



universität
wien

Dissertation

**Die anatolischen AlevitInnen in der Diaspora
am Beispiel der Alevitischen Minderheit in Österreich**

Verfasserin

MMag. a Zeynep Arslan

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr.in Phil.)

Wien, am Juni 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 300

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Politikwissenschaften

Betreuer: Herr. Prof. Dr. Johann Wimmer

Danksagung

Die Verfassung dieser Arbeit hat – so spannend sie auch war – viel Kraft gekostet. Ich danke an dieser Stelle ganz herzlich meiner Familie, die mir – wie durch mein bisheriges Leben hindurch – auch diesmal motivierend und unterstützend zur Seite stand.

Außerdem bedanke ich mich besonders bei jenen werten Menschen, die sich Zeit genommen und mit mir ihr Wissen mittels Interview geteilt haben. Es waren Menschen, die in mir eine Möglichkeit gesehen haben, ihre Informationen nach außen zu vermitteln. Ich danke für dieses Vertrauen.

Herrn Prof. Dr. Johann Wimmer danke ich dafür, dass er mir mit seinen Tipps und Vorschlägen entgegengekommen ist. Ich danke für die interessanten und ausführlichen Gespräche.

Zuletzt bedanke ich mich bei jedem Menschen, jedem(r) Freund(in) und Kollegen(in), der/die auf die und jene Weise ihren werten Beitrag für die Realisierung dieser Arbeit geleistet haben.

Zeynep Arslan

INHALTSVERZEICHNIS

Einführung	9
------------	---

Kapitel I

Definitionen und Zuordnungen

1. Die anatolischen AlevitInnen	21
1. 1. Der Begriff der Religion	23
1. 1. 2. Die Religion als „kommunikatives Konstrukt“	33
1. 1. 3. Die „unsichtbare Religion“	35
1. 1. 4. Die Zivilreligion	39
1. 2. Die Religion der alevitischen Gesellschaft	41
1. 3. Unterschiedliche Begrifflichkeit „Glaube“ und „Religion“	43
1. 3. 1. Kommunal-Gesellschaftliche Lebensweise	43
1. 3. 2. Das Amt vom „Alevitischen Dede“	45
1. 4. Der Alevismus in der Moderne	51
1. 5. Definition vom Alevismus	59
1. 5. 1. Eine andere Bezeichnung die „Kızılbaş“	61

Kapitel II

Historisch-sozio-politischer Hintergrund und Kontext

2. Die ‚Kızılbaş‘ im Osmanischen Reich - Aufstände und Hintergründe	65
2. 1. Verhältnis zwischen dem Zentrum und der Peripherie	67

3. Schah Ismail gegen das Osmanische Imperium – Historischer Wendepunkt	71
3. 1. Historischer Bruch im Schiitisierungsprozess der anatolischen AlevitInnen	73
4. „Kurdisch und Zazaisch sprechende AlevitInnen“	77
5. Die OstalevitInnen und die WestalevitInnen	79
5. 1. Die OstalevitInnen im Detail	85
5. 1. 1. Solidarisierung mit armenischen NachbarInnen	86
6. Entwicklungen nach dem Ersten Weltkrieg	87
6. 1. Hoffnung und Enttäuschung in der Republik Türkei	89
6. 1. 1. Die 68er – neuer Wendepunkt	90

Kapitel III

Säkularisierungs- und Transformationsprozesse

7. Säkularisierungsprozess - vom Osmanischen Reich bis zur Türkischen Republick	97
7. 1. Die „Revolution“ der Jungtürken	99
8. Transformationsprozess der AlevitInnen	103

Kapitel IV

Situation der AlevitInnen in der Gegenwart – Türkei

9. Situation der AlevitInnen in der Gegenwart	109
---	-----

9. 1. Überleitung	112
9. 1. 1. Skepsis vor der AKP-Regierung	115
9. 1. 2. AKP und „islamischer Amerikanismus“	119
9. 1. 3. Hintergründe der Macht der AKP-Regierung	123
9. 2. Schlussbemerkungen zum Kapitel	124

Kapitel V

AlevitInnen in der Migrationsbewegung

10. AlevitInnen in Österreich (Europa)	129
10. 1. Ritualtransferprozesse	133
11. Definition des Diaspora Begriffs	145
11. 1. Position der zweiten und dritten Generation in der Diaspora	153
11. 2. Die 5-Phasen der Diaspora	157
11. 2. 1. Reflexion des Fünf-Phasen Modells auf die alevitische Diaspora	163
11. 3. Das Verhältnis der alevitischen Diaspora zum Herkunftsland	167
12. Unterschiedliche Ansätze im Bemühen um die Anerkennung des alevitischen Glaubens	171
13. Das Islamgesetz 1912 in Österreich	177

Kapitel VI

Die Alevitische Minderheit in Österreich (Europa)

14. AlevitInnen plädieren um die verfassungsrechtliche Anerkennung ihres Glaubens als Religionsgesellschaft	183
15. Interviewanalyse	193
16. Schluss und Fazit	207
Organigramm der Konföderation der Aleviten Gemeinden	213
Interviewanhang	221
Interviewteilnehmerliste	223
Glossar	303
Originalzitat-Anhang	313
Literaturverzeichnis	323
Abstract	337
Lebenslauf	339

Einführung

Der Alevismus ist eine „nicht verschriftlichte“, vorwiegend mündlich überlieferte „Tradition“, „Glaubensrichtung“, „Lebensweise“, „Religion“.

Es gibt keine systematische Verschriftlichung, welcher konkret definiert, was der Alevismus ist. Der Alevismus wird „[...]wahlweise als Religion oder Weltanschauung, als Glaubenspraxis oder Ethik repräsentiert“ (Dressler 2002: 10).

Es erweist sich als äußerst schwierig den Alevismus einheitlich zu definieren.

Aus Dresslers Sicht ist der Alevismus „[a]us historisch-soziologischer Perspektive betrachtet, (...) ein moderner Überbegriff für ursprünglich distinkte tribale Abstammungsgemeinschaften, die gleichwohl in ihrem religiös-kulturellem Erbe und in ihrer sozio-politischen Stellung innerhalb des jeweiligen hegemonialen, religiösen und politischen Machtdiskurses weitgehende Gemeinsamkeiten aufweisen“ (Ebd.).

So begann die Konstruktion einer alevitischen Identität und die Karriere des Begriffs „Alevitentum“ erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts“ (Ebd.).

„Maßgebliche Ursache des Problems der religionsgeschichtlichen Verortung des Alevismus ist der Umstand, daß dieses traditionell ein orales Milieu bildete, dem Traditionsvermittlung über verschriftlichte Texte bis ins 20. Jahrhundert hinein weitgehend fremd geblieben ist.

Die Tradierung der alevitischen Kultur und alevitischer Glaubensvorstellungen erfolgte fast ausschließlich über die persönliche Unterweisung durch spirituelle Führer und die Weitergabe religiösen Liedguts (siehe Glossar).

Auch die Heterogenität alevitischer Geschichtsschreibung ergibt sich mit aus dieser schwierigen Quellenlage, insbesondere dem Fehlen allgemein anerkannter autoritativer Texte“ (Ebd.).

Es handelt von einer „Volksgruppe“, die über Jahrhunderte hindurch sich gegen die sich entwickelnden zentralistischen Macht- und Herrschaftssysteme aufgelehnt haben. Es waren zentralistische Macht- und Herrschaftssysteme (z. B. Osmanisches Reich), wo sie sich nicht wiederfanden bzw. dort keinen Platz hatten.

Die AlevitInnen sind eine Gruppe, die sich aufgrund ihrer dem Zentrum auflehrenden Haltung, nach „außen“ hin teilweise anarchisch - mit der Zeit; konkret nach erlittener Unterdrückung und Erstickung immer mehr sich anpassend und zurückgezogen - und nach „innen“ basis-demokratisch hielt. Aufgrund dieser Eigenschaften ließ sie

sich mit der zentralisierenden, hierarchisch-strukturierten imperialen Herrschaft der Osmanen und dann der türkischen Republik nicht vereinbaren und stand beiden stets im Widerspruch gegenüber.

Allgemein ist eine „kommunal-gesellschaftliche Lebensweise“ (Köksal und Harmancı) zu beobachten, die von den um sich herum passierenden religiösen und politischen Entwicklungen unterschiedlich beeinflusst wurde (Synkretie) und so mit der Zeit andere Formen anzugehen schien, doch dies aufgrund von Macht- und Diskurswechsel jeweils unvollständig, sodass langfristig überwiegend widersprüchliche Merkmale sich entwickelten; wie zum Beispiel die parallele Pflege von materialistischen (z. B. die Entstehung des Lebens ist an die Natur gebunden) und idealistischen (z. B. die Entstehung des Lebens ist an Gott, den Schöpfer gebunden) Motiven.

In diesem Zusammenhang lege ich meine erste Hypothese der vorliegenden Arbeit fest; Meiner Ansicht nach spielt die Schlacht in Tschaldiran (Stadt im Norden der iranischen Provinz West-Aserbaidschan) am 23. August 1514, bei der Identitätsentwicklung der anatolischen AlevitInnen (siehe Glossar) eine besondere Rolle.

Bisher haben einige Menschen und SozialwissenschaftlerInnen versucht eine klare Definition für den Alevismus zu schaffen.

Durch die Geschichte hindurch sind die heute als AlevitInnen bekannte Volksgruppe mit ihrer zu zentralistischen-hierarchischen Systemen – sei es im politisch-staatlichen Sinne oder im religiösen Sinne – oppositionellen und kritischen Haltung bekannt.

Anhand ihrer Untersuchungen fasst Serpil Köksal die Gründe für die Verfolgung der AlevitInnen unter der Osmanischen Herrschaft unter folgenden Punkten zusammen:

1. Sich gegen die Schari'a aufzulehnen
2. Keinen Glauben zu haben, nicht beten (der systematische Gebet fünf Mal am Tag Z. A.) und im Ramadan nicht zu fasten
3. Die Muslime als „Yezit“ (die Nachfahren von Sultan Selim I; wird in der Arbeit erläutert. Z. A.) und Wein zu trinken
4. Über den Koran und den islamischen Propheten unpassend zu sprechen
5. Die ersten drei Kalifen (Ebubekir, Osman und Omar Z. A.) zu schimpfen

6. Ayşe, unter den Frauen des Propheten zu beschimpfen
 7. Geheime Versammlungen zu organisieren, die sie „Cem“ nennen
 8. Verbotene Bücher zu besitzen, sie zu lesen und zu verteilen
 9. Saz und andere Instrumente zu spielen, zu tanzen (hier ist in einer herabwürdigenden Weise der Semah gemeint; siehe Glossar Z. A.)
 10. Zu sagen, dass der Messias kommen wird
- (Köksal 2005: 326; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

Einige SozialwissenschaftlerInnen sind letztendlich zum Schluss gekommen, dass die Wahrheit nach der Identität des Alevismus einzig und allein in den über Jahrhunderte hindurch überlieferten Gedichten versteckt ist und nur dort aufgefunden werden kann. Der Alevismus ist eine „batinische“ Glaubensrichtung, d. h. er ist (bis heute zum Teil) geheim nach außen. Er hat eine philosophische Ausrichtung.

An dieser Stelle sollen ein paar Beispiele angeführt werden:

Jenes Gedicht heißt „Vahdetname“ und besteht aus 28 Versen. Es wurde vom Edip Harabi im 19. Jahrhundert verfasst. Als Beispiel sollen zwei Verse angeführt werden:

*Als es Gott und die Welt noch nicht gab
Haben wir den Moment geschaffen und angekündigt
Als es für Gott noch keinen angemessenen Platz gab
Haben wir ihn in unsere Herzen geschlossen*

*Als es seinen Namen noch lange nicht gab
Jenseits vom Namen noch nicht einmal seine Gestalt
Er / Sie hatte noch keine Kleidung und kein Bild
Da haben wir ihm eine Gestalt gegeben; wie einen Menschen*
(Übers. Z. A.; Original siehe Anhang)

Giyaseddin Eb'ul Feth Ömer İbni İbrahim'el Hayyam (Ömer Hayyam) hat im 11. und 12. Jahrhundert gelebt. Er war Dichter, Philosoph, Mathematiker und Astronom. Aus seinem Gedicht „Güzel bir Rubai“ sollen hier zwei Verse Beispiel liefern:

*Wer hat mich mit viel Sorgfalt erschaffen? Du
Du hast schon von vornhinein aufgeschrieben, was ich machen werde
Dann bist du jener, der mir Sünden begehen lässt
Was soll dann mit dem Paradies und der Hölle?*

*Es heißt, es gibt Huris mit schwarzen Augen im Paradies
Und den besten Alkohol soll es auch dort geben
So sind wir doch schon lange im Paradies
Schau doch, auf der einen Seite der Wein, auf der anderen die Geliebte
(Übers. Z. A.; Original siehe Anhang)*

In der Geschichte wurden sehr viele dieser Philosophen und Dichter, etc. als Häretiker massakriert (Pir Sultan Abdal, Hallac-i Mansur; Nesimi, etc.).

Neben diesen Überlieferungen gibt es vor allem traditionell und mündlich überlieferte Lyriken, die bis heute in Begleitung von Saz (siehe Glossar) musikalisch ausgeführt werden.

Einige dieser Überlieferungen sind aus dem 20sten Jahrhundert und von religiös-islamischen Motiven geprägt. Eine Überzahl an ihnen ist stark mit dem Massaker an den Söhnen (Imam Hussein und Imam Hasan) und der Familie vom Kalifen Ali bei der Schlacht vom Kerbela vom 10. Oktober 680 (Provinz im heutigen Irak) im Zuge des Streits um die Nachfolge vom Propheten Mohammed verbunden. Diese sind hoch mystifiziert und heldenepisch beladen. Diese Schlacht hat einen symbolhaften Charakter für den gemeinsamen Haltepunkt der AlevitInnen. Darunter identifizieren sie sich miteinander.

Exkurs

Im Kerbela ereignete sich am 10. Oktober 680 das Massaker an der Familie des Kalifen Ali (4. Kalif im Islam, Vetter, Cousin und Schwiegersohn des Mohammeds), welcher laut den SchiitInnen der Nachfolger des Propheten Mohammed sein sollten.

Die Nachkommen und Familie Mohammeds (Ehl-i-beyit) wurden an jenem Tag von den Anhängern der heutigen Sunna-Rechtsschule unter Yezid I. massakriert. Dies ist der offizielle Zeitpunkt der Trennung des Islam in die sunnitische und schiitische Rechtsschule.

In Verbindung zu den AlevitInnen ist festzuhalten, dass die AlevitInnen unter der sunnitischen Herrschaft des osmanischen Reiches Jahrhundertlang Verfolgung und Unterdrückung erleben mussten. In Kerbela wiederum wurden die Ehl-i-beyit Mohammeds von den Anhängern der heutigen Sunna-Rechtsschule massakriert. Die Identifizierung mit dem Ehl-i-beyit und diesem Vorfall liegt unter anderem auch darin begründet.

Weiters würde laut der schiitischen Rechtsschule die Nachfolge des Propheten Mohammeds seinem Vetter, Schwiegersohn und Cousin Ali gebühren. Dieser wurde vor dem Kerbela Massaker, von den Anhängern des Vaters vom Yezid I., Muaviye ermordet; d.h. ihm ist Unrecht geschehen. Diese Ungerechtigkeit ist es, die für die AlevitInnen eine hohe Wichtigkeit genießt und Identifikation mit dem Vorfall hervorruft.

Zuletzt hat der alevitische und sozialistisch gesinnte Volksdichter Ozan Emekçi sein Gedicht „Es gibt zwei Alis“, in Kritik zu der immer stärkeren Identifizierung der anatolischen AlevitInnen mit der arabisch-islamischen Geschichte verfasst.

Mit einem Vers soll Beispiel geliefert werden:

Es gibt zwei Alis, Eurer ist Araber

Unser Ali ist ein Traum in unseren Herzen

Euer Ali hat das Zeitalter ruiniert (bei der blutigen Verbreitung des Islam hatte der historische Kalif Ali als Vetter Mohammeds sehr große Rolle gespielt Z. A.)

Unser Ali ist ein Genosse der Unterdrückten

(Übers. Z. A.; Original siehe Anhang)

Wie oben erwähnt versuchen einige SozialwissenschaftlerInnen anhand dieser Überlieferungen eine strukturierte Definition für den Alevismus aufzustellen. Es ist jedoch wichtig zu wissen, – und das wird oft vernachlässigt – dass diese Überlieferungen kontextbezogen gehandhabt werden müssen. Die externen Einflüsse, Interessen diverser historischer Akteure diese kritische und oppositionelle Volksgruppe in Anatolien unter die eigene Schirmherrschaft zu nehmen, die politischen und sozialen Hintergründe der Menschen, denen diese Lyriken gehören, etc. sind Faktoren, die bei der Analyse dieser Überlieferungen mitberücksichtigt werden müssen. Oft sind die Überlieferungen mit unterschiedlichen Metaphern geschmückt, sodass sie einer Interpretation offen sind. So kann eine Überlieferung durch unterschiedliche Personen unterschiedlich aufgefasst werden. Zum Beispiel wird der Begriff „Hak“ von islamisch-religiös gesinnten Kreisen als „Gott“ und von säkular gesinnten Kreisen als „Existenz“ aufgefasst. Jenachdem unterscheiden sich dann die darausfolgenden inhaltlichen Auseinandersetzungen im Alevismus.

In der vorliegenden Arbeit ist es nicht beabsichtigt auf eine theologische Diskussion einzugehen. Eine sozialwissenschaftliche Analyse des Themas ist das Ziel dieser Untersuchung.

Es ist zu beobachten, dass sowohl in der Türkei als auch in den Staaten Europas die AlevitInnen um den Erhalt ihrer demokratischen Rechte bemüht sind.

Wie die jeweiligen Kontexte sich voneinander unterscheiden, werden in der vorliegenden Arbeit niedergelegt.

Die zentrale Frage ist, wie die AlevitInnen und der Alevismus in den Staaten Europas sich entwickeln wird. Dazu war es interessant zu untersuchen, wie sich die zivilgesellschaftliche Organisationsstruktur der AlevitInnen in Europa gestaltet. Die Motive, die bei der Gründung von Kulturvereinen bis hin zu ihrem gegenwärtigen Wunsch eine staatlich anerkannte Religionsgesellschaft zu sein werden in der Arbeit fortlaufend aufskizziert.

Welche Rolle die Integration für die AlevitInnen spielt und wie die jüngeren AnhängerInnen des Alevismus dazu stehen sind ebenso Punkte, die in der Arbeit näher behandelt werden.

Die Arbeit beginnt mit dem Versuch den Alevismus und die AlevitInnen soweit als möglich vorzustellen. Dazu waren erstens im Hinblick auf die Frage, ob der Alevismus eine Religion ist oder nicht die Abhandlung der Definition von Religion und zweitens die nähere Darstellung von historischen Ausschnitten der alevitischen Geschichte notwendig.

Das zentrale Thema dieser Arbeit handelt von den AlevitInnen in der Diaspora am konkreteren Beispiel der anatolischen AlevitInnen, die in Österreich leben.

Ihre Ausgangspositionen, die Ursachen für ihre Emigration in die „Fremde“, ihre Situation in den Staaten Europas werden schrittweise aufskizziert.

Um über die AlevitInnen in der Diaspora zu schreiben, konnte nicht ausschließlich Österreich behandelt werden. Allgemeine und Europa umfassende Informationen fließen daher regelmäßig in die Arbeit hinein.

Für die möglichst genaue Vorstellung der AlevitInnen war der Einschnitt in die Geschichte der AlevitInnen in der Türkei, als ihr Herkunftsland und die Wiege ihres

Glaubens unumgänglich. Die Aufskizzierung des wechselseitigen Einflusses der Entwicklungen zwischen Herkunftsland und Zuwanderungsland sind hier im Rahmen der Diasporadiskussion bedeutend.

Die Definition der Begriffe Diaspora, Ritualtransfer und Identitätsdiskurse stellen das theoretische Grundgerüst der Arbeit dar.

Es wird erläutert, warum die AlevitInnen ebenso als eine Diasporagemeinde aufgefasst werden kann. Die Diskussion setzt sich in der Frage fort, ob die AlevitInnen trotz Jahrzehntelangem Aufenthalt in Europa und in Österreich immer noch als MigrantInnen aufgefasst werden können. Welche Kriterien dafür und welche dagegen sprechen und was die konkreten Rahmenbedingungen sind, werden in der vorliegenden Arbeit behandelt. Es wird argumentativ dazu eingeladen die Diskussion um das Thema der Integration auf einer anderen Ebene weiter fort zu führen.

Seit geraumer Zeit bemühen sich die AlevitInnen sowohl in der Türkei als auch in der europäischen Diaspora für die verfassungsrechtliche Anerkennung ihres Glaubens. In manchen europäischen Staaten ist dies ihnen gelungen und sie sind bereits mitten in den Arbeiten den alevitischen Religionsunterricht aufzubauen.

In Österreich sind die alevitischen Gemeinden noch weit davon entfernt. Warum dem so ist und welche Rahmenbedingungen es in Österreich gibt, werden näher erläutert.

Während der Untersuchung wurden diverse Konfliktlinien festgestellt. Es gibt verschiedene Strömungen, die den Alevismus definieren. Bei der Untersuchung dieser stößt man/frau auf Meinungsverschiedenheiten, die nicht unbedingt klar voneinander zu trennen sind. Es gibt zentrale Überschneidungen und gemeinsame Ansätze, wie z. B., dass es im Alevismus keine ethnischen Unterscheidungskriterien geben kann, diese aber dennoch einer der gegenwärtigen Trennlinien bilden. Die Ursachen von Uneinigkeiten und die Diffusität, die dahinter steckt, werden versucht in der vorliegenden Arbeit zusammengefasst zu werden.

Meine zweite Hypothese in diesem Zusammenhang lautet, dass in der Definitionsfrage des Alevismus, in der Türkei die Tendenz ihrer Zuordnung zum Islam stärker gegeben ist.

Auch im Zusammenhang dessen wird darzustellen versucht, welche Rahmenbedingungen es in Österreich gibt und welche Faktoren dazu beitragen, dass die Anerkennung des Alevismus als Religionsgesellschaft nicht so „einfach“ vor sich geht, wie dies in den anderen Staaten Europas der Fall gewesen ist. Sowohl innerhalb der Community als auch aufgrund der Gesetzeslage in Österreich, gibt es im Gegensatz zu den anderen Staaten Europas einen hürdevolleren Weg für die staatliche Anerkennung des Alevismus. Die Details dazu werden in der vorliegenden Arbeit näher definiert.

In diesem Rahmen lautet meine dritte Hypothese, dass die AlevitInnen langfristig auseinandergehen werden und ihre gegenwärtigen Ziele im Zusammenhang mit der Aufrechterhaltung des Alevismus in der Diaspora, nicht realisieren werden können, wenn sie noch länger auf ihrem aktuellen Zustand zu beharren beabsichtigen.

Am Ende der Arbeit wird eine Gesamtauffassung geschaffen, womit mögliche Zukunftsoptionen darzustellen versucht werden. Es wird der Frage nachgegangen welche Zukunftsoptionen sich aus der gegenwärtigen Situation verzeichnen lassen. Die Situation, in der sich die alevitischen Gemeinden zu Zeit befinden wird mit ihren eigenen Zielen, Wünschen und den gesetzlichen, sozialen und politischen Rahmenbedingungen wechselseitig abgewogen.

Vor allem in einer Zeit, wo die AlevitInnen mit ihren Ansuchen um die verfassungsrechtliche Anerkennung ihres Glaubens als Religionsgesellschaft, den Weg der Institutionalisierung eingetreten sind, werden diese Darstellungen von besonderer Bedeutung sein. Gerade dann, wenn es sich um das Überleben des Alevismus in der Diaspora handelt. In der Wahrnehmung der gesamtgesellschaftlichen Veränderungen in einem globalen Weltsystem sind diese Entwicklungen für die Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft(en) entsprechend bedeutend.

Das gleichzeitige Bemühen um die Anerkennung als Religionsgesellschaft sowohl in der Türkei, als auch in den Staaten Europas und darunter auch Österreich, der Punkt des „Fremd- bzw. MigrantInnendaseins“ in Europa und in Österreich, die Generationsunterschiede, etc. sind Faktoren, die bei der Ursachenforschung und Evaluierung von Zukunftsoptionen stark mitberücksichtigt werden.

Für die Forschungsmethode zur Abhandlung des Themas der vorliegenden Arbeit waren Interviews, Interviewanalyse, jahrelange Beobachtung und der ständige Kontakt zu Aleviten Gemeinden und ihren Funktionären zentrale Maßnahmen.

Kapitel I

Definitionen und Zuordnungen

1. Die anatolischen AlevitInnen

(siehe Glossar)

Innerhalb der alevitischen Definitionen gibt es allgemein verschiedene Ansichten darüber, was der Alevismus ist.

Bisher wurden verschiedene Definitionen unternommen, die den Alevismus in bestimmte Formen einkategorisieren wollen (meist interessengeladene Zuschreibungen).

Es ist den Fragen wie „(W)o gehört oder in welche „Schublade“ gehört der Alevismus hinein?“ nachgegangen worden (sprich: „(E)r gehört der schiitischen Rechtsschule des Islam an“ bis hin zu „(E)r ist keine Religion, sondern eine Kultur“; (E)r ist die ursprüngliche und somit wahre türkische Kultur“, etc.).

Vielleicht muss eine neue, bisher leer gelassene „Schublade“ (sprich: eine neue Rechtsschule innerhalb des Islam) geöffnet werden. Vielleicht aber ist der Alevismus eine Mischung von allen bisher versuchten Definitionen. Etwas von allem, wo historisch und kontextbedingt manche Schwerpunkte sich gesetzt haben. Und vielleicht sogar ist er eine eigenständige Religion.

In dieser Perspektive ist der Alevismus möglicherweise eine Gesellschaftsform, eine Lebensweise, die von anderen Religionen beeinflusst oder angehaucht wurde, und einen ganz neuen Weg einschlagen muss, das heißt in Betrachtung des gesamten Bildes eine einheitliche Definition jetzt erst gemacht werden kann. Jetzt, wo alles „aufgedeckt“ ist, keine Geheimhaltung mehr vonnöten ist, die Heterogenität im Alevismus festgestellt worden ist, über viele offene Fragen diskutiert wird, und nun erst die Zeit gekommen ist, eine Möglichkeit sich ergeben hat, einen gemeinsamen Weg zu finden, eine Systematik im Alevismus zu schaffen.

An dieser Stelle ist die Frage, welche Kriterien eine Religion zu sein voraussetzen und inwiefern diese für den Alevismus zutreffen, zu behandeln.

1. 1. Der Begriff der Religion

„Religion... kann definiert werden als ein System von Überzeugungen und Praktiken, durch welche eine Gruppe von Menschen mit den letzten Problemen des menschlichen Lebens ringt. Sie drückt ihre Weigerung aus, vor dem Tod zu kapitulieren, aufzugeben angesichts der Enttäuschung, der Fremdseligkeit zu gestatten, menschliche Gemeinschaft zu zerstören. Die Qualität der religiösen Existenz ... beinhaltet zwei Dinge: Erstens: einen Glauben, dass das Übel, der Schmerz, die Verwirrung und das Unrecht fundamentale Tatsachen des Lebens sind; und zweitens: ein System von Praktiken und damit verbundenen geheiligten Überzeugungen, die die Überzeugung ausdrücken, dass der Mensch letztlich von diesen Tatsachen erlöst werden kann“ (Kienzler 1996: 18).

In der vorliegenden Arbeit werden nicht auf die theologischen Inhalte und Auseinandersetzungen eingegangen.

„Die Religionssoziologie behandelt Religionen als soziale Tatsachen oder soziale Formen mit dem Anspruch, eine nicht religiös gebundene Beschreibung liefern zu können“ (Ebd.: 14).

Interessant ist es zu eruieren, warum die Diskussion „Ist der Alevismus eine Religion oder nicht?“ bis in die Gegenwart aufrecht geblieben ist. Es hat historische sowie soziale Gegebenheiten und Bedingungen gegeben, weswegen diese Entwicklung in der Frage nach der Definition des Alevismus sich in eine diffuse Richtung gesetzt hat.

Zunächst soll eine konkretere Auseinandersetzung mit dem Begriff der Religion erfolgen.

Die Begriffsdefinition von Religion setzt sich aus zwei Elementen zusammen; substanziale (d. h. das 'Wesen' der Religion beschreibende) und funktionale (d. h. an den 'Auswirkungen' der Religion auf die Gesellschaft interessierte)¹ Religionsdefinitionen.

¹ Lämmermann, Godwin: Satansbraten und Wackeldackel
Religionspsychologische Anmerkungen zur Alltagsreligiosität in der Postmoderne. www.philso.uni-augsburg.de/.../Satansbraten%20und%20Wackeldackel.doc [Zugriff: 18.05.2010]

Für die vorliegende Arbeit scheint besonders die Behandlung der funktionalen Elemente der Religion von Bedeutung, dabei sollen die substanziellen Eigenschaften nicht vernachlässigt werden.

„Religion ist der im Denken, Fühlen und Handeln betätigte Glaube an das Dasein übernatürlicher, persönlicher oder unpersönlicher Mächte, von denen sich der Mensch abhängig fühlt, die er zu gewinnen oder zu denen er sich zu erheben trachtet“; „Das normale Denken, welches immer nach Beweisen strebt und eng mit der Naturwissenschaft verbunden ist, wird hierbei außer Kraft gesetzt“².

Es wurden verschiedene Definitionsversuche zur Religion unternommen. Die Definitionen haben einiges gemeinsam. Sie legen im Wesen der Religion die Angst vor dem Tod, die Motivation zum Leben, das Aufrechtbleiben nach Enttäuschungen, etc. fest.

In seiner Systemtheorie beschreibt, Niklas Luhmann die Religion als eigenes Subsystem der Gesellschaft, welche funktional bestimmt wird.

Demnach ist die Religion als ein System von Überzeugungen und Praktiken, mittels denen Menschen mit den letzten Problemen des menschlichen Lebens ringen. In diesem Verhalten wird zentral die Weigerung des Menschen vor dem Tod zu kapitulieren ausgedrückt.

„Die Qualität der religiösen Existenz ... beinhaltet zwei Dinge: Erstens: einen Glauben, dass das Übel, der Schmerz, die Verwirrung und das Unrecht fundamentale Tatsachen des Lebens sind; und zweitens: ein System von Praktiken und damit verbundenen geheiligten Überzeugungen, die die Überzeugung ausdrücken, dass der Mensch letztlich von diesen Tatsachen erlöst werden kann“ (Kienzler 1996: 18).

Für Geertz ist die Religion "(...) ein Symbolsystem, das darauf zielt starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass die

² Pinselpark. Religion. <http://www.pinselpark.org/religion/allgemein/01begriff.html> [Zugriff: 20.05.2010]

Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen“ (Geertz: 1983: 48).

Fritz Stolz erklärt die Religion mit dem Drang des Menschen, das Unerklärliche Erklärbar zu machen und zu kontrollieren. So ordnet Stolz die Religion zum Wesen des Menschen zu. Der Mensch steht demnach überall vor der Aufgabe seine Welt, seine Umgebung zu ordnen und zu kontrollieren. Es ist jedoch klar, dass der Mensch nicht dazu fähig ist alles zu kontrollieren, zu verstehen und zu ordnen. Jene Bereiche, wie z. B. die Natur, entgegen gesetzte oder übergeordnete politische und wirtschaftliche Mächte, die er nicht vollkommen unter Kontrolle hat, fallen dem Bereich der Religion zu. Dort versucht der Mensch Unkontrollierbares in die Kontrolle zu überführen oder auch in der Akzeptanz, dass er z. B. dass er in seiner profanen Existenz dazu nicht mächtig ist, dabei zu belassen.

„Religion leistet also eine gleichzeitige Darstellung der unkontrollierbaren lebensbestimmenden Mächte und der kontrollierbaren Lebensordnung, (...) Dadurch ergibt sich eine grundlegende und umfassende Orientierung des Menschen - eine Orientierung, derer er als 'Mängelwesen' bedarf“ (Stolz 1988: 32f.).

Sigmund Freud versteht die Religion als ein „System von Lehren und Verheißungen“, die „das Rätsel dieser Welt mit beneidenswerter Vollständigkeit aufklärt, andererseits ... zusichert, daß eine sorgsame Vorsehung über sein Leben (des Menschen, d. V.) wacht und etwaige Versagungen in einer jenseitigen Existenz gutmachen wird“ (Freud 1972: 72). Mit der Religion entsprechend einem „vollkommenen Vater“ mit seinem autoritären Charakter, wird die Frage nach dem Sinn des Lebens zu beantworten versucht. Anhand der Begründung von Werten und einer Art Selbstvergewisserung bietet die Religion durch die Möglichkeit zur Komplexitätsreduktion ein konsistentes Weltbild.

Ludwig Feuerbach fasst die Religion als einen „Akt zur Befreiung von der Abhängigkeit zur Natur“. So ist der menschliche Egoismus und die Selbsterhaltung, laut Feuerbach die Grundessenz der Religion; "Was der Mensch nicht wirklich ist, aber zu sein wünscht, macht er zu seinem Gott, oder das ist sein Gott."; "Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er auch keine Religion."; "Der Mensch glaubt an Götter, nicht nur weil er Phantasie und Gefühl hat, sondern auch weil er den Trieb hat, glücklich zu sein. Er glaubt ein seliges Wesen, nicht nur weil er eine Vorstellung der Seligkeit hat, sondern weil er selbst selig sein will; er glaubt ein vollkommenes Wesen, weil er selbst vollkommen zu sein wünscht; er glaubt ein unsterbliches Wesen, weil er selbst nicht sterben will. Was er selbst nicht ist, aber zu sein wünscht, das stellt er sich in seinen Göttern als seiend dar. Die Götter sind als wirklich gedachten, in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen“³.

In der marxistischen Version der Religionsauffassung werden die Ideen Feuerbachs aufgenommen. Der Religion wird dabei eine von den realen Gegebenheiten und Umständen des Menschenlebens ablenkende und irreführende Funktion zugemessen. Mit Hilfe der Religion wird demnach der Entwicklung von den asymmetrischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen eine Schicksalhaftigkeit beigemessen; sie werden legitimiert und gestärkt. Jenen Menschen, die auf der Minusskala dieser Verhältnisse ihre Existenz aufrechtzuerhalten sich bemühen, bleibt somit auf ein besseres Leben im Jenseits zu hoffen. Diese Möglichkeit erringen sie durch die Religion.

Karl Marx erklärt die Religion im Kontext moderner ökonomischer Entwicklungen und Bedingungen folgendermaßen:

„Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur <Ehrenpunkt>, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche

³ Egon, Gottwein. Religionskritik: Ludwig Feuerbach. <http://www.gottwein.de/Eth/RelKr01.php> [Zugriff: 20.05.2010]

Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist.

Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestaktion gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes“⁴.

Marx plädiert somit „die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes“ und fordert damit das wirkliche Glück zu erreichen. Indem also die Illusion über den Zustand aufgegeben wird, soll dafür eingesetzt werden, dass ein Zustand geschaffen wird, welcher keiner Illusion bedarf. Damit schreibt Marx „(d)ie Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist“ (Ebd.).

⁴Marx, Karl ; Engels, Friedrich (1956): Werke Band 1. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Deutsch-Französische Jahrbücher. Paris 1844. Dietz Verlag. Berlin. http://www.ml-werke.de/marxengels/me01_378.htm [Zugriff: 17.05.2010]

Mit der Religion werden Einschränkungen erzeugt, die Steigerungen ermöglichen und/oder es werden Steigerungen erzeugt, die Einschränkungen erfordern (Luhmann 2002: 10).

„Es wäre dann nicht abwegig bei Religion immer auch an Geld zu denken“, welches „eine geheimnisvolle symbolische Identität in einer Zeit, der es darum ging, Kultur gegenüber dem grassierenden „Materialismus“ wieder zur Geltung zu bringen“ (Luhmann 2002: 10). So befasste sich Max Weber mit der Entwicklung vom Zusammenwirken von Religion und Ökonomie.

Max Weber prägte mit seinem Werk „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“ und seinem Buch „Gesellschaft und Wirtschaft“ beschäftigte sich mit den Fragen der Art von Gemeinschaftshandeln und fragte sich, wie Wirtschaft, Politik, etc. als Lebensordnungen die Funktion die Gesellschaft im Sinne von „Steigerung durch Abgrenzung“ zu regulieren, für ihren jeweiligen Bereich übernehmen können (Weber 1948: 227ff). Weber untersucht, wie menschliches Handeln mit kulturellem Sinn ausgestattet und verstanden werden kann und wie es möglich ist, dass auch andere Lebensordnungen, wie Politik und Wirtschaft diese Funktion für ihre Bereiche übernehmen. Es ist die Untersuchung der Funktion der Religion für die Gesamtgesellschaft zentral.

Webers Auffassung nach geht „(d)ie Religion selbst (geht) von der Unterscheidung alltäglicher und außeralltäglicher Zuständlichkeiten aus und findet im Außeralltäglichen einen Formenbedarf diagnostiziert, der die Welt mit religiösen Zusatzbedeutungen überzieht und innerhalb dieser Wucherungen dann einen eigenen Rationalisierungsbedarf erzeugt“ (Luhmann zit. n. Kieserling 2002: 9).

Weber schreibt, dass nach der Reformation mit Martin Luther, durch den Einfluss der protestantischen Ethik der „Geist des modernen Kapitalismus“ entstanden ist.

Der weltliche Erfolg und die Frömmigkeit sollen demnach im Sinne von geordnetem Leben, Reichtum und Re-Investition die Schlüssel zu einem gottgefälligen Leben gewesen sein („innerweltliche Askese“; „göttliche Auserwähltheit“).

Auf die Frage, warum gerade im so genannten Okzident der moderne („rationale“) Kapitalismus sich entwickelt hat, legt Weber fest, dass die Menschen im okzidentalen Rationalismus die Fähigkeit zur praktisch-rationalen Lebensführung, welche durch die Religion geformt, bestimmte ethische Pflichtvorstellungen

entwickelt haben (Weber 1965: 20f.). „(D)ass ich [Weber] zunächst 1. die von niemandem bisher bezweifelte Tatsache der auffällig starken Kongruenz von Protestantismus und modernen Kapitalismus (...), durch Beispiele in Erinnerung rief, sodann 2. illustrativ einige Beispiele vorführte für solche ethische Lebensmaximen (Franklin),(...), und die Frage stellte, wodurch sich diese ethischen Lebensmaximen von abweichenden, speziell von den Lebensmaximen des Mittelalters, unterscheiden, und dann 3. die Art, wie solche seelische Attitüden sich zu dem Wirtschaftssystem des modernen Kapitalismus kausal verhalten, wiederum durch Beispiele zu illustrieren suchte, wobei ich 4. auf den Berufs-Gedanken stieß, dabei an die längst (...) festgestellte, ganz spezifische Wahlverwandtschaft des Calvinismus (...) zum Kapitalismus erinnerte, und gleichzeitig 5. aufzuzeigen suchte, dass unser heutiger Begriff des Berufs irgendwie religiös fundiert sei“ (Weber 1968: 304 f.).

Die Religionskritik geht hier von Karl Marx aus, der in seiner Gesellschaftstheorie feststellt, dass die Religion die Funktion hat, der Entfremdung der Arbeiterklasse durch den Verkauf ihrer Arbeitskraft in der modernen kapitalistischen Gesellschaft, mit religiöser Trost und Jenseitsorientierung zu relativieren („Kompensationsfunktion“)⁵.

⁵ Marx, Karl ; Engels, Friedrich (1956): Werke Band 1. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Deutsch-Französische Jahrbücher. Paris 1844. Dietz Verlag. Berlin. http://www.ml-werke.de/marxengels/me01_378.htm [Zugriff: 17.05.2010]

Jenseits von ökonomischen Perspektiven wird die Religion von Durkheim als ein soziales Bindeglied der traditionellen Gesellschaft gefasst.

Nach Durkheim ist die Religion eine „moralische (und damit soziale) Tatsache (Luhmann 2002: 8). Durch diese moralische Tatsache ist die Religion doppelt bestimmt, nämlich durch den Moment des Begehrens und durch eine „das Erlaubte einschränkende Sanktion“ (Ebd.).

Damit entsteht eine „Art Selbstentgrenzung, die zugleich an Formen gebunden wird, die als Einheit, als tension stabilisee, operationsfähig werden. Sie gebieten dann Beachtung vor dem Hintergrund der unerträglichen Möglichkeit, daß ihre Einheit sich in Differenz wieder auflösen könnte“ (Luhmann 2002: 8).

Durkheim unternimmt eine klassische funktionale Definition von Religion und schreibt „(e)ine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören. Das zweite Element, das in unserer Religion auftaucht, ist nicht weniger wichtig als das erste; denn wenn man zeigt, dass die Idee der Religion von der Idee der Kirche nicht zu trennen ist, dann kann man ahnen, dass die Religion eine im wesentlichen kollektive Angelegenheit ist“ (Durkheim 1994: 75).

Für Clifford Geertz macht die Religion die sittlichen Grundsätze eines Individuums oder einer Gesellschaft. Die sittlichen Grundsätze werden dargestellt durch die religiösen Vorstellungen und Praktiken das Ethos als Ausdruck einer Lebensform glaubwürdig. Die Religion impliziert das entsprechende Weltbild und entspricht den tatsächlichen Gegebenheiten. Durch die wechselseitige Bestätigung von Lebensform und Weltbild wird eine Objektivierung moralischer und ästhetischer Präferenzen bewirkt, welche als „Common Sense“ erscheinen (Geertz 1983: 47f). Mittels verwurzelten moralischer und ästhetischer Empfindungen wird die Gültigkeit dieser Empfindungen als empirischer Beleg angeführt und die tradierte Weltauffassung bestätigt. Indem sich Metaphysik und Lebenseinstellung gegenseitig bekräftigen, wird Plausibilität und intellektuelle Gültigkeit erzeugt (Ebd. 48).

Nach der Auffassung von Thomas Luckmann ist „Religion (...) nicht nur ein Komplex von Jenseitsvorstellungen; das Religiöse zeitigt sich schon in der Vergesellschaftung des einzelnen, in der Objektivierung subjektiver Erfahrungen und in der Individuation zum einzelnen“ (Luckmann zit. n. Hubert Knoblauch 1991: 12). „Religiös in dem Sinne ist, was die engen Grenzen des unmittelbaren Erlebens eines bloß biologisch verstandenen Wesens überschreitet“ (Ebd. 13).

„Nicht der Weg >>nach innen<< interessiert den Religionssoziologen, sondern die objektivierten Ausdrucksformen des Religiösen“ (Luckmann 1991: 13ff), welche sich in der „Transzendenz“, worunter Hahn, nicht Jenseitigkeit oder Außerweltlichkeit, sondern die „Sinntranszendenz“ versteht, äußert (Hahn 1974: 42).

„Transzendenz ist, was die unmittelbare Evidenz lebensweltlicher Erfahrung überschreitet“ (Ebd.).

1. 1. 2. Die Religion als „kommunikatives Konstrukt“

Im direkten Kontakt mit anderen findet eine Transzendenz des eigenen Bewusstseins statt; d. h. In der Kommunikation wird das Bewusstsein „objektiv“, sozial und sozialisiert. Der Lebenswelt werden mittels gewisser Schemata Bedeutungen zugemessen (Luhmann 2002: 10).

„Die Konstruktion und vor allem die interaktive Vermittlung religiöser Deutungen in der Kommunikation bilden (...), die >>materiale Basis<< der Transzendenz“ (Ebd.).

Diese „Objektivierung von Erfahrungen in Deutungsmustern ist ein Ergebnis sozialer Handlungen“ (Luckmann zit. n. Hubert Knoblauch 1991: 15).

Die Objektivierungen enthalten in Sprache geronnene Vorstellungen über die Wirklichkeit (Ebd.).

Durch interaktive Vorgänge erst wird das Wissen von der subjektiven Erfahrung abgelöst. Sie wird als Deutungsmuster konstituiert und zum Zeichen objektiviert, sodass der einzelne die Fähigkeit erlangt, sein Verhalten langfristig zu steuern (Luckmann: „persönliche Identitäten“) (Ebd.).

„Religiöse Kommunikation benutzt denn auch, wenn es darum geht, bewußt Vorstellbares anzubieten, solche Metaphern des >>hinter<< oder des >>in<< etwas anderem Vorhandenes erscheinen. Aber erst die sprachliche Codierung der Kommunikation nach >>Ja<< (Annahme) und >>Nein<< (Ablehnung) erschließt den semantischen Raum, den Religion besetzt und entwickelt. Nur über Kommunikation kann Sinn realisiert werden, der explizit darauf besteht, daß das gemeinte, Mitgeteilte und zu verstehende für Bewußtsein unzugänglich ist. Damit werden Sinnformen wie Dahintersein, In-etwas-Sein, Unsichtbarkeit, Unabbildbarkeit als Metaphern etabliert und in Umlauf gebracht, und das Bewusstsein hat sich an diese Sprache zu gewöhnen (Luhmann zit. n. Kieserling 2002: 41).

„Der einzelne wird in eine bestimmte Weltsicht hineingeboren“ (Luckmann: „soziohistorisches Apriori“) (Luckmann zit. n. Hubert Knoblauch 1991: 16). Weltansichten sind demnach schon immer vorhanden. Der einzelne Mensch, der da hineingeboren wird, internalisiert diese im Laufe seiner Sozialisierung. So ist die Weltansicht dem einzelnen immanent (bezieht sich auf den/die Handelnde(n); ist „angehaftet“) und transzendent (weist über den/die Handelnde(n) hinaus; z. B.

Jenseits) zugleich (Ebd.). Diese Immanenz gibt dem einzelnen die Möglichkeit die eigenen Erfahrungen im Verhältnis zur gesellschaftliche objektivierten Weltansicht – die es vor der Existenz des einzelnen bereits gegeben hat – zu deuten.

1. 1. 3. Die „unsichtbare Religion“

(Begriff Thomas Luckmann)

Die „westliche“ Moderne ist durch die Verlagerung der Funktion die Gesellschaft zu regulieren, die einst von der Religion ausgeübt wurde, in die Funktionseinrichtungen Recht, Politik, Wirtschaft, etc. gekennzeichnet. In den Industriestaaten des Westen, wo die Staatlichkeit und das System einigermaßen funktioniert und das gesellschaftliche Leben geregelt ist, ist das Individuum immer mehr von der Einsamkeit, von der Monotonie und vom Alltagsstress beeinträchtigt. Hier sind die materiellen Bedürfnisse des Menschen einigermaßen ausgeschöpft. Probleme gibt es in der Befriedigung der emotionalen und sozialen Bedürfnisse des Menschen. Dies lässt sich unter anderem an den steigenden Depressions- und Stresskrankheiten in der „westlichen“ Moderne deutlich erkennen.

„Die Religion findet so ihre ethische Basis mehr und mehr in der Privatsphäre, besonders in der Familie und ihren sozialen Beziehungsgeflechten ... Zudem wird die Religion immer diesseitiger in ihrer Orientierung ... Religion wird in ihrer Ausrichtung somit >zwischenmenschlich< (<interpersonal<) und >innerlich< (>inward<) zugleich, wobei die erstgenannte Eigenschaft sich auf die sozialen Beziehungen in der Privatsphäre bezieht und die zweite auf die Identitätsprobleme in dieser Sphäre“ (Luckmann zit. n. Hubert Knoblauch 1991: 19).

In der Privatisierung ist die Religion nicht mehr kollektiv verpflichtend und erfordert eine individuelle Wahl (Schmidt/Neumann-Braun 2004: 298). Diese Privatisierung äußert sich in der „Medienreligiösität“. Religiöse Zeremonien, Feste, Diskussionen, etc. werden über moderne Medien, wie Fernsehen, Internet, Radio vermittelt.

So werden religiöse Funktionen zunehmend von nicht – religiösen Strukturen getragen (Luckmann zit. n. Hubert Knoblauch 1991: 28).

In Folge der kulturellen Globalisierung ist neben der Privatisierung der Religion, ein Pluralismus der Religionen festzustellen, welche eine zunehmende Marktorientierung, die sich in der „internen Säkularisierung der Kirchen und in der Ausbildung der verschiedenen Synkretismen der sekundären Institutionen äußert (Luckmann zit. n. Hubert Knoblauch 1991: 21).

Im Bezug auf Deutschland schreibt Zinser, dass in den siebziger Jahren „neue Religionen“ - in der Öffentlichkeit Jugendreligionen, Jugendsekten genannt, „mit ihren kleinen, aber relativ konstanten und meist auch wohlorganisierten Mitgliedschaften manche Kirchenvertreter und Politiker in Furcht und Schrecken zu versetzen schienen“ (Zinser 1988: 274). Zinser verortet ein „verstärktes Auftreten einzelner kultischer Veranstaltungen mit wechselnden Teilnehmern ohne organisatorischen oder mit allenfalls losem Zusammenhang“ seit Beginn der achtziger Jahre. Er schreibt „(d)ie Gurus und Schamanen, Heiler, religiösen und spirituellen Therapeuten, Magier, oder wie sich die Organisationen und Kultführer auch nennen mögen (...) finden eine zahlreiche und zum großen Teil auch zahlungskräftige Kundschaft“ (Ebd.).

In den Interviews lässt sich festlegen, dass auch die FunktionärInnen der AlevitInnen Gemeinden in Österreich der Annahme sind, dass aufgrund der Überhandgewinnung der materiellen Werte, die Sehnsucht nach sozialem und familiärem Zusammengehörigkeitsgefühl in der gemeinschaftlichen Identifizierung miteinander gegeben ist und mit der Zeit weiterhin erstarken wird. Da gilt es den Menschen die nötige Sicherheit zu bieten. Veliyettin Ulusoy fasst dies in seinem Interview mit der Idee Jean-Jacques Rousseaus „Rückkehr in den Naturzustand“ zusammen (siehe Interview Veliyettin Ulusoy).

„So kann der Verlust der Sichtbarkeit der Religion – als gesellschaftliche Struktur, wie als kultureller Inhalt – dazu führen, daß die persönliche Identität zur letzten Instanz der Organisation des Religiösen wird. Die individuelle Religiosität wird immer unabhängiger von den angebotenen >>offiziellen<< Modellen der Sinndeutung. Das Individuum bildet eigene >>Sinnwelten<< aus, quasi private Deutungen des eigenen Lebens, Handelns und der eigenen Wirklichkeit“ (Luckmann zit. n. Hubert Knoblauch 1991: 33).

Demnach bedient sich das Individuum zur Konstruktion seiner Identität aus den vorhandenen Angeboten auf dem Markt und fügt sie zu einem „Fleckerlteppich“ zusammen (Ebd.).

„Zum einen können die verschiedensten diesseitigen Inhalte und Tätigkeiten eine religiöse Funktion übernehmen. Und zum anderen kann diese zu eigenen Formen der Vergesellschaftung führen“ („gesellschaftliche Konstruktion persönlicher

Identitäten in sich wandelnden Gemeinschaften“) (Luckmann zit. n. Hubert Knoblauch 1991: 33).

Die religiösen Einrichtungen, wie zum Beispiel die Kirche werden besonders in den „westlichen“ Demokratien zu einer Institution unter vielen. „Weltliche Sinndeutungssysteme politischer, ökonomischer oder auch >>wissenschaftlicher<< Provenienz treten mehr und mehr an ihre Stelle“ (Luckmann zit. n. Hubert Knoblauch 1991: 19). „Das von den spezialisierten Institutionen getragene >>offizielle Modell<< der Religion hat Geltung nur noch in ihrem ausgegrenzten Bereich, andernorts haftet ihm lediglich eine rhetorische Bedeutung an“ (Ebd.).

Dies bedeutet nicht, dass die Religion ihre Funktion eingebüßt hat. Der Glaube ist mit dem Entstehen der ersten Klassen in die systematisierte Religion übergegangen, welche dann nach und nach ihre Funktion der sozialen Regulierung der Gesellschaft mit anderen Funktionssystemen wie Politik und Ökonomie geteilt und auf sie gelagert hat. So haben Marx und Weber – wenn auch mit unterschiedlicher Ausgangsposition und Schlussfolgerung – in ihren Untersuchungen der Gesellschaftstheorien auf das Zusammenwirken von Religion, Ökonomie und Politik behandelt.

Habermas sagt „Religionen können ihren ‚Sitz im Leben‘ moderner Gesellschaften behaupten und auf öffentliche Meinungsbildung Einfluss nehmen“⁶.

In Wertediskussionen, wie Abtreibung, Sterbehilfe, Klimawandel und Bioethik, würde die Religion, laut Habermas gebraucht werden (Ebd.).

Indem sich die Religion aber „privater“, weltlicher Themen annimmt und ihre „herkömmliche Organisationsform“ aufgibt, ist sie laut Luckmann „weder inhaltlich noch strukturell als Religion überhaupt mehr erkennbar“ (Luckmann zit. n. Hubert Knoblauch 1991: 32).

⁶ Felder, Gerd (02.02.2008): Die Tagespost. „Die Religion ist nicht vorbei“ http://www.die-tagespost.de/Archiv/titel_anzeige.asp?ID=37777 [Zugriff: 17.05.2010]

1. 1. 4. Die Zivilreligion

Die „Zivilreligion“ („säkulare, dennoch in religiöse Rhetorik vorgetragene gesamtgesellschaftliche Normen- und Wertvorstellungen“⁷), womit sich der amerikanische Soziologe Robert N. Bellah befasste, diskutiert zum Beispiel, wie Protesthandlungen und politische Bewegungen religiöse Funktionen annehmen können. Auch stellen zum Beispiel neue Gemeinschaftsformen und Therapien neue Möglichkeiten religiöser Funktionen.

„Zur Zivilreligion werden all diejenigen religiösen Elemente gezählt, die eine Gesellschaft tragen und der gesellschaftlichen Integration und staatlichen Legitimierung dienen. Zivilreligion ist der religiöse Anteil einer politischen Kultur, der notwendig ist, damit ein demokratisches Gemeinwesen funktioniert. Eine wichtige Voraussetzung für Zivilreligion ist die Trennung von Kirche und Staat. Der säkulare Staat gewährt der Religion freien Entfaltungsraum, ohne sich mit ihr zu identifizieren oder sich für religiöse Zwecke einnehmen zu lassen“ (Hartfelder: siehe Fußnote).

Die Zivilreligion kann unterschiedliche Inhalte innehaben. Sowohl eine kirchlich geprägte Volksreligion als auch atheistische Konzeptionen wie der Marxismus, können die Funktion einer Zivilreligion annehmen. Die universellen und allgemein anerkannten Werte, wie z. B. Demokratie, Menschenrechte, etc. die inzwischen als selbstverständlich erscheinen bilden „zusammen mit den quasi-liturgischen Riten und Symbolen im säkularen Bereich das, was unter dem Begriff der Zivilreligion diskutiert wird“ (Hartfelder: siehe Fußnote).

⁷ Hartfelder, Lars: Zivilreligion in Deutschland. Definition / Religiöse Elemente in der Politik und Gesellschaft. (01.02.2008). http://politische-theorie.suite101.de/article.cfm/zivilreligion_in_deutschland [Zugriff: 17.05.2010]

Bevor mit dem nächsten Punkt angesetzt wird, soll hier bemerkt werden, dass die Diskussion der Religionssoziologie, die vor allem im deutschen Raum entwickelt wurde eine eurozentristische Perspektive hat.

Im so genannten Orient hat die Religion bis heute einen anderen Grad der Funktion, vor allem wenn bedacht wird, dass da Staaten im Einklang, wenn nicht zusammen mit oder von der Religion regiert werden.

In den bürgerlich-demokratischen Industriestaaten des so genannten „Westen“ im europäischen Raum, werden staatliche und religiöse Angelegenheiten möglichst getrennt voneinander gehandhabt (Laizismus).

Die staatlichen Institutionen und Einrichtungen funktionieren bei der Regulierung der Gesellschaft, sodass sowohl im technischen, als auch in wirtschaftlichen, politischen und rechtlichen Angelegenheiten „nichts“ dem Jenseits überlassen wird.

In Ländern, wo die Staatlichkeit nicht besonders gut funktioniert bis hin zu Staaten, die patrimonial (das politische System dieser Staaten bauen auf Verwaltungs- und militärischen Strukturen auf; klientelistisches Beziehungsgeflecht; siehe Max Weber) unterwegs sind, bleibt der unter Druck gesetzten Gesellschaft oft nicht viel über als auf ein besseres Leben im Jenseits zu hoffen bzw. wird bei diesen Gesellschaften die Religion und das schicksalhafte Annehmen ihrer Situation gefördert und angeboten (z. B. via Medien).

Diese Einstellung lässt sich oft an der Sprache, vor allem bei den ökonomisch schwächer gestellten Schichten dieser Gesellschaften festlegen; z. B. die inflationäre Verwendung des Wortes (durch die Übersetzung wird es zum Satz) „inshallah“ (deutsch: „So Gott will“).

1. 2. Die Religion der alevitischen Gesellschaft

Seit Anbeginn seiner/ihrer Existenz beschäftigt sich der Mensch mit den Fragen nach der Entstehung, Ursache und Entwicklung vom Leben, vom Tod, von der Natur, etc. Geertz, Luhmann, Luckmann, Feuerbach, Marx u. v. a. haben im Zuge ihrer soziologischen Untersuchungen der Gesellschaft festgelegt, dass die Menschen tatsächlich mittels Religion ihre Angst vor dem Tod besänftigt, vor der Natur abgebaut und den Sinn für ihren Lebensgrund bzw. Lebensweg gefunden zu haben dachten.

Bis heute gibt es unterschiedliche Auffassungen bezüglich der Definition von Religion. Die AlevitInnen diskutieren, ob der Alevismus eine Religion ist oder nicht. Während die Tendenz dazu neigt, den Alevismus immer mehr als eine Religion aufzufassen inzwischen auch medienwirksam groß propagiert wird, gibt es dennoch (besonders unter den „links“ gesinnten) AlevitInnen, die den Alevismus argumentativ als keine Religion auffassen möchten.

Bis vor ein paar Jahren war diese Frage unter den AlevitInnen kein Thema. Ab Mitte der 1990er Jahre wurde der Alevismus zunächst unter der CEM-Stiftung unter Prof. Dr. Izzettin Doğan langsam in der Öffentlichkeit thematisiert und nach und nach in den danach gegründeten alevitischen TV- und Radiosendungen gestrahlt. AlevitInnen begannen langsam sich für ihre bürgerlichen Rechte einzusetzen.

Dabei wurden die Fragen, „(W)as ist der Alevismus?“, „(W)ie ist der Alevismus definiert?“, „(W)er sind wir?“ immer interessanter unter den AlevitInnen.

Diese Diskussion setzt sich bis heute fort. Besonders nach den Versuchen der Alevitengemeinden in Europa, dass der Alevismus verfassungsrechtlich den anderen Glaubensrichtungen gleichgestellt wird, gibt es nun unterschiedliche Strömungen unter den AlevitInnen, die den Alevismus unterschiedlich auffassen.

Die Realität, dass in Europa die Ausübung einer Religion als Menschenrecht angenommen wird und die AlevitInnen festgestellt haben, dass sie ihren Glauben nicht mehr im Geheimen zu leben brauchten, führten dazu, dass sie ihren in ihrem Herkunftsland nicht anerkannten Glauben zunächst den Institutionen und Einrichtungen in der Diaspora bekanntmachten und nach und nach für ihre Rechte plädierten.

Die Fragen nach der Definition des Alevismus, die vor allem von „außenstehenden Personen“ gestellt wurden, waren natürliche Folgeerscheinung dieser Entwicklung. Dies setzte eine intensivere Auseinandersetzung der AlevitInnen mit ihrer alevitischen Identität voraus.

1. 3. Unterschiedliche Begrifflichkeiten „Glaube“ und „Religion“

Ein Faktum ist es, dass die AlevitInnen in der türkischen Sprache kaum das Wort die „Alevitische Religion“ verwenden. Im türkischen Sprachgebrauch gibt es zwei Begriffe, die nicht immer kongruent sind; „Der Glaube“ und „Die Religion“.

Die Bezeichnung „Alevi İnancı“ oder „Alevilik Öğretisi“ (deutsch: Die alevitische Lehre) sind eher die gängigen Version, die allgegenwärtig verwendet werden.

Serpil Köksal macht an dieser Stelle eine direkte Unterscheidung zwischen den Begriffen Glaube (türk. İnancı) und Religion (türk. Din) (Köksal 2005).

Köksal ist der Auffassung, dass die Religion parallel mit dem Übergang zu den ersten Formen der Klassengesellschaft eingetreten ist.

Luckmann schreibt „(d)er Übergang von der ersten zur zweiten Form vollzieht sich dann, wenn innerhalb der Weltansicht ein Heiliger Kosmos artikuliert wird, d.h., wenn ein Bereich des Religiösen ausgegrenzt wird. Dies setzt eine wenigstens rudimentäre Arbeitsteilung, einen ökonomischen Überschuß und eine entwickelte Produktionstechnologie voraus, durch die eine Ausdifferenzierung der Rollen erst möglich wird. Die Freisetzung erster >>Experten<< von der Produktion eröffnet die Möglichkeit zur Entwicklung theoretischer Vorstellungen und gibt so den Weg frei für eine Differenzierung der Wissensverteilung. Einen ersten Höhepunkt findet dies in den >>frühen Hochkulturen<<, in denen sich spezialisierte Institutionen der Religion (meist im Verbund mit ökonomischen und politischen Funktionen) annehmen“ (Luckmann zit. n. Hubert Knoblauch 1991: 17f).

1. 3. 1. Kommunal-Gesellschaftliche Lebensweise

(Segmentäre Gesellschaftsform)

Serpil Köksal verwendet in ihrem Buch „Ortakçı toplumdan kızılbaşlığa“ (deutsch: von der kommunalen Gesellschaft zum Kızılbaş (Alevismus Z. A.)“), worin sie den historischen Werdegang der heute als AlevitInnen bekannten Gruppe aufskizziert, folgenden Begriff: „ortakçı toplum“, was „kommunale Gesellschaft“ heißt.

Darin beschreibt sie detailliert, wie die Menschen sich in der Historie von ihrer segmentär gesellschaftlichen Formation, über hierarchisch stratifizierte bis hin zur funktional differenzierten Gesellschaft sozialisiert, sich gesellschaftlich entwickelt und

organisiert haben. Köksal behandelt darin ganz zentral den evolutionären Werdegang der Religion und ihre Funktion innerhalb der jeweiligen Gesellschaftsform.

Dabei setzt sie der offiziellen Geschichtsschreibung die inoffizielle, verschwiegene Geschichtsschreibung der Gesellschaft entgegen. Es ist die Geschichte, welche aus der Perspektive der unterdrückten Völker und der produzierenden Klasse gesehen wird.

Köksal schreibt, dass die Menschen von ihren ursprünglich kommunal-gesellschaftlichen Lebensformen, wo sie für die und in der Gemeinschaft produziert, gedacht und gelebt hatten, langsam aber sicher in die hierarchisch stratifizierten Gesellschaftsformen übergegangen sind; Dass eine andere Arbeitsteilung und andere Machtausübungen eingetreten sind und der Glaube seinen Platz der Religion überlassen musste.

Der Übergang von der Anbetung der Skulpturen, die die Gott-Mutter „Kybele“ (türk. Ana tanrıça) symbolisierten, zur Anbetung einer abstrakten, männlichen Gottheit; der „Machtwechsel“ von ursprünglichen Gebetsstätten an die jüdischen Tempel, dann an die christlichen Kirchen und dann an die muslimischen Moscheen an derselben Ort und Stelle durch die Geschichte des Nahen Osten hindurch, werden in der Untersuchung sowohl Köksals (2005) als auch Harmancis (2008) historisch aufskizziert.

Das Besondere dabei ist der Übergang des gesellschaftlichen Wissens von der Macht der Gemeinschaft in die Macht von einzelnen Akteuren, Funktionspersonen.

„In >>archaischen<< Gesellschaften ist das gesellschaftliche Wissen weitgehend gleichmäßig verteilt. Abgesehen von ersten Ansätzen einer Institutionalisierung (hierfür bietet der Schamanismus ein mustergültiges Beispiel) hat jedes Mitglied weitgehend denselben Zugang zur Weltansicht. (.....) Erst auf dieser Basis entwickeln sich aus Weltansichten (die zwar Symbole und eine innere Bedeutungshierarchie enthalten, aber noch eine unspezifische Form der Religion sind) spezifisch religiöse Repräsentationen, die sich gegen andere Formen des Wissens ausgrenzen und einen distinkten *Heiligen Kosmos* bilden (der sich zuvor durchaus rudimentär abzeichnen kann). Der Heilige Kosmos ist eine historische Sozialform der Religion, der dann auftritt, wenn sich innerhalb der Weltansicht eine spezifisch religiöse Repräsentation herauskristallisiert. Die dritte Konstellation stellt ein Spezifikum der

abendländischen Entwicklung dar. Die Religion wird nun von einer hochgradig spezialisierten Institution getragen, deren Vertreter ein Expertenwissen über den Heiligen Kosmos besitzen, das den Nicht-Experten nur noch in Ausschnitten und popularisierten Versionen zugänglich ist. (...) Trotz der hochgradigen Spezialisierung und Ausgliederung in einen besonderen institutionellen Bereich, legitimiert die Religion die gesamte Sozialordnung“ (Luckmann zit. n. Hubert Knoblauch 1991: 17f).

Köksal legt für den Übergang zur hierarchisch stratifizierten Gesellschaft, mit dem Eintreten der monotheistischen Religionen mit ihren zentralen Rechtssystemen, dem sozialen Erstarren des männlichen Geschlechts und der Aufteilung der Menschen in die „ersten Klassen“ (Herr und Untertanen) zeitliche Parallelen fest.

1. 3. 2. Das Amt vom ‚Alevitischen Dede‘

Historisch ist zu verfolgen, dass die Menschen ab dem Übergang zur hierarchisch-stratifizierten Gesellschaft langsam nicht mehr aufeinander angewiesen waren und somit individuellere und auf Macht orientierte Wege einschlugen, sobald sie aufgrund der entwickelten technischen Errungenschaften selbstständiger wurden. In diesem Rahmen sind auch die AlevitInnen sowohl von der Entwicklung des Einflusses der monotheistischen Religionen als auch von den sich entwickelnden neuen Wirtschaftsweisen und materiellen Verhältnissen (Abhängigkeitsstrukturen innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilungsprozesse) in ihrem Umfeld nicht unberührt geblieben.

In diesem Lichte sind zum Beispiel die Veränderungen in den Ritualausführungen der AlevitInnen zu sehen. Der Alevismus wird in den Großstädten der Türkei und dann in den Staaten Europas nicht mehr so gelebt, wie es einst in den Dörfern Anatoliens der Fall gewesen ist.

Heute sind die Menschen zum Beispiel viel zu sehr damit beschäftigt dem stressigen Alltag nachzugehen, wodurch sie dann viel weniger Zeit für ihre sozialen, traditionellen und auch religiösen Zusammenkünfte aufbringen können.

Durch die Entwicklung bzw. Veränderung neuer Produktions- und Dienstleistungsverhältnisse, die sich auf die gesellschaftlichen Formierungen

auswirken, sind die AlevitInnen z. B. in gesundheitlichen Angelegenheiten nicht mehr auf eine „Heilerin“ (türk. im alevitischen Sinne: Ana; deutsch: Die (große) Mutter) angewiesen. Genauso führen sie ihre rechtlichen Belange nicht mehr in ihren Cem-Zusammenkünften aus, wo einst Streitigkeiten ausgehandelt wurden, sondern sie gehen zu anerkannten RechtsexpertInnen und zum Gericht.

