sunniten und als Minderheit. Dieser Bericht war die Basis für die Entscheidung, ob die EU Beitrittsverhandlungen mit der Türkei aufnehmen sollt oder nicht und wurde dementsprechend aufmerksam in der Türkei wahrgenommen. Der Absatz über die Aleviten rief Protest in der Türkei hervor, weil er die Aleviten als „Minderheit“ bezeichnete. Der Begriff der Minderheit (Türkisch *azınlık*) wird in den meisten türkischen Kreisen zurückgewiesen, weil die Anerkennung von Minderheiten als Gefahr für die Einheit und Homogenität der türkischen Nation gesehen wird – oder gar als ihre Zerstörung. Als Reaktion auf den EU-Bericht sagte der Präsident des DIB, Ali Bardakoglu, die Aleviten seien keine Minderheit, weil sie Muslime seien (und folglich zur Mehrheit in der Türkei gehörten). In Reaktion auf die Forderung, dass Aleviten einen Anteil am Budget des DIB erhalten sollten, fügte er hinzu, dass die Religionsbehörde nicht auf jede (muslimische) Gruppe eingehen könne, sondern dass ihre Aufgabe darin bestehe, ein gemeinsames, geteiltes Wissen über den Islam zu verbreiten.²² Hier war die Inklusion der Aleviten in den Islam erneut gleichbedeutend mit der Verweigerung der Anerkennung und der Zurückweisung spezifischer Forderungen der Aleviten.

Interessanterweise lehnten auch die Aleviten selbst die Kategorisierung als Minderheit ab, wenn auch aus anderen Gründen. Die AABF argumentierte natürlich nicht, dass die Aleviten Muslime und deshalb keine Minderheit seien. Aber sie fürchtete, eine Debatte über die Aleviten als Minderheit könne Bilder des

Separatismus in der Türkei heraufbeschwören, Vorwürfe, die Aleviten, genauso wie die Kurden, wollten ihren eigenen Staat.²³ Darüber hinaus wies die AABF die Bezeichnung „nichtsunnitische Muslime“ im EU-Bericht zurück, weil damit die Aleviten nur negativ benannt wurden, als *Nicht-Sunniten*, und weil damit der Islam zum Maßstab der Definition des Alevitentums gemacht wurde. Die AABF forderte, dass Aleviten statt dessen einfach als solche bezeichnet werden sollten, als *Aleviten*, ohne weitergehende Kategorisierung. In seiner Sitzung vom 16. November 2004 akzeptierte der Auswärtige Ausschuss des Europäischen Parlaments diese Forderung und übernahm gleichzeitig die Forderung der Aleviten an die Türkei, das Land solle *Cem*-Häuser als religiöse Stätten anerkennen und das Alevitentum unter den Schutz der türkischen Verfassung stellen.

Schluss

In diesem Artikel habe ich die Frage diskutiert, ob Aleviten als Muslime kategorisiert werden sollten, oder als eine eigenständige Religion. Ich habe gezeigt, dass das für Aleviten selbst keine akademische Frage ist, sondern dass das Problem der Kategorisierung untrennbar mit Identitätspolitik und der alevitischen Politik der Anerkennung verknüpft ist. Die alevitische Bewegung, die seit dem Ende der 1980er Jahre entstanden ist, kann als eine Bewegung gefasst werden, die um Anerkennung kämpft (Sökefeld 2004a). In der Türkei wurde den Aleviten die formelle Anerkennung bislang verweigert; in Deutschland wurden sie in der Masse der Einwanderer aus der Türkei schlicht nicht wahrgenommen. Identität und Anerkennung sind in ein komplexes Spiel von Inklusion und Exklusion verwickelt. Die Forderung nach Anerkennung erfordert die Beantwortung der Frage: Anerkennung als was? und setzt zu einem gewissen Maß die Bestimmung der Beziehung zu anderen, überschneidenden Identifizierungen voraus. Für Aleviten ist hier die Frage der Beziehung zum Islam von besonderer Bedeutung.

