

**MAX PLANCK INSTITUTE FOR
SOCIAL ANTHROPOLOGY
WORKING PAPERS**



MAX-PLANCK-GESELLSCHAFT

Working Paper No. 84

**KRISZTINA KEHL-
BODROGI**

**VON DER KULTUR
ZUR RELIGION
ALEVITISCHE
IDENTITÄTSPOLITIK
IN DEUTSCHLAND**

Halle / Saale 2006
ISSN 1615-4568

Max Planck Institute for Social Anthropology, P.O. Box 110351,
06017 Halle / Saale, Phone: +49 (0)345 2927-0, Fax: +49 (0)345 2927-402,
<http://www.eth.mpg.de>, e-mail: workingpaper@eth.mpg.de

Von der Kultur zur Religion

Alevitische Identitätspolitik in Deutschland¹

Krisztina Kehl-Bodrogi²

Abstract

This paper discusses the question of the mobilising force of religious identity in the struggle of the Alevis for legal recognition in contemporary Germany. It shows how this struggle is embedded in larger – also transnational – political contingencies and how its modalities are influenced by social and political discourses going on in the majority society. The paper argues that the recent shift from a self-description as a cultural group to that of a religious community is not so much due to a regained strength of religiosity among the Alevis. It can rather be viewed as a response to changed public discourses in Germany and an adjustment to the prevailing legal and institutional conditions.

¹ Ich danke Irene Becci und John Eidson für ihre hilfreichen Kommentare zu einer früheren Version und Bettina Mann für die sprachliche Überarbeitung dieses Working Papers.

² Krisztina Kehl-Bodrogi, Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, PO Box 11 03 51, 06107 Halle/ Saale, Deutschland. Tel: +49 (0)345 2927 217; E-mail: kehl@eth.mpg.de

Einleitung

„The time of becoming the same is also the time of claiming to be different.“ Auf diese Formel brachte Stanley J. Tambiah (1989: 348) jenes scheinbare Paradox, das für das ausgehende 20. Jahrhundert allenthalben als typisch ausgemacht wird: das zeitliche Zusammenfallen von Globalisierung auf der einen und der weltweiten Zunahme ethnisch, kulturell und religiös formulierter Differenzierungen auf der anderen Seite. In der neuen Konjunktur partikularistischer Bewegungen offenbart sich – um Nancy Frasers prägnante Formulierung aufzugreifen – ein „Wechsel in der Grammatik der politischen Forderungen“ (zit. in Benhabib 1999: 33). Die für die sozialen Bewegungen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts typische Forderung nach sozialer Gleichheit und gerechter Verteilung von Gütern ist weitgehend der Forderung nach Anerkennung von (kollektiven) Differenzen gewichen.³

Dieser Beitrag zeigt am Beispiel der Aleviten in der deutschen Diaspora, wie Anerkennungskämpfe in größere politische Zusammenhänge eingebettet sind, die ihre Modalitäten maßgeblich beeinflussen. Dabei wird argumentiert, dass das rezente Streben der Diaspora-Aleviten nach öffentlicher Anerkennung als *Relionsgemeinschaft* nicht primär einer verstärkten religiösen Orientierung geschuldet ist. Vielmehr stellt sie – im Sinne der von Ireland (1994) entwickelten Theorie des *institutional channelings* – eine weitgehend strategisch motivierte Anpassung an die legalen und institutionellen Bedingungen des Aufnahmelandes dar.

Der erste Teil des Beitrags gibt einen Überblick über die Situation der Aleviten in der Türkei. Er skizziert den Prozess der allmählichen Politisierung alevitischer Identität und benennt die wichtigsten Merkmale des gemeinschaftsinternen Anerkennungsdiskurses. Der zweite Teil skizziert die Entstehung und Entwicklung von alevitischen Organisationen in Deutschland und diskutiert die Hintergründe für das Aufkommen einer eigenständigen Anerkennungspolitik in der Diaspora. Besonderes Augenmerk wird auf die heiß umstrittene Frage des islamischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen gelegt. Dabei wird gezeigt, wie die diesbezüglichen politischen und gesellschaftlichen Diskurse die alevitische Anerkennungsrhetorik geprägt haben und wie die Aleviten vom Fundamentalismusverdacht profitieren, dem islamische Organisationen generell ausgesetzt sind. Abschließend wird der Frage nachgegangen, welche langfristigen Konsequenzen sich aus den im Interesse der Anerkennung erbrachten Anpassungsleistungen an die legalen Rahmenbedingungen in Deutschland für das Alevitum als Ganzes ergeben könnten.

Aleviten in der Türkei

Eine Minderheit im Verborgenen

Nach ihren gegen das politische Zentrum gerichteten Aufständen im 16. Jahrhundert in die Marginalität abgedrängt, befanden sich die Aleviten bis in die Anfangszeit der Türkischen Republik in weitgehender räumlicher und sozialer Isolation. Mit dem Stigma der Häresie und der Unmoral⁴ behaftet, suchten sie Zuflucht in der Praxis der *takiya*, d.h. der Verheimlichung der eigenen religiösen Zugehörigkeit. Eine weitere Dimension der *takiya* beinhaltete die Geheimhaltung der Lehre, zu

³ Diese Feststellung behält ihre Gültigkeit auch, wenn – wie Benhabib (1999: 33) betont – „alle von Identität/Differenz bestimmten Bewegungen auch um die Verteilung von Ressourcen [kämpfen].“

⁴ Jahrhundertlang wurden die Aleviten der rituellen Promiskuität und des institutionalisierten Inzests beschuldigt.

der im Alevitum nur diejenigen Zugang hatten, die in die Gemeinschaft hineingeboren waren.⁵ Die religiöse Leitung der Gemeinschaft lag in den Händen ‚heiliger‘ Männer (*dede*), die als Besitzer wundertätiger Kräfte (*keramet*) galten, und deren Legitimation und Autorität auf ihrer (in der Regel fiktiven) Abstammung aus dem Geschlecht des Propheten Mohammed gründete. Die *dede* hatten das Monopol auf Besitz und Interpretation der religiösen Texte (*Buyruk*) und waren für die Durchführung der *cem*, der zentralen religiösen Zeremonien der Aleviten zuständig.⁶

Unter den Bedingungen weitgehender Oralität und einer stark segmentierten religiösen Führungsschicht konnte sich im Alevitum kein Kanon – d.h. „jene Form von Tradition, in der sie ihre höchste inhaltliche Verbindlichkeit und äußerste formale Festlegung erreicht“ (Assmann 1999: 103) – herausbilden. Wie Kreyenbroek (1996: 101) bemerkt, wäre es daher „hazardous (...) to claim that a single and coherent system of beliefs and doctrines is uniquely representative of such traditions.“ Was die Aleviten in religiöser Hinsicht vor allem auszeichnet, ist ihre Absage an die Scharia und den islamischen Ritus.⁷ Die täglichen Pflichtgebete, die Wallfahrt nach Mekka oder das Fasten im Monat Ramadan sind ihnen ebenso fremd wie die Befolgung der rituellen Reinheitsgebote des Islam oder des Verbots von Alkohol. „Instead of adherence to the *shari'a*, Alevi profess obedience to a set of simple moral norms; they claim to live according to the inner (*batin*) meaning of religion rather than its external (*zahir*) demands.“ (van Bruinessen 1996: 7)

Die politischen, sozialen und ökonomischen Umwälzungen, die auf die Ausrufung der Republik (1923) folgten, führten zu einer zunehmenden gesellschaftlichen Integration der Aleviten, machten aber die *takiya* nicht obsolet. Denn die Aleviten mussten weiterhin auf die öffentliche Artikulation ihrer Identität und die legale Ausübung ihres Glaubens als Konsequenz einer staatlichen Politik verzichten, die im Namen der nationalen Einheit die Existenz ethnischer Minoritäten ebenso wie die innerislamische Spaltung der Bevölkerung negierte. Der (sunnitische) Islam blieb in der säkularen Türkei *de facto* Staatsreligion (vgl. Binswanger 1991: 217f.; Schiffauer 2000: 67). Er wurde „nicht vom Staat getrennt, sondern ihm untergeordnet, indem die Institutionen des orthodoxen Islam in die staatliche Bürokratie eingebunden“ wurden (Toprak 1984: 95). Als ausführendes Organ staatlicher Religionskontrolle dient das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, kurz *Diyanet*), das jedoch ausschließlich die Belange der Sunniten wahrnimmt.⁸ Für die Aleviten wurde in diesem System keine Regelung getroffen, wodurch sie sich in religiöser Hinsicht im rechtlichen Niemandsland befanden (und befinden).

In der Abgeschiedenheit ihrer ländlichen Wohngebiete konnten die Aleviten ihre Religion noch weitgehend ungestört praktizieren. In der Folge ihrer – Mitte der 1950er Jahre begonnenen – massenhaften Einwanderung in die Städte kam das religiöse Leben jedoch weitgehend zum Erliegen. Unter den Bedingungen urbanen Lebens konnten die traditionellen religiösen Institutionen auf lange Sicht nicht überdauern. Staatliche Politik und Misstrauen in der Bevölkerung trugen zusätzlich dazu bei, dass das religiöse Leben der Aleviten allmählich an Bedeutung verlor. Mitglieder der älteren Generation erinnern sich noch heute lebhaft an nächtliche Razzien, bei der die durch Nachbarn alarmierte Polizei ihre religiösen Versammlungen auflöste und die Teilnehmer ver-

⁵ Kohlberg (1995: 345) hat auf diese doppelte Dimension der *takiya* im Zusammenhang mit der Schia hingewiesen: „Looked at from the point of view of motive, there appear in fact to be two main types of *taqiyya*: one which is based on fear of external enemies and another which is based on the need to conceal secret doctrines from the uninitiated.“

⁶ Zur Bedeutung der *Buyruk*-Schriften im Alevitum vgl. Otter-Beaujean 1997. Für einen Überblick über die traditionellen Funktionen der *dede* und die wichtigsten *dede*-Geschlechter (*ocak*) siehe A. Yaman 1998.