In den so genannten Häuptlingsgesellschaften, die eine Zwischenstufe im Übergang von der segmentären Gesellschaft zur hierarchisch-stratifizierten Gesellschaftsform ist, ist die Gesellschaft hierarchisch organisiert. Im Alevismus hat der Dede ab dieser Stufe der gesellschaftlichen Formation, nach und nach die Funktion des so genannten „Häuptlings“ übernommen.

Die Dedes sind die religiösen Gelehrten im Alevismus. Der Dede leitet seine Abstammung aus der Familie von Prophet Mohammed und dessen Vetter und Schwiegersohn Ali ab. Dieses Amt wird vom Vater an den Sohn weitergegeben.

Es gibt auch die „Ana“ (deutsch: Die (große) Mutter), diese sind die Töchter der Dedes, doch meist wird das Amt des religiösen Gelehrten von den Söhnen ausgeübt. In diesem Zusammenhang wird die Beteuerung der Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen besonders heute oft kritisiert.

[In den Dörfern Anatoliens waren die „Ana“ die HeilerInnen. Mit der Entwicklung in der Medizin und vor allem mit der Urbanisierung ist diese Funktion der Ana verschwunden].

Die Dedes sind auch heute jene Menschen, die nach der staatlich anerkannten Verehelichung von jungen Paaren die religiöse Eheschließung ausführen.

Daneben hat der Dede innerhalb seiner die Gesellschaft organisierenden Funktion (in den modernen Zeitverhältnissen eher weniger) die Aufgabe die Cem-Zusammenkünfte zu führen.

Ismail Kaplan, der Bildungsbeauftragte der Föderation der Aleviten Gemeinden in Deutschland schreibt „Der alevitische Gottesdienst (der Cem ist damit gemeint Z. A.) ist eine Nachahmung der Zusammenkunft der Vierzig Heiligen, die der Heilige Muhammed am Ende seiner Himmelfahrt (mirac) besuchte. Die Cem-Gottesdienste

der Aleviten nehmen deshalb immer den "Ur-Cem" als Basis, wobei die Abhaltung der Zeremonie an das Original erinnern soll" (Murest 2007: 138).

Tatsächlich ist die heute gängige Auffassung vom Cem diese. (Nähere Details zum Inhalt der Cem – denn außer dem heiligen Tag im Alevismus, nämlich Donnerstag - gibt es noch andere und verschiedene Zwecke zu denen Cem-Zusammenkünfte abgehalten werden – Ausführung schreibt Kaplan in seinem Buch "Alevince Inancimiz ve Direncimiz". Außerdem gibt es neben den Schriften, die der Definition des Alevismus nachgehen, einige Veröffentlichungen, die über die Rituale, Gebete und Fastentage etc. Näheres schreiben).

Serpil Köksal schreibt, dass diese religiöse Auffassung der Cem-Zusammenkünfte nach dem Übergang zur hierarchisch-stratifizierten Gesellschaftsform sich entwickelt hat. Diese Zusammenkünfte, die ursprünglich zur Regulierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens dienten, wurden mit der Entstehung einer religiösen Klasse, die ihre Abstammung auf Gott oder den Propheten zurückführten und über dem so genannten „Expertenwissen“ verfügten, spezifiziert und „religiosifiziert“.

Die Clans in den alevitischen Dörfern in Anatolien waren nicht durch hierarchische Strukturen gekennzeichnet. Es waren Familien, die keinem Agha oder Scheich untergeordnet waren, wie dies zum Beispiel bei den kurdischen Clans der Fall ist.

Im Alevismus hat es in seiner segmentär-gesellschaftlichen Form als Kızılbaş an sich keine hierarchischen Strukturen gegeben. Mit der Zeit entwickelte sich allerdings eine Machtposition, den der Dede als religiöser Gelehrter, der seine Abstammung auf die Familie Mohammeds (Ehl-i beyit) zurückführt, bis heute ausübt.

Ursprünglich waren die Dedes, jene Menschen, die ihr Wissen aus dem Hause Hadschi Bektasch Veli (Philosoph, lebte im 13. Jahrhundert in Anatolien; siehe Glossar) oder Pir Sultan Abdal (Anatolisch-alevitische Volksdichter. Lebte im 16. Jahrhundert) erwarben und diese durch ihre Wanderungen in Kızılbaş (alevitischen) Dörfern wiedergaben. Mit dem Erstarren des islamischen Einflusses wurde die Zurückführung der Abstammung der Dedes auf die Ehl-i beyit Familie gestärkt. In diesem Zusammenhang läuft auch die Weitergabe dieses Amtes vom Vater an den Sohn. Die Dedes genießen bis heute ein hohes Ansehen und großen Respekt – das in den 1970ern während der StudentInnenproteste von den „linken Kreisen“ (siehe Glossar) stark kritisiert wurde – innerhalb der alevitischen Community.

Harmancı und Köksal schreiben im Bezug auf die evolutionäre Entwicklung der Menschheitsgeschichte, dass sich die Menschen bereits vor hunderten und tausenden von Jahren versammelt und gemeinsam gefeiert, gebetet und verhandelt haben. In diesen Versammlungen wurden nicht nur die Gemeinschaftsregeln, ethisches Handeln, Solidarität, etc. abgehandelt, sondern auch Streitigkeiten und Probleme geschlichtet.

Durch die Geschichte hindurch sind islamische Motive eingedrungen, sodass der Cem heute auf Prophet Mohammeds Himmelfahrt zurückgeführt wird.

Die Schlichtung von Streitigkeiten, Aushandlung von Fragen, etc. waren ebenso zentrale Punkte in den Cem-Zusammenkünften. Gegenwärtig ist dies jedoch immer weniger bis gar nicht der Fall, denn die „modernen“ Lebensverhältnisse, wo der Mensch individuell recht gut am Leben bleiben kann, braucht die Gemeinschaft nicht mehr. Allerdings entwickeln sich allmählich andere Faktoren (z. B. Einsamkeit, „Allein“ in der „Fremde“, etc.), die das Bedürfnis nach der Gemeinschaft wieder stärken.

Allgemein wird hier der Übergang von der segmentären Gesellschaften – die durch die Bildung gleicher Einheiten, Verwandtschaftsstrukturen, Subsistenzwirtschaft und durch die Absenz von Herrschaft gekennzeichnet ist – zur hierarchisch-stratifizierten Gesellschaften – welche durch feudale Herrschaftsverhältnisse geprägt ist und in Form einer Ständegesellschaft durch den Klassenstaat funktioniert – beschrieben.

In den segmentären Gesellschaften, ist das gesellschaftliche Wissen gleichmäßig verteilt. Hier haben die Mitglieder gleichen Zugang zur Weltansicht.

In der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft geht dieses Wissen in die Macht der ExpertInnen über. Im Zuge der funktionalen Differenzierung in modernen Gesellschaftsformen entstehen neben den Funktionssystemen Wirtschaft, Recht, Politik, etc. das Funktionssystem Religion. In Folge der Modernisierung werden die Gesellschaften nicht mehr allein durch Weltansichten, durch die Religion geordnet und kontrolliert, sondern auch durch die Funktionssysteme Wirtschaft, die Politik, etc. Diese Institutionsbereiche gewannen mit der Zeit immer mehr an Autonomie. Dieser Säkularisierungsprozess erklärt laut Luckmann, allerdings keinen „Schwund der Religion“, sondern vielmehr eine Verlagerung der Religion („Die unsichtbare Religion“)(Luckmann zit. n. Hubert Knoblauch 1991: 18).

So ist die „klassische“ Beschränkung der Religion allein auf z. B. die Kirche nicht zielführend. Gerade dann, wenn selbst diese Institution, nämlich die Kirche eine „interne Säkularisierung“ durchmacht und im Zuge der Bedürfnisse moderner Gesellschaften auch andere Funktionen als religiöse, wie zum Beispiel die „Seelsorge“ erfüllen (Ebd.).

Zusammengefasst entsteht ebenso wie für Köksal auch für Emile Durkheim die „(...)Religion erst durch Systematisierungen des Glaubens, (und) für Simmel erst durch ein deutliches, objektiviertes und damit auch mögliche Zweifel weckendes, kritikfähiges Formenbewußtsein“ (Luhmann 2002: 10).

Die Auffassung „Systematisierung des Glaubens“ ist hier zentral und für die Diskussion in der vorliegenden Arbeit, im Rahmen der Frage „Ist der Alevismus eine Religion oder nicht?“ besonders wichtig.

Genau an dieser Stelle setzt sich die Diskussion der Religionssoziologie an.

1. 4. Der Alevismus in der Moderne

„(...) die religiösen Neuentwicklungen dieses Jahrhunderts lassen sich dieser Unterscheidung nicht eindeutig zuordnen; sie sind weder in jenem Sinne Religionen, noch lassen sie sich als eine quasi religionsfreie Etablierung neuer Sakralformen begreifen“ (Luhmann 2002: 10).

Die Postmoderne ist durch die Hochpreisung des Pluralismus gekennzeichnet. Diese philosophische Strömung fordert „Vielfalt, ein friedliches Nebeneinander unterschiedlicher Theorien, Weltansichten, moralischer Standards und Kulturen“ (Novy 2004: 22).

Den Widerspruch trägt diese philosophische Strömung bereits in sich selbst. Die Vielfalt, die gleichzeitige Existenz von unterschiedlichen Theorien und moralischer Standards birgt die Gefahr der allgemeinen „Sowohl-als-auch-Falle“, welchen Sölle als den „Terror des Pluralismus“ bezeichnet und den Lämmermann in seinem Aufsatz zum Thema „Alltagsreligiösität in der Postmoderne“ anmerkt.⁸

Es ist ein Zustand, wo der Mensch hauptsächlich seinen eigenen, individuellen Interessen, Wünschen und Träumen nachgeht, die durch den Markt geprägt werden. In einer Epoche, wo die Zeit des Wohlfahrtsstaates ihren Platz bereits lange einer Zeit überlässt, in welcher der Lebenserhaltungsdruck immer größer wird, sind viele Menschen in den Industriestaaten darin gefangen voller Stress jeweils ihre Karriereleiter aufzubauen (oder „einfach“ ihren gegenwärtigen Job zu behalten) – wo nicht selten auch vom Persönlichen viel preisgegeben wird und ein Zustand von „Wertelosigkeit“ in der Person sich entwickelt.

Anhand der oben behandelten Themen rund um das Thema Religion, kann festgehalten werden, dass die Religion in seinem herkömmlichen Modell z. B. Kirche, nicht mehr dieselbe Macht und Funktion hat, wie ihr dies einst gemein gewesen ist. Früher hatte der Glaube die Funktion der sozialen Regulierung der Gesellschaft. Mit dem Übergang zur hierarchisch-stratifizierten Gesellschaft und ihrer darauffolgenden funktionalen Differenzierung wurde der Glaube institutionalisiert und systematisiert

⁸ Lämmermann, Godwin: Satansbraten und Wackeldackel. Religionspsychologische Anmerkungen zur Alltagsreligiösität in der Postmoderne. <http://freedownloadbooks.net/1%C3%A4mmermann-doc.html> [Zugriff: 21.05.2010]

zur Religion, zu einem Machtapparat, neben anderen Funktionssystemen wie Recht, Politik, etc.

Die jeweilige Religion sprach größere Gemeinschaften an. Größere Anzahl von Menschen, die dieselbe Weltanschauung, Werte und Vorstellungen vom Leben innehatten. In der Moderne verlagert sich die soziale Funktion der Religion. Der Gerechtigkeitsanspruch der Menschen wird im Funktionssystem Recht behandelt, die wirtschaftlichen Ansprüche im Funktionssystem Wirtschaft, etc., wobei die Funktionssysteme nicht strikt voneinander abgegrenzt sind, sondern es Überschneidungen und Verlagerungen gibt, wie dies dem Funktionssystem Religion in der Moderne ebenso zukommt.

Im Individualisierungsprozess gehorcht der moderne („westliche“) Mensch nicht mehr einer zentralen Obrigkeit, z. B. Kirche.

Im freien Marktsystem des Kapitalismus nimmt er sich das für seine Identitätsentwicklung, was ihm passt. George Simmel schreibt hier in Anlehnung an Friedrich Nietzsches „Gott ist tot“ im Zuge der Aufklärung, „Geld wird Gott“. Geld dient hier als Mittel zum Selbstzweck und als Schlüssel für den Genuss von (materiellen) Freiheiten. Das zu Geld kommen und sein Leben zu erhalten bzw. es „besser“ zu machen ist in der modernen Gesellschaft in den Industriestaaten des so genannten „Westen“, die zu höchstem Maße durch Marktangebot und Konsum geprägt wird, quasi zu einer Art Religiosität ausgeartet. Es braucht nicht mehr davon geträumt zu werden ein „besseres“ Leben im Jenseits zu haben, wenn es die Chance dazu gibt, mittels Geld so zu sagen den „Himmel auf Erden“ zu erreichen.

Die sozialen Bedürfnisse, die nicht unbedingt mit Geld abgedeckt werden können, werden mit dem Sozialkapital erfüllt. Es kann die Mitgliedschaft in einem Tennisclub (Luckmann 1991), oder auch die Mitgliedschaft in einer Partei, etc. sein, die die Stelle der geborgenen Familie und Freundeskreis einnimmt und die genauso die („religiösen“), gemeinschaftlichen, sozialen Empfindungen des Menschen erfüllen kann.

Aus den Interviews lässt sich feststellen, dass in diesem Zusammenhang außerdem eine nicht weniger wichtigere Entwicklung gegeben ist; die Hoffnungen auf die Zeiten der großen Erzählungen (z. B. alternatives Weltsystem außer dem kapitalistischen) sind gegenwärtig nur ohnmächtig vorhanden. Die immer größer werdende

Perspektivlosigkeit unter den Jugendlichen in den Industriestaaten des "Westen" ist nur eine Facette dieses Bildes.

Im Gesamtbild scheint ein stärkeres Interesse für den Anschluss an religiöse Sekten immer aktueller zu werden. Daraus kann sich ableiten lassen, dass der Mensch ein immer größeres Bedürfnis nach Geborgenheit, Zusammengehörigkeit, Sicherheit, Persönlichkeit und Emotionalität hat.

So bestreiten neben Luckmann noch einige andere Soziologen, wie Rodney Stark und William Sims Brainbridge, dass sich die Religion in einem Säkularisierungsprozess befindet. Sie sind der Ansicht, dass die Religion in der Moderne andere Formen annimmt.

Während dies die Situation der Religion in den modernen Industriestaaten des „Westen“ ist, ist zum Alevismus festzulegen, dass sie bis heute keine religiöse Institutionalisierung erfahren hat.

Der Alevismus wurde bis in die 1960er Jahre in Anatolien ziemlich fern vom staatlichen Machtapparat in seiner hierarchisch-stratifizierten Gesellschaftsform gelebt. Durch die Arbeitsmigration in die Peripherie der Großstädte der Türkei und dann in die europäische Diaspora haben sich die AlevitInnen von der ursprünglichen Ausübung ihres Glaubens entfernt. Hier haben unter anderem die politischen und sozialen Diskriminierungen unter der sunnitisch-islamischen Hegemonie in der Türkei und die Migration in die vom Ursprungsland weit entfernten Staaten Europas ihren zusätzlichen Beitrag geleistet.

Die alevitische Lehre hatte ursprünglich von ihrer Kızılbaş-form (als der schiitisch-islamischer Einfluss noch keine allzu große Rolle spielte) an die Funktion das Zusammenleben, den Zusammenhalt und die Sicherheit in der Gemeinschaft sicherzustellen. Die Drohung mit göttlichen Sanktionen spielen bis heute keine besondere Rolle.

Die alevitische Community ist viel mehr durch ihre gemeinsame Geschichte, welche durch Opposition gegenüber der zentralen Herrschaft des Osmanischen Reiches und die gemeinsame Erfahrung von Unterdrückung, Vertreibung und Diskriminierung durch dessen Hegemonie geprägt ist, verbunden.

Die gemeinsamen Traditionen, Bräuche, die Sprache, die Weltanschauung, Lebenseinstellung und kulturellen Werte sprechen eher für das verbindende Moment bei den AlevitInnen als die religiöse Praxis.

Es ist eine religiöse Praxis, die vor allem in der europäischen Diaspora nicht mehr strukturiert funktioniert. Abgesehen davon, dass die religiöse Praxis im Alevismus nicht systematisiert abläuft, wurden in den anatolischen Dörfern vor etwa vierzig Jahren jeden Donnerstag die Cem-Zusammenkünfte abgehalten.

In den Cem-Zusammenkünften werden die über Jahrhunderte hindurch überlieferten liturgischen Gebete und Lieder rezitiert, die Information über die jahrhunderte alte Geschichte der AlevitInnen, Moral und Lebenseinstellungen boten (siehe Glossar: Saz und die Wiedergabe des religiösen Liedguts). Außerdem wurden Wahlverwandtschaften geschlossen, Streitigkeiten geschlichtet und gesellschaftliche Probleme und Anliegen ausgehandelt.

In der historischen Aufskizzierung und besonders in der Diasporadiskussion wird näher behandelt werden, dass diese Form der Ausübung des Alevismus gerade in den Staaten Europas nicht mehr so funktioniert, wie dies in den anatolischen Dörfern ursprünglich gewesen ist. Die sozio-ökonomischen Verhältnisse der Menschen und damit der Gesamtgesellschaft haben sich drastisch verändert.

Der Alevismus hat in seiner ursprünglichen Form vor vierzig Jahren in den anatolischen Dörfern, das gesellschaftliche Gemeinschaftsleben organisiert. Heute ist die Organisation des gesellschaftlichen Lebens durch andere Funktionssysteme wie Recht, Wirtschaft, etc. übernommen. Es ist ein ähnliches Bild zu sehen, welches der Entwicklung der Religionen und ihrer Funktion, ihrem Zustand in der Moderne im Allgemeinen gleichkommt.

Der Unterschied dabei ist, dass die Religion, wie sie oben diskutiert wurde schon lange eine gewisse einheitliche Systematik hatte. Im Alevismus wird es heute erst versucht diese Systematik zu erreichen. Ein Prozess für den die heute bekannten Religionen Jahrhunderte gebraucht haben. Es sind – oberflächlich genommen - zwei Entwicklungen in entgegengesetzte Richtungen.

Die Diskussion rund um die Identität und Definition des Alevismus haben sich vor allem in Europa ergeben. Diese Diskussion war in einer Türkei, wo die Existenz des Alevismus bis heute nicht offiziell anerkannt ist und die AlevitInnen ihren Glauben in

der Peripherie der Großstädte aufgrund des sozialen Drucks im Geheimen praktizieren mussten, kein Thema.

In einer Türkei, wo die Islam-Hegemonie gegeben ist, ist die Tendenz der AlevitInnen den Alevismus dem Islam zuzuordnen stärker gegeben.

In Europa gibt es die Möglichkeit davon mehr Abstand zu halten.

Aufgrund der technologischen Errungenschaften der Menschheit, ist der Informationsaustausch transnational und somit zwischen der Diaspora und dem Herkunftsland keine Schwierigkeit mehr, sodass es wechselseitigen Einfluss gibt.

Einige Familien aus der ersten GastarbeiterInnenära erzählen, dass sie ihren Kindern noch in Europa davor gewarnt haben ‚niemandem zu sagen, dass sie AlevitInnen sind‘. Erst nachdem das Bewusstsein entstanden ist, dass es in Europa die Religionsfreiheit gibt und sie ihre Identität nicht mehr verheimlichen mussten, machten sich die Menschen erste Gedanken darüber, wie sie ihren Glauben nun in der Freiheit ausleben könnten (siehe Interview Hasan Caner).

Nun ziehen sich die Diskussionen in Anlehnung an die ersten Ansuchen um die verfassungsrechtliche Anerkennung des Alevismus und somit Gleichstellung zu anderen Religionen in Europa. In einigen Staaten Europas, wie Deutschland, Dänemark und Holland, hat sich dieser Schritt vollzogen. In Österreich können sich die AlevitInnen noch nicht darin einigen, wie sie den Alevismus definieren möchten.

Heute liegen drei „verschiedene“ Anträge im österreichischen Kultusamt vor.

Die näheren Details dazu folgen in den nächsten Seiten.

Hier nur kurz vorweggenommen, um dieses Kapitel abschließen zu können.

Der Funktionär, der den Antrag für die AlevitInnen Gemeinde in Wien (türk. Viyana Alevi Merkezi) – die die Tochtervereinigung der Dachorganisation Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich ist – vertritt die Meinung, dass der Alevismus eine Rechtsschule des Islam ist und setzt sich daher für die Anerkennung des Alevismus mit der Bezeichnung „Islamisch-Alevitische Religionsgesellschaft“ ein (siehe Interview Rıza Sarı Gerçek).

Der zweite Antrag, welcher von der Föderation der AlevitInnen (türk. Avusturya Alevi Birlikleri Federasyonu) in Österreich eingereicht wurde, ist der Auffassung, dass der Alevismus eine synkretische Religion ist, welche sowohl von den Naturreligionen, als auch von den monotheistischen Religionen der Geschichte Teile absorbiert hat und eine eigene Religion ist.

Der dritte Antrag, der von den Funktionären der als „kurdische AlevitInnen“ (Avusturya Alevi Kültür Merkezi) bekannten Gruppe stammt, betont den starken Einfluss der Naturreligionen und den besonderen Einfluss des Zoroastrismus im Alevismus und steht genauso wie die Föderation der AlevitInnen in Österreich gegen eine Anerkennung des Alevismus innerhalb des Islam.

Abgesehen von allem ist die Vertreterorganisation des Islam in Österreich (Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich) gegen eine Anerkennung des Alevismus innerhalb des Islam.

Details darüber und der österreichischen Gesetzeslage diesbezüglich folgen in den nächsten Seiten.

Faktum ist, dass jede Religion voneinander beeinflusst worden ist und somit Elemente und Eigenschaften voneinander innehaben. Von dieser Hinsicht ist davon auszugehen, dass jede Religion an verschiedenen Punkten „synkretisch“ ist.

Der Alevismus in seiner gegenwärtigen Form beinhaltet Elemente der Naturreligionen und diverser anderer Religionen. Es ist klar, dass der Einfluss der islamischen Religion, regional bedingt, am stärksten gegeben ist.

Die Religionen hat es nicht seit Anbeginn der Menschheit gegeben. Es ist eine soziale evolutionäre Entwicklung, den die Menschheit im gesellschaftlichen Gesamtprozess durchgemacht hat, bis sie den Stand von systematisierten Glauben und somit Religionen erhielten.

Bis heute hat sich eine komplexe und verzweigte Entwicklung vollzogen, die die Menschheit durchgemacht hat und es haben sich verschiedene Religionen ergeben. Diese Entwicklung ist keinesfalls abgeschlossen und solange die Menschheit existiert, wird sie fortlaufen.

Die heute als SunnitInnen bekannte Gruppe, war nicht schon seit der Entstehung der Menschheit sunnitisch. Wenn sich der Schiitisierungsprozess der heute als AlevitInnen gekannten Gruppe vollzogen hätte, wären die heutigen AlevitInnen tatsächlich SchiitInnen. Diese Argumentation versuche ich in der historischen Abhandlung in der vorliegenden Arbeit nachvollziehbar zu machen.

Es soll hier noch einmal betont werden, dass die Schlacht im Tschaldiran im Jahre 1514 in dieser Hinsicht einen historischen Bruch markiert.

In der Türkei entwickelt sich dieser Prozess der Schiitisierung unter der islamischen Hegemonie eher fort, als in den Staaten Europas, wo sich andere Zustände, wie z. B. fehlende hegemoniale Stellung des Islam, Rückgang oder vielmehr schwächere Präsenz der allgemeinen Religiösität in seiner herkömmlichen Art in der Mehrheitsgesellschaft, das MigrantInnendasein in der „Fremde“, etc., die den Werdegang des Alevismus beeinflussen.

Wie viele islamische Gelehrte und auch Menschen, die sich mit dem Islam beschäftigen, ist auch der Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich der Ansicht, dass der Alevismus nicht mit dem Islam vereinbar ist (siehe Interview Anas Shakfe). Nach der oben erbrachten Diskussion zum Thema Religion, ist diese Aussage zumindest in Betrachtung des aktuellen Standpunkts im Alevismus, plausibel.

Gegenwärtig ist die Frage, in welche Richtung die aktiven AkteurInnen innerhalb der demokratischen Bewegung der AlevitInnen, den Alevismus entwickeln sehen möchten. Die Tendenz, dass sie den islamischen Elementen noch mehr Platz einräumen möchten ist gegeben. Es gibt aber auch Gruppen innerhalb der AlevitInnen, die sich vom Islam, unter dessen Hegemonie sie durch die Geschichte hindurch Unterdrückungen und Masakker erlitten haben, fern halten möchten. Allen Gruppen innerhalb der Alevitischen Community ist es aber gemein, dass sie Allah, den Propheten und dessen Nachkommen „anbeten“ (bzgl. „anbeten“ siehe Interview Anas Shakfe).

Anton Josef Dierl ordnet den Alevismus dem Schiismus zu und schreibt zum Beispiel "Der Schia-Alevismus ist also Schiismus ohne Schariat. Er ist (...) eine eigenständige Religion, die von der sunnitischen Orthodoxie (auch von der zwölferschiitischen Schariat-Orthodoxie) und von der christlichen Orthodoxie völlig verschieden ist, in den Aussagen diametral dem Sunnismus (und auch dem Kirchenchristentum) entgegensteht" (Dierl 1985: 35).

Inwiefern "Schiismus ohne Schariat" vereinbar ist und inwiefern ausgehend von dieser Aussage, sich der so genannte "Schia-Alevismus" außerhalb des Islam als eine eigene Religion akzeptieren lässt, ist die Frage.

Zusammengefasst zu diesem Teil der vorliegenden Arbeit fasse ich in Anlehnung an die oben geführte Diskussion den Alevismus als einen Glauben, welcher sich im Prozess der Systematisierung auf dem Weg zur Religions-Sein befindet oder als eine nicht-abgeschlossene, "unvollständige" Religion, welche noch keine Systematisierung und Konkretisierung erfahren hat, auf.

Bevor dies für den Alevismus erfolgen konnte, wurden die gesellschaftlich-sozialen Bedürfnisse der AlevitInnen in der Moderne von anderen Funktionssystemen, Recht, Wirtschaft, Politik, etc. aufgefangen. Dass sich der Alevismus zum Funktionssystem Religion entwickeln konnte, wurde historisch (Schlacht im Tschaldiran 1514) und dann in der Folge durch die staatlichen Repressalien zunächst der Osmanischen Herrschaft, dann der Türkischen Republik verhindert, sodass eine isolierte Pflege des Glaubens ziemlich abseits von den Entwicklungen der modernen Geschichte – bei gleichzeitiger diffuser Absorbierung der Einflüsse dieser Entwicklungen – stattgefunden hat.

In den nächsten Seiten der vorliegenden Arbeit wird der soziale, politische und historische Werdegang der AlevitInnen bis hinein in die Gegenwart detailliert abgehandelt.

1. 5. Definitionen vom Alevismus

In der vorliegenden Arbeit sollen zunächst kurz die unterschiedlichen Definitionen des Alevismus auf Tisch gelegt werden, um dann auf die historischen Hintergründe dieser Vielfältigkeit an Definitionen näher einzugehen.

Eine stark politisch gefärbte Ansicht, ist, dass die AlevitInnen die richtige türkische Kultur ausleben (Johanson 1988: 55; Cahen 1970: 122f; Leiser 1988: 116fff).

Diese Ansicht, wonach die AlevitInnen die TrägerInnen der „wahren“ türkischen Kultur sind, wird zum Beispiel vom Prof. Dr. İzzettin Doğan (Präsident der alevitischen Stiftung: „Cem Vakfi“, Gründer der rejimetreuen alevitischen Radio und TV-Sendung „Cem“ in der Türkei), der bei der Politisierung der AlevitInnen in der Zeit, wo ihr öffentlicher Auftritt verstärkt wurde, eine wichtige Rolle gespielt hat, vertreten (Dressler 2002: 178ff).

Ebenso ist der Sozialwissenschaftler Ahmet Yaşar Ocak in seinen unzähligen Schriften über den Alevismus fest dieser Ansicht.

Demnach sind TürklInnen aus Zentralasien nach Anatolien gekommen und deren ursprüngliche Religion war der Schamanismus. Beeinflusst durch die Kultur des Nahen Osten sympathisierten sie mit den SchiitInnen (siehe Glossar).

Heute glauben sie an Gott, beten zum Kalifen Ali (Cousin, Vetter und Schwiegersohn Prophet Mohammeds), der laut den SchiitInnen der Nachfolger von Prophet Mohammed sein sollte (dies ist der zentrale Grund, warum die erste Auseinandersetzung und letztendlich die Trennung in die zwei Rechtsschulen im Islam stattgefunden hat: Schia und Sunna) und bekennen sich zum Islam.

Sie erfüllen aber keine der fünf Säulen des Islam, wie zum Beispiel im Ramadan zu fasten, nach Mekka zu pilgern, fünfmal am Tag zu beten, deshalb wurden sie jahrzehntelang als „Ungläubige“ bezeichnet und verfolgt (siehe Interview mit Anas Shakfe).

Dies war oft ein ausreichendes Motiv dazu, manche „sunnitisch“ gesinnten Massen nach den Freitagsgebeten für die im Hintergrund politisch motivierten Massaker (z. B. die Tagesordnung zu manipulieren) zu mobilisieren.

Vor allem in dieser Definition des Alevismus wird der starke Einfluss des „arabischen Islam“ problematisiert. Es wird behauptet, dass der Islam, welcher im Nahen Osten

praktiziert wird und starken Einfluss auf die Türkei hat, von der ursprünglichen Form des Islam zu Lebzeiten des Propheten Mohammeds stark abweicht. Der Islam in dieser Form wird von den VertreterInnen dieser Definition des Alevismus abgelehnt.

Eine andere vorwiegend unter den „kurdisch und zazaisch sprechenden AlevitInnen“ (siehe dazu Interviewanhang: Prof. Heiner Eichner und Glossar) AlevitInnen weit verbreitete Ansicht ist, dass der Alevismus eine Naturreligion ist, welche Elemente aus dem Schamanismus, Zoroastrismus und Manisums, aber historisch bedingt auch monotheistischen Religionen, wie zuletzt dem Islam, beinhaltet und eine Mischung aus allem darstellt; in der Geschichte sogar noch weiter als alle bekannten monotheistischen Religionen zurückgeht (Tucker 1975: 241ff).

Die andere und hiermit dritte Ansicht ist, dass die AlevitInnen eigentlich SchiitInnen sind und aufgrund dessen, weil sie, unter dem politisierten Sunna-Islam in der Türkei – vor allem nach der Schlacht im Tschaldiran 1514 – verfolgt und in die Berge vertrieben und vom gesellschaftlichen Leben somit ausgeschlossen worden sind, von ihrer Religion nach und nach abgekommen sind.

In dieser Definition wird der Begriff „anatolische SchiitInnen“ verwendet. Allerdings gilt hier kurz festzuhalten, dass vor allem die anatolischen AlevitInnen bis auf die Verehrung des Kalifen Ali und seiner Familie (als die Ehl-i beyit; kurz: Familie Mohammeds), die Verehrung der Zwölf-Imame (siehe Glossar unter Schiitentum) und die jährliche Fastenzeit bezüglich der Trauer um das Massaker in Kerbela, nicht viel gemeinsam haben. Somit erscheint diese Bezeichnung als äußerst fragwürdig.

1. 5. 1. Eine andere Bezeichnung die ‚Kızılbaş‘

Ein anderer Ausdruck für die anatolischen AlevitInnen ist ‚Kızılbaş‘. Die AlevitInnen sind in der Türkei eine bisher unterdrückte Gruppe. Sie sind oft nicht nur von staatlichen Repressalien (z. B. nicht-Anerkennung ihrer alevitischen Identität, verpflichtender sunnitischer Religionsunterricht, nicht-Anerkennung ihrer Versammlungshäuser als offizielle Gebetsstätten), sondern davon unmittelbar abhängig auch vom gesellschaftlichen Druck betroffen. So sind bis heute Anschwärmungen wie zum Beispiel: „Alles was die ‚Kızılbaş‘ kochen und schlachten ist „haram“; d. h. sie zu essen ist sündhaft“ oder „Die ‚Kızılbaş‘ teilen alles, so teilen sie auch ihre Frauen und Töchter untereinander“ bekannt. Aus diesem Grund wird der Begriff des ‚Kızılbaş‘ unter den AlevitInnen oft auch als eine Beleidigung empfunden.

Es bestehen verschiedene Aussagen darüber, warum die anatolischen AlevitInnen ‚Kızılbaş‘ (übers.: Roter Kopf; Z.A) genannt werden.

Eine weitgehend akzeptierte Ansicht ist, dass die Anhänger des damals und auch heute von den AlevitInnen sehr beliebten, persischen Herrschers Schah Ismail, in der Schlacht im Tschaldiran am 23. August 1514 gegen das Osmanische Reich unter Yavuz Sultan Selim I., rote Kopfbedeckungen trugen.

Aus diesem Grund werden die AlevitInnen, die große Sympathie gegenüber Schah Ismail, auch Schah Hatayi genannt, hatten und dessen Anhänger waren, ‚Kızılbaş‘ genannt.

Die zeitgenössischen AlevitInnen sind die Nachfahren der ‚Kızılbaş‘-Bewegungen des 16. Jahrhunderts, dessen Traditionslinien bis in das 13. Jahrhundert zurückverfolgt werden können.

Es fällt auf, dass sich die AlevitInnen auf die Gedichte der „Sieben Großen Dichter“ (türk.: Yedi Ulu Ozan; siehe Glossar), welche hauptsächlich im 16. Jahrhundert gelebt haben – als die Übermittler und Träger des alevitischen Glaubens gelten – besinnen.

Schach Hatayi ist einer dieser großen „Kızılbaş-Dichter“ und damalige Führungsperson, dessen Gedichte in Liedern bis heute weiterleben und von alevitischen Jugendlichen besinnt werden.

Wie Dressler feststellt "(a)ls charakteristisches Merkmal des *Ethos* des Kızılbaşlık wird uns dessen *Charismaloyalität* begegnen. Verstanden werden soll darunter eine Religiösität, die der charismatischen Autorität, wie sie einer religiösen Führerpersönlichkeit zugesprochen wird, größere Bedeutung beimisst als der Autorität eines Schriftkorpus, aus dem Verhaltensnormen und Rechtsvorschriften, wie zum Beispiel die Scharia, abgeleitet werden – die Höherbewertung letzterer kann analog als Schriftloyalität bezeichnet werden" (Dressler 2002: 17).

Kapitel II

Historisch-sozio-politischer Hintergrund und Kontext

2. Die ‚Kızılbaş‘ im Osmanischen Reich - Aufstände und Hintergründe

Die historische Entwicklung der AlevitInnen ist geprägt durch Aufstände gegen die sich langsam zentralisierende Macht des Osmanischen Reiches und somit durch die Erstickung und Dezimierung dieser Aufstände.

Ahmet Yaşar Ocak, der ein Schüler Irene Melikoffs ist, die die alevitische Religionsgeschichtsforschung der letzten dreißig Jahre maßgeblich geprägt hat, fasst den Baba Ilyas Aufstand, welcher in den Jahren 1239 und 40 ausgebrochen ist, als das erste große und wichtige Ereignis des Alevitentums in Anatolien auf.

In diesem Aufstand, welcher für die nächsten Aufstände ebenfalls ein typisches Merkmal und Ähnlichkeiten trägt, stellt Ocak einen mehrdimensionalen Gegensatz zwischen Zentrum und Peripherie fest.

Ocak ist der Auffassung, dass der Baba Ilyas Aufstand als der historisch faßbare Ausgangspunkt desjenigen sozioreligiösen Milieus anzusehen ist, welches im weiteren historischen Verlauf als ‚Kızılbaşlık‘ und dann als Alevilik aufzufassen ist (Ocak 2000: 214).

Historischer Kontext

Bis zum Beginn der seldschukischen Eroberung in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts gehörte die heutige Türkei zum Byzantinischen Reich und stellte die größte, wirtschaftlich wichtigste und bevölkerungsreichste geographische Einheit des oströmischen Reiches dar (Leiser 1988: 3-16).

Nach der Schlacht von Malazgirt im Jahre 1071 (heute noch Stadt in der ostanatolischen Provinz Muş) gegen die Byzantiner begannen sich die Seldschuken in Anatolien niederzulassen (Vryonis 1986: 70ff).

Bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts kam Anatolien politisch nicht zur Ruhe. Es gab intensive Machtkämpfe zwischen den Seldschuken und den Byzantinern bzw. den durchziehenden Kreuzrittern, aber auch zwischen verschiedenen seldschukischen Fürstentümern untereinander, die um die Herrschaft über Kleinasien rangen.

Die wirtschaftliche Lage verbesserte sich nur vorübergehend zu Beginn des 13. Jahrhunderts.

Zu dieser Zeit erlebten die Rumseldschuken den Höhepunkt ihrer wirtschaftlichen und kulturellen Prosperität und damit verbunden politisch-militärischen Macht.

Die Stadt Konya (Provinz in Zentralanatolien) wurde zur Hauptstadt der Seldschuken und Zentrum frommer Gelehrsamkeit einer persisch geprägten muslimischen Kultur (Ebd.).

“Die Errichtung eines türkischen Fürstentums in Anatolien hatte das Land für türkische Flüchtlinge aus dem Osten (Transoxanien, Chorasan, Choresm, Aserbeidschan und dem Iran) attraktiv gemacht. Unruhige politische Bedingungen in den Herkunftsregionen, v. a. die 1219 beginnende Invasion der Mongolen, taten ihr übrigens zu der Auswanderung in erster Linie türkischer, aber auch persischer Stämme nach Anatolien” (Dressler 2000: 29).

Der Bevölkerungszuwachs in den ersten drei Dekaden des 13. Jahrhunderts hatte zunächst überwiegend positive Auswirkungen sowohl auf die ökonomische als auch auf das kulturelle und religiöse Leben Anatoliens. Vor allem iranische Gelehrte belebten die Kunst und Theologie in Konya sehr.

Die eingewanderten türkischstämmigen Städter trugen ebenso wie Bauern und Nomaden zur wirtschaftlichen Belebung bei (Ocak 2000: 24f.).

Die erste Hälfte des 13. Jahrhundert kann somit als eine Phase des extremen Wandels begleitet von sozialer Unsicherheit deklariert werden. Grundsätzlich können laut Dressler und Shils drei Problemstellen aufgezeigt werden; Aufgrund innerer Konflikte und äußerer Bedrohungen destabilisierte sich die politische Situation; Durch die Flüchtlinge aus Zentralasien und Persien vermehrte sich die Bevölkerung rasant, “wodurch flächenintensive Wirtschafts- und Lebensformen der Nomaden diese in einen Interessenkonflikt mit der sesshaften Bevölkerung brachte:

Die wirtschaftlichen Interessen des sesshaften Zentrums kollidierten mit denjenigen der bäuerlichen und nomadischen Peripherie” (Das sind hauptsächlich die Turkmenen; jene, die einen großen Teil der ‘Kızılbaş’ repräsentieren Z.A.) und als letzter Punkt, die kulturelle und religiöse Dichotomie zwischen städtischen Zentren und ländlicher Peripherie spitzte sich zu (Dressler 2000: 30fff).

Aufgrund von Misswirtschaft und Kriegskosten wurden noch dazu die Steuern erhöht. Was ursprünglich Kollektiv- und Staatsbesitz war wurde nach und nach zum Privatbesitz. Durch die wirtschaftlichen Schwierigkeiten verstärkten sich die gegenseitigen Vorbehalte der Stadt- und Landbevölkerung bezüglich der jeweiligen

Lebensführung (Werner 1966: 371). Gleichzeitig wurde die nomadische Bevölkerung mobil und bewaffnet, zu einer ernsthaften Bedrohung der Herrschaft Konyas (Köprülü 1992: 50).

2. 1. Verhältnis zwischen dem Zentrum und der Peripherie

Die Dichotomie zwischen Zentrum–Sesshaften und Peripherie–Nomaden manifestierte sich in der jeweiligen Literatur und den religiösen Dispositionen (Johanson 1988: 56).

“Während das theologische Schrifttum (“Hochliteratur”) des Islam fast ausschließlich in sesshaften Kulturen rezipiert worden ist, waren für die türkmeneischen Nomaden ihre zum Teil nur oberflächlich islamisierten mündlich tradierten Heldenepen (“Volksliteratur”) wichtigstes literarisches Gut” (Dressler 2000: 33).

Die Wirtschafts- und Lebensform beeinflusste maßgeblich die Literalität und damit den ausgebildeten Religionstypus.

“Es ergibt sich ein idealtypischer Gegensatz von nomadischer Lebensform, Illiteratilität und Charismaloyalität (Peripherie) sowie sesshafter Lebensform, Literalität und Schriftloyalität (Zentrum)” (Ebd.).

Vergin, Ocak und auch Köprülü sind der Ansicht, dass die sich rasant verschlechternde wirtschaftliche Lage und die steigende Abgabenlast, für die Konya verantwortlich gemacht wurde, als Katalysator der Polarisierung Zentrum und Peripherie wirkten, was eine sich stark ausbreitende soziale Unruhe und Unzufriedenheit im rumseldschukischen Reich bewirkte.

Auf der religiös-kulturellen Ebene ließen sich andere Probleme bemerken.

“Ein Großteil der Dichter, Philosophen, Theologen und Derwische, die sich in Konya versammelten, machten Flüchtlinge aus dem durch die mongolische Invasion zerschlagenen Reich des Choresm-Schach in Persien aus, die Zuflucht in vermeintlich sicheren Städten wie Konya suchten” (Dressler 2000: 33f). Der bedeutendste dieser Flüchtlinge war, der später ‘Mevlana’ genannte Muhammed Galaluddin Rumi (1207-1273; siehe Glossar: Hadschi Bektasch Veli).

Im intellektuellen Hofstaat Konya wurde die persische Kultur gepflegt. Diese war für die bäuerlichen oder nomadischen Turkmenen außerhalb der Städte allein wegen sprachlichen Barrieren unzugänglich.

“(D)er charismaloyale Islam der Turkmenen der Peripherie wird innerhalb dieses Machtdiskurses entsprechend als “heterodox” qualifiziert” (Ebd.: 34).

Durch die Einwanderungswellen im 13. Jahrhundert erhielten die religiösen Vorstellungen der anatolischen Turkmenen immer neue Impulse.

Die einwandernden turkmenischen Stämme waren nur oberflächlich islamisiert. Ihnen war die islamische Orthopraxie mit ihrer formalistischen Pflichtenlehre fremd und aufgrund ihrer Nicht-Sesshaftigkeit unpraktikabel. Die Stämme praktizierten einen weniger formalisierten Islam mit gelegentlichen Treffen, an denen Frauen, Kinder und Männer gemeinsam teilnahmen. Ihre Riten und religiösen Vorstellungen standen damit zu jenen des schriftloyalen Zentrums im völligem Gegensatz, wodurch die Dichotomie sich noch mehr verschärfte. (Köprülü 1992: 51ff).

Der religiöse Einfluss der charismatischen Wanderderwische und die sich im 13. Jahrhundert konstituierenden Bruderschaften übten einen großen Einfluss auf die turkmenische Landbevölkerung aus (Ebd. 83f.). Eine auf der Scharia basierende Islaminterpretation konnte unter dieser Landbevölkerung keinen Einfluss gewinnen.

Unter diesen Voraussetzungen bestritt Baba Ilyas, der sich selbst als “Prophet” (Baba Rasul) und “Rechtgeleiteter” im Sinne eines Messias zu erkennen gab, die Herrschaftslegitimation des Zentrums, um so die Herrschaft an sich zu nehmen. Der Baba Ilyas Aufstand brach um das Jahr 1240 in Zentralanatolien aus (Ebd.).

In der Großoffensive, den die seldschukische Regierung gegen Baba Ilyas in Amasya startete, verlor Baba Ilyas sein Leben. Ocak vertritt hier die Meinung, dass der Aufstand Baba Ilyas politisch und wirtschaftlich motiviert war und nicht religiös, wie es von späteren osmanischen Geschichtsschreibern aufgefasst wird (Ocak 2000: 135).

Dressler ergänzt hierzu, dass religiöse Motivation die Aufständischen zu einer gemeinsamen emotionalen Überzeugungs- und militärischen Stoßkraft verhelfen konnte (Dressler 2002: 38).

Genau in diesen Rahmen können die Kızılbaş Aufstände bis zum 15. Jahrhundert eingeordnet werden. Der berühmteste unter ihnen ist die Bewegung von Scheich Bedreddin.

Auch wenn die nomadische Lebensweise vom frühen 13. Jahrhundert bis zum 15. Jahrhundert stark zurückging und der Status der TürklInnen aufgewertet wurde, ist die gesellschaftliche und kulturelle Dichotomie zwischen Zentrum und Peripherie ziemlich konstant geblieben (Foroqhi 1995: 32). Der Mittelpunkt des Reiches verlagerte sich nur von Konya nach Bursa (Provinz in der Westtürkei) und dann nach Edirne (Provinz im Nordwesten der Türkei) (Babinger 1921: 12).

Als Katalysator der Aufstände wirkten vor allem extrem verschlechterte wirtschaftliche Bedingungen.

„In dieser Zeit der politischen Instabilität, die oft als „anarchisch“ charakterisiert wurde, (...), formierten sich unter dem charismatischen Scheich Bedreddin diejenigen Kräfte des Reiches, die von der sich abzeichnenden politischen Entwicklung eine Verschlechterung ihrer Situation erwarteten. Evidenz erhielt die politische Motivation des Aufstands durch seinen religiösen Deutungsrahmen. Wie bei der Babai-Bewegung (Baba-Ilyas Bewegung Z. A.), so kann auch bei den Akteuren der Aufstände des 15. Jahrhunderts eine charismaloyale Religionsauffassung konstatiert werden“ (Dressler 2002: 71-71).

“Ebenso, wie Baba Ilyas die anatolisch-seldschukische Herrschaft beschuldigte, vom rechten Weg und den Prinzipien der Gerechtigkeit abgekommen zu sein und sich der Tyrannei zugewandt zu haben, und [ebenso wie er] behauptete, daß er beauftragt sei, die unrechtmäßige Ordnung auf den rechten Weg [zurück]zuführen, so klagte auch Schach Ismail die Herrschaft der Osmanen an und behauptete, daß er Gerechtigkeit bringen würde” (Ebd.: 98).

3. Schah Ismail gegen das Osmanische Imperium - Historischer Wendepunkt

Die Träger der 'Kızılbaş' Aufstände zu Beginn des 16. Jahrhunderts sind von ähnlichen bis hin zu gleichen Motiven wie die vorhergegangenen Aufstände geprägt, jedoch waren die Träger dieser Aufstände nun außerhalb des osmanischen Herrschaftsgebietes angesiedelt.

Im Iran des 14. Jahrhunderts bildete sich der 'Safeviye' Orden (siehe Glossar) bereits aus, als dort die Mongolen herrschten. Der Safeviye Orden ist eine "streng gesetzestreue Sunnit schafiitische Rechtsschule" (Sohrweide 1965: 97). Die Safeviye hatten schon sehr früh Kontakt zu den Bräuchen und religiösen Vorstellungen der Turkmenen (Ebd.: 106).

Mitte des 15. Jahrhunderts änderte sich unter der Ordensleitung von Cüneyd (1447-1460) und dann dessen Sohn Haydar (1470-1488) die streng sunnitische, schariaorientierte Ausrichtung der Safeviye (Ebd.).

Cüneyd weilte sehr oft in Anatolien, wo er mit der Absicht dieses seinem Machtgebiet anzuschließen, unter den dortigen Turkmenen um Anhänger warb.

Sein Sohn Haydar wuchs bereits im 'Kızılbaş' Milieu auf und konnte noch mehr kriegerische Turkmenen an seine Seite ziehen. Vor allem bedienten sie sich dem 'Ebu Müslüm Mythos', welcher im charismaloyalen Milieu der kleinasiatischen Peripherie, als Symbolfigur des gerechten Glaubenskrieges hohes Ansehen genoss (Babayán 1994: 145).

Ismail, der Sohn des Haydar wuchs ebenso unter den 'Kızılbaş' auf und seine religiösen Vorstellungen sind diesem zuzurechnen. Um die Mitte des Jahres 1500 startete Ismail seinen Eroberungszug unter der Begleitung seiner 'Kızılbaş' Anhänger von Erzincan (Provinz in Ostanatolien) aus (Sohrweide 1965: 141).

Im Jahre 1501 ließ er sich zum Schah von Persien ausrufen und erklärte die Zwölferschia (siehe Glossar) zur Staatsreligion seines Reiches, obwohl Iran zu dieser Zeit überwiegend sunnitisch geprägt und die religiöse Vorstellung Ismails mit den noch schwach entwickelten Lehren der Zwölferschia-Theologie wenig mehr als formale Bekenntnis hatte (Ebd.). Vielmehr war Schah Ismail von den Vorstellungen des 'Kızılbaş' geprägt.

Genauso, wie die Osmanische Herrschaft den Sunna-Islam, wegen dessen orthodoxen Eigenschaft (Systematisierung und Vereinheitlichung der Bevölkerung) und zur Abgrenzung zum Persischen Reich zur Staatsreligion etabliert hat, so ist auch jener Schritt von Schah Ismails unter diesem Blickwinkel zu beurteilen. Als Abgrenzung zum Osmanischen Reich, welcher sich allmählich zum Sunna-Islam bekannte, machte Schach Ismail den Schia-Islam zur Staatsreligion im Persischen Reich.

Mit der Absenz eines (religiösen) zentralen Rechtssystems und anti-hierarchischen, toleranten Haltung wäre der 'Kızılbaş' – Glaube kein vereinheitlichendes, hegemoniales und strukturierendes Instrument vom Staatsapparat.

“In Persien waren die Qizilbas im 16. Jahrhundert die Hausmacht der ersten Safaviden. Sie waren zu einer militärischen Organisation geworden, mit deren Hilfe die Herrscher ihre Macht ausübten. Im benachbarten Osmanischen Reich dagegen waren die gleichen Qizilbas verfemt und galten als Feinde des Reiches. Setzten sie in Persien die von Schach Ismail begründete neue Ordnung mit durch, so versuchten sie im Osmanischen Reich, die bestehende Ordnung, die für sie keinen Platz hatte, zu untergraben, und wenn möglich, zu zerstören” (Ebd.: 198).

In Anatolien fand Schah Ismail sehr großen Zuspruch und sein Streben nach weltlicher Macht wurde ganz offensichtlich, sodass Sultan Bayazid II. im Jahre 1502 mit den ersten Verfolgungen der 'Kızılbaş' reagierte, obwohl Bayazid II. selbst dem 'Bektaşî' Orden (jene 'Kızılbaş', die aus dem Hause des Philosophen Hadschi Bektasch Veli stammen. Siehe Glossar) angehörte und mit den religiösen Vorstellungen der 'Kızılbaş' sympathisierte (Ebd.: 139ff).

Es besteht der Verdacht, dass Beyazids Interesse an der Bektaşîye darin lag, dass er die 'Bektaşî' schwächen und somit die 'Kızılbaş' Aufstände besänftigen bzw. stillen wollte, indem er die 'Bektaşî' an die Osmanen zu binden versucht habe (Dressler 2002: 84f). So wurde auch die Islamverbreitung in den osmanischen Eroberungszügen, vor allem am Balkan durch die 'Bektaşî' mit ihren liberalen Ansätzen leichter durchzuziehen gedacht (Köksal 2005; siehe auch Glossar).

Nach dem Tod Beyazids II. setzte sich bei den internen osmanischen Machtkämpfen sein Sohn Selim I. als neuer Sultan durch.

Selim I. ging noch entschlossener als Beyazid II. gegen die anatolischen Anhänger des Schahs von Persien und ließ viele hinrichten, was ihm den Beinamen 'Yavuz', was soviel wie 'der Grausame', bedeutet, gedeutete (Sohrweide 1965: 142).

In der berühmten Schlacht im Tschaldiran am August 1514 startete Yavuz Sultan Selim I. einen Feldzug gegen das Heer von Schach Ismail und besiegte ihn. Somit stellte das Persische Reich für die Osmanen von nun an keine ernsthafte Bedrohung mehr dar. Es folgten "kleinere" Aufstände, die allerdings nicht im selben Ausmaß, wie jener unter Schach Ismail oder Bedreddin oder Baba Ilyas waren.

Alle diese Aufstände waren gegen den osmanischen Staat und seine Ordnung gerichtet und die 'Kızılbaş' hofften unter dem Regime des Schach Ismail zu leben und waren bereit dafür ihre Leben zu geben (Sümer 1976: 82).

Die 'Kızılbaş' "waren zu der Zeit sehr militant und stets zum Kampf geneigt, sobald sich ein Führer fand, der es verstand sie mitzureißen" (Sohrweide 1965: 166).

Im Jahre 1555 schlossen das Osmanische Reich und die Safaviden in Amasya (Zentralanatolien) einen Friedensvertrag ("Vertrag von Zuhab"), womit die Grenzen zwischen den beiden Reichen festgeschrieben wurden. Damit wurde auch das Gebiet des Kurdistan zunächst einmal in zwei Hälften geteilt (im Norden: Osmanisches Reich – im Süden: Persisches Reich). Aufgrund der politischen Rivalität der beiden Reiche und um weitere Bedrohungen zu vermeiden wurde der Sunna-Islam als Staatsreligion im Osmanischen Reich etabliert (Eberhard 1970: 42ff).

3. 1. Historischer Bruch im Schiitisierungsprozess der AlevitInnen

Die anatolischen 'Kızılbaş' waren vor allem nach der Schlacht vom Tschaldiran Verfolgungen, Vertreibungen und Massakern im Osmanischen Reich ausgesetzt, sodass viele 'Kızılbaş' "sich in abgelegene, unwegsame Gebiete zurück(zogen), wohin der Arm der Behörden nicht mehr reichte" (Sohrweide 1965: 195).

Die brutale Niederschlagung der 'Kızılbaş' Aufstände und die osmanische Umsiedlungspolitik führten zum sozialen und geographischen Rückzug der

'Kızılbaş' (Ebd.). Auch ihre politischen Ambitionen ließen sie weitgehend fallen. Somit wurde der militärische Aktivismus, den sie ursprünglich hatten weitgehend aufgegeben. Eine ähnliche Eindämpfungspolitik setzte sich auch in der türkischen Republiksgeschichte fort.

“Die alevitische Opposition gegenüber den sunntischen Osmanen im 16. Jahrhundert endete in einer sowohl geographischen als auch sozialen Marginalisierung. Um unter der Herrschaft der Mehrheitsgesellschaft, die den AlevitInnen verfeindet und unterdrückend gegenüberstand, entwickelten die AlevitInnen eine endogame religiöse Gemeinschaft mit klaren ethnischen Kennzeichen und engem religiös-sozialen Netzwerk”(Zeidan 1999: ...; Übers. Z. A.; siehe Originalzitat Anhang).

“Die Ethnisierung sowie der soziale und geographische Rückzug der Kızılbaş führte zur Herausbildung der heute als “Alevitum” bezeichneten Religionsgemeinschaft, die sich in ihren Glaubensvorstellungen, ihrer Terminologie, ihren Riten, ihren sozialen und religiösen Institutionen klar von der hegemonialen Religionsinterpretation der Osmanen unterschieden läßt” (Dressler 2002: 101).

Es gibt kaum Quellen über die Entwicklung der 'Kızılbaş' in der Zeit vom 17. bis zum 19. Jahrhundert.

In den osmanischen Verwaltungsdokumenten im 19. Jahrhundert bleiben die 'Kızılbaş' zur Gänze unerwähnt, was in manchen Quellen oft als Bemühen der Osmanen, mögliche Spannungen erst gar nicht aufkommen zu lassen, bewertet wird. “Bis ins 19. Jahrhundert wurden die späteren “Aleviten” in osmanischen Dokumenten durchgehend mit pejorativen Attributen belegt, die sie als heterodox qualifizierten und als Häretiker brandmarkten. Die gängigsten dieser Begriffe waren *rafizi* (“Häretiker“), *zındık* („Ketzer“) *mülhid* (“Atheist“) und eben Kızılbaş (Dressler 2002: 102).

Eine Anfrage von einem amerikanischen Missionar an die Hohe Pforte, die 'Kızılbaş' unter den Schutz der 1856 neu geschaffenen protestantischen Millet (Z. A.) zu stellen, wurde vom Sultan Abdülhamid II. - der sich, laut Kieser, sehr um die Assimilation der Aleviten in die islamische Ümmet (Z. A.) bemühte - strikt zurückgewiesen (Kieser 2001: 95).

Evliya Celebi, der Anatolien Mitte des 17. Jahrhunderts bereiste, bezeugt, dass die 'Kızılbaşlar' bzw. 'Şahsevenler' (deutsch: Schach-Verehrer oder Liebende) geographisch fast in ganz Kleinasien existierten (Babinger 1921: 97).

“Nur versprengte Reste derer, die mit einer dem Schiitentum (Z. A.) von jeher eigenen Zähigkeit sich an ihren alten Glauben klammerten, vermochten sich zu halten. Die Gebirge, wo sie dem allgemeinen Verkehr und damit der Verfolgung am ehesten entzogen waren, bildeten ihre hauptsächlichlichen Zufluchtsstätten” (Ebd.).

4. “Kurdisch und zazaisch sprechende AlevitInnen”

(siehe Interview mit Prof. Heiner Eichner im Interviewanhang)

In den bisher angegebenen Quellenangaben wurde hauptsächlich über die turkmenischen ‘Kızılbaş’ berichtet.

Über das Alevitentum und den Alevismus gibt es eine mangelnde Literatur. Jene vorhandenen Quellen berichten oft darüber, dass die AlevitInnen die TrägerInnen der eigentlichen türkischen Kultur sind. Die dominante Sprache in der geringen vorhandenen Literatur ist entweder Alt-türkisch oder Türkisch.

Seit etwa zwanzig Jahren gibt es verschiedene Versuche den Alevismus zu definieren. Neben der politischen Zuordnung des Alevismus zur „ursprünglichen türkischen Kultur“ (Erkennung und Behandlung der schamanistischen Elemente im Alevismus) gibt es Quellen, die ihn zum Zoroastrismus zuordnen und hier fällt mehrheitlich die kurdische Schiene hinein. Es gibt Quellen aus der „linken“ Perspektive, die die historische Entwicklung des Alevitentums aus der materialistischen Linie betrachten und es von der Religion überhaupt zu trennen vermögen. Daneben gibt es einige Quellen, die darüber berichten, wie ein Cem-Ritual geführt wird, wie und warum der *semah* (siehe Glossar) geführt wird, welche Fastentage es gibt, etc.

Das Vorhandensein einer geringen Literatur liegt daran, dass die AnhängerInnen des Alevismus Jahrhunderte lang verfolgt wurden und sich daher geheim halten mussten. Mit der Verschriftlichung für die Aufrechterhaltung ihres Glaubens – und darin liegt auch der Grund für das Überleben ihres Glaubens bis zum heutigen Tag – würden sie sich “outen” und Gefahren aussetzen.

In den bis heute überlieferten Lyriken sind oft diverse Metapher enthalten. So konnte der Inhalt dieser Lyriken für Außenstehende nicht leicht zugänglich sein.

5. Die OstalevitInnen und die WestalevitInnen

Hans Lukas Kieser⁹ beschäftigt sich mit dem Thema der anatolischen AlevitInnen und macht dabei eine markante Unterscheidung zwischen den „Ost-AlevitInnen“ (leben in der Region Ost-anatolien; das sind „kurdisch und zazaisch sprechende AlevitInnen“) und „West-AlevitInnen“ (leben in den Regionen Mittel-Anatolien, Ägäis und Mittelmeerraum; davon ausgeschlossen sind die arabischen AlevitInnen Z. A.). Kieser schreibt, dass der Gründungskontext des anatolischen Alevitentums in das hochmittelalterliche Kleinasien fällt. „Das ursprüngliche Alevitum hat die Früchte einer sowohl pragmatischen als auch spirituellen Begegnungskultur verinnerlicht, als in Kleinasien weder eine christliche noch eine islamische Orthodoxie dominierte (Kieser 2001).

Dadurch, dass es im Alevismus kein zentrales Rechtssystem gibt weil ihre Angehörige aufgrund von Unterdrückung vor allem ab dem 16. Jahrhundert sich zurückziehen und ihre Lebensweise im Geheimen praktizieren mussten, konnte es in der Historie bis heute nicht zu einer vollkommenen Vereinheitlichung und Zentralisierung der alevitischen Kultur und des alevitischen Glaubens kommen. Gerade heute, wo sie an die Öffentlichkeit treten, stellen auch sie untereinander neben ihren zentralen Gemeinsamkeiten (Liebe zu Hadschi Bektasch Veli-siehe Glossar; und anderen Philosophen und Volksdichtern, die die alevitische Philosophie geprägt haben, Abhaltung von Cem-Ritualen – wenn auch mit manchen Abweichungen, denn jeder Dede hat seine eigene Art, etc.) auch Unterschiede (sprachlicher und ethnischer Natur) fest, die Raum für die Diskussion über die Definition eines einheitlichen Alevismus schafft.

Regional weisen die AlevitInnen Unterschiede untereinander auf - die doppelte Benachteiligung der kurdischen AlevitInnen führt sie in einen anderen politischen Kontext - was nicht bedeutet, dass es keine Gemeinsamkeiten gibt. Zum Beispiel werden neben ihren ethnischen und geringeren kulturellen Unterschieden die Cem-Zusammenkünfte überall ziemlich gleich ausgeführt.

⁹ Hans-Lukas Kieser ist Privatdozent für Geschichte der Neuzeit an der Universität Zürich und Präsident der Stiftung Türkei-Schweiz. Kieser beschäftigt sich im Speziellen mit der osmanischen und postosmanischen Welt.

Die Zaza-AlevitInnen, welche ursprünglich aus der Region Dersim (Region in Ostanatolien) kommen haben die zentrale Macht direkt und höhepunktlich ab 1936 zu spüren bekommen (Dersim-Massaker im Jahre 1938). Bis dahin, haben diese Menschen in der äußerst gebirgigen und für "Fremde" unüberschaubaren Gegend ihre kommunal-gesellschaftliche, aus Subsistenzwirtschaft (Produktion und Konsum für den eigenen Lebenserhalt in der Gruppe/Clan) bestehende Lebensweise geführt. Sie erwiesen sich nicht loyal der zentralisierenden Macht der türkischen Republik gegenüber und ihnen wurde schlussendlich mit Massaker begegnet.

[In dieser Region vereinen sich die so genannten "drei Ks"; Kızılbaz (AlevitInnen) – "KurdInnen" – KommunistInnen ("links" gesinnte Menschen). Besonders bis Mitte 1990er Jahre (1992 – 1996 gab es den Ausnahmezustand in der Region; militärische Überwachung) erfuhren die Menschen aus dieser Region diskriminierende Behandlungen seitens der Verwaltung und der Politik in der Türkei. Heute möchte die Gegend mit diversen Wasserkraftwerkprojekten komplett von der Karte gelöscht werden.]

Exkurs

Dass gerade in der Region Dersim zielorientiert ein lange voraus geplantes Massaker stattgefunden hat – und wie in verschiedenen Dokumentationen bereits gezeigt wird – tausende Menschen ermordet, viele unter Überwachung ins Exil geschickt und deren Kinder türkischen Offizieren zur Adoption freigegeben wurden, damit diese „türkisiert“ wurden, wirft ein anderes Licht auf die Dersim-Ereignisse.

Die Diskussion dieser Thematik würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, deshalb soll hier nur kurz angemerkt werden, dass es inzwischen einige Untersuchungen über das Dersim Massaker 1938¹⁰ gibt und, dass dieses Thema wenn auch nur in kleineren Schritten und oft verzerrt und interessengeladen „öffentlich“ diskutiert wird.

Diese Gruppe hat bis heute keinen einheitlichen nationalen Standpunkt entwickelt. Teilweise zählen sich Angehörige zu KurdInnen – wobei seit den letzten Jahren sich der Zaza-Nationalismus (wenn auch marginal) entwickelt - teilweise zu TürklInnen und teilweise zu keiner Nation. Die Letzteren sind vor allem jene, die bildungsfern sind und mit der türkischen Bürokratie selten bis gar nicht in Kontakt gekommen sind

¹⁰ Demirel, Çayan(2006): 1938-Dersim Katliami Belgeseli. Es gibt inzwischen Projekte, die jene Zeitzeugen, die nach dem Massaker ins Exil geschickt oder zur Umerziehung in die Adoption an türkische Offiziere freigegeben wurden, suchen, um u. a. Interviews über das Geschehen zu führen.

(es handelt sich vor allem um ältere Menschen und auch Frauen, die den Zugang zum türkischen Bildungssystem nicht hatten), sodass sie den Druck des türkischen Nationalismus nicht direkt spüren bzw. spürten, Zazaisch sprechen und hauptsächlich über ihre Identität als Alevit/-in bewusst sind und höchstens diese wiedergeben, wenn sie nach ihrer Zugehörigkeit und Identität gefragt werden (Besonders seit dem Militärputsch vom Jahre 1980 und dem Aufkommen des kurdischen Befreiungskrieges haben sich die nationalen Fronten geschärft und der chauvinistische türkische Nationalismus wurde verstärkt in Frage gestellt).

Ähnlich ging es dem kurdischen Volk und den AlevitInnen unter ihnen zu.¹¹

Die Gründung und politische Stabilisierung des osmanischen Reiches war immer verbunden mit militärischen Auseinandersetzungen mit dem Persischen Reich. Diese Auseinandersetzungen fanden immer auf dem Gebiet des heutigen Kurdistan statt. Durch ihre geschickte Politik konnten sich die Osmanen oft die Unterstützung der kurdischen Stämme und Klans gewährleisten, wie sie dies z. B. unter dem osmanischen Sultan, Yavuz Sultan Selim I., in der Schlacht von Tschaldiran gegen die schiitischen Safawiden unter Schah Ismail taten (Kauz 1994: 23 u. Arslan 2008: 40). Am Ende dieser Schlacht wurde den kurdischen Klans z. B. „16 Hukumate Kurd“, autonome kurdische Selbstverwaltungen erteilt (Ebd.).

In der Staatsetablierungsphase der türkischen Republik Anfang des 20. Jahrhunderts wollten auch die kurdischen Stammesführer sich der zentralisierenden türkischen Republik nicht unterordnen und erlebten Massaker (Arslan 2008).

Neben den türkischen, „kurdisch und zazaisch sprechenden AlevitInnen“, gibt es eine kleine Gruppe von Arabischen AlevitInnen (diese werden Nusairier genannt) in Südanatolien (vor allem in den Provinzen Hatay und Adana).

Sie haben ihre Ursprünge bei den syrischen AlevitInnen. Diese weisen den anderen, in diesem Fall anatolischen AlevitInnen gegenüber historisch so wie kulturell Unterschiede in ihren religiösen Ritualen und Verständnissen.

Die Nusairier weisen im Gegensatz zu den Anatolischen AlevitInnen stärkere schiitische und in ihren religiösen Praktiken konservativere Elemente auf. Ihre Glaubenspraxis wird im Gegensatz zu den anatolischen AlevitInnen bis heute noch

¹¹ Laut Ismail Kaplan (2005) sind das etwa drei Millionen Menschen. Ob hier eine Unterscheidung zu den Zaza AlevitInnen gemacht und ob diese mit in dieser Berechnung berücksichtigt sind oder nicht, ist nicht klar. Es gibt keine zuverlässigen statistischen Angaben über die Anzahl der KurdInnen, geschweige denn ZazaitInnen in der Türkei.

geheim gehalten.

Der größte Teil der AlevitInnen sind türkisch, zazaisch und kurdisch sprechende Gruppen. Diese Gruppen (besonders die Letzteren) wurden zumeist Opfer von Unterdrückung und Verfolgung in der Türkischen Republik.