Anerkennung ist stets kontextspezifisch. Während in Deutschland Bemühungen um Anerkennung und institutionelle Integration heute die Betonung des Unterschieds zwischen Alevitentum und Islam favorisieren, auch um sich vom negativen Islambild, das in Deutschland vorherrscht, abzusetzen, identifizieren sich Aleviten in der Türkei ganz überwiegend fraglos mit dem Islam, obwohl sie darauf bestehen, innerhalb des Islam in ihrer Besonderheit anerkannt zu werden. In der heutigen Welt, die durch transnationale Beziehungen, den grenzüber-

schreitenden Austausch von Menschen und Medien und fortschreitende supranationale Integration gekennzeichnet ist, können jedoch (nationale) Kontexte nicht wirklich auseinander gehalten werden. Einander widersprechende Perspektiven wurden vor allem in Zusammenhang mit deutsch-türkischen Beziehungen und in den Beziehungen zwischen der Türkei und der Europäischen Union deutlich. Der intendierte EU-Beitritt der Türkei erfordert jedoch auch, dass divergierende Perspektiven – etwa in Bezug auf die armenische Frage, aber auch in Bezug auf die Stellung von religiösen und ethnischen Minderheiten – zu einem gewissen Grad miteinander in Einklang gebracht werden. Alevitische Organisationen in Europa haben es geschafft, die Frage der Anerkennung des Alevitentums in der Türkei auf die Tagesordnung der EU zu setzen. Der EU-Prozess der Türkei könnte so vielleicht dazu führen, dass die Situation der Aleviten in der Türkei neu definiert wird.

Die Tatsache, dass sich Aleviten in Deutschland zunehmend als außerhalb des Islam definieren, belegt Yasemin Soysals (1994) These, dass die Art und Weise, wie sich Migranten definieren und organisieren, weniger von dem „kulturellen Gepäck“ abhängt, dass sie aus ihrem Herkunftsland mitbringen, als vom diskursiven und institutionellen Kontext im Einwanderungsland. Das Beispiel der Beziehung des Alevitentums zum Islam zeigt aber auch, dass solche Prozesse der Integration und Neu-Definition tiefgreifende und anhaltende Auseinandersetzungen über die Frage von Identifizierungen innerhalb der Migrantengemeinde auslösen können.

Im gegenwärtigen Kontext ist der Islam ein mächtiges Symbol der Identifizierung – sowohl für die, die sich mit dem Islam identifizieren, als auch für die, die diese Identifikation zurückweisen.

Anmerkungen

¹ Die Feldforschung fand von 2000 bis 2004 vor allem in Hamburg aber auch in Köln und in anderen deutschen Städten statt und wurde durch Erhebungen in der Türkei ergänzt. Die Ergebnisse der Forschung sind in meiner Habilitationsschrift (Sökefeld 2004a) zusammengefasst.

² Zur allgemeinen Einführung siehe Kehl-Bodrogi 1988, Vorhoff 1995 und Dreßler 2002.