⁷ Zu den Glaubensvorstellungen der Aleviten siehe ausführlich Kehl-Bodrogi 1988, Dressler 2002.

⁸ Zu Aufgaben und Aufbau des Präsidiums sowie zu den historischen Hintergründen seiner Entstehung vgl. Toprak 1984; Kara 1999.

haftete.⁹ Die spezifischen sozial-religiösen Institutionen lösten sich auf und die Weitergabe religiösen Wissens von einer Generation an die nächste brach ab. Damit büßten auch die Mitglieder der traditionellen religiösen Führungsschicht, die *dede*, ihren Einfluss und ihre Autorität ein. Zur gleichen Zeit erfolgte eine durchgehende Politisierung der alevitischen Jugend, die sich der Ideologie des Sozialismus verschrieb und sich aktiv am politischen Kampf beteiligte.

Diese Entwicklungen führten zwar nicht zum Verlust alevitischer Identität, wohl aber zu einer Neuinterpretation der sie konstituierenden Merkmale. Alevi zu sein bedeutete jetzt vor allem *devrimci* (Revolutionär) zu sein; eine Berufung, zu der sie sich durch ihre Abstammung prädestiniert fühlten. Eine ganze Generation interpretierte das Alevitum als eine Art indigenen Proto-Sozialismus, der in seinen Lehren und Institutionen auf anatolischem Boden all das vorwegnahm, was Jahrhunderte später von den Vordenkern der sozialistischen Utopie im Westen erträumt wurde. Die Mehrheit dieser Generation kannte nur noch eine sozial relevante Grenze: die zwischen linken Revolutionären und rechten Faschisten bzw. zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten.

Kampf um Anerkennung und Repräsentation

Im Laufe der 1980er Jahre begann die Zugehörigkeit zum Alevitum ihre primär identitätstiftende Bedeutung wiederzuerlangen.¹⁰ Die Liberalisierung des politischen Klimas in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre ermöglichte den Aleviten zudem, unter Berufung auf ihre differente Gruppenidentität an die Öffentlichkeit zu treten und eine auf Anerkennung zielende identitätspolitische Bewegung ins Leben zu rufen.¹¹ Somit trat an die Stelle des Kampfes für die proletarische Weltrevolution, dem sich der Großteil der Aleviten in den vorausgehenden zwei Jahrzehnten verschrieben hatte, eine „Politik der Differenz“, die verlangt,

die unverwechselbare Identität eines Individuums oder einer Gruppe anzuerkennen, ihre Besonderheit gegenüber allen anderen. Dem liegt das Argument zugrunde, dass gerade diese Identität bisher verkannt und verdeckt und einer dominierenden oder von der Mehrheit gestützten Identität assimiliert wurde. (Taylor 1993: 28-29)

Während sich die Aleviten in der Vergangenheit mit einer Existenz im Verborgenen abgefunden hatten, fordern sie heute, dass der Staat ihre kollektive Identität anerkennt und ihrer religiösen und kulturellen Andersartigkeit auch auf der rechtlichen Ebene Rechnung trägt.¹² In diesem Kampf um Anerkennung kommt dem Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet*) eine zentrale Bedeutung zu, einer Institution, die für die Aleviten durch ihre einseitige Ausrichtung auf den sunnitischen Islam wie keine andere die „staatliche Politik der Negierung“ (*devletin yok sayma politikası*) ihrer Identität verkörpert.

In den auf das *Diyanet* bezogenen Forderungen der Aleviten lassen sich zwei widerstreitende Positionen unterscheiden. Vertreter einer staatsnahen Position möchten das *Diyanet* dahingehend reformiert wissen, dass es den religiösen Belangen der Aleviten in gleicher Weise wie denen der

⁹ Solche Vorfälle ereigneten sich bis in die 1990er Jahre hinein.

¹⁰ Zu den auslösenden Faktoren dieser Entwicklung siehe Kehl-Bodrogi 1992, 1993; Çamuroğlu 1997; Rittersberger-Tılıç 1998; Şahin 2001. Zur Rolle der Medien bei der Revitalisierung und Politisierung alevitischer Identität siehe Hakan 1999.

¹¹ Die organisatorische Grundlage der Bewegung bildeten dabei von Anfang an die Vereine (*dernek*), womit die Aleviten dem vertrauten Beispiel der linken Bewegung folgten. Auch die rasch aufgekommenen internen Divergenzen zwischen den einzelnen Vereinen und deren Dachorganisationen lassen sich als eine Reminiszenz an die für die Linke typische, zuweilen unversöhnliche Fraktionierung deuten.

¹² Unterstützt werden solche Forderungen durch liberale gesellschaftspolitische Kreise in der Türkei, die die Aleviten als quasi natürliche Verbündete im Kampf gegen die zunehmende Politisierung des Islam im Lande sehen.

Sunniten Rechnung trägt. Konkret geht es dabei um die Forderung, dass das Präsidium ein Teil seines Budgets für religiöse Dienste für die Aleviten reserviert, entsprechend ihres Anteils an der Bevölkerung. Daran schließt die Forderung nach der proportionalen Berücksichtigung von Aleviten bei der Ämtervergabe im Präsidium und der Einrichtung einer speziellen alevitischen Abteilung (*Alevi masasi*) innerhalb des Präsidiums an.¹³ Demgegenüber sprechen sich Vertreter der zweiten Position für die gänzliche Auflösung des *Diyamet* aus. Sie argumentieren zum einen, dass in einem laizistischen System die Sphäre des Religiösen von der des Staates getrennt sein müsse, und der Staat sich den verschiedenen religiösen Gruppen gegenüber neutral zu verhalten habe.¹⁴ Zum anderen weisen sie die Forderung nach der Einbeziehung des Alevitums in den Zuständigkeitsbereich einer staatlichen Institution wie des *Diyamet* als Verrat am Geist des Alevitums zurück, das sich aus ihrer Sicht gerade durch seine Staatsferne auszeichnet.

Ein weiterer symbolischer Schauplatz alevitischer Anerkennungspolitik in der Türkei ist der seit 1983 obligatorische schulische Religionsunterricht. In der ausschließlichen Vermittlung der sunnitisch-islamischen Lehre, so die Klage der Aleviten, werde einmal mehr die Weigerung des Staates manifest, ihre differente religiöse Identität anzuerkennen. Ein so angelegter Pflichtunterricht in Religion, so die Kritik, bezeuge die Absicht des Staates, die Aleviten an den Mehrheitsislam zu assimilieren. Während mit der proportionalen Vertretung in einer staatlichen Institution wie dem *Diyamet* eine Forderung nach *politischer Repräsentation* erhoben wird, geht es im Fall des Religionsunterrichts um *symbolische Repräsentation*, nämlich die Darstellung auch ihrer Glaubenslehren und -praktiken im Unterricht bzw. in den Schulbüchern.

„Was ist das Alevitum?“ – Konkurrierende Selbstbilder

Die in der *Diyamet*-Frage vertretenen unterschiedlichen Positionen verweisen auf grundlegende Divergenzen innerhalb der Bewegung über das Wesen des Alevitums und die Mittel und Wege, die im Interesse seiner Anerkennung einzuschlagen seien. Die internen Auseinandersetzungen sind Ausdruck eines radikalen Wandlungs- und Neudefinierungsprozesses, dem die alevitische Identität der Gegenwart unterworfen ist und der mit einer „Neuinterpretation kollektiver Geschichte und Neuverhandlungen geschichtlicher Erinnerungen“ (Baumann 1998: 288) einhergeht.¹⁵ Dieser Prozess beinhaltet auch einen radikalen Wandel der traditionellen Machtstrukturen, der sich vor allem in der Verschiebung des Führungsanspruchs von der Gruppe der Heiligen (*dede*) auf die Mitglieder der traditionellen Laienschicht (*talip*) manifestiert. Das erste Mal brachen innergemeinschaftliche Differenzen im Zusammenhang mit der Strategie des *Diyamet* auf, das Alevitum in die sunnitische Tradition einzubinden und hierfür Unterstützung aus alevitischen Kreisen zu gewinnen. Die Reaktionen auf eine 1991 erfolgte Unterredung zwischen *Diyamet*-Vertretern und einigen alevitischen *dede*, kommentierte die linksliberale Zeitschrift *Nokta* seinerzeit mit den Worten: „Das *Diyamet* hat die Aleviten entzweit“ (*Nokta*, 22. Dezember 1991).¹⁶ Die Wortführer der Bewegung warfen dem *Diyamet* vor, den Dialog nur mit solchen Aleviten zu suchen, die bereit sind, die offizielle Sicht zu

¹³ Vgl. zu dieser Position die entsprechenden Beiträge in der Zeitschrift *Cem*, insbesondere Ausgabe 36, Nr. 123, S. 13-16.

¹⁴ Für eine rezente kritische Auseinandersetzung mit dem *Diyamet* bzw. der staatlichen Religionspolitik aus alevitischer Sicht vgl. Kaygusuz 2004.