Die Mehrheit der AlevitInnen zählt sich zu den TürklInnen. Im Allgemeinen besitzen diese aber keinen ausgeprägten türkischen Nationalismus.

AlevitInnen wurden auch in der Republiksgeschichte von Sunnitengruppen (sunnitisch wird mit türkisch gleichgesetzt) verfolgt und die türkische Regierung erwies ihnen keinen Schutz. Viele AlevitInnen bekennen sich aus diesem Grund oft zu keiner Nation und sagen einfach, dass sie nur AlevitInnen sind. Dieser Faktor spielt verstärkt bei den Zaza-AlevitInnen eine Rolle.

Einige Zazas bekennen sich zu den KurdInnen, doch auch hier gibt es viel mehr Unsicherheiten. Hier ist eine distanzierte Haltung wegen der Dominanz des Schafi-Orden (siehe Glossar) unter dem kurdischen Volk gegeben.

Vor allem die Region Dersim (Ostanatolien: Tunceli, zum Teil Elazığ, Erzincan, Bingöl, Muş) hat dieses Dilemma, was vielleicht damit zu tun hat, dass Dersim genau in der „Übergangszzone“ zu Nord-Kurdistan liegt.

Andere AlevitInnen bekennen sich zu KurdInnen, aber weil die Mehrheit der KurdInnen etwa 75 % zur sunnitischen Konfession (Schafi-Orden) zählt, können sich sehr viele AlevitInnen auch nicht mit den KurdInnen unmittelbar identifizieren (Erman, Göker 2000: 100).

Während die Menschen mit eigenem Bemühen versuchen ihre Kultur, ihren Glauben, ihre Sprache über Jahrhunderte aufrecht zu erhalten, begegnen sie täglich einer indoktrinären Staatsideologie in der Türkei, die keine andere Kultur, Religion als den Sunna-Islam und die Sprache des Türkischen anerkennt.

Gerade im Alevismus, wo laut seiner Lehre “Keine Nation einer anderen weder über- noch untergeordnet ist” fällt es an zweiter Stelle, wer welcher Nation angehört; was zählt ist nur der Mensch, das Leben (türk. Can). Diese Haltung liegt an der humanistischen Grundidee des Alevismus.

In einer Türkei wird die Gemeinschaft der Bevölkerung seit Anfang der Republikgründung an und insbesondere nach dem Militärputsch von 1980, indoktrinär mit der "türkisch – (sunnitisch)islamischen Synthese zusammenzuhalten versucht.

Dieser unterdrückende (chauvinistische) Nationalismus auf der einen Seite, hat – vereinfacht und verkürzt dargestellt – den Nationalismus anderer Teile in der Bevölkerung (im Besonderen der KurdInnen) ausgelöst. Die Tagespolitik endet nie ohne die Berührung dieser beiden Eckpunkte, sodass in der Türkei eine militarisierte Bevölkerung, die nationalistisch aufgeladen ist, aufzutreffen ist.

Die AlevitInnen in der Türkei sind von diesen Entwicklungen nicht unberührt geblieben. Zu beobachten ist, dass gerade manche Teile der Zazaisch sprechenden AlevitInnen sich bei ihrer nationalen Zuordnung oft schwer machen.

In der Literatur und unterschiedlichen Untersuchungen wird die Angabe von drei Millionen "kurdischen AlevitInnen" gemacht. Im Interviewanhang ist eine kurze Diskussion zur Frage, wo die Zaza-Alevitinnen zu positionieren sind.

Es gibt unterschiedliche Forschungen, die sich mit der Frage beschäftigen, ob die Zazaiten KurdInnen sind. Vor allem in den Sprachwissenschaften gibt es auch Untersuchungen, die belegen, dass das Zazaisch kein kurdischer Dialekt ist, wie das von diversen Kreisen angenommen wird.

Diese Diskussion ist allerdings nicht Thema dieser Arbeit. In der Arbeit wird die Bezeichnung "kurdisch und zazaisch sprechende AlevitInnen" verwendet, denn, dass manche AlevitInnen Kurdisch sprechen und andere Zazaisch ist eine Tatsache. Etwas mehr Information diesbezüglich ist im Interview mit Prof. Heiner Eichner im Interviewanhang zu entnehmen. Hier soll kurz festgehalten werden, dass die Forschungen zur dieser Frage noch nicht abgeschlossen sind.

Zu den „kurdischen AlevitInnen“ kann allgemein festgehalten werden, dass diese ein doppeltes Problem haben. Die Frage ist nun, welcher Identität sie loyal bleiben sollen/wollen.¹² Auf der einen Seite werden sie benachteiligt wegen ihrer „kurdischen“ und auf der anderen Seite aufgrund ihrer alevitischen Identität.

¹² Kaplan, Ismail (03.9.2005): Alevitentum heute.

<http://www.alevi.com/alevitischelehre0+M5a5e69fd70c.html> [Zugriff: 28.07.2007] und: Oran, Baskin (2004): Türkiye’de azinliklar: Kavramlar, Lozan, İç mevzuat, İçtihat, Uygulama. TESEV Yayınları. İstanbul. S. 45

Zum Abschluss dieses Teils der Arbeit ist noch einmal ein zentraler Punkt zu erwähnen, der ebenso aus den Interviews ersichtlich ist und der an dieser Stelle erwähnt werden muss. Die AlevitInnen stehen einer nationalistischen Zuordnung gegenüber nicht besonders offen. Ihre nationale oder ethnische Identität kommt für sie an zweiter Stelle. Sie begründen ihre Haltung damit, dass es in der alevitischen Lehre heißt: „Wir betrachten alle 72 Nationen mit ein und demselben Augen“ (türk. „72 millete bir nazarla bakarız“).

Dennoch gibt es besonders unter den Jugendlichen oft Auseinandersetzungen zum Thema „Kurdischsein – Türkischsein“. In der Türkei ist der Kontext ein anderer, denn dort erleben junge Menschen zum Beispiel tagtäglich propagandistischen kemalistisch geprägten Unterricht in den Schulen und anderen Ausbildungsstätten. Der nationalistische Druck ist hoch, welcher auch kaum Raum für Hinterfragung lässt.

In Europa herrscht ein anderer Druck, wo die Grenzen anders gesetzt sind.

Hier werden diese Jugendliche oft als „Fremde“ aufgefasst und es setzt sich bei ihnen vor allem die Frage nach der eigentlichen Identität hinzu.

Gerade hier ist bei den Jugendlichen eine eher aggressivere Bekennung zu nationalistischen Motiven gegeben. Meistens fällt es auf, dass Jugendliche diese Einstellung nicht deshalb sich aneignen, weil sie nationalistisch sein möchten, sondern weil sie auf irgendeine Art und Weise Anerkennung finden möchten. So möchten sie womöglich zeigen, dass sie vielleicht kein Teil der zum Beispiel österreichischen Gesellschaft sind, dafür aber ein Teil einer anderen Gesellschaft sind; das heißt, im Endeffekt spielt das „Dazuzugehören“ die zentrale Rolle.

5. 1. Die OstalevitInnen im Detail

Kieser, der sich detailliert mit dem Thema der Ost-AlevitInnen beschäftigt hat, schreibt, dass es vor allem im 15. / 16. Jhdt. durch diverse Repressionen seitens dem osmanischen Regime und unterschiedliche Positionen gegenüber diesen seitens den alevitischen Volksgruppen zu einer Trennung zwischen dem „West- und Ostalevitentum“ gekommen ist (Kieser 2001), was auch damit zu tun hat, dass beide Gruppen unterschiedlichen ethnischen Herkünften (Turkmenisch / Zazaisch-Kurdisch) angehören.

Der erste Weltkrieg markiert für Kieser den markanten Einschnitt in das Verhältnis von OstalevitInnen und WestalevitInnen.

Eine Analyse des Alevitentums ohne diese Feststellung zu machen, würde unzureichend und undifferenziert bleiben, weil beide Gruppen nicht nur zentrale Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zueinander aufweisen und historisch andere Entwicklungen durchgemacht haben.

In der vormodernen alevitischen Geschichte (12. bis 18. Jhdt.) markiert Kieser vor allem das 15. / 16. Jhdt., wo die Repressionen gegenüber den AlevitInnen parallel mit dem Erstarren der osmanischen Zentralemacht zunahm.

In dieser Zeit wurde der safawidischer Einfluss größer, was mit den Annexionszielen Ostanatoliens an das persische Reich zusammenhang. Vor allem nach dem Sieg der Osmanen über die Safawiden setzte sich die Sunnitisierung des osmanischen Staates stärker durch und die Repressionen gegenüber den OstalevitInnen nahmen zu.

Die modernisierenden osmanischen Reformen im Tanzimat (siehe Seite 49) brachten den AlevitInnen nicht die erhofften Verbesserungen ihrer Situation und die Religionsfreiheit wurde in den Provinzen nicht umgesetzt (Kieser 2001). Vielmehr spürten die AlevitInnen „den verstärkten Zugriff des Zentralstaates, die Steuern und die allgemeine Wehrpflicht in ihren Regionen“ (Ebd.).

5. 1. 1. Solidarisierung mit armenischen NachbarInnen

Diese Enttäuschung führte zur stärkeren Solidarisierung der OstalevitInnen mit der Protestantismuswelle ihrer armenischen NachbarInnen (vgl.: Kieser 2002).

Die Besuche amerikanischer Missionare und der diplomatische Schutz Englands, welcher 1850 eine osmanisch-protestantische Religionsgemeinschaft etablierte, unterstützte diese Bewegung. Vor allem nach der Enttäuschung durch die Tanzimat kam es in den Ostprovinzen von den 1860er Jahren an zu einer Protestbewegung.

„Teils ausgelöst durch Besuche amerikanischer Missionare, meist jedoch nur als Folge einer über armenische Nachbarn vermittelten Protestantismusrezeption, erklärten sich zahlreiche ostalevitische Dörfer und Stämme zu ihren AnhängerInnen (Z. A.)“ (Kieser 2001).

Nach der Tanzimat Ära kam Sultan Abdulahmid II. an die Macht und betrieb eine aktive antiprotestantische und antiarmenische Sunnitisierungspolitik.

Es ist allgemein festzuhalten, dass vor allem die OstalevitInnen mit den ArmenierInnen die Distanz zum Staat und zu den sunnitischen Lokalherren teilten (Kieser 2001). Auch Feste und Wallfahrtsorte wurden geteilt. „Es gab auch gemischte Heiraten, meist jedoch von ArmenierInnen, die dann im Alevitentum aufgingen“ (Ebd.).

Nach den Feststellungen einiger WissenschaftlerInnen haben sich viele ArmenierInnen zu AlevitInnen erklärt, um der Verfolgungen in der hamidischen Ära (def: Die Zeit unter Sultan Abdulhamid II.) zu entgehen.

Die Anti-armenischen Progrome 1895 führten dazu, dass z. B. kurdisch und zazaisch sprechende AlevitInnen bei den Plünderungen mitmachten und sich die Grundbesitze der vertriebenen ArmenierInnen aneigneten. AlevitInnen und ArmenierInnen waren oft Nachbarn und NachbarInnen, wobei die letzteren bessere Äcker, bessere Infrastruktur und besseres Know How bezüglich Landwirtschaft besaßen.

Diese Tatsache führte nicht selten dazu, dass die Deportationen der ArmenierInnen 1915, den alevitischen Nachbarn die Gelegenheit bot, die vorteilhafteren Plätze einzunehmen, doch vorher widersetzten sich viele OstalevitInnen (Ebd.).

6. Entwicklungen nach dem Ersten Weltkrieg

Nach der Schlacht im Tschaldiran 1514 trat das Alevitentum erst nach der Jungtürken Revolution 1908 (1. Konstitutionelle Monarchie – Meşrutiyet I.; siehe Glossar; und Seite 49ff.) wieder heraus.

“Unter den Jungtürken gab es zwei Richtungen:

Während die eine Bewegung für die Bildung eines Großtürkischen Reichs, das alle turksprachigen Völker vereinen und umfassen sollte, propagierte, plädierte die andere Bewegung, welchem der spätere Staatsgründer der heutigen Türkei, Mustafa Kemal Atatürk (=Vater aller Türken) angehörte, für einen türkischen Staat im heutigen Sinne“ (Arslan 2008: 43). Den letzteren gelang es 1908 die Macht zu übernehmen und fürs erste die konstitutionelle Monarchie einzuführen, um danach bei der Entwicklung vom Rest des osmanischen Reiches in die Republik Türkei eine bedeutende Rolle zu spielen.

Im Ersten Weltkrieg wurde folgende Strömung offiziell etabliert, welche sich bis zum heutigen Tag noch zieht; nämlich eine türkistische Staatspolitik, welche das Alevitentum als Alttürkentum ideologisch zu vereinnahmen versucht (Kieser 2001).

„Erst die Abschaffung des Kalifates 1924 brachte zahlreiche OstalevitInnen auf die Seite Mustafa Kemal Atatürks“ (Ebd.). So wurde auch das Verbot der Tekkes – kulturell theologische Zentren, wo von Sufis und Derwischen Philosophie betrieben und Wissen weitergegeben wurde – geduldet.

„Als 1908 die osmanische Verfassung ausgerufen wurde, gehörten die Aleviten zu den begeistertsten Anhängern einer neuen Ära, die Gleichberechtigung und die öffentliche Artikulation alevitischer Identität zu versprechen schien“ (Ebd.), doch „die zentralistische und türkisch-islamische Politik der 1913 errichteten Einparteiendiktatur – „Einheits- und Frontpartei“ (türk.: „İttihat ve Terakki Partisi“) - verschreckte indes viele Aleviten“ (Ebd.).

Im Ersten Weltkrieg appellierte Mustafa Kemal Atatürk an „die religiösen Empfindungen der KurdInnen und bekam so die Unterstützung der kurdischen Stammesführer und Scheichs“ (Arslan 2008: 44). Diese Unterstützung wurde ebenso seitens einem Teil der Bektaschis (siehe Glossar) erwiesen, welchen „als den

angeblichen Bewahrern alttürkischer Tradition einen privilegierten Platz auf der nationalistischen Wertskala zugewiesen“ wurden (Kieser 2001).

Die OstalevitInnen (das waren hauptsächlich die AlevitInnen in Dersim Z. A.) hielten sich von dieser Bewegung weitgehend fern (Ebd.).

Nach dem ersten Weltkrieg wurden jene Versprechen und Vereinbarungen, die mit den kurdischen Aghas und Scheichs eingegangen wurden nicht eingehalten, sodass die so genannten „kurdischen Aufstände“, folgten.¹³

Nachdem diese mit vernichtenden Militäraktionen erstickt wurden, wurden im Zuge der Etablierung der neuen Republik vereinheitlichende und Loyalität bezwingende Maßnahmen fortgesetzt.

Der Vernichtungsfeldzug gegen Dersim (Provinz in Ostanatolien; fast zur Gänze von AlevitInnen bewohnt) im Jahre 1938 hat bis heute eine große geschichtliche Bedeutung für die AlevitInnen. Haydar Isik zitiert aus Falih Rifki Atays¹⁴ – Journalist, Schriftsteller und Gefolgsmann Mustafa Kemal Atatürks - letzter Buchveröffentlichung „Çankaya“ folgende Worte: "Am 50. Jahrestag besuchten wir mit einer Delegation Hitler. Der wahnsinnig von Stolz besessene Hitler sagte: 'Mustafa Kemal hat uns bewiesen, dass er ein Mann war, der einem von allen Mitteln entblößtes Volk geholfen hat sich zu retten, und ihm erneut die Schaffung aller Mittel ermöglicht hat.'¹⁵ Sein erster Schüler ist Mussolini, sein zweiter bin ich."¹⁶

Der Dersim Massaker führte zum jahrelangen Verstummen der AlevitInnen.

¹³ Zur näheren Information siehe: Arslan, Zeynep (2008): Eine Analyse der politischen Ökonomie Türkei-Nord Kurdistans und der nationalen Frage unter dem Aspekt der Abhängigkeitsstrukturen zu den USA und zur EU. VDM-Verlag. Saarbrücken

¹⁴ Atay hat Zeit seines Lebens 29 Atatürk verherrlichende Bücher verfasst.

¹⁵ Zum „nationalen Befreiungskampf“ und Atatürks „Modernisierungsmaßnahmen“ siehe: Arslan, Zeynep (2008: 87ff)

¹⁶ Isik, Haydar (18.08.2004): ‚Türkische Rasse‘. Die Schüler von Mustafa Kemal Atatürk. <http://www.nahost-politik.de/tuerkei/rasse.htm> [26.01.10]

6. 1. Hoffnungen und Enttäuschungen in der Republik Türkei

Am 7. Jänner 1946 wurde die Einparteienlandschaft in der Türkei durch die Gründung der „Demokratischen Partei“ (türk.: Demokrat Parti) beendet.

Die Regierung unter Adnan Menderes schien anfänglich Hoffnung zu machen, doch auch unter ihm setzten sich die Assimilierungspolitiken gegenüber den AlevitInnen fort .

Exkurs

Während der Einparteienlandschaft (1924 – 1946) unter der CHP (deutsch: Republikanische Volkspartei) wurden die Peripheren Zonen der Türkei mit der Zeit sowohl politisch („Kemalismus“) als auch wirtschaftlich („Landreformen“) „nicht“ angesprochen. So stärkten sich in diesen einerseits die traditionelle-feudalen, religiösen Lebensweisen und andererseits die „linken Kräfte“, die mit der Sowjetunion sympathisierten.

Die Demokratische Partei unter Adnan Menderes sollte diese Gebiete davor retten, dass die „Linke“ dort die Überhand gewann. Schon damals wurde jene Taktik eingesetzt, welche seit dem Putsch 1980 in der Türkei verwendet wird. Die Religion wurde instrumentalisiert. Jene Religion, welche eine zentrale Jurisdiktion hatte und die Mehrheit der Bevölkerung ausmachte galt als bestes Mittel, der gegen die Unruhe, die sich in den peripheren Zonen (Zentral, Ost- und Südanatolien) allmählich spürbar machte, eingesetzt werden konnte.

Dies sind die Worte vom damaligen Premierminister Adnan Menderes (1950-1960): „Wir haben unsere bis jetzt unterdrückte Religion von der Unterdrückung befreit. Ohne das Geschrei der besessenen Reformisten zu beachten, haben wir den Gebetsaufruf wieder auf das Arabische umgestellt, den Religionsunterricht an den Schulen eingeführt und im Radio die Rezitation des Koran zugelassen. Der türkische Staat ist muslimisch und wird muslimisch bleiben. Alles, was der Islam fordert, wird von der Regierung eingehalten werden“ (Yücekök 1971: 93).

[Ziye Gökalp, der die türkische Literatur und den türkischen Nationalismus prägte sagte einst folgenden Satz: "Die Moscheen sind unsere Kasernen, die Minarette unsere Bajonette, die Kuppeln unsere Helme und die Gläubigen unsere Soldaten".¹⁷

(türk.: „Minareler süngümüz, kubbeler miğferimiz, camiler kışlamız, inananlar askerlerimizdir“¹⁸).

Im Rahmen der Verhandlungen über den EU-Beitritt der Türkei ergänzte der gegenwärtige türkische Premierminister Recep Tayyip Erdoğan diese Worte folgendermaßen: "Die Demokratie ist nur der Zug, auf den wir aufsteigen, bis wir am Ziel sind" (Ebd.).]

Ende 1940er und während der Regierungszeit von Menderes wurde die liberale Wirtschaftsweise in der Türkei durchgesetzt. Am 12. März 1947 unterschrieb die Türkei die „Truman Doktrin“ (Arslan 2008: 95). „Mit der „Truman Doktrin“ würde die USA jenen Staaten wirtschaftliche und militärische „Hilfe“ (vielmehr kann von einer Investition geredet werden) leisten, die von „kommunistischer“ (Anführungszeichen Z.A. Damit von einer kommunistischen Realität gesprochen werden kann, müssten die Umstände und Bedingungen parat sein. Ein kommunistisches System hat es in der Geschichte bisher nicht gegeben. Umgeben von kapitalistischer Weltwirtschaftsweise kann jemand im damaligen und auch heutigen Kontext nicht unbedingt als „kommunistisch“ bezeichnet werden.) „Aggression und Unterwanderung“ „bedroht“ waren“ (Ebd.).

Die liberale wirtschaftliche Atmosphäre und die Wiederaufwertung der sunnitischen Religion gingen Hand in Hand. Viele Menschen zogen aus den ländlichen Regionen der Türkei in die Großstädte. Die ersten Slums begannen sich damals zu bilden.

Mit der Zeit gewann die religiöse Stimmung an Oberhand. Menderes war die Religiosität der Bevölkerung bewusst. Diese sprach er an. Er sollte den Islam und da den sunnitischen Islam gegen die Entwicklung der Sympathie gegenüber der Sowjetunion einsetzen und dafür, sorgen, dass das politische „Gleichgewicht“ im Land nicht gestört wurde. Allerdings ging Menderes über seine vorgelegte Mission

¹⁷ OTS.at. (05.10.09): BZÖ kündigt Volksbegehren zu Grazer Moscheebau an. http://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20080510_OTS0018 [26.01.10]

¹⁸ Bayer, Yalcin (11.07.2004): **AP seçiminde Türklere oy ver.** <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=232677&yazarid=42> [27.01.10]

hinaus. Das Gleichgewicht wurde nämlich zugunsten des sunnitischen Islam und zu Ungunsten der neoliberalen Politiken allmählich gestört. Als seine Ideen mit den Interessen des „westlichen“ Kapitals und deren Handlangern im Land sich überschnitten „musste“ Adnan Menderes die politische Bühne verlassen.

Am 27. Mai 1960¹⁹ wurde der militärische Putsch verwirklicht und am 17. September 1961 wurde Menderes im Rahmen der Todesstrafe erhängt. Ab 9. Juli 1961 wurde in der Türkei bis zum nächsten Militärputsch am 12. September 1982 unter der „liberalen“ und zweiten Verfassung der Republiksgeschichte regiert.

(Vgl.: Bağcı, Hüseyin (1988): Die türkische Aussenpolitik während der Regierungszeit Menderes von 1950 bis 1960. Univ. Bonn)

Ab 9. Juli 1961 wurde in der Türkei unter der „liberalen“ Verfassung regiert.

In dieser Zeit kamen große Zahlen der AlevitInnen aus den Dörfern in die Provinzstädte, „die bis dahin nur von Sunniten und bewohnt waren (vor 1915 auch von den Angehörigen der christlichen *Millet* (siehe Glossar Z. A))“ (Kieser 2001). Die AlevitInnen verheimlichten vor der sunnitischen Mehrheit ihre alevitische Identität. Kieser schreibt, dass die traditionelle Nähe der Angehörigen der sunnitischen Identität zum Staat sich auch in der Republik fortsetzte, welche ihre Dörfer begünstigte. Aus diesem Grund war die Auswanderung aus den Dörfern unter den Angehörigen der AlevitInnen entsprechend größer. Auch schreibt Kieser, dass sich eine ähnliche Situation bei der Auswanderung in die europäischen Industriestaaten entdecken lässt. AlevitInnen gehörten „zu den ersten AnwärterInnen der 1962 einsetzenden organisierten Arbeitsmigration nach Deutschland“ (Kieser 2001).

¹⁹ Gözler, Kemal (2000): Türk Anayasa Hukuku. Ekin Kitabevi. Bursa. S. 77-92
<http://www.anayasa.gen.tr/1961anayasasi.htm> [29.01.10]

6. 1. 1. Die 68-er – neue Wendepunkte für die AlevitInnen

„Die Erfahrungen der alevitischen Neusiedler in den Provinzstädten spielten neben der Erfahrung dörflicher Unterentwicklung und staatlicher Repression für die Politisierung der alevitischen Jugendlichen in den 1960er und 70er Jahren eine wichtige Rolle“ (Ebd.).

„Die alevitische Protestgeneration lehnte sich auf gegen die Unterentwicklung ihrer Regionen und den soziologischen Befund, nicht gleichberechtigt in die Gesellschaft integriert zu sein. Sie verknüpfte ihre Opposition gegen den Staat mit einer Absage an die alevitische Tradition ihrer Eltern, denen sie eine religiös begründete passive Duldung der sozialen Missstände vorwarf. Sie brach mit den Dedes, den Trägern der traditionellen dorfübergreifenden Alevi-Organisation, indem sie diese im Revolutionsjargon pauschal als Ignoranten und Ausbeuter apostrophierte. Ganz brach sie allerdings nicht mit dem alevitischen Erbe, sondern sie säkularisierte es: Sie interpretierte es als eine soziale Protestbewegung gegen ungerechte Machthaber“. Diese Distanz zu den Dedes (siehe Glossar), wofür bis heute die „linken“ Bewegungen verantwortlich gemacht werden zieht sich allmählich zurück. Wie aus den Interviews erfasst werden kann, gibt es die Diskussion, dass den Dedes wieder mehr Macht eingeräumt werden soll. Im Rahmen der Diskussion fallen der Zeitunterschied, das Leben in der „Fremde“ im neuen Kontext und die neuen Rahmenbedingungen, der Generationenunterschied – zwischen den europäischen-alevitischen Jugendlichen und den anatolischen Dedes – als zentrale Punkte auf.

Bei diesen Protestbewegungen haben viele alevitische Jugendliche ihre Leben verloren und die staatliche Repression intensiv mitbekommen.

Vor allem nach dem Putsch vom 12. September 1980 sind vor allem kurdisch und zazaisch sprechende AlevitInnen ins Ausland geflohen. Während die 68er Bewegung in den Anfängen der 1970er geschwächt und eliminiert wurden, wurde mit dem Putsch von 1980 vor allem der erstarkende kurdische Nationalismus getroffen.

In den 1990ern der Türkei erstarkte die PKK (nationalistische Befreiungsfront der KurdInnen mit demokratischen und revolutionären Zügen; konkret Arbeiter Partei Kurdistans) und am 2. Juli 1993 wurde das Sivas Massaker verübt (Siehe Arslan 2008: 29). Dieses Ereignis wirkte als Katalysator und führte die Suche nach einer „Identität jenseits politischer Ideologien“ (Kaplan 2009: 161).

Es gibt diverse Analyse bzw. auch Spekulationen darüber, dass der Einsatz „Türkisch-(sunnitisch)islamischer Synthese“ in der Gesellschaftspolitik in der Türkei zum Eindämpfen der „linken“ und kurdischen Kräfte Mitte 1990er Jahre stärkeren Aufwind bekam (Arslan 2008). So kann der verstärkte Auftritt von islamischen Parteien in der türkischen Parteiszene und langsame Gewährung von mehr Freiraum für das langsame Erscheinen der AlevitInnen in der Öffentlichkeit als Gegengewicht in diesem Lichte gesehen werden.

Dem Erstarren des politischen Islam sollten die kemalistische Elite nicht schwach gegenüberstehen. Die letzteren konnten durch die Republikgeschichte hindurch bis heute auf die Unterstützung der „laizistisch“ gesinnten AlevitInnen zählen.

Kapitel III

Säkularisierungs- und Transformationsprozesse

7. Säkularisierungsprozess - vom Osmanischen Reich bis zur Türkischen Republik

Erste Säkularisierungsmaßnahmen begannen bereits im 19. Jahrhundert, die mittelfristig als Wegbereiter der kemalistischen Reformen angesehen werden können und im historischen Bewusstsein der Türkei bis heute präsent sind.

Diese Säkularisierungsmaßnahmen stießen allerdings gleich am Anfang den Widerständen der islamischen Gelehrtenschicht, die Neuerungen als Häresien verurteilte (Berkes 1964: 78ff).

Die ersten Säkularisierungsmaßnahmen, welche unter den Sultankalifen Mahmut II. (1808-1839) und Abdülmecit I. (1839-1861) durchgeführt wurden, bezogen sich in erster Linie auf das Erziehungswesen, das Militär, das Rechtssystem und – wenn auch “nur” formal – auf den Rechtsstatus der nicht-muslimischen, anerkannten religiösen Minderheiten (JüdInnen, ChristInnen) (Ebd. 75ff).

1826 wurde das Janitscharenheer (siehe Glossar) zerschlagen und damit die Voraussetzung für ein säkulares Militärwesen und 1832 wurden die ersten säkularen Grundschulen, zunächst für Militäranwärter geschaffen (Ebd.).

Mit den Tanzimat-Edikten (deutsch: Reform-Erlässe Z. A.) von 1839 und 1856 wurden formal AnhängerInnen der christlichen Konfessionen und Juden den Muslimen als Staatsbürger gleichgestellt (Ebd.). Das erste Tanzimat-Edikt leitete die Rezeption europäischen Rechts im Osmanischen Reich ein und erstmal wurde hier die prinzipielle Gleichheit aller Untertanen des Sultans unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis definiert. Damit war der „osmanische Bürger“ geboren (Ebd.: 104).

Mit der ‚Kanun-Gesetzgebung‘ (wurde aus der Autorität des Sultans abgeleitet) wurde schrittweise ein säkulares Rechtswesen entwickelt. Somit gab es eine parallele Existenz vom Scharia-Recht und den ‚Kanun-Gesetzen‘; Es herrschte „Rechtsdualismus“ vor (Ebd.: 160ff).

Die rechtliche Gleichstellung der Religionsgemeinschaften und der Übergang zu einem säkularen Erziehungs- und Rechtswesen markierten eine Veränderung des Selbstverständnisses des Osmanischen Imperiums.

Nun wurden schrittweise säkulare Organisationsprinzipien zur Legitimation des Reiches vor der Gesamtgesellschaft gesetzt.

1876 wurde durch den Artikel 8 der ersten Verfassung ‚I. Meşrutiyet‘ die Staatsbürgerschaftsbezeichnung “Osmane” ausdrücklich auch den Nicht-Muslimen zuerkannt (Nişanyan 1995: 131).

Diese erste Verfassung stellte das Osmanische Reich als konstitutionale Monarchie auf eine neue Legitimationsgrundlage. Sie wurde allerdings von dem absolutistischen Sultan Abdülmecid II. bereits ein paar Jahre später wieder außer Kraft gesetzt (Rumpf 1999: 207f).

Diese Gegenmaßnahme wurde von konservativen islamischen Establishments unterstützt, die von Beginn der Tanzimat Periode an die Reformen mit Widerständen zu verhindern versuchten.

Die aufklärerischen Ideen des Republikanismus, des Konstitutionalismus und des Nationalismus wurden seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vielmehr von einer zum Teil in Europa ausgebildeten Schicht an Interlektuellen rezipiert und auf den eigenen Staat übertragen. Aus diesem Milieu organisierte sich im Jahre 1865 die “Patriotische Vereinigung” (türk.: İttifaki Hamiyet), die später unter dem Namen “Jungosmanische Gesellschaft” (türk.: Yeni Osmanlilar Cemiyeti) bekannt wurde (Berkes 1964: 204).

Die Jungosmanen waren hauptsächlich Journalisten und mittelrangige Bürokraten, die die Ideologie des “Osmanischen Nationalismus”, die einen dynastieloyalen, aber auch republikanischen Patriotismus mit dem Islam zu verbinden suchte, mitentwickelten (Ebd.).

Die Ideen der Jungosmanen wurden von den “Jungtürken” (türk.: Jöntürkler), eine nationalistische Gruppe, die die osmanische Politik, bis zum Zerfall und Niedergang prägte, weiterentwickelt (Hanioglu 1995: 16f).

Die jungtürkische Bewegung, in der hauptsächlich Armeeeoffiziere und die osmanische Beamtenelite vertreten war, hatte wesentlichen Anteil daran, dass Abdülhamid II. 1908 das Wiederinkrafttreten der ersten Verfassung von 1876 bekanntgab und Parlamentswahlen ausschreiben ließ. Damit war die zweite Phase des Konstitutionalismus (‘II. Meşrutiyet’) 1908-1918 eingeleitet (Rumpf 1999: 209f). Unter dem Einfluss der Jungtürken nahm das Parlament 1909 umfangreiche

Veränderungen der Verfassung von 1876 vor und zwang Abdülmecid I. zum Rücktritt (Ebd.).

7. 1. Die “Revolution” der Jungtürken

Der Säkularisierungsprozess wurde nach der “jungtürkischen Revolution” durch die jungtürkische “Partei für Einheit und Fortschritt” (türk.: İttihat ve Terakki Firkasi) konsequent durchgesetzt. Es wurden “(...) zwar säkulare Institutionen neben den bestehenden religiösen gestärkt und ausgebaut, letztere jedoch nicht abgeschafft (...) (Ebd.).

Somit wäre zu erwägen, ob generell, was den Prozeß der “Modernisierung” des Osmanischen Reiches anbelangt, nicht eher von einem Prozeß der Etablierung eines dualen Systems religiöser und säkularer Institutionen, denn von “Säkularisierung” gesprochen werden sollte, welche bis heute der Fall ist (Dressler 2002: 130).

Nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches gewann langsam die Idee des “Türkischen Nationalismus” an Popularität. Der Religion als identitätsstiftende Legitimationsgrundlage des Staates wurde ein dynastisches Konzept der Nation hinzugefügt und in der Konzeption des türkischen Nationalismus der Jungtürken wurde die Religion der Idee der Nation untergeordnet.

Ziye Gökalp (1876-1933), der diese Transformation anführte sprach von einer “Säkularisierung durch Türkisierung” (Ebd.). Auf Widerstand stieß diese Entwicklung seitens muslimischer Intellektuelle, die einen Scharia konformen Konstitutionalismus plädierten.

In der ‘II. Meşrutiyet’ wurde das ideologische und institutionelle Fundament der Republik Türkei gelegt. Wie bereits in der Tanzimat Periode und in der ‘II. Meşrutiyet’ waren auch in der sich konstituierenden Republik die Militärs die treibenden Akteure des “Modernisierungsprozesses” (Göle 1996: 20).

In der “Großen Nationalversammlung der Türkei” (türk.: Türkiye Büyük Millet Meclisi; TBMM) von 1920 stellten die Militärs mit 29 % die stärkste Berufsgruppe und diese Tatsache blieb bis zum Ende der Einparteienlandschaft 1946 bestehen (Steinbach 1996: 389).

Die Staatsideologie der Türkischen Republik, der Kemalismus, steht in der Tradition des jungtürkischen Nationalismus. Anfangs wurde die religiöse Legitimität staatlicher Herrschaft nicht bestritten. Wenn bedenkt wird, dass im Ersten Weltkrieg die Bevölkerung mit islamisch-religiöser Argumentation zum Kampf motiviert und unter einem Dach vereint wurde, ist das allzu verständlich. Später wurde nach und nach der "Laizismus" zum Leitmotiv des Säkularisierungsprogramms der Republik.

"Die Säkularisierungsmaßnahmen der frühen Republik und die damit verbundenen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen stehen in einer Kontinuität zum Osmanischen Reich" (Dressler 2002: 136).

Es wurde nahtlos an den Säkularisierungsprozess der Tanzimat Periode und der I. (1876) und II. Meşrutiyet (1908) (konstitutionelle Monarchiephasen im Osmanischen Reich) fortgesetzt. Die religiöse Begrifflichkeit des "Modernisierungsprozesses" im Osmanischen Reich wurde in der Republik durch eine säkularistisch-nationalistische Terminologie ersetzt" (Ebd.).

Angesichts dieser Kontinuitäten erweist sich die Rede von der "kemalistischen Revolution" (Türkisch: *kemalist devrimi*) ab der Tanzimat Ära (Mitte 19. Jahrhundert) bis zur Gründung der türkischen Republik (Anfang des 20. Jahrhunderts) als Geschichtsmythos (Ebd.). Zum Beispiel wurde im Jahr 1829 vom Sultan der Turban verboten und das aus Europa importierte 'Fez' verordnet und 1925 ließ Kemal Atatürk den 'Fez' verbieten und die 'moderne' europäische Huttracht verordnen (Jung 1999: 225f).

Angesichts dessen, dass die politischen Akteure der jungen türkischen Republik, intellektuelle, militärische und bürokratische urbane Eliten waren, die schon im Osmanischen Reich wichtige staatliche oder gesellschaftliche Positionen innehatten, ist es zu beobachten, dass wie die Reformen der Tanzimat und der Meşrutiyet Ären, die Reformen der Republik ebenfalls autoritär und von oben verordnet und an den Interessen der bürokratischen und militärischen Eliten verordnet waren (Lapidus 1995: 607ff).

Eine Zivilgesellschaft, die als gesellschaftlicher Motor fungieren konnte, gab es im Osmanischen Reich nicht und in der "modernen" Türkei fing sie erst an sich ab Ende 1980er zu bilden. Laut Mahçupyan ist die Zentrum Peripherie Dichotomie der

“türkischen” Gesellschaft keine zufällige Erscheinung, sondern sie wird bewusst vom türkischen Staat aufrechterhalten (Mahçupyan 1999: 35f).

Die Öffentlichkeit wird kontrolliert und in diesem Zusammenhang ist eine “state-monitored public sphere” zu erkennen (Yavuz 2000: 24).

Machterhaltung und Machkonzentration der Staatseliten wurde über die Interessen ziviler Eliten gestellt. Der autoritäre und zentrumsorientierte Osmanische Staat bestimmte Ausmaß und Tempo der Modernisierung. Dies ist ein Muster, welche sich bis in die zeitgenössische gesellschaftliche Politik der Türkei fortsetzt. Es ist noch immer das Militär, welche die Idee des starken, patrimonialen Staates verkörpert und Ausmaß und Tempo der Veränderungen bestimmt.

Das Charisma des Atatürk wurde nach dessen Tod vom Militär geerbt.

“Der ganze Atatürk- und Kemalismus-Kult in der Türkei kann in diesem Sinne als Projektion vertrauter religiöser Metaphern und Semantiken auf die säkular-nationale neue Staatsideologie gelesen werden” (Dressler 2002: 141). Ähnlichkeit der Präsentation und Verehrung Atatürks mit dem islamischen Propheten Muhammed ist stark gegeben. Die Verwendung religiöser Metapher wie ‘Cihad’ (Şehit) für gefallene türkische Soldaten, Funktion des Atatürk-Mosoleums in Ankara als Wallfahrtszentrum, standardisierte öffentliche Zeremonien an Nationalfeiertagen, Tabuisierung und Sakralisierung der Symbole des Kemalismus, wie der Nationalhymne, Nationalflagge, der Atatürkbüsten und –standbilder, Verherrlichung seiner Taten und Worte sind zentrale Beispiele.

Die extreme Personenzentriertheit in der türkischen Politik ist darin zu sehen, dass der Staat den Bürgern, wie auch im Osmanischen Reich so auch in der Republik in Form von Vaterfiguren personalisiert präsentiert wird.

“In der “Türkischen Moderne [tritt] der Staat als der einzige politische Handlungsträger auf und bestimmt, wie die Gesellschaft zu formen sei. Der Staat schöpft deshalb seine Legitimität aus sich selbst, und die Auffassung prägte sich aus, daß jede Entscheidung dann ‘legitim’ ist, wenn sie vom Staat gefällt worden ist” (Mahçupyan 1999: 36).

Es gibt zwar mehrere Parteien, jedoch agieren diese als „Agenten des Zentralstaates“ und erscheinen weniger als „Instrumente politischer Willensbildung

denn als klientelstisch strukturierte Organisationen zur Verteilung von Ressourcen, die über den Staatsapparat erworben werden“ (Ebd.: 154).

Ziel ist es keine pluralistische, sondern eine möglichst einheitliche Gesellschaft zu schaffen. Die Maßstäbe dieser Gesellschaft laut(et)en „Sunnitisch-Türkisch-Nationalistisch“.

In diesem Sinne ist, keine Marginalisierung bzw. Eliminierung von Religion eingetreten, sondern eine parallele Existenz von Religion und Nationalismus entstanden.

Der Laizismus in der Türkei bzw. inwiefern die Türkei als säkularer Staat anzunehmen ist, ist zu hinterfragen.

„In der offiziellen Sichtweise, welche von vielen „westlichen“ WissenschaftlerInnen vertreten wird, stellen die Modernisierung der Jahre 1924 und 1925 den eindeutigen Beweis für die Trennung von Staat und Religion in der Türkei dar. Ihr Argument ist, dass die Bevölkerung sich langsam der herrschenden Realität anpassen und allmählich der Säkularisierung zuwenden würde, sobald der Islam von der offiziellen öffentlichen Sphäre abgetrennt werden würde. Andere haben argumentiert, dass der Türkische Staat den Islam vielmehr kontrolliert und institutionalisiert, als dass er ihn (von der öffentlichen Sphäre Z. A.) abgeschafft hat. Demzufolge übt das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten alleinige Macht über die Anstellung und Bestellung von religiösen Gelehrten und Imamen rund um das Land und überwacht die Abhaltung von Zeremonien. In dieser Sicht sind klare Kontinuitäten zwischen der Türkischen Republik und dem Osmanischen System, wo der Staat und die Religion eng miteinander verbunden waren, zu erkennen“ (Tuğal 2007: 7; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Glossar).

8. Transformationsprozess der AlevitInnen

Der Transformationsprozess des Alevitentums im Verlauf der Republiksgeschichte lässt sich laut Dressler in vier Phasen einteilen (Dressler 2002: 172ff).

Erste Phase: Obwohl nicht als Religionsgemeinschaft anerkannt, änderte sich die Haltung der AlevitInnen gegenüber dem Staat nach dem Zerfall des Osmanischen Imperiums radikal. Sie wussten sich nun überwiegend als dem Staat loyale Bürger. Da sie unter dem Sunna-dominierten religiösen Milieu „keine“ Lebenschancen hatten und die neue Republik „laizistisch“ zu sein propagierte erscheint diese Haltung plausibel.

Umgekehrt werden AlevitInnen immer wieder vom Staat als ein Gegengewicht zur sunnit-islamischen Hegemonie von Zeit zu Zeit instrumentalisiert.

Bis zum ersten Militärputsch der Republik (27. Mai 1960) machten sich die AlevitInnen als Gemeinschaft kaum bemerkbar. Unter der „militärisch-autoritär und stadtzentrierten Einparteienherrschaft“ erschien die Laizismushaltung bei gleichzeitiger Nichtanerkennung des Alevitentums als Religionsgemeinschaft den AlevitInnen äußerst rigide. So erhofften sich viele AlevitInnen von der ersten „demokratischen“ Regierung (Siehe Glossar) und insbesondere von der „Demokratischen Partei“ (türk.: Demokrat Parti) eine „liberale und stärkere an den Bürgerinteressen orientierte Gestaltung der Politik“. Doch die Demokratische Partei entpuppte sich als sunnitisch orientiert und verlor somit die alevitische Unterstützung.

In den 50ern wurde die Republik stärker sunnitisiert (Ebd.). Die Nation wurde versucht der Religion untergeordnet zu werden.

Diese politische Entwicklung führte 1960 zum ersten Militärputsch in der Türkei, es wurde eine liberalere Verfassung durchgesetzt.

In dieser zweiten Phase traten AlevitInnen als türkische Kultur und Philosophie mit einzelnen Publikationen und Vereinen in die Öffentlichkeit (Şener, Miyase 1995: 49ff).

Es folgte eine Zeit der Polarisierung des politischen Diskurses in der Türkei.

Von den ausgehenden 1960ern bis zum Militärputsch im Jahre 1980 (dritte Phase), nahm sich die alevitische Jugend, in der radikalisierten Öffentlichkeit, sozialistischer und kommunistischer Ideologien an. „Es war eine Art Entdeckung, daß es die Linke,

für die [Aleviten] massiv eintraten, vor der Geschichte des Sozialismus schon in der alevitischen Geschichte gab. So stieß man zum Beispiel bei der Erforschung von Hallac-ı Mansur, Nesimi, Hacı Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal, Şeyh Bedrettin auf die Gleichheits- und Verteilungsprinzipien beruhenden, freiheitlichen und humanistischen Gedanken, der schon mindestens 400 bis 500 Jahre vor Karl Marx lebenden alevitischen Führer. Dieser Umstand brachte [die Aleviten] dazu, eine eigene ideelle Identität zu erlangen“ (Dressler 2002: 173). Kieser stellt hier den direkten Bezug zur sozi-ökonomischen Stellung der AlevitInnen innerhalb der Gesellschaft.

AlevitInnen wurden nicht mehr nur aufgrund ihrer alevitischen Identität, sondern viele unter ihnen vor allem in den 1970er Jahren, zusätzlich auch noch aufgrund ihrer ideologischen Ausrichtung und einige wegen ihrer „kurdischen“ Abstammung verfolgt (die „drei k’s“: Kızılbaş, Kurde, Kommunist) (Bumke 1979: 544). Diese machten im zu diesem Milieu zuzurechenbare Zeitschrift „Çağdaş Zülfkar“ ihren politischen Standpunkt klar, indem sie eine eigene Deutung der säkularistisch-nationalistischen Reformen der kemalistischen Staatsideologie entwickelten: „Wir sichern nicht diesen Staat, das Regime, den Kemalismus und den Pseudosozialismus, [sondern] wir sind die Freunde der unterdrückten Völker und der arbeitenden Klasse. Nieder mit dem Faschismus. Es lebe die Völkerfreundschaft“ (Dressler 2002: 186).

Die vierte Phase der Transformation der AlevitInnen begann Ende der 80er Jahre. Dieser markiert die Wiederentdeckung und zum Teil sogar Neuerfindung des Alevitentums als Religion (Kehl-Bodragi 1992: 72ff).

Die Niederschlagung der politischen Linken und die öffentliche Stärkung des sunnitischen Islam (beispielsweise wurden und werden immer noch Moscheen in alevitischen Dörfern errichtet) nach dem Militärputsch 1980 wirkten sich auch auf die AlevitInnen aus. Dies kann als ein verzweifelter Kampf im Sinne der Assimilationspolitiken des Staates aufgefasst werden.

Außerdem sind die 1980er Jahre, jene Jahre in denen der revolutionär-nationalistische kurdische Befreiungskrieg seinen Anlauf nahm, welche auch von vielen „kurdischen“ AlevitInnen unterstützt wurde.

Vor allem in den 1990er Jahren gewann dieser Kampf an Bedeutung und Macht (siehe Arslan 2008). In dieser Perspektive gesehen erscheint das Sivas Massaker am 2. Juli 1993 – auch für die AlevitInnen selbst – als Katalysator für die

Rückbesinnung der AlevitInnen auf ihre religiös-kulturellen Werte und Start ihres Bemühens um die offizielle Anerkennung ihrer alevitischen Identität (Kaplan 2009: 161).

Kapitel IV

Situation der anatolischen AlevitInnen in der Gegenwart – Türkei

9. Situation der AlevitInnen in der Gegenwart

AlevitInnen sind in der Türkei als Religionsgemeinschaft nicht anerkannt.

Seit einiger Zeit bekennen sich die AlevitInnen verstärkt auch öffentlich zu ihrem Glauben. Es gibt inzwischen mehrere alevitische TV- und Radio-Sendungen. Laizismus, Demokratie, Sozialismus, Aufklärung, aber auch die starke Anbindung zur Religion sind die Leitideen dieser Sendungen.

Nachdem sie Jahrhunderte lang, als Ungläubige, nämlich „Kafir“ betrachtet, verfolgt, verachtet, vertrieben und noch im 20. Jahrhundert massakriert (Massaker in Maras 1978, Malatya 1978, Corum 1980, Sivas 1993, Gazi Mahallesi 1995)²⁰ worden sind, scheint es als möchten AlevitInnen vehement aufzeigen, dass auch sie eine Religion praktizieren und verstärkter einen Gottesbezug haben.

In diesen Sendungen werden moderne Werte, wie zum Beispiel Demokratie und Aufgeklärtheit vermittelt. Zugleich wird eine immer stärkere Anbindung zur islamisch dominierten „arabischen Kultur“²¹ – wie diese seit nahezu 1500 Jahren innerhalb der anatolischen Bevölkerung Einfluss ausübt – erkennbar (Şener, Miyase 1995: 69f).

Die AlevitInnen sind eine sehr heterogene Gruppe. Es bestehen Kreise, die in der Entwicklung der alevitischen Bewegung in der Türkei einen großen Widerspruch feststellen (Erman, Göker 2000: 104ff). Kritisiert wird, dass AlevitInnen als TrägerInnen, der Modernität, der Aufklärung, der Demokratie und des Laizismus immer religiöser werden und insbesondere, dass sie sich der islamisch dominierten „arabischen Kultur“ (mit einer immer stärkeren Identifizierung mit dem Kalifen Ali als Führerkult) zu integrieren beginnen.

Einige AlevitInnen sind der Ansicht, dass die AlevitInnen unter der Tatsache der „gericilik“ (türk.: „Zurückgebliebenheit“, „Unaufgeklärtheit“) sehr gelitten haben. Durch jene mobilisierten und aufgehetzten Menschen direkt unterdrückt wurden / werden, die in der Gefangenschaft der „gericilik“ leb(t)en. Und gerade aus diesem Grund sich die AlevitInnen erst recht von Religiösität im Sinne des Islam fernhalten sollten.

²⁰ Pir Sultan Abdal Kültür Dernegi Antalya Subesi.

http://www.geocities.com/antalya_pirsultan/alevikatliamlari.html [Zugriff: 24.12.07]

²¹ Die oder eine „arabische Kultur“ gibt es nicht. Hier ist die islamisch-arabische Kultur und ihre hegemoniale Stellung in der Region gemeint.

Die Macht des „politischen Islam“ - eine Begrifflichkeit, die selbst einer umfassenden Diskussion bedarf - nimmt in der Türkei zu. Es erscheint daher paradox, wenn die AlevitInnen heute dem „gericilik“ in die Hände fallen.

Bisher standen die AlevitInnen in Opposition zum Staat, doch in letzter Zeit, vor allem seit den 1980ern kommen ein Großteil unter ihnen immer mehr davon ab und nehmen eine andere Entwicklung ein, was zu noch mehr Fragmentierung und Meinungsverschiedenheiten unter ihnen führt.

[Dieser Zustand kann mit dem Bruch des Schiitisierungsprozesses ab dem Jahr 1514 in Zusammenhang gebracht werden. Jetzt, wo es den AlevitInnen möglich geworden ist, sich öffentlich zu äußern und ihre Existenz auf öffentlich kein Geheimnis mehr ist, setzt sich heute ihre vor Jahrhunderten abgebrochene Systematisierung ihres Glaubens und somit ihr Religionisierungsprozess fort. Es ergeben sich starke Widersprüche zu ihren kommunal-gesellschaftlich und von den Naturreligionen geprägte Eigenschaften, die vor allem von den „links gesinnten Kreisen“ verinnerlicht wurde.]

Von Zeit zu Zeit, vor allem in Zeiten von Wahlen, wird beim Anwerben nach Wählerstimmen die Bedeutung der AlevitInnen in der türkischen Politik hochgeschätzt. Sie stellen ein großes Wählerpotential dar. Je nach Interessenlage der Politik, wird im Staatsapparat dessen bewusst, dass ein Gegengewicht zur sunnitischen Hegemonie aufgestellt werden muss. Diverse Versprechen werden abgegeben, und nicht umgesetzt. In seinen Reden, in den alevitischen Sendungen, sagte Prof. Dr. İzzettin Doğan, im Bezug auf die Parlamentswahlen 2007, dass er persönlich die CHP (deutsch: Republikanische Volkspartei), wählen wird, weil er ein treuer Wähler dessen ist, aber auch die nationalistisch (faschistische) Partei (MHP; Milliyeçi Hareket Partisi; deutsch: Nationalistische Bewegungspartei) empfehlen würde²². Es sind jene Parteien, unter deren Regierungen oder Koalitionen durch die Republikgeschichte hindurch die Massaker an AlevitInnen verübt wurden. Die AlevitInnen stellten bisher immer eine oppositionelle Gruppe gegen das Türkische Regime dar, doch auch unter anderem den laizistischen Staat „aufrecht“ zu erhalten, werden sie immer mehr unter den Schirm des Staates gezogen zu werden versucht.

²² Alevi Bektasi Federasyonu (Föderation der Alevis und Bektashis) (17.07.2008): İzzettin Doğan MHP, HYP, CHP ve GP yi adres gösterdi http://www.alevifederasyonu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=159&Itemid=1 [22.02.2010]

Es ist nachvollziehbar, dass AlevitInnen ihre Identität aufgrund einer Jahrhunderte langen Verfolgung und Verleumdung zum Teil verloren und es somit zu einer Fraktionierung und Verwirrung innerhalb der AlevitInnen gekommen ist. Seitdem sie sich öffentlich äußern „dürfen“, erscheint es interessant sie in den Käfig der Staatsideologie zu ziehen. In diesem Sinne ist die Funktion Prof. Dr. Izzettin Doğans zu hinterfragen (Dressler 2002: 179ff). Die Meinung, dass bei den letzten Parlamentswahlen 2007 die AlevitInnen mit großer Mehrheit, der faschistischen Partei MHP, ihre Stimmen gegeben haben und, dass die MHP aufgrund dessen die 10-Prozent Hürde überschreiten konnte und dank den AlevitInnen im türkischen Parlament Sitze erhielt, ist weit verbreitet.

Die AlevitInnen können aus Gründen, wie zum Beispiel Verfolgung und Verachtung, bis heute keinen gemeinsamen politischen Standpunkt entwickeln. So ist ein großer wichtiger Grund hierfür auch darin zu sehen, dass aufgrund von jahrhundertelanger Unterdrückung die verschiedenen alevitischen Gruppen keinen Dialog untereinander entwickeln konnten. Heute können sie sich äußern, was zum großen Teil auf den EU-Einfluss (Kopenhagener Beitrittskriterien im Rahmen der EU-Beitrittsverhandlungen der Türkei) und der im EU-Raum lebenden AlevitInnen, zurückzuführen ist, doch je mehr sie feststellen, dass sie untereinander Unterschiede aufweisen, tendieren sie zu Zeit dazu sich noch mehr voneinander zu distanzieren, anstatt für eine gemeinsame Linie und einen gemeinsamen politischen Standpunkt zu sorgen und sich gemeinsam für ihre politischen Rechte einzusetzen.

Von Zeit zu Zeit haben immer wieder „rechte“ Sunna Gruppierungen „linke“ alevitische Gruppierungen (siehe Glossar) angegriffen und es kam zu Straßengefechten.

Alevitische Kulturhäuser und Vereine wurden jedes Mal mit diversen Hindernissen und Problemen konfrontiert. Oft wurden sie einfach geschlossen.

In den Schulen wird nur der Teil über den Sunna-Islam unterrichtet und die Existenz der AlevitInnen ignoriert.

Alevitischen Kulturhäusern und Föderationen setzen sich seit ein paar Jahren (die in der europäischen Diaspora lebenden AlevitInnen spielen hierbei eine Rolle) für die Rechte der AlevitInnen ein und vor allem dafür, dass in den Schulen über das

Alevitentum und den Alevismus auch unterrichtet wird, doch bis heute gibt es keine für die AlevitInnen vertrauenswürdige positive Entwicklung diesbezüglich.

Die Schülerinnen werden weiterhin zu tüchtigen TürklInnen und SunnitInnen erzogen und kriegen noch dazu außerhalb ihrer schulischen Ausbildung mittels „Medienpropaganda“ weiterführende Bildung diesbezüglich (Türkisch-Islamische (Sunna)-Synthese; Toprak 1989, Seufert 1997: 182ff, Kaner 1998: 45fff).

Noch heute versuchen alevitische Intellektuelle Anspruch auf die Anerkennungsrechte der AlevitInnen zu erheben.

9. 1. Überleitung

Im Präsidium für religiöse Angelegenheiten in der Türkei (türk.: Diyanet İşleri Başkanlığı), welche durch die vertretenden Akteure des sunnitischen Islam geleitet wird, sind die AlevitInnen nicht repräsentiert und vom Budget, das für religiöse Einrichtungen verwendet wird, profitieren die AlevitInnen (aber auch die nicht-muslimischen Konfessionen) überhaupt nicht (Spuler-Stegemann 1996: 239f, Su / Mumcu 1995: 295ff).

Die AlevitInnen sind zum großen Teil ein sozio-ökonomisch schwächer gestelltes Volk, doch seit den letzten Jahren gibt es eine wachsende Zahl an alevitischen Geschäftsleuten, die für die Entwicklung und Beibehaltung der alevitischen Kultur viel investieren. Vor allem ist von jenen UnternehmensführerInnen die Rede, die vorwiegend aus wirtschaftlichen Gründen nach Europa und da vor allem nach Deutschland emigriert sind und dort Unternehmen aufgebaut haben. Sie fördern die alevitische Kultur und setzen sich für ihre Rechte ein und die Gründung mehrerer alevitischer Fernsehkanäle, mittels derer weltweit Information ausgetauscht und vermittelt wird ist ihre Investition für die bürgerlich-demokratische Bewegung der AlevitInnen.

Im Kampf um das Überleben der eigenen Identität werden die AlevitInnen mit Schwierigkeiten und Hindernissen konfrontiert.

Heute fordern die AlevitInnen die Anerkennung ihrer Identität als Religionsgemeinschaft und ihre demokratischen Rechte als „türkische“ Staatsbürger überhaupt und stehen, Recep Tayyip Erdoğan gegenüber, einem Premierminister,

der einst sagte, dass ‚alevitische Gebetshäuser nichts weiter als Partyhäuser‘ sind und folglich einer Anerkennung nicht bedürfen (Sarigül 2007).

Seit Herbst 2009 gibt es diverse so genannte „Demokratiepakete“, die von der AKP-Regierung (Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei) angeboten werden. In der Türkei werden sie ‚demokratik açılım‘ genannt. Es gibt inzwischen das Demokratiepaket für die Kurdenfrage (türk. ‚Kürt açılımı‘) und es gibt das Demokratiepaket für die AlevitInnen (türk. ‚Alevi açılımı‘). Inzwischen nimmt diese Entwicklung einen ziemlich inflationären Lauf an, denn es gibt zu Zeit einen so genannten „açılım“ (türk. Öffnung) für diverse andere Themen genauso. In den türkischen Sendungen werden täglich über zwei bis drei „açılım“ Pakete in einer merkwürdigen Weise diskutiert.

Nichtsdestotrotz ist ein wichtiger Aspekt in dieser Entwicklung, dass nun jedermann/-frau öffentlich bekannt ist, dass es im Land Glaubensrichtungen und Nationen gibt, die bisher nicht anerkannt und benachteiligt sind.

Allgemein ist zu beobachten, dass die Diskussionen relativ einseitig, wiederum assimilatatorisch, hegemonial, verzerrt und daher nicht lösungsorientiert geführt werden.

Die Zeit zwingt dazu die historischen Größen und Realitäten im Land – in dem Fall die KurdInnen und AlevitInnen zu erkennen. Für eine empathische Anerkennung sind diese ersten Entwicklungen – abgesehen von politisch-ökonomischen Rahmenbedingungen (Arslan 2008) – noch zu frisch.

Die Befürchtungen vor Assimilationspolitiken unter dem Deckmantel diesen sogenannten „Demokratiepakten“ ist zu groß.

Zusammengefasst stehen die AlevitInnen der AKP-Regierung äußerst skeptisch gegenüber. Die Gründe hierfür sollen in einer AKP-Regierungsanalyse dargestellt werden.

9. 1. 1. Skepsis vor der AKP Regierung

Eine kurze Vorgeschichte soll klarere Sicht zur Thematik verschaffen.

Kurze Vorgeschichte

Am 17. Jänner 1970 gründete der spätere Wohlfahrtsparteigründer (übers.: Refah Partisi), Necmettin Erbakan die „Partei der nationalen Ordnung“ (übers.: Milli Nizam Partisi; MNP), welcher bereits nach einem Jahr, nämlich am 20. Mai 1971, aufgrund ihrer „anti-laizistischen“ Haltung von den Putschisten verboten wurde (Yilmaz 2003: 51).

Am 12. März 1971 schickten sich die türkischen Generäle an den schon damaligen – und danach ebenfalls etwa über 30 Jahre in der türkischen Politikentwicklung seine „aktive“ Rolle beibehielt – Ministerpräsidenten Süleyman Demirel, ein Memorandum, wo sie eine starke Regierung und „Reformen im Geiste Atatürks“ verlangten (Turhan 2007: 8).

Bis 1973 wurde die Türkei von überparteilichen Regierungen geführt (Ebd.).

Am 12. November 1972 wurde im Auftrag von Necmettin Erbakan, unter dem Vorsitz von Süleyman Arif Emre die „nationale Heilspartei“ (übers.: Milli Selamet Partisi, MSP) gegründet, welche bei den ersten freien Parlamentswahlen nach der Verkündung des Memorandums im Oktober 1973 als drittstärkste Partei ins Parlament einzog (Ebd. S. 9). Trotz Auseinandersetzungen, Meinungsverschiedenheiten und Ungereimtheiten zwischen den „Laizisten“ und „konservativen“ Islamisten, waren Koalitionen unter und zwischen ihnen möglich.

Noch war der Kemalismus dominant, d. h. Platz für islamische Motive in der Politik „gab es noch nicht“. Auf der Linie „Ablehnung der Abhängigkeit der Türkei zu den USA“ und „soziale Gerechtigkeit“ konnten sie sich einigen. Die wirtschaftliche Lage im Land verschlechterte sich abrupt und parallel dazu stiegen die sozialen Unruhen im Land beträchtlich an.

Mit der „nicht-zivilen“ Verfassung von 1982 wurde die „rassistische“, „chauvinistisch-nationalistische“ Staatsmentalität „Ein Land, eine Fahne, eine Nation und eine Religion“ gesetzlich fest verankert. Eine „islamisierende Popularisierung des Kemalismus“ (Günay 1999: 144) begann mit der Umsetzung der „Türkisch-sunnitischen Synthese“ seitens des Militärs (Hoffmann 2003: 25).

Mit der neuen Verfassung von 1982 sollte die Religion unter Aufsicht und Kontrolle des Staates ausgelebt werden. Die Bevölkerung sollte entpolitisiert und zu tüchtigen TürklInnen und SunnitInnen „umerzogen“ werden. In diesem Sinne könnte mensch vielleicht von einer „neo-kemalistischen Wende“ sprechen. „Die Idee einer homogenen entideologisierten, türkisch-nationalen, sunnitisch geprägten werttreuen, konservativ ausgerichteten Gesellschaft, innerhalb eines modern ausgerichteten laizistisch republikanischen Staates kam den Vorstellungen der Militärs nahe“ (Ebd.). Mit diesem Putsch sollten der radikale Islamismus und die politische Linke gemäßigt und die Bevölkerung im Sinne der türksich-sunnitischen Synthese idealisiert und politisch „passivisiert“ werden.

Auch in dieser Ära entstanden viele, aber voneinander nicht sehr unterschiedliche Parteien. Trotz der zehn Prozent Klausel, die in der Verfassung von 1982 festgesetzt wurde, herrschte eine starke „Fragmentierung“ in der Parteienlandschaft der Türkei. Turgut Özal war der erste Ministerpräsident in der Türkei, der sich öffentlich zum Islam bekannte. Im Sinne der „neuen“ ideologischen Ausrichtung der „türkisch-sunnitischen Synthese“ „verband er Fortschritt und Pragmatismus mit religiösem Bekenntnis und Tradition“ (Hoffmann 2003: 36).

Am 16. Mai 1993 wurde Süleyman Demirel zum Präsidenten der Türkei ernannt. Der von ihm aus den USA im Herbst 1991 als Staatsministerin für Wirtschaft in sein Kabinett geholte Tansu Ciller gewann im Juli 1993 in der Koalition mit den Sozialdemokraten (SHP, welche 1995 wieder in die CHP; Republikanische Volkspartei Atatürks umbenannt wurde). Diese Regierung war ziemlich mit ihren internen Problemen beschäftigt (u. a. m Korruption u. v. a. Entriqien).

Die Antwort der türkischen Öffentlichkeit wartete nicht lange. Bei den Kommunalwahlen von 1994 gewann Necmettin Erbakans Wohlfahrtspartei landesweit 19,1 % der Stimmen und stellte die Oberbürgermeister von gesamt sechs Ballungsräumen, darunter Istanbul und Ankara. Der Oberbürgermeister von Istanbul war der heutige türkische Premierminister Recep Tayyip Erdogan.

Necmettin Erbakan und seine Gefolgsleute errangen bei diesen Kommunalwahlen großen Erfolg und von nun an sollte die politische Ära der türkischen Politikgeschichte eine andere Entwicklung annehmen.

„Wirtschaftliche Talfahrt, staatliche Misswirtschaft, Ineffizienz, Parteiquerelen, Korruption, persönlicher Machthunger veranlassten 1995 21,4 % der Wähler, ihre

Hoffnungen auf eine bisher in der Türkei noch nicht ausprobierte Alternative zu setzen, nämlich auf die von Erbakan verkündete „gerechte Ordnung –adil düzen“. Die Partei war nicht nur islamischen Werten verpflichtet, sie war auch nationalistisch, antizionistisch, anti-kapitalistisch und eine Fürsprecherin der wirtschaftlichen Interessen kleiner, provinzieller Unternehmer und der Interessen des Frommen Kleinbürgertums“ (Turhan 2007: 39).

Das Militär griff erneut in die Politik ein und am 28. Februar 1997 ereignete sich der „postmoderne Putsch“ und Erbakan musste zurücktreten.

„Der beginnende ökonomische Aufstieg der Kleinbourgeoisie nach den 70er Jahren, die nach den 80ern die RP (Wohlfahrtspartei; Z.A) unterstützte, nahm in den 90er Jahren einen bedeutenden Platz in der türkischen Ökonomie ein“ (Turhan 2007: 44). Am 16. Jänner 1998 wurde das Verfahren gegen die Wohlfahrtspartei mit dem Urteil Parteiverbot und Einziehung des Parteivermögens, beendet (Mechan 2004: 346).

Necmettin Erbakan konnte erfahrenerweise einen Parteiverbot ahnen. Aus diesem Grund wurde, seitens Erbakans Anwalt, bereits Mitte Dezember 1997 als Nachfolgepartei die „Tugendpartei“ (übers.: Fazilet Partisi, FP) gegründet. Der Parteivorsitzende der Tugendpartei wurde Recayi Kutan. Dieser hielt bis zu den Parlamentswahlen 1999 eine vorsichtige und zurückhaltende Position inne und versuchte das Image einer modernen konservativen Partei zu konstruieren (Hoffmann 2003: 80).

Bereits im Mai 1999 leitete der türkische Generalstaatsanwalt ein Verbotsverfahren gegen Recayi Kutans oder Necmettin Erbakans Tugendpartei ein. Die Begründung war, dass ‚die Tugendpartei eine Nachfolgepartei Necmettin Erbakans Wohlfahrtspartei war und den Laizismus aktiv bekämpft‘.

Am 22. Juni 2001 führte der Verfassungsgerichtshof das Verbot aus.

Aus der Tugendpartei bildeten sich zwei andere Parteien heraus. Einer dieser Parteien, nämlich „Glückspartei“ (übers.: Saadet Partisi, SP); verfolgte exakt die Spur der Tugend- aber auch der Wohlfahrtspartei erneut unter der Leitung Recayi Kutans mit der inoffiziellen Unterstützung Necmettin Erbakans, „hinter dem Vorhang“; deshalb in der türkischen Politikszene die „Traditionalisten“ genannt. Die andere Partei ging einen „neuen“ Weg (Mechan 2004: 346); deshalb die „Reformisten“ genannt,. Diese neue Partei war die heutige AKP, „Gerechtigkeits- und

Entwicklungspartei“; unter dem heutigen Premierminister Recep Tayyip Erdogan (Ebd.).

9. 1. 2. Die AKP – „islamischer Amerikanismus“

Einige SozialwissenschaftlerInnen sind sich darin einig, dass die „türkische“ Bevölkerung der herkömmlichen Zentrum orientierte autoritären Eigenschaft des Regimes, welche vor allem nach dem dritten Militärputsch 12. September 1982 (erste: 27. Mai 1960, zweite: 12. März 1973) sich stark festigte ein Ende setzen wollten (Keyman; Öni 2003: 4ff; Insel 2003: 295f).