- ³ Das Gebiet von Dersim wurde beispielsweise erst nach einer Militärkampagne der Jahre 1937-38 vollständig in das staatliche Verwaltungssystem (inzwischen der türkischen Republik) eingegliedert.
- ⁴ Zum Festival von Hacibektaş siehe Massicard 2003.
- ⁵ Ich spreche hier von „politisch motivierter Migration“ und nicht von Flucht, weil nicht alle Migranten dieser Zeit formell als Flüchtlinge kamen. Junge politisch engagierte Aleviten, die der Verfolgung der Linken in der Türkei entgehen wollten kamen etwa teilweise auch im Rahmen der Familienzusammenführung.
- ⁶ Zum Maras-Massaker siehe Sinclair-Webb 2003.
- ⁷ Die AABF hat zur Zeit hundert Mitgliedorganisationen, etwa fünfzig weitere lokale Gemeinden sind in den anderen nationalen Föderationen organisiert, so dass die AABK insgesamt etwa 150 alevitische Organisationen vereinigt.
- ⁸ Zur alevitischen Bewegung in der Türkei siehe auch Kehl-Bodrogi 1992.
- ⁹ Zu *dedes* in der Diaspora siehe Sökefeld 2002a.
- ¹⁰ Zur Bedeutung des Internets für alevitische Identität siehe Sökefeld 2002b.
- ¹¹ Diese Ambivalenz findet sich daher notwendigerweise auch in diesem Text wieder. Je nach Kontext stelle ich manchmal das Alevitentum dem Islam insgesamt gegenüber, manchmal spezifisch dem sunnitischen Islam. Mit der generellen Kontrastierung von Islam und Alevitentum ist kein Urteil meinerseits impliziert, dass das Alevitentum nicht zum Islam gehört.
- ¹² Die anderen drei Tore sind *tarikāt* (Mystik), *maarifet* (Wissen) und *hakikat* (Wahrheit). Für jedes Tor gelten zehn Regeln (*makam*) (Bozkurt 1988: 92ff). Aleviten sind der Auffassung, dass sich normale Aleviten auf der Stufe des *tari-kat* befinden und dass nur Heilige die höheren Stufen von *maarifet* oder *haki-kat* erreichen können.
- ¹³ Übersetzung des Zitats von Martin Sökefeld. *İcma* (arab. *ijma*) ist der wissende Konsens der '*ulema*, der neben dem Koran und dem Hadith im sunnitischen Islam als Quelle der Scharia akzeptiert wird.

- ¹⁴ Diese Angriffe wurden zum Teil in der deutschen Ausgabe der Tageszeitung *Hürriyet* publiziert (z.B. am 18. und 19. April 2004). *Hürriyet* hat die AABF stets massiv kritisiert und in den Jahren 2000 und 2001 eine regelrechte Kampagne gegen die Organisation betrieben, die überwiegend auf falschen Anschuldigungen beruhte und die AABF unter anderem als Feind der türkischen Nation darstellte (Sökefeld 2004c).
- ¹⁵ Ich stelle hier die Aleviten spezifisch den nicht-alevitischen Deutschen gegenüber, weil viele Aleviten inzwischen die deutsche Staatsangehörigkeit angenommen haben und es also unzutreffend wäre, Aleviten generell von „den Deutschen“ abzusetzen. Nach den Ergebnissen meiner Umfrage haben mehr als 50% der Mitglieder der alevitischen Vereine in Hamburg die deutsche Staatsangehörigkeit. Diese Zahlen lassen sich nach meiner Erfahrung durchaus auch für andere Städte verallgemeinern. Damit liegt die Einbürgerungsrate unter Aleviten viel höher als die Einbürgerungszahlen von Einwanderern aus der Türkei insgesamt. Aber natürlich sind die meisten Deutschen keine Aleviten, und so werde ich die Gegenüberstellung später im Text benutzen. Die Ambivalenz der Gegenüberstellung Aleviten/Deutsche ist der oben beschriebenen Überschneidung von Identitäten geschuldet.
- ¹⁶ Vor Kurzem hat allerdings auch Ali Dogan, der Vorsitzende der *Haci Bektasch Anadolu Kültür Vakfi*, einer großen alevitischen Organisation in Ankara, gesagt, dass das Alevitentum nicht zum Islam gehört (*Hürriyet*, 1. 10. 04).
- ¹⁷ „Concerning the group of Alevis (...) it seems to be the policy of the DIR [d. h. das DIB] and the government to minimize the difference between the Sunnite majority and these heterodox groups (...)“ (Schimmel 1969: 81).
- ¹⁸ Vgl. auch Seufert 1997: 204ff und Cetinsaya 1999. Zum türkischen Laizismus siehe Davison 2003.
- ¹⁹ Ein großer Teil der Aleviten in Deutschland hat sich einbürgern lassen (vgl. Fußnote¹⁵) und die AABF hat Aleviten in Deutschland explizit dazu aufgerufen, die deutsche Staatsangehörigkeit anzunehmen.
- ²⁰ Zur Debatte um islamischen Religionsunterricht siehe Kiesel 1986, Özdil 1999, Baumann 2001, Anger 2003 und Stock 2003. Keins dieser Werke erwähnt alevitischen Religionsunterricht.