¹⁵ Für eine Auswertung und Analyse der – im Zuge der Revitalisierungsbewegung erst entstandenen – alevitischen „Gruppenliteratur“, in der sich dieser vielfältige und widersprüchliche Neudefinierungsprozess widerspiegelt, siehe Vorhoff 1995, 1998a, 1998b.

¹⁶ Für eine allgemeine Auseinandersetzung mit dem *Diyamet* aus alevitischer Sicht vgl. Pehlivan 1993.

teilen, wonach zwischen Aleviten und Sunniten keine grundsätzlichen Unterschiede existierten (vgl. *Cem*, Nr. 9, Februar 1992).

In dem Streit ging es bereits um die Fragen, die in der Folgezeit Dreh- und Angelpunkt innergemeinschaftlicher Auseinandersetzungen werden sollten: Wem die Zuständigkeit zukomme, im Namen und für die Gemeinschaft zu sprechen, und als was das Alevitum zu definieren sei. Auf die Frage „Was ist das Alevitum?“ fallen die Antworten je nach politischer und ideologischer Ausrichtung der Protagonisten höchst unterschiedlich aus. So interpretieren die einen das Alevitum in erster Linie anhand kultureller und sozialer Charakteristika als eine „Kultur“, „Lebensform“ oder „soziale Bewegung“. Für andere stehen dagegen religiöse Aspekte im Vordergrund, aufgrund derer sie das Alevitum als einen heterodoxen Glauben, eine spezifisch türkische (alternativ: anatolische) Form des Islam, als die wahre Schia oder gar – am anderen Ende der Skala – als eine eigenständige, vom Islam gänzlich unabhängige Religion interpretieren. Die These vom „türkischen Islam“ findet ihr Gegenstück im kurdisch-nationalen Diskurs, in dem das Alevitum als ein kurdisches Phänomen betrachtet wird.¹⁷ Relativ neu ist die Rhetorik vom „Alevi-Islam“, die innerhalb der Stiftung *CEM* aufgekommen ist.¹⁸ Diese politisch einflussreiche Organisation fordert die Anerkennung des Alevitums als eine weitere islamische Rechtsschule (*mezhep*) und tritt vehement für dessen Eingliederung in das *Diyanet* ein. Wie Dressler (2002: 179) bemerkt, dokumentiert diese Forderung „eine taktisch motivierte Anpassung an die Rhetorik der orthodoxen islamischen Theologie. In deren Logik kann nur der Status als *mezhep* einen tolerierbaren Platz der Aleviten innerhalb der islamischen Gemeinschaft begründen.“

Anerkennung nicht in Sicht

Innerhalb der letzten 15 Jahre hat das Alevitum in der Türkei vieles von seinem Stigmacharakter verloren und alevitische Organisationen haben sich auf der gesellschaftspolitischen Bühne der Türkei fest etabliert. Auf der rechtlichen Ebene jedoch zeichnen sich nach wie vor keine Veränderungen ab. Noch im Februar 2006 hat das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten den Antrag einer alevitischen Stiftung¹⁹ zurückgewiesen, *cem*-Häuser²⁰ als Andachtsorte anzuerkennen und damit zu legalisieren. In seiner Presseerklärung zu der Entscheidung wies das *Diyanet* darauf hin, dass der Islam nur die Moschee als Andachtsort (*ibadethane*) kenne:

Da die Aleviten kein anderes heiliges Buch als den Koran und keinen anderen Propheten als Mohammed anerkennen, ist das Alevitum unabhängig davon, wie es im Einzelnen definiert wird, eine Glaubensrichtung innerhalb des Islam. (...) Daher widerspricht das Beharren darauf, die heutigen *cem*-Häuser wie die Moscheen, Kirchen oder Synagogen als Gotteshäuser anzusehen, sowohl der historischen Erfahrung als auch wissenschaftlichen Kriterien.²¹

Somit ist der türkische Staat weiterhin nicht bereit, den religiösen Besonderheiten der Aleviten offiziell Rechnung zu tragen. Die in der oben zitierten Presseerklärung vorgebrachte Ermahnung, wonach „in unseren Tagen es mehr denn je notwendig ist, sich um die religiösen und nationalen Werte

¹⁷ Die Mehrheit der Aleviten stellen Türken. Der Anteil der Kurden unter ihnen wird auf 15-20 Prozent geschätzt. Zu neueren Entwicklungen unter kurdischen Aleviten vgl. van Bruinessen 1997; Kehl-Bodrogi 2000.

¹⁸ Zu dieser Stiftung, die gute Kontakte zu höchsten Regierungskreisen und zur Armee unterhält, siehe Dressler 2002: 178-180.

¹⁹ Der Antrag wurde von der *Hacı Bektaş-i Veli Anadolu Kültür Vakfı* eingereicht.

²⁰ Die *cem*-Häuser stellen eine Anpassung an die Bedingungen urbanen Lebens dar. Während in den Dörfern religiöse Zusammenkünfte (*cem*) in Privathäusern stattfanden, wurden in den letzten Jahren in städtischen Zentren speziell diesem Zweck dienende Gebäude errichtet.

²¹ <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/baciklama.asp?id=1129> (Übersetzung aus dem Türkischen durch die Autorin).

herum zu vereinigen,“ zeigt, dass die Anerkennung des Alevitums an der Befürchtung des Staates scheitert, ein solcher Schritt könnte die offizielle Ideologie von der „unteilbaren Einheit der Nation“ (*milletin bölünmez bütünlüğü*) in Frage stellen.

Mittlerweile beschäftigt die religiöse Situation der Aleviten in der Türkei auch den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte. Dieser hat erst im Juli 2006 die verpflichtende Teilnahme alevitischer Kinder am schulischen Religionsunterricht als Verstoß gegen Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention verurteilt. Angerufen wurde das Gericht von einem alevitischen Vater, der seit 2001 erfolglos bei türkischen Gerichten gegen die Praxis des Religionsunterrichts geklagt hat. Bezeichnenderweise handelte es sich hierbei um einen individuellen Vorstoß: alevitische Organisationen in der Türkei stehen einer Internationalisierung der Aleviten-Frage in der Regel ablehnend gegenüber, da sie davon eine unnötige Verschärfung des Konflikts in der Heimat befürchten. Dagegen bemüht sich das organisierte Alevitum in Deutschland seit Jahren erfolgreich darum, internationale Foren für die Situation der Aleviten in der Türkei zu sensibilisieren.

Aleviten in Deutschland

Aleviten waren unter den ersten Gastarbeitern, die in den 1960er Jahren aus der Türkei angeworben wurden, überproportional stark vertreten.²² In der Folgezeit erhielten die Diaspora-Gemeinden einen kontinuierlichen Zuwachs, wobei bestimmte politische Ereignisse in der Türkei als wichtige Push-Faktoren dienten. Von besonderer Bedeutung waren dabei die Ende der 1970er Jahre in mehreren Landesteilen der Türkei verübten anti-alevitischen Pogrome, die gegen die Linke gerichteten „Säuberungen“ nach dem Militärputsch 1981 sowie der Anti-Guerilla-Krieg im Osten des Landes, der besonders in der von Aleviten bewohnten Provinz Tunceli auch die Zivilbevölkerung stark in Mitleidenschaft gezogen hat. Bedingt durch diesen speziellen Migrationshintergrund ist der Anteil der Aleviten an der türkeistämmigen Migrantenbevölkerung in Deutschland höher anzusetzen als in der Türkei selbst.²³

Da die Aleviten an der Praxis der *takiya* zunächst auch in der Diaspora festhielten, ist die innerislamische Differenzierung der türkeistämmigen Migranten vor der deutschen Öffentlichkeit lange Zeit verborgen geblieben. Asylbewerber gaben z.B. so gut wie nie Verfolgung oder Diskriminierung aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit als Fluchtgrund an. Auch organisierten sich die Neuankömmlinge, von denen ein großer Teil auf eine aktive politische Vergangenheit in der Türkei zurückblickte, lange Zeit nicht auf der Grundlage der ererbten sozial-religiösen Affiliation. Die meisten von ihnen waren in Gruppierungen des linken politischen Spektrums aktiv, die in der Diaspora analog zu denen in der Heimat gebildet wurden.

Die ersten ausschließlich von Aleviten getragenen Organisationen waren in Deutschland die Patriotischen Einheiten aus der Türkei (*Türkiyeli Yurtseverler Birlikleri*, TYB).²⁴ Sie sind 1979 in verschiedenen westdeutschen Städten durch ehemalige Mitglieder der Populistischen Revolutionären Föderation (*Halkçı Devrimci Federasyon*, HDF), einer Auslandsorganisation der türkischen Republikanischen Volkspartei (*Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP), ins Leben gerufen worden. Mit der Gründung einer eigenen Organisation protestierten sie gegen die Weigerung der HDF, bei der

²² Die Bereitschaft abzuwandern war unter Aleviten – besonders in der Anfangsphase der Anwerbung – aufgrund ihrer schlechteren wirtschaftlichen Situation und geringeren gesellschaftlichen Integration größer als die ihrer sunnitischen Landsleute.

²³ In der Türkei wird der Anteil der Aleviten an der Gesamtbevölkerung auf 20 bis 25 Prozent geschätzt. Entsprechende statistische Erhebungen existieren weder in der Türkei noch in Deutschland.