Die AKP, welche am 3. November 2002 mit einer Mehrheit von 34,2 % alleinige Regierungsmacht und 66 % der parlamentarischen Sitze erhielt ist laut mehreren Sozialwissenschaftler ein Ergebnis der sozialen Unzufriedenheit in der Türkei (Ebd.: 2f).

Die immer stärkere Abweichung des Staates von den Interessen der Bevölkerung, vor allem aber die ökonomische Unzufriedenheit, aber auch die politische Skepsis im Bezug auf die Regierungsunfähigkeit der Koalitionsregierung davor, sollen für den Sieg der AKP gesorgt haben (Keyman; Öni 2003: 1fff; Yıldırım; Inac; Özler 2007: 5fff).

“Nach der Erlebung einer Reihe von extrem problematischen Koalitionsregierungen war die allgemeine öffentliche Meinung vor den nächsten Wahlen in der Türkei, den existierenden, uneffektiven, undemokratischen und regierungsunfähigen Strukturen, die total jenseits von der Gesellschaft und den gesellschaftlichen Bedürfnissen agiert haben, ein Ende zu setzen“ (Keyman, Öni 2003: 2; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang)

In einer Phase der politischen und ökonomischen Krise erschien die AKP als „Retter“. “Die rapide Inflation im Jahre 2001 schaffte zusammen mit der profunden wirtschaftlichen Rezession von 2001 bis 2002 verbreitete Arbeitslosigkeit und Verzweiflung unter vielen an der Armutsgrenze lebenden Menschen in der Türkei. Die öffentliche Auffassung einer parlamentarischen Ohnmacht, eingebettet in (...) Patronagenetzwerke und verzweifelte, politische Kleinkriege erhöhten den Drang für die Wahl einer Änderung“ (Mecham 2004: 340; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

Wenn mensch bedenkt, dass die Führungskräfte der AKP hauptsächlich von „konservativen“, „niedereren“ und „mittleren“ Schichten kommen und mit ihrer

politischen Propagandareden vor allem eben diese Gruppen ansprechen, erscheint es als sehr plausibel, dass sich die „türkische“ Bevölkerung für die AKP zumindest am Anfang Hoffnungen pfliegte (Insel 2003: 299ff). Keyman und Öni charakterisieren die 3. November 2002 Parlamentswahlen in der Türkei als eine „society-centered election“ (Keyman, Öni 2003: 4).

“Es waren diese Unterscheidungsmerkmale, die der AKP vor allem von Mittel- und KleinunternehmerInnen, deren Zahl und wirtschaftliche Aktivität in der Gesellschaft anstieg, Punkte brachten. Die AKP führte außerdem Klassen-Allianzen mit den ärmeren und benachteiligten Gruppen ein und mobilisierte zivilgesellschaftliche Organisationen, die die Bedürfnisse der religiösen Segmente der Gesellschaft, im Sinne ihrer Anerkennung. Auf der Basis von gesellschaftlicher Unterstützung, Klassenallianzen und erfolgreichen Wahlkampagne“ (Tuğal 2007: 20 f; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

Exkurs

Zur „erfolgreichen Wahlkampagne“ kann festgehalten werden, dass es in der „türkischen“ Öffentlichkeit bis heute heikle Diskussionen darüber gibt, dass die AKP armen Menschen Kühlschränke, Zucker, Kohle und Teigwaren „schenkten“, um sich damit Stimmen erkaufen zu können. In den nächsten Wahlen (2007) setzte sich diese Initiative intensiver fort, sodass eine Diskussion um das Thema „Sozialstaat“ geführt wurde. Der Staat verteilte seinem Volk Spenden und argumentierte diese Haltung als eine natürliche Funktion des Sozialstaates.

Ein wichtiger Punkt dazu wäre auch die Argumentationslinie von Yıldırım, der meint, dass die Bevölkerung in sozial kritischen Zeiten sich „charismatische“ Retter suchen, vor allem wenn „the law of formal political norms were dysfunctional“ hinzuzufügen (Yıldırım 2007: 12ff). Nach einer sehr gut gelungenen Skizzierung der politischen Anthropologie des türkischen Premierministers Recep Tayyip Erdogan, erklärt Yıldırım, unter der Beachtung, dass politische Führungspersonlichkeiten in der Türkei mehr zählen, als Parteiideologien und –programme im Angesicht der „de-institutionalisierten Aspekte der türkischen Demokratie und erst recht wenn eine freie Media gar nicht existiert. Zusammengefasst, sind heldische politische Individuen – und nicht die Institutionen – werden von bedrohten Gruppen als Beschützer wahrgenommen“ (Ebd.: 13).

Gerade in Zeiten der großen Arbeitslosigkeit und sozial-wirtschaftlichen Probleme, spricht die AKP mit ihrem konservativen Charakter die religiösen Empfindungen der „türkischen“ Gesellschaft an. Dieser Charakter lässt sich allein an der verwendeten Sprache erkennen. Der Premierminister Recep Tayyip Erdoğan agiert, wie einer aus der Masse. Er spielt gerne Fußball, liest und rezitiert gerne Gedichte, manchmal singt er öffentlich, u. v. m. Das alles wirkt sympathisch auf einen großen Teil der Bevölkerung. Die Medien tragen ihren großen Beitrag für diese Entwicklungen bei. Mit der AKP-Regierung werden genau jene konservativen Seiten der Bevölkerung angesprochen und gepflegt, die bisher nur kontrolliert gehalten bzw. wie der „schlafende Gespenst“ behandelt wurde.

Laut Keyman und Öni, sind die vorhergegangenen Regierungen immer der Frage „wie wollen wir den Staat beschützen?“ nachgegangen. Im Gegensatz dazu, soll die AKP mehr auf die Bedürfnisse (vielmehr die religiösen Empfindungen Z. A.) der Bevölkerung und die Lösung vorhandener Probleme eingegangen sein. In diesem Sinne soll bei den Parlamentswahlen 3. November 2002 viel mehr die Lösung der ökonomischen Probleme, als die Ideologien eine Rolle gespielt haben; „In diesem Sinne kann es argumentiert werden, dass eine adäquate Analyse des Wahlsieges der AKP ein signifikantes Faktum berücksichtigen muss, nämlich, dass vielmehr die wirtschaftlichen, als die ideologischen Fragen und vielmehr die Gesellschaftszentrierung, als die Staatszentrierung den elementaren Charakter der 3. November Wahlen in der Türkei bestimmt haben“ (Ebd.).

Es sollte hier erwähnt werden, dass die Wirtschaftskrise 2001 in Kooperation der letzten Koalitionsregierung mit dem Weltbankbeauftragten Kemal Derviş, der mit neuen Kreditanträgen in seiner Aktentasche in die Türkei kam und einen wirtschaftlichen Entwicklungsplan präsentierte und durchführen ließ. Diese krisenhafte Koalitionsregierung wurde von der AKP abgelöst, die seine Arbeit mit der Durchführung dieses Plans begann und bis heute fortsetzt.

In diesem Sinne führen Keyman, Öni, Yıldırım und Tuğal den Sieg der AKP vor allem auf die Unterstützung von „non-state actors“ wie zum Beispiel IMF, EU, etc. zurückzuführen ist (Keyman, Öni 2003: 5ff; Yıldırım 2007: 16ff; Tuğal 2007: 21ff).

Vor allem die finanziellen und politischen Zentren des „Westen“ aber auch die „Anatolian and Islamic bourgeoisies“ sollen demnach ihren Beitrag zum Sieg geleistet haben; „Geschäftsleute und Professionelle (...), eine ziemlich urbanisierte, individualisierte, moderne islamische Mentalität innehabende. (...) welche sich mit der anatolischen Kultur, aber auch mit liberalen Werten identifizieren“ begrüßten den Sieg der AKP sehr (Yıldırım 2007: 7ff).

„Die AKP (...) hat ihre Unterstützung zu einem großen Anteil unter den provinziellen Kapitalist(-Innen Z. A.) und dem Kleinbürgertum, den neu urbanisierten ärmeren Schichten (Z. A.), unter wichtigen Fraktionen der Polizei und unter liberalen, „Links“ (Z. A.)-gesinnten Intellektuellen erhalten“ (Tuğal 2007: 5).

9 .1. 3. Hintergründe der Macht der AKP

Auf der Basis, dass politische Strukturen und Ideen nicht unabhängig von politischen, sozialen und historischen Realitäten entstehen schreiben Yıldırım, Inac und Özler “Die politischen Parteien in der Türkei, repräsentieren, wie viele modernen politischen Parteien, die Ideologien der politischen Mitte, werden von traditionellen, charismatischen Personen geführt und sind umgeben von einem engen Zirkel an Eliten, die die Bürgerschaft nur dann aufsuchen, wenn sie Stimmen und Unterstützung für die anstehenden Wahlen brauchen. Andere kleinere Parteien sind von konservativen Aspekten behaftet, die eine gut organisierte Unterstützung von der Basis haben, aber keinen effektiven Machtanspruch genießen“ (Ebd.:6; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

In diesem Sinne schreiben sie weiter „The Parties established by Erbakan were composed of very strong grassroots organizations in a manner reflecting communitarian, family, and religious order mentality“ (Ebd.)

Diese Sozialwissenschaftler betrachten den Entwicklungsprozess der AKP aus diesem Standpunkt.

Keyman und Öni definieren die AKPs ökonomischen Programm zum Beispiel als „communitarian (or conservative, if you like) - liberal synthesis“ und sie erklären “die konservativ-liberale Synthese bedingt eine Gesellschaft, die nicht an der Basis auf puren egoistischem Individualismus organisiert ist, sondern an einer demokratischen Regulation einer Staat-Gesellschaft Verhältnis aufbaut, welche durch eine freie Marktwirtschaftsideologie unterstützt wird (...)“ (Keyman, Öni 2003: 11; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

In diesem Sinne kommt Yıldırım zum folgenden Schluss; Die AKP Führung muss drei verschiedene Belangen miteinander kombinieren: „state demands, demands from their political base, and global demands“ und inwiefern die AKP es schaffen wird, diese drei Punkte im Gleichgewicht zu halten, wird in absehbarer Zeit ersichtlich werden (Yıldırım 2007: 14).

Keyman und Öni schreiben „(...) there are four main issues, which can chronologically be identified as (a) EU-Turkey relations and the resolution of the Cyprus conflict, (b) IMF-Turkey relations and the future of Turkish economy, (c) the

(...) Iraq war and Turkey-US relations, and (d) the state-AKP relations in terms of secularism and democratization“ (Keyman, Öni 2003: 15-16).

“By its very constituency, the party is clearly stuck between the demands of its principal constituencies, on the one hand and the demands of the IMF and the financial community on the other” (Ebd.: 20).

Vor allem der Punkt „IMF-Turkey relations“ zieht sich durch das ganze Schreiben Tuğals hindurch. Keyman und Öni schreiben dazu, “(a)ls ein Staat, dessen schlimmste Wirtschaftskrise von der IMF finanziert wurde und dessen (...) Wirtschaftsprogramm von der IMF Strukturanpassungspolitik diktiert wird, muss die Türkei mit dem IMF leben (Keyman, Öni 2003: 18; Yıldırım 2007: 22; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

9. 2. Schlussbemerkungen zum Kapitel

Die Bemerkung Keyman und Öni, dass die AKP auf große Probleme mit „ihrer“ sozialen Basis stoßen könnten, falls sie sich Hand in Hand mit den Strukturanpassungsprogrammen des IMF bewegen würde, scheint sich in einer Zeit verwirklichen zu wollen, wo die Inflationsrate des Landes bereits über 9 %²³ und die Auslandsschulden von 133, 3 Milliarden Dollar Ende 2007 auf 144,7 Milliarden Dollar Ende Juli gestiegen²⁴ sind plus die Privatisierungen sich voll und ganz durchziehen.

An dieser Stelle soll an die Worte des türkischen Finanzministers Kemal Unakitan erinnert werden, der bei einem Interview sagte „Bakin görün, babalar gibi satarım“²⁵ (türk.: „Seht hin, wie ein „König“ werde ich verkaufen“) und „Önümüze geleni özelleştiririz“ (türk.: Alles, was uns über den Weg kommt werden wir privatisieren“²⁶).

Hier fallen Yıldırims folgende Worte auf

“(...) die politischen Parteien in der Türkei ziehen aufmerksame, Werte basierte und symbolische Politik einer langfristig gesetzten strategischen Politik, die eine

²³ Bundesagentur für Außenwirtschaft (16. Juni 2008): Schwächeres Wachstum in der Türkei.

https://www.bfai.de/DE/Content/bfai-online-news/2008/11/lm1_hauptbeitrag=107556,layoutVariant=Standard,sourcetype=SE,templateId=render.html

[Zugriff: 28. Juli 2008]

²⁴ Tageszeitung Zaman (2. Aug. 2008): Türkiye'nin dış borç stoku 144,7 milyar.

<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=708575>

²⁵ Tageszeitung Hürriyet (13. April 2003): Bakin görün Tekel'i babalar gibi satarım.

<http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?viewid=254711> [Zugriff: 15.12.07]

²⁶ Tageszeitung Radikal (3. April 2003): Petkim için bes teklif geldi.

<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=70930&tarih=03/04/2003> [Zugriff: 15.12.07]

pessimistischere Zukunftsprognose aufskizzieren würde, vor. Sie erscheinen in einem ständigen Bedürfnis Feinde und Bedrohungen zu erforschen und zu schaffen“ (Yıldırım 2007: 13; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

In dieser Hinsicht wird von „allen“ Seiten der gemeinsame und ständige „Feind“ die PKK, dann wird die „Schari’agefahr“ seitens den kemalistischen Staatseliten und von der AKP wurde zuletzt das Manöver mit der Putschgefahr („Ergenekon“-prozesse) „eingesetzt“.

Seit dem Regierungsantritt der AKP an, fühlten sich die „laizistischen-kemalistischen“ Staatseliten (auch „weiße Türken“ genannt, jene, die bisher im Besitz vom großen Stück des „Kuchens“ gewesen sind, bedroht in ihrer Macht (Ebd.: 21).

“Diese Eliten agieren wie eine politische Kaste und versuchen deren Status und Prestige durch die Identifikation mit dem Staat aufrecht zu erhalten. (...) Jeglicher Versuch oder Forderung diese Macht und diesen Status dieser Eliten zu teilen, wird in einen Protest auf Schari’a und Anti-laizismus umgespielt und reduziert“ (Yıldırım 2007: 16; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang)

Dieses letzte Zitat beschreibt die aktuelle, unter anderem auch generelle Situation, in der sich die Türkei befindet ziemlich klar;

kurz: Während die „alten“ und „neuen“ Staatseliten sich um das größte Stück vom Kuchen in der Staatsmacht bekämpfen, versucht das „türkische“ Volk sich durch das ihnen schwer gemachte Leben zu kämpfen (hohe Inflationsrate, Armut, Arbeitslosigkeit, etc.).

Abschließend und zusammenfassend kann es gesagt werden, dass der „Entwicklungsweg“ der AKP stark davon abhängt wie und inwiefern sie das „Gleichgewicht“ zwischen ihrer Basis, den „westlichen“ Akteuren und den „Kemalisten“ halten werden kann.

Davon wird die Lebenszeit der AKP, aber auch das weitere „Schicksal“ der Türkei und der „türkischen“ Bevölkerung bestimmt werden.

In einem immer interdependenten werdenden Weltsystem, wo alle politischen und ökonomischen Größen zwar in einem asymmetrischen Verhältnis, aber vernetzt miteinander agieren (Arslan 2008) scheint ein Umkippen der Türkei in ein Scharia-regime – das als ein Kampfangewort von kemalistischen Eliten bis hin zu „linken“ und

alevitischen Kreisen (wobei alle drei nicht immer getrennt voneinander zu sehen sind, es kann sich jemand so widersprüchlich das ist, als alevitisch, kemalistisch und links bezeichnen) verwendet wird, nicht wirklich realistisch. Es ist eine verstärkte konservative Linie im Land aufzufinden, welche über Jahrhunderte seit der Republikgründung mehr oder weniger „kontrolliert“ bestand.

Tuğal schreibt in seinen AKP-Analysen von der „Amerikanisierung mit muslimischen Charakterzügen“. In diesem Punkt wird die AKP oft gerne mit der Regierung der Demokratischen Partei unter Adnan Menderes (siehe Glossar) verglichen.

Den „gemäßigten Islam“ gibt es in der Türkei seit Jahrzehnten. Somit ist das keine Neuerscheinung in der Türkei. Im Gegensatz zu den vorhergegangenen Regierungen spricht die AKP genau die gemäßigten Seiten des Islam an und schafft so die Mehrheit in der so genannten „goldenen Mitte“. Ein Erstarren der marginalisierten radikalen Kreise des Islam würde das Land sowohl außenpolitisch als auch innenpolitisch in schwierige Situationen bringen. Diese gemäßigte Linie schafft Raum für einen großen Teil der Bevölkerung, inklusive manchen KemalistInnen und auch AlevitInnen.

Kapitel V

AlevitInnen in der Migrationsbewegung

10. AlevitInnen in Österreich (Europa)

Seit etwa vierzig Jahren leben alevitische ZuwanderInnen in Österreich (und Europa). Heute ist das Heranwachsen von der zweiten und dritten Generation zu beobachten. Ehemalige Gastarbeiterfamilien haben in Österreich ein Leben aufgebaut. Auch AlevitInnen sind jene Gruppe, die vorwiegend aus ökonomischen Motiven ihre „Heimat“ verlassen und nach Österreich gekommen sind.

Nach den Schätzungen der Alevitischen Gemeinden in Österreich und Deutschland, leben zu Zeit etwa sechzigtausend AlevitInnen innerhalb der österreichischen und mehr als eine halbe Million innerhalb der bundesdeutschen „Grenzen“ in der Diaspora.²⁷ Weltweit existieren etwa 80 Millionen AlevitInnen, von denen schätzungsweise (weil statistisch nicht erfasst) ca. 23 Millionen in der Türkei und 2 Millionen in Europa leben.²⁸

Die AlevitInnen sind eine Gruppe, die in ihren Ursprungsländern in ihrer religiös-kulturellen Identität nicht anerkannt sind und jahrhundertelangen Verfolgungen ausgesetzt waren. Der reformierte Erhalt und die Pflege ihrer Kultur / ihres Glauben / ihrer Weltanschauung im Rahmen ihrer zivilgesellschaftlich organisierten Strukturen in den Staaten Europas und ihre Einflussbemühungen auf die politisch-sozialen Entwicklungen in ihrem Herkunftsland ist das zentrale Moment ihrer diasporalen Eigenschaft.

Die AlevitInnen führen einen gleichzeitigen demokratischen Kampf um ihre staatliche Anerkennung sowohl in der Türkei als auch in Europa. Zu ihrer türkischen oder „kurdischen“ und alevitischen Identität setzt sich in Europa ihre migrantische Identität hinzu. Während sie in Europa vor allem seit den letzten Jahren als MigrantInnen diverse integrationspolitische Maßnahmen erleben müssen, kämpfen sie auf der anderen Seite um die Anerkennung ihrer selbst in ihrem Herkunftsland nicht anerkannten Identität.

Es gibt eine wechselseitige Beeinflussung zwischen Herkunftsland und Zuwanderungsland. Die Verbundenheit zum Herkunftsland als die „Wiege ihres Glaubens“ ist vor allem bei der ersten Generation der MigrantInnen groß, gerade

²⁷ Motika & Lang 2005: 74

²⁸ X-Large Community: Aleviten fordern Religionsfreiheit (2. Nov.2009) <http://www.xlarge.at/?p=1633>
[Zugriff: 16.05.2010]

dann, wenn sie ihren über Jahrhunderte hindurch unterdrückten Glauben aufbauen und entwickeln möchten. Diesen Glauben möchten sie an ihre Kinder weitergeben. Gerade in Europa, wo die Möglichkeiten dazu mehr gegeben sind, möchten sie die Chancen nützen.

Vor allem seit dem vorletzten Massaker an AlevitInnen am 2. Juli 1993 in Sivas (Provinz im Mittelanatolien) ist eine alevitisch motivierte politische Bewegung zunächst in Europa zu beobachten. Davor, waren jene Menschen, die nun in dieser Bewegung aktiv sind, in den „linken“ Kreisen tätig (Kaplan 2004: 102).

„In den republikanischen Systemen der Nachkriegszeit beteiligten sich zahlreiche Angehörige dieser Gemeinschaften an marxistisch bzw. sozialrevolutionär inspirierten Organisationsbewegungen und entfernten sich von ihrer (angestammten) Herkunftsreligion, mithin durchliefen sie einen rasanten Säkularisierungsprozess.

Die abnehmende Attraktivität der marxistischen bzw. kommunistischen Ideologie und das gleichzeitige Erstarken des politischen Islam in der Türkei hat auch bei den marginalisierten religiösen Gruppen zu einer „Wiederentdeckung der Religion“ geführt“ (Motika & Langer 2005: 75-76).

Es ist jene Zeit, wo die „Linke“ seit dem Militärputsch 1980 immer stärker an Macht verlor, der kurdisch-nationalistische Kampf immer stärker zulegte und im Gegenzug die alevitisch-religiöse Bewegung an Bedeutung gewann bzw. ihr diese Bedeutung zugemessen wurde.

Zur Frage im Rahmen der Diasporadiskussionen, inwiefern und in welcher Form die Diasporabewegungen im Zuwanderungsland Einflüsse auf das Herkunftsland ausübt, kann im Fall der AlevitInnen festgestellt werden, dass sie im Vergleich zur Türkei in Europa aufgrund der rechtlichen und politischen Möglichkeiten mehr Schritte in diese Richtung setzen können. Sie können ihre Bruder/Schwestergemeinden in der Türkei in vielen Weisen unterstützen; finanziell (z. B. Geldmittel in Form von Spenden der alevitischen MigrantInnen für die Errichtung und/oder Renovierung von Gedenkstätten; Finanzierung von alevitischen Fernsehsendungen) und politisch, indem sie ihre Stimme in Europa mehr in der Weltöffentlichkeit vertreten und Gehör für ihre Anliegen schaffen.

Die neuen technologischen Errungenschaften der Menschheit (Medien, Internet, etc.) machen den Kontakt zum Herkunftsland einfacher, intensiver und schneller, sodass

MigrantInnen in verschiedenen Weisen viel stärker in das Alltagsleben ihrer Herkunftsgesellschaften Einfluss ausüben können, als in der Vergangenheit (Levitt 2001: ..) und umgekehrt (Z. A.).

„Einerseits verringerte sich das religiöse Alltagswissen in den vergangenen Jahrzehnten deutlich, andererseits vereinfachte sich der Zugang zu Glaubensinhalten durch moderne Medien und Kommunikationsmittel“ (Motika & Lang 2005: 76).

Zusammengefasst kann immer mehr von einer „alevitischen Diaspora“ gesprochen werden, doch bevor dieser Feststellung Raum geräumt wird, soll zunächst auf die Ritualtransferprozesse in der Migration kurze Aufmerksamkeit gewidmet werden.

10 . 1. Ritualtransferprozesse

Zu Ritualtransferprozessen kommt es nicht nur in eine Richtung, also vom Dorf (Ursprungsort des Rituals) in die Stadt oder in die westliche Diaspora. Diese Prozesse des Ritualtransfers spielen sich „in einem komplexen transnationalen Netzwerk zirkulärer Austauschprozesse von kulturellen Ressourcen“ ab („Ritualdynamik“) (Motika & Langer 2005: 80). Ebenso sind „dynamische Wechselwirkungen mit den Kulturparadigmata der jeweiligen Mehrheitsgesellschaften zu beobachten, die die religiöse Praxis in wechselnden räumlichen Kontexten je unterschiedlich beeinflussen“ (Ebd.).

So müssen die Rolle der traditionellen Autoritäten der jeweiligen Gemeinschaft neu formuliert werden. In seinem Schreiben über die alevitischen Dedes (religiöse Gelehrte im Alevitentum; siehe Glossar) in der Diaspora schreibt Sökefeld, dass säkularisierte Intellektuelle, Akteure aus den „linken“ Kreisen (manchmal auch westliche WissenschaftlerInnen) diese religiösen Gruppen in der Öffentlichkeit vertreten (Sökefeld 2002: 184). So ist eine allmähliche Ablösung des Paradigmas „Legitimierung aufgrund des erblichen Charakters“ durch das Paradigma der „Wissenschaft“ zu beobachten (Ebd.). Es sind also nicht mehr allein die Angehörigen der ‚Priesterklasse‘, die die Ritualistik dominieren“ (Motika & Langer 2005: 81).

In den alevitischen Gemeinden werden auf langfristiger Basis das Erreichen folgenden Zieles angestrebt: Wenn das Alevitentum rechtlich als eine Religionsgemeinschaft anerkannt wird, werden in den Schulen und Universitäten das Alevitentum unterrichtet werden und für die Zukunft die religiösen Gelehrten ausgebildet werden. Wie aus den Interviews auch ersichtlich ist, soll die fachliche Kompetenz in Zukunft auf jeden Fall gewährleistet werden.

“In Zukunft sollen Menschen mit pädagogischer Ausbildung, die der Deutschen Sprache mächtig sind, sie eine Ausbildung über den alevitischen Glauben innehaben in den Schulen unseren und auch anderen Kindern den Alevismus unterrichten.

In Deutschland werden diese Schritte bereits vollzogen. Dort können wir uns Beispiele nehmen” (siehe Interview Mehmet Ali Çankaya).

Motika und Langer schreiben in diesem Rahmen: „Das Verhältnis zwischen traditionellen Netzwerken von Angehörigen der ‚Priesterkasten‘ (Ocakzade) und den

Trägergruppen des Ritualgeschehens (Kulturvereine) sowie ihr jeweiliges Einwirken auf die Ritualistik der Gruppen erweist sich als reziproker Prozess.

Die Dedes und das ‚Priestertum‘ treten immer weniger agierend auf. Vielmehr treten sie als „legitimatisches Instrument“ (Ebd.). Über die Dedes wird vielmehr „die Kosmologie mit den Ritualteilnehmern und ihren Beziehungen untereinander (vor allem in den Gemeinden Z. A.) verknüpft“ (Ebd.). „Der Verweis auf solche mit traditioneller Autorität behaftete Gruppen, die aber als Agenten – vor allem im städtischen und Migrations-Kontext – nur noch teilweise in Erscheinung treten, fungiert als Legitimationstechnik und diskursive Taktik der jetzigen „Sponsoren“ des religiös-wissenschaftlichen Spezialistentums, nämlich den institutionellen, in Vereinen organisierten säkularen Gemeindeführungen“ (Ebd.).

Im Gegensatz zu Motika und Langer würde ich diese Entwicklung aber nicht als „Autoritätsverlust“ von religiösen Akteuren, sondern vielmehr als eine kontextbezogene Veränderung derer Funktion beschreiben. Die älteren Dedes können in den neuen Rahmenbedingungen in den urbanen Zonen der Türkei und schon gar nicht in Europa ihr Amt so ausführen, wie dies einst in den Dörfern Anatoliens der Fall gewesen ist. Genauso können sie ihr Wissen mangels pädagogischer Ausbildung und institutionellen Voraussetzungen nicht strukturiert und systematisch an die nächsten Dedes weitergeben. Aufgrund des niederen Bildungsniveaus dieser Dedes, können die Bemühungen für die staatsrechtliche Anerkennung des Alevismus in der jeweiligen Diaspora und auch in der Türkei als Religionsgemeinschaft, nur von den Funktionären umgesetzt werden, die sich der Herausforderung der Handhabe mit bürokratischen Strukturen stellen. So stellt sich in den Interviews mit den entsprechenden Funktionären heraus, dass sie die Rahmenbedingungen dafür gewährleisten möchten, dass die Dedes ihre ursprüngliche Funktion in einer dem neuen Kontext angepassten, reformierten Weise ausführen können. Der Respekt und Ehrfurcht gegenüber den Dedes ist stets gegeben.

“Die Vereinsarbeit und damit verbunden die politische Arbeit hat unsere Dedes von uns entfernt. Es ist wichtig diese Menschen wieder zurückzuholen. Sie sind diejenigen, die bei der Entwicklung, Pflege und Weitergabe des Glaubens aktive Rollen übernehmen sollen.

In der Politik gibt es politische Akteure, die politisch oft auch nutzenorientiert denken und einfach Politik machen. Die Dedes sind religiöse Gelehrte. Bei ihnen gibt es keine Konkurrenz oder irgendwelche Nutzenfragen. Ihnen geht es nur darum den Glauben weiterzugeben.

Wir haben mit der Zeit unsere politischen und kulturellen Werte an erster Stelle gesetzt und unsern Glauben vernachlässigt“ (siehe Interview Rıza Sarı Gerçek).

Zu Zeit ist die Legitimierung dieser Vorarbeiten von den Funktionären durch die Dedes äußerst wichtig. Problematisch wird es dann, wenn es wie in Österreich der Fall ist, dass mehrere Anträge zur Anerkennung des Alevitentums als Religionsgemeinschaft eingereicht werden.

Neben den Funktionären mit ihren „unterschiedlichen“ Meinungen, treten an deren Seite jeweils Dedes auf. Diese Situation trägt zur Spaltung und Uneinigkeit innerhalb der alevitischen Gemeinden verstärkter bei. Wie diese Spaltung konkret aussieht, wird in den nächsten Seiten erläutert werden, doch vorweggenommen kann festgehalten werden, dass eine Parallelität von Säkularisierung und „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2000) der Fall ist, welche teilweise ziemlich widersprüchliche Entwicklungen mit sich bringt, denn durch den nicht „Verlust“ aber Teilung ihrer Autorität fühlen sich die Dedes in ihrer „Macht“ in Frage gestellt.

“Als politische Akteure haben wir unseren Dedes keine Möglichkeiten geschaffen, damit sie das im Dorf gekannte hier in Europa fortsetzen können. Das Wissen, welche in den Schulen gegeben wird setzt sich in Widerspruch zum Wissen der Dedes. Aus diesem Grund versuchen wir den Alevismus für die Dedes zu definieren. Wenn der Alevismus als Religionsgemeinschaft rechtlich anerkannt wird, dann werden wir dafür arbeiten, dass alevitische Kinder – egal ob sie der Ehli-beyit Familie abstammen oder nicht – in den Schulen den Alevismus lernen. Nicht nur den Alevismus, sondern auch über andere Religionen sollen diese Kinder sich Wissen aneignen. Wir leben in Europa. Wir sind umgeben von verschiedenen Kulturen und Glaubensrichtungen. Wie sieht oder wie soll der Glaube im 21. Jahrhundert aussehen? Das sind Fragen, mit denen sich unsere Kinder beschäftigen sollten. Nicht nur uns selbst, sondern auch unsere Umgebung müssen wir gut kennenlernen. In Österreich haben wir diese Möglichkeit noch nicht. Bisher haben wir uns mit existentiellen Problemen beschäftigt. Es ist längst an der Zeit, dass wir uns unserem

Glauben, unserer Identität widmen. Dass es in Österreich das Islamgesetz 1912 gibt, haben wir vorher nicht gewusst. Dass Menschen hier für ihre demokratischen Rechte plädieren können erkennen wir neulich erst bewusst und klar” (Interview Rıza Sarı Gerçek).

Insgesamt fassen Motika und Langer dies kurz zusammen: „Ihre religionspolitische Haltung changiert zwischen einem stark betonten Islam-Bezug auf der einen und dem weitgehenden Fehlen von Islam-Referenzen auf der anderen Seite des Spektrums. Außerdem unterscheiden sie sich deutlich in der Haltung zum „Präsidium für religiöse Angelegenheiten der Republik Türkei“ (*T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı*), welches die einen abschaffen, die anderen (hier vor allem die CEM-Stiftung Z. A.) hingegen um eine Repräsentanz der Aleviten erweitern wollen“ (Motika&Langer 2005: 83).

Vor allem die äußerst einflussreiche CEM-Stiftung unter dem Vorsitz Prof. Dr. İzzettin Doğan setzt auf die Vereinheitlichung “auf ein ‘islamisches’ Gemeinderitual mit starkem Bezug auf den Koran und präsentiert das Alevitentum nicht nur als “integralen Teil” des Islams, sondern als den “eentlichen Islam” dar (Ebd.: 85).

Es findet wöchentlich das Gemeinschaftsgebet in veränderten Formen statt, nämlich im Sinne von, dass Frauen und Männer getrennt sitzen und arabischsprachige Gebete aus dem Koran rezitiert werden. Außerdem finden vermehrt gesonderte Reisen (Pilgertouren) zu den Heiligengräbern vor allem im “heiligen Monat” (Muharrem; alevitische und auch schiitische Fastenzeit) statt. Außerdem nehmen die Vertreter der CEM-Stiftung an den Aşura-Feierlichkeiten (Eine süße Suppe, mit zwölf verschiedenen Zutaten, die am Ende der 12-tägigen Fastenzeit im Muharrem gekocht und verteilt wird²⁹) der zwölfschiitischen Ca’feri-Gemeinschaft teil. Es ist ein verstärkter und bewusster Transfer von Elementen des schiitischen Islam in das anatolische Alevitentum festzustellen. Somit setzt sich jener Schiitisierungsprozess zu Zeiten des Führers des persischen Imperiums Schah Ismail I., welcher mit der Schlacht in Tschaldiren 1514 historisch abgebrochen wurde, heute fort.

²⁹ Diese Suppe wird in letzter Zeit auch öffentlich in den Bazaren (von nicht-alevitischen Menschen) folkloristisch und aus dem Kontext gerissen, gekocht und verteilt.

In der Diaspora ist eine deutliche Tendenz zur distanzierteren Haltung zum Islam vor allem durch die nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaft begünstigt. In der Türkei, wo eine Islam, und vor allem eine Sunna-Dominanz zu verzeichnen ist, kontextbedingt genau das Gegenteil der Fall.

Während in der Türkei die Transformationsprozesse im Alevitentum vorwiegend durch die sunnitische Hegemonie geprägt ist, ist sie dies in der Diaspora durch die "westliche Kultur".

Motika und Langer berichten aus ihrem Interview mit Zeynel Arslan Dede, dass er seine Cem's nicht nur in Türkisch, sondern auch in Deutscher Sprache abhält. Seine Begründung dazu lautet, dass die zweite und dritte Generation der Deutschen Sprache mächtiger sind und das Gesagte in Deutsch besser verstehen können (Motika&Langer 2005: 89).

Durch die Urbanisierung, Migration und die Individualisierung spielen mit der Zeit religiöse Traditionen wie z. B. religiöse Wahlverwandtschaft (türk.: musahiplik) weniger Rolle.

Außerdem erfolgen die religiösen Versammlungsrituale (türk. Cem) nicht mehr so, wie sie ursprünglich in den Dörfern abgehalten worden sind, sondern laufen in einer modifizierteren Form ab.

Es ist bekannt, dass AlevitInnen bevor sie in die urbanen Zentren emigrierten und in ihren Dörfern ihre Kultur und Religion in ihrer "Ursprungsform" erlebten, niemals zum Gericht gingen. Streitschlichtungen zum Beispiel fanden im Cem-Ritual (Gemeinschaftsritual) selbst statt. Auch dies findet sowohl in den urbanen Zentren als auch in der Diaspora, aufgrund der "modernen Lebensverhältnisse", welche die Individualisierung verstärkt mit sich bringt, weniger bis gar nicht mehr statt.

" Dieses Wirtschaftssystem hat die Menschen voneinander sozial und gesellschaftlich abgekapselt. Die Menschen sind einander gegenüber verfremdet. Wir leben in einem Wettbewerb miteinander. Das alles macht die Menschen unglücklich. Jean Jack Rosseau sagte einst „damit die Menschen glücklich sind, müssen zurück in den Naturzustand finden“. Vielleicht müssen wir wieder zurück in unsere Dörfer, wenn wir glücklich sein möchten? Es müssen einfach neue Rahmenbedingungen geschaffen werden" (siehe Interview Veliyettin Ulusoy).

Früher wurden die Cem-Rituale z. B. in den Wohnhäusern oder -zelten der DorfbewohnerInnen abgehalten. Spezielle Räume für religiöse Rituale, im Rahmen von Vereinsgebäuden und im säkularen Kontext haben mit der Zeit immer mehr an Bedeutung zugenommen. So fand parallel dazu ein Prozess der örtlichen Entfernung zu und Ausgrenzung von den "Heiligen Orten" statt (Paul & Zimmermann 2005).

Dadurch, dass AlevitInnen mit ihren unterschiedlichen Ritualtraditionen, Sprachen und Ethnien aus verschiedenen Regionen Anatoliens, sich zuerst in den urbanen Zentren der Türkei, dann in der "westlichen" Diaspora zusammengefunden haben und bis vor ein paar Jahren keine Möglichkeiten des Austausches untereinander gegeben hatte, werden jetzt immer mehr Vereinheitlichung und Homogenisierung in der religiösen Praxis angestrebt.

"In der Türkei konnten die AlevitInnen ihren Glauben nicht frei leben. Sie haben ihren Glauben im Geheimen gelebt und bis heute getragen. So haben sich regional gesehen verschiedene Interpretationen entwickelt. Ein zentrales Motiv für diese unterschiedliche Entwicklung ist es, dass es im Alevismus kein zentrales Rechtssystem gibt, der uns vorgibt, wie alles Punkt für Punkt sein muss. In Europa waren wir sowieso fern von allem.

Seit Kurzem stellen wir fest, dass es verschiedene Interpretationen gibt.

Ich spreche zum Beispiel Kurmanji (Nord-kurdischer Dialekt Z. A.). Als wir nach Europa kamen war jede/-r, der/die Kurmanji sprach gleich ein Alevit bzw. Alevitin für uns. Und außerdem bezeichneten wir jene, die kein Kurmanji sprachen als Türken, wir nannten sie „tirk“. Und ein „tirk“ war nach unserem Verständnis gleich ein „Sunnit“. Nach und nach haben wir festgestellt, dass es in Österreich einige Menschen gab, die zwar kein Kurmanji sprachen, aber trotzdem Aleviten waren. Wir haben sogar gesehen, dass es AlevitInnen aus Balkan gab" (Interview Rıza Sarı Gerçek) .

Ein ganz besonderes Problem liefert aber die Rekrutierung religiöser Gelehrten. Traditionell wurde diese Rekrutierung innerhalb der jeweiligen Dede-Stämme (türk.: Ocakzade), meist vom Vater an Sohn weitergegeben und die Weitergabe des Wissens erfolgte in einem Lehrer-Schüler Verhältnis. Heute und vor allem in der Diaspora wird die Ausbildung nach "modernen" und "wissenschaftlichen" Rahmenbedingungen angestrebt.

Insgesamt fehlen jedoch sowohl in der Türkei als auch in der Diaspora die entsprechenden institutionellen Strukturen und finanziellen Mittel, um diese aufzubauen. Auch aus diesem Grund ist es von besonderer Bedeutung für die alevitischen Gemeinden, dass das Alevitentum als eine Religionsgesellschaft rechtlich anerkannt, somit den anderen anerkannten Religionsgesellschaften gleichgestellt und entsprechend gefördert wird.

"Sobald der Alevismus rechtlich anerkannt worden ist, wird es eine verfassungsrechtliche Vertretung für die AlevitInnen geben. Diese Vertretung kann dann die AlevitInnen sowohl rechtlich als auch politisch vertreten. Als anerkannte Religionsgemeinschaft wird der Alevismus in den gesellschaftlichen Entwicklungen in Österreich ein politisches Mitspracherecht haben.

Die Anerkennung als verfassungsrechtliche Einrichtung wird ebenso Einfluss auf unsere zukünftigen Arbeiten im Prozess des Fortbestehens und Vermittlung des alevitischen Glaubens haben, zum Beispiel das Angebot des alevitischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen" (Interview Mehmet Ali Çankaya).

In den alevitischen Gemeinden in der Diaspora dominieren vor allem ArbeiterInnen der ersten Generation ohne höheren Bildungshintergrund und hoher Türkei-zentriertheit und junge Menschen der zweiten und dritten Generation, die zwischen der Kultur, die sie im Elternhaus bekommen und der Kultur, die sie in der diasporalen Umgebung erleben hin und her schwanken.

Es ist ersichtlich, dass das Profil eines "modernen", "europäischen", alevitischen, religiösen Gelehrten-Dede sich noch entwickeln muss.

In Deutschland werden schon in einigen Bundesländern alevitischer Religionsunterricht angeboten. Neben der Chance der Weitergabe und Entwicklung einer Kultur und eines Glaubens in einer pluralistisch-demokratischen Gesellschaft in der Diaspora stellen sich aber Herausforderungen, wie z. B. der Vereinheitlichung

der heterogenen religiösen Lehre und Praxis. Wie diese Entwicklung in Deutschland, sowohl auf die AlevitInnen selbst, als auch auf die Mehrheitsgesellschaft, als auch im Verhältnis zwischen den beiden aussieht, wird in den Interviews ersichtlich werden.

In Deutschland sind die alevitischen Gemeinden intensiver, was die Zusammenarbeit und Dialog mit anderen religiösen Einrichtungen (z. B. Evangelische Kirche in Deutschland) anbelangt. Auch die Alevitische Föderation³⁰ und, vor allem aber der Bund der alevitischen Jugendlichen³¹ ist langsam darin bestrebt Zusammenarbeiten mit anderen sozialen und religiösen Einrichtungen anzugehen.

An dieser Stelle zu ist nur kurz zu bemerken, dass vor allem der Bund der alevitischen Jugendlichen in Österreich (AAGT), als die Repräsentanz der alevitischen Jugendlichen in Österreich, sich klar zu Österreich bekennt und es anstrebt als ein Teil der österreichischen Gesellschaft anerkannt zu werden, ohne dass sie ihre eigene alevitische Identität aufgeben müssen.

„Eine der wichtigsten Leistungen, die wir erbringen möchten ist uns mehr mit Europa mit Österreich zu identifizieren und unsere Arbeiten mehr in diese Richtung zu leisten. In Kooperation mit anderen sozialen Einrichtungen, Jugendorganisationen, etc. möchten wir aktiv bei den gesellschaftlichen Fragen mitwirken. Die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Anliegen betreffen uns gleichermaßen, wenn nicht mehr – im Hinblick auf unser “Migrantendasein”“ (Interview Ing. Özgür Turak).

So fällt in den Ansprachen der älteren alevitischen Funktionäre an ihre jüngeren Funktionäre und Jugendliche allzuoft der Begriff des “österreichischen AlevitInnen”.

In Deutschland haben die alevitischen Jugendlichen im Herbst 2009 eine Statutenänderung durchgeführt und wollen sich nicht mehr die Bezeichnung “Almanya Alevi Gençler Birliği” (türk.), sondern nur mehr die deutsche Version “Bund der alevitischen Jugendlichen in Deutschland E.V.” verwenden.

³⁰ Dachorganisation der Aleviten Gemeinden in Österreich. Vorstand: Mehmet Ali Çankaya

³¹ Dachorganisation der alevitischen Jugendlichen in Österreich. Vorstand: Ing. Özgür Turak

Noch gibt es keinen allgemeinen Dialog zwischen den "einheimischen ÖsterreicherInnen" und den AlevitInnen. Oft ist zum Beispiel zu wenig Information über bedürftige Menschen, Obdachlose, etc. in Österreich unter den AlevitInnen bekannt. Es gibt "keine" Berührungspunkte, was dies anbelangt. Abgesehen davon, ist hier das Bewusstsein gegeben, dass im Gegensatz zur Türkei in Österreich die Menschen vom Sozialstaat aufgefangen werden und auch die Kirche caritative Maßnahmen setzt. In den Festtagen (z. B. Opferfest) werden zum Beispiel Gelder in die Türkei geschickt, damit dort unter anderem geschlachtet und der Fleisch an arme Menschen verteilt wird. In Österreich werden zum Beispiel spezielle Teigwaren gebacken und / oder Opferfleisch in der Community, in der Verwandtschaft, etc. verteilt. Einige AlevitInnen laden zum Beispiel in der Fastenzeit die Community zum Essen in die alevitischen Vereine ein.

In den anatolischen Döfern hatte diese Solidarität einen caritativen Zweck. Den ärmeren Menschen wurde versucht in der Community Unterstützung zu leisten. Mit der Urbanisierung und Individualisierung hat dieser Brauch vielmehr einen symbolischen Charakter entwickelt.

"Das Teilen und das Miteinander ist auf jeden Fall notwendig und mit der Zeit wird dieses Bedürfnis immer mehr steigen.

Das „musahiplik“ (Wahlverwandtschaft) ist eine Institution, der den Alevismus bis zur heutigen Zeit getragen und aufrecht erhalten hat. Heute gibt es diese Institution nicht mehr! Früher konnten Menschen, die sich in dieser Institutionen vereinigt hatten füreinander sorgen und einander beschützen.

Wenn der eine sich einen Fehler zu machen anschickte, konnte der andere ihn davon abhalten etc. Und jetzt ist die Situation ganz anders.

Ich bin in Europa und mein musahip (Wahlverwandte(r) Z. A.) ist in der Türkei und keiner weiß, was der andere so tut" (siehe Interview Veliyettin Ulusoy).

Motika und Langer schreiben von einem Entstehen eines neuen Verhältnisses zwischen weltlicher und religiöser Praxis (Motika & Langer 2005: 102).

Vor allem in Zeiten der Individualisierung, wo der Mensch Arbeit und Nutzen orientiert agiert und jene soziale Gemeinschaft immer schwächer wird, ist der Drang immer verstärkter gegeben diese Gemeinsamkeit wieder aufzubauen. In den Interviews ist es ersichtlich, dass vor allem in der „Fremde“ der Diaspora nicht nur die

Angst vor Kultur- und Identitätsverlust gegeben ist, sondern immer mehr auch das Zusammengehörigkeitsgefühl, das Gefühl „Dazu zu gehören“ und das „Nicht-alleinsein“ eine bedeutende Rolle spielt. Es ist vielmehr eine Dorfkultur, wo die Menschen mehr miteinander agiert, vieles in der Gemeinschaft gemacht haben, wonach die Sehnsucht („zurück in die Natur“) sich in der religiösen Praxis richtet.

Die Urbanisierung und die „modernen“ Lebensverhältnisse haben dazu geführt, dass die soziale Interaktion begrenzter und punktueller verläuft. So schreiben in diesem Rahmen sowohl Motika und Langer (2005), als auch Paul und Zimmermann (2005) hierzu über die „Virtualität von Kultur“, welche aufgrund von Publikationen, wie Zeitschriften (z. B. „Alevilerin Sesi“; deutsch: „Die Stimme der AlevitInnen“³² und Medien (z. B.: YOL-TV; deutsch: Der Weg³³) ermöglicht wird. Diese Art von Publikationen dienen für die Aufrechterhaltung des Alevismus, Zusammenhalt der Gemeinschaft, Identifizierung mit und Begreifen der eigenen Geschichte und sie dienen als Sprachrohr für den demokratisch-politischen Werdegang der AlevitInnen auf dem Weg zur rechtlichen Anerkennung ihres Glaubens. Außerdem findet auf diesem Wege „Aktualisierung und gegebenenfalls Reflexion (...), die ohne die tatsächliche Teilnahme am Ritual selbst auskommt“ (Motika&Langer 2005: 98).

“Unsere Traditionen und Bräuche sind nach dem Leben im Dorf ausgerichtet. Wir müssen uns den neuen Entwicklungen und Umständen anpassen. Im Moment befinden wir uns in einem Prozess der Suche und Findung des richtigen Weges.

Zum Beispiel ist es das Ziel im Cem-Ritual, dass sich die Menschen seelisch vereinigen und (auf der Metaebene z. A.) gemeinsam Allah erreichen.

Die Herzen jedes einzelnen, der an diesem Cem teilnimmt müsste rein und ohne schlechten Gewissen sein. Wenn der Cem-Ritual beendet ist, sollte die Gemeinschaft mit klarem Kopf und gutem Gemüt wieder nachhause gehen. Damit würde es heißen, dass der Cem gut gelungen ist und seinen Zweck erfüllt hat. In den Cems lernen die Menschen Ethik, Moral Respekt und Verantwortung. Sie gelangen in der Gemeinschaft Schritt für Schritt zur Weisheit. Früher haben sich die Menschen in ihren gemeinsamen Örtlichkeiten versammelt. Jeder hat, was von seinem zuhause das zum Essen geholt, was er nur hatte, um es dann in der Gemeinschaft gemeinsam zu verzehren. Das allerwichtigste war es, dass sie sich alle untereinander

³² Eine monatliche Zeitschrift, deren Herausgeber die Konföderation der AlevitInnen in Europa ist.

³³ Alevitische TV-Sender mit Sitz in Köln.

kannten und sich darum bemühten verantwortungsvoll miteinander im Einklang zu leben.

Nun wie soll das in heutiger Zeit in der Großstadt geschweige denn in einer Weltstadt funktionieren? Wir müssen uns jetzt überlegen, wie wir das unter neuen Umständen weiterleben können” (Interview Veliyettin Ulusoy).

Bis vor ein paar Jahren wurde der Alevismus im Geheimen praktiziert. Heute ist eine Öffnung zu erkennen, die vor allem durch ein „neuerliches Eindringen religiöser Symbolik in die Alltagswelt“ festzustellen ist (Ebd.).

Diverseste Schlüsselanhänger u. v. m. mit den Bildern vom Kalifen Ali und Haci Bektaş Veli (siehe Glossar) vor allem aber der Halskettenanhänger mit der Form eines Schwertes mit zwei Spitzen³⁴, der von sehr vielen alevitischen Jugendlichen getragen wird, weist darauf hin, dass im Besonderen „doppelt marginalisierte Jugendliche“ in ihrer „identitären Selbstbewusstwerdung“ in der Diaspora, im Rahmen einer „MigrantInnen-Jugendkultur“, mit dieser Art von religiöser Symbolik auffallen.

[Es sind Jugendliche, die als MigrantInnen (“Menschen mit jüngerer Migrationsgeschichte”; siehe Originalzitat-Anhang) oft in einem “negativen” Bild (nämlich als “Fremde”, als die Anderen) gesehen werden und als Minderheit innerhalb der MigrantInnengruppe selbst, aber auch als Minderheit in der Mehrheitsgesellschaft existieren, haben verstärkt das Bedürfnis danach mit dieser religiösen Symbolik aufzufallen. Vor allem möchten sie mit ihrer alevitischen Identität als Teil der Gesamtgesellschaft wahrgenommen und anerkannt werden. Allgemein können Jugendliche mit jüngerer Migrationsgeschichte, wenn sie mit ähnlicher Haltung auf keine Akzeptanz stoßen, aggressive, pseudo-nationalistische Positionen annehmen. Diese können sich dann einerseits zu einer Polarisierung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, andererseits zu einer Polarisierung innerhalb der Gruppe der Menschen mit jüngerer Migrationsgeschichte führen. Diese Art von Polarisierung setzt sich im Endeffekt in einer Spaltung der “Arbeiterklasse” (all jene Menschen, die in einem lohnabhängigen Beschäftigungsverhältnis drinnen sind) führen (siehe dazu: Purtschert/Meyer).]

³⁴ Zülfikar; symbolisiert den Schwert des Kalifen Ali, welchen er vor allem bei der blutigen Verbreitung des Islam einsetzte.

Bis heute werden die Kosten für den Bau von Versammlungshäusern, religiös-kulturellen Veranstaltungen, Medien, Renovierung von „Heiligen Stätten“, etc. zum größten Teil durch kleine und große Spenden der AlevitInnen und Mitgliedsbeiträge der Gemeindemitglieder gesichert, doch allmählich ist ein Bestreben der zunehmenden Professionalisierung der Arbeitsweise zu beobachten, worin im Besonderen das globale Netzwerkarbeitwesen von Fetullah Gülen mit seinem Milli Görüş-Diskurs als Vorbild angesehen wird.³⁵ Mit der Zeit wurden in den Gemeinden zum Beispiel Institutionen für MusikerInnen- und Saz-LehrerInnen (siehe Glossar) geschaffen. Heute gibt es schon die ersten „Klerikerräte“ (türk.: Dedeler Kurulu). Die AlevitInnen in der Diaspora sind im Vergleich zu den AlevitInnen in der Türkei zum großen Teil sozio-ökonomisch „besser“ situiert. So wird über die AlevitInnen Gemeinden in der Diaspora für den Bau von Versammlungsstätten, Renovierung von „Heiligen Stätten“, etc. finanziell Einiges beigetragen, wenn nicht zur Gänze finanziert.

Und zuletzt

Die Position der alevitischen Frau war aufgrund ihrer Rolle als Heilerin, Streitschlichterin und aufgrund ihres ökonomischen Beitrags zur Gemeinschaft wichtig, jedoch werden diese Funktionen sowohl in der Großstadt, als auch in der „westlichen“ Diaspora nicht mehr gefragt. Aus diesem Grund erfuhr die Stellung der Frau einen Rückgang, doch es beginnen vor allem in der Diaspora die Chancen für sozialen Aufstieg und Bildungsmöglichkeiten, sodass in den „westlichen“ Zuwanderungsgesellschaften den Frauen bessere Positionen innerhalb der Gemeinschaft ermöglicht wird bzw. die Frauen selbst allmählich beginnen diese Rechte für sich zu beanspruchen. So liegt es vor allem bei den jüngeren Funktionären der zweiten und dritten Generation im Interesse die Genderfrage zu thematisieren und aufzubauen.

„Außerdem hat es die AAGT sich zum Ziel gesetzt die jungen alevitischen Frauen mehr zu fördern. Diese sollen vermehrter in Funktionärspositionen sein und aktiver bei den Entwicklungen mitwirken. Dazu haben wir in den letzten Tagen ein äußerst wichtiges Treffen im Frauenministerium gehabt“ (siehe Interview Ing. Özgür Turak).

³⁵ Motika & Langer (2005) sprechen hierzu von einer „ritualisierten Finanzierung“ und Religionsökonomie.

11. Definition des „Diaspora“ Begriffs

Zur Verdeutlichung der Problemhaftigkeit des Diaspora Begriffs soll zunächst der Direktor des Zentrums für die Forschung neuer Ethnizitäten in London (Centre for New Ethnicities Research-University of London) Phil Cohen zitiert werden:

“Diaspora ist eines der Modewörter des post-modernen Zeitalters; Es klingt exotisch, während es in der Englischen Sprache sanft abrollt; es flüstert das Versprechen einer versteckten Mächtigkeit, die in der Gestalt einer Welle behutsam die bodenständigen Ufern bricht. [...] es bietet eine feminine Endung und Vielseitigkeit” (Cohen 1998: 3; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

Die Begriffe bzw. Phänomene Migration, Minderheiten, Transnationalität und Diaspora werden oft unklar voneinander verwendet. Viele SozialwissenschaftlerInnen (Clifford 1994; Cohen 1999; Tölölyan 1996; Baumann 2000) sind der Ansicht, dass Diaspora Konzepte darunter leiden, dass sie mit „Migration“, „Minderheiten“ und „Transnationalismus“ Analysen verschmolzen werden.

Vertovec schreibt: „Diasporas arise from some form of migration, but not all migration involves diasporic consciousness; all transnational communities comprise diasporas but not all diasporas develop transnationalism (Vertovec 2000: 12).

Baumann definiert den Begriff folgendermaßen: „...eine diasporische Situation ist durch eine Gruppe von Menschen gekennzeichnet, die eine rückbesinnende Identifizierung mit einer fiktiven, weit entfernt existierenden geographischen Gebiet und dessen kulturelle, religiöse Traditionen weiterführen. Der Schwerpunkt liegt in der andauernden, oft verherrlichenden Identifizierung mit einem kulturell-religiösen Bezug außerhalb des aktuellen Lebensbereiches“ (Baumann: 1996: 100; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

Die deskriptive Verwendbarkeit des Begriffs droht dadurch verloren zu gehen, dass sie einem inflationären Gebrauch in die Hände fällt und unter theoretisiert wird.

Marienstras schreibt: “the word diaspora is used today to describe any community that has emigrated whose numbers make it visible in the host community” (Marienstras 1989: 125).

Robin Cohen legt neun Kriterien für die Festlegung einer Gruppe als „Diaspora“ (Cohen 1997: 26; Übers. Z. A.; siehe Originalzitat im Anhang):

1. Aus dem Heimatland – meistens traumatisch – in mehrere Regionen der Welt freiwillig oder unfreiwillig ausgewandert zu sein.
2. Sich z. B. auf der Suche nach Arbeit in andere Länder begeben (z.B. GastarbeiterInnen)
3. Ein kollektiver Glaube an eine Mythe im Bezug auf die örtliche Lage der eigenen Heimat (z.B. Israel)
4. Idealisierung der angenommenen Heimat von Vorfahren und das kollektive Streben ihrer Erkundung
5. Entwicklung einer kollektiven Rückkehrbewegung (z.B. der Rückkehrplan der GastarbeiterInnen in ihre Heimat)
6. Eine starke ethnische Gruppe, die sich nach außen hin unterscheidet und in diesem Zusammenhang der Glaube an eine gemeinsame Geschichte und an einen gemeinsamen Schicksal.
7. Ein konfliktvolles Verhältnis zur Empfängergesellschaft, vom dem die Gruppe glaubt, nicht akzeptiert und ausgeschlossen zu sein.
8. Eine gewisse Empathie und Solidarität gegenüber gleichen ethnischen Gruppen in anderen Ländern.
9. Die Idee, dass die Menschen dieser Gruppe, gemeinsam stärker sind und in der Empfängergesellschaft im Rahmen von Pluralität mehr an Akzeptanz gewinnen könnten.

Entsprechend erklären Baumann und Vertovec, dass Diasporagruppen durch die wechselseitige Wirkung und das Beziehungsgeflecht („triadic relationship“ oder „tripolar interrelatedness“)

1. der kollektiven Selbstdefinition (Migrantengruppe)
2. des Landes, wo diese Gruppen nun leben (Zuwanderungsland) und
3. des Landes, wo sie ursprünglich herkamen (Herkunftsland), charakterisiert sind (Baumann 2000: 94 u. Vertovec 2000: ..).

Der Bildungsreferent der Föderation der Aleviten Gemeinden in Deutschland e. V, Ismail Kaplan, argumentiert, dass das Alevitentum ohne seine Glaubensinhalte aufzugeben „sich nach neuen Gegebenheiten neu gestalten“ wird (Kaplan 2004: 101).

So schreibt Vertovec, dass das Hauptanliegen von Diasporagruppen, darin liegt, „als Gruppe zu überleben“ und „sich an die neue Umgebung anzupassen ohne jedoch die eigene Identität aufzugeben“ (Vertovec 2000: ..).

Baumann schreibt: „Die Studien über die Diaspora zeigen Prozesse der Institutionalisierung und Gemeindebildungen, Prozesse der Identitätsformationen und Aufrechterhaltung, bis hin zu Formen der Traditionalisierung, Anpassung und Innovation im neuen Kontext“ (Baumann 2000: 100; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

Vertovec definiert Diaspora unter anderem als ein „postmodernes Projekt, das im Rahmen des Nationalstaats (sprich: Empfängerland), welcher als hegemonial, diskriminierend und kulturell homogenisierend wahrgenommen wird, aufgeblüht ist (Vertovec 2000: ..).

Dadurch, dass der Alevismus in jenem Land, wo sie beheimatet ist, nämlich in der Türkei staatlich nicht anerkannt ist und jahrhundertlang staatspolitisch zu assimilieren versucht wurde, und in Europa zusätzlich das „Fremdendasein“ sich dazufügte, wurde die Angst vor einem allmählichen Verschwinden des Alevismus und gleichzeitig das dringende Bedürfnis sich zu organisieren umso größer. In den Interviews zeigt sich, dass abgesehen davon der Drang nach Re-Sozialisierung und das Gemeinschaftsgefühl in der Fremde die zentralen Anliegen für die Schaffung von

Vereinsplattformen darstellten, wo die gemeinsame Kultur und allmählich der Glaube das bindende Element wurde.

In der Diskussion, ob die Religion als Diaspora bezeichnet werden kann, ist Robin Cohen der Ansicht, dass die Religion ein zur Diaspora verwandtes Phänomen ist (Cohen 1997: 189).

Cohen argumentiert seine Position damit, dass die Religion mehr als nur eine „ethnische“ Gruppe umfassen kann und im „Normalfall“ keinen Wunsch einer Rückkehr ins Heimatland oder die Konstituierung einer neuen Heimat beabsichtigt. In diesem Sinne definiert Cohen die Religion als ein zusätzliches bindendes Element in einer Diasporagruppe (Ebd.).

Es gibt Gruppen, die von dieser Argumentation ausgeschlossen sind, nämlich die JüdInnen, ArmenierInnen und auch die AlevitInnen, „whose respective religious distinctiveness usually tends to set them apart as ethnic groups“ (Vertovec 2000: ..). Die AlevitInnen weisen keine homogene ethnische Struktur auf, haben generell keinen Wunsch einer Rückkehr in ihr Herkunftsland und beabsichtigen keine Konstruktion einer neuen abgeschlossenen Heimat.

Die Frage nach der „Ethnien“ innerhalb der alevitischen Gesellschaft diskussionsbedürftig. Wie bereits erläutert gibt es Unklarheiten, die historisch bedingt sind und sich bis heute ziehen. So ist bei den AlevitInnen nicht nur die Frage der nationalen Zugehörigkeit (Türkisch und / oder „Kurdisch“; Arabisch; etc.), sondern wie bereits dargestellt, auch die Ausübung und Praktizierung des Alevismus ist heterogen. Die OstalevitInnen zeichnen zum Beispiel einen stärkeren schiitischen Einfluss, während bei den WestalevitInnen stärkere schamanistische Elemente zu erkennen sind. Diese Konfrontation mit ihrer Heterogenität fand mit der Organisierung in Vereinen und dadurch mit den ersten Berührungen mit anderen alevitischen Gruppen in der Diaspora statt. AlevitInnen, die ihren Glauben bisher – teilweise auch noch in Europa gegenüber den sunnitischen MigrantInnen – im Geheimen praktizierten, organisierten sich in Vereinen und mussten feststellen, dass sie regionale Unterschiede in der Praktizierung, in der Sprache, in der Ethnie aufwiesen. Der Pressesprecher des Alevitischen Kulturvereins in Wien Floridsdorf, Riza Sarı Gerçek und auch einer der ersten Vereinsgründungs- und Vorstandsmitglieder in St. Pölten, Hasan Caner betonten in ihren Interviews, dass sie

erst in Europa feststellen mussten, dass es selbst in den Balkanstaaten AlevitInnen gibt.

“Hier (in Europa Z. A.) sind AlevitInnen aus verschiedenen Regionen und Provinzen der Türkei zusammengekommen. Es hat sich ein neuer und wunderbarer Alevismus herausgebildet. Davor wussten wir nicht, dass es auch in der Ägäis, in Trakien und auch im Schwarzmeerraum AlevitInnen gibt. Das haben wir alles in Europa, in der Migration herausgefunden. Es gibt Unterschiede unter uns, aber unser Grundeinstellungen sind gemein” (Interview Hasan Caner).

Der Grund, warum Vertovecs Aussage, dass bestimmte religiöse Gruppen aufgrund ihrer außergewöhnlichen Struktur fast als eine Ethnie definiert werden können, liegt darin, dass der Alevismus und die AlevitInnen durch die Geschichte hindurch tatsächlich allein aufgrund ihrer alevitischen Identität direkt benachteiligt wurden. Ihre ethnische Identität spielte bis sie nach Europa kamen, dort sich organisierten und bis die kurdische Nationalbewegung in der Türkei wenig bis keine Rolle sich nicht entwickelte.

In der Diaspora möchten die AlevitInnen jenseits von ihren ethnischen Unterschieden zumindestens nach außen hin unter der Identität als AlevitInnen zusammenbleiben. Klarerweise darf an dieser Stelle nicht außer Acht gelassen werden, dass AlevitInnen trotz externer Einflüsse (national-chauvinistische Strömungen in der Türkei, die bis zu den MigrantInnen in Europa wirken) gegen den Eindrang von nationalistischer Konfrontation in ihren Kreisen bemüht sind.

Baumann schreibt, dass manche Migrantengruppen in ihren Herkunftsländern bezüglich ihrer Religion und Ethnie keine Probleme hatten, doch in den Zuwanderungsländern genau diese Punkte in Frage gestellt werden können und sie selbst als eine andere, unterschiedliche Gruppe identifiziert werden (Baumann 2002: 99). So gilt für die neue Umgebung und neuen Umstände: „[G]etting there, forming an identity, building a religious community and establishing new inter-group relations“ (Bouma 1999: 57).

Hier ist es wichtig anzuführen, dass zum Beispiel die „kurdischen AlevitInnen“ in ihrem Herkunftsland, Türkei nicht nur ihren alevitischen Glauben, sondern auch ihre

ethnische Identität, als KurdInnen „verheimlichen“ mussten. Somit konnte eine Verlautbarung ihrer Identität in ihren Herkunftsländern keine Frage sein. Diese Eigenschaften konnten erst in Europa, wo es das Recht zur freien Meinungsäußerung gibt, ans Tageslicht kommen und mit der Zeit zum Thema werden.

Im Bezug auf die AlevitInnen allgemein scheint folgende Schlussfolgerung Katy Gardners aus ihren Untersuchungen über die MigrantInnen aus Bangladesch passend: Die MigrantInnen aus Bangladesch, die nach Großbritannien und dem Mittleren Osten (oder Naher Osten Z. A.) kamen, waren in ihren Herkunftsländern von islambasierten lokalen Kulturen umgeben. In der Migration und im Zuwanderungsland konkret sind sie auf Muslime von mehreren verschiedenen Ländern und Kulturen der Welt gestoßen (Gardener 1993: 225)

In diesem Zusammenhang schreibt Levitt: „Darum müssen diese Menschen horizontale Bindungen aufbauen, die Individuen, AnführerInnen, Institutionen, Akteure der religiös-sozialen Bewegungen sowohl in ihren Herkunftsländern als auch im Zuwanderungsland zusammenbringen und sie in neuem Kontext in regionale, nationale und globale, grenzüberschreitende Beziehungen setzen“ (Levitt 2001: 8; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

Gerade im Alevismus, wo es kein zentrales Rechtssystem und keinen einheitlichen Weg der Praktizierung (unter anderem auch in sprachlicher Hinsicht) des alevitischen Glaubens gibt, sind Tendenzen zur Modifizierung gegeben. So sind Bemühungen der Homogenisierung und Essentialisierung festzustellen.

Die jahrelange Bemühung der AlevitInnen seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts und die EU-Beitrittsbestrebungen der Türkei (z. B. Kopenhagener Beitrittskriterien) haben es ermöglicht, dass sich AlevitInnen quasi „outen“ konnten. Spätestens ab diesem Zeitpunkt mussten regionale Unterschiede bei der Ausführung und Ausübung des Alevismus festgestellt werden. Wenn nun die Herausforderungen dessen, dass der alevitische Glaube nur wenig verschriftlicht und mehrheitlich mündlich überliefert ist und die Einflüsse der Migration und das Leben als MigrantInnen im Zuwanderungsland auch dazugedacht werden, erscheint das Streben der Vereinheitlichung begründet.

Die Formation von Dachorganisationen (AABF-Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu. deutsch: Föderation der Aleviten Gemeinden in Europa), die alle Ethnien und Glaubenspraktizierungsformen (Kızılbaş, Bektaşî, Tahtacı, Abdal, ...) umfassen möchten, liegt darin begründet. Ebenso soll die Repräsentanz in der Weltöffentlichkeit damit gewährleistet werden. So steht auch der Focus einer Welt AlevitInnen Gemeinde im Auge, welche die Entwicklung einer einheitlichen Struktur voraussetzt.

11. 1. Position der zweiten und dritten Generation in der Diaspora

Das Heranwachsen der zweiten und dritten Generationen, die wenig bis keine direkte Verbindung zum Herkunftsland haben, stellt auch ein Faktor zur Vereinheitlichungsbestrebungen der Aleviten Gemeinden besonders in Europa dar. Diese Generationen wachsen im Zuwanderungsland auf und bekommen die Kultur und Religion soweit als möglich über ihre Eltern und Gemeinden überliefert. Dieses Streben der Aleviten Gemeinden ist so zu verstehen, dass sie die Kultur und Religion an die jungen und nächsten Generationen weitergeben möchten. Aus den Interviews mit den Vereinsfunktionären wird ersichtlich, dass dies ein zentrales Anliegen ist. Aus diesem Grund auch ist es ihnen wichtig, in Österreich verfassungsrechtlich als Religionsgesellschaft anerkannt zu werden.

Dieser Prozess droht allmählich daran zu scheitern, dass die Glaubensausübung, wie die Eltern das ihren Kindern zu überliefern versuchen im neuen Kontext in den Staaten Europas lange nicht mehr ganz funktioniert. Das Bewusstsein darüber scheint sich – wie die Interviews zeigen – langsam zu entwickeln.

“Die Jugendlichen meinen, dass wir sie nicht verstehen würden. Ich denke, sie haben recht, denn wir möchten größtenteils, dass unsere Jugendliche genauso leben, wie wir einst in den Dörfern, in den Provinzen Anatoliens zu leben pflegten. Aber die Zeiten und Umstände haben sich geändert. Unsere religiösen Gelehrten sind für diese Umstände zum Beispiel noch nicht vorbereitet. Sie verstehen es zum Teil gar nicht, was ja verständlich nicht. Sie kennen es nicht so. Unsere Jugendlichen hören unseren Ideen, Ratschlägen und Vorträgen mit größter Respekt zu, aber dann drehen sie sich um und fragen sich „was wollen die von uns?“.

Abgesehen davon ist vielen unter ihnen der Glaube und seine Lehren nicht ganz klar. Somit können sie unsere Informationen an sie unreflektiert und unkritisch absorbieren, oder auch nicht. Unsere Jugend muss diesbezüglich Bildung und nach neuem Kontext und Umfeld angepasste Information erhalten” (Interview Mehmet Ali Çankaya) .

Tweed schreibt in Anlehnung an die Armenische Diaspora, dass die Verbundenheit mit und der Bezug zum Herkunftsland vor allem mit der zweiten Generation

allmählich an Bedeutung verlieren, jedoch in einer transformierten und angepassten Form weiterexistieren wird (Tweed 1997: 140).

Im Interview mit dem Vorsitzenden des Bunds der Alevitischen Jugendlichen in Österreich (Dachorganisation der Alevitischen Jugendvereinigungen in Österreich) Özgür Turak wird klar, dass allmählich die Verbundenheit zu und Identifizierung mit dem Zuwanderungsland und der Zuwanderungsgesellschaft stärker erzielt wird und die Bindung zum Glauben sich tatsächlich in einer transformierten Form weiterzuexistieren anschickt (siehe Interview). Turak, stellt klar, dass der alevitische Glaube in Europa anders keine Überlebenschancen haben wird (siehe Interview).

Mary Kaldor (1996) macht einen anderen Zugang und schreibt, dass sich innerhalb von Diasporagruppen reaktionäre Ethno-nationalismen bilden können (ebenso: Ignatieff 1993), vor allem dann, wenn sich diese Gruppen von der Mehrheitsgesellschaft nicht akzeptiert und diskriminiert fühlen (Z. A.).

Das Interview mit Turak zeigt, dass genau dieser Gefahr entgegengewirkt werden muss und aus diesem Grund interreligiöse Dialoge, Kontaktaufbau und Zusammenarbeit mit anderen Kulturvereinigungen und den sozialen Einrichtungen der Mehrheitsgesellschaft von größter Bedeutung sind; vor allem dann, wenn bedacht wird, dass die nächsten Generationen in einem friedlichen Dasein miteinander leben sollen.

„Es wäre für uns wichtig, dass wir als ein Teil der Gesellschaft gesehen werden und zusammen mit der europäischen-, österreichischen Gesellschaft im Rahmen eines gleichberechtigten Zusammenlebens gemeinsame Ziele aufbauen.

Zurzeit mangelt es bei der 2. und 3. Generation und der Jugend der Mehrheitsgesellschaft an gemeinsamen Zielen. Diese könnten durch bestimmte Grundwerte wie Menschenrechte, Frauenrechte, Gewaltfreiheit, Demokratie und durch Humanismus aufgebaut werden” (Interview Ing. Özgür Turak).

Alle anderen Funktionäre und Vorsitzenden in den alevitischen Vereinen haben in diesem Rahmen – wie die Interviews das zeigen – keine andere Erwartungen, als ihren Jugendlichen einen Alevismus weiterzugeben, womit sie im Zuwanderungsland in Frieden und unter gleichberechtigten Bedingungen und mit der Mehrheitsgesellschaft leben können.

Der Vorsitzende der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich, Mehmet Ali Çankaya stellt im geführten Interview klar, dass es einen Generationenunterschied tatsächlich gibt, wo sich die Berührung mit der „fremden“ Kultur hinzusetzt.

Die Bruchlinie ist nicht mehr nur der Altersunterschied zwischen den jüngeren und älteren Angehörigen der AlevitInnen, sondern allmählich auch der Kulturunterschied zur Mehrheitsgesellschaft. Çankaya ist der Auffassung, dass die jungen AlevitInnen in Österreich nicht nur ihre eigene Kultur von zuhause kennenlernen, sondern eine andere Kultur oder Kulturen, außerhalb von ihrem Elternhaus erfahren. Da gilt es diese jungen Menschen zu unterstützen, dass sie ihren eigenen Standpunkt in der Gesellschaft entwickeln. Das Verwerfen der einen sowie der anderen Kultur wäre auf jeden Fall nicht das Ziel. Mehmet Ali Çankaya ist einer der Funktionäre, der den Begriff „österreichische AlevitInnen“ bzw. „europäische AlevitInnen“ allzu oft und gerne verwendet.

“Es reicht nicht mehr, dass unsere Jugendliche das anatolische Langhalsinstrument spielen und das über Jahrhunderte überlieferte alevitische Liedgut praktizieren und vortragen. Was soll diese Jugend mit der Kultur der Mehrheitsgesellschaft in Österreich? Wie soll ein Jugendlicher mit seinen „einheimischen“ Nachbarn Kontakte knüpfen und sich sozialisieren? Entweder wird er sich der Kultur, die seine Eltern aus ihrem Herkunftsland gebracht haben widmen und sich von seiner Umgebung abkapseln oder er wird sich komplett der Kultur in seiner aktuellen Umgebung anpassen und die eigene verwerfen. Ich finde, dass beide Entscheidungen sehr schade wären” (Interview Mehmet Ali Çankaya).

In den nächsten Seiten wird das Fünf-Phasen Modell der Diapsora vorgestellt. Martin Baumann skizziert darin eine ideale Entwicklung einer diasporalen Gesellschaft innerhalb der Mehrheitsgesellschaft auf. Am Ende seiner Darstellung stellt Baumann eine Situation des “both ... and” fest. Diese Situation setzt den Gedankengang Mehmet Ali Çankayas argumentativ fort.

11. 2. Die fünf Phasen der Diaspora

Martin Baumann stellt ein 5-Phasenmodell der Diaspora auf, wodurch die Haupttrends der Veränderungen der Generationen der Diaspora analysiert und systematisiert zu werden versucht wird.

Erste Phase:

Die erste Phase in der Diaspora ist laut Baumann der Prozess des Ankommens im Zuwanderungsland. Der Neuanfang in der Fremde, das Heimweh, der Kampf mit existenziellen Problemen etc. Der Kontakt mit der Zuwanderungsgesellschaft ist in dieser Phase nur via Arbeit gegeben. Die religiöse Praxis findet nur im eigenen Zuhause statt. Wenn nur Männer emigriert sind fällt die religiöse Praxis in der neuen Umgebung umso schwerer.

Zweite Phase: In dieser Phase wird die Sesshaftigkeit im neuen Land allmählich stärker. Mit der Idee, dass das Leben in der Fremde, doch länger dauern wird, wenn nicht für immer, gewinnt zunehmend an Gewicht.

Die ersten Versammlungsorte (Moscheen, Vereine, Tempel, Kirchen) werden in dieser Phase gegründet. Diese dienen zunächst zum sozialen und religiösen Zusammenkommen in der aus dem Herkunftsland gewohnten und bekannten Gemeinschaft. Die Bemühungen die eigene Kultur vor Assimilation zu wahren werden in der Gemeinschaft intensiviert. Typischerweise laden die MigrantInnen religiöse Autoritäten aus den Herkunftsländern ein, damit diese vor allem die neu gegründeten religiösen Plattformen in der Diaspora legitimieren und die Aufrechterhaltung der Kultur, der Religion motivieren, sowie die Verbundenheit zum Herkunftsland aufrechterhalten, um der „Kulturdegeneration“ und Abkommen von der Religion entgegenzuwirken. Also liegt, der Fokus noch verstärkt im Herkunftsland.

Wie die AlevitInnen diese Phase erlebten, wird vor allem aus den Interviews mit Hasan Caner und Veliyettin Ulusoy klar.

Das Wichtigste, das ihnen in ihrer GastarbeiterInnenphase im Zuwanderungsland auffiel war es, dass ihre sunnitischen Landsleute, in der "Fremde" eine tolerante Haltung bezüglich ihrer Religion und Kultur seitens ihren "einheimischen" ArbeitgeberInnen in Österreich genossen. Es war ihren sunnitischen Landsleuten zum Beispiel erlaubt, dass sie zu Ramadan aufgrund Fastenbruch früher Heimgehen und später zur Arbeit kommen durften.

"Eines Tages kam mein Vorarbeiter zu mir und beauftragte mich damit, auch die Arbeit meines Kollegen zu übernehmen. Wir haben in der Nachtschicht gearbeitet. Unsere Arbeit war sehr anstrengend. Ich konnte mir nicht erklären, warum ich dieser Forderung nachgehen sollte. Also schmeißte ich die Arbeit und beschwerte mich bei unserem Chef. Dieser meinte, dass es Ramadan war und jener Kollege Fastenaufbruch machen musste.

Ein Moslem durfte in einem christlichen Land seinem Glauben einwandfrei nachgehen" (Interview Hasan Caner).

Diesen ersten AlevitInnen in Österreich wurde klar, dass die Menschen in Österreich ihren Glauben frei ausleben durften. Diese Erkenntnis bewegte sie dazu für ihre Rechte, die ihnen in Österreich offiziell zustanden sich einzusetzen (Näheres siehe Interview mit Hasan Caner).

Veliyettin Ulusoy greift im Interview auf eine andere Besonderheit zurück. Er selbst emigrierte damals nach Deutschland. Ulusoy betont, dass vor allem AlevitInnen aus den "linken" Kreisen die Organisation der AlevitInnen unterstützten und aufbauten. Ihnen waren die demokratischen Rechte bezüglich dem Glauben- und der Kulturausübung in Europa bewusst. Sie kannten sich aus mit der Organisation von zivilgesellschaftlichen Einrichtungen (siehe Interview).

Dritte Phase: In der dritten Phase verliert das Herkunftsland langsam die Aufmerksamkeit der MigrantInnen. Die Rolle des Zuwanderungslandes rückt hervor. Baumann schreibt konkret „In particular, this transition takes place if demanded rights are granted to the group and the socially marginalized people gradually become respected and accepted". Das Ende der sozialen

Marginalisierung der Gruppe führt dazu, dass die Gruppe nach ihren Rechten plädiert und soziale Gleichstellung fordert. Diese Freiheit kann zu Konflikten mit der Zuwanderergesellschaft führen, doch im Endeffekt und langfristig entwickelt sich eine Bereitschaft zur Integration in der neuen Heimat. Parallel findet eine Loslösung vom Herkunftsland statt und die Diasporagruppe fängt an seine eigene Interpretation abhängig von der neuen kontextualen Situation von der religiösen Norm und Praxis in der fremden sozio-kulturellen Umgebung.

In dieser Phase erörtert Baumann ein Dilemma: Auf der einen Seite möchte die Diasporagruppe dem Herkunftsland verbunden bleiben, mit der Idee, dass nur durch diese Verbundenheit die Aufrechterhaltung der eigenen Kultur und Religion gewährleistet werden kann und auf der anderen Seite möchten die Angehörigen der Diasporagruppe eine sozio-politische Integration im Land, wo sie nun immer mehr ihren Lebensmittelpunkt haben. Manche Gruppen bevorzugen es den konservativen und indoktrinären Weg einzuschlagen, um die Kultur und Religion an die nächsten Generationen weiterzugeben und andere entscheiden sich mehr einen „adaptierenden, innovativen und kreativen Weg“.

Es kann festgestellt werden, dass die AlevitInnen sich zu Zeit in der dritten Phase befinden. Die allmähliche Identifizierung mit dem Zuwanderungsland ist gegeben. Aus diesem Koontext heraus ist die Plädierung um die verfassungsrechtliche Anerkennung als Religionsgesellschaft zu verstehen.

Gerade in dieser Phase sind die AlevitInnen tatsächlich gespalten in jene Gruppen, die es bevorzugen den konservativen Weg einzuschlagen und jene Gruppe, die sich für einen adaptierenden Weg entscheiden. Auf die konkreten Akteure wird in den nächsten Seiten näher eingegangen werden.

Vierte Phase: Die Entwicklungen in dieser Phase hängen laut Baumann sehr stark von der Haltung und Position der Zuwanderungsgesellschaft und ihrer Politik ab. In der vierten Phase geht es um die Partizipationschancen, Aufstiegschancen, Gleichberechtigung der Diasporagruppe etc. Die soziale Adaptation und Akkulturation in der Phase 3 setzt sich in der vierten Phase weiter fort. Wenn der Diasporagruppe die Chancen der Gleichberechtigung nicht gegeben werden, dann drohen wechselseitig soziale Konflikte. Die

Diasporagruppe würde sich in die religiös-kulturelle Nische zurückziehen. Der Faktor „Fremdsein“, wird in Zusammenhang mit der Partizipation in „prominenten Positionen im öffentlichen Raum“ abgewogen. Baumann schreibt „Angehörige der Diasporagruppen, sind meistens langzeitige StaatsbürgerInnen (...), die im Aufenthaltsland auf die Rechte der freien Meinungsäußerung hinweisen, die für alle BürgerInnen des Staates gleichermaßen gelten müssen“ (Baumann 1996: ..; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

In diesem Zusammenhang stellt Baumann konkret am Beispiel der hinduistischen Gemeinschaft in Großbritannien fest

“Dieser Bruch und die erneute Beharrung auf nicht-angepassten Formen sind eine parallele soziale Erfahrung der halb-herzigen Akzeptanz seitens einigen europäischen Zuwanderungsgesellschaften, ständigen Stigmatisierungen und Diskriminierungen. Während auf der Seite bei der Formierung von Hindu-Gruppen in Europa eine potentielle Bereitschaft zur Modifizierung und Anpassung herrscht, kann von der entsprechenden Zuwanderungsgesellschaft keine Offenheit und Flexibilität festgestellt werden. Die politische Rhetorik von Gleichheit, Freiheit und Solidarität ist oft mit Ernüchterung und Enttäuschung verbunden“ (Baumann 2002: 108; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

“In der Zwischenzeit weitet sich das Spektrum zwischen den konservativ-traditionellen und adaptive-innovativen Interpretationen im Bezug auf die Fortsetzung und Aufrechterhaltung der religiös-kulturellen Eigenschaften der Diasporagruppe weiter aus und vertieft sich immer mehr“ (Baumann Ebd.; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

Der Fokus der AlevitInnen geht tatsächlich in die Richtung dieser vierten Phase. Es geht ihnen langsam, aber sicher immer mehr um Partizipation “in prominenten Positionen im öffentlichen Raum”. Dies wird vor allem aus den Worten von Mehmet Ali Çankaya, dem Vorstand der Föderation der Alevitischen Gemeinden in Österreich kar:

“Diese Anerkennung ist uns wichtig, damit wir den Glauben auf die neuen Rahmenbedingungen und Kontext im neuen Land anpassen und es so pädagogisch an unsere Kinder weitergeben. Diese können dann aufgrund ihrer besseren Deutschkenntnisse und Integration – weil sie eigentlich in diese

Mehrheitsgesellschaft eingeboren sind – unseren Glauben leichter und besser vermitteln.

Diese sollen ihre alevitische Identität gut kennen. Sie sollen in den gesellschaftlichen Entwicklungen aktiv mitwirken und in Zukunft sogar als Sprecher der AlevitInnen im Parlament oder anderen Einrichtungen Funktionen ausüben” (siehe Interviewanhang).

Fünfte Phase: In dieser Phase hängen die Entwicklungen von den gesetzten Schritten in der vorherigen Phase ab.

“Wenn die Zuwanderergesellschaft Zugang zu angesehenen (repräsentativen) Jobs und Macht stattgibt, dann fährt der Prozess der strukturellen und kulturellen Anpassung der Diasporagruppe auf einen Level, wo es zu einer Ununterscheidbarkeit zwischen den Angehörigen der Diasporagruppe und den Angehörigen der Zuwanderergesellschaft kommt. Dies betrifft den Lebensstil, Bildungsstellungen und gemeinsame Ideale“ (Baumann 2002: 108; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

Wenn positive Entwicklungen erfolgt sind und positive Rahmenbedingungen für ein friedliches Zusammenleben erstellt worden sind, dann fühlen sich Angehörige der Diasporagruppe im ursprünglich als “fremd” empfundenen Umgebung allmählich zuhause und die neue Heimat wird zum Zentrum der Identifikationsstiftung.

Baumann erachtet diese Entwicklung keinesfalls als Assimilation.

Im Gegenteil “(d)ie ursprüngliche Diskussion bezüglich einer einzigen Alternative; entweder assimilierte Angehörige der Zuwanderergesellschaft zu sein oder abgesondert, auf dem eigenen Kulturerbe zu beharren löst sich in einem gleichzeitigen „beides....und“ („both...and“). Diese Parallelität und Konvergenz ist dann bei beiden Gruppen, sowohl bei der Zuwanderergesellschaft als auch bei der Diasporagruppe geteilt und akzeptiert“ (Baumann 2002: 108; Übers. Z. A.; Originalzitat siehe Anhang).

Als Zusammenfassung zu seinem Fünf-Phasen-Modell schreibt Baumann, dass zu einem großen Teil, diese Ebene der Integration und Akzeptanz in Europa noch lange nicht erreicht ist. "To a high degree, Asian religions are still perceived as exotic, strange and certainly non-European" und führt dazu folgendes Beispiel an (dieses Zitat soll direkt in original angegeben werden) "...although in 1995 the strong Gujarati Swaminarayan Hindu Mission opened a splendid traditionally carved temple in London, an event and building which became known all over Europe, to a certain extent this instance was and is considered a curiosity and exception. The temple has become a new and further tourist attraction in busy London and for many non-Hindu visitors the magnificent marble complex simply appears as the embodiment of Orientalist projections and dreams. A serious interest and openness to understanding is rarely observable" (Baumann 2002: Ebd.).

Der Vorsitzende des Bunds der Alevitischen Jugendlichen in Österreich positioniert sich diesbezüglich im Interview folgendermaßen:

„Unsere Generation erlebt viele Vorteile, wie Demokratie, Sprachkenntnisse, Bildung, etc. und wir haben aber immer noch spezifische Probleme und Bedürfnisse, die im Vergleich zur ersten Generation mit besonderen Ansätzen bearbeitet werden müssen. Wir, als die hier aufgewachsenen Jugendlichen fühlen uns noch immer von der „einheimischen“ Gesellschaft nicht „akzeptiert“. Es gibt immer noch viele Barrieren und Vorurteile, obwohl wir bereits die zweite und dritte Generation und somit bereits ein wichtiger Teil der Gesellschaft sind“ (Interview Ing. Özgür Turak).

11. 2. 1. Reflexion des Fünf-Phasen Modells auf die alevitische Diaspora

Die Interviews und Beobachtungen zeigen, dass die AlevitInnen Hoffnung dazu haben bzw. vielmehr davon überzeugt sind, dass sie in der österreichischen Gesellschaft, Politik und Sozialisation auf Akzeptanz und Anerkennung stoßen. Sie sind der Ansicht, dass die Möglichkeiten für die Partizipation, Aufstiegschancen und Gleichberechtigung gegeben sind, doch die Wahrnehmung und die Nutzung dieser Möglichkeiten bei ihnen selbst liegt.

„Wir möchten die Bedürfnisse und Anliegen der Volksgruppe, der wir angehören auf den bestmöglichen Wegen an die zuständigen Behörden, Akteure und Gremien vermitteln und für die entsprechende Maßnahmen für die Bewältigung dieser Leistungen erbringen“ (Interview Ing. Özgür Turak).

Und

“Früher war die Existenz von alevitsichen Jugendlichen gar nicht bekannt. Nun, ändert sich das. Besonders in unseren Treffen bisher stellt sich heraus, dass die AlevitInnen mit der Mehrheitsgesellschaft in Österreich einiges gemeinsam haben. Wir stoßen jedesmal auf Respekt und Anerkennung“ (Interview Ing. Özgür Turak).

In dieser Hinsicht befinden sich die AlevitInnen laut dem Fünf-Phasen Modell Baumanns bereits in der dritten Phase.

Wie viele anderen MigrantInnengruppen auch leben AlevitInnen bereits seit zwei bis drei Generationen in Österreich und in Europa. Ihre Kinder kommen schon lange in Österreich und den Staaten Europas zur Welt.

In diesem Sinne ist es zu überdenken, inwiefern diese Menschen heute noch als MigrantInnen oder als „österreichische StaatsbürgerInnen mit Migrationshintergrund“ definiert werden können.

Das Interview mit Herrn Ministerialrat Mag. Henhappel bestätigt auch, dass sehr viele WienerInnen böhmische Abstammung haben. Aus der Hinsicht haben alle Menschen irgendwo Migrationshintergrund.

Das Problem der AlevitInnen und auch anderer Gruppen in Europa und in Österreich ist lange nicht mehr die Anpassung, sondern vielmehr die Partizipation, die gleichberechtigte Teilhabe am gesellschaftlichen und politischen Geschehen.

Somit erscheint die Bezeichnung dieser Gruppen als „Minderheiten“ plausibler. Damit muss die Diskussion auf einer anderen Ebene weitergeführt werden und zwar mit der Beteiligung mit allen betroffenen Akteuren und Akteursgruppen. Hier geht es konkret um die offene, bewusste politische Teilhabe.

Aus den Interviews ist es fassbar, dass die AlevitInnen langsam aber sicher um die gleichberechtigte Partizipation plädieren und weit davon entfernt sind sich mit Einzelerfolgen von manchen MigrantInnen (Menschen mit jüngerer Migrationsgeschichte; Siehe Originalzitat-Anhang), darunter auch AlevitInnen zufrieden zu geben.

Im vorhandenen politischen und gesellschaftlichen Kontext in Europa und in Österreich sind die AlevitInnen der Ansicht, dass sie ein anderes Bild von der Türkei in Europa und in Österreich repräsentieren. Unter Umständen können die AlevitInnen als Gegengewicht gegenüber den konservativeren Kreisen aus der Türkei und gerade bei integrationspolitischen Maßnahmen als anpassungsfähigere Gruppe in „role models“ eingeordnet werden, was zum Teil von diversen politischen Akteuren so wahrgenommen und durchgeführt wird. In der „Fremde“ tendieren die MigrantInnen dazu sich mehr an ihre traditionellen und religiösen Eigenschaften zu klammern, als sie das in ihren Herkunftsländern tun würden. Der Grund dazu liegt darin, dass in der „Fremde“ die Angst vor dem Verlust der eigenen Kultur stark gegeben ist. Sie isolieren sich und kapseln sich von der gesellschaftlichen Teilhabe bewusst ab. Sie bewegen sich hauptsächlich innerhalb der eigenen Community oder Familie und haben höchstens ihre Verpflichtungen sich selbst, ihrer Familie und dem österreichischen Staat gegenüber (z. B. Arbeitsdienst, Steuer, Versicherung, etc.), wodurch sie ihre wenigen Kontakte mit der Mehrheitsgesellschaft haben.

Auch die AlevitInnen klammern sich an ihren Glauben und ihre Kultur in der Fremde. Der Unterschied ist aber, dass der Alevismus eine liberale Glaubensrichtung ist, welche sich von anderen Religionen und Kulturen nicht abgegrenzt und isoliert hält, vielmehr eine offener Haltung aufzeigt.

In diesem Fall tendieren manche Menschen dazu zu denken, dass sie als eine Volksgruppe einer anderen gegenüber gewisse „Vorteile“ inne haben – in dem Fall

„moderner“, „anpassungsfähiger“, „integrationsoffener“, etc. sind – und deshalb von der Mehrheitsgesellschaft bevorzugt behandelt werden können.

Katrin Meyer und Patricia Purtschert greifen in ihrer Untersuchung „Migrationsmanagement und die Sicherheit der Bevölkerung“ auf Foucaults Begriff der „Biopolitik“ zurück, wo im Zuge der „Erzeugung eines zu verteidigenden Bevölkerungskörpers“ eine Unterscheidung in „gewünschte“ und „ungewünschte“ MigrantInnen, genauso „wertvoll“ und „wertlos“ gemacht wird (Meyer/Purtschert 2008: 164). Mit diesem Wissen soll – ohne den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen zu wollen – festgelegt werden, dass eine Polarisierung innerhalb der MigrantInnengruppen selbst ihre schwächere Position gegenüber der Mehrheitsgesellschaft im Staat noch mehr schwächen würde.

Die AlevitInnen in Zukunft als die „gemäßigteren“, „liberaleren“, „anpassungsfähigeren“, „integrationsoffeneren“ „Muslime“ gegenüber allen anderen MuslimInnen darzustellen, wäre so eine Polarisierung.

11. 3. Das Verhältnis der alevitischen Diaspora zum Herkunftsland

Seit etwa zwanzig Jahren sind die AlevitInnen dabei, ihren Glauben durch die Gründung der alevitischen Gemeinden wieder zu beleben und durch Großveranstaltungen an die Öffentlichkeit zu bringen und auf sich und ihre Glaubensgemeinschaft aufmerksam zu machen (Kaplan 2004: 101).

Knott schreibt, „[T]o a large extent, religion has become the defining characteristic for people whose initial objectives in migrating were primarily financial, educational and social“ (Knott 1997: 756).

Hier sind zusätzlich die stärkeren Unterdrückungsmaßnahmen gegenüber den AlevitInnen in der Türkei, welche sich nicht zuletzt auch im Sivas-Massaker am 2. Juli 1993 etablierte, aber auch die Motive des Lebens in der „Fremde“ kennzeichnend. „...the pressure to migrate, the migration process itself, the composition of the migrant group, the socio-cultural situation in the host country as well as developments in the home country have to be taken into account“ (Baumann 1995: 24).

Im Herkunftsland ist der alevitische Glaube nicht anerkannt und wurde bis vor kurzem im Geheimen praktiziert. Im Zuwanderungsland haben AlevitInnen die Freiheiten und das demokratische Umfeld erkannt, in der sie leben und welches ihnen die Möglichkeit bot und bietet diesen in Herkunftsland nicht anerkannten Glauben in der Diaspora in der Öffentlichkeit „wiederzubeleben“ und soweit als möglich dadurch Einfluss ins Herkunftsland auszuüben.

Aus dem Interview von Veliyettin Ulusoy (der höchste gewählte religiöser Gelehrte der AlevitInnen; Dede) ist es ersichtlich, dass in Europa die demokratischen Bemühungen der AlevitInnen für ihre Anerkennung die alevitischen Gemeinden in der Türkei stärkt und für Aufmerksamkeit in der türkischen Politik sorgt.

“Ich denke, dass es in Europa viel mehr Freiräume gibt. Die Menschenrechte sind hier fortgeschrittener. Die Alevitisch-Bektaschitischen Bewegungen sind von Europa ausgegangen und dann erst in der Türkei sich gezeigt. Unseren ersten Cem-Ritual haben wir damals in Augsburg (Stadt in Südwesten Deutschlands Z. A.) gehalten” (Interview Veliyettin Ulusoy).

So hat die AKP-Regierung in der Türkei nicht umsonst um Unterstützung bei den „Europäischen Aleviten Gemeinden“ – für ihre von den AlevitInnen in der Türkei größtenteils mit Skepsis begegneten Politiken im Bezug auf ihre staatliche Anerkennung – gebeten³⁶. Die Befürchtung der AlevitInnen vor Assimilationspolitiken seitens der türkischen Regierung ist gegeben.

Dass die „Europäischen Aleviten Gemeinden“ Einfluss auf die demokratischen Anerkennungsbemühungen der AlevitInnen in der Türkei haben, haben zuletzt zwei Initiativen der Konföderation der Aleviten Gemeinden in Europa (Dachorganisation aller Aleviten Gemeinden in den europäischen Staaten; www.aabk.info/) gezeigt.

Erstens

Seit dem Militärputsch im Jahre 1980 gibt es in der Türkei einen verpflichtenden Religionsunterrichtsbesuch. Dieser Unterricht basiert auf die Vermittlung des sunnitischen Islam. Ein Nichtbesuch bzw. negative Absolvierung des Unterrichts kann zum „Sitzenbleiben“ führen.

Im Jahre 2001 reichte Vater Hasan Zengin bei der Schulbehörde die Befreiung seiner Tochter vom Besuch des Unterrichtsgegenstands „Religiöse Kultur und Ethik“ und begründete seine Haltung damit, dass seine Familie der alevitischen Glaubensrichtung angehörte und nach internationalem Recht die Eltern das Recht darauf hätten über die Erziehung ihrer Kinder zu entscheiden³⁷.

Nachdem die Schulbehörde diesen Antrag mit der Begründung, „die Erziehung in religiösen und ethischen Fragen sei gesetzlich als verpflichtend zu besuchender Unterrichtsgegenstand vorgesehen“ abwies, ging Zengin seinen Weg auch mit der Unterstützung der Konföderation der Europäischen Aleviten Gemeinden (Sitz in Deutschland) bis zum Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) entschlossen weiter.

Inzwischen organisierte die Konföderation in Zusammenarbeit mit den Aleviten Gemeinden in der Türkei eine Unterschriftenkampagne, wo eine Million Menschen für

³⁶ Tageszeitung Hürriyet: Tüzmen ve Çelik Almanya’da Alevi açılımına destek aradılar. 23. 02. 2010
[http://www.aabk.info/haberler1.html?&cHash=8fed51fb94&tx_ttnews\[backPid\]=29&tx_ttnews\[pointer\]=1&tx_ttnews\[tt_news\]=8393](http://www.aabk.info/haberler1.html?&cHash=8fed51fb94&tx_ttnews[backPid]=29&tx_ttnews[pointer]=1&tx_ttnews[tt_news]=8393) [Zugriff: 20. 03. 10] Und: Tageszeitung Özgür Politika: „Alevi açılımı“ Avrupa’ya taşı. 23. 02. 10

[http://www.aabk.info/haberler1.html?&cHash=3f830c4452&tx_ttnews\[backPid\]=29&tx_ttnews\[pointer\]=1&tx_ttnews\[tt_news\]=8394](http://www.aabk.info/haberler1.html?&cHash=3f830c4452&tx_ttnews[backPid]=29&tx_ttnews[pointer]=1&tx_ttnews[tt_news]=8394) [Zugriff: 20. 03. 10]

³⁷ EGMR: Hasan und Eylem Zengin gg. Türkei. Urteil vom 9. 10. 2007. Kammer II. Bsw. Nr. 1. 448/04
http://www.menschenrechte.ac.at/docs/07_5/07_5_08 [Zugriff: 20. 03. 10]

die Aufhebung dieses verpflichtenden Religionsunterrichts sich zusammenschlossen. Auch in Europa verfolgten die Aleviten Gemeinden diesen Fall mit großem Interesse. Am Tag des Gerichtsprozesses warteten etwa 400 AlevitInnen vor dem Gerichtshof in Strasshof stundenlang auf das Urteil.

Der EGMR entschied am 9. Oktober 2007 folgendermaßen: „Der GH gelangt daher zu dem Ergebnis, dass eine Verletzung von Art. 2 2. Satz 1. Prot. EMRK (siehe Glossar Z. A.) vorliegt (einstimmig)“ und verlangte eine Entschädigung für immateriellen Schaden (3.726,80 €) (Ebd.).

Diesem Urteil begegnete die AKP-Regierung damit, dass sie dazu entschied, dass der verpflichtende Religionsunterricht nicht aufgehoben werden wird, allerdings seitens dem Nationalen Bildungsministerium in der Türkei (türk. Milli Eğitim Bakanlığı) Änderungen vorgenommen werden³⁸.

Dieses Ergebnis erachten die AlevitInnen größtenteils nicht als zufriedenstellend, denn das Ziel der Aufhebung des verpflichtenden Religionsunterrichts war noch lange nicht erreicht. Prof. Dr. İzzettin Doğan, Präsident der CEM-Stiftung ist jene Person, der bei der Ausarbeitung von neuen Religionsbüchern, wo nun auch ein Teil über die AlevitInnen niedergeschrieben sein soll Mitwirkender. Dies wird von AlevitInnen, die mit den Ideen der CEM-Stiftung nicht einig sind, kritisiert, denn abgesehen davon, dass der Religionsunterricht weiterhin verpflichtend sind, stößt das Verständnis der Stiftung über den Alevismus bei diesen AlevitInnen auf mangelnde Akzeptanz.

Zweitens

Die Gründung der Dachorganisation für die Alevitisch-Bektaschitische Kultur Vereinigung³⁹ in der Türkei (türk. Alevi Bektaşî Kültür Derneği; ABKD) wurde im September 2000 beim Gouverneur in der Hauptstadt der Türkei, Ankara eingereicht. Bis dahin wurden die alevitischen Vereine nicht mit dem Namen „Alevitisch“, sondern stattdessen z. B. mit dem Namen „Anatolischer Kulturverein“ betitelt. Aufgrund der Verwendung des Begriffs „Alevitisch“ im Titel wurde diese gemeinsame Initiative der in der Türkei in Kulturvereinen organisierten AlevitInnen mit der Konföderation der Aleviten Gemeinden in Europa, von der türkischen Staatsanwaltschaft im Oktober

³⁸ İhlas Haber Ajansı: AK Parti, Zorunlu Din Dersi Tartışmalarına Son Noktayı Koydu. 10. Oktober 2007 http://www.psakd.org/haber/aihm_zorunlu_din_dersi_karari_haberleri.html [Zugriff: 20. 03. 10]

³⁹ Anatolischer Hadschi Bektasch Kultur Vereinigung in der Türkei (türk. Anadolu Hacı Bektaş Kültür Derneği; ABKD wurde im Oktober 2002 auf den Namen Föderation der Alevitisch-Bektaschitischen Gemeinden (türk. Alevi Bektaşî Federasyon) umbenannt.

2002 mit der Begründung „Die Betitelung mit dem Namen „Alevitisch“ bedroht die unitäre Einheit des Landes“ zum Gericht getragen und ihre Gründung verboten.⁴⁰ Auch führte die Begründung „Laut Gesetz ist es ein Verbrechen eine andere Kultur als die des Türkischen zu pflegen“ zu dieser Entscheidung bei.⁴¹

In dieser Zeit stand die Türkei kurz vor den Nationalratswahlen. Es wurde darüber spekuliert, ob die AlevitInnen eine eigene Partei gründen und bei den Wahlen kandidieren wollten. Mit der Bekräftigung, dass sie ihre Arbeiten fern von jeglicher Politisierung von Sprache, Religion, Ethnie und Ideologie führen werden und gegen jegliche Diskriminierung stehen, gründeten im Oktober 2002 die bisher offiziell als Kulturzentren existierenden Aleviten Vereine ihre Dachorganisation – Alevitisch-Bektaschitische Föderation (türk. Alevi Bektaşî Federasyon'u).

Bei der Erreichung dieses Standpunkts wirkten die europäischen AlevitInnen aktiv mit. So ist auch die wichtige Rolle der alevitischen TV-Sendung „YOL-TV“ (Deutsch: Der Weg), welcher unter der Leitung der Konföderation der Aleviten Gemeinden in Europa, mit ihrem Sitz in Deutschland als Sprachrohr der AlevitInnen fungiert, von höchster Relevanz.

⁴⁰ Tageszeitung Radikal: Alevi-Bektaşî Kültür Derneği kapatıldı. 13. Februar 2002
http://www.alevifederasyonu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=231&Itemid=261 [Zugriff: 20. 03. 10]

⁴¹ Tageszeitung Zaman: Alevi Bektaşî Dernekleri Yargı Kararıyla fesh ediliyor. 14. Februar 2002.
http://www.alevifederasyonu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=232&Itemid=261 [Zugriff: 20. 03. 10]

12. Unterschiedliche Ansätze beim Bemühen um die Anerkennung ihres Glaubens

AlevitInnen führen ihre politische Bewegung für die Anerkennung ihres Glaubens sowohl in der Türkei als auch in Europa.

Es gibt gemeinsame Ansätze in den Bemühungen für die staatliche Anerkennung des Alevitentums, jedoch fallen die Wege und Kontexte jeweils auseinander.

In der Türkei sind die Rahmenbedingungen mühsamer. Zum Beispiel fällt es noch einigen AlevitInnen schwer öffentlich zu ihrer Identität als AlevitIn zu stehen. Der Grund dafür liegt in einer jahrhundertelangen Traumatisierung, verursacht durch Leugnung, Massaker, Verfolgung, etc. Außerdem begegnen AlevitInnen in der Türkei eine sunnitische Hegemonie.

In Europa sind andere Rahmenbedingungen festzustellen. Hier fällt der Faktor, dass bei den AlevitInnen in Europa ihr Migrationshintergrund eine Rolle spielt. In Europa möchten sie nicht nur die staatliche Anerkennung ihres Glaubens und in der Folge den gleichberechtigten Zugang zu allen bürgerlich-demokratischen Rechten im Bereich der Religion, wie alle anderen anerkannten Glaubensrichtungen, sondern sie möchten auch zeigen, dass sie – wie alle anderen MigrantInnen auch – zwar vor dreißig Jahren eingewandert sind, inzwischen aber das Recht dazu haben möchten gemeinsam als bedeutender Teil der gesamten Gesellschaft zu gelten. So ist ebenso aus den Interviews ersichtlich, dass die Thematik der Integration eine besondere Rolle spielt.

Zum gemeinsamen Ansatz der Bedürfnisse, aber unterschiedliche Gewichtung ihrer Inhalte zählen vor allem folgende Diskussionen „kurdische AlevitInnen“ und türkische AlevitInnen; „Alevitentum ist eine Konfession des Islam“ und „Alevitentum ist eine eigenständige Religion“ und „Alevitentum ist eine Lebensweise und keine Religion“.

Die Diskussion um die Frage, ob das Alevitentum eine Konfession des Islam ist oder nicht, verläuft in der Türkei, in einem Land, wo die sunnitisch-islamische Hegemonie deutlich spürbar ist anders. Die Tendenz zur Ansicht, dass das Alevitentum zum Islam dazugehört, ist dort stärker gegeben.

In Europa kann davon mehr Abstand genommen werden, dennoch gibt es diese Diskussion auch hier. Vor allem in Österreich – was mit der gesetzlichen Rahmenbedingung bezüglich dieses Falls zusammenhängt und die Diskussion ob das Alevitentum als eine Konfession innerhalb des Islam, kurz: als alevitisch-islamische Religionsgemeinschaft anerkannt werden soll oder nicht, auf die Tagesordnung wirft.

In Österreich ist die Assoziation der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) mit dem Präsidium für religiöse Angelegenheiten in der Türkei (türk. Diyanet İşleri Başkanlığı) – wie aus den Interviews ersichtlich ist – stark gegeben. Es wird eine Unterordnung unter die Dominanz des sunnitisch-hanefitischen Islam befürchtet.

“Wir sehen den Alevismus als eine Konfession im Islam, aber wir fühlen uns nicht durch die IGGiÖ vertreten und möchten nicht unter dessen Einflussgebiet geraten. Die IGGiÖ sagt außerdem, dass der Alevismus keine islamische Konfession ist. Aus diesem Grund richten sich unsere Bemühungen an dieser Perspektive. In Österreich gibt es doch nicht nur eine Interpretation der christlichen Religion. Es gibt die Katholiken, die Evangelisten etc. Auch sie haben ihrer Zeit ihren „Kampf“ geführt. Zuletzt wurden Jehovas Zeugen verfassungsrechtlich anerkannt. Es kann nicht sein, dass die IGGiÖ, als eine Einrichtung, die mehrheitlich vom hanefitisch-sunnitischen Kreis dominiert wird die einzige und alleinige Vertretung des Islam ist” (Interview Rıza Sarı Gerçek).

“Wenn die Anerkennung in der Form von „alevitisch-islamisch“ erfolgen würde, dann würde auf irgendeiner Weise der Einfluss der IGGiÖ eintreten, denn sie haben rechtlich den Anspruch auf die Vertretung des Islam in Österreich.

Somit hätten wir dieselbe Situation, wie wir sie in der Türkei haben. Dort gibt es Gruppen die eine Vertretung innerhalb des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten haben und auch die Politik tendiert in Richtung so einer „Lösung“. Die AlevitInnen hätten dort zu wenig Mandate und somit geringe Chancen bei Entscheidungsfindungen. Was kann so eine Position den AlevitInnen bringen außer, dass sie eine symbolische und nach außen attraktive Funktion hätten?” (Interview Mehmet Ali Çankaya).

“Uns geht es zur Zeit in erster Linie darum, dass der Alevismus an sich als Religionsgemeinschaft anerkannt wird und allen anderen anerkannten Religionen in Österreich gleichgestellt wird” (Interview Hasan Sözeri).

Im Bezug auf die Diskussion zwischen den „kurdischen AlevitInnen“ und den türkischen AlevitInnen kann festgehalten werden, dass die KurdInnen in Europa einen demokratischeren Freiraum für ihre Forderungen haben und im Bezug auf die demokratische Lösung der Kurdenfrage mit ihrem Agieren auch die Entwicklungen in der Türkei beeinflussen wollen. So ist die loyale Haltung der „kurdischen AlevitInnen“ auch zu ihrer ethnischen Identität in Europa mehr gegeben. In der Türkei fällt auch dies – doppelte Benachteiligung, nämlich aufgrund der alevitischen und „kurdischen“ Identität – nicht besonders leicht.

Seit Mitte 1990er Jahre gibt es – wie aus dem Interview mit dem Vorstand der in Wien als „kurdisch-alevitischer Kulturverein“ im Favoriten bekannten Einrichtung ersichtlich wird – eine „separate“ Organisation der „kurdischen AlevitInnen“. Die Mitglieder dieser Einrichtung sind „kurdisch und zazaisch sprechende AlevitInnen“ (es gibt „kurdische AlevitInnen“ auch in den anderen alevitischen Vereinen) vorwiegend aus der Region Dersim.

Die Dachorganisation dieser alevitischen Einrichtung befindet sich ebenso in Deutschland und nennt sich „Föderation der demokratischen Alewiten e. V“ (türk. Demokratik Alevi Federasyonu FEDA; www.alevi-kizilbas.com).

Im Mai 2008 wurde unter anderem mit der Initiative der Föderation der demokratischen Alewiten e. V die „Mesopotamische Glaubensplattform“ gegründet⁴². In dieser Plattform sind Vertretungsorgane verschiedener Glaubensrichtungen, die es in Ost-südost Anatolien und Naher Osten gibt beteiligt. Ein friedliches Zusammenleben aller Glaubensrichtungen, Ethnien und Sprachen in einem demokratischen Umfeld in der Region ist zentraler Wunsch der Akteure dieser Plattform, d.h. ihnen geht es vielmehr als „nur“ um die rechtliche Anerkennung des Alevitentums in der Türkei und in Europa.

⁴² Tageszeitung Yeni Özgür Politika: İnançlar Platformu kuruldu. 26. Mai 2008
<http://kurdi.rojaciwan.com/haber-36505.html> [Zugriff: 20. 03. 10]

“In der Frage des Alevismus haben wir alle keinerlei Probleme. Es gibt turkmenische, arabische, türkische, “kurdische”, etc. AlevitInnen.

Wir stehen für die Brüderschaft aller Völker dieser Welt. Wir unterstützen aber auch die demokratischen Forderungen der unterdrückten Völker dieser Welt, wie dies in der Situation der KurdInnen ist. Kein Mensch darf aufgrund seiner von Geburt an gegebenen Eigenschaften benachteiligt werden. Als AlevitInnen, die Jahrhunderte lange Assimilations- und Vernichtungspolitiken hinter sich haben ist unsere Position nur allzuverständlich” (Interview Mustafa Aslan).

Eine bewusste und gewollte, politische ethnische Trennung in „kurdische und zazaisch sprechende AlevitInnen“ und türkische AlevitInnen ist unter den AlevitInnen nicht direkt der Fall.

Aufgrund ihrer regionalen und sprachlichen Unterschiede weisen sie politische Differenzen auf – auch aufgrund ihrer politischen Situation in der Türkei; „kurdisch und zazaisch sprechende AlevitInnen“ sind doppelt benachteiligt – und haben in diesem Zusammenhang einen anderen Ansatz mit ihrer demokratischen Bemühung um die staatliche Anerkennung des Alevismus.

Für diese AlevitInnen ist auch die demokratische Gleichberechtigung der KurdInnen und in diesem Zusammenhang aller anderen „unterdrückten“ Völker in der Türkei ein Anliegen.

Alle Aleviten Vereine, mit denen Interviews geführt wurden bekräftigen es, dass die Menschen in der alevitischen Lehre niemals nach Ethnie, Sprache, Religion und Geschlecht getrennt werden (können), sondern was zählt ist der Mensch an sich.

Es ist dieser Faktor, der alle AlevitInnen ob „kurdischer“ oder türkischer Abstammung in Festen, Veranstaltungen und religiösen Ritualen immer wieder zusammenbringt.

“Wir grenzen uns aber nach wie vor klar von Chauvinismus, Nationalismus und Militarismus ab. Bei uns zählt nur der Mensch egal welcher Herkunft, Sprache etc. und nur das Leben steht im Zentrum unserer Lehre und unsere Auffassung” (Interview Mehmet Ali Çankaya).

Interessanterweise beharren sie dennoch darauf, dass drei verschiedene Anträge im Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Österreich vorliegen.

Zusammengefasst zu diesem und als Übergang zum nächsten Teil, soll festgehalten werden, dass aufgrund der unterschiedlichen Gesetzeslagen in den jeweiligen europäischen Staaten die Bemühungen der AlevitInnen um die Anerkennung ihres Glaubens sich in unterschiedlichen Prozessen befinden.

In Deutschland ist das Alevitentum in den verschiedenen Bundesgebieten bereits offiziell anerkannt und die Gemeinden sind schon lange dabei die Inhalte für den alevitischen Religionsunterricht zu entwickeln und umzusetzen.

In manchen Regionen wie z. B. Nord-Rhein Westfalen gibt es bereits den Alevitischen Religionsunterricht in deutscher Sprache. Die Verwendung der deutschen Sprache ist aus integrationspolitischer Hinsicht bewusst bevorzugt. So ist der Gedanke, dass die Cem-Rituale in Zukunft in Deutsch abgehalten werden sollen, ebenso gegeben (siehe Interviews).

Im Vergleich zu Deutschland wird in Österreich noch innerhalb der alevitischen Gemeinden noch heikel darum diskutiert, in welcher Form das Alevitentum staatlich anerkannt werden soll; als eine eigenständige Religion; „Alevitische Glaubensgemeinschaft“ oder als eine Konfession innerhalb des Islam; „Islamisch-alevitische Glaubensgemeinschaft“.

Diese Diskussion wird nicht unabhängig von der speziellen Situation des Islamgesetzes von 1912 in Österreich geführt.

13. Das Islamgesetz 1912 in Österreich

Der Islam gehört zu den inzwischen 14 in Österreich (zuletzt am 7. Mai 2009 vom Kultusamt anerkannt: Jehovas Zeugen in Österreich; BGBl. II Nr. 139/2009) staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften⁴³. Der Islam hat vor dem Staat die gleichen Rechte und Pflichten wie z. B. die römisch-katholische Kirche.

Der Islam wurde durch die Besatzung (1878) und die Annektierung (1908) Bosnien-Herzegowina im Jahre 1908 „zur Religion einer umfangreichen Bevölkerungsgruppe des Reiches“ erklärt und erhielt denselben Rechtsstatus wie das Judentum und die christlichen Religionen (Dörler 2004: 25).

1874 wurden die ersten gesetzlichen Grundlagen geschaffen, welche mit dem „Islamgesetz“ von 1912 bekräftigt und erweitert wurde (Strobl 1997: 36).

So steht es im Paragraphen 6 dieses Gesetzes niedergeschrieben;

„Die Religionsgesellschaft der Anhänger des Islam genießt als solche sowie hinsichtlich ihrer Religionsdiener denselben gesetzlichen Schutz wie andere gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften. Auch die Lehren des Islam, seine Einrichtungen und Gebräuche genießen diesen Schutz, insoweit sie nicht mit den Staatsgesetzen in Widerspruch stehen“⁴⁴.

Dörler schreibt, dass dieses Gesetz sich auf die Regelung von Besitz und Verwaltung von Anstalten, Stiftungen und Fonds für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke, Bau von Moscheen und Friedhöfen bezieht (Dörler 2004: Ebd.).

Die Habsburgermonarchie ist zwar untergegangen, doch das Gesetz blieb – nicht weiter berücksichtigt – bestehen, bis sie ab den 1960ern mit dem Beginn der Arbeitsmigration großer Bevölkerungsgruppen muslimischen Glaubens nach Österreich wieder an Bedeutung zu gewinnen begann.

⁴³ BMUKK: Gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich.

http://www.bmukk.gv.at/ministerium/kultusamt/Gesetzlich_anerkannte_Ki5433.xml#toc3-id1 [29. 12. 09]

⁴⁴ Ebd. Und siehe auch Reichsgesetzblatt: Gesetz vom 20. Mai 1874: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/anno-plus?apm=0&aid=rgb&datum=18740004&seite=00000151&zoom=2> [29. 12. 09]

1971 unterstützten Bundeskanzler Dr. Bruno Kreisky und Kardinal Dr. Franz König das Ansuchen der arabischen Intellektuellen / StudentInnen für die Gründung einer islamischen Kultusgemeinde im Ministerium für Unterricht und Kunst.

Einem weiteren Ansuchen vom April 1979 folgten die Errichtung der ersten Wiener Islamischen Religionsgemeinde am 2. Mai 1979 und die Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) in Anlehnung an das Islamgesetz vom 15. Juli 1912 und das Anerkennungsgesetz vom 20. Mai 1874.⁴⁵

„Die Verfassung der „Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“ (IGGiÖ) ist heute gemäß dem Gesetz vom 15. Juli 1912, RGBI. Nr. 159, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams als Religionsgesellschaft, in der Fassung der Kundmachung BGBl. Nr. 164/1988 und der Verordnung BGBl. Nr. 466/1988 gültig“ (Dörler 2004: Ebd.).

Mit dem Gesetz vom 1988 wurde die Einschränkung des Gesetzes von 1912 auf die Muslime des „hanefitischen Ritus“ aufgehoben.

Damit wollten alle Muslime, egal welcher Rechtsschule sie angehörten in der IGGÖ einbezogen werden. So wurde keinerlei Unterscheidung auf die verschiedenen Rechtsschulen, Gruppierungen oder Ethnien aufgenommen. Damit sollten alle Muslime, egal welcher Rechtsschule sie angehörten, sollten sich in der IGGiÖ wiederfinden.

Allerdings fühlen sich viele Muslime in der IGGiÖ, welcher vor allem durch ägyptische und arabische MuslimInnen dominiert wird, weder vertreten noch repräsentiert.

Mit der Zeit haben sich verschiedene Organisationen gebildet; Österreichisch-Türkisch Islamischer Bund (ATIB), Österreichisch-Islamische Föderation (türk. Milli Görüş), Verband Islamischer Kulturzentren, Bosnische Islamische Gemeinden, etc.

Der Präsident der IGGiÖ Anas Shakfeh erklärt in seinem Interview, dass wir in einem demokratischen freien Land leben, sodass jeder und jede eine eigene Meinung haben kann. Die IGGiÖ sei für jeden offen, der oder die sich mit der islamischen Lehre identifiziert. Die IGGiÖ erhebe so nicht den Anspruch eine Repräsentanz für alle zu sein (siehe Interview).

⁴⁵ IGGÖ: Das Islamgesetz von 1912. <http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=6>
[29. 12. 09]

“Innerislamisch kann man diskutieren wie man will. Ob wir jetzt als Vertretung der Muslime legitimiert sind oder nicht, das ist eine andere Frage, aber hier geht es um zwei verschiedene Religionen.

Wir haben nie beansprucht, dass wir die Aleviten vertreten. Diesen Anspruch haben wir nie gehoben” (Interview Anas Shakfe).

Kapitel VI

Die Alevitische Minderheit in Österreich (Europa)

14. Die AlevitInnen plädieren um die verfassungsrechtliche Anerkennung ihres Glaubens als Religionsgesellschaft

Seit Anfang des Jahres 2009 gibt es offizielle Bestrebungen der AlevitInnen – die Vorarbeiten gehen noch auf viel früher zurück –, dass das Alevitentum als eine Religionsgesellschaft vom Staat Österreich anerkannt und den anderen anerkannten Religionsgesellschaften gleichgestellt wird.

Heute liegen drei Anträge im Kultusamt des österreichischen Ministeriums für Bildung, Kunst und Kultur vor:

1. Der Anerkennungswunsch der (Dachorganisation) Föderation der Alevitengemeinden in Österreich (www.aleviten.or.at) als „Alevitische Religionsgesellschaft“.

In diesem Antrag wird beschrieben, dass der Alevismus ein "eigenständiger und synkretistischer Glaube mit besonderen Bezügen zum Islam" ist.⁴⁶

2. Der Anerkennungswunsch des Kulturvereins der Aleviten in Wien, Floridsdorf (Tochterverein der Föderation der Alevitengemeinden in Österreich) als „Alevitisch-Islamische Religionsgesellschaft“. In diesem Antrag wird vertreten, dass der Alevismus eine liberale Form des Islam und somit eine Konfession des Islam ist (Ebd.).

3. Der Anerkennungswunsch der „kurdischen AlevitInnen“ Verein im Favoriten ebenfalls als „Alevitische Religionsgesellschaft“. Der Unterschied zum Antrag der Föderation, dessen Tochterverein diese Alevitengemeinde nicht ist (siehe Organigramm), liegt darin, dass in diesem Antrag die Ursprünge, die Definition und Entwicklung des Alevitentums anders beschrieben, interpretiert und angenommen werden.

⁴⁶ Die Presse: Aleviten wollen vor VfGH um Anerkennung kämpfen. 4. September 2009.
<http://diepresse.com/home/panorama/religion/506175/index.do>

Die Inhalte aller Anträge sind ziemlich gleich. Es gibt aber wesentliche Unterschiede in der Betitelung; nämlich in der Frage „Alevitische Religionsgesellschaft“ oder „Alevitisch-Islamische Religionsgemeinschaft“.

Eines ist allen Anträgen wichtig, dass sie sich nicht innerhalb der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich organisieren und sich den dort vorhandenen Strukturen unterordnen möchten.

“In Europa und in Österreich haben wir die Chance, dass der Alevismus als eigene Religionsgesellschaft anerkannt wird, wie es ihm gebührt. Warum sollen wir diese Chance nicht nützen?”

Mein Dede (religiöser Gelehrte im Alevismus, Z. A.) soll genauso wie der Hodscha der MuslimInnen und der Priester der Christen gleichrangig behandelt werden. Es werden die Politischen Vertreter und FunktionärInnen klargestellt sein, die religiösen FunktionärInnen werden klargestellt sein und der Alevismus wird seinen eigenen Lauf nehmen” (Interview Mehmet Ali Çankaya).

“Dass diese Anträge in Widerspruch zueinander stehen oder nicht, ist nicht mehr unser Problem. Unser Anliegen ist mit dem Islamgesetz von 1912 in Österreich. Im Jahre 1988 wurde eine Novelle eingeführt und die Beschränkung des Islam nur auf den hanefitischen Orden ist aufgehoben worden. Nun gibt es eine Einrichtung, die über die Vertretung des gesamten Islam rechtlich verfügt.

Wir sehen den Alevismus als eine Konfession im Islam, aber wir fühlen uns nicht durch die IGGiÖ vertreten und möchten nicht unter dessen Einflussgebiet geraten” (Interview Rıza Sarı Gerçek).

Die Hauptbefürchtung seitens den AlevitInnen, die hinter dieser Haltung steckt und die ebenso aus den Interviews zu entnehmen ist, ist Folgende: Wenn der Alevismus in der Österreichischen Republik als ein Ritus innerhalb des Islam anerkannt werden würde und sobald in den österreichischen Schulen damit begonnen werden würde, den Alevismus als Religionsunterricht einzuführen, hätte die Islamische Glaubensgemeinschaft mit dem Mandat des „Islamischen Religionsunterrichts“ Mitspracherecht. So würde nach diesem Gedanken am Ende genau jene Situation

eintreffen, welcher ebenso in der Türkei im Rahmen des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten (türk. Diyanet İşleri Başkanlığı) eine zentrale Diskussionsfrage ist.⁴⁷

Der Alevismus und das Alevitentum ist in der Türkei nicht anerkannt und im Präsidium für religiöse Angelegenheiten nicht vertreten. Auch in der Türkei kämpfen die Alevitengemeinden um die Anerkennung ihres Glaubens. Ein Teil der AlevitInnen – vor allem die Anhänger der Prof. Dr. İzzettin Doğan Schiene – sind für eine Vertretung innerhalb des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten in der Türkei. Ein anderer Teil der AlevitInnen in der Türkei möchten dies nicht, weil sie darin zahlenmäßig (Mandate im Verhältnis zur Bevölkerungszahl) schwächer vertreten, damit bei den Entscheidungen nicht viel Mitsprachrecht hätten und sich der sunnitischen Dominanz unterordnen müssten. Dieser Teil der AlevitInnen wehren sich dagegen, dass ihre Religionsgelehrten vom Präsidium für religiöse Angelegenheiten eingestellt und entlohnt werden sollen. Aufgrund der Assimilationspolitiken, die sie über Jahrhunderte hindurch erleben mussten ist ihre Skepsis groß und ihr Vertrauen klein.

Ein ähnliches Bild ist in Österreich zu zeichnen. Hier wird die Assoziation der IGGiÖ mit dem Präsidium für religiöse Angelegenheiten in der Türkei gezogen.

Jener Teil, der den Antrag zur staatlichen Anerkennung als „alevitisch-islamische Religionsgesellschaft“ eingereicht hat, möchte die Anerkennung des Alevismus innerhalb des Islam, jedoch lehnen sie eine Bevormundung durch bzw. Unterordnung zur IGGiÖ, welche die offiziell anerkannte Vertretung des Islam in Österreich ist, ab.

Die Position der IGGiÖ zu dieser Diskussion ist allerdings höchst eindeutig:

„Unsere Position ist klar. Nachdem die Anträge nun schriftlich vorgelegt sind können wir feststellen, dass das nicht Islam, sondern eine eigenständige Religion ist.

Wir als IGGiÖ befürworten und unterstützen die Anerkennung einer staatlich anerkannten Vertretung der alevitischen Glaubensrichtung als alevitische Religion. Das ist keine Frage. Wir stehen hier nicht im Weg.

⁴⁷ Offener Brief von Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich (M. Ali Çankaya, Deniz Karabulut, Gülbey Köseoğlu) an das Wiener Aleviten Kultur Zentrum. Wien 8. Juni 2009

Nur, wenn man diese Gesellschaft „islamisch“ nennen möchte, dann sagen wir, dass das (Alevismus Z. A.) nicht mit den grundsätzlichen Lehren des Islam nicht vereinbar ist“ (Interview Anas Shakfe).

Und

“Es geht uns nicht um Feindschaft oder Freundschaft. Das sind nicht die Fragen. Es geht uns nicht um Abqualifizierung. Ich werde nie sagen, ein Alevit ist ein Kafir (Übers. Ungläubig Z. A.). Das hat damit nichts zu tun. Er ist Anhänger einer anderen Religion, wie ein Christ, wie ein Jude, wie ein Buddhist, wie ein Hinduist.

Wenn der Hinduist an die Lehren glaubt, die dort vertreten sind, dann ist er ein gläubiger Hinduist, aber kein Muslim, genauso wie der Christ, genauso wie der Jude, wie der Buddhist, und genauso ist der Alevit ein gläubiger Alevit, aber kein Muslim. Das ist was anderes. Und deswegen haben wir auch nie gesagt, wir sind dagegen dass Aleviten anerkannt werden. Nein, wir haben geschrieben, wir sind dafür, dass aleviten anerkannt werden als Alevit. Warum nicht? Aber nicht als Muslime, weil eine damit zusammenhängende Anerkennung als Muslime, würde bedeuten, dass eine staatliche Stelle für sich das Recht nimmt, jemanden als Muslime zu bezeichnen oder nicht. Das liegt dem Staat nicht zu. Das heißt, der Staat darf das gar nicht“ (Interview Anas Shakfe).

In Deutschland findet seit 2008 der Alevitische Religionsunterricht als ordentliches Schulfach wie der christliche Religionsunterricht „unter staatlicher Aufsicht, auf Deutsch und nach den Grundsätzen der Alevitischen Gemeinde Deutschland (AABF)“ statt.⁴⁸ Dies ist ebenso Ziel der Aleviten Gemeinden in Österreich.

In Deutschland sind die gesetzlichen Rahmenbedingungen ganz andere. Dort und auch in den USA funktioniert das Ansuchen einer staatlichen Anerkennung eines Glaubens wie eine Antragsstellung für eine Vereinsgründung. Auch Herr Ministerialrat Henhapel stellt dies in seinem Interview mit folgenden Worten klar:

⁴⁸ Redmann, Steffi. In: Homepage Deutsche Islam Konferenz: Gott, Muhammed und Ali. Alevitischer Religionsunterricht in Deutschland. 4. März 2009
http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_110/mn_1449520/SubSites/DIK/DE/Themen/Religionsunterricht/AlevitischerRU/alevitischer-unterricht-node.html?__nnc=true [Zugriff: 29. 12. 09]

“In Deutschland kann jeder seine eigene islamische Religionsgemeinschaft haben, wie er will und auch sich bezeichnen wie er will. Und ich sehe das nicht ganz unkritisch. In Ungarn gibt es mittlerweile 200-300 Religionsgesellschaften, weil sie einen Regelungsmechanismus, wie eine Vereinsanmeldung haben. Da kann jeder unter jedem Titel auftreten” (siehe Interview Mag. Oliver Henhapel).

In der Zeit der Anerkennungsphase des alevitischen Glaubens in Deutschland machte in einem Interview der Generalsekretär der Aleviten Gemeinden in Deutschland e. V. – dieser ist auf derselben Linie wie die Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich – Ali Ertan Toprak folgende Aussage:

„Wir sind es leid, als liberale Muslime dargestellt zu werden. Wir sind eine eigenständige Religionsgemeinschaft aus dem islamischen Kulturraum. Als solche wollen wir anerkannt werden.“⁴⁹ Außerdem beteuert er, dass das Alevitentum keine missionarische Religion ist; „Für uns sind alle Religionen und Volksgruppen gleichwertig“ sagt Toprak im Interview. So sind auch Moscheebau, Kopftuch, Verweigerung des schulischen Schwimmunterrichts „keine alevitischen Themen“. Laut Topraks Aussage gilt für AlevitInnen nicht die Scharia, die islamische Rechts- und Sittenordnung und das tägliche fünfmalige Gebet, sondern das Verhalten im Alltag; „Für uns zählt nicht die Vertröstung auf das Jenseits, uns ist das Diesseits wichtig“; „Bei den religiösen Veranstaltungen, die meist in Gemeinschaftshäusern stattfinden, gibt es keine Geschlechtertrennung“ (Ebd.).

In diesem Zusammenhang sind die Aussagen des Stellvertretenden Vorsitzenden der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich, Deniz Karabulut, im Bezug auf eine Studie von Mouhanad Khorchide aus dem Jahr 2007 im Wiener Falter zu sehen, aus der hervorgeht, dass „rund ein Fünftel der islamischen Religionslehrer eine ablehnende Haltung gegenüber der Demokratie beziehen und fast ein Drittel die UN-Menschenrechtserklärung ablehnen“ zu beachten.

„Alevitische Schülerinnen und Schüler besuchen nicht den Islam-Unterricht. Sie legen eine schriftliche Befreiung bzw. Abmeldung vom Islam-Unterricht dem jeweiligen Schuldirektorium vor, weil die Inhalte des islamischen Religionsunterrichts nicht mit der alevitischen Glaubenslehre vereinbar sind. Wir, Aleviten, lehnen die

⁴⁹ Facios, Gernot. In: Welt online: Zwischen allen Stühlen. 13. Juli 2007
http://www.welt.de/welt_print/article1023169/Zwischen_alleen_Stuehlen.html [Zugriff: 29. 12. 09]

IGGiÖ als institutionelle Vertretung ab⁵⁰; „Die alevitischen Religionslehrer werden Lehrkräfte sein, die eine den EU-Standards entsprechende pädagogische und theologische Ausbildung erworben haben. Neben unseren Fachinspektoren könnten dann auch Inspektoren des BMUKK sowohl die Religionsbücher, als auch den Unterricht inspizieren“ (Ebd.).

Der Kultusamt lehnte den Antrag des Wiener Aleviten Vereins für die Anerkennung des alevitischen Glaubens als „Alevitisch-islamische Religionsgemeinschaft“ in dieser Form mit der Begründung, dass der Islam in Österreich bereits anerkannt ist und dass es eine Vertretung in Österreich gibt, nämlich die IGGiÖ, zunächst ab.

Der Kulturverein der Aleviten in Wien hat aufgrund dieser Ablehnung im Oktober 2009 eine Beschwerde beim Verfassungsgerichtshof eingereicht.

Der Pressesprecher des Kulturvereins der Aleviten in Wien, Rıza Sarı Gerçek, der in seinen Interviews in diversen Zeitungen (die Presse, der Standard, die Wiener Zeitung) klar aussagt, dass das Alevitentum eine liberale Form des Islam ist, beteuert "Ich habe der Beschwerde meine Geburtsurkunde und meine Heiratsurkunde beigelegt. In beiden steht beim Religionsbekenntnis ‚islamisch‘“⁵¹.

Abgesehen davon, dass diese Tatsache des Vermerks „islamisch“ in diversen Personaldokumenten viel mehr damit zu tun haben wird, dass in der Türkei eine alevitische Realität jahrhundertlang nicht wahrgenommen und dieser Glaube an sich geleugnet wurde und seine Angehörigen diversen Assimilationspolitiken und –maßnahmen begegnen mussten, wie zum Beispiel, dass sie in ihren diversen Dokumenten dem „(sunntischen) Islam“ zuerkannt wurden, ist Gerçek und der Alevitische Kulturverein in Wien der Ansicht, dass es nicht nur eine Vertretung des Islam in Österreich, nämlich die IGGiÖ geben kann und der Alevismus als eine andere Interpretation des Islam mit dem Namen „Alevitisch-islamische Glaubensgemeinschaft“ aufgrund der Demokratie und im Sinne des Pluralismus sehr wohl anerkannt werden müsste.

⁵⁰ Homepage der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich: Aleviten zur Islam-Lehrer-Debatte: Erschreckende Umstände! 3. Febr. 09

<http://www.aleviten.or.at/cms/de-detail/article/aleviten-zur-islam-lehrer-debatte-erschreckende-umstaende.html> [Zugriff: 29. 12. 09] Und: Wiener Zeitung: Wir sind waschechte Muslime. Stefan Beig. 9. April 2009

<http://www.wienerzeitung.at/DesktopDefault.aspx?TabID=4975&alias=wzo&cob=407651> [Zugriff: 19. 03. 09]

⁵¹ Wiener Zeitung: Aleviten fordern bei VfGH eigene Islamvertretung. 16. Oktober 2009.

<http://www.wienerzeitung.at/DesktopDefault.aspx?TabID=4490&Alias=wzo&cob=444709&Page14662=3> [19. 03. 09]

In diesem Rahmen ist die Beschwerde beim Verfassungsgerichtshof vielmehr mit der Begründung das Islamgesetz in Österreich ist „nicht mehr zeitgemäß“⁵² zu konnotieren.

Herr Ministerialrat Mag. Henhappel ist in seinem Interview auf mögliche Prognosen eingegangen, die sich auf der rechtlichen und sozialen Ebene in Zukunft abspielen könnten.

Zu Zeit ist der Antrag der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich auf Eis gelegt worden. Hier spielen die Meinungsuneinigkeiten unter den AlevitInnen selbst eine betonende Rolle. Diese Auseinandersetzungen haben auch öffentlich zur Verwirrung gesorgt. Da ist es bis heute unklar, was der Alevismus nun ist und in welcher Form sie anerkannt werden kann/soll.

Der Antrag der „kurdisch und zazaisch sprechenden AlevitInnen“ ist in Bearbeitung. Das Auftauchen eines dritten Antrages hat die Diffusität der Situation gestärkt.

Aus den Interviews mit den Funktionärspersonen der jeweiligen Anträge stellt sich heraus, dass alle drei auf die Entscheidung warten, die sich aus den Verfahren ergeben wird. Erstens ist es ziemlich merkwürdig, dass sie die Entscheidung über die wahre Definition des Alevismus den „westlichen“ Akteuren überlassen, die erst langsam mit der Realität des Alevismus in Berührung kommen und zweitens scheint es nicht besonders realistisch, dass sich dann alle jenen anschließen werden, deren Antrag nun tatsächlich anerkannt werden wird. Mag. Henhappel sagt dazu:

“Wenn alle auf „Sturr“ schalten, wird es mit hoher Wahrscheinlichkeit zum Schluss drei Gemeinschaften geben, die zehn Jahre später mit allen Händen und Füßen versuchen werden, einen gemeinsamen Religionsunterricht auf die Beine zu stellen und sie werden sich sehr mühsam machen dabei” (siehe Interview).

⁵² Der Standard: Konflikt um Vielfalt unter Muslimen. 7. September 2009
<http://derstandard.at/1252036803775/Konflikt-um-Vielfalt-unter-Muslimen> [19. 03. 09]

Der Prozess, in der sich die AlevitInnen zu Zeit befinden sorgt vor allem unter den Jugendlichen für Verwirrung. Dazu sagt Mag. Henhappel:

“Vor allem die jungen Leute. Man darf nicht unterschätzen. Ich bin mir nicht sicher, ob die Glaubensführer sich dabei im Klaren sind, gegen wen sie antreten. Sie treten nicht gegen andere Glaubensrichtungen an. In Wirklichkeit treten sie gegen Nintendo und Playstation an! Und das ist viel schwieriger und wenn sie obendrein noch die Kraft vergeuden, dass irgendwelche Vereinsreibereien, Strukturreibereien und Meinungsverschiedenheiten in theologischen Disputen, die kein Mensch versteht außer wenigen Theologen die Oberhand gewinnen, dann werden sie langfristig bitter scheitern” (siehe Interview).

Der Vorsitzende des Bunds der Alevitischen Jugendlichen in Österreich, Özgür Turak sagt in seinem Interview, dass sich die jungen AlevitInnen aus diesen Diskussionen allmählich raushalten möchten, denn sie haben andere Anliegen. Ihnen geht es zu Zeit mehr darum, dass sie Kooperationen mit den “einheimischen” sozialen Einrichtungen eingehen. Sie möchten als österreichische AlevitInnen im gesellschaftlichen Geschehen aktiv mitwirken und ihren Beitrag leisten.

Die Meinungsauseinandersetzungen der Erwachsenen haben die Jugendlichen ziemlich beeinträchtigt und verwirrt. Gerade, wo sie dabei sind das Vertrauen ihrer Erwachsenen zu erhalten und selbstständig für die Aufrechterhaltung ihres Glaubens arbeiten wollten, fanden sie sich mitten in – für die meisten unter ihnen unnachvollziehbaren – Diskussionen wieder.

Meine Beobachtungen und Dialoge mit ihnen zeigen, dass sie sich von diesen Auseinandersetzungen nicht mehr länger beeinträchtigen lassen möchten und sich noch mehr dafür einsetzen möchten ihren Glauben in der Öffentlichkeit mehr präsent zu machen und innerhalb der österreichischen Gesellschaft aktiver zu werden.

Das Interview mit Özgür Turak zeigt, dass tatsächlich nachhaltige und ernsthafte Schritte in diese Richtung gesetzt werden.

Den Jugendlichen ist es klar, dass sie die Kinder von Menschen sind, deren kulturelle, religiöse und ethnische Ursprünge nicht in Europa, nicht in Österreich

liegen. Sie selbst allerdings sind Österreicher und Österreicherinnen, die keine engen und direkten Bezüge zu den Herkunftsländern ihrer Eltern mehr haben.

Sie wachsen zwischen der Kultur ihres Elternhauses und der Kultur(en) im Alltag auf. In seinem Interview spricht Turak die Anliegen und Erwartungen der alevitischen Jugendlichen besonders an und sagt:

“Es wäre für uns wichtig, dass wir als ein Teil der Gesellschaft gesehen werden und zusammen mit der europäischen-, österreichischen Gesellschaft im Rahmen eines gleichberechtigten Zusammenlebens gemeinsame Ziele aufbauen.

Zurzeit mangelt es bei der 2. und 3. Generation und der Jugend der Mehrheitsgesellschaft an gemeinsamen Zielen. Diese könnten durch bestimmte Grundwerte wie Menschenrechte, Frauenrechte, Gewaltfreiheit, Demokratie und durch Humanismus aufgebaut werden” (siehe Interview Ing. Özgür Turak).

Der Vorsitzende des Bunds der Alevitischen Jugendlichen in Österreich Özgür Turak, weist in seinen Gesprächen oft darauf hin, dass es keine Vorbilder für die Alevitischen Jugendlichen in Österreich gibt, die als Angehörige des Alevitischen Glaubens, mit ihrem Lebensstil und ihrer persönlichen Einstellung in Österreich und Europa wegweisend wirken könnten. Somit bleibt diesen Jugendlichen nichts anderes übrig als innerhalb dieser Diffusität selbst ihren Weg zu finden. Özgür Turak und sein Team sind darin bemüht diesen Prozess der Jugendlichen im Rahmen von Jugendarbeit soweit als möglich zu unterstützen.

15. Interviewanalyse

Die zweite und dritte Generation der MigrantInnen (Menschen mit jüngerer Migrationsgeschichte) wächst heran.

Sie haben meist gute Ausbildungen und beherrschen die deutsche Sprache; sie sind „integriert“.

Diese Menschen genießen allmählich dieselben Lebensstandards, wie die sogenannten „einheimischen“ ÖsterreicherInnen.

Viele unter ihnen haben einen guten Job, einen Wagen, einige sogar eine eigene Wohnung, sind gut gekleidet, etc.

Sie können sich frei ohne große Bedenken ausdrücken, hinterfragen und plädieren für ihre Rechte. Für die Zukunft birgt diese Situation Konfliktpotenzial.

Der Wohlfahrtsstaat verliert nach den neuen weltwirtschaftlichen Konditionen langsam aber sicher immer mehr an Boden.

Sozio-ökonomische Probleme zeigen sich auf der Ebene der Gesellschaft vor allem an der steigenden Arbeitslosenrate und prekäre Arbeitssituationen.

Die Geschichte hat oft genug gezeigt, dass diese Probleme meist auf ethnische Herkunft und Religionen reduziert werden. Es wird hinterfragt, warum gerade das Kind eines Migranten oder einer Migrantin den besseren Job, wenn nicht überhaupt einen Job kriegt, ohne diese Tatsache vielleicht auf die bessere Qualifikation des „MigrantInkinds“ zurückzuführen und – vielleicht sogar verstärkt – umgekehrt. Sobald die Ressourcen knapper werden, werden diese Diskussionen öfter vorkommen; quasi nach der Einstellung „Wir sind echte ÖsterreicherInnen, wir haben Vorrang“. Genauso (“Echte”) ÖsterreicherInnen werden bevorzugt“. Dies gerade dann, wenn über die Frage der „Integration“ tagespolitisch und abbauend diskutiert wird.

Gerade die steigende Jugendarbeitslosigkeit gibt in alle Richtungen zu bedenken. Viele Jugendliche, die “nichts” zu tun haben, werden sich verstärkt auf die Straßen stellen und sich in Rassismen verwickeln, die auf Ethnie, Kultur und Religion aufbauen. Jugendliche, die keine Perspektive im Leben und keine Aussicht auf eine gesicherte Zukunft haben, werden mit diesen genannten Punkten aggressiv um soziale Anerkennung plädieren. Dabei sollten diese jungen Menschen jenseits von

ihren kulturellen und religiösen Eigenschaften für die Aufrechterhaltung des Sozialsystems "vernünftig" eingesetzt und gefördert werden. Arbeits- und Ausbildungsmöglichkeiten, neue Chancen und Perspektiven sollten für sie gewährleistet werden. Diese und mehr Anliegen werden die österreichische Politik und die Gesellschaft intensiver beschäftigen müssen, wenn es nicht gewünscht wird, dass sozio-ökonomische Probleme letztendlich in rassistischen Auseinandersetzungen in der Masse münden. Damit diese Tage nicht kommen, können sinnvolle, nachhaltige, präventive Maßnahmen nicht früh genug eingesetzt werden. Der Dialog auf Augenhöhe wäre an dieser Stelle eine große und wichtige Voraussetzung.

In der aktuellen Situation wird bei der Betrachtung des Zustands den Menschen einerseits eine rosarote Brille vor die Augen zu setzen versucht – „Bei uns funktioniert die Integration gut“; „Sie sind gut für unsere Wirtschaft“ (aus humanistischer und menschenrechtlicher Perspektive ist diese Aussage äußerst diskussionsbedürftig); „Integration ist gut, ABER...“ – und andererseits werden "nur" die Problemseiten des Themas behandelt; z. B. Konnotation mit Kriminalität und Sicherheitsfragen.

Noch ist ein realitätsbezogenes und aktives Zusammenlebensprojekt mit der Beteiligung aller und der Benennung der Dinge bei ihren Namen nicht zu sehen.

Zum Beispiel scheint eine Stadt, wo die Menschen in einer Gemeindebausiedlung keine Konflikte miteinander, aber auch keine Kontakte zueinander haben, aus sozialer Sicht nicht besonders wünschenswert und für die Lebensqualität nicht sehr förderlich. Es wird gerne übersehen, dass Menschen die aus gleichen Kulturräumen stammen, die aus gleichen religiösen und sprachlichen Hintergründen kommen, diesen Kontakt oft auch nicht pflegen, trotz der Teilung desselben Lebensraumes (z. B. Gemeindebausiedlung). Dies wird allerdings nicht zum Problem gemacht. Übersehen wird, dass dies kein "nur" kulturelles Problem, sondern ein Problem des Großstadtlebens allgemein ist.

Im Gesamten wird eine verzerrte Diskussion über die MigrantInnen (Menschen mit jüngerer Migrationsgeschichte) geführt ohne die wirkliche Beteiligung der MigrantInnen selbst vorauszusetzen.

Diese Tatsache kann unter anderem auch den Grund haben, dass es bisher keine wirklichen AnsprechpartnerInnen auf der Seite der MigrantInnen gegeben hat. Jene MigrantInnen, die aus ihren Dörfern gekommen und direkt in den Fabriken des Zuwanderungslandes zu arbeiten begonnen hatten, hatten hauptsächlich mit existenziellen Problemen zu kämpfen. Sie hatten andere Sorgen. Eine gesellschaftliche Entwicklung, die bis heute der Fall ist, war vor vierzig Jahren für "niemanden" ein Thema, geschweige denn denkbar.

Ein Prozess der gesamtgesellschaftlichen Veränderung findet statt. Die Akzeptanz mancher Realitäten – so zum Beispiel, dass Menschen für die Erreichung besserer Lebenschancen, in einer sich immer interdependenter entwickelnden Weltsystem, viel mobiler geworden sind – geht äußerst träge vor sich.

Das träge Vorangehen des Begreifens dieser Tatsache ist womöglich "natürlich", doch der untransparente Umgang der Politik mit dieser Situation sorgt für Verwirrung in der Bevölkerung.

Nun erreichen die MigrantInnen langsam jene Ebene, wo auch sie immer mehr für Mitsprachrecht plädieren.

In den Interviews fällt es vor allem auf, dass die älteren Funktionäre in den Vereinen vereinzelt und allmählich sich darum zu bemühen anschicken ihre Jugendlichen mehr darin zu fördern innerhalb der Gesellschaft aktiv mitzuwirken. Dieses Bedürfnis wird langsam vor allem den Jugendlichen bewusst. Allmählich kommen auch die älteren Menschen, die bisher in Funktionärspositionen sitzen zur Erkenntnis, dass sie die Jugend nicht nach den Bräuchen und Traditionen in Anatolien, die nicht mehr zeitgemäß sind, in Form stecken können. Diese Jugend muss darin gefördert werden seinen Alevismus in Europa zu entwickeln, aufzubauen und zu leben. Diese Entwicklung, dass der Jugend mehr Freiraum gegeben werden muss, schreitet jedoch nur langsam fort.

"Sie reden sehr viel davon, wie wichtig wir sind. Dass sie uns auf jeden Fall fördern müssen. Dass große Herausforderungen auf uns Jugendlichen wartet. Dass nun wir die TrägerInnen der Fackel sind. Etc. Diese Wünsche und Motivationen würden wir als alevitische Jugendliche in der Praxis gerne mehr zu spüren bekommen würden, denn da scheitert die Unterstützung oft so ziemlich" (Interview Ing. Özgür Turak).

Es ist festzustellen, dass sich die AlevitInnen in einem Prozess befinden, wo sie stets zwischen Herkunftsland und Zuwanderungsland hin- und hergezogen sind. Vor allem dann, wenn sie ihre Identität konkret festlegen möchten, für Akzeptanz und rechtliche Anerkennung im Zuwanderungsland ansuchen, diese Kultur und diesen Glauben an die jüngeren Menschen weiterzugeben bemüht sind, ist ihre Verbindung zum Herkunftsland als Identitätsstifter umso größer.

Hier fällt auch der Faktor mit dem fehlenden zentralen Rechtssystem im alevitischen Glauben hinein.

Das Alevitentum beschäftigt sich noch intensiv mit den Fragen der klaren einheitlichen Definition ihres Glaubens. Nach jahrhundertelanger Stummheit fällt diese Diskussion umso stärker und diffuser aus. Die Behaftung in den anatolischen Traditionen ist noch stark gegeben. Die Identifikation mit Europa beginnt erst langsam, was auch damit zusammenhängt, dass sie feststellen, dass das die einzige Überlebenschance des Alevismus in Europa ist.

Das Ziel aller eingereichten Anträge ist es diesen Glauben im Zuwanderungsland aufrecht zu erhalten.

In den Interviews ist es zentral, dass der Alevismus im neuen Kontext und nach neuen Rahmenbedingungen im Zuwanderungsland reformiert weiterleben wird und eigentlich nur so überleben kann.

Ansonsten kann das Potenzial von alevitischen Jugendlichen, die auch in ihrer großen Anzahl bundesweit – wenn auch noch diffus in der Organisation und Arbeitsweise – eine Macht sind, in absehbarer Zeit nur verloren gehen.

„Jene jungen AlevitInnen, die in Österreich leben, hier geboren sind und hier aufwachsen, sind nun Österreichische AlevitInnen. Das ist klar. Für die Zukunft brauchen wir Menschen, die den Alevismus nach dem neuen geographischen, kulturellen und sozialen Kontext, Umständen und Entwicklungen in Österreich formieren und so an die nächsten Generationen weitergeben können. Dass wir den Alevismus nicht mehr so leben können, wie wir sie ursprünglich in unseren Dörfern in Anatolien lebten, ist sonnenklar. Dass es in Zukunft eine Reform geben wird, ist garantiert. Und wenn der Alevismus weitergelebt werden soll, ist das auf jeden Fall auch notwendig“ (Interview Mehmet Ali Çankaya).

Die Organisation von MigrantInnen in Vereinen und anderen sozialen Plattformen wird in allen Interviews gutgeheißen und als notwendig empfunden. Die Notwendigkeit besteht laut den Interviews darin, dass somit das gesellschaftliche Zusammenleben auch von der Verwaltung besser gewährleistet werden kann.

„Sagen wir, es gibt hundertausend AlevitInnen in Österreich oder sagen wir einfach, es gibt eine Million Menschen mit Migrationshintergrund im Land. Was würde mit diesen Menschen passieren, wenn sie keine Plattformen haben würden, wo sie nicht zusammenkommen und ihre kulturellen, religiösen oder sozialen Bedürfnisse erleben könnten? Für die Zuwanderungsländer wäre diese Situation von vornherein ein Problem. Aus diesem Grund kann die Organisierung der AlevitInnen in Vereinen und ihre zukünftige Anerkennung als Religionsgemeinschaft nur förderlich für die Integration sein“ (Interview Mustafa Aslan).

Vor allem Jugendliche, die zuhause die Herkunftskultur ihrer Eltern erleben und „draußen“ und in der Öffentlichkeit eine andere Kultur begegnen, gilt es in ihrem Zusammenleben mit anderen Kulturen zu fördern. Ein(e) Jugendlicher(e), der/die die Sorgen der Eltern erlebt, die um den Verlust der eigenen Kultur und des Glaubens besorgt sind und „draußen“ die Brandmarkierung mit der Marke „Migrant/-in“ leben, hat Identitätsfragen im Kopf, die oft in rechts-extreme oder radikale Entwicklungen münden können.

Für die Identitätsentwicklung und Charakterbestimmung eines Menschen ist es wichtig, dass dieser seine kulturellen, sozialen und religiösen Ursprünge kennt. Dieses „Wissen“ kann einerseits sehr förderlich beim Kennenlernen von und sich positionieren zu anderen Kulturen sein, andererseits kann es zur Isolation und Abgrenzung führen, vor allem dann, wenn der Mensch entsprechend keiner Akzeptanz und Anerkennung begegnet. So wäre eine positive Umsetzung und ein positiver Umgang mit diesem Potenzial an Vielfalt für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung, sowohl in sozialer, als auch in ökonomischer Sicht förderlicher.

Im Interview mit dem Vorsitzenden der Dachorganisation der Alevitischen Jugend in Österreich wird es ersichtlich, dass die Jugend vor allem seit den Versuchen ihrer Erwachsenen um die verfassungsrechtliche Anerkennung ihres Glaubens mehr darum bemüht sind in direkten Kontakt mit anderen Jugendorganisationen zu treten und den Boden für mögliche Zusammenarbeiten in diversen Projekten zu schaffen beabsichtigen, womit sie die Schaffung einer Basis für ein friedliches Zusammenleben für zukünftige Generationen als Ziel vor Augen haben.

“Österreich ist unsere neue Heimat! Inzwischen leben drei Generationen von AlevitenInnen in Europa und in Österreich. Wir sind heute ein wichtiger Bestandteil der österreichischen Gesellschaft. Wir tragen zum ökonomischen Wohlstand bei und symbolisieren auch die Vielfalt der Kulturen in Österreich. Die AlevitenInnen der zweiten und dritten Generation sind inzwischen ein wichtiger und aktiver Teil in der österreichischen Gesellschaft. Wir sind hier geboren, aufgewachsen und wollen unsere Zukunft in Österreich weiteraufbauen” (Interview Ing. Özgür Turak).

Neben all diesen Gemeinsamkeiten können aus den Interviews mehrere Unterschiede herausgelesen werden.

Vor allem die Aleviten Gemeinde in Wien möchte für einen konservativeren Ansatz plädieren. Ihnen ist es zum Beispiel wichtig, dass mit der Anerkennung des Alevismus als Religionsgemeinschaft nur jene das Amt des religiösen Gelehrten ausführen dürfen sollen, die von der Abstammung her auch dieser Mission befähigt sind.

“Ein markanter Unterschied zwischen der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich und der Aleviten Gemeinde in Wien ist es, dass die Aleviten Gemeinde in Wien es festsetzt, dass die führende Person der Religionsgemeinschaft nur jemand sein darf, der aus der Abstammung der Ehli-beyit kommt. Die Föderation hingegen ist – so wie sie das in ihrem Antrag auch niedergeschrieben hat - der Ansicht, dass diese führende Person durch ein Wahlsystem bestimmt werden kann und nicht voraussetzend aus der Familie der Ehli-beyit abstammen muss” (Interview Rıza Sari Gerçek).

Die Begründung

“Die(se) Kinder sollen, wenn sie ihre Ausbildungen abgeschlossen haben, in den Schulen alevitischen Religionsunterricht geben können. Bei religiösen Ritualen sollte das aber auf jeden Fall jemand aus der Ehli-beyit Familie sein. Diese beiden Punkte sind nicht zu vergleichen. Die religiöse Ebene hat mit der Seele, mit dem Emotionalen zu tun. Ein Lehrer ist doch fachlich ausgestattet, kann aber sicher nicht die Vereinigung der Seelen bewirken, wie das ein Dede im Cem-Rital beherbergt. Auch in Österreich ist so. In den Schulen gibt es die LehrerInnen. In der Kirche ist es der Priester” (Interview Rıza Sarı Gerçek).

Die Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich steht hier für einen säkulareren Ansatz, nämlich, dass es vor allem wichtig ist, dass diese Personen sowohl eine wissenschaftliche als auch eine pädagogische Basis haben. Genau aus diesem Grund ist für sie die verfassungsrechtliche Anerkennung des Glaubens und dann der Religionsunterricht in den Schulen und das entsprechende Studium an den Universitäten besonders wichtig.

Die direkte Bezeichnung des Glaubens mit dem Namen “Islam” ist ebenso ein Punkt, wo sich die Wege der AlevitInnen spalten.

Der Präsident der IGGiÖ legt in seinem Interview äußerst prägnante und klare Aussagen, indem er sagt, dass er sich mit der Lehre des Alevismus auseinandergesetzt hat und keinerlei Vereinbarungen mit dem Islam feststellen kann. Dazu führt Shakfe mehrere konkrete Beispiele an (siehe Interview).

“Ich kann einige Beispiele geben. Zum Beispiel: In diesen Anträgen steht geschrieben, dass Aleviten „Allah-Mohammed und Ali“ liturgisch anbeten; also eine Anbetung von diesen drei Personen. Eine Anbetung im Islam ist ausschließlich Allah vorenthalten. Ein Muslim kann weder Mohammed anbeten, noch Ali. Also das ist eine diametrale Entgegensetzung der islamischen lehre.

Der Islam ist eine absolut monotheistische Religion. Sie lehrt Allah als Gottheit, der Einer, Einziger und Einzigartiger ist und deswegen kann man islamisch gesehen nur diese Gottheit anbeten. Natürlich, andere Religionen können ihre Religionen anbeten

wie sie wollen, aber ein Moslem kann nur Allah anbeten” (Näheres dazu siehe Interview).

Außerdem sagt er offen, dass die Anerkennung des Alevismus mit dem Namen Islam ein Problem für die gesamte islamische Community, wenn nicht in der Welt darstellen würde.

“Eine Menge solcher Sachen sind in den Anträgen vermerkt, die mit den grundsätzlichen Glaubenslehren des Islam nicht vereinbar sind, deswegen sagen wir, dass die Glaubenslehre des Alevismus eine andere als die Glaubenslehre des Islam ist. Egal ob das der sunnitische oder schiitische Islam ist“ (Interview Anas Shakfe).

Herr Ministerialrat Mag. Henhapel legt an dieser Stelle einen zentralen Punkt fest:

„Der Kernpunkt der den Sunniten von den Aleviten scheidet sind die 5 Säulen. Für einen Sunniten ist ein Islam ohne die 5 Säulen nicht vorstellbar. Die Wurzel liegt aber viel tiefer.

Die Wurzel liegt im Verständnis des Koran. In dem Moment, wo ich die Sichtweise des Aleviten habe, dass ich sage, „das ist nicht die göttliche Offenbarung, sondern es ist überarbeitet“, dann bricht die Konstruktion und das Gedankengebäude im Islam „ich darf diese Offenbarung gar nicht hinterfragen“ zusammen“ (Interview Ministerialrat Mag. Oliver Henhapel).

Für Österreich heißt es davon abweichend konkret:

„Wer bestimmt überhaupt wer welche Religion ist? Solange eine Lehre von der Auslegung her denkmöglich ist - und das ist sehr entscheidend, deren Selbstverständnis und deren Selbstzuordnung der jeweiligen Glaubensgemeinschaft fällt hier hinein.

Genau das ist bei den AlevitInnen die spannende Frage. Eine Gruppe sagt, sie verstehen sich als Muslime. Es kann ihnen der Staat die Eigenschaft als Muslime nicht absprechen und nicht sagen „ihr seid keine Muslime“, sondern sie müssen selber sagen, ob sie Muslime sind oder nicht. Auf der anderen Seite kann die IGGiÖ sagen, „wir akzeptieren sie nicht als Muslime“. Sie kann ihnen aber nicht die

Eigenschaft als Muslime absprechen. Sie können für ihren eigenen Wirkungsbereich sagen, „das akzeptieren wir nicht“. Nach Rechtslage können sie ihnen aber nicht verbieten sich als Muslime zu bezeichnen“ (Interview Ministerialrat Mag. Oliver Henhappel).

Alle Funktionäre, mit denen Interviews geführt worden sind, bekräftigen es ganz fest, dass es im Alevismus keinen Platz für Diskriminierung bezüglich jeglicher ethnischer, religiöser oder sonst welcher angeborenen bzw. geerbten Eigenschaften eines Menschen geben kann, dennoch gibt es einen Alevitenverein in Wien, welcher in der Community als der „kurdische Alevitenverein“ bekannt ist.

Tatsächlich sind die BesucherInnen und Mitglieder dieses Vereins hauptsächlich „kurdisch und zazaisch sprechende AlevitInnen“.

„Ich bin Kurde, aber ich sehe keine andere Nation minderwertig! Ich bin aber auch Alevit. In diesem Verein versuchen wir unseren alevitischen Glauben zu leben. Dass ich Kurde bin, ist eine andere Sache. Es gibt kurdische Vereine, aber dieser Verein hier beschäftigt sich nur mit dem Alevitentum und dem Alevismus“ (Interview Hasan Sözeri).

Über die Jahrhunderte und sogar Jahrtausende hinweg fanden in Anatolien Völkerwanderungen auf freiwilliger oder auf gezwungener Basis statt. Die Kulturen, Völker, Sprachen und Religionen haben sich in dieser Zeit unheimlich miteinander gemischt, sodass es an klaren Definitionen oft mangelt.

Im fernen Anatolien gibt es Dörfer, in denen Kurdisch, Zazaisch und Türkisch gleichzeitig gesprochen werden. Mit der Zeit hat sich wie es scheint eine Mischung aus allem gebildet. In der Sprache der Zaza gibt es außerdem eine große Zahl an Ausdrücken und Wörter, die regional voneinander abweichen, was vielleicht auch damit zusammenhängt, dass Zazaisch womöglich eine eigene Sprache ist und Dialekte aufweist.

Auch im Alevismus gibt es regional bedingt unterschiedliche Definitionen, Interpretationen, Praktiken, doch die zentralen Punkte wie zum Beispiel Cem-versammlungen sind gemein. Hier liegen die Unterschiede wiederum in der Ausführung und Abhaltung des Cem-Rituals.

Es spielen mit Sicherheit die politischen Einflüsse aus der Kurdenfrage in der Türkei auch in der europäischen Diaspora mit. Für sie ist nicht nur die Nicht-Anerkennung ihrer alevitischen Identität seitens türkischer Staatseliten ein Belangen, sondern auch die Nicht-Anerkennung ihrer „kurdischen Identität“ stellt ein Problem dar.

Ihnen ist es wichtig, dass auch ihre „nicht-kurdischen“ Mitgesinntten diese Sensibilität ihnen gegenüber zeigen, nicht nur allgemein, sondern konkret die Bruderschaft der Völker plädieren. Für diese AlevitInnen ist das Problem nicht nur ein AlevitInnenproblem, sondern vielmehr ein Demokratieproblem in der Türkei. In dieser Sicht pflegen sie eine viel kritischere Haltung gegenüber dem türkischen Regime.

Es ist allerdings aus den Interviews festzuhalten, dass dies nicht das zentrale Motiv für die getrennte Organisation der „kurdischen AlevitInnen“ ist.

Diese AlevitInnen möchten den Alevismus aus seiner kommunal-gesellschaftlichen Weise her interpretieren und ihn in keine hierarchisch definierten orthodoxen Religionsstrukturen einbauen.

“Wir sehen den Alevismus als einen Glauben, welcher auf der kommunal-gesellschaftlichen Gesellschaftsform in Mesopotamien begründet ist. In diesem Sinne besitzt der Alevismus ein sozial-demokratisches Rechtsverständnis. Der Maßstab des Zusammenlebens der Volksgruppe beruht auf der freiwilligen Entscheidung ein Teil davon zu werden. Es ist jedermanns eigene Entscheidung. Niemand wird zum Aleviten, allein durch die Abstammung von einer alevitischen Mutter und einem alevitischen Vater.

An einer Diskussion, ob wir ein Teil des Islam sind oder nicht, nehmen wir nicht teil. Wir sind AlevitInnen. Wir haben sicher von diversen Religionen Elemente absorbiert. In der Welt und Menschheitsgeschichte haben viele Völker voneinander genommen und einander gegeben” (Interview Mustafa Aslan).

Hasan Caner sagt in seinem Interview, dass das einzige Anliegen für die Gründung eines Vereins – wo sich die AlevitInnen versammeln, sich miteinander sozialisieren und gemeinsam ihre religiösen Feiertage abhielten – darin lag, die demokratischen Möglichkeiten, den der österreichische Staat anbot anzunehmen und ihre Identität als Alevit/-in endlich frei auszuleben (siehe Interview).

Heute sind sie um Einiges weiter. Nun ist es an der Zeit sich für die verfassungsrechtliche Anerkennung des Alevismus zu bemühen. Dass gerade in dieser Phase die Meinungen auseinander gehen müssen, ist aus historisch-politischer Sicht verständlich.

Der Punkt ist, dass die AlevitInnen in Europa trotz jahrzehntelanger Anwesenheit außerdem eine Identität als MigrantInnen, wenn nicht als „Fremde“ haben.

Die Gefahr im Prozess dieser Meinungsverschiedenheiten besteht darin, dass sie allmählich ihre alevitischen Jugendlichen nicht mehr auffangen werden können.

Jene Funktionäre, die die alevitische Vereinsorganisationen in Europa bis heute führen sind entweder ehemalige „Linke“, sowie dies beim Vorsitzenden der Konföderation der Aleviten Gemeinden in Europa, Turgut Öker der Fall ist, oder es sind vorwiegend männliche Nachkommen von Dede-Familien oder es sind alevitische Unternehmensführer.

Alle diese Akteure haben ein Wissen und eine Bildung, die den Bedürfnissen der jungen Generationen und den neuen Rahmenbedingungen in der Diaspora lange nicht mehr entspricht. Die Erkenntnis darüber entwickelt sich erst langsam.

“Letztenendes haben die meisten unter ihnen (die Erwachsenen Z. A.) immer noch eine starke Türkei-fixiertheit. Wir als alevitische Jugendliche sind schon längst EuropäerInnen. Die sozialen, ökonomischen und politischen Probleme in Österreich und in Europa gehen uns in erster Linie an. Somit ist es auch verständlich, dass wir nicht unbedingt die gleiche Erwartungshaltung und Ideen vom Leben mehr haben” (Interview Ing. Özgür Turak).

Heute ist eine Jugend aufzutreffen, die mehrheitlich zwischen der Herkunftskultur ihrer Eltern und der Kultur(en) im Zuwanderungsland hin- und hergerissen sind.

Da die meisten dieser Eltern aus ökonomischen Gründen ihre Heimat – meist ihre Dörfer – verlassen und nach Österreich gekommen sind, über geringe Bildungskenntnisse verfüg(t)en und zusätzlich mehr Zeit für die Bewältigung ihrer existenziellen Probleme aufwenden mussten, konnten sie ihre Kinder bereits in deren Schulzeit nicht entsprechend unterstützen.

Auf der anderen Seite hat sich die Sensibilisierung des Lehrpersonals in den Schuleinrichtungen gegenüber der Frage der Integration bis heute nicht wirklich durchgesetzt.

So standen diese Kinder dieser Eltern bereits damals als große Herausforderung für die Lehrkräfte und die österreichischen Schulen da.

Diese wechselseitigen Problematiken, die bis heute lasten, haben es zu verantworten, dass bei den AlevitInnen auch auf der Jugendseite qualifizierte Menschen nur wenig aufzufinden sind.

Auf die Frage, welche Erwartungshaltung sie von der Zukunft, von sich selbst, vom Staat und der Mehrheitsgesellschaft haben lautet die Antwort des Vorsitzenden des Bunds der Alevitischen Jugendlichen in Österreich:

“Unterstützung von positiven Vorbildern, Verstärkung von Individualisierungsprozessen, Dialog zwischen den Kulturen und Glauben, Gemeinsamkeiten in Kulturen und Glauben aufzeigen, Aufzeigen von neuen Lebens- und Integrationsmodellen, Förderung des Bewusstseins und Selbstwertgefühls, Erhöhung von Allgemeinbildung, Förderung des demokratischen Bewusstseins” (siehe Interview).

Es setzt sich noch der Generationenkonflikt hinzu, denn die Einsicht, dass die Jugend mehr gefördert werden muss entwickelt sich nur langsam und in der Praxis setzt sich das noch nicht wirklich durch.

Das vom Herrn Ministerialrat angegebene Beispiel über die „Ziegelböhm“ könnte in Zukunft auch für die AlevitInnen zutreffen, was aus kultur-historischer Sicht ein Verlust wäre.

Aus den Interviews ist keine Verfeindung zwischen den Vereinen, die Anträge zur Anerkennung des Alevismus eingereicht haben zu erkennen. In absehbarer Zeit ist allerdings auch keine Zusammenkunft und gemeinsames Agieren festzustellen.

Wie die alevitischen Jugendlichen damit umgehen werden ist die Frage.

Mehmet Ali Çankaya stellt fest, dass die Jugend mit Sicherheit aufgefangen werden muss.

„Die Jugendlichen meinen, dass wir sie nicht verstehen würden. Ich denke, sie haben recht, denn wir möchten größtenteils, dass unsere Jugendliche genauso leben, wie wir einst in den Dörfern, in den Provinzen Anatoliens zu leben pflegten. Aber die Zeiten und Umstände haben sich geändert. Unsere religiösen Gelehrten sind für diese Umstände zum Beispiel noch nicht vorbereitet. Sie verstehen es zum Teil gar nicht, was ja verständlich nicht. Sie kennen es nicht so. Unsere Jugendlichen hören unseren Ideen, Ratschlägen und Vorträgen mit größter Respekt zu, aber dann drehen sie sich um und fragen sich „was wollen die von uns?“.

Abgesehen davon ist vielen unter ihnen der Glaube und seine Lehren nicht ganz klar. Somit können sie unsere Informationen an sie unreflektiert und unkritisch absorbieren, oder auch nicht“ (Interview Mehmet Ali Çankaya).

Die intensive Meinungsverschiedenheit bezüglich der Form der Anerkennung des Alevismus lässt nicht viel Zeit für die Beschäftigung mit den Jugendlichen.

Vor allem der Vorsitzende der Alevitischen Jugendlichen in Österreich ist stark darum bemüht, dass die Jugend im Bezug auf professionelle Vereinsarbeit, Jugendpolitik, Integration, etc. von sich aus nachhaltige Schritte setzt (siehe Interview).

Inwiefern die Jugend darin erfolgreich sein wird, wird sich mit der Zeit herausstellen. Die Motivation ist da. Die Frage ist nur, wie sie ihren Weg gehen werden und das lernen sie nach dem Prinzip „learning per doing“.

Besonders Herr Ministerialrat Mag. Henhappel ist fest davon überzeugt, dass spätestens wenn der Alevitische Religionsunterricht stattfinden soll, sich die AlevitInnen einigen und in voller Kraft für die Definition eines gemeinsamen Ansatzes die Ärmel hochziehen werden. Allerdings würde dann die Zeit umso stärker drängen. Mit der Ausbildung von Lehrkräften sollte es heute schon begonnen werden. Abgesehen davon wirft Mag. Henhappel eine besonders interessante Frage auf.

„Ich meine bei Gericht kriegen Sie ein Urteil und nicht das, was Gerechtigkeitsempfinden betrifft. Es gibt nichts Schlimmeres, als Freunde, Familienmitglieder und Nachbarn, die wegen Kleinigkeiten X-Prozesse gegeneinander führen. Das können sie mit juristischen staatlichen Mitteln nicht lösen.

Deshalb gibt es Einrichtungen wie Mediation und ähnliches. Sowohl im Strafverfahren als auch im Zivilprozess braucht man solche Dinge.

Und daher ist durchaus die Frage inwieweit Einrichtungen wie Cem-Versammlungen die Mediationssystematik übernehmen können.

Eine spannende Frage, die man aufwerfen könnte, wäre zum Beispiel wie können solche Verfahren in staatliche Strukturen eingepasst werden? Der Cem sieht da solche Ausgleichmechanismen vor. Jetzt kann er das aber nicht machen. Um eine staatliche Mediation zu machen, braucht man entsprechende Ausbildung und Zulassung.

Diese Dinge sind in Wirklichkeit sehr modern und zu stärken! Unsere Rechtssysteme haben in Wirklichkeit auf die Rache oder auf den Schutz der Gesellschaft aufgebaut, ohne die emotionale Befindlichkeit von Täter und Opfer zu berücksichtigen, die ja hier eine zentrale Rolle spielt.

Dieses alte Instrument (zum Beispiel Cem-Rituale Z. A.) kann eine sehr moderne Konstruktion sein, das meiner Meinung nach sehr brauchbar sein könnte“ (Interview Ministerialrat Mag. Oliver Henhapel).

Das sind unter anderem Fragen, über die sich die AlevitInnenvereine allmählich intensivere Gedanken machen sollten. Das sind zum Beispiel Ideen und Herausforderungen die, die moderne Zeit fordern kann und für die einige Zeit in Anspruch genommen werden und viel hineininvestiert werden muss.

Die Tätigkeiten der Alevitenvereine und –organisationen können mit der Einführung des Religionsunterrichts an Schulen allein nicht beendet sein, sofern sie für die gesellschaftliche Entwicklung und die Schaffung von positiven Rahmenbedingungen für ein friedliches Zusammenleben ihren sozialen Beitrag zu leisten beabsichtigen.

Und dieser Wunsch ist tatsächlich gegeben:

“Es ist für uns von großem Interesse, dass AlevitInnen als Teil der gesamten Gesellschaft innerhalb der demokratischen Politiken, die es in diesen Ländern gibt, aktiv mitwirken. Eine Vielfalt im Land zu pflegen und sie zu fördern kann nur positive Entwicklungen mit sich bringen“ (Interview Mustafa Aslan) .

16. Schluss und Fazit

Wie im Rahmen des Teils über die Fünf-Phasen der Diaspora festgehalten wurde, ist es im Rahmen der diffus und "schwammig ausgeführten" Integrationsdiskussionen in Österreich (und in Europa) nicht mehr besonders hilfreich über Gruppen, wie die AlevitInnen stets als MigrantInnen bzw. als Personen mit Migrationshintergrund zu sprechen. Höchstens können diese Menschen als "Menschen mit jüngerer Migrationsgeschichte" aufgefasst werden. Diese Einstellungsänderung würde ein anderes Licht in der Betrachtung und Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung rund um die Integrationsdiskussion setzen. Die Auffassung, dass sie ein Teil der Gesamtgesellschaft und nicht z. B. die "Anderen" sind, würde auf beiden Seiten (Mehrheitsgesellschaft – Allgemein: Menschen mit jüngerer Migrationsgeschichte) maßgeblich für ein aufeinander zugehen und einander entgegenkommen (Empathie) bewirken.

Die AlevitInnen leben bereits seit Jahrzehnten in Österreich und in Europa. Die meisten unter ihnen haben ihren Lebensmittelpunkt in den Staaten Europas. Die Funktionäre in den alevitischen Gemeinden machen sich schon lange Gedanken darüber, wie sie ihre Jugendlichen im Rahmen der Integration besser unterstützen können, ohne dass sie auf ihre eigenen kulturellen Hintergründe verzichten müssen. Diese Menschen plädieren allmählich um den gleichberechtigten Zugang zu politischer und gesellschaftlicher Partizipation. Sie möchten angesehene Berufe ausüben, die bestmögliche Bildung genießen, etc. Sie möchten lange nicht mehr als "Fremde", als "Ausländer" bezeichnet werden. Sie erwarten dieselben Integrationsbemühungen von Seiten der Mehrheitsgesellschaft. In seinem Interview liefert Özgür Turak klare Aussagen diesbezüglich.

Die alevitische Minderheit möchte ihre religiös-kulturellen Eigenschaften beibehalten. Aus diesem Grund möchten sie den Weg der Institutionalisierung gehen und genau daraus unter anderem lässt sich ihr Minderheitenstatus definieren. Auch aus den oben genannten und durch die gesamte Arbeit durchdefinierten Gründen ist die Anerkennung dieser Gruppe als "österreichische bzw. als europäische AlevitInnen" plausibler.

Ihren Glauben möchten sie kontextbedingt/-gerecht beibehalten.

Die Rahmenbedingungen sind nicht mehr jene, wie ehemals in Anatolien. Auch die Zeiten haben sich geändert. Diesen Veränderungen und neuen Herausforderungen sind sich vor allem die Funktionäre in den Gemeinden bewusst.

Das Ziel ist es sich transnational zu organisieren und einen einheitlichen Weg zu gehen. Aus diesem Grund gibt es intensive Interaktionen zwischen den Gemeinden in den europäischen Staaten.

Inwiefern die AlevitInnen es schaffen werden in Europa und in Österreich als Minderheit überleben zu können oder im Gegenteil tatsächlich in der Assimilation – die langfristig unumgänglich ist solange diffuse Strukturen herrschen – untergehen werden, wird sich daraus zeigen, ob sich die Gemeinden (besser die Funktionäre) einigen und einen gemeinsamen Ansatz wählen oder weiterhin interessengeladenen Auseinandersetzungen von Akteuren in Funktionärspositionen nachgehen werden.

Bei der letzteren Option ist die Assimilationsgefahr, konkret Verlust der ursprünglichen religiös-kulturellen Werte und Auseinandergehen der Gemeinschaft – vor allem die Distanzierung der Jugend – wahrscheinlicher.

Das Beispiel mit der eigentlich böhmischen Abstammung von sehr vielen WienerInnen kann an dieser Stelle in Erinnerung gerufen werden.

Alle Interviewpartner waren sich darin einig, dass die Entfernung der Menschen von religiösen Strukturen langsam aber sicher einen entgegengesetzten Weg einnehmen wird. Die verstärkte Individualisierung, der stressige Alltag, die steigende Einsamkeit würde die Menschen dazu drängen die Geborgenheit in der Gemeinschaft zu suchen. Dieser Punkt wurde in der Arbeit näher erläutert.

Für die AlevitInnen gibt es somit zwei Optionen:

Entweder sie schaffen es eine Minderheit zu bleiben, die sich institutionalisiert und in Harmonie und Austausch mit der Mehrheitsgesellschaft unter gleichberechtigten Bedingungen zu leben erzielt, oder sie beharren auf ihrer diffusen, unstrukturierten Gegenwart und gehen langfristig in der Assimilation unter.

Aus den Interviews, besonders aus jenem mit Herrn Ministerialrat Mag. Henhapel zeigt sich deutlich, dass die AlevitInnen wenn sie entschieden den Weg der Institutionalisierung gehen möchten auf kurz oder lang sich einigen werden.

Spätestens wenn die Zeit für die Organisierung des Religionsunterrichtes in den Schulen kommt, werden sie sich gezwungener Maßen für einen einheitlichen Weg entscheiden müssen, wenn sie kein Auseinandergehen und Zerfall der alevitischen Gemeinschaft herbeiführen möchten.

“Wenn sie (AlevitInnen Z. A.) sich nicht einigen werden, dann würde man noch länger brauchen, was meiner Meinung nach für die Aleviten schlecht wäre.

Eine Frage der Größe, eine Frage der Repräsentanz und die Fähigkeit aufzutreten und zu agieren und Gemeinschaften zu bilden ist wichtig. Sie müssen schauen, dass überall flächendeckende Repräsentanzen gegeben sind, aber je mehr sich die Gruppierungen fraktionieren, desto schwieriger wird es werden” (Interview Ministerialrat Mag. Oliver Henhapel).

Der Vorsitzende der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich Mehmet Ali Çankaya dazu:

“Egal wieviele Anträge eingereicht worden sind. Dieser Prozess wird auf lange Frist nur den AlevitInnen ermüden. Am Ende werden die Behörden sagen, dass wir uns alle vereinen sollen. In unserem Antrag ist die komplette heterogene Struktur des Alevismus enthalten. Die ethnische Heterogenität bis hin zur unterschiedlichen Interpretation des Alevismus etc.

Irgendwann müssten wir doch inhaltlich auf eine gemeinsame und einheitliche Definition kommen. Wie sonst sollte der alevitische Religionsunterricht in den Schulen in Zukunft erfolgen? Sollen jetzt, wenn alle drei Anträge anerkannt werden, drei verschiedene Alevismen unterrichtet werden?

Bis es soweit kommt, dass in Österreich Alevismus als Religionsunterricht angeboten wird, wird es noch etwa zehn Jahre dauern. So einfach geht es nicht, aber die Vorarbeiten sollten jetzt schon beginnen, wenn wir dieses Ziel schon nach zehn Jahre erreicht haben möchten” (Interview Mehmet Ali Çankaya).

Diese Erwartungshaltung, dass sie sich einigen müssen, besteht seitens allen interviewten Funktionären, doch in der Praxis halten sie sich noch fern davon, einen Schritt in diese Richtung zu setzen.

Falls sie es tatsächlich schaffen werden, diesen Weg der Institutionalisierung gemeinsam zu gehen, dann warten ganz andere Herausforderungen auf sie.

Die Fragen, wie sie den Alevismus den neuen Rahmenbedingungen in Europa und in Österreich entsprechend reformieren möchten, wie sie mit der Mehrheitsgesellschaft harmonisieren möchten, etc. sind welche, über die bereits jetzt schon intensiv überlegt und geplant werden müssen.

Die Fragen über die inhaltlichen Details im Alevismus, könnten im nachhinein oder sehr wohl im Rahmen der Institutionalisierung, in theologisch und historisch aufgebauten wissenschaftlichen Arbeitsgruppen behandelt werden.

Warum es diese diffusen Meinungen bzw. lange nicht abgeschlossenen Definitionen im Alevismus gibt wurden in den vorherigen Seiten zu erläutern versucht. Ein langsames Erwachen nach einer Jahrhundertlangen Verstummung und diverse interessengeladene Entwicklungen sowohl intern als auch extern führen dazu, dass es große Meinungsverschiedenheiten gibt. Die Problematik liegt darin, dass es im Zuge dessen zu internen Spaltungen kommt (-en kann), noch bevor die AlevitInnen es genießen konnten unter einer alevitischen Identität zusammenzufinden.

Diese inhaltlichen Auseinandersetzungen gehören zum Prozess sehr wohl dazu und sind auch natürlich, allerdings ist es wichtig zu wissen, wie lange dieser Teil noch fortlaufen soll.

“Die Christen diskutieren seit 2000 Jahren und bis heute über ihren Glauben. Jehovas Zeugen sind der Meinung, dass sie der Ursprung von allem sind. Solange wir unseren Ursprung nicht festlegen, werden wir noch verschiedene Interpretationen machen” (Interview Rıza Sarı Gerçek).

Es ist zu überdenken, ob es nicht nachhaltiger und zusammenhaltender wäre, wenn vorrangig die bürokratischen Hürden auf dem Weg der Institutionalisierung, konkret Anerkennung als Religionsgesellschaft, die selbst Jahre in Anspruch nehmen wird gemeinsam überwunden werden würden.

Diese Phase des Prozesses ist vor allem für die jugendlichen AlevitInnen problematisch, die sich innerhalb der inhaltlich-religiösen Diskussionen oft nicht leicht wiederfinden können. Jedoch sind sie diejenigen, die den Alevismus in die nächsten Generationen tragen sollen, die sich als ein Teil der österreichischen Gesellschaft engagieren und sowohl in politischen als auch in sozialen Fragen für die gemeinsamen Bedürfnisse der gesamten Gesellschaft und auch der Minderheiten einsetzen sollen.

Es sollte vielleicht genau darin Kraft investiert werden, den Fragen nachzugehen, wie diese Jugendliche angesprochen werden könnten, wie konkret auf ihre Bedürfnisse eingegangen werden könnte, wie ein klarerer Informationsaustausch zwischen den Generationen stattfinden könnte, wie in dessen Zuge mit anderen sozialen und zivilgesellschaftlichen Einrichtungen in Österreich kooperiert werden könnte, etc.

Allein aufgrund der alevitischen Lehre, mit ihren Grundwerten wie Solidarität, Humanismus, Respekt, Toleranz, Geduld, etc. ist vielleicht zu schließen, dass sie es schaffen werden einen einheitlichen gemeinsamen Weg zu gehen.

Allerdings ist infolge vom Erstarken der säkularen Tendenzen ein auseinanderdriften der Gemeinschaft ebenso möglich; zum Teil bereits in der Gegenwart beobachtbar.

“Gegenbeispiele sind kleine evangelikale Gruppierungen die mit 1000-1500 Mitgliedern die evangelisch methodistische Kirche, Methodisten, und die gibt es seit hundert Jahren in Österreich. Da ist aber die Frage, wie stark der Glaube ist. Das sind abgespaltene protestantische Gemeinden, die sich teilweise während den Protestantenbewegungen vor 200 Jahren abgespalten haben. Das sind sehr gläubige Leute. Und deshalb überlebt diese kleine Gemeinschaft. Das ist bei den Aleviten nicht unbedingt der Fall. Da sind wir wieder bei der Geschichte mit dem säkularen Umfeld.

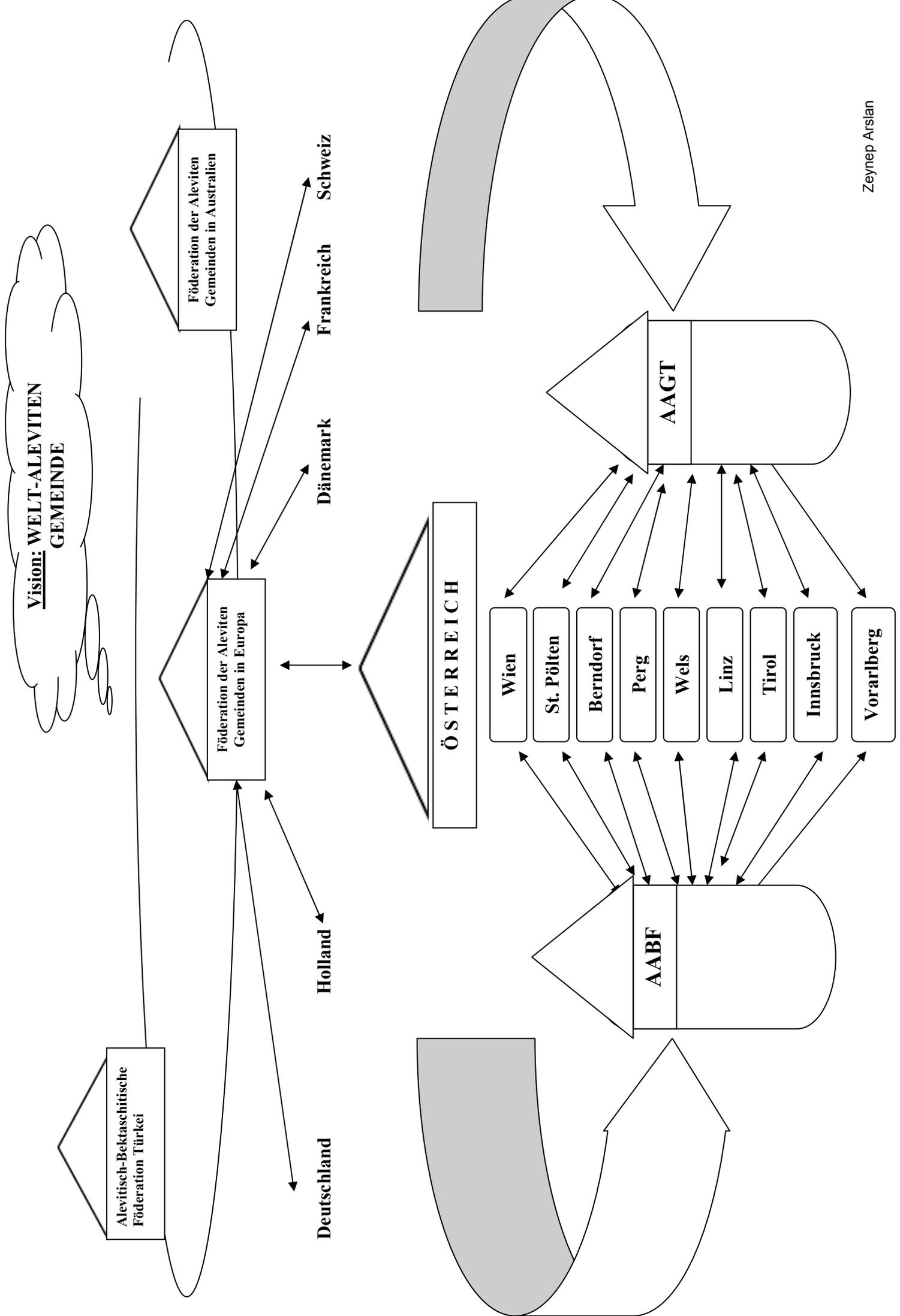
Außerdem haben die Aleviten von der Glaubenspraxis her dem sunnitischen Islam gegenüber einen Nachteil. Diese Geschichte mit dem fünfmaligen Gebet am Tag das erinnert einem und hält einem ständig am Glauben.

Hingegen das bei den Katholiken einmal in der Woche oder bei den Aleviten noch seltener, neigt das sehr stark dazu, dass das auseinanderläuft” (Interview Mag. Oliver Henhapel).

Abschließend ist anzuführen, dass anhand der oben erwähnten Punkte es die Frage ist, wo die alevitischen FunktionärInnen ihre Kraft und Zeit investieren möchten; in inhaltlichen und vielleicht Personen zentrierten bis hin zu kleinkriegerischen Auseinandersetzungen oder in einen Community basierten, gemeinsamen Ansatz; das ist die Frage.

Die alevitischen Gemeinden befinden sich zu Zeit in der Phase, welche ihren weiteren Werdegang definieren wird.

Organigramm der Konföderation der Aleviten Gemeinden



„Aleviten glauben daran, dass die Heiligen Brüder Hızir und İlyas als Propheten gelebt und das so genannte „Wasser zur Unsterblichkeit“ getrunken haben, um den Suchern und Wanderern auf dem mystischen Pfad zu helfen. Nach diesem Glauben kommt Hızir auf Land und İlyas auf dem Meer zur Hilfe. Sie würden denjenigen helfen und sie retten, die in Not geraten sind und „von ganzen Herzen“ um Hilfe rufen“¹.

Laut Erzählungen wurde Sultan Hubyar im 13. Jahrhundert vom Hadschi Bektasch Veli nach Tokat gesandt, damit dieser dort seine Lehren forciert. Heute ist das Dorf ebenso eine Pilgerstätte wie „Hadschi Bektasch“ in der Provinz Nevşehir im südlichen Mittelanatolien.

Entsprechend dem Hubyar AlevitInnen Verein gibt es in Wien, Meidling den „Muhabbet Freundschaftliche Unterhaltung Kulturverein Integration Dialog“, welcher von AlevitInnen gegründet wurde und geführt wird, die aus der mittel-anatolischen Provinz Yozgat stammen. In diesem Verein werden Kulturveranstaltungen, Familien- und Freundschaftsbeziehungen als zentrale Anliegen gepflegt und gefördert.

¹ für Details siehe: 13.-15. Februar: Hızir - Tage(Hızir Günleri) bei Aleviten.
[http://aabk.info/alevitische_feste.html?&cHash=52ee22abb&tx_ttnews\[backPid\]=121&tx_ttnews\[tt_news\]=5984](http://aabk.info/alevitische_feste.html?&cHash=52ee22abb&tx_ttnews[backPid]=121&tx_ttnews[tt_news]=5984) [Zugriff: 04.05.2010]

Kommentar zum Organigramm

In der vorliegenden Graphik ist die Organisationsstruktur der Aleviten Gemeinden dargestellt, die der Turgut Öker Schiene angehören. Turgut Öker ist der Präsident der Konföderation der Europäischen Aleviten Gemeinden (AABK; <http://www.aabk.info/>), genauso der Föderation der Aleviten Gemeinden in Deutschland (AABF).

Turgut Öker kommt aus den „linken Kreisen“ der 68er Bewegung der Türkei (Dev-Yol; Devrimci Yol; deutsch: Revolutionärer Weg). Öker ist unter vielen AlevitInnen angesehen. Er wird aber auch kritisiert, weil er – so die gängige Meinung – die religiösen Werte des Alevismus vernachlässigt. Hier handelt es sich um die Diskussion, dass den religiösen Werten sowie den religiösen Gelehrten wieder mehr Raum eingeräumt werden sollen.

Die Konföderation ist darum bemüht nicht nur den Alevismus in Europa zu institutionalisieren. Mit dieser Kraft unterstützt sie auch die Bemühungen um die Anerkennung und Gleichstellung des Alevismus zu allen anderen anerkannten Religionen in der Türkei.

Das Ziel einer Welt-Aleviten Gemeinde steht im Augenmerk der Konföderation.

In der Graphik sind die Organisationsstrukturen von anderen Aleviten Einrichtungen, wie zum Beispiel die CEM-Stiftung unter Prof. Dr. Izzettin Doğan nicht enthalten.

Es gibt AnhängerInnen der CEM-Stiftung auch in den Staaten Europas, genauso in Österreich, jedoch weisen diese (noch) keine strukturierte und systematische Organisation auf, wie dies bei der Konföderation der Fall ist.

Die CEM-Stiftung ist vorwiegend und vor allem in der Türkei aktiv. In der CEM-Stiftung sind verstärkt Einflüsse des orthodoxen Islam zu beobachten. Die Cem-Rituale der Stiftung werden zum Beispiel mit der Trennung von Frauen und Männern im Saal durchgeführt.

Außerdem ist die CEM-Stiftung mit ihrer loyalen Haltung zum "türkischen Regime" bekannt. Die TV-Sendung (Cem-TV) und das Radio (CEM-Radio), als deren offizieller Gründer Prof. Dr. İzzettin Doğan gilt, propagieren den türkischen Nationalismus, wie dies in den regimetreuen anderen türkischen TV-Sendungen ebenso der Fall ist.

Ein besonders bekannter Slogan, welcher täglich gestrahlt wird lautet "Wir sind die WächterInnen der Republik". Damit möchte unter anderem der stark laizistische Charakter der anatolischen und viel mehr der türkischen AlevitInnen, betont werden. Diese Punkte werden noch zu den Anfängen der vorliegenden Arbeit detailliert behandelt.

Durch meine Teilnahme an diversen Veranstaltungen habe ich beobachtet, dass die AnhängerInnen der Konföderation dieser Entwicklung mit Besorgnis gegenüber stehen. Sie versuchen die AnhängerInnen bzw. SympatisantInnen der CEM-Stiftung im Rahmen von diversen Diskussionsrunden davor zu "bewahren", "dass sie sich der staatlichen Schirmherrschaft unterordnen".

Die Gemeinden der "kurdisch und zazaisch sprechenden AlevitInnen" sind ebenso nicht in der Graphik dargestellt.

In Österreich gibt es gegenwärtig nur einen Verein, der in der Community als "kurdischer AlevitInnen-Verein" bekannt ist. Dieser befindet sich in Wien, Favoriten. In Deutschland und in der Türkei gibt es die "Föderation der demokratischen Aleviten Gemeinden" (FEDA), die in der Arbeit behandelt werden. Auch dazu sind die Details in der Arbeit behandelt.

Neben diesen Organisationen gibt es Einrichtungen, die regional motiviert sind.

Es gibt zum Beispiel die "Föderation der Europäischen Dersim Vereine" (türk. Avrupa Dersim Dernekleri Federasyonu; DEDEF; <http://www.fdg-dersim.com/>). In den Gemeinden dieser sind vorwiegend Menschen aus der Region Dersim organisiert. Diese Menschen gehören dem alevitischen Glauben an. Der Grund ihrer Organisation unter DEDEF ist allerdings nicht der Alevismus, sondern generell die Region Dersim. Sie beschäftigen sich mit der Aufrechterhaltung der Dersim-Kultur – dieser ist alevitisch geprägt – dem Beschützen der Natur, Tiere und historischer Denkstätten in Dersim, und führen Untersuchungen über die Aufklärung des Dersim Massaker 1938 durch, etc. Die Menschen in dieser Region sind AlevitInnen, sie sind "links" gesinnt, ein Teil unter ihnen bekennen sich zum Kurdentum, ein Großteil unter ihnen spricht die Sprache der Zaza, etc. Aus diesen Gründen hat diese Region eine Sonderstellung in der Türkei. DEDEF beschäftigt sich mit diesen Punkten in Verbindung mit soziologischen und ökologischen Faktoren.

Entsprechend gibt es in Wien einen Verein im Favoriten, welcher von AlevitInnen – die aus der Region Hubyar (Dorf in der Provinz Tokat in Mittelanatolien) stammen – gegründet worden ist und von diesen heute geführt wird. In der Türkei gibt es die Hubyar-Stiftung (türk. Hubyar Vakfi; <http://www.hubyarvakfi.org.tr/hubyar.asp?kategori=1>).

Die Art der Semah-führung und die Bekleidung, genauso die überlieferten Lyriken aus diesem Dorf haben besondere Merkmale und unterscheiden sich stark von den anderen alevitischen Bräuchen und Traditionen in diesem Rahmen. So gibt es zum Beispiel in der Region Dersim Düzgün Baba (deutsch: Vater Düzgün) und in der Region rund um Hubyar den „Bozatlı Hizır“ (deutsch: Der Hizır mit dem weißen Pferd). Beide sind Namen, die in Notsituationen von den AlevitInnen seit Jahrhunderten zur Hilfe gerufen werden. Es sind Schutzpatronen, von denen stets geglaubt wird, dass sie unsterblich sind und zu jeder Zeit und in jedem Ort, jenen Menschen, die in Schwierigkeiten stecken zur Hilfe eilen.

INTERVIEW-ANHANG

Ich denke, dass in den einzelnen Interviews interessante Detailinformationen enthalten sind. Aus diesem Grund habe ich alle Interviews im Anhang angeführt.

Bei der Transkription der Interviews waren oft sprachliche Ausführungen meiner Interviewpartner eine Herausforderung.

Die Handhabung der Grammatik, des Stils und des Satzbaus meiner Interviewpartner, die in Türkisch gesprochen haben, zwangen mich dazu zuerst die Transkription dieser Interviews in ihrer Originalsprache, nämlich Türkisch verständlich niederzuschreiben, um sie danach ins Deutsche zu übersetzen.

Bei meinen werten Interviewpartnern, die oft Dialekt oder ein gebrochenes Deutsch gesprochen haben, lagen die Schwierigkeiten anderswo.

Manche Stellen, die interne Organisationsanliegen und Personenstrukturen der jeweiligen Vereine anbelangten, habe ich bewusst aus der Transkription ausgeschlossen. Sie haben wenig Relevanz für die Ausführung der vorliegenden Arbeit gehabt.

Ich habe mich bemüht die Transkriptionen sprachlich den originalen Interviews entsprechend niederzuschreiben.

Zeynep Arslan

INTERVIEWTEILNEHMERLISTE auf einem Blick

Hasan Caner Gründungs- und Vorstandsmitglied des ersten Alevitischen Vereins in Österreich

Mehmet Ali Çankaya Vorsitzender der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich

Rıza Şahin Sarı Pressesprecher der Aleviten Gemeinde in Wien

Veliyettin Ulusoy Höchster religiöser Vertreter der alevitischen Dedes

Hasan Sözeri Vorsitzender des alevitischen Kulturzentrums – Favoriten

Sabri Yıldız Vorsitzender Stellvertreter des alevitischen Kulturzentrums - Favoriten

Mustafa Aslan Vorsitzender Stellvertreter der Föderation der demokratischen Aleviten Gemeinden in Deutschland e. V.

Mag. Oliver Henhappel Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur
Leiter vom Kultusamt

Anas Shakfe Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)

Özgür Turak Vorsitzende des Bunds der Alevitischen Jugendlichen in Österreich

Prof. Heiner Eichner Institut für Sprachwissenschaften an der Universität Wien

Interview mit Hasan Caner

Gründungs- und Vorstandsmitglied des ersten Alevitischen Vereins in Österreich

23. Jänner 2010

Was war Ihre Motivation zur Gründung eines alevitischen Vereins?

Mein Name ist Hasan Caner. In der Türkei habe ich in diversen öffentlichen Einrichtungen gearbeitet und bin im Jahr 1970 ins Ausland gegangen.

Mit der Zeit bin ich mit diversen Glaubensangehörigkeitsproblemen in Berührung gekommen.

Eines Tages kam mein Vorarbeiter zu mir und beauftragte mich damit, auch die Arbeit meines Kollegen zu übernehmen. Wir haben in der Nachtschicht gearbeitet. Unsere Arbeit war sehr anstrengend. Ich konnte mir nicht erklären, warum ich dieser Forderung nachgehen sollte.

Also schmeißte ich die Arbeit und beschwerte mich bei unserem Chef. Dieser meinte, dass es Ramadan war und jener Kollege Fastensaufbruch machen musste.

Ein Moslem durfte in einem christlichen Land seinem Glauben einwandfrei nachgehen.

Wir hatten so festgestellt, dass Österreich ein demokratisches Land ist, wo die Rechte der einzelnen gesichert waren.

Es gab einige KollegInnen unter uns, die in Österreich nur vorübergehend zu bleiben planten. Ihr Ziel war es etwas Geld zu verdienen und wieder zurück in die Heimat zu gehen. Viele andere und auch ich wollten aber nicht mehr zurück. Wir wollten ein neues Leben hier in der Fremde aufbauen. Ich habe meine Familie hergeholt.

Wann haben sie für die Gründung des Vereins angesucht? Was ist passiert?

Im Jahre 1988 beantragten wir unsere Vereinsgründung. Die IGGiÖ wurde damals von einem Menschen aus Pakistan vertreten.

Wir hatten unseren Antrag damals als „Alevitisch-Bektaschitische Vereinigung“ eingereicht. In der zuständigen Behörde fragte man uns, ob wir einen „Glaubensverein“ gründen wollten und wir sagten Ja. Sie fragten uns, welchem Glauben wir angehören würden und wir sagten Islam. Dann sagten sie uns, dass wir aber anders sind als die MuslimInnen in Österreich, die bisher bekannt sind und fragten uns was denn die Quelle unseres Glaubens ist und wir sagten, dass wir eben anders sind. So wurde unser damaliger Antrag innerhalb von zwei Monaten letztendlich abgelehnt.

Ihre Begründung war, dass sie einen „Alevitisch-Islamischen“ Glauben nicht kennen würden.

Was haben Sie dann gemacht? Wie ist es dann weitergegangen?

Nachdem unser Antrag als solcher abgelehnt wurde, haben wir den Namen unseres zu Gründen beabsichtigten Vereins geändert. Wir haben uns ziemlich schwer getan, weil wir uns damals mit der gesetzlichen Lage in Österreich auch nicht so gut ausgekannt hatten. Damals hatten wir einen werten Freund, der der der Sunnitischen Rechtsschule angehörte – Serdar Erdost. Er machte damals ein Programm für „Fremde“ im ORF. Wir kontaktierten ihn und er empfahl uns den Namen des Vereins zu ändern und zwar in „Alevitisch-Bektaschitisch Anatolischer Kultur Verein“. So reichten wir unseren nächsten Antrag ein. Diesmal hieß es, dass sie mit dem Begriff „Anatolien“ nichts anfangen konnten.

Es wurden einige Untersuchungen unternommen und unsere Statuten wurden im Jahre 1989 anerkannt. In Deutschland gab es inzwischen seit eineinhalb Jahren einen alevitischen Vereine in Frankfurt.

Was waren die damaligen Ziele der AlevitInnen in Österreich?

In der „Fremde“ hatten wir nun andere Probleme. Unser Kinder waren inzwischen bei uns. Ich bin 1970 hergekommen und habe meine Familie im Jahre 1972 zu mir geholt. Unsere Kinder gingen zur Schule und hatten Religionsunterricht. Wir wurden von der Schulverwaltung gefragt, ob wir den islamischen Religionsunterricht wollten und unsere Antwort lautete, Nein. Der Grund unserer Antwort lag darin, dass wir AlevitInnen sind. Unsere Einstellung war der Schulverwaltung damals unverständlich, obwohl sie beobachteten, dass wir anders waren als die bisher bekannten MuslimInnen. Wir kleideten uns anders, wir verhielten uns anders.

Wir erklärten, dass wir AlevitInnen waren, dass wir unsere Cem-Rituale hatten, dass wir nicht in die Moschee gingen. Auch die Schulverwaltung musste dann feststellen, dass es uns tatsächlich gab und dass es aber keine literarischen Quellen gab, die unsere Existenz bekundeten, zumindest in der offiziell-bekanntem osmanischen Geschichte nicht.

Was war die soziale und ökonomische Situation der AlevitInnen damals?

Wir waren ArbeiterInnen. Viele wollten zurück in die Heimat. Viele wollten hier ein Leben aufbauen. In den religiösen Festen sahen wir, dass unsere sunnitischen Freunde ihre Moscheen hatten und dort ihre Feste hatten. Sie mussten keine Betriebskosten verrichten. Bei ihren religiösen Festen opferten fünf bis sechs Tiere. Sie konnten ihren Glauben frei leben in Österreich.

In der Türkei waren wir als AlevitInnen unterdrückt. Ich arbeitete in Istanbul. Meine Arbeitskollegen schimpften in meiner Gegenwart über die AlevitInnen. Sie wussten nicht, dass ich Alevite war. Ich sagte es ihnen nicht. Das könnte ich nicht. Meine Wohnung war in der Nähe zu meinem Arbeitsplatz. Im Ramadan, wenn sie alle fasteten, ging ich zwischendurch in meine Wohnung aß, trank und rauchte, dann kam ich wieder zurück zur Arbeit. In der Früh ging ich verspätet und am Abend früher Heim, als ob ich Fasten abbrechen wollte. So überstanden wir den Ramadan in der Türkei.

In der Türkei hatten wir unseren Glauben von unseren Elterngenerationen überliefert bekommen. Wir praktizierten unseren Glauben im Geheimen und in der Gemeinschaft. In Österreich und in Europa sind die Gemeinschaften durch die Migration und den Kampf um die existenziellen Bedürfnisse auseinandergegangen. In Österreich beobachteten wir, dass andere Glaubensrichtungen, wie z. B. Jehovas Zeugen, Broschüren in türkischer Sprache über ihren Glauben verteilten und darüber mit Menschen sprachen. Und wir dachten uns, dass auch wir das machen könnten.

In der Türkei gibt es eine ganz andere Situation. Dort wird geglaubt, dass die AlevitInnen gegen den Staat sind, dass die den Staat zerteilen wollen etc.

Wir organisierten uns in Europa, in Österreich. Wir gewannen an Selbstbewusstsein und wollten diese Errungenschaften in Europa an unsere Landsleute in der Türkei weitergeben. Wir wollten, dass unser Glaube weiterlebt und an die nächsten Generationen weitergegeben wird. Im Jahre 1991-92 wurde in der Türkei in Izmir unser erster Verein gegründet, allerdings nicht mit der Bezeichnung „Alevitisch“.

Danach setzten wir die Gründung von Vereinen in anderen Teilen der Türkei fort und die staatlichen Einrichtungen wurden langsam aufmerksam auf uns. Wir wollten, dass jene Rechte die den Angehörigen der sunnitischen Lehre gebühren genauso den Angehörigen des Alevitischen Glaubens gebühren sollten. Gestern wir heute möchten wir aber auf keinem Fall unter die Schirmherrschaft einer sunnitisch-dominierten religiösen Einrichtung. Sowohl in der Türkei als auch in Europa.

Wir haben diverse Veranstaltungen im Rahmen des interreligiösen Dialogs organisiert und daran teilgenommen. Im Jahre 1991 kam in Helsenburg ein Priester zu uns und sagte, dass er zum Andenken an die Kreuzigung von Jesus mit den MigrantInnen gemeinsam eine religiöse Veranstaltung unternehmen wollte. Er sagte, dass er vorher schon mit der Moschee in Kontakt getreten, dort aber auf kein Interesse gestoßen ist, sie allerdings auf die AlevitInnen hingewiesen hatten. Ich habe damals einen Jugendlichen zu mir geholt, der mir bei der konkreten Übersetzung der Worte dieses Priester half. Dieser Priester erzählte mir von Jesus, seine Kreuzigung und den Gründonnerstag. Er wollte zwölf Personen von uns haben, die an ihrem religiösen Ritual teilnehmen sollten. Ich dachte mir, dass auch in unseren religiösen Versammlungen zwölf Personen, während des Rituals verschieden Dienste verrichteten. Wir unterhielten uns und ich willigte gerne ein. Wir

sind mit zwölf Personen, jeweils sechs Männer und sechs Frauen von uns zu ihnen in die Kirche gegangen. Der Priester wusch einzeln unsere Füße und sagte zu seiner Community „Jesus hat in dieser Weise seinen Weggefährten gegenüber seinen Respekt und seine Dienste gezeigt. Die AlevitInnen sind Menschen, die in unser Land gekommen sind um hier mit uns zu leben. Sie arbeiten hier mit uns und tragen für unseren Wohlstand bei. Haltet sie nicht getrennt von euch selbst und gebt ihnen jene Jobs, die auch ihr machen möchtet. Unterstützt ihre Kinder, damit diese ihren sozialen Aufstieg schaffen“.

Wir sagten dort, dass wir alle Nationen dieser Welt nicht getrennt betrachten. Für uns sind sie alle gleich und verdienen den gleichen Respekt. Darauf küssten und umarmten sie uns.

Was war der Hintergrund für dieses Ereignis?

Sie wollten als religiöse Gelehrte gegen Fremdenfeindlichkeit ihren Beitrag leisten.

Inwiefern, meinen Sie, können die AlevitInnen sich selbst gegenüber der Mehrheitsgesellschaft ausdrücken?

Sehr gut. Unser Gasthaus, der sich unterhalb unseres Vereins befindet wird von einem einheimischen Österreicher betrieben.

Wie steht Ihrer Meinung nach, die alevitische Gemeinde gegenüber und innerhalb der Diskussionen um Integration in Österreich?

Es ist uns wichtig, dass wir als staatliche anerkannte Religionsgemeinschaft fungieren. Nur so können wir offiziell als Religionsgemeinschaft auch unsere Position stärker und besser kundtun und aktiver bei diesen Diskussionen mitwirken.

Zur Zeit bemühen wir uns um die verfassungsrechtliche Anerkennung unseres Glaubens. Wir werden von vielen Menschen und Akteuren in den Funktionspositionen in der Verwaltung unterstützt.

Seit 1988 gibt es eine alevitische Organisationsform und Vereinigungen in Österreich. In manchen Staaten Europas werden in den Schulen der Alevismus als Religionsunterricht angeboten. Womit setzen Sie es zusammen, dass bis heute in Österreich dies noch nicht eingetreten ist?

Abgesehen davon, dass das mit dem Islamgesetz in Österreich zusammenhängt, sind die Meinungsverschiedenheiten z. B. in der Diskussion in welcher Form der Alevismus vom österreichischen Staat anerkannt werden soll ebenso ein Faktor, welche diesen Weg etwas mühsamer macht.

Wie wichtig ist, Ihrer Meinung nach, die Alevitische Identität in Österreich?

Jeder Mensch sollte das Recht darauf haben seine eigene Identität in Freiheit leben zu dürfen. Wir leben in Österreich. Österreich führt ein demokratisches System. In diesem Land können Religionen, Ethnien etc. nebeneinander bestehen ohne dass sie sich gegenseitig auf irgendeiner Weise beeinträchtigen. Dafür gibt es die entsprechenden rechtlichen Rahmenbedingungen.

Fühlen Sie sich selbst vielmehr als „Türkei Angehöriger“⁵³ oder Österreicher?

Es gibt eine tiefe Verbundenheit zur Türkei. Ich besuche jedes Jahr mein Dorf, meine Verwandte und die Grabstätten meiner Vorfahren.

Nicht einmal in Istanbul fühle ich mich zuhause, obwohl ich Jahrelang dort gelebt hatte, aber geboren wurde ich in meinem Dorf. So fühle ich mich nur dort zuhause. Das ist etwas anderes. Österreich ist ein Land, wo die Menschenrechte gepflegt und geschützt werden. Ich lebe gerne hier. Diese Rechte möchten wir auch in der Türkei für unser Leute dort erreichen. Darum bemühen wir uns.

⁵³ Der Begriff „Türke/-in“ ist ethnisch konnotiert. Aus diesem Grund bevorzuge ich es den Begriff „Türkei-Angehöriger/-in“ zu benutzen. Im Türkischen gibt es einen eigenen Begriff dafür: „Türkiye’li“.

Finden Sie, dass Sie denselben Alevismus in Österreich/Europa leben wie in Anatolien?

Hier sind AlevitInnen aus verschiedenen Regionen und Provinzen der Türkei zusammengekommen. Es hat sich ein neuer und wunderbarer Alevismus herausgebildet. Davor wussten wir nicht, dass es auch in der Ägäis, in Trakien und auch im Schwarzmeerraum AlevitInnen gibt. Das haben wir alles in Europa, in der Migration herausgefunden. Es gibt Unterschiede unter uns, aber unser Grundeinstellungen sind gemein.

Was sind Ihre Erwartungen vom österreichischen Staat im Bezug auf den Alevismus und das Alevitentum?

Wir möchten, dass der Staat genauso, wie er es gegenüber anderen Religionen und Glaubensrichtungen pflegt, ebenso unseren Glauben anerkennt.

Wenn wir die Behörden für diese Anerkennung aufsuchen, dann zeigen sie uns Wege, wie wir das am Besten und richtig bewerkstelligen könnten.

Es gibt kein „Nein“ von vornherein. Dieser Prozess wird mit Sicherheit positiv für alle enden.

Mehmet Ali Cankaya

Vorsitzender der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich

2. Februar 2010

Was waren Ihre Ziele bei der Gründung der Föderation?

Und Worin liegt Ihrer Meinung nach die Bedeutung einer Dachorganisation?

Der vorrangige Ziel der Gründung einer Dachorganisation war es alle Aleviten Gemeinden, die sich in verschiedenen Standorten Österreichs organisiert hatten, auf Bundesebene zusammenzubringen und langfristig ihre Vernetzung miteinander zu fördern.

So können wir einheitlich und auf Bundesebene uns um die rechtliche Anerkennung des Alevismus als Religionsgemeinschaft bemühen. Dies war uns ist unser größtes Ziel.

Vor allem dann, wenn wir bedenken, dass es für einen Großteil von uns kein Zurück in das Herkunftsland mehr gibt. Abgesehen davon, wachsen unsere Kinder nun in Österreich auf.

So können wir immer mehr von Austro-AlevitInnen sprechen.

Diesen jungen Menschen gilt es den alevitischen Glauben professionelle und strukturiert weiterzugeben. Die mündliche Überlieferung des alevitischen Ritus ist in der Großstadt, geschweige denn in Europa, in der neuen Umgebung nicht mehr ganz angebracht. Das funktioniert nicht besonders gut.

Sind Sie der Ansicht, dass alle in Österreich organisierten Alevitenvereine die Föderation als Repräsentanz akzeptieren?

In Österreich gab es die AlevitInnen schon bevor ihre Organisation auf Vereinsebene vor sich ging. Seit etwa zwanzig Jahren ist eine alevitische Organisation in Vereinen zu beobachten. Seit über zehn Jahren gibt es die Föderation.

Jene Vereine, die an uns gebunden sind. Sind der Ansicht, dass die organisierten AlevitInnen die Föderation als Repräsentanz akzeptieren.

Also denken Sie, dass die Föderation eine Repräsentanz für alle AlevitInnen sind?

Ja, die organisierten unter ihnen schon.

Sie sagten, dass es die AlevitInnen schon lange vor der Organisation in Vereinen in Österreich gab. Wie war ihre soziale und gesellschaftliche Situation anfänglich?

Sie machten wechselseitige Familienbesuche bzw. Verwandtenbesuche, trafen sich in Hochzeiten etc. Eine gemeinsame Identifikation unter dem alevitischen Glauben gab es nicht.

Auch wurden die religiösen Angelegenheiten, wie z. B. Cem-Versammlungen vernachlässigt bzw. konnten aufgrund von Ressourcenmangel nicht vollstreckt werden.

Später fingen sie an ihre religiösen Zusammenkünfte doch noch zu abzuhalten, jedoch entweder in Gast- bzw. Wirtshäusern oder in Hochzeitsalons. Nachdem sie angefangen haben sich vereinsmäßig zu organisieren, haben sie gemeinsame Räume erhalten, wo sie ihre religiösen und kulturellen Feste, Veranstaltungen und Zusammenkünfte abhielten und verwirklichten.

Heute haben wie sieben Vereine, die eigentümlichen Grundbesitz haben. Die Gründung dieser Vereine hat viel Leistung, Kraft - auch finanzieller Natur - von jedem einzelnen genommen.

Ein weiterer Faktor, der bei der vereinsmäßigen Organisation der AlevitInnen wichtig ist, ist es, dass damals die AlevitInnen sowohl ihre Beerdigungsrituale, als auch Hochzeits- und Eherituale mit der Hilfe von externen religiösen Gelehrten machen mussten.

Heute besitzen sie Vereine, womit sie die Möglichkeit gewannen, aus dem Herkunftsland durch gemeinsames Agieren von Zeit zu Zeit alevitische religiöse Gelehrte nach Österreich zu holen. Heute gibt es in den alevitischen Vereinen die Einrichtung der religiösen Gelehrten.

Sobald der Alevismus rechtlich anerkannt wird, möchten wir uns für die Professionalisierung und wissenschaftliche bzw. pädagogische Ausbildung von religiösen Gelehrten einsetzen.

Auch für die nächsten Generationen ist das von größter Bedeutung für uns.

Was ist das zentrale Ziel bei der Anerkennung des Alevismus als Religionsgemeinschaft in Österreich?

Sobald der Alevismus rechtlich anerkannt worden ist, wird es eine verfassungsrechtliche Vertretung für die AlevitInnen geben. Diese Vertretung kann dann die AlevitInnen sowohl rechtlich als auch politisch vertreten. Als anerkannte Religionsgemeinschaft wird der Alevismus in den gesellschaftlichen Entwicklungen in Österreich ein politisches Mitspracherecht haben.

Die Anerkennung als verfassungsrechtliche Einrichtung wird ebenso Einfluss auf unsere zukünftigen Arbeiten im Prozess des Fortbestehens und Vermittlung des alevitischen Glaubens haben, zum Beispiel das Angebot des alevitischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen.

Welche Entwicklungen würde eine verfassungsrechtliche Anerkennung des alevitischen Glaubens für die Mehrheitsgesellschaft in Österreich haben?

Es wird auf jeden Fall ein Gewinn für die österreichische Gesellschaft sein. In Österreich leben viele verschiedene Kulturen und Glaubensrichtungen beisammen. Die AlevitInnen sind ein Teil dieses Mosaiks. Eine rechtmäßig gleichgestellte alevitische Religionsgemeinschaft und davon abhängig Pflege und Erhalt des alevitischen Glaubens auch in Zukunft wird diese Vielfalt in Österreich nur stärken. Die AlevitInnen sind in Europa als eine Gruppe, die der Integration nicht nur positiv gegenüber steht, sondern sie auch lebt, bekannt. Der Alevismus ist ein Glaube, der den Menschen ins Zentrum seiner Lehre setzt. Auch aus diesem Grund wissen wir, steht Österreich und Europa den AlevitInnen offen gegenüber.

So sind wir fest davon überzeugt, dass auch Österreich die AlevitInnen in seinem Raum leben, erleben, fördern und ihnen ihre glaubensrechtlichen bürgerlichen Rechte geben wird.

Inwiefern können AlevitInnen sich der Mehrheitsgesellschaft gegenüber ausdrücken?

In Europa gibt es unterschiedliche Entwicklungen bei der Frage der Anerkennung des Alevismus als Religionsgesellschaft. Sobald diese erfolgt wird die Aufmerksamkeit den AlevitInnen gegenüber größer. Im Moment können wir nicht wirklich sagen, dass die AlevitInnen große Berührungspunkte und Kontakt zur Mehrheitsgesellschaft im Sinne ihres alevitischen Glaubens haben. In den Behörden sind die AlevitInnen bekannt, vor allem im Zuge unsere Bemühungen um die Anerkennung des Alevismus als Religionsgemeinschaft ist dies stärker geworden. Es gibt Kontakte.

Diese Anerkennung ist uns wichtig, damit wir den Glauben auf die neuen Rahmenbedingungen und Kontext im neuen Land anpassen und es so pädagogisch an unsere Kinder weitergeben. Diese können dann aufgrund ihrer besseren Deutschkenntnisse und Integration – weil sie eigentlich in diese Mehrheitsgesellschaft eingeboren sind – unseren Glauben leichter und besser vermitteln.

Diese sollen ihre alevitische Identität gut kennen. Sie sollen in den gesellschaftlichen Entwicklungen aktiv mitwirken und in Zukunft sogar als Sprecher der AlevitInnen im Parlament oder anderen Einrichtungen Funktionen ausüben.

In Deutschland und in anderen EU-Staaten werden in diversen Regionen bereits alevitischer Religionsunterricht angeboten. Worauf führen Sie es zurück, dass diese Entwicklung in Österreich noch nicht eingetreten ist?

Wir müssen zugeben, dass es in den anderen EU-Staaten der Alevismus direkt als Religionsgesellschaft anerkannt wurden. In Österreich gibt es das Islamgesetz von 1912, welche innerhalb der AlevitInnen eine Diskussion um die Frage, ist der Alevismus Islam? Oder eine eigene Religion? Und dann, wie lässt er sich definieren, wenn er eine eigene Religion ist? Deshalb beschäftigen wir uns seit langem damit, eine klare, einheitliche und alle AlevitInnen umfassende Definition des Alevismus zu realisieren.

Diesbezüglich mussten wir alle vorhandenen, bekannten und „versteckten“ Dokumente aus der Türkei, von den Aleviten Gemeinden in Europa etc. finden und daraus den Inhalt des Glaubens auf Papier niederzuschreiben.

Von Seiten der österreichischen Behörden dürfte es diesbezüglich eigentlich keine allzu großen Probleme geben. Es gibt Probleme, die allerdings aufgrund der Meinungsunterschiede im Zuge der Einreichung des Antrags zur Anerkennung als eigenständige Religionsgesellschaft unter den AlevitInnen selbst entstanden sind.

Uns ging es eigentlich in erster Linie nur darum, dass der Alevismus verfassungsrechtlich in Österreich anerkannt und den anderen Religionen gleichgestellt wird. Später würden wir dann über die weiteren Umsetzungen für die Ausführung des Glaubens miteinander diskutieren.

Wie und nach welchen Kriterien die religiösen Gelehrten ausgebildet werden sollen, wie der Religionsunterricht an den Schulen stattfinden werden soll, wie die theologische Festsetzung des Alevismus erfolgen soll etc. das wären alles Fragen, die dann ausgehandelt, festgelegt und umgesetzt werden müssten bzw. immer noch sollen.

Es liegen zu Zeit drei Anträge für die Anerkennung des Alevismus als Religionsgesellschaft vor. Was würde eine Anerkennung eines der beiden oder vielleicht sogar beider Anträge für die Föderation bedeuten?

Egal wieviele Anträge eingereicht worden sind. Dieser Prozess wird auf lange Frist nur den AlevitInnen ermüden. Am Ende werden die Behörden sagen, dass wir uns alle vereinen sollen. In unserem Antrag ist die komplette heterogene Struktur des Alevismus enthalten. Die ethnische Heterogenität bis hin zur unterschiedlichen Interpretation des Alevismus etc.

Irgendwann müssten wir doch inhaltlich auf eine gemeinsame und einheitliche Definition kommen. Wie sonst sollte der alevitische Religionsunterricht in den Schulen in Zukunft erfolgen? Sollen jetzt, wenn alle drei Anträge anerkannt werden, drei verschiedene Alevismen unterrichtet werden?

Bis es soweit kommt, dass in Österreich Alevismus als Religionsunterricht angeboten wird, wird es noch etwa zehn Jahre dauern. So einfach geht es nicht, aber die Vorarbeiten sollten jetzt schon beginnen, wenn wir dieses Ziel schon nach zehn Jahre erreicht haben möchten.

Im Zuge der Einreichung der Anträge hat die Föderation mehrmalige Verbesserungs- und Änderungsmaßnahmen unternommen. Warum ist das passiert?

Der Antrag musste den rechtlichen Prozeduren angepasst werden. Außerdem mussten wir als Dachorganisation der AlevitInnen alle Unterschiedlichkeiten bezüglich den bereits angesprochenen Fragen miteinbauen. Ein in Stücke und kleinere Gruppen aufgeteiltes Alevitentum wird niemanden etwas nutzen.

Fallen Sie dabei in Widersprüche zwischen der Gesellschaft und der Diplomatie?

Wir haben diverse diplomatische Beziehungen auch zur Türkei. Wir grenzen uns aber nach wie vor klar von Chauvinismus, Nationalismus und Militarismus ab. Bei uns zählt nur der Mensch egal welcher Herkunft, Sprache etc. und nur das Leben steht im Zentrum unserer Lehre und unsere Auffassung.

Auf der rechtlichen Ebene gibt es Punkte, wo wir uns anpassen müssen. Wenn es in Österreich nun eine Glaubensgemeinschaft gibt und die Judikatur es nicht mehr zulässt, dass wir unter demselben Namen für Anerkennung ansuchen, dann hat es nicht mehr viel Sinn sich damit zu bekämpfen. Wenn durch die Geschichte hindurch Angehörige des Alevitentums Opfer gebracht haben, dann haben sie das nur getan, weil sie AlevitInnen waren.

In Sivas wurden sie massakriert, weil sie AlevitInnen waren und es ist genau bekannt, von welchem Glaubensvertretern dies vollzogen worden ist. Genauso die anderen Massaker.

In diesem Sinne verstehe ich die Sinnhaftigkeit dieser aktuell herrschenden Diskussion nicht.

Uns geht es bei diesem Prozess nur um die Anerkennung des Alevismus.

Wenn die Anerkennung in der Form von „alevitisch-islamisch“ erfolgen würde, dann würde auf irgendeiner Weise der Einfluss der IGGiÖ eintreten, denn sie haben rechtlich den Anspruch auf die Vertretung des Islam in Österreich.

Somit hätten wir dieselbe Situation, wie wir sie in der Türkei haben. Dort gibt es Gruppen die eine Vertretung innerhalb des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten

haben und auch die Politik tendiert in Richtung so einer „Lösung“. Die AlevitInnen hätten dort zu wenig Mandate und somit geringe Chancen bei Entscheidungsfindungen. Was kann so eine Position den AlevitInnen bringen außer, dass sie eine symbolische und nach außen attraktive Funktion hätten?

In Europa und in Österreich haben wir die Chance, dass der Alevismus als eigene Religionsgesellschaft anerkannt wird, wie es ihm gebührt. Warum sollen wir diese Chance nicht nützen?

Mein Dede (religiöser Gelehrte im Alevismus, Z. A.) soll genauso wie der Hodscha der MuslimInnen und der Priester der Christen gleichrangig behandelt werden. Es werden die Politischen Vertreter und FunktionärInnen klargestellt sein, die religiösen FunktionärInnen werden klargestellt sein und der Alevismus wird seinen eigenen Lauf nehmen.

Bis heute haben AlevitInnen große Opfer gebracht. Nun haben wir in Europa die Chance in unserer wahren religiösen Identität anerkannt zu werden. Eine Identität, für die wir massakriert und Jahrhunderte lang verfolgt wurden.

Diese Entwicklungen in Europa haben Einfluss auf die Entwicklung der demokratischen Bemühungen der AlevitInnen um ihre rechtmäßige Anerkennung als Glaubensrichtung. In der Türkei wird heute – wenn auch noch nicht so transparent und objektiv, wie wir sie uns wünschen – über die Alevitenfrage geredet.

Das ist ein Fortschritt.

In Zukunft sollen Menschen mit pädagogischer Ausbildung, die der Deutschen Sprache mächtig sind, sie eine Ausbildung über den alevitischen Glauben innehaben in den Schulen unseren und auch anderen Kindern den Alevismus unterrichten.

In Deutschland werden diese Schritte bereits vollzogen. Dort können wir uns Beispiele nehmen.

Die AlevitInnen haben erst vor ein paar Jahren angefangen sich zu „outen“ und ihre Identität als AlevitInnen offen zu sagen. Die Meinungsunterschiede, die es heute gibt, sind von der Hinsicht äußerst natürlich. Es ist ein Prozess, den wir durchstehen müssen.

Wie wir sie durchstehen werden, wird unsere weiteren Entwicklungen prägen und entscheiden.

Warum sollen Ihrer Meinung nach der alevitische Glaube und die Identität für die jungen AlevitInnen wichtig sein?

Jene jungen AlevitInnen, die in Österreich leben, hier geboren sind und hier aufwachsen, sind nun Österreichische AlevitInnen. Das ist klar. Für die Zukunft brauchen wir Menschen, die den Alevismus nach dem neuen geographischen, kulturellen und sozialen Kontext, Umständen und Entwicklungen in Österreich formieren und so an die nächsten Generationen weitergeben können. Dass wir den Alevismus nicht mehr so leben können, wie wir sie ursprünglich in unseren Dörfern in Anatolien lebten, ist sonnenklar. Dass es in Zukunft eine Reform geben wird, ist garantiert. Und wenn der Alevismus weitergelebt werden soll, ist das auf jeden Fall auch notwendig.

Ich bin mir sicher, dass die alevitischen Jugendlichen diese Fackel mit Erfolg und Fortschritt weitertragen werden.

Zum Beispiel ist es kein Traum mehr bzw. unausweichlich, dass ein alevitischer Jugendliche mit religiöser Gelehrten-Abstammung, der auch die pädagogische Ausbildung dafür genossen haben wird, in Zukunft den Cem-Ritual in deutscher Sprache abhalten wird.

Was denken Sie erwarten die Jugendlichen von den Erwachsenen, von Ihnen?

Die Jugendlichen meinen, dass wir sie nicht verstehen würden. Ich denke, sie haben recht, denn wir möchten größtenteils, dass unsere Jugendliche genauso leben, wie wir einst in den Dörfern, in den Provinzen Anatoliens zu leben pflegten. Aber die Zeiten und Umstände haben sich geändert. Unsere religiösen Gelehrten sind für diese Umstände zum Beispiel noch nicht vorbereitet. Sie verstehen es zum Teil gar nicht, was ja verständlich nicht. Sie kennen es nicht so. Unsere Jugendlichen hören unseren Ideen, Ratschlägen und Vorträgen mit größter Respekt zu, aber dann drehen sie sich um und fragen sich „was wollen die von uns?“.

Abgesehen davon ist vielen unter ihnen der Glaube und seine Lehren nicht ganz klar. Somit können sie unsere Informationen an sie unreflektiert und unkritisch absorbieren, oder auch nicht.

Unsere Jugend muss diesbezüglich Bildung und nach neuem Kontext und Umfeld angepasste Information erhalten. Es reicht nicht mehr, dass unsere Jugendliche das

anatolische Langhalsinstrument spielen und das über Jahrhunderte überlieferte alevitische Liedgut praktizieren und vortragen. Was soll diese Jugend mit der Kultur der Mehrheitsgesellschaft in Österreich? Wie soll ein Jugendlicher mit seinen „einheimischen“ Nachbarn Kontakte knüpfen und sich sozialisieren? Entweder wird er sich der Kultur, die seine Eltern aus ihrem Herkunftsland gebracht haben widmen und sich von seiner Umgebung abkapseln oder er wird sich komplett der Kultur in seiner aktuellen Umgebung anpassen und die eigene verwerfen. Ich finde, dass beide Entscheidungen sehr schade wären.

Den Jugendlichen muss eine Basis geschaffen werden, wo sie in Harmonie und Respekt mit Menschen und Jugendlichen aus anderen Kulturen zusammenleben können.

Auch in unseren Vereinen gibt es Probleme. Ich bin der Meinung, dass alevitische Jugendliche sich in den Vereinen, in Anwesenheit der Erwachsenen nicht besonders wohl fühlen bzw. nicht das Gefühl haben, dass sie sich hier verstanden wissen können.

Verliebte Jugendliche tun sich nicht einfach in der Anwesenheit von Erwachsenen zu sein. Dazu ist ihre Ehrfurcht und Altersrespekt viel zu groß. Auch trauen sich viele nicht dazu zu rauchen oder Alkohol zu trinken. Vor allem wegen dem Respekt und der Ehrfurcht.

Zusammengefasst müssten die Erwachsenen auf die Bedürfnisse ihrer Jugendlichen eingehen können. Die Jugendlichen sollten sich in den Vereinen wohl fühlen können und ihren Bedürfnissen nachgehen können. Auf Bildungsprobleme, Unterhaltungsmöglichkeiten, soziale Anliegen sollten sie auch in unseren Vereinen Antworten finden können.

Rıza Sarı Gerçek

Pressesprecher der Aleviten Gemeinde in Wien

2. Februar 2010

Zur Zeit liegen drei Anträge vor. Worin unterscheiden sie sich?

Eigentlich ist der Inhalt aller drei Anträge ziemlich gleich. Der erste Antrag ist unter dem Namen „Alevitisch-Islamische Glaubensgemeinschaft“, der zweite ist unter dem Namen „Alevitische Religionsgemeinschaft“ und der dritte Antrag ist unter dem Namen „Alt-Alevitische Religionsgemeinschaft“ eingereicht.

Der erste Antrag fasst den Alevismus als eine aus Allah-Mohammed und Ali bestimmten und eine „batini“ Interpretation des Islam auf. Der zweite Antrag fasst den Alevismus zwar auch ebenso auf, allerdings mit dem Unterschied, dass er sagt, dass der Alevismus eine „synkretische Beziehung“ zum Islam hat, (d. h. vom Islam berührt bzw. beeinflusst worden ist. (Synkretisch bedeutet, dass sie auch von anderen Religionen und Glaubens beeinflusst worden ist Z. A.).

Der dritte Antrag stellte „keinerlei“ Beziehung zum Islam auf.

Ein markanter Unterschied zwischen der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich und der Aleviten Gemeinde in Wien ist es, dass die Aleviten Gemeinde in Wien es festsetzt, dass die führende Person der Religionsgemeinschaft nur jemand sein darf, der aus der Abstammung der Ehli-beyit kommt. Die Föderation hingegen ist – so wie sie das in ihrem Antrag auch niedergeschrieben hat - der Ansicht, dass diese führende Person durch ein Wahlsystem bestimmt werden kann und nicht voraussetzend aus der Familie der Ehli-beyit abstammen muss.

Wie wird es Ihrer Meinung nach weitergehen?

Der Antrag der Aleviten Gemeinde in Wien liegt im Verfassungsgerichtshof vor. Dort läuft ein Verfahren. Wie dieses Verfahren enden wird, wissen wir nicht. Es liegen jetzt drei Anträge vor. Dass diese Anträge in Widerspruch zueinander stehen oder nicht, ist nicht mehr unser Problem. Unser Anliegen ist mit dem Islamgesetz von 1912 in Österreich. Im Jahre 1988 wurde eine Novelle eingeführt und die Beschränkung des

Islam nur auf den hanefitischen Orden ist aufgehoben worden. Nun gibt es eine Einrichtung, die über die Vertretung des gesamten Islam rechtlich verfügt.

Wir sehen den Alevismus als eine Konfession im Islam, aber wir fühlen uns nicht durch die IGGiÖ vertreten und möchten nicht unter dessen Einflussgebiet geraten. Die IGGiÖ sagt außerdem, dass der Alevismus keine islamische Konfession ist. Aus diesem Grund richten sich unsere Bemühungen an dieser Perspektive. In Österreich gibt es doch nicht nur eine Interpretation der christlichen Religion. Es gibt die Katholiken, die Evangelisten etc. Auch sie haben ihrer Zeit ihren „Kampf“ geführt. Zuletzt wurden Jehovas Zeugen verfassungsrechtlich anerkannt.

Es kann nicht sein, dass die IGGiÖ, als eine Einrichtung, die mehrheitlich vom hanefitisch-sunnitischen Kreis dominiert wird die einzige und alleinige Vertretung des Islam ist.

Die Aleviten Gemeinde in Wien ist, laut Statuten eine Tochterorganisation der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich.

Müsste die Föderation als Dachorganisation, Ihrer Meinung nach, nicht alle Tochterorganisationen, die es in Österreich gibt und damit auch die Aleviten Gemeinde in Wien vertreten und repräsentieren?

Die Föderation repräsentiert nicht alle Aleviten Gemeinden. Es gibt auch unabhängige Aleviten Vereine. Es gibt zum Beispiel auch Vereine, die der CEM-Stiftung angehören. Genauso wenig vertritt die Aleviten Gemeinde in Wien alle AlevitInnen.

Wir haben zum Beispiel eine „Alevitisch-islamische Glaubensplattform“ gegründet. Diese ist auf keinem Fall eine alternative Dachorganisation.

Ansonsten würde es einige alevitische Dachorganisationen geben, was nicht Sinn und Zweck der Sache ist. Es ist eine Glaubensplattform auf Vereinsebene.

Wir machen eine strenge Unterscheidung zwischen Vereinsfunktionären und den religiösen Gelehrten.

Wenn in Zukunft die Zeit eintreten wird, wo der alevitische Religionsunterricht stattfinden soll, dann soll auf das Wissen dieser religiösen Gelehrten zurückgegriffen werden. Diese sollen die Hauptentscheidungsträger bei den diesbezüglichen Entwicklungen sein.

Inwiefern denken Sie, dass dies eine die alevitische Community zusammenfügende bzw. –haltende Entscheidung ist?

Unser Volk ist in letzter Zeit von seinem Glauben ziemlich abgekommen.

Woran liegt das Ihrer Meinung nach?

In ihren Herkunftsländern haben sie ihren Glauben nicht frei und offen ausleben dürfen. Sie waren unterdrückt. Ich bin der Ansicht, dass die Menschen in der Türkei mehr an ihrem Glauben hängen, als jene in Europa. In Europa haben die Menschen ganz andere Sorgen entwickelt wie Arbeit, Wohnung, Kinder, Schule etc. So haben sie ihre Identitätsfragen an zweiter und dritter Stelle gesetzt. Nun leben diese Menschen seit über dreißig Jahren in Österreich. Sie haben hier inzwischen ein neues Leben aufgebaut. Es sind nun wieder die Zeiten gekommen, wo die Menschen angefangen haben, sich mit ihren Identitätsfragen zu beschäftigen.

In der Türkei konnten die AlevitInnen ihren Glauben nicht frei leben. Sie haben ihren Glauben im Geheimen gelebt und bis heute getragen. So haben sich regional gesehen verschiedene Interpretationen entwickelt. Ein zentrales Motiv für diese unterschiedliche Entwicklung ist es, dass es im Alevismus kein zentrales Rechtssystem gibt, das uns vorgibt, wie alles Punkt für Punkt sein muss. In Europa waren wir sowieso fern von allem.

Seit Kurzem stellen wir fest, dass es verschiedene Interpretationen gibt.

Ich spreche zum Beispiel Kurmanji (Nord-kurdischer Dialekt Z. A.). Als wir nach Europa kamen war jede/-r, der/die Kurmanji sprach gleich ein Alevit bzw. Alevitin für uns. Und außerdem bezeichneten wir jene, die kein Kurmanji sprachen als Türken, wir nannten sie „tirk“. Und ein „tirk“ war nach unserem Verständnis gleich ein „Sunnit“. Nach und nach haben wir festgestellt, dass es in Österreich einige Menschen gab, die zwar kein Kurmanji sprachen, aber trotzdem Aleviten waren. Wir haben sogar gesehen, dass es AlevitInnen aus Balkan gab.

Somit sind wir der Ansicht, dass im Alevitentum tatsächlich Bedarf an kontextgebundenen Reformen gibt, allerdings ohne die zentralen Eigenschaften des Glaubens zu verändern. Diese Reformen müssten auf jeden Fall von jenen

Menschen unternommen werden, die diesen Glauben tatsächlich leben, erleben und erleben lassen.

Wie können Sie Ihre starke Anbindung bzw. Bedeutungszumessung an religiöse Gelehrte erklären?

Die Vereinsarbeit und damit verbunden die politische Arbeit hat unsere Dedes von uns entfernt. Es ist wichtig diese Menschen wieder zurückzuholen. Sie sind diejenigen, die bei der Entwicklung, Pflege und Weitergabe des Glaubens aktive Rollen übernehmen sollen.

In der Politik gibt es politische Akteure, die politisch oft auch nutzenorientiert denken und einfach Politik machen. Die Dedes sind religiöse Gelehrte. Bei ihnen gibt es keine Konkurrenz oder irgendwelche Nutzenfragen. Ihnen geht es nur darum den Glauben weiterzugeben.

Wir haben mit der Zeit unser politischen und kulturellen Werte an erster Stelle gesetzt und unsern Glauben vernachlässigt.

Sind Sie der Ansicht, dass jener Alevismus, der einst in den Dörfern Anatoliens gelebt wurde in Europa ebenso fortfahren könnte?

Als politische Akteure haben wir unseren Dedes keine Möglichkeiten geschaffen, damit sie das im Dorf gekannte hier in Europa fortsetzen können. Das Wissen, welche in den Schulen gegeben wird setzt sich in Widerspruch zum Wissen der Dedes. Aus diesem Grund versuchen wir den Alevismus für die Dedes zu definieren. Wenn der Alevismus als Religionsgemeinschaft rechtlich anerkannt wird, dann werden wir dafür arbeiten, dass alevitische Kinder – egal ob sie der Ehli-beyit Familie abstammen oder nicht – in den Schulen den Alevismus lernen. Nicht nur den Alevismus, sondern auch über andere Religionen sollen diese Kinder sich Wissen aneignen. Wir leben in Europa. Wir sind umgeben von verschiedenen Kulturen und Glaubensrichtungen. Wie sieht oder wie soll der Glaube im 21. Jahrhundert aussehen? Das sind Fragen, mit denen sich unsere Kinder beschäftigen sollten. Nicht nur uns selbst, sondern auch unsere Umgebung müssen wir gut kennenlernen. In Österreich haben wir diese Möglichkeit noch nicht. Bisher haben wir uns mit existentiellen Problemen beschäftigt. Es ist längst an der Zeit, dass wir uns unserem

Glauben, unserer Identität widmen. Dass es in Österreich das Islamgesetz 1912 gibt, haben wir vorher nicht gewusst. Dass Menschen hier für ihre demokratischen Rechte plädieren können erkennen wir neulich erst bewusst und klar.

Sie sind der Meinung, dass auch jene Kinder, die nicht der Abstammung Ehli-beyit sind zwar alevitischen Religionsunterricht nehmen sollen, aber aufgrund ihre Nicht-Abstammung vom Ehli-beyit dennoch nicht das Recht dazu haben sollen eine Präsidialfunktion in einer zukünftigen Religionsgemeinschaft auszuüben?

Diese Kinder sollen, wenn sie ihre Ausbildungen abgeschlossen haben, in den Schulen alevitischen Religionsunterricht geben können. Bei religiösen Ritualen sollte das aber auf jeden Fall jemand aus der Ehli-beyit Familie sein. Diese beiden Punkte sind nicht zu vergleichen. Die religiöse Ebene hat mit der Seele, mit dem Emotionalen zu tun. Ein Lehrer ist doch fachlich ausgestattet, kann aber sicher nicht die Vereinigung der Seelen bewirken, wie das ein Dede im Cem-Rital beherbergt. Auch in Österreich ist so. In den Schulen gibt es die LehrerInnen. In der Kirche ist es der Priester.

Sind Sie der Ansicht, dass in Europa im Allgemeinen die Religionen bzw. die religiöse Bindungen der Menschen schwächer werden?

Nein, ich denke genau das Gegenteil. Je mehr die materiellen Werte an Vorrang gewinnen, desto mehr kommt es so „religiösen“ Sektenbildungen. Sobald der Mensch keinen Hunger mehr hat, einen Dach über den Kopf hat, gesundheitlich sich gut fühlt und sich gut kleiden kann etc. kommen andere Bedürfnisse ins Spiel. Die USA sind in diesem Rahmen ein ganz schönes Beispiel.

Das heißt, Ihrer Meinung nach ist Tendenz zur religiösen Anbindung quasi Re-religionisierung verstärkt gegeben?

Ja, eindeutig.

Wenn jetzt vom Verfassungsgerichtshof eine positive Entscheidung hervorgehen sollte, sehen Sie, dass Menschen sich langfristig eher auch für diese bzw. Ihre Interpretation entscheiden werden?

Die Christen diskutieren seit 2000 Jahren und bis heute über ihren Glauben. Jehovas Zeugen sind der Meinung, dass sie der Ursprung von allem sind. Solange wir unseren Ursprung nicht festlegen, werden wir noch verschiedene Interpretationen machen.

Können Sie diesen Ursprung definieren?

Die Definition und Anerkennung des Ehli-beyit ist in allen drei Anträgen enthalten. Es stört uns, dass es in einem Antrag heißt, dass der Alevismus nichts zu tun hat mit dem Islam und im anderen Antrag drinnen steht, dass der Alevismus eine synkretische Beziehung zum Islam hat. Alle Religionen haben Motive voneinander genommen. Außerdem diskutieren die Christen immer noch über verschiedene Punkte in ihrem Glauben, aber über ihre zentralen Punkte sind sie sich einig.

Innerhalb des Christentums gibt es unterschiedliche Versionen. Sie sind also der Ansicht, dass es auch im Islam verschiedene Strömungen gibt und einer dieser Strömung ist der Alevismus?

Ja.

Kann es auch innerhalb des Alevismus verschiedene Strömungen geben?

Solange sie sich in ihren zentralen Punkten einigen können, wäre das kein Problem. In zehn Jahren wird der Alevismus eine andere sein als heute. Der Alevismus in der Türkei ist anders im Vergleich zu Europa. Auch ist der Alevismus innerhalb der Türkei, regional bedingt different. Es gibt Unterschiede, aber in jedem Cem-Ritual werden die Begriffe „Allah-Mohammed und Ali“ in einem verwendet.

Es gibt eine Gefahr in unserem Glauben. Es ist ein Glaube, der für „alles“ offen ist. Er ist äußerst tolerant. Das ist zwar sehr schön, doch es gibt die Gefahr, dass sie

dadurch, weil sie vieles auch zulässt, langfristig sich selbst verliert und vielleicht wo anders wiederfindet. Für uns sind alle heiligen Bücher heilig und Recht.

Welche Entwicklung können Sie in diesem Rahmen für die Zukunft aufzeigen?

Solange die religiösen Gelehrten nicht aufgeben, werden alle diese unterschiedlichen Interpretationen in einen münden. Unsere Dedes haben trotz seit 1400 Jahren (Entstehung des Islam Z. A.) jeglicher Unterdrückung sich nicht untergeben. So werden sie auch jetzt nichts aufgeben.

Es gibt 25 Millionen AlevitInnen in der Türkei. Sie haben uns unter dem Islam jahrhunderte lang unterdrückt und uns davor abgeschreckt.

Wie sehen Sie die Position der jüngeren Generationen? Vor allem im Rahmen dessen, dass sie nun die 2., 3. und 4. Generation von MigrantInnenkindern in Österreich sind oder sein werden.

Ich denke, dass sie die „batini“ Interpretation des Islam, also „Alevitisch-Islamische“ Linie annehmen werden.

Denken Sie, dass Jugendliche und die nächsten Generationen sich für den „konservativeren“ Weg entscheiden werden?

Wenn die Jugend sich nicht dafür entscheidet, dann wird sie nach anderen Alternativen suchen. Sie werden sagen, dass sie KurdInnen sind, dass sie TürkInnen sind, dass sie NationalistInnen sind etc. Jeder Mensch sucht eine Weltanschauung, eine Ideologie für sich. Der Mensch sucht eine Gemeinschaft, in der er sich wiederfinden, sozialisieren und zuhause fühlen kann.

Der Alevismus setzt den Menschen ins Zentrum und das Leben an sich ist zentral. Der Respekt und die Liebe gegenüber dem Erwachsenen und dem Jüngeren ist Hauptmotiv des Alevismus. Aus diesem Grund denke ich, dass die Jugend diese Werte gerne aufnehmen wird, sobald wir es schaffen ihnen diese Werte richtig zu übermitteln.

Wie sehen sie diese Gedanken im Rahmen der Integrationsdiskussionen?

Die Identifikation mit dem eigenen Glauben stellt kein Hindernis dafür dar, dass jemand sich sowohl mit einem Christen, als auch mit einem Sunniten versteht. Wenn ich mich selbst kenne, von meiner Identifikation überzeugt bin und es bewusst lebe, dann wird es kein Problem für mich sein andere Menschen mit anderen Glaubenshintergründen bzw. Kulturen kennenzulernen und mich mit ihnen sogar anzufreunden.

Ich denke, dass Konflikte sowohl mit einem selbst und mit anderen erst dann entstehen, wenn jemand sich selbst gegenüber fremd ist.

In meinem Glauben ist jeder gleich wertvoll.

Auch aus diesen Gründen, sind wir dafür, dass unsere religiösen Führerpersönlichkeiten eine Ehli-beyit Abstammung haben. Im Gegensatz zu politischen Akteuren oder Menschen, die über das Wahlsystem gekommen sind, würde es bei religiösen Gelehrten mit Ehli-beyit Abstammung keine Nutzenkalkulationen für sich selbst bzw. Kleinkriegführungen geben.

Veliyettin Ulusoy

Höchster religiöser Vertreter der alevitischen Dedes

13. Februar 2010

Sie leben bereits seit einiger Zeit in der Türkei. Auch in Europa haben sie eine Zeit lang gelebt. Sie verfolgen die Entwicklungen bezüglich den AlevitInnen in beide Sphären. Was fällt Ihnen beim Vergleich dieser beiden Sphären auf?

Ich denke, dass es in Europa viel mehr Freiräume gibt. Die Menschenrechte sind hier fortgeschrittener. Die Alevitisch-Bektaschitischen Bewegungen sind von Europa ausgegangen und dann erst in der Türkei sich gezeigt. Unseren ersten Cem-Ritual haben wir damals in Augsburg (Stadt in Südwesten Deutschlands Z. A.) gehalten.

Die erste große Diskussion, die wir schon damals hatten handelte von der unterschiedlichen Cem-führung in den Dörfern der Alevitischen MigrantInnen.

Unsere Jugend – auch in Deutschland - war vorwiegend in den „linken“ Bewegungen aktiv. Nachdem die Ära der „linken Bewegungen“ schwächer wurde, kamen unsere Jugendlichen wieder zurück und widmeten sich ihren Glaubensfragen. Diese Jugend konnte die deutsche Sprache und kannten sich mit dem Vereinswesen gut aus. Sie haben unsere Bewegung sehr viel unterstützt.

Allerdings mangelte es noch an Glaubensausführungen. Sie waren mehr sozial-politisch unterwegs.

Nun sind wir alle damit beschäftigt unseren Glauben zu systematisieren.

Damals wurden die alevitischen Vereine als Zentren für Kulturangelegenheiten und gesellschaftliche Versammlungsorte gegründet und verwendet?

Also die Cem-Häuser sind keine religiösen Einrichtungen. Sie sind im wahrsten Sinne Kulturhäuser. Jede Schicht der Gesellschaften kann dort ihren Bedürfnissen nachgehen. Noch vor dem Islam gab es „Moscheen“, aber ursprünglich galten sie nicht als „Häuser Gottes“. Diese Eigenschaft wurde ihnen viel später erst

zugeschrieben. Ursprünglich erfüllten die Menschen dort ihre sozialen Bedürfnisse. Sie wurden sogar als Art „Hotel“ verwendet. Reisende übernachteten dort.

Sie meinen also, dass die Vereine und die Cem-Häuser als Kulturzentren fungieren. Heute bemühen sich die AlevitInnen um die verfassungsrechtliche Anerkennung ihres Glaubens. Was möchten Sie dazu anmerken?

Wir selbst wissen, wer wir sind. Wir sind AlevitInnen. Wir möchten nur, dass unsere Cem-Häuser offiziellen Status erhalten.

Das gilt für die Türkei. Und wie stehen Sie zu den Entwicklungen in Europa und Österreich?

Hier wird der Alevismus anerkannt werden, aber es soll auf keinem Fall eine islamische Einrichtung auf unserem Weg sein. Wir sollen eigenständig und unabhängig sein. Es sollte niemanden interessieren wo wir im Islam sind oder nicht. Das ist nicht unser Frage.

In unseren Ritualen werden die Namen Allah-Mohammed und Ali verwendet. Wer sind sie? Ist es das einzige Kriterium fünfmal am Tag zu beten, um dem Islam anzugehören? Ein Islam kann doch nicht nur auf das fünfmalige Gebet reduziert werden.

Erachten Sie eine Vertretung innerhalb des Präsidiums für religiösen Angelegenheiten in der Türkei als Assimilation?

Ja, ganz bestimmt! Wir sind ein Volk, das den Laizismus fordert, verteidigt und sich dafür einsetzt. Die Trennung von staatlichen und religiösen Angelegenheiten ist unsere zentrale These. In diesem Sinne stehen wir überhaupt gegen die Existenz dieser Einrichtung (auf ministerieller Ebene Z. A.).

In Österreich gibt es die IGGiÖ. Wir müssen auf jeden Fall einen von ihnen getrennten Weg gehen. Unser Glaube ist anders.

Ich möchte niemandem respektlos gegenüber stehen, aber unter dem Islam hat unser Volk Jahrhunderte lang sehr gelitten.

In Österreich und auch in Europa wurden Schritte für die Anerkennung des Alevismus als verfassungrechtliche Religionsgemeinschaft angesucht. Es liegen nun drei Anträge vor. Was meinen Sie zu diesen Entwicklungen?

Diese Gruppen müssen sich vereinen. Wir sollten so anerkannt werden, wie es in Deutschland erfolgt ist, nämlich als „Alevitische Religionsgemeinschaft“. Jener Antrag, der das besagt ist jener von der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich und diesen habe ich unterschrieben.

Der Alevismus im Dorf, dann in den Großstädten der Türkei und heute in Europa weisen Unterschiede auf.

Wie sieht Ihre Meinung diesbezüglich aus?

Unsere Traditionen und Bräuche sind nach dem Leben im Dorf ausgerichtet. Wir müssen uns den neuen Entwicklungen und Umständen anpassen. Im Moment befinden wir uns in einem Prozess der Suche und Findung des richtigen Weges.

Zum Beispiel ist es das Ziel im Cem-Ritual, dass sich die Menschen seelisch vereinigen und (auf der Metaebene Z. A.) gemeinsam Allah erreichen.

Die Herzen jedes einzelnen, der an diesem Cem teilnimmt müsste rein und ohne schlechten Gewissen sein. Wenn der Cem-Ritual beendet ist, sollte die Gemeinschaft mit klarem Kopf und gutem Gemüt wieder nachhause gehen. Damit würde es heißen, dass der Cem gut gelungen ist und seinen Zweck erfüllt hat. In den Cems lernen die Menschen Ethik, Moral Respekt und Verantwortung. Sie gelangen in der Gemeinschaft Schritt für Schritt zur Weisheit. Früher haben sich die Menschen in ihren gemeinsamen Örtlichkeiten versammelt. Jeder hat, was von seinem zuhause das zum Essen geholt, was er nur hatte, um es dann in der Gemeinschaft gemeinsam zu verzehren. Das allerwichtigste war es, dass sie sich alle untereinander kannten und sich darum bemühten verantwortungsvoll miteinander im Einklang zu leben.

Nun wie soll das in heutiger Zeit in der Großstadt geschweige denn in einer Weltstadt funktionieren? Wir müssen uns jetzt überlegen, wie wir das unter neuen Umständen weiterleben können?

Dieses Wirtschaftssystem hat die Menschen voneinander sozial und gesellschaftlich abgekapselt. Die Menschen sind einander gegenüber verfremdet. Wir leben in einem Wettbewerb miteinander. Das alles macht die Menschen unglücklich.

Jean Jack Rosseau sagte einst „damit die Menschen glücklich sind, müssen zurück in den Naturzustand finden“. Vielleicht müssen wir wieder zurück in unsere Dörfer, wenn wir glücklich sein möchten? Es müssen einfach neue Rahmenbedingungen geschaffen werden.

Mit der Intensivierung der kapitalistischen Lebensweise bedingt durch die kapitalistische Systemwirtschaft mit dessen Einfluss auf die Politik und dann in die gesellschaftliche Lebensweise ist eine Individualisierung, verstärkter Egoismus und Asozialisierung der Menschen zu beobachten.

Die Menschen sind immer mehr auf der Suche nach dem Glück. Diesen Glück werden sie im gemeinschaftlichen Leben finden. Ist die Cem-Versammlungen, das gemeinschaftliche Wirken im Alevitentum Ihrer Meinung nach eine mögliche Alternative?

Sozusagen. Das Teilen und das Miteinander ist auf jeden Fall notwendig und mit der Zeit wird dieses Bedürfnis immer mehr steigen.

Das „musahiplik“ (Wahlverwandtschaft Z. A.) ist eine Institution, der den Alevismus bis zur heutigen Zeit getragen und aufrecht erhalten hat. Heute gibt es diese Institution nicht mehr! Früher konnten Menschen, die sich in dieser Institutionen vereinigt hatten füreinander sorgen und einander beschützen.

Wenn der eine sich einen Fehler zu machen anschickte, konnte der andere ihn davon abhalten etc. Und jetzt ist die Situation ganz anders.

Ich bin in Europa und mein MUSAHIP ist in der Türkei und keiner weiß, was der andere so tut.

Alevitisches Kulturzentrum Wien – Favoriten (auch als „Verein alevitischer Kurden“ oder „Kurdischer Alevitenverein“ bekannt Z. A.)

Vorsitzender Hasan Sözeri

Vorsitzender Stellvertreter Sabri Yıldız

Föderation der demokratischen Aleviten Gemeinden in Deutschland e. V. (türk. Almanya Demokratik Alevi Birliği Federasyon'u - FEDA, Z. A.)

Vorsitzender Stellvertreter Mustafa Aslan

5. März 2010

Wann wurde Ihr Verein errichtet?

Sözeri: Im Jahre 1994.

Ursprünglich waren auch Sie im Verein der Aleviten Gemeinden in Wien organisiert. Sind Sie heute an die Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich gebunden?

Sözeri: Es besteht keinerlei Verbindung in Österreich. Unser Verein ist ein Tochterverein der Föderation der demokratischen Aleviten Gemeinden in Deutschland e. V.

Worin besteht Ihr Unterschied zu den anderen alevitischen Gemeinden?

Aslan: Wir sehen den Alevismus als einen Glauben, welcher auf der kommunal-gesellschaftlichen Gesellschaftsform in Mesopotamien begründet ist. In diesem Sinne besitzt der Alevismus ein sozial-demokratisches Rechtsverständnis. Der Maßstab des Zusammenlebens der Volksgruppe beruht auf der freiwilligen Entscheidung ein Teil davon zu werden. Es ist jedermanns eigene Entscheidung. Niemand wird zum Aleviten, allein durch die Abstammung von einer alevitischen Mutter und einem alevitischen Vater.

An einer Diskussion, ob wir ein Teil des Islam sind oder nicht, nehmen wir nicht teil. Wir sind AlevitInnen. Wir haben sicher von diversen Religionen Elemente absorbiert. In der Welt und Menschheitsgeschichte haben viele Völker voneinander genommen und einander gegeben.

In der Türkei sind “kurdische AlevitInnen” sowohl aufgrund ihrer alevitischen als auch ihrer “kurdischen” Identität her benachteiligt. Dieser Verein ist bekannt als “kurdischer Alevitischer Verein”. Wie sieht es in diesem Rahmen, gesellschaftlich gesehen, zwischen den “kurdischen” und den türkischen AlevitInnen in Österreich aus?

Aslan: Ja, in der Türkei ist es einigermaßen schwieriger als Kurde und Alevit noch dazu zu leben. Es wurden und sehr viele Opfer gebracht. Es ist eine doppelte Assimilation der Fall. Dort wird eine religiöse und eine sprachliche Assimilation erlebt. Hier ist nur zu sagen, dass es keinen Platz für jeglichen Nationalismus in der alevitischen Lehre gibt. Sowohl intern, untereinander als auch extern nach außen hin. Respekt vor allen Menschen egal welcher Herkunft, Sprache und Religion ist höchste Tugend im Alevismus.

Wie stehen Sie zur Diskussion über die Frage, ob der Alevismus eine Konfession innerhalb des Islam ist oder nicht?

Aslan: Diese Diskussion steht für uns außer Frage! Die Anerkennung des Alevismus als Religionsgemeinschaft ist eine demokratische Herausforderung in Europa. Unter dem Begriff der Integration verstehen wir keine Assimilation. Wir denken, dass die Organisierung von AlevitInnen in Vereinen und die Anerkennung ihres Glaubens als Religionsgemeinschaft wird den Prozess der Integration noch mehr fördern und unterstützen.

Es ist für uns von großem Interesse, dass AlevitInnen als Teil der gesamten Gesellschaft innerhalb der demokratischen Politiken, die es in diesen Ländern gibt, aktiv mitwirken. Eine Vielfalt im Land zu pflegen und sie zu fördern kann nur positive Entwicklungen mit sich bringen.

Sagen wir, es gibt hunderttausend AlevitInnen in Österreich oder sagen wir einfach, es gibt eine Million Menschen mit Migrationshintergrund im Land. Was würde mit diesen Menschen passieren, wenn sie keine Plattformen haben würden, wo sie nicht zusammenkommen und ihre kulturellen, religiösen oder sozialen Bedürfnisse erleben könnten? Für die Zuwanderungsländer wäre diese Situation von vornherein ein Problem. Aus diesem Grund ist die Organisierung der AlevitInnen in Vereinen und

wird ihre Anerkennung als Religionsgemeinschaft nur förderlich für die Integration sein.

In diesem Vereine sind vorwiegend AlevitInnen aus der Region Dersim (Provinz in Ostanatolien, Z.A.). Kann das als ein Unterschied zu den anderen alevitischen Vereinen definiert werden? Gibt es einen Grund für diese Konstellation in diesem Verein?

Sözeri: Der Alevismus und das Alevitentum in Dersim ist eine andere als jener Alevismus und Alevitentum in zum Beispiel Mittelanatolien. Abgesehen davon sprechen 90 Prozent der Mitglieder in diesem Vereien Zazaisch.

Der Alevismus wurde Jahrhunderte lang unterdrückt gelebt. Die AlevitInnen in Dersim haben ethnische Differenzen. Aus diesem Grund sind sie noch mehr benachteiligt und unterdrückt worden in der Türkei. Ist das auch ein Faktor für die Festlegung des Unterschieds zu den anderen alevitischen Vereinen?

Aslan: Die Region Dersim hat eine spezielle Position innerhalb des Alevitentums. Das Dersim-Massaker von 1938 hat dabei einen zentralen Wert und eine spezielle Position.

Worin liegt diese spezielle Position?

Aslan: Sie haben es in Ihrer vorhergehenden Frage schon erwähnt.

Auch Ihr Antrag liegt nun im Kultusamt vor. In Ihrem Antrag haben Sie den Alevismus nach Ihrer Interpretation und Auffassung definiert. Was würde die Anerkennung dieses Antrages für Sie bedeuten?

Sözeri: Wenn dieser Antrag angenommen werden würde, dann wäre das ein positives Ereignis für uns. Im Jahre 1912 wurde der Islam in Österreich verfassungsrechtlich anerkannt. Für den Alevismus ist dies noch nicht der Fall. Wenn dieser Antrag angenommen werden würde, müssten wir, alle AlevitInnen gemeinsam definieren, was der Alevismus nun für uns alle bedeutet.

Uns geht es zur Zeit in erster Linie darum, dass der Alevismus an sich als Religionsgemeinschaft anerkannt wird und allen anderen anerkannten Religionen in Österreich gleichgestellt wird.

Es liegen aber drei Anträge für die Anerkennung des Alevismus als Religionsgemeinschaft vor. Warum wurde nicht von Anfang an ein gemeinsamer Antrag eingereicht?

Sözeri: Wir hatten schon früher für die Anerkennung angesucht. Allerdings hat es ein paar bürokratische Mängel gegeben. Dann mussten wir unseren Antrag wieder zurückziehen. Später wollten wir einen gemeinsamen Ansatz mit den anderen Einrichtungen erzielen. Hat aber nicht funktioniert.

Was war das Problem?

Sözeri: Es gab Meinungsverschiedenheiten.

Worin lagen diese?

Sözeri: Ich weiß es nicht.

Liegt es vielleicht – verbunden mit den Politiken in der Türkei - an der ethnischen Unterschiedlichkeit “Kurden-Türken”?

Sözeri: Ja, kann sein.

Können Sie das klar sagen?

Sözeri: Ja, ich kann es sagen. Ich bin Kurde, aber ich sehe keine andere Nation minderwertig! Ich bin aber auch Alevit. In diesem Verein versuchen wir unseren alevitischen Glauben zu leben. Dass ich Kurde bin, ist eine andere Sache. Es gibt kurdische Vereine, aber dieser Verein hier beschäftigt sich nur mit dem Alevitentum und dem Alevismus.

Es hat eine Zeit lang die Diskussion um das Aufschlagen der türkischen Nationalflagge und Aufhängen des Porträts vom türkischen Staatsgründer Atatürks in den Cem-Ritualen gegeben, als auch Sie noch in der Aleviten Gemeinde in Wien organisiert waren.

Wie ist Ihre Meinung dazu?

Sözeri: Wir möchten auf keinem Fall, dass die Ebene des Glaubens und die Ebene der Ethnie, der Nation sich vermischen!

Aslan: In der Frage des Alevismus haben wir alle keinerlei Probleme. Es gibt turkmenische, arabische, türkische, "kurdische" etc. AlevitInnen.

Wir stehen für die Brüderschaft aller Völker dieser Welt. Wir unterstützen aber auch die demokratischen Forderungen der unterdrückten Völker dieser Welt, wie dies in der Situation der KurdInnen ist. Kein Mensch darf aufgrund seiner von Geburt an gegebenen Eigenschaften benachteiligt werden. Als AlevitInnen, die Jahrhunderte lange Assimilations- und Vernichtungspolitiken hinter sich haben ist unsere Position nur allzuverständlich.

Ministerialrat Mag. Oliver Henhapel
Bundeministerium für Unterricht, Kunst und Kultur
Leiter vom Kultusamt
28. Jänner 2010

Es muss zunächst einmal folgende Frage beantwortet werden: Wer sind die Aleviten theologisch? Sind sie muslimisch oder nicht muslimisch? Im Prinzip gibt es ein ganz ähnliches Beispiel bei den Juden. Es gibt bei den Juden eine sehr große Bandbreite zwischen den Ultraorthodoxen und dem Reformjudentum, wobei anders als beim Verhältnis Islamisch-Alevitisch, wo wahrscheinlich die Aleviten aus meiner Sicht historisch vordauern.

Das Reformjudentum ist erst im 19. Jahrhundert sehr stark entstanden. Wenn man so will in in einer art Aufklärungsbegegnung und dort finden sie genau dieselbe Bandbreite. Es gibt das Beispiel in der Frage mit der englischen Privatschule in London. Da geht es in einer Verhandlung vor einer der englischen Höchstgerichte darum, wer entscheiden kann wer Jude ist und wer nicht. Dort sagte eine orthodoxe Gruppierung nämlich, dass die Reformjuden gar keine Juden mehr seien. Und das ist genau dieselbe Frage, die sich in Wirklichkeit stellt beim Verhältnis Aleviten – Muslime.

Wie stehen Sie zur Diskussion, ob der Alevismus Islam ist oder nicht?

Die Glaubenslehre, die ich aus den laufenden Verfahren kenne und auch sonst Literatur zugänglich ist und auch das Gutachten von Prof. Dr. Ursula Spuler-Stegaman aus Marburg, kommen alle zum Schluss, dass der Alevismus (Z. A.) sehr starke Elemente des Islam enthält, aber nicht ausschließlich Elemente des Islam, sondern andere Elemente drinnen sind.

Und das ist aus staatskirchenrechtlicher Sicht relativ einfach zu beantworten. Letzten Endes kommt es darauf an, als was sich die Glaubensgemeinschaft selbst versteht. Wenn sie sagt, sie sind Muslime, kann ihnen der Staat das „Muslime zu sein“ nicht absprechen. Das kommt dem Staat nicht zu! Wir haben nicht das Recht zu entscheiden, ob sie sich als Muslime verstehen oder nicht.

Wenn sie jetzt sagen, sie wären katholische Christen, dann kann ich ihnen sagen, meine lieben Freunde, nach eurer Lehre könnt ihr keine katholischen Christen sein, weil das dem und dem widerspricht. Es ist nicht die Aufgabe des Staates zu entscheiden, ob sie Muslime sind oder nicht.

Und was ist das Problem mit der Anerkennung des Alevismus als eine Konfession innerhalb des Islam?

Das Islamgesetz von 1912 bzw. die Islamverordnung von 1988, die auf diesem Gesetz beruht, sagt ganz eindeutig, „die Anhänger des Islam bilden die IGGiÖ und diese hat sich eine Verfassung zu geben, die diese und diese Punkte enthalten und diese Verfassung gibt es nämlich schon.

Es gibt zwei Verfahren, die derzeit laufen. Das eine Verfahren ist jetzt auf der Schiene Bekenntnisgemeinschaft und ist jetzt im Verwaltungsgerichtshof gelandet (Antrag als „Alevitische Religionsgemeinschaft“ von der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich Z. A.).

Das zweite Verfahren ist auf der Schiene Ablehnung des Antrags auf Religionsgesellschaft vor Verfassungsgerichtshof gelandet (Antrag als „Alevitisch-Islamische Religionsgemeinschaft“ von der Aleviten Gemeinde in Wien Z. A.).

Was ist der Unterschied zwischen „Bekenntnisgemeinschaft“ und „Religionsgesellschaft“?

Eine religiöse Bekenntnisgesellschaft nach dem Bekenntnisgemeinschaftsgesetz 1998 braucht 300 Mitglieder und im Prinzip keine staatsfeindliche Umtriebe und es untersagt ist zum Beispiel, die Vermittlung von Behinderung der psychischen Entwicklung von Heranwachsenden, bei der Verletzung der psychischen Integrität oder zum Beispiel die Anwendung von psychotherapeutischen Methoden zum Zwecke der Glaubensvermittlung untersagt.

Das ist die rechtliche Ausgangslage vom Zugang her. Die Wirkung ist, sie sind eine Rechtsperson und damit als religiöse Rechtsperson, nämlich Bekenntnisgemeinschaft anerkannt. Es bestehen sonst keine weiteren Wirkungen.

Die zweite Stufe ist die gesetzlich anerkannte Kirche der Religionsgesellschaft. Dieser bedarf darüber hinausgehend eine Reihe von Anforderungen gegenüber den Forderungen.

Darunter fällt insbesondere eine entsprechende Darlegung der lehre.

Außerdem einer Existenz von zwanzig Jahren als Religionsgemeinschaft davon 10 Jahre als religiöse Bekenntnisgemeinschaft.

Dann müssen mindestens zwei von Tausend der Bevölkerung nach der letzten Volkszählung Mitglied dieser Gemeinschaft sein. Es sind zu Zeit 16.000 und noch ein paar Personen.

Weitere Kriterien sind: Die Verwendung der Einnahmen für religiöse Zwecke, eine positive Einschätzung gegenüber der Gesellschaft und dem Staat, keine gesetzwidrige Stellung gegenüber anderen Glaubensgesellschaften - das würde bedeuten systematische Beeinträchtigung gegenüber einer anderen Glaubensgesellschaft.

Erst die Anerkennung als Religionsgesellschaft löst die gesamten Rechtswirkungen aus. Die Rechtswirkungen sind steuerrechtlicher Natur. Das heißt Befreiung von der Grundsteuer, allerdings für kultische Gebäude. Wenn die alevitische Gemeinschaft zum Beispiel ein Cem-haus von uns kaufen möchte, dann wird dafür keine Grundsteuer enthoben. Wenn dieses Gebäude aber zum Beispiel für Hochzeitsfeier verwendet wird, dann gilt diese steuerliche Befreiung nicht. Es gilt nur für den kultischen Bereich. Weiters fallen darunter Abschreibbarkeit von Mitgliedsbeiträgen, Absetzbarkeit von Spenden, die Befreiung von der Körperschaftssteuer, von der Umsatzsteuer. Im kultischen Bereich hängt all das schreiberrechtlich gesehen von der Stellung als Religionsgesellschaft ab.

Da hängt auch der Religionsunterricht in den Schulen als Pflichtgegenstand dran, weil Religionsunterrichtsgesetz definiert, dass für Angehörige einer gesetzlich anerkannten Kirche und einer Religionsgesellschaft ist der Religionsunterricht Pflichtgegenstand. Eben nur für diese und nicht für die Bekenntnisgemeinschaft.

Da hängt die Führung und Subventionierung in konfessionellen Privatschulen ebenso dran.

Die Ausnahmeregelung in diversen Bau- und raumordnungen, damit auch kultische Gebäuden, innerhalb eines Wohngebietes gebaut werden können. Es gibt da einige Ausnahmen. Zum Beispiel in Vorarlberg wird das anders geregelt. Die kultischen Stätten, wie Cem-häuser, Kirchen, Moscheen etc. bedürfen in Vorarlberg einer Sonderwidmung. Das meiner Meinung nach keine dumme Idee ist, weil sie nämlich darauf abstellen, mit welchem Verkehrsaufkommen da zu rechnen ist und welche Verkehrsinfrastruktur da vorhanden ist. Die Auseinandersetzung auf der Dammstraße haben Sie sicher mitgekriegt. Das ist in Wirklichkeit keine Religionsdiskussion gewesen, da ist es um klassisches nachbarschaftsrechtliche Wohnverhältnisse und Raumordnungsproblem gegangen.

Was würde passieren, wenn das Alevitentum als eine Konfession innerhalb des Islam anerkannt werden würde?

Wer bestimmt überhaupt wer welche Religion ist? Solange eine Lehre von der Auslegung her denkmöglich ist - und das ist sehr entscheidend, deren Selbstverständnis und deren Selbstzuordnung der jeweiligen Glaubensgemeinschaft fällt hier hinein.

Genau das ist bei den AlevitInnen die spannende Frage. Eine Gruppe sagt, sie verstehen sich als Muslime. Es kann ihnen der Staat die Eigenschaft als Muslime nicht absprechen und nicht sagen „ihr seid keine Muslime“, sondern sie müssen selber sagen, ob sie Muslime sind oder nicht. Auf der anderen Seite kann die IGGiÖ sagen, „wir akzeptieren sie nicht als Muslime“. Sie kann ihnen aber nicht die Eigenschaft als Muslime absprechen. Sie können für ihren eigenen Wirkungsbereich sagen, „das akzeptieren wir nicht“. Nach Rechtslage können sie ihnen aber nicht verbieten sich als Muslime zu bezeichnen.

Was würde das für die IGGiÖ bedeuten?

Die Anhänger des Antrags der Aleviten Gemeinde in Wien, wollten sich als „Islamisch- alevitische Gemeinschaft“ bezeichnen. Der Haken ist, die Anhänger des Islam sind laut dem Islamgesetz schon anerkannt. Das heißt sie können gar nicht noch einmal anerkannt werden. Wenn sie sagen sie sind Muslime, dann sind sie laut Gesetz schon anerkannt. Jetzt taucht aber das Problem auf, dass die

Organisationsstruktur IGGiÖ schon vorgegeben ist und dort sind sie (AlevitInnen Z. A.) nicht drinnen, weil die IGGiÖ sie nicht anerkennt und vertreten. Das heißt also sie können sich als islamische Gesellschaft nicht konstituieren. Die gibt es ja schon. Sie können sich auch innerhalb der IGGiÖ nicht konstituieren, weil die IGGiÖ sie nicht akzeptiert.

Ich kann ihnen nicht verbieten als islamische Gemeinschaft aufzutreten und auch als Verein. Als Verein haben sie sich klugerweise nicht so genannt, denn würden sie sich als Verein so („islamisch“ Z. A.) nennen, würde man wahrscheinlich Einspruch erheben, wegen der Verwechslung mit der IGGiÖ. Dazu gibt es eine Bestimmung im Vereinsrecht.

Das war der Grund warum die Vereine noch vor zwanzig Jahren auch nicht als „Islamischer Glaubensverein“ anerkannt worden sind? Sie haben sich „Alevitischer Kulturverein/-zentrum“ genannt.

Das hängt auch davon ab, wer in der IGGiÖ Einfluss ausübt. Die bisherigen Führungsgruppen in der IGGiÖ sind den Aleviten gegenüber zwar nicht feindlich eingestellt, sie sind ihnen aber auch nicht wohlgesonnen. Aber das ist ja auch ein theologisches Problem.

Der Kernpunkt der den Sunniten von den Aleviten scheidet sind die 5 Säulen. Für einen Sunniten ist ein Islam ohne die 5 Säulen nicht vorstellbar. Die Wurzel liegt aber viel tiefer.

Die Wurzel liegt im Verständnis des Koran. In dem Moment, wo ich die Sichtweise des Aleviten habe, dass ich sage, „das ist nicht die göttliche Offenbarung, sondern es ist überarbeitet“, dann bricht die Konstruktion und das Gedankengebäude im Islam „ich darf diese Offenbarung gar nicht hinterfragen“ zusammen. Die Sunniten sehen das ganz anders. Darin liegt die Wurzel des unterschiedlichen Zugangs zum Glauben. Man sieht hier an einer Reihe dieser Elemente, dass dieses Alevitentum sehr wohl ganz zentrale Bezüge zum Islam hat und wenn sie selber sagen, sie verstehen sich als Muslime, habe ich nicht zu entscheiden, dass sie es nicht sind.

Können Sie diese zentralen Bezüge zum Islam näher definieren?

Sie haben von den Lehren her die Bezüge drin, zum Beispiel der Bezug zur Abspaltung der Schiiten mit den Sunniten und die Ali Konstruktion. Viele diese Dinge erinnern sehr stark an die Mystik des Mevlana zum Beispiel. Da sind verschiedenste Elemente drin, wo man sagt, „ja da gibt es Andockpunkte zum Islam. Wenn es diese Andockpunkte nicht geben würde, würde es zur dieser Diskussion erst gar nicht kommen. Wenn sie zum Beispiel sagen würden „das heilige Buch ist Thora und sie berufen sich auf Moses und die zehn Gebote“, dann können wir hundertmal erklären, dass es ein Islambezug hat, und das gibt es nicht. Juristisch würde man sagen, diese Auslegung wäre „denkumöglich“.

Das ist hier aber nicht der Fall und letztendlich kommt es sehr stark darauf an, wie sie sich selber sehen, weil der Staat nicht entscheiden kann, ob sie sich als Muslime verstehen dürfen oder nicht.

Und auf der anderen Seite können wir der IGGiÖ nicht mit Verwaltungsanweisung auftragen, dass sie sie zu vertreten haben. Es kommt dem Staat nicht zu Mitglieder gegen den Willen der Gemeinschaft in die Gemeinschaft einzugliedern.

Die Frage bei der zweiten Gruppierung, also bei den Säkularen („Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich Z. A.) ist vice versa. Wenn sie sich nicht als Muslime sehen, kann man sie nicht zwangs-muslimisieren.

Wobei hier das zusätzliche Problem auftaucht, dass die beiden Anträge als Lehre eine fast identische Lehre vorgelegt haben.

In Österreich gibt es schon seit längerem ein Hin- und her beiden Anträgen. Allein die Einreichung der Anträge nimmt einige Zeit in Anspruch.

Der Grund liegt bei den Islamischen Aleviten (Anerkennungsbemühung als „Islamische-Aleviten“, laut Antrag der Alevite Gemeinde in Wien Z. A.). Von der Ecke beginnt es nämlich. Bei der österreichischen Rechtslage gibt es keinen Platz dazu, weil wenn sie islamische Aleviten sind, dann sind sie schon anerkannt.

Das Islamgesetz hat ursprünglich den hanefitischen Ritus anerkannt. 1987 hat sich jemand beim Verfassungsgerichtshof beschwert, dass das „gleichheitswidrig“ ist,

dann hat der Verfassungsgerichtshof diesen Begriff „hanefitischer Ritus“ aufgehoben und die IGGiÖ in der heutigen Form, wo alle Anhänger des Islam drin rechtlich festgeschrieben.

Spätestens im Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte im Strasshof werden wir (Österreichische Rechtslage Z. A.) verlieren. Sie werden feststellen, dass islamische Aleviten in Österreich religiös diskriminiert sind. Dann werden wir eine Lösung finden müssen, wie wir da rauskommen und zum Schluss werden wir drei Gemeinschaften anerkannt haben.

Was würde das dann für AlevitInnen bedeuten, die diese Meinungsverschiedenheiten haben und es gibt die beiden anderen Anträge (Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich und „kurdische AlevitInnen“), die nicht unter der Bezeichnung „Islam“ untergeordnet werden möchten? Gibt es die Möglichkeit auf die Anerkennung einer eigenständigen Lehre mit unterschiedlichen Strömungen?

Ich bin der Meinung, dass das Kriterium „ich ordne mich dem Islam zu oder nicht“, nicht ausschlaggebend ist für eine eigenständige Lehre, wie sie das Bekenntnisgemeinschaftengesetz verlangt, weil im Prinzip sind die Lehren identisch, die Frage ist nur verstehen wir uns als Teil des Islam oder nicht? Und das sehe ich als wirklich kein eigenständiger Unterschied in der Lehre, deshalb habe ich das zweite Verfahren (Antrag der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich für die Anerkennung als „Alevitische Religionsgemeinschaft“) unterbrochen, weil jetzt wissen wir zuerst was jetzt rauskommt bei der Geschichte.

Das heißt das zweite Verfahren hängt nun vom Ausgang des ersten Verfahrens (Verfahren um den Antrag der Aleviten Gemeinde in Wien, „Islamische-Aleviten“) ab, richtig?

Wenn das erste Verfahren auch beim Europäischen Gerichtshof (EGMR) für Menschenrechte scheitert, was ich nicht glaube, dann wäre das Verfahren dort überhaupt beendet und das zweite wäre dann als sofort anzuerkennen, weil es dann nichts mehr gibt, das es aufhalten kann. Gewinnen die ersten wird es mühsamer,

weil da muss man diese Frage beantworten, ob man sich zum Islam zuordnet oder nicht und ausreichender Unterschied für eine eigenständige Lehre gegeben ist.

Und Sie vermuten vielmehr, dass die erste Gruppe beim EGMR gewinnen werden?

Die gewinnen hundertprozentig. Weil im Verfahren Zeugen Jehovas gegen Österreich vom 31. August 2008, wo die Zeugen Jehovas ja schon lange als Vereine und dann als Bekenntnisgemeinschaft aktiv waren, hat der EGMR gesagt, dass das keine adäquate Rechtsform ist und die Anerkennung als Religionsgesellschaft eintreten müsse.

Die Aleviten können momentan weder Bekenntnisgemeinschaft, noch islamische Aleviten, noch Religionsgesellschaft sein und sind daher darauf angewiesen nur als Verein existieren zu können. Die EGMR wird den Aleviten, denen nichts anderes bleibt als im Vereinstatus zu bleiben, mit hundertprozentiger Wahrscheinlichkeit zu einem anderen Erkenntnis kommen als in Österreich und sagen „das ist gegen die Religionsfreiheit“.

Was würde passieren, meinen Sie, wenn jetzt keine Einigung zwischen allen Anträgen eintreten würde?

Wenn alle auf „Sturr“ schalten, wird es mit hoher Wahrscheinlichkeit zum Schluss drei Gemeinschaften geben, die zehn Jahre später mit allen Händen und Füßen versuchen werden, einen gemeinsamen Religionsunterricht auf die Beine zu stellen und sie werden sich sehr mühsam machen dabei.

In der Kenntnis, wie man einen Religionsunterricht und eine Lehrerausbildung organisieren muss, tun sich kleine Gemeinschaften sehr schwer. Die Frage ist, wo nehme ich Religionslehrer her? Und die habe ich als neue Gemeinschaft im neuen Land noch nicht!

Es heißt ich muss zuerst eine Religionslehrerausbildung aufbauen. Wenn ich aber keine Religionslehrer habe, ist es sehr schwer eine Ausbildung für solche Lehrer aufzubauen. Im Normalfall durchlaufen Leute die Lehrerausbildung machen, selber zuerst die Lehrerkarriere und wechseln dann vom aktiven Lehrer in die Lehrerfortbildung und –ausbildung mit einem gewissen Maß an Berufserfahrung.

Diese ersten Stufen sind unglaublich schwer.

Die IGGiÖ hat zwanzig Jahre dafür gebraucht um einigermaßen in die Gänge zu kommen. Jetzt läuft es mit einer relativ großen Gruppe, mit einem gewissen stabilen System, mit einer gewissen Anzahl an Studenten.

Das nächste ist, sie (die AlevitInnen Z. A.) müssen auch Studenten finden dafür. Wenn sie einen Religionsunterricht am Anfang organisieren, ist es zunächst so, dass die Gruppen relativ klein sind, und die Aleviten sind ja auch nicht Millionen Leute in Österreich, das heißt sie haben an einzelnen Schulstandorten zuwenig Schüler. Sie würden nur einen oder zwei Religionsunterrichtsstunden in der Woche in der Schule haben, das heißt, dass ein Lehrer der das unterrichten muss, damit er einigermaßen ein Einkommen bekommt, müsste zehn bis 14 Stunden machen, und das heißt, er würde braucht sieben bis acht Schulen brauchen. Es würde also nur zwei Möglichkeiten geben, entweder ich brauche einen rasenden Lehrer oder ich brauche Leute, die das nebenberuflich machen werden. Aber, wie bilde ich Leute aus, die das nebenberuflich machen würden?

Das ist ein Problem, das jede kleine Gemeinschaft hat, nur wenn ich mich noch in drei Gruppierungen spalte, dann potenziere ich das Problem!

Deshalb glaube ich, dass alle auf kurz oder lang ein gewisses Interesse daran haben werden zusammenzuarbeiten.

Was würde nach der aktuellen Rechtslage in Österreich tatsächlich passieren, wenn das EGMR Österreich verurteilt?

Dann gibt es mehrere Möglichkeiten. Letzten Endes hat das österreichische Verfassungsgerichtshof diese Erkenntnis (der EGMR Z. A.) bei seiner weiteren Rechtssprechung zu berücksichtigen.

Ich kann immer von der derzeitigen Rechtslage ausgehen. Dann müsste sich der Verfassungsgerichtshof daran orientieren und müsste im dem Fall sagen, „ich hebe das Islamgesetz auf“, „ich hebe die Islamverordnung auf“ oder „ich hebe Teile davon auf“, oder was auch immer.

Auch da gibt es einen Präzedenzfall. Das Verfahren Schreiber aus dem Jahr 1981 bei den Israeliten.

Dort war es so, dass Israelitengesetz sah es vor, dass ein Jude, der irgendwo wohnt in einer Gemeinde, ist Kraft Gesetz Mitglied der örtlich zuständigen Kultusgemeinde. Einer wollte sich aber als Orthodoxer von der eher säkularen Gemeinde abspalten, was ihm nicht zugelassen wurde. Darauf hat er sich beim Verfassungsgerichtshof beschwert.

Der Verfassungsgerichtshof sagte, dass „diese Bestimmung, dass er automatisch Kraft Gesetz Mitglied ist, ist verfassungswidrig“. Dann hat man einige Jahre darauf die Möglichkeit geschaffen, eine Reparatur des Gesetzes zu unternehmen. Und da hat man parallel zur Israelitischen Religionsgesellschaft im Israelitengesetz, nach dem Anerkennungsgesetz vom 1874, eine weitere und damit eine zweite Israelitische Religionsgesellschaft zu gründen verfassungsrechtlich niedergeschrieben. Also hat man hier einen Präzedenzfall.

Mit dem Anerkennungsgesetz wurde die Möglichkeit eines zweiten Israelitengesetzes geschaffen? Wie sieht das in Verbindung mit dem Islamgesetz 1912 aus?

In Wirklichkeit ist das eine Durchbrechung des Gesetzes und nicht wirklich praktikabel, aber man müsste das Grundprinzip geschaffen.

Das Anerkennungsgesetz 1874 wurde eigentlich geschaffen um die Abspaltung eines Teils der katholischen Kirche rechtlich fassen zu können.

Bei der Abspaltung 1861 war in Österreich Eigensanerkennung, deshalb hat man das Anerkennungsgesetz geschaffen, damit die Alt-katholische Kirche überhaupt eine eigene Rechtsgrundlage hat. Die Grundkonstruktion der Anerkennung geht auf einen Abspaltungsprozess zurück, der sehr ähnliche Glaubensinhalte und Wurzel hat, aber eine unterschiedliche Kirchentradition hat und bestimmte Prozesse nicht mitmachen will. Nur deshalb hat man das Anerkennungsgesetz gemacht in Österreich.

Im Jahre 1890 ist man darauf gekommen, dass diese Konstruktion bei den Juden nicht geeignet ist, weil diese ganze Konstruktion bottom-up gegangen ist, das heißt also von einzelnen Gemeinden. Bei den Juden war das auch so, aber bei den Juden wollte man eine bestimmte andere Begrenzung haben, weil dort die Rabbiner anders gewählt wurden und bestimmte andere Begrenzungen angewendet werden, bei den

Alt-katholiken ist das nicht ganz so, deshalb musste man das Israelitengesetz einführen.

Beim Islam wusste man nicht wie man das machen soll. Da wusste man nur, das geht nicht so. Dass man einfach die Gesetze anwendet, deshalb hat man dieses Sondergesetz gemacht und weil dam damals nicht wusste, wie sie sich organisieren werden, hat man das Gesetz für eine Verordnung offen gelassen.

Was würde im Fall einer Anerkennung als Religionsgemeinschaft für die Existenz als Verein eintreten?

Was mit dem Verein passiert ist eine ganz andere Frage. Wenn der „islamisch-alevitischer Antrag“ durchgeht, passiert mit der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich gar nichts. Dieser bleibt als Verein bestehen. Wenn der Föderationsantrag angenommen wird, werden die ganzen Vereine aufgelöst und sie wird zur religiösen Bekenntnisgemeinschaft.

Mit dem Entstehen der juristischen Person „religiöse Bekenntnisgemeinschaft“, werden die Vereine aufgelöst. Da gibt es eigens Übergangsregelungen drin, dass diese Nachfolgruppierung „religiöse Bekenntnisgemeinschaft“ eben der Rechtsnachfolger des Vereins ist.

Die Einheit der Föderation bricht damit auseinander. Das ist klar. Wenn ich das richtig sehe, dann ist der Antrag der Föderation nicht von allen Vereinen mitgetragen. Zum Beispiel der Wiener Verein. Das heißt diese Umwandlung könnte nicht zu 100 % folgen.

Es bricht die Föderation weg, aber es müsste der Dachverband mit hinüberwandern als Religionsgesellschaft und die Rechtsform wechseln und der (Dachverband Z. A.) bricht dann weg. Und wenn einer nicht hinüberwechselt, dann bleibt er als eigenständiger Restverein übrig. Die Gesamtkonstruktion bricht auf jeden Fall auseinander.

In Deutschland, Holland und Dänemark hat es diese Probleme nicht gegeben. Dort wurden die Anerkennungen unter dem Namen „Alevitische Religionsgemeinschaft“ jeweils ohne große Probleme vollzogen?

Ich sehe die Konstruktion in anderen Staaten kritisch. Weil sie in Wirklichkeit, indem sie verschiedenste Gruppierung als Religionsgesellschaft zulassen, meiner Meinung nach ihre Aufgabe nicht wirklich wahrnehmen, den Religionsfrieden für die Gruppierungen aufzuwahren. Im Prinzip kann jeder seine eigene Religionsgesellschaft aufsperrn wie er gerade will und es kann jeder einer anderen Gesellschaft ohne weiters Konkurrenz machen.

Es geht quasi um Konsumentenschutz. Es hat schon einen Grund, warum es im Wirtschaftsrecht auch Verbote gibt, dass jemand die Unternehmensbezeichnung von einem anderen Unternehmen wählen darf. In Deutschland kann jeder seine eigene islamische Religionsgemeinschaft haben, wie er will und auch sich bezeichnen wie er will. Und ich sehe das nicht ganz unkritisch. In Ungarn gibt es mittlerweile 200-300 Religionsgesellschaften, weil sie einen Regelungsmechanismus, wie eine Vereinsanmeldung haben. Da kann jeder unter jedem Titel auftreten. Ich sehe das durchaus kritisch.

Meiner Meinung nach, hat der Staat die Aufgabe den Religionsfrieden aufrechtzuerhalten. In Wirklichkeit hat sie die Funktion einer Marktregulierungsbehörde.

Muslime sind Muslime und sie sind anerkannt und da kann nicht jeder kommen und sich als Muslime eine Anerkennung beantragen.

Auch in den USA zum Beispiel kann jeder unter jedem Titel auftreten.

Dort gibt es zum Beispiel auch Gruppierungen, die anerkannt sind. Die wären in Österreich bestimmt verboten.

Es ist nicht ganz so einfach. Vor allem bei Religionsgemeinschaften wie der Islam und Judentum, die keine hierarchische Konstruktionen haben. Bei den Katholiken ist das klar. „Rom hat entschieden die Sache ist beendet“. Sie haben einen innerkonfessionellen Sachzug, der bis nach Rom geht. Dort wird entschieden „ist das katholische Lehre? Ja oder nein?“ Wenn dies nicht der Fall ist, dann wird diese Lehre bei der Exkommunikation ausgeschlossen.

Das Judentum oder der Islam kennen diese hierarchischen Systeme nicht, sondern ihre Gemeinde ist für die Glaubensauslegung selber verantwortlich.

Was wird Ihrer Meinung nach innerhalb dieser Entwicklungen in Zukunft auf die AlevitInnen zukommen?

Sie haben die Möglichkeiten! Sie fühlen sich teilweise als Aleviten, teilweise mehr als Kurden, teilweise mehr als Muslime und versuchen diesen jeweiligen Weg einzugehen. Wir sehen die Klammer der Aleviten als die stärkere und versuchen innerhalb der Aleviten verschiedene Strömungen zu machen. Aber das können die Aleviten nur selber entscheiden, da kann ihnen niemand helfen.

Ich persönlich neige in Ansehung und Kenntnis von Wanderungsbewegungen aus der österreichischen Geschichte heraus. Wenn sie wirklich als Gemeinschaft überleben wollen, dann sollten sie eher den Weg der Aleviten als gemeinsame Klammer zu sehen versuchen, ansonsten werden sie das Schicksal der Tschechen erleben.

Wenn sie das Wiener Telefonbuch aufschlagen, sind ein Drittel Tschechen, nur das weiß niemand mehr. Die „Ziegelböhm“.

Sie kennen vielleicht den südlichen Teil vom Favoriten und 23. Bezirk draußen, die Ziegelgruben. Früher stand dort die Ziegelfirma Wienerberg.

Da gab es eine riesige Ziegelindustrie. Die ganze Gründerzeithäuser am Ring, aber auch die Vorstädte innerhalb des Gürtels. Diese Gebäude sind alle Ende des 19. Anfang des 20. Jahrhunderts gebaut. Das sind alle mit diesen Ziegeln in gigantischen Mengen gebaut worden. Da wurden Millionen Ziegel gebrannt. Bis zum 1. Weltkrieg. Das erfordert eine unglaubliche Arbeitskraft. Die Arbeitskräfte kamen zumeist aus der Gegend bei Brünn und waren immer tschechische Einwanderer, daher hat man sie Ziegelböhm genannt. Das waren Böhmen, die diese Ziegel gemacht und die Häuser gebaut haben. Sie sind als Arbeiter nach Wien gekommen und denen ist es sehr schlecht gegangen. Sie kennen den berühmten Wiener Ausdruck „Sandler“? Das kommt daher. Das waren die ärmsten in der Produktionskette. Sie haben diese Holzmodeln, in die der Lehm gepresst wurde zum Trocknen mit Sand ausgelegt und ausgestreut damit sich der Ziegel, der Lehm erlösen lässt. Das waren die „Sandler“.

Das waren wirklich die ärmsten Leute in der Produktionskette. Zumeist Tagelöhner, die fast gar nichts verdient haben und die in unglaublichen sozialen Verhältnissen gelebt haben.

Wien hatte damals 2, 2 Millionen Einwohner.

Auch die Knödel und überhaupt die Wiener Küche sind alles böhmische Rezepte. Das waren Hausangestellte. Kochen und Waschen war eine unglaubliche Arbeit damals.

Diese ganzen Böhmen sind in der österreichischen Bevölkerung aufgegangen. Sie sind einfach verschwunden!

Wenn sie AlevitInnen bleiben wollen und wenn sie zur Türkei eine andere Verbundenheit haben als der klassisch Sunnitische Türke, - quasi ihr Heimatdorf ist Heimatdorf – aber sie sind keine national verbundenen Türken werden sie eher der Versuchung erliegen in der Aufnahmegesellschaft irgendwo einmal zu verschwinden und man wird sie dann irgendwann nur mehr vom Namen oder von der Abstammung her erkennen.

Wenn sie das nicht wollen, müssen sie meiner Meinung nach, versuchen einen Alevitischen Weg zu gehen und innerhalb der Aleviten eine Lösung zu finden.

Wenn sie einen anderen Weg gehen (nämlich keinen gemeinsamen alevitischen Weg einschlagen Z. A.), dann wird die „islamisch-alevitische Strömung“ am stärksten überleben, weil sie sich über die Glaubenskonstruktion und die Zuordnung anders unterscheiden.

Je mehr man einen säkularen Weg geht und sagt wir haben zwar eine alevitische Tradition, aber das ist eine Mischung aus Glauben und Kultur, dann werden sie auf der Strecke bleiben; spätestens nach ein paar Generationen.

Könnte sich aus dieser säkularen Position keine eigenständige Religion entwickeln?

Meiner Meinung nach stehen die Aleviten vor einem sehr großen Entscheidungsweg. Das sind jetzt persönliche Einschätzungen. Ich denke die Frage, wie sie den Disput führen, wird entscheiden, wie es ihnen weitergeht. Führen sie den Disput nach der Methode der römischen Inquisition „ich habe das Recht und alle anderen sind Wahnsinnige, und das ist der Untergang unseres Glaubens“, dann werden sie zum Scheitern verurteilt sein.

Dann werden sie so zerstritten sein, dass sie miteinander nicht mehr zutun haben werden wollen. Die Gruppierungen werden unglaubliche, sinnlose Kriege führen bis nur noch wenige Leute übriggeblieben sind, die bereit sind diese Kriege zu führen.

Vor allem die jungen Leute. Man darf nicht unterschätzen. Ich bin mir nicht sicher, ob die Glaubensführer sich dabei im Klaren sind, gegen wen sie antreten. Sie treten nicht gegen andere Glaubensrichtungen an. In Wirklichkeit treten sie gegen Nintendo und Playstation an! Und das ist viel schwieriger und wenn sie obendrein noch die Kraft vergeuden, dass irgendwelche Vereinsreibereien, Strukturreibereien und Meinungsverschiedenheiten in theologischen Disputen, die kein Mensch versteht außer wenigen Theologen die Oberhand gewinnen, dann werden sie langfristig bitter scheitern.

Daran scheitern zum Beispiel die Alt-orientalen.

Die Alt-orientalischen Kirchen haben sich jahrhundertlang grundlegende fundamentale Dispute mit der Orthodoxie geliefert. Darum sind sie heute so klein und das im Umfeld von muslimischen Nachbarn! Als Minderheit in muslimischen Ländern haben sie theologische Dispute geführt. Teilweise innerhalb der eigenen Kirche zwischen verschiedenen Strömungen, deshalb haben sie auf der Welt nur mehr 10 oder 20 Millionen Mitglieder.

Der Versuch zur Anerkennung als Alevitische Religionsgemeinschaft mag durchaus so angelegt sein. Nur er scheitert an der Frage der Zuordnung zum Islam. Ich glaube, was wir am Telefon geredet haben, Sie werden schon recht haben, dass es ein Generationsproblem ist.

Dass natürlich auch eine Gruppe besteht, die in ihren Heimatländern aufgewachsen sind und sich nicht vorstellen können dass sie nicht Islamisch sind, weil das ein Verlust der eigenen Identität darstellt. Ob das theologisch richtig ist oder nicht ist eine ganz andere Diskussion.

Soweit ich das verstehe ist eines der Kernprobleme bei den Aleviten, dass die Dedes zwar die Glaubensführer sind nicht zwingendermaßen über die Glaubensausbildung verfügen müssen.

Es ist eine Art Geselle-Meister Verhältnis. Das Wissen und die Position wird vom Vater an den Sohn weitergegeben.

Das ist ganz klassischer Fall einer unterdrückten Religion. Da werden die Traditionen, das Wissen mündlich weitergegeben innerhalb der Familie, weil es da einigermaßen sicher ist und nicht auffällt.

Die Schwierigkeit ist, dass sie keine theologische Ausbildung haben müssen, sondern die Position eines Glaubensführers aus der Abstammung abgeleitet wird, führt zwangsläufig zu sehr unterschiedlichen Niveaus der Glaubenskenntnisse und das führt zu einem Auseinanderlaufen der Glaubenslinien.

Welche Standpunkte haben Sie zur möglichen oder sogar zwangsläufigen Entwicklung eines europäischen bzw. österreichischen Aleviten?

Auch die IGGiÖ hat das Problem, wie adaptiert man eine Religion, die aus einer anderen Gegend stammt, mit Traditionen die mit den dortigen Gegebenheiten politisch, klimatisch geographisch zu tun haben. Zum Beispiel die örtliche Lösung der Frage mit dem Ramadan im Norden des Globus?

Es gibt da den Kirchenstreit den Kaiser Josef II geführt hat mit der Aufhebung der Klöster.

Es gab früher zwei Arten von Klöstern in der katholischen Kirche. Nämlich die jene Klöster, die produktiv tätig waren, die zum Beispiel Caritas, Krankenhäuser, Waisenhäuser und Schulen betrieben haben und es gab die anderen Klöster, die sich dem geistlichen Dienst gewidmet hatten und in Wirklichkeit von der Landwirtschaft, die sie von Bauern bewirtschaften ließen, gelebt haben. Genau diese hat Josef II 1783 bereits enteignet und daraus den Religionsfond geschaffen, aus dem er die Kosten für die Priesterausbildung finanziert hat. Er war eben der Meinung, dass diese Klöster, die nicht produktiv tätig sind, braucht es nicht zu geben, denn sie leben nur auf Kosten der anderen.

Die Diskussion wird eigentlich spannender Punkt sein, was wollen wir als Glaubenslehre und was brauchen wir nicht.

Ich meine bei Gericht kriegen Sie ein Urteil und nicht das, was Gerechtigkeitsempfinden betrifft. Es gibt nichts Schlimmeres, als Freunde, Familienmitglieder und Nachbarn, die wegen Kleinigkeiten X-Prozesse gegeneinander führen. Das können sie mit juristischen staatlichen Mitteln nicht lösen. Deshalb gibt es Einrichtungen wie Mediation und ähnliches. Sowohl im Strafverfahren als auch im Zivilprozess braucht man solche Dinge.

Und daher ist durchaus die Frage inwieweit Einrichtungen wie Cem-Versammlungen die Mediationssystematik übernehmen können.

Eine spannende Frage, die man aufwerfen könnte, wäre zum Beispiel wie können solche Verfahren in staatliche Strukturen eingepasst werden? Der Cem sieht da solche Ausgleichmechanismen vor. Jetzt kann er das aber nicht machen. Um eine staatliche Mediation zu machen, braucht man entsprechende Ausbildung und Zulassung.

Diese Dinge sind in Wirklichkeit sehr modern und zu stärken! Unsere Rechtssysteme haben in Wirklichkeit auf die Rache oder auf den Schutz der Gesellschaft aufgebaut, ohne die emotionale Befindlichkeit von Täter und Opfer zu berücksichtigen, die ja hier eine zentrale Rolle spielt.

Dieses alte Instrument (zum Beispiel Cem-Rituale Z. A.) kann eine sehr moderne Konstruktion sein, das meiner Meinung nach sehr brauchbar sein könnte.

Gewinnen Ihrer Meinung nach, das Versammlungs- und Gemeinschaftswesen in Zeiten des sich stärkenden Individualismus immer mehr an Bedeutung?

Juristisch gehe ich einen Schritt tiefer und komme in dieselbe Richtung.

Der freiheitliche Rechtsstaat, der aufgrund von Freiheitsrechte der Bürger gegenüber vom Staat aufbaut kann bestimmte Inhalte nicht vermitteln. Er kann und darf sich nicht in die Emotionalität und Befindlichkeiten von Menschen einmischen. Er kann sie nicht bevormunden. Er hat ihnen Sicherheit zu geben und einen gesicherten Rechtsrahmen zu schaffen. Er hat sie aber nicht zu bevormunden. Das ist ihm per Definitionem verboten!

Auch aus theologischer Sicht heraus. Er kann keine Ideologien oder Werte vorgeben. Genau das ist im Artikel 2 des ersten Zusatzprotokolls dem Staat verboten. Erziehungsrecht ist Recht der Eltern, der Staat hat keine Staatsideologien und Erziehungsideologien vorzugeben. Genau das ist ihm als freiheitlichen liberalen

Rechtsstaat verboten, das heißt es muss andere Gruppierungen geben und dazu eignen sich zum Beispiel ganz besonders Religionen, um diesen Werteraum, den der Staat zur Verfügung stellt, zu füllen. Es gibt schon bestimmte staatliche Grundwerte, wie demokratisches Prinzip, demokratischer Aufbau einer Gesellschaft und Rechtsordnung einer Gesellschaft. Das sind schon Grundwerte und Grundsystematiken. Das sind operationale Systematiken, Verfahrenssysteme. Die Frage der Sinnstiftung kann der Staat nicht beantworten, das können nur die Konfessionen.

Möchten Sie Schlussworte hinzufügen?

Wenn sie (AlevitInnen Z. A.) sich nicht einigen werden, dann würde man noch länger brauchen, was meiner Meinung nach für die Aleviten schlecht wäre.

Eine Frage der Größe, eine Frage der Repräsentanz und die Fähigkeit aufzutreten und zu agieren und Gemeinschaften zu bilden ist wichtig. Sie müssen schauen, dass überall flächendeckende Repräsentanzen gegeben sind, aber je mehr sich die Gruppierungen fraktionieren, desto schwieriger wird es werden.

Gegenbeispiele sind kleine evangelikale Gruppierungen die mit 1000-1500 Mitgliedern die evangelisch methodistische Kirche, Methodisten, und die gibt es seit hundert Jahren in Österreich. Da ist aber die Frage, wie stark der Glaube ist. Das sind abgespaltene protestantische Gemeinden, die sich teilweise während den Protestantenbewegungen vor 200 Jahren abgespalten haben. Das sind sehr gläubige Leute. Und deshalb überlebt diese kleine Gemeinschaft. Das ist bei den Aleviten nicht unbedingt der Fall. Da sind wir wieder bei der Geschichte mit dem säkularen Umfeld.

Außerdem haben die Aleviten von der Glaubenspraxis her dem sunnitischen Islam gegenüber einen Nachteil. Diese Geschichte mit dem fünfmaligen Gebet am Tag das erinnert einem und hält einem ständig am Glauben.

Hingegen das bei den Katholiken einmal in der Woche oder bei den Aleviten noch seltener, neigt das sehr stark dazu, dass das auseinanderläuft.

Anas Shakfee

Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)

22. Februar 2010

Wie stehen Sie als IGGiÖ zum Ansuchen der AlevitInnen als Religionsgemeinschaft in Österreich?

Anhand der Anträge - es gibt jetzt drei Anträge von verschiedenen Gruppierungen - steht es für uns nun fest, dass das eine selbstständige eigenständige Religion ist, die mit dem Islam gewisse Berührungspunkte hat, aber wesentlich anders ist.

D.h. das Alevismus (Herr Shakfee benutzte in diesen Zusammenhängen den Begriff „Alevitentum“; ich möchte den Begriff „Alevismus“ verwenden, damit der Einklang mit der gesamten vorliegenden Arbeit fortbesteht Z. A.) ist eine eigenständige Religion, die mit dem Islam nur sehr wenig zu tun hat, deswegen sind wir für die Anerkennung einer alevitischen Religionsvertretung, wir sind für ihre staatliche Anerkennung, aber möglichst ohne die Bezeichnung „islamisch“ oder „islamitisch“ oder „islamisch-alevitisch“, weil das wäre nicht mit dem Inhalt der Glaubenslehre des Alevismus vereinbar.

Diese Diskussion, ob der Alevismus Islam ist oder nicht besteht im Rahmen der Einreichung für die staatliche Anerkennung weiter fort. Was möchten Sie dazu sagen?

Unsere Position ist klar. Nachdem die Anträge nun schriftlich vorgelegt sind können wir feststellen, dass das nicht Islam, sondern eine eigenständige Religion ist.

Wir als IGGiÖ befürworten und unterstützen die Anerkennung einer staatlich anerkannten Vertretung der alevitischen Glaubensrichtung als alevitische Religion. Das ist keine Frage. Wir stehen hier nicht im Weg.

Nur, wenn man diese Gesellschaft „islamisch“ nennen möchte, dann sagen wir, dass das (Alevismus Z. A.) nicht mit den grundsätzlichen Lehren des Islam nicht vereinbar ist.

Können sie ein konkretes Beispiel geben, worin diese Unvereinbarkeit liegt?

Ich kann einige Beispiele geben. Zum Beispiel: In diesen Anträgen steht geschrieben, dass Aleviten „Allah-Mohammed und Ali“ liturgisch anbeten; also eine Anbetung von diesen drei Personen. Eine Anbetung im Islam ist ausschließlich Allah vorzuziehen. Ein Muslim kann weder Mohammed anbeten, noch Ali. Also das ist eine diametrale Entgegensetzung der islamischen Lehre.

Der Islam ist eine absolut monotheistische Religion. Sie lehrt Allah als Gottheit, der Einer, Einziger und Einzigartiger ist und deswegen kann man islamisch gesehen nur diese Gottheit anbeten. Natürlich, andere Religionen können ihre Religionen anbeten wie sie wollen, aber ein Moslem kann nur Allah anbeten.

Und das ist das zentrale Merkmal der Unvereinbarkeit?

Und das ist die zentrale Lehre des Islam. Die alleinige Verehrung und Anbetung Allah als Gottheit. Und hier in den Anträgen steht, dass ein Alevit Allah-Mohammed und Ali liturgisch anbetet. Es gibt noch andere Passagen in den Anträgen, wo es heißt, dass der Alevismus lehrt, dass Allah, Mohammed und Ali wesensgleich sind. Das ist auch gegen jede islamische Glaubenslehre.

Es steht sogar ausdrücklich in den Anträgen, dass dies eine „Trinität“ hat.

Das Wort Trinität steht ausdrücklich drinnen. Das heißt eine Gottheit in drei Personen. Das ist eindeutig und kann nicht islamisch sein!

Weiters in dieser Glaubenslehre (Alevismus Z. A.) steht, dass die Seele, weil sie unsterblich ist - eine Wanderung von Körper zu Körper durchmacht. Der Mensch wird also oftmals wiedergeboren, um sich zu vervollkommen. Das ist eine buddhistische Lehre.

Der Islam lehrt wie das Christentum und wie das Judentum, dass jedes menschliche Leben und jeder Mensch einmalig ist und, dass es das irdische Leben nur einmal gibt. Danach gibt es das jüngste Gericht mit Belohnung oder Bestrafung.

Eine Menge solcher Sachen sind in den Anträgen vermerkt, die mit den grundsätzlichen Glaubenslehren des Islam nicht vereinbar sind, deswegen sagen wir,

dass die Glaubenslehre des Alevismus eine andere als die Glaubenslehre des Islam ist. Egal ob das der sunnitische oder schiitische Islam ist.

Auch ein Schiit, der Ali verehrt, denkt nie daran, Ali anzubeten.

Ein Schiit betet Ali nicht an, er verehrt Ali, aber betet ihn nicht an! Die Anbetung gebührt nur Allah. Ali und Mohammed sind für uns Menschen. Sie sind gesegnete Menschen, Ok, aber sie haben mit der Gottheit nichts zu tun. Sie sind genauso Geschöpfe Gottes.

Gut. Auch die Religionspraxis im Alevismus ist völlig anders als die Religionspraxis des Islam. Also nicht nur die Glaubenslehre ist eine andere Glaubenslehre, sondern auch die Religionspraxis ist anders. Ob der Muslim, der sunnitischen oder schiitischen Rechtschule angehört, er hat die sogenannten Säulen des Islam zu realisieren. Die Glaubensbekenntnis, das Gebet, die Zekaat, das Fasten und die Pilgerfahrt. Das haben Sunniten wie Schiiten. Im Alevismus gibt es das alles nicht. Er hat eine andere Religionspraxis.

Was wäre die Position der IGGiÖ wenn der Alevismus tatsächlich mit dem Namen Islam anerkannt werden würde? Was ist Ihre Meinung dazu, auch im Rahmen der Diskussionen, dass die IGGiÖ keine Repräsentanz für alle Muslime in Österreich ist.

Diese Position (dass die IGGiÖ keine Repräsentanz für alle Muslime in Österreich ist Z. A.) kann man vertreten wie man will. Wir leben in einer offenen demokratischen Gesellschaft, aber das Gesetz sagt, dass die IGGiÖ die Vertretung der Muslime in diesem Land ist, und zwar Vertretung der Muslime.

Innerislamisch kann man diskutieren wie man will. Ob wir jetzt als Vertretung der Muslime legitimiert sind oder nicht, das ist eine andere Frage, aber hier geht es um zwei verschiedene Religionen.

Wir haben nie beansprucht, dass wir die Aleviten vertreten. Diesen Anspruch haben wir nie gehoben. Es gab Gespräche mit Aleviten und wir haben gesagt, sie sollen sich deklarieren. Und wenn sie sich deklarieren als Muslime, dann überprüfen wir, inwieweit das mit den Lehren des Islam vereinbar ist und je nachdem könnten wir für sie auch die Vertretung übernehmen. Das haben sie aber nicht gemacht. Jetzt gibt es schriftliche Anträge.

Für uns ist nun relevant, was die Aleviten schriftlich eingereicht haben und in den Anträgen steht es drinnen sie enthalten diese und jene Lehren. Und wenn man sich mit der islamischen Lehre befasst hat, können diese Lehren nicht Islam sein.

Die IGGiÖ und ich bezeichnen die Aleviten nicht als Ungläubig. Das wäre eine Abqualifizierung. Wir sagen, wer Alevit ist und an diese Lehren glaubt ist ein gläubiger Alevit, aber kein gläubiger Muslim. Ein Christ glaubt an die Dreieinigkeit Gottes: Gottvater, Gottsohn, Gottheiligergeist. Also ist er ein gläubiger Christ, aber kein gläubiger Muslim. Er ist nicht Ungläubig, aber er ist Gläubig auf seiner Art. Der Christ ist ein gläubiger Christ. Der Alevit ist ein gläubiger Alevit und der Muslim ist ein gläubiger Muslim.

Wir können den Aleviten nicht zum Muslim erklären. Wir können den Christ nicht zum Muslim erklären. Wir können den Muslim nicht zum Christen erklären. Wir können den Muslim nicht zum Christen erklären.

Diese Vermischung sollte eigentlich nicht geben, weil die Lehren sind eindeutig.

Die Lehren des Islam sind eindeutig. Die Lehren des Christentum sind eindeutig. Die Lehren des Judentum sind eindeutig. Die Lehren des Alevismus sind jetzt nach den Anträgen geklärt Warum sollte es diese Vermischung geben?

Was würde das für die IGG bedeuten wenn in Zukunft der Alevismus mit dem Namen Islam anerkannt werden würde?

Für die IGGiÖ wird sich gar nichts ändern, weil die IGGiÖ vertritt nur die Muslime der bekannten Rechtsschulen und zwar die Rechtsschulen die überall in der islamischen Welt als solche auch bekannt sind. Das sind die sunnitischen und schiitischen Rechtsschulen. Das sind die Hanafiten, die Schafiten, die Malikiden, die Hanbeliten von der sunnitischen Seite und die Isna asari und die Zeyditen und die Ebaditen von der schiitischen Seite.

Das sind die Rechtsschulen, die von der IGGiÖ vertreten werden und, deswegen gibt es da keine Reiberei.

Die Muslime, die von der IGGiÖ vertreten werden, werden es niemals akzeptieren, dass ein Muslim Allah, Mohammed und Ali anbetet. Sie werden sagen, was ist das? Früher wie Sie wissen, war der Alevismus eine „batini“ Glaubensrichtung.

„Batini“ bedeutet esoterisch-innerlich. Das heißt; die Lehren sind nach außen hin unbekannt und deswegen gab es diverse Gerüchte, aber jetzt ist das nicht mehr so.

Die Lehren sind jetzt offiziell deklariert und erklärt worden und man kann unterscheiden zwischen islamischen Lehren und alevitischen Lehren.

Sie zeichnen klare Differenzen und Abweichungen auf?

Es geht uns nicht um Feindschaft oder Freundschaft. Das sind nicht die Fragen. Es geht uns nicht um Abqualifizierung. Ich werde nie sagen, ein Alevit ist ein Kafir (Ungläubig Z. A.). Das hat damit nichts zu tun. Er ist Anhänger einer anderen Religion, wie ein Christ, wie ein Jude, wie ein Buddhist, wie ein Hinduist.

Wenn der Hinduist an die Lehren glaubt, die dort vertreten sind, dann ist er ein gläubiger Hinduist, aber kein Muslim, genauso wie der Christ, genauso wie der Jude, wie der Buddhist, und genauso ist der Alevit ein gläubiger Alevit, aber kein Muslim. Das ist was anderes.

Und deswegen haben wir auch nie gesagt, wir sind dagegen dass Aleviten anerkannt werden. Nein, wir haben geschrieben, wir sind dafür, dass aleviten anerkannt werden als Alevit. Warum nicht? Aber nicht als Muslime, weil eine damit zusammenhängende Anerkennung als Muslime, würde bedeuten, dass eine staatliche Stelle für sich das Recht nimmt, jemanden als Muslime zu bezeichnen oder nicht. Das liegt dem Staat nicht zu. Das heißt, der Staat darf das gar nicht.

Es gibt auch einen Antrag, der Aleviten, wo drinnen das Wort Islam gar nicht vorkommt. Warum nicht? Und wir haben gerade diesen Antrag unterstützt. Sie sollen die Anerkennung haben.

Das ist der Antrag der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich?

Ja, das ist der Antrag von der Föderation. Eindeutig.

Was sagen Sie als IGGiÖ zum dritten eingereichten Antrag der AlevitInnen (Antrag der „kurdischen AlevitInnen“ Z. A.)?

Ich habe den Text noch nicht bekommen, aber ich weiß, dass diese Gruppe sich Alt-Aleviten nennt. Auch in diesem Antrag kommt das Wort Islam nicht vor. Sie meinen, dass sie mehrheitlich Kurden sind und die Lehren sind anders. In ihren Lehren ist mehr Dualismus zu finden. Dagegen haben wir als die IGGiÖ nichts dagegen.

Jeder soll die Religion haben, die ihn befriedigt. Wir leben in einer freien, demokratischen Gesellschaft und jeder soll seine Religion frei wählen können. Das ist nicht die Frage, aber man soll das nicht falsch deklarieren. Man soll sagen ja ich bin ein Alevit.

Vielleicht ist das in der Türkei ein Problem, aber hier nicht. In Österreich kann man die Dinge so nennen, wie sie sind. Es gibt hier alles mögliche: Es gibt Muslime, Christen, es gibt Katholisch, Evangelisch, es gibt Juden, es gibt Buddhisten, es gibt Agnostiker, es gibt Atheisten. Jeder soll das sein und das haben, was er für richtig hält.

Das ist ganz klar unsere Haltung.

Möchten Sie abschließend noch etwas hinzufügen?

Wenn jetzt jemand kommt und sagt, ich bin ein Alevit, aber ich glaube nicht an diese Lehren die in diesen Anträgen stehen, sondern ich liebe Ali und Allah ist Allah und ich bete nur Allah an. Dann würden wir sagen, Ok, du bist Muslim komm! Kein Problem!

Ing. Özgür Turak

Vorsitzender des Bunds der Alevitischen Jugendlichen in Österreich (AAGT)

19. April 2010

Welchen Schwierigkeiten seid ihr bei der Gründung des Bunds der Alevitischen Jugendlichen in Österreich begegnet?

Die AAGT gibt es seit 1998 und seit 2001 fungiert sie offiziell selbstständig. Am Anfang waren die Erwachsenen strikt dagegen. Du weißt, bei in unserer Kultur ("türkische Kultur" Z. A.) ist es für junge Menschen fast nicht möglich das Elternhaus zu verlassen, noch bevor sie sich verheiratet haben. Zum Glück gab es auch damals unter den Erwachsenen Menschen, die modern und zeitgemäß dachten und den Jugendlichen Vertrauen schenken konnten. Unter diesen Menschen gab es auch welche, die sich wirklich mit der zivilgesellschaftlichen Organisationsform auskannten und uns Jugendliche zu unterstützen versuchten. Die AAGT GründerInnen beschäftigten sich in den ersten drei Wahlperioden ausschließlich damit, die AAGT den Erwachsenen vorzustellen und zu erklären, warum dieser Bund von Bedeutung ist. Es war wirklich sehr anstrengend, wenn nicht eine große Hürde.

Was sind die Vor- und Nachteile bei der Etablierung einer Dachorganisation?

Nach dem Motto "Gemeinsam sind wir stärker" vereinigen sich alle Punkte in der sich globalisierenden Welt. So zum Beispiel die USA oder die EU. Von den alevitischen Philosophen-Größen Pir Sultan Abdal sagte einst, "Lasst uns vereinen" (türk. Gelin Canlar Bir Olalım" Z. A.). Nach dieser Linie gehen wir unseren Weg. Diese Vereinigung unter einem Dach hat aber nicht nur Vorteile. Die Nachteile liegen zur Zeit in der noch un-professionellen Arbeitsweise und es gibt Probleme in der vernetzten Arbeitstechnik. Es gibt noch sehr viele Hürden und Herausforderungen, die überwunden werden müssen, doch dieses Volk hat trotz jahrhundert langer Assimilation es geschafft bis heute seinen Glauben und seine Kultur aufrecht zu erhalten. Auch die vor uns liegenden Schwierigkeiten werden wir bewältigen.

Was sind die konkreten Ziele des Bunds?

Wir möchten die Bedürfnisse und Anliegen der Volksgruppe, der wir angehören auf den bestmöglichen Wegen an die zuständigen Behörden, Akteure und Gremien vermitteln und für die entsprechende Maßnahmen für die Bewältigung dieser Leistungen erbringen.

Seid ihr der Meinung, dass alle in den österreichischen Aleviten Gemeinden organisierten Jugendlichen der Ansicht sind, dass die AAGT sie repräsentiert?

Es gibt vor allem das Problem, dass viele sich noch nicht darüber im Klaren sind, wofür die AAGT steht und was ihre Funktion ist. Vor allem in den letzten Zeiten hat die AAGT mit den "einheimischen" sozialen Einrichtungen und Organisationen intensivere Kontakte aufgenommen. Wir sind in Dialog mit auf der Bundesebene organisierten Jugendvereinigungen. Mit den Behörden und Ministerien machen wir unsere Treffen und Gespräche mit der uns durch die Wahlen gegebene Repräsentanzfunktion.

Was hat sich bei den alevitischen Jugendlichen von der ersten Phase ihrer Organisation bis heute entwickelt?

Wir bereits angesprochen, war es besonders am Anfang nicht einfach das Vertrauen der Erwachsenen zu bekommen und uns selbst zu behaupten. Bevor sich die Jugendlichen noch nicht selbst organisiert hatten, wurde ihnen in den Vereinen nur Folklorekurse, Semahkurse und Sazkurse angeboten. Die Jugendlichen haben den Erwachsenen vielerlei unter die Arme gegriffen, was Vorbereiten, Aufräumen, Mithelfen bei diversen Festen anbelangte. Heute haben wir einen eigenen alevitischen Jugendbund. In den Ortsvereinen leisten die Jugendlichen selbstständige Arbeiten, sie verfügen über ihr eigenes Budget und organisieren ihre eigenen Veranstaltungen. So tragen sie zur Stärkung der AAGT bei. Durch die AAGT werden diese Jugendliche auf österreichischer und EU Ebene in diversen Jugendplattformen vertreten. Außerdem tragen sie langsam aber sicher zu den Entscheidungen der Erwachsenengremien ihren Beitrag bei.

Wie kannst du die gegenwärtige Situation beschreiben?

Es werden zur Zeit auf diversen Ebenen Arbeiten geleistet. Zur Zeit bauen wir unsere Tätigkeiten auf zwei Säulen auf. Die erste besonders wichtige Säule umfasst die Vernetzungsarbeiten zwischen allen Ortsvereinen. Der regelmäßige Informationsaustausch und koordinierte Zusammenarbeiten sind das Ziel in dieser Säule. Eine systematische, strukturierte Arbeitsweise soll angeeignet werden. Dazu haben wir zum Beispiel neulich das so genannte "Drei-Monats-Report" eingeführt. Alle drei Monate werden wir von den jeweiligen Ortsvereinen zwei ein Berichte erhalten. Ein erste Bericht wird über die Leistungen in den vergangenen drei Monaten sein und der zweite Bericht wird über die Pläne und Absichten in den kommenden drei Monaten berichten. Damit versuchen wir ein Archivsystem einzuführen. Außerdem können wir anhand dieser Berichte evaluieren, was geleistet wurde, was nicht, wo die Probleme liegen, was erweitert werden kann, etc.

Die zweite Säule ist ebenso ganz wichtig. Hier ist die Kontaktpflege, Kooperationsmöglichkeiten, Zusammenarbeiten mit den "einheimischen" sozialen Einrichtungen, Behörden, Vereinen, etc. Besonders wichtig. Die AAGT ist zu Zeit in Gesprächen mit der Bundesjugendvertretung (BJV) in Österreich. Wir möchten ein Teil dieser Organisation sein. Unsere Chancen sehen sehr gut aus. Es sind allerdings noch ein paar bürokratische Arbeiten zu erledigen, damit es soweit sein kann.

Außerdem sind wir mit der Katholischen Jugend in Österreich (KJÖ) in Kontakt. Wir gedenken gemeinsam ein großes Projekt auf die Beine zu stellen. Damit versuchen wir von erfahrenen Menschen und Organisationen zu lernen. Mit dem TANDEM Projekt möchten wir zum Beispiel mit der Idee die Arbeitsweise in den Ortsvereinen professionalisieren.

Außerdem hat es die AAGT sich zum Ziel gesetzt die jungen alevitischen Frauen mehr zu fördern. Diese sollen vermehrter in Funktionspositionen sein und aktiver bei den Entwicklungen mitwirken. Dazu haben wir in den letzten Tagen ein äußerst wichtiges Treffen im Frauenministerium gehabt.

Die größte Herausforderung, die vor uns liegt ist die Personen für Funktionspositionen auszubilden, die alevitische Jugendarbeit und Jugendpolitik auf professionelle Art und Weise verrichten sollen.

Wie siehst du die Position der österreichischen Mehrheitsgesellschaft gegenüber den alevitischen Jugendlichen?

Früher war die Existenz von alevitischen Jugendlichen gar nicht bekannt. Nun, ändert sich das. Besonders in unseren Treffen bisher stellt sich heraus, dass die AlevitInnen mit der Mehrheitsgesellschaft in Österreich einiges gemeinsam haben. Wir stoßen jedesmal auf Respekt und Anerkennung.

Was hat diese Entwicklung bewirkt?

Die AlevitInnen können sich an ihre kulturelle Umgebung anpassen und begegnen selten Schwierigkeiten. In der alevitischen Philosophie steht der Mensch an sich im Zentrum und dem Menschen gebührt Respekt, allein aufgrund seines Menschseins. Yunus Emre sagte einst "Ich liebe den Geschaffenen aufgrund seines Schöpfers selbst" und Hadschi Bektasch Veli sagte "Meine Kaba ist der Mensch". Mit dieser Haltung sind wir in unseren bisherigen Treffen sozusagen auf "offene Arme" gestoßen.

Wie stehen die alevitischen Jugendlichen zu diesem Standpunkt?

Die alevitischen Jugendlichen sind in ständigem Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft. Sie sind in diversen kulturellen und sportlichen Aktivitäten involviert.

Wie wichtig ist die verfassungsrechtliche Anerkennung des Alevismus als Religionsgesellschaft in Österreich für alevitische Jugendliche?

Österreich ist ein demokratisches Land. Ihren glauben frei in diesem demoratischen Umfeld zu leben wird ihnen Zufriedenheit schenken. Sie werden sich innerhalb der Gesellschaft, in der sie leben anerkannt und akzeptiert fühlen. Die Jugendlichen werden ihre eigene Identität geschätzt wissen und denselben Respekt ihrer Umgebung zurückerweisen. Damit werden diese Jugendlichen mehr soziale Verantwortungen innerhalb der Gesellschaft, in der sie leben aufnehmen. Außerdem werden diese Jugendlichen den Dialog zwischen den beiden Kulturen mehr fördern

und zwar bewusst. Jugendliche, die sich über ihre eigene Kultur und eigenen Glauben bewusst sind und diesen von anderen anerkannt wissen, werden alle anderen existierenden Kulturen dementsprechend respektieren, schätzen, erkennen und verstehen.

Die rechtmäßige Anerkennung des alevitischen Glaubens wird für die Integration förderlich sein.

Die alevitischen Jugendlichen in Österreich wachsen zwischen zwei Kulturen auf und dies ist aus ihrer persönlichen Entwicklung gesehen eine Vielfalt, ein Reichtum. Allerdings gibt es da auch Schwierigkeiten. Damit der eigene Glaube und die Kultur nicht verloren geht, ist es besonders wichtig, dass der Alevismus in Zukunft in den Schulen von entsprechend ausgebildeten PädagogInnen unterrichtet wird.

Wo siehst du die alevitischen Jugendlichen im Rahmen der Integrationsdiskussionen konkret?

Österreich ist unsere neue Heimat! Inzwischen leben drei Generationen von AlevitenInnen in Europa und in Österreich. Wir sind heute ein wichtiger Bestandteil der österreichischen Gesellschaft. Wir tragen zum ökonomischen Wohlstand bei und symbolisieren auch die Vielfalt der Kulturen in Österreich. Die AlevitenInnen der zweiten und dritten Generation sind inzwischen ein wichtiger und aktiver Teil in der österreichischen Gesellschaft. Wir sind hier geboren, aufgewachsen und wollen unsere Zukunft in Österreich weiteraufbauen.

Unsere Generation erlebt viele Vorteile, wie Demokratie, Sprachkenntnisse, Bildung, etc. und wir haben aber immer noch spezifische Probleme und Bedürfnisse, die im Vergleich zur ersten Generation mit besonderen Ansätzen bearbeitet werden müssen. Wir, als die hier aufgewachsenen Jugendlichen fühlen uns noch immer von der "einheimischen" Gesellschaft nicht "akzeptiert". Es gibt immer noch viele Barrieren und Vorurteile, obwohl wir bereits die zweite und dritte Generation und somit bereits ein wichtiger Teil der Gesellschaft sind.

Was sind die konkreten Erwartungen der alevitischen Jugendlichen?

Es wäre für uns wichtig, dass wir als ein Teil der Gesellschaft gesehen werden und zusammen mit der europäischen-, österreichischen Gesellschaft im Rahmen eines gleichberechtigten Zusammenlebens gemeinsame Ziele aufbauen.

Zurzeit mangelt es bei der 2. und 3. Generation und der Jugend der Mehrheitsgesellschaft an gemeinsamen Zielen. Diese könnten durch bestimmte Grundwerte wie Menschenrechte, Frauenrechte, Gewaltfreiheit, Demokratie und durch Humanismus aufgebaut werden.

In ein Paar Staaten Europas (Dänemark, Deutschland, Holland) ist der Alevismus bereits als Religionsgesellschaft anerkannt und in Deutschland gibt es auch schon alevitischen Schulunterricht. Wie sieht deiner Meinung nach die Situation in Österreich aus?

In Österreich müssen wir da noch einige bürokratische Hürden überwinden. Nachdem in Österreich der Alevismus anerkannt wird, müssen weitere zehn Jahre vergehen, damit der alevitische Schulunterricht eingeführt werden kann. Es ist eine Herausforderung.

Wie stehen die Jugendlichen zu den Meinungsauseinandersetzungen, ob der Alevismus der islamischen Religion angehört oder nicht?

Als alevitische Jugendliche halten wir es für eher richtig uns aus diesen Diskussionen fernzuhalten. Wohin der Glaube hingehört ist die Entscheidung jener Menschen, die den Glauben bis heute getragen haben. Unser Dede Veliyettin Ulusoy unterstützt den Antrag der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich. Als AAGT haben wir uns diesen Schritt angeschlossen.

Inwiefern sind die alevitischen Jugendlichen über ihren Glauben bewusst und inwiefern werden sie diesbezüglich in den Vereinseinrichtungen gefördert?

In den Cem-Ritualen werden die zwölf Dienste (das sind jene Personen, die vom gesamten Ablauf des Cem-Rituals verantwortlich sind. Es gibt eine Arbeitseinteilung: TürsteherIn, PlatzanweiserIn, GabenverteilerIn, etc. Z. A.) von den Jugendlichen verrichtet.

In den Vereinen werden Semahkurse angeboten. Information über den Alevismus werden während den Ritualen von unseren Dedes und über die Kommunikation untereinander ausgetauscht. Wir als die AAGT organisieren Bildungscamps, wo wir das Grundwissen über den Alevismus zu vermitteln versuchen soweit uns das möglich ist.

Jedoch, ist all dies für die weiter Aufrechterhaltung des Glaubens noch viel zu wenig.

Worin liegen die Probleme konkret?

Das größte Problem liegt im mangelnden und diffusen Wissen über den Alevismus. Die Bildung diesbezüglich wird nicht systematisch vermittelt. Oft gibt es Menschen, die ihr eigenes Wissen als den einzig richtigen glauben. Es gibt verschiedene Meinungen.

Der Alevismus muss auf kurz oder lang in den Schulen von professionellen Menschen, die eine pädagogische Ausbildung haben, unterrichtet werden. Anders wird das nicht mehr besser funktionieren.

Fühlst du dich mehr als Österreicher oder Türke/Kurde?

Ich bin mit 17 Jahren nach Österreich gekommen. Seit elf Jahren lebe ich in Österreich und ich plane den Rest meines Lebens in diesem Land zu verbringen. Ich bin zwar nicht hier geboren, aber ich fühle mich mehr als Österreicher. Ich habe hier meine Ausbildung gemacht, ich arbeite hier und ich habe hier geheiratet. Mein Sohn ist in Österreich geboren und wird hier aufwachsen. Ich bin überzeugt davon, dass er in Zukunft ohne Bedenken sagen wird "Ich bin Österreicher!".

Letztenendes leben wir in diesem Land und wir sind ein Teil dieses Landes. Wir möchten hier in Freundschaft und Harmonie mit allen zusammen leben, ohne dass wir auf unser Herkunftskultur und – glauben verzichten müssen.

Was erwartet ihr als alevitische Jugendliche vom österreichischen Staat und der Mehrheitsgesellschaft?

Unterstützung von positiven Vorbildern, Verstärkung von Individualisierungsprozessen, Dialog zwischen den Kulturen und Glauben, Gemeinsamkeiten in Kulturen und Glauben aufzeigen, Aufzeigen von neuen Lebens- und Integrationsmodellen, Förderung des Bewusstseins und Selbstwertgefühls, Erhöhung von Allgemeinbildung, Förderung des demokratischen Bewusstseins

Was sind die Erwartungen der alevitischen Jugendlichen von den Erwachsenen?

Die Erwachsenen haben viel geleistet. Sie haben die Vereine gegründet. Das allerwichtigste ist es, dass sie den Glauben bis heute getragen und an uns weitergegeben haben. Nun sind wir dran!

Denkt ihr, dass die Erwachsenen euch verstehen?

Nicht ganz. Letztenendes haben die meisten unter ihnen immer noch eine starke Türkei-fixiertheit. Wir als alevitische Jugendliche sind schon längst EuropäerInnen. Die sozialen, ökonomischen und politischen Probleme in Österreich und in Europa gehen uns in erster Linie an. Somit ist es auch verständlich, dass wir nicht unbedingt die gleiche Erwartungshaltung und Ideen vom Leben mehr haben.

Denkt ihr, dass die Erwachsenen den Jugendlichen genügend Unterstützung leisten?

Sie reden sehr viel davon, wie wichtig wir sind. Dass sie uns auf jeden Fall fördern müssen. Dass große Herausforderungen auf uns Jugendlichen wartet. Dass nun wir die TrägerInnen der Fackel sind. Etc. Diese Wünsche und Motivationen würden wir

als alevitische Jugendliche in der Praxis gerne mehr zu spüren bekommen würden, denn da scheitert die Unterstützung oft so ziemlich.

Was möchten die Jugendlichen heute anders machen als die Erwachsenen?

Eine der wichtigsten Leistungen, die wir erbringen möchten ist uns mehr mit Europa mit Österreich zu identifizieren und unsere Arbeiten mehr in diese Richtung zu leisten. In Kooperation mit anderen sozialen Einrichtungen