²¹ Vgl. seinen Artikel „Alevitentum – das unbekannte Gesicht des Islam“ (Kaplan 1992).

²² *Milliyet*, 11. November 2004.

²³ Im Sommer 2001 hatte ein hoher Beamter des DIB die Aleviten die nach der PKK zweitgrößte separatistische Gefahr für die Türkei genannt (*Milliyet*, 21. August 2001).

Zitierte Literatur

Anger, Thorsten, 2003: Islam in der Schule. Rechtliche Wirkungen der Religionsfreiheit und der Gewissensfreiheit sowie des Staatskirchenrechts im öffentlichen Schulwesen. Berlin: Duncker und Humblot.

Baumann, Urs (Ed.), 2001: Islamischer Religionsunterricht: Grundlagen, Begründungen, Berichte, Projekte, Dokumentationen. Frankfurt: Lembeck.

Bozkurt, Mehmet F., 1988: Das Gebot. Mystischer Weg mit einem Freund. Hamburg: E.B.-Verlag Rissen.

Cetinsaya, Gökhan, 1999: Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Political Thought. *The Muslim World*, 89, 350-376.

Davison, Andrew, 2003: Turkey, a 'Secular' State? The Challenge of Description. *South Atlantic Quarterly*, 102, 333-350.

Dreßler, Markus, 2002: Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmung. Würzburg: Ergon.

Europäische Kommission, 2004: Regelmäßiger Bericht über die Fortschritte der Türkei auf dem Weg zum Beitritt. Brüssel: EU-Kommission.

Ewing, Katherine P., 2003: Living Islam in the Diaspora: Between Turkey and Germany. *South Atlantic Quarterly*, 102, 405-429.

Gölbasi, Haydar, 1997: Aleviler ve Sivas Olaylari. Istanbul: ANT Yayinlari.

Jugendgruppe des Alevitischen Kulturzentrums Stuttgart. 2001: Unser Weg – Yolumuz. Stuttgart.

Kaleli, Lütfi, Ohne Jahr: Sivas Katliami ve Seriat. Ohne Ort: Alev Yayinlari.

Kaplan, Ismail, 1992: Alevitentum, das unbekannte Gesicht des Islam. Informationsdienst zur Ausländerarbeit, 1/92, 56-60.

Kaplan, Ismail, 2004: Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland. Köln: AABF.

Kehl-Bodrogi, Krisztina, 1988a: Die Kizilbasch/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Kehl-Bodrogi, Krisztina, 1992: Vom revolutionären Klassenkampf zum „wahren“ Islam. Transformationsprozesse im Alevitentum der Türkei nach 1980. Sozialanthropologische Arbeitspapiere, 49. Berlin: Verlag Das Arabische Buch.

Kiesel, Doron (Ed.), 1986: Islamunterricht an deutschen Schulen? Frankfurt am Main: Haag und Herchen.

Kilavuz, Hasan, 2003: Alevilerin inanç ve ibadeti çağdas Dedeleri yol göstericidir. Alevilerin Sesi, 69, Oktober 2003, 18-19.

Koç, Sinasi, 1989: Gerçek Islâm Dini. Ankara: Güven Matbaasi.

Küçük, Hülya, 2002: The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle. Leiden: Brill.