²⁴ Für einen Überblick über die alevitische Vereinslandschaft siehe Şahin 2001; Kehl-Bodrogi 2002 und Sökefeld 2004.

türkischen Regierung offiziell gegen die anti-alevitischen Pogrome zu protestieren, die im selben Jahr an mehreren Orten der Türkei stattfanden.²⁵ Die TYB verstanden sich zwar weiterhin in erster Linie als Arbeiterbewegung, unterschieden sich aber von anderen sozialdemokratischen und linken Organisationen durch ihre explizite Thematisierung der Konfessionsfrage (*mezhep sorunu*). Wie nahtlos hier sozialistische und alevitische Identität miteinander verknüpft waren, zeigt die Selbstbeschreibung der TYB in ihrem Aufruf zur 1. Mai Demonstration in Berlin: „Wir sind die Proletarier einer alevitischen Gesellschaft. Die rote Fahne ist unsere historische Fahne“. Allerdings konnten die TYB nur ein kleines Segment der Aleviten erreichen. Es sollte noch fast ein Jahrzehnt dauern, bis eine breitere Mobilisierung auf der Grundlage der ererbten Gemeinschaftszugehörigkeit möglich wurde.

„Uns gibt es auch!“ *Das Hinaustreten an die Öffentlichkeit*

Das Jahr 1988 markiert das *coming out* der Aleviten in der deutschen Diaspora. In diesem Jahr wurde in Hamburg die mittlerweile legendäre „Alevitische Kulturwoche“ veranstaltet. Ihre Organisatoren waren Mitglieder der im Jahr zuvor gegründeten Alevitischen Kulturgruppe, einer Art Diskussionsrunde, in der junge Menschen – unter ihnen vor allem Sozialarbeiter und Gewerkschaftler – über Wege und Möglichkeiten nachdachten, den Aleviten in der deutschen multikulturellen Landschaft eine Stimme zu verleihen. Mit der Kulturwoche, deren Vorbereitung und Durchführung in enger Kooperation mit alevitischen Intellektuellen in der Türkei erfolgte, traten Aleviten das erste Mal unter Nennung ihres Namens an die Öffentlichkeit und brachen damit ein für allemal mit der defensiven Praxis der *takiya*.

Die Veranstaltung übte auf die Aleviten ganz Europas und der Türkei eine Signalwirkung aus. Bereits im selben Jahr kam es in mehreren deutschen Städten zur Gründung von Vereinen, den sogenannten Alevitischen Kulturzentren, die sich bald zu einer Dachorganisation, der Föderation Alevitischer Einheiten in Deutschland (*Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu*, AABF) zusammenschlossen.²⁶

Die Organisierung auf Gemeinschaftsbasis erhielt einen starken Impuls durch die tragischen Vorfälle in der ostanatolischen Stadt Sivas, wo im Sommer 1993 ein durch islamistische Hassprediger aufgehetzter Mob ein Hotel in Brand setzte, in dem sich Teilnehmer einer alevitischen Veranstaltung aufhielten. Dieser Vorfall, bei dem 37 Menschen den Tod fanden, nährte bei einer wachsenden Zahl von Aleviten den Wunsch, sich für die Interessen der Gemeinschaft aktiv einzusetzen. Nach den Vorfällen in Sivas erhöhte sich die Zahl alevitischer Vereine in Deutschland innerhalb eines Jahres von 40 auf 100. Ein ähnlicher Anstieg von Vereinsaktivitäten war zur gleichen Zeit auch in der Türkei zu verzeichnen. Junge Leute, für die ihre Zugehörigkeit zum Alevitum bis dahin kaum mehr als einen Zufall der Geburt bedeutete, wandten sich der Gemeinschaft zu und traten scharenweise in die neu gegründeten Vereine ein. So wie die 18-jährige Nurtem, deren Aussage ich 1994 in Berlin notierte, fühlten viele ihrer Altersgenossen:

²⁵ Die CHP war damals in der Regierung vertreten, sodass ein Protest der HDF sich gleichzeitig gegen die eigene Parteiführung hätte richten müssen. Dies mag zum Teil die zögerliche Haltung der HDF in der Pogrom-Frage erklären.

²⁶ Die offizielle deutsche Bezeichnung der Föderation lautete „Föderation der Aleviten-Gemeinden in Deutschland“. Sie wurde 1994 umbenannt in „Föderation der Aleviten-Gemeinden in Europa e.V.“ (*Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu*, AABF).

Früher habe ich die Nase gerümpft, wenn meine Eltern zu den Veranstaltungen im Alevitischen Kulturzentrum unserer Stadt gingen. Heute weiß ich, dass das Alevitum etwas Schönes ist, dessen man sich nicht zu schämen braucht. Als dieser Vorfall in Sivas passierte, fühlte ich die Notwendigkeit, selbst etwas dafür zu tun, diese Kultur am Leben zu erhalten und zu beschützen.

Die ‚Wiederentdeckung‘ alevitischer Identität ist vor allem die Manifestation von – um einen von L. Mars (1999) in Bezug auf die rezente Affirmation jüdischer Identität in Ungarn geprägten Begriff aufzugreifen – *cultural ethnicity* (Mars 1999: 28). Oder, wie Sökefeld (2004: 141) bemerkt, es ist „the emphasis of a contrasting difference, a rejection of perceived repressive practices and ideologies of both the Turkish state and Sunni Islam.“ In ganz besonderem Maße trifft dies auf die Kulturzentren zu, die bis heute das Rückgrat der bald auch in Deutschland begonnenen anerkennungspolitischen Bewegung bilden. Dass die „Wiederentdeckung des Alevitums“ (*Aleviliğın yeniden keşetmesi*) – wie das Phänomen im intergemeinschaftlichen Diskurs häufig beschrieben wird – nicht mit religiöser Neuorientierung gleichzusetzen ist, zeigen auch die in den Kulturzentren durchgeführten *cem*-Zeremonien. Konzipiert als Anschauungsunterricht in alevitischer Kultur, werden sie in der Art eines Theaterstücks durchgeführt und dienen in erster Linie der Vergewisserung kollektiver Identität.²⁷

Die Mitglieder der Kulturzentren setzen sich mehrheitlich aus Menschen zusammen, die sich politisch nach wie vor links einordnen und dem türkischen Staat gegenüber eine äußerst kritische Position einnehmen. Anders verhält es sich mit den Hacı-Bektaş-Veli-Kultur-Vereinen (*Hacı Bektaş Veli Kültür Dernekleri*, HBVKD). In ihnen kommen vor allem dem türkisch-nationalen und kemalistischen Diskurs nahe stehende und stärker religiös orientierte Angehörige der Gemeinschaft zusammen. Viele unter ihnen waren ursprünglich in den Kulturzentren organisiert, die sie später aus Protest wegen derer religionsfernen und staatskritischen Haltung verließen.²⁸

Dass die traditionelle alevitische Religiosität vielen jungen Mitgliedern in den Kulturzentren fremd ist, zeigt das Beispiel der damals 30-jährigen Fatma, einer langjährigen Mitarbeiterin im Frauenkomitee eines westdeutschen Kulturzentrums. Fatma, die mich 2002 zu einer *cem*-Zeremonie in einem Hacı-Bektaş-Veli-Kultur-Verein begleitete, erlebte die durch und durch spirituelle Atmosphäre der Veranstaltung als einen regelrechten Kulturschock. Die ekstatischen Allah-Allah-Rufe, mit denen die Teilnehmer die Ansprache des *dede* und das Vortragen religiöser Hymnen begleiteten, ihre inbrünstig ausgestoßenen Verwünschungen des Kalifen Yezid²⁹ und das bei einigen der Anwesenden in Ekstase mündende Wiegen der Körper und rhythmische Klatschen auf die Knie verursachten ihr äußerstes Unbehagen. Sie kommentierte das Erlebte später mit den Worten: „Ich kann nicht glauben, dass das Aleviten sind. Aleviten sind nicht so reaktionär (*gerici*) und fanatisch! Sie verfälschen das Alevitum, indem sie es zu einer Religion machen! Sie sind ja schon fast wie die Sunniten!“ Wie in dieser Aussage steht der Begriff „Religion“ auch im alevitischen Mehrheitsdiskurs vor allem für den sunnitischen Islam und somit für das ‚signifikant Andere‘. Der „Religion“ (*din*) der Sunniten wird der „Glaube“ (*inanç*) bzw. die „Philosophie“ (*felsefe*) der Aleviten begrifflich gegenübergestellt.

²⁷ Für die Transformationen der *cem* in der Diaspora vgl. Sökefeld 2004, 2005a.

²⁸ In Berlin nannten mir Mitglieder des dortigen HBVKD die Weigerung des Vorstands vom Alevitischen Kulturzentrum, die türkische Fahne in den Vereinsräumen aufzuhängen als Grund für ihren Austritt. Die Räumlichkeiten des HBVKD in Berlin und in anderen Städten sind dagegen in der Regel mit Porträts des türkischen Staatsgründers Mustafa Kemal Atatürk und mit türkischen Fahnen ausgestattet.

²⁹ Der Umayyaden-Kalif Yezid trug für die Ermordung von Alis Sohn Hüseyin im Jahr 680 n.Ch. die politische Verantwortung.

Anerkennungspolitik in Deutschland

Während in den Vereinen intern der säkulare Diskurs dominiert, präsentiert sich das organisierte Alevitum in Deutschland nach außen mit ungewohnter Einstimmigkeit als Religionsgemeinschaft. Dies wird nicht zuletzt in der auf Türkisch und Deutsch unterschiedlich lautenden Bezeichnung der Föderation der Aleviten-Gemeinden (AABF) deutlich. Hier wurde das für politische Vereinigungen gebräuchliche Wort „Einheit“ (*birlik*) im türkischen Namen der Organisation auf Deutsch mit dem stärker religiös konnotierten Begriff „Gemeinde“ wiedergegeben. Das Gewicht, das in der Außenrepräsentation auf die religiöse Dimension des Alevitums gelegt wird, ist – wie im Folgenden gezeigt werden soll – eine Konzession an die spezifischen Bedingungen im Aufnahmeland.

Das Hauptaugenmerk alevitischer Organisationen galt lange Zeit der Situation der Gemeinschaft im Mutterland. Bezeichnenderweise nennt die Satzung der AABF an erster Stelle ihrer Zielsetzungen die Aufgabe, sich für „die Sicherung verfassungsmäßiger Rechte für den alevitischen Glauben in der Türkei aktiv einzusetzen.“³⁰ Dies geschieht zum einen durch finanzielle und logistische Unterstützung der Bewegung in der Türkei.³¹ Zum anderen bemüht sich die AABF darum, internationale Organisationen wie die Menschenrechtskommission der UNO für die Situation der Aleviten in der Türkei zu sensibilisieren. Als Ergebnis ihrer Bemühungen nahm vor kurzem das Europäische Parlament im Zusammenhang mit den Beitrittsverhandlungen mit der Türkei die Anerkennung und den Schutz der Aleviten in ihren Forderungskatalog auf.

Ohne das vorrangige Ziel, die legale Anerkennung des Alevitums in der Türkei, aus den Augen zu verlieren, begann die AABF Ende der 1990er Jahre ihre Politik verstärkt auf die Diaspora auszurichten. Der Vorstand intensivierte seine seit 1995 laufenden Bemühungen um die Einführung alevitischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen und damit zusammenhängend um die Anerkennung als Religionsgemeinschaft in Deutschland. 1998 wurde eine interne Kommission für die Entwicklung eines Lehrplans für den geplanten Unterricht eingerichtet. Der Zeitpunkt, zu dem die Anerkennungsfrage in der Diaspora Dringlichkeit erlangte, ist dabei keinesfalls zufällig. Sie erfolgte zu einer Zeit, als die Frage islamischen Religionsunterrichts in Deutschland eine besondere gesellschaftspolitische Relevanz erfuhr und Politik und Öffentlichkeit gleichermaßen zu beschäftigen begann.

Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen

Seit 1977 bemühen sich sunnitische Organisationen in Deutschland darum, islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen erteilen zu dürfen. Sie sind jedoch immer wieder an der Hürde der Anerkennung als Religionsgemeinschaft gescheitert. Das Recht, Religionsunterricht an der Schule anzubieten, steht in Deutschland nur Religionsgemeinschaften zu, die als solche öffentlich anerkannt sind. Lange Zeit war dieses Recht nur den beiden christlichen Großkirchen vorbehalten. Erst seit kurzem steht es auch jüdischen Gemeinden zu. Für das lange Zögern, den Islam rechtlich und institutionell mit den etablierten Religionen gleichzustellen, sind vor allem zwei Gründe verantwortlich. Zum einen sind die Anerkennungskriterien am Modell christlicher Kirchen orientiert und somit auf eine Religion wie den Islam nicht übertragbar. Gefordert werden unter anderem eine einheitliche Verwaltungsstruktur, „ein religiöser Konsens, verbindliche Aussagen über Grundsätze

³⁰ Aus der türkischsprachigen Satzung der AABF von 1998, nachzulesen auf der Website der AABF, <http://www.alevi.com>, Übersetzung durch die Autorin.

³¹ So wurden mit Spenden aus Europa alevitische Radiosender, der Bau von *cem*-Häusern, Grabdenkmäler für die Opfer des Massakers von Sivas u.a.m. finanziert.

in Glaubensfragen und eine verbindliche Autorität, die zu diesen Aussagen befugt ist.“ (Die Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen 2000: 10) Zum anderen aber stehen der öffentlichen Anerkennung des Islam politische Bedenken entgegen, wie der Verdacht, Lehre und Praxis des Islam seien mit den Werten der Verfassung nicht vereinbar. Hinzu kommt, dass bis jetzt alle islamischen Gruppen, die sich um die Zulassung zum Religionsunterricht bemüht haben, den Vorwurf des Fundamentalismus nicht glaubhaft entkräften konnten.

Über solche Bedenken setzte sich das Berliner Oberverwaltungsgericht im November 1998 hinweg, als es nach einem mehr als zwanzigjährigen Rechtsstreit der Islamischen Föderation Berlin e.V. bescheinigte, eine Religionsgemeinschaft und somit berechtigt zu sein, Religionsunterricht an Berliner Schulen zu erteilen. Nach einem Widerspruch seitens der Schulverwaltung gegen das Urteil wurde es im Februar 2000 vom Bundesverwaltungsgericht in höchster Instanz bestätigt. Die Richter haben damit den grundsätzlichen Anspruch muslimischer Kinder auf Gleichberechtigung im Hinblick auf den Religionsunterricht anerkannt. Trotz scharfer Kritik seitens der Schulverwaltung, der Gewerkschaft für Erziehung und Wissenschaft (GEW) und diverser säkular orientierter türkischer Migrantorganisationen konnte die Islamische Föderation im Herbst 2001 an zwei Berliner Schulen mit dem Unterricht beginnen. Die Opponenten des Urteils befürchteten (und befürchten weiterhin) durch die Islamische Föderation werde demokratiefeindliches, fundamentalistisches Gedankengut in die Schulen hineingetragen.³²

Nur wenige Monate nach der Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts zugunsten der Islamischen Föderation reichte das Kulturzentrum Anatolischer Aleviten (AAKM) in Berlin einen Antrag auf Trägerschaft alevitischen Religionsunterrichts bei der Schulbehörde ein. Im selben Jahr noch hat die Föderation der Aleviten-Gemeinden (AABF) in drei weiteren Bundesländern Anträge auf die Erteilung eines „Religionsunterrichts auf alevitischer Grundlage“ gestellt.³³

Dem Antrag des AAKM wurde nach nur knapp zweijähriger Bearbeitungszeit im April 2002 durch die Senatsverwaltung stattgegeben. Im Gegensatz zur Islamischen Föderation hat der Senat darauf verzichtet, gerichtlich prüfen zu lassen, ob der Verein die für die Anerkennung als Religionsgemeinschaft aufgestellten Kriterien erfüllt. Der Vorstand des AAKM wurde nach seiner Zulassung zum Religionsunterricht lediglich dazu aufgefordert, in seine Satzung nachträglich einen Passus einzufügen, der das Bekenntnis zum alevitischen Glauben zur Bedingung der Mitgliedschaft macht. Die Satzung müsse zum Ausdruck bringen, so die Begründung, „dass sich die Mitglieder aufgrund übereinstimmender Auffassungen in religiöser Hinsicht (religiöser Konsens) zusammengeschlossen haben“. Hierfür reiche die bisherige Praxis nicht aus, wonach ordentliches Mitglied des Vereins nur werden könne, „wer von Herkunft und Bekenntnis Alevit sei“.³⁴

Als „Pyrrhussieg der Berliner Islamisten“ wertete die linke Berliner Tageszeitung (*taz*) in ihrer Ausgabe vom 10.04.2000 bereits die Antragstellung des AAKM auf Trägerschaft alevitischen Religionsunterrichts. Von der umstrittenen gerichtlichen Entscheidung zugunsten der Islamischen Föderation „profitieren nun die Aleviten“, für die jetzt die Aussicht bestehe, „dass auch ihre Eigenständigkeit anerkannt wird“, hieß es in dem Kommentar. In der Tat ebnete die Islamische Föderation

³² Was die Islamische Föderation in den Augen ihrer Kritiker besonders suspekt erscheinen lässt, ist deren ideologische und personelle Verflechtung mit *Milli Görüş* („Nationale Sicht“), einer türkisch-islamischen Organisation, die wegen des Verdachts auf Verfassungsfeindlichkeit seit geraumer Zeit vom Verfassungsschutz beobachtet wird.

³³ Bereits 1999 hatte die AABF das Kultusministerium in Nordrhein-Westfalen aufgefordert, alevitische Themen in den seit 1968 laufenden Modellversuch *islamische Unterweisung* zu integrieren. Es handelt sich bei der *islamischen Unterweisung* um einen religionskundlichen Unterricht, der im Gegensatz zum *Religionsunterricht* keinen Verkündigungscharakter hat und ohne die Beteiligung islamischer Gemeinden erfolgt.

³⁴ Schreiben der Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport an den Vorstand des AAKM vom April 2002.

tion den Aleviten den Weg zur Anerkennung, nicht nur indem diese sich nun auf einen Präzedenzfall berufen konnten. Überall dort, wo in der Zukunft – in welcher Form auch immer – islamischer Religionsunterricht eingeführt wird, haben die Aleviten nun gute Chancen auf die adäquate Berücksichtigung ihrer Interessen. Als eine islamische Konfession können sie sich auf den Grundsatz der Gleichbehandlung berufen und fordern, dass wenn evangelische und katholische Kinder nach Konfessionen getrennt unterrichtet werden, dies auch für die Muslime gelten muss.

Dass ihr Antrag in Berlin ohne langwierige Prüfung der Erfüllung der Anerkennungskriterien angenommen wurde, haben die Aleviten ihrem Ruf als liberale, fundamentalistischen Neigungen unverdächtige Muslime zu verdanken. Dies geht unter anderem aus einem Bericht des *Tagespiegels* (20.04.2002) hervor, wonach der alevitische Religionsunterricht von der Senatsverwaltung „als Konkurrenz zur umstrittenen Islamischen Föderation gedacht [ist], die einen großen Zulauf an den Schulen verzeichnet.“ Auch die GEW Berlin begrüßte die „unproblematische Anerkennung der Alevitischen Gemeinde als Glaubensgemeinschaft“ als „einen erfreulichen Schritt“ und als „Gewinn für die Berliner Schule. *Endlich kann dem Bild des fundamentalistischen Islam, das seit dem 11. September zu einem Schreckensgespenst geworden ist, aktiv entgegengewirkt werden.*“ (GEW Presseerklärung Nr. 30/02, 23.04.2002)³⁵

Angesichts solcher Aussagen wird deutlich, dass den Aleviten sowohl von der Politik als auch von zivilgesellschaftlichen Kreisen die Rolle zugeordnet wird, ein Gegengewicht zum islamischen „Fundamentalismus“ zu schaffen. Wie wenig allerdings Politik und Öffentlichkeit über die religiösen Inhalte des Alevitums informiert sind, zeigen Aussagen in der lokalen Presse, wie „Aleviten wollen den Koran an Schulen lehren“ (*Berliner Zeitung* 24.06.2000) oder „Liberale Islam-Anhänger lehren den Koran“ (ebenda 05.02.2002). Dabei hätte bereits ein Blick in den vom AAKM vorgelegten Lehrplan gezeigt, dass dem Koran im alevitischen Religionsunterricht – wenn überhaupt – nur eine marginale Bedeutung eingeräumt wird.

Religionsunterricht als Mittel kollektiver Identitätsbildung?

Ihrer mehrheitlich säkularen Einstellung entsprechend würden viele, wenn nicht die meisten, Aleviten eher einen interreligiösen Religionsunterricht begrüßen, wie er in Deutschland nur an einigen Schulen Hamburgs praktiziert wird.³⁶ Da jedoch konfessionsgebundener Religionsunterricht in Deutschland die Regel ist, bestehen sie auf Gleichbehandlung, zumal dort, wo islamischer Religionsunterricht – in welcher Form auch immer – an deutschen Schulen stattfindet, „der Inhalt des Unterrichts ausschließlich den sunnitischen Islam umfasst“ (Kaplan 2005: 86). Es ist vor allem der Wunsch nach Anerkennung ihrer Differenz, der auch religionsferne Aleviten für einen eigenen Religionsunterricht eintreten lässt. Sie wollen nicht, wie schon in der alten Heimat, ihren sunnitischen Landsleuten gegenüber benachteiligt sein. So sprachen sich zum Beispiel 2002 die Teilnehmer einer alevitischen Veranstaltung in Nordrhein-Westfalen zwar mehrheitlich dafür aus, dass in einem säkularen Staat Religionsunterricht generell aus öffentlichen Schulen verbannt und in die Verantwortung der jeweiligen Glaubensgemeinschaften gelegt werden sollte. Aber im Endeffekt waren sich alle darüber einig, dass – wie sich ein Diskussionsteilnehmer ausdrückte – „wenn die Sunniten Religionsunterricht erteilen dürfen, dann müssen sich die Aleviten auch darum bemühen.“

³⁵ Hervorhebung von K. K.-B.

³⁶ Bei der Gestaltung dieser Unterrichtsform, bei dem auch dem Alevitum Platz eingeräumt wird, haben Vertreter der AABF mitgewirkt. Dass die AABF einem interreligiösen Unterricht (Religionskunde) generell den Vorzug gibt, geht auch aus dem Bericht „Alevitum in den Deutschen Schulen: Aktueller Stand“ (2000) hervor (<http://www.alevi.com>).

Bei alledem entspringt der Wunsch nach Religionsunterricht nicht lediglich identitätspolitischen Strategien. Er resultiert ebenso aus der Erkenntnis, dass alevitische Identität nicht aufrechterhalten werden kann, wenn der neuen Generation nicht das Wissen um die traditionellen religiösen Inhalte der Gemeinschaft vermittelt wird. Die Berufung auf Werte wie Demokratie, Toleranz, Menschenrechte und Säkularismus reichen in einer säkularen demokratischen Gesellschaft nicht aus, um eine distinktive Gruppenidentität aufrechtzuerhalten und für die Außenwelt plausibel zu machen. Die Vereine haben es jedoch nicht vermocht, die Lücke zu schließen, die der Abbruch der Weitergabe religiösen Wissens hinterlassen hat. Ganz in diesem Sinne heißt es auf Seite 2 des von der AABF vorgelegten „Lehrplans für den alevitischen Religionsunterricht“ aus dem Jahr 2000, dass die fehlende „Unterweisung in den Inhalten des alevitischen Glaubens in den öffentlichen Schulen Deutschlands zu einer Entfremdung ihrer Kinder von ihren Familien, dem alevitischen Glauben und der alevitischen Kultur“ führe. Bei den Zielen, die mit dem Religionsunterricht erreicht werden sollen, wird im Lehrplan daher nicht zufällig „Identitätsbildung“ genannt. Ganz in diesem Sinne äußerte sich eine Diskussionsteilnehmerin bei einer Veranstaltung der Alevitischen Akademie im Juni 2006 in Bremen:

Religion selbst ist für mich persönlich nicht wichtig. Aber ich mache mir Sorgen um unsere Kinder. Sie können heute ihren sunnitischen Mitschülern nichts erwidern, wenn diese sie fragen, warum sie nicht zum Koranunterricht gehen oder warum die Aleviten nicht im Ramadan fasten. Religionsunterricht wird ihnen helfen, Selbstbewusstsein zu entwickeln und zu wissen, wo sie hingehören.

Von der Anerkennung in Deutschland erhofft man sich zudem eine starke Signalwirkung auf die Türkei. Wie ein alevitischer Aktivist es kurz nach der in Berlin erzielten Anerkennung in einem elektronisch versandten Rundbrief betonte: „Alevitischer Religionsunterricht in Deutschland ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg der Legalisierung (*yasallaşma*) des Alevitums in der Türkei. Nun kann auch in der Heimat unsere Identität nicht mehr lange verleugnet werden.“ Tatsächlich findet in der Türkei seit 2004 in den Schulbüchern für das Fach „Religionskultur und Moralkunde“ (*din kültürü ve ahlak bilgisi*) nunmehr auch das Alevitum Erwähnung. Allerdings stößt seine Charakterisierung als ein „mystisches Phänomen“ (*mistik bir oluşum*) auf einhellige Ablehnung der Aleviten, die darin lediglich einen weiteren Versuch sehen, sie zu sunnitisieren. Die Bezeichnung „mystische Strömung“, so die Kritik, trage in keiner Weise der Eigenständigkeit der alevitischen Lehre Rechnung.³⁷ Kritisiert wurde zudem, dass bei der Erarbeitung des Unterrichtsmaterials alevitische Organisationen nicht konsultiert worden sind.

Von der Kultur zur Religion – Der Wandel in der Außenpräsentation

Der türkische Soziologe Kaya führt die Revitalisierung des Alevitums Ende der 1980er Jahre in Deutschland auf den in der Ausländerpolitik damals vorherrschenden Multikulturalismus-Diskurs zurück. Dieser führte nach ihm zu einer Sensibilisierung der Aleviten für ihre eigene Kultur und machte es für sie lohnend, unter Berufung auf ihre – noch vorwiegend als *kulturell* definierte – Differenz in die Öffentlichkeit zu treten. Multikulturelle Institutionen, so Kaya (1998: 46), „might lead to, or strengthen, cultural reification and ethnic resurgence among minorities.“ Auch Sökefelds Untersuchungen unter Hamburger Aleviten zeigen, dass deren Erfahrungen in den vom Senat

³⁷ Die Tageszeitung *Sabah* titelte in ihrer Ausgabe vom 02.12.2004: „Die Definition des Alevitums hat eine Krise verursacht“. Für kritische Aussagen prominenter Aleviten siehe ebenda.

geförderten multikulturellen Institutionen eine entscheidende Rolle im Prozess der Affirmation alevitischer Identität spielten:

Man war sich einig, dass die Einwanderer in Deutschland bleiben und sich nicht assimilieren, sondern ihre „Identität“ bewahren sollten. In Bezug auf Migranten war dabei zunächst von „türkischer Identität“ die Rede, aber schon bald meldeten sich die Kurden zu Wort (...). Es ist nicht verwunderlich, dass in diesem Kontext Aleviten zum Ausdruck brachten, dass sie weder einfach „Türken“ noch „Kurden“ waren. (Sökefeld 2005b: 53)

Die seit Ende der 1990er Jahre erfolgte Verschiebung in der alevitischen Anerkennungsretorik von der Kultur zur Religion ist in erster Linie eine Reaktion auf die neu aufgekommene Dominanz der Religionsthematik in der Migrationspolitik in Deutschland. Solange man die Anwesenheit muslimischer „Gastarbeiter“ noch als eine vorübergehende Erscheinung betrachtete, wurde die religiöse Dimension der Migration kaum wahrgenommen. Erst in der Folge einer viel beachteten soziologischen Studie (Heitmeyer et. al 1997), die eine wachsende Hinwendung junger Muslime zu „fundamentalistischen“ und „extremistischen“ islamischen Organisationen diagnostizierte, rückte die religiöse Orientierung der überwiegend muslimischen Migranten in den Mittelpunkt öffentlicher Aufmerksamkeit. Mit der Zulassung der – ebenfalls als „fundamentalistisch“ eingestuft – Islamischen Föderation zum Religionsunterricht hat das Thema schließlich auch in die Ausländer- und Integrationspolitik Einzug gehalten, in der „die religiösen Belange von Zuwanderern bis dahin so gut wie keine Rolle spielten“ (Die Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen 2000: 7). Innerhalb kürzester Zeit avancierte der Religionsunterricht gar „zum zentrale[n] Punkt einer modernen Integrationspolitik.“³⁸

Die mit wachsendem Nachdruck vorgebrachte Forderung muslimischer Organisationen nach rechtlicher Gleichstellung des Islam mit den alteingesessenen Religionen und die zunehmende Sichtbarkeit des Islam erzeugen irritierte bis feindselige Reaktionen.³⁹ In einer Atmosphäre, in der der Islam überwiegend als intolerant, demokratie- und frauenfeindlich und als Gefahr für die westliche Werteordnung wahrgenommen wird, haben die Aleviten – deren Selbstdarstellungen sich wie eine um moderne Werte wie Umweltschutz erweiterte Deklaration der Menschenrechte lesen lassen – gute Chancen, als eine Art „islamische Alternative“ Gehör und Unterstützung zu finden. In den aktuellen politischen Debatten um den Islam, wie in der hochemotional geführten Auseinandersetzung um das muslimische Kopftuch, nehmen die Aleviten eindeutig Positionen ein, die den Islam-skeptischen Diskurs in Öffentlichkeit und Medien unterstützen. So betonte z.B. der Bildungsbeauftragte der Föderation der Alevitischen Gemeinden in Deutschland, Ismail Kaplan (2005: 61), bei einer Anhörung zum Religionsunterricht im Rheinland-Pfälzischen Landtag:

Die Aleviten lehnen die Schariaordnung ab. (...) Auch die ungleiche Behandlung der Frau in der Schariaordnung, z.B. in den Bereichen „Mündigkeit, Erbrecht, Polygamie, Gebet“ hat in der alevitischen Glaubenslehre keinen Platz. (...) Wir sind (...) der Auffassung, dass das Kopftuch aktuell die Gefahr der politischen Instrumentalisierung birgt und daher nichts in staatlichen Behörden – schon gar nicht in Schulen – zu suchen hat.

Dass sich die AABF ungeachtet der in ihr vorherrschenden Sicht auf das Alevitum als „Kultur“, „Lebensform“ oder „Philosophie“ nach außen hin als eine Religionsgemeinschaft präsentiert, ist in

³⁸ So die pädagogische Referentin des Berliner Senators für Schule, Jugend und Sport, Angelika Kubbertz, zitiert in der *taz* Berlin lokal, 24.2.2000: 19.

³⁹ Vgl. die Diskussionen um Moscheeneubauten inmitten deutscher Städte, um Schülerinnen oder Erzieherinnen, die darauf bestehen, am Arbeitsplatz Kopftuch zu tragen, um das islamische Schlachten u.a.m.

erster Linie als eine Konzession an die rechtlichen Rahmenbedingungen des Gastlandes zu werten. Die Forderung nach Anerkennung als eine kulturelle oder ethnische Gruppe hätte hierzulande keine reelle Chance auf Erfolg (vgl. Sökefeld 2004: 148). Diese nach außen vorgenommene Selbstzuschreibung verhindert im Inneren noch keineswegs ihre Zurückweisung. So hat der Vorsitzende des *Dedeler Kurumu* („Dede-Rat“) der AABF mit seiner Äußerung, dass das Alevitum nichts mit dem Islam gemein habe, noch vor kurzem für erneute Diskussionen gesorgt. Insbesondere in der Türkei werden solche Äußerungen sehr kritisch bewertet. Dort ist die Befürchtung ausgeprägter als in der Diaspora, dass eine Selbstaufkündigung der Zugehörigkeit zum Islam die Situation der Aleviten nur verschlimmern würde. Wie der alevitische Autor Reha Çamuroğlu in einem Gespräch mit mir formulierte: „So etwas heizt den Konflikt nur an. Und in der Türkei münden Konflikte schneller als anderswo in blutigen Auseinandersetzungen. Und wenn es darauf ankommt, sind es unsere Kinder, die getötet werden. Die in Deutschland haben gut reden, sie sind ja nicht unmittelbar betroffen.“

Die von den Diaspora-Aleviten im Interesse der Anerkennung erbrachten Anpassungsleistungen wirken sich nach innen aus und haben strukturelle und langfristig zweifellos auch inhaltliche Veränderungen zur Folge, die sich bereits bemerkbar machen. So trägt der Vereinssitz des Kulturzentrums Anatolischer Aleviten (AAKM) in Berlin neuerdings die Zusatzbezeichnung „Cem-Haus“, um den nunmehr offiziell anerkannten Charakter des Vereins als Religionsgemeinschaft deutlich zu machen. Die Föderation der Aleviten-Gemeinden (AABF) wiederum beschloss bereits im September 2002, nur wenige Monate nach der Zulassung ihres Berliner Mitgliedsvereins zum Religionsunterricht und gewissermaßen als Vorgriff auf zu erwartende Forderungen, eine Änderung ihrer Satzung. In dieser wurde mit der ausdrücklichen Absicht, in Deutschland verfassungsmäßigen Status zu erlangen, festgelegt, dass sich die Organisation als „eine Glaubensgemeinschaft (*inanç kurumu*) im Sinne des Grundgesetzes versteht.“⁴⁰ Um diese Eigenschaft zu unterstreichen, wurde die Erweiterung des Wirkungsfeldes um „Wohltätigkeit“ in die Satzung aufgenommen.⁴¹ Diese Bemühungen trugen schließlich Früchte: 2006 wurde die Föderation als Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes anerkannt.⁴²

Auf der einen Seite bestätigen diese Entwicklungen Theorien, wonach die legalen und institutionellen Bedingungen des jeweiligen Empfängerlandes die politischen Strategien von Minderheiten maßgeblich mitbestimmen (vgl. Kaya 1998: 25). Auf der anderen Seite tragen die am Modell altingesessener Religionen orientierten Anerkennungskriterien zur Transformation der durch Migration neu hinzugekommenen Religionen bzw. Glaubensgemeinschaften bei. So wurde schon häufig auf die zunehmende „Verkirchlichung“ des Islam in Deutschland – als Folge politischer Forderungen nach hierarchischen Organisationsstrukturen als Voraussetzung für die Anerkennung – hingewiesen. Dieselben legalen Bedingungen leisten der Umwandlung des Alevitums von einer Gemeinschaft, in der die Mitgliedschaft traditionell an das Kriterium der Abstammung geknüpft ist, in eine offene Religion Vorschub. So macht die Auflage, das religiöse Bekenntnis zum Kriterium der Mitgliedschaft zu machen, alevitische Organisationen – wenngleich vorläufig nur nominell – zu bloßen religiösen Organisationen. Einmal als Religionsgemeinschaften anerkannt, dürften die Vereine theoretisch keine Mitglieder mehr aufnehmen, die aufgrund ihrer Geburt zwar als Aleviten gelten, sich jedoch der Religion gegenüber indifferent bis ablehnend verhalten.

⁴⁰ Nachzulesen auf der türkischsprachigen Website der AABF unter dem Link *Yeni tüzük* (Neue Satzung), <http://www.alevi.com>.

⁴¹ ebenda.

⁴² Das von Ursula Spuler-Stegeman erstellte religionswissenschaftliche Gutachten ist nachzulesen unter http://www.alevi-du.com/documents/spuler_stegemann.doc.

Alevitum als Schulfach – Fragen und Perspektiven

Angesichts der Heterogenität sowohl des traditionellen Alevitums als auch der modernen Diskurse über dessen Wesen und religiösen Standort erhebt sich die Frage nach den Konsequenzen der öffentlichen Anerkennung der Aleviten als Religionsgemeinschaft und der Etablierung ihrer Glaubenslehren als Schulfach. In dem Moment, wo das Alevitum zum Gegenstand schulischen Unterrichts wird, ist dessen Wandel von einer esoterischen Glaubenslehre in eine öffentliche Religion besiegelt. Ob damit langfristig auch die Aufgabe der Abstammung als unerlässliches Kriterium der Gemeinschaftszugehörigkeit erfolgen wird, ist noch nicht abzusehen. Auf jeden Fall wird schulischer Unterricht die gegenwärtige Tendenz zur Vereinheitlichung der heterogenen Glaubenslehren zweifellos verstärken. Auch wenn viele die Interpretationsvielfalt als ein wesentliches Kennzeichen des Alevitums begreifen und nicht aufgeben möchten, wird sie im Rahmen schulischer Wissensvermittlung nicht zu halten sein. Bereits die zahlreichen alevitischen Publikationen der letzten Jahre haben, trotz aller Unterschiede in der Auffassung über die religionshistorische Zuordnung des Alevitums, einer Vereinheitlichung der Lehren Vorschub geleistet.

Da das moderne Alevitum bis heute keine Lehrinstitutionen hervorgebracht hat, die die traditionelle Wissensvermittlung durch die *dede* in den *cem*-Zeremonien hätte ersetzen können, wird schulischer Unterricht für lange Zeit noch die einzige Möglichkeit darstellen, alevitische Glaubensinhalte, und sei es in noch so rudimentärer Form, an die kommenden Generationen weiterzugeben. Dabei kann davon ausgegangen werden, dass im Lehrplan nicht berücksichtigte Glaubensstraditionen marginalisiert und im Gegenzug sich solche verfestigen werden, die für den schulischen Gebrauch als lehrbar befunden wurden. Es ist fraglich, ob sich die segmentierenden Kräfte des Alevitums als stark genug erweisen um zu verhindern, dass dessen Lehren in eine einheitliche, endgültige Form gegossen werden.

Den Religionsunterricht in Berlin erteilen bereits im Schuldienst stehende Lehrer alevitischer Herkunft. Dies hat das AAKM so entschieden, und auch in der AABF gehen die Überlegungen in diese Richtung für den Fall, dass es auch in anderen Bundesländern zur Einführung alevitischen Unterrichts kommt. Mit dieser Entscheidung wird sich der ohnehin eingetretene Bedeutungsverlust der traditionellen religiösen Autoritäten (*dede*) weiter verfestigen. So sind die Heiligen von gestern im modernen Alevitum zu bloßen Symbolfiguren geworden. Als Gruppe haben sie nicht nur an der Neuverhandlung der Identität keinen nennenswerten Anteil, sie haben auch ihre ehemalige Rolle als alleinige Interpreten und Vermittler religiösen Wissens eingebüßt. So entstammen, bis auf einen, alle Mitglieder der Lehrplankommission der AABF, die über die Auswahl und Interpretation der in das Curriculum aufzunehmenden Themen zu entscheiden hatte, der traditionellen Laienschicht (*talip*). Das moderne Alevitum überträgt somit die Autorität auch in religiösen Fragen von den *dede* auf die *talip*. Aus den Reihen der letzteren sind jene neuen alevitischen Intellektuellen (*aydın*) hervorgegangen, die heute die Richtung(en) der alevitischen Neubelebung bestimmen.

Durch die ‚Verschulung‘ alevitischer Lehren wird das Alevitum seinen ursprünglichen „charismaloyalen“ Charakter weiter einbüßen, eine Religiosität, „die der charismatischen Autorität, wie sie einer religiösen Führerpersönlichkeit zugesprochen wird, größere Bedeutung beimisst als der Autorität eines Schriftkorpus“ (Dressler 2002: 17). Damit geht aber auch ihr innerlicher (esoterischer) Charakter weiter verloren. Denn der Zugang zur inneren, verborgenen (*bātīni*) Bedeutung der Offenbarung kann sich nur mit Hilfe von Mittlern erschließen, die aufgrund ihrer charismatischen Fähigkeiten die Offenbarung interpretieren und auslegen: ohne persönlichen Wegweiser (*mürşit*) gelangt niemand zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, besagt eine, nun nicht mehr

gültige, alevitische Maxime. Verborgene (*bāṭīni*) Inhalte aber, die in der Schule erlernt und in Büchern nachgelesen werden können, verwandeln sich unweigerlich in offenbare (*zāhirī*) und werden ihrer ursprünglichen Bedeutung beraubt.

Literatur

Assmann, J. (1999) *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.

Baumann, G. (1998) Ethnische Identität als duale diskursive Konstruktion. Dominante und demotische Identitätsdiskurse in einer multiethnischen Vorstadt von London. In: A. Assmann und H. Friese (Hrsg.) *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Benhabib, S. (1999) *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gerechtigkeit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Binswanger, K. (1991) Türkei. In: W. Ende und U. Steinbach (Hrsg.) *Der Islam in der Gegenwart*. München: Beck (212-220).

Bruinessen, M. van (1996) Kurds, Turks, and the Alevi revival. In: *Middle East Report 200* (7-10).

Çamuroğlu, R. (1997) Some Notes on the Contemporary Process of Restructuring Alevilik in Turkey“. In: K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele und A. Otter-Beaujean (Hrsg.) *Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the Symposium*. Berlin 1995. Leiden: Brill (25-33).

Die Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (2000) *Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen in Deutschland. Praxis – Konzepte – Perspektiven. Dokumentation eines Fachgesprächs*. Berlin und Bonn.

Dressler, M. (2002) *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*. Würzburg: Ergon Verlag.

Hakan, Y. (1999) Alevilerin Türkiye’deki Medya Kimlikleri: „Ortaya Çıkış”ın Serüveni. In: I. Kürt und S.A. Tüz (Hrsg.) *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşler, Nusayriler*. Istanbul: Ensar Neşriyat (47-87).

Heitmeyer, W.; J. Müller und H. Schröder (Hrsg.) (1997) *Verlockender Fundamentalismus: türkische Jugendliche in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ireland, P. R. (1994) *The Policy Challenge of Ethnic Diversity; Immigrant Politics in France and Switzerland*. Cambridge: Harvard University Press.

Kaplan, I. (2005) Aleviten sind für eine säkulare Schule. Stellungnahme der Alevitischen Gemeinde Deutschland. In: *Alevilerin Sesi – Die Stimme der Aleviten* 86 (60-61).

Kara, I. (1999) Eine Behörde im Spannungsfeld von Religion und Staat: Das „Präsidium für Religiöse Angelegenheiten“ (Diyanet İşleri Başkanlığı (DIB)). In: G. Seufert und J. Waardenburg (Hrsg.) *Turkish Islam and Europe – Türkischer Islam in Europa*. Istanbul: Franz-Steiner-Verlag Stuttgart (209-240).

Kaya, A. (1998) Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in the Turkish Diaspora: Berlin Alevis. In: *New Perspectives on Turkey* 18 (23-51).

Kaygusuz, I. (2004) *Alevilik, Diyanet, Siyaset*. Istanbul: Alev Yayınları.

Kehl-Bodrogi, K. (1988) *Die Kızılbaş/Aleviten Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

- (1992) *Vom revolutionären Klassenkampf zum „wahren“ Islam. Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980*. Sozialanthropologische Arbeitspapiere, FU Berlin Institut für Ethnologie. Berlin: Das Arabische Buch.
- (1993) Die „Wiederfindung“ des Alevitums in der Türkei. In: *Orient* 34/2 (267-282).
- (2000) Prozesse ethnisch-sprachlicher Differenzierung am Beispiel der zazaki-sprachigen Alewiten aus Dersim“. In: I. Engin und E. Franz (Hrsg.) *Aleviler/Alewiten*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut (143-155).
- (2002) „Was Du auch suchst, such es in dir selbst!“ Aleviten (nicht nur) in Berlin. Die Ausländerbeauftragte des Senats: Berlin.
- Kohlberg, E. (1995) Taqiyya in Shi‘i Theology and Religion. In: H. G. Kippenberg und G. G. Stoumsa (Hrsg.) *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden: Brill (345-380).
- Kreyenbroek, Ph. (1996) Religion and Religions in Kurdistan. In: Ph. Kreyenbroek und Ch. Allison (Hrsg.) *Kurdish Culture and Identity*. London and New Jersey: Zed Books (85-110).
- Mars, L. (1999) Discontinuity, Tradition, and Innovation: Anthropological Reflections on Jewish Identity in Contemporary Hungary. In: *Social Compass* 46/1 (21-33).
- Otter-Beaujean, A. (1997) Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition: Zum Stellenwert der *Buyruk*-Handschriften im Alevitum. In: K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele und A. Otter-Beaujean (Hrsg.) *Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the Symposium*. Berlin 1995. Leiden: Brill (213-226).
- Pehlivan, B. (1993) *Aleviler ve Diyanet*. Istanbul: Pencere Yayınları.
- Rittersberger-Tılıç, H. (1998) Development and Reformulation of a Returnee Identity as Alevi. In: T. Olsson, E. Özdalga und C. Raudvere (Hrsg.) *Alevi Identity*. Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul (69-78).
- Şahin, Ş. (2001) Bir Kamusal Din Olarak Türkiye’de ve Ulus Ötesi Sosyal Alanlarda İnşa Edilen Alevilik. In: *Folklor/Edebiyat. Halkbilim, etnoloji, tarih edebiyat. Alevilik özel sayı* No. I (123-162).
- Schiffauer, W. (2000) *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sökefeld, M. (2004) Religion or culture? Concepts of identity in the Alevi Diaspora. In: W. Kokot, K. Tölöyan und C. Alfonso (Hrsg.) *Diaspora, Identity and Religion. New directions in theory and research*. London and New York: Routledge (133-155).
- (2005a) Cem in Deutschland: Transformationen eines Rituals im Kontext der alevitischen Bewegung. In: R. Langer, R. Motika und M. Ursinus (Hrsg.) *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Frankfurt am Main: Peter Lang (203-226).
- (2005b) Integration und transnationale Orientierung; Alevitische Vereine in Deutschland. In: K. Weiss und D. Thränhardt (Hrsg.) *SelbstHilfe. Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen*. Freiburg, Lambertus (47-68).
- Tambiah, S. T. (1989) Ethnic Conflict in the World Today. In: *American Ethnologist* 16 (335-349).
- Taylor, Ch. (1993) *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Toprak, B. (1984) Die Institutionalisierung des Laizismus in der Türkischen Republik. In: J. Blaschke und M. van Bruinessen (Hrsg.) *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984*. Berlin: Edition Parabolis (95-107).

--- (1997) "Aslını inkar eden haramzadedir!": the debate on the ethnic identity of the Kurdish Alevi. In: K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele und A. Otter-Beaujean (Hrsg.) *Syncretistic religious communities in the Near East*. Leiden: Brill (1-23).

Vorhoff, K. (1995) *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

--- (1998a) 'Let's Reclaim our History and Culture!' – Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey. In: *Die Welt des Islams* 38 (220-252).

--- (1998b) Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey. In: T. Olsson, E. Özdalga und C. Raudvere (Hrsg.) *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. Richmond, England (23-50).

Yaman, A. (1998) *Alevilikte Dedeler ve Ocaklar*. Istanbul: Ufuk Matbaacılık & Reklamcılık.

Yaman, M. (1998) *Alevilikte Cem*. Istanbul: Ufuk Matbaacılık & Reklamcılık.