Mandel, Ruth, 1989: Turkish Headscarves and the 'Foreigners Problem': Constructing Difference Through Emblems of Identity. New German Critique, 46, 27-46.

Massicard, Elise, 2003: „Alevism as a Productive Misunderstanding: The Hacibektaş Festival.“ In: White, Paul J. and Jongerden, Joost (Ed.): Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview. Leiden: Brill, 125-40.

Mélikoff, Iréne, 1992 : Sur les traces du Soufisme Turc. Istanbul: Éditions Isis.

Mélikoff, Iréne, 1998 : Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars. Genèse et évoluti-

on du soufisme populaire en Turquie. Leiden: Brill.

Muckel, Stefan, 2004: Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. eine Religionsgemeinschaft? Rechtsgutachten erstattet dem Ministerium für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen. Cologne.

Özdil, Ali-Özgür, 1999: Aktuelle Debatten zum Islamunterricht in Deutschland. Hamburg: E.B.-Verlag.

Schimmel, Annemarie, 1969: „Islam in Turkey.“ In: Arberry, J. A. (Ed.): Religion in the Middle East, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 68-95.

Seufert, Günter, 1997c: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft. Istanbul: Steiner.

Shankland, David, 1999: Islam and Society in Turkey. Huntingdon: The Eothen Press.

Sinclair-Webb, Emma, 2003: „Sectarian Violence, the Alevi Minority and the Left. Kahramanmaras 1978.“ In: White, Paul J. and Jongerden, Joost (Ed.): Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview. Leiden: Brill, 215-236.

Sökefeld, Martin, 2001: Reconsidering Identity. *Anthropos*, 96, 527-544.

Sökefeld, Martin, 2002a: Alevi *Dedes* in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution. *Zeitschrift für Ethnologie*, 127, 163-186.

Sökefeld, Martin, 2002b: Alevism Online: Re-Imagining a Community in Virtual Space. *Diaspora*, 11, 85-123.

Sökefeld, Martin, 2003: Alevis in Germany and the Politics of Recognition. *New Perspectives on Turkey*, 28/29, 133-161.

Sökefeld, Martin, 2004a: Struggling for recognition: The Alevi movement in Germany and in transnational space. Unveröffentlichte Habilitationsschrift, Universität Hamburg.

Sökefeld, Martin, 2004b: „Religion or Culture? Concepts of Identity in the Alevi Diaspora.“ In: Kokot, Waltraud, Tölölyan, Khachig and Alfonso, Carolin (Ed.): Di-

aspora, Identity and Religion. New Directions in Theory and Research. London: Routledge, 143-165.

Sökefeld, Martin, 2004c: Über die Schwierigkeit, dem türkischen Nationaldiskurs zu entkommen: Aleviten in Deutschland und Hürriyet. In: Sökefeld, Martin (Hg.): Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei. Bielefeld: transcript, 163-180.

Sökefeld, Martin, 2004d: Das Paradigma kultureller Differenz: Zur Forschung und Diskussion über Migranten aus der Türkei in Deutschland. In: Sökefeld, Martin (Hg.): Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei. Bielefeld: transcript, 9-33.

Soysal, Yasemin, 1994: Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe. Chicago: University of Chicago Press.

Spuler-Stegemann, Ursula, 2003: Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. eine Religionsgemeinschaft? Religionswissenschaftliches Gutachten erstattet dem Ministerium für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen. Marburg.

Stock, Martin, 2003: Islamunterricht: Religionskunde, Bekenntnisunterricht oder was sonst? Münster: Lit.

Tur, Dervis, 2002: Erkânname. Aleviligin Islam'da Yeri ve Alevi Erkânları. Rüsselsheim: Erenler Yayın.

Vorhoff, Karin, 1995: Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Türkische Tageszeitungen:

Hürriyet

Milliyet

Martin Sökefeld war wissenschaftlicher Assistent am Institut für Ethnologie der Universität Hamburg und ist nun Assistenzprofessor am Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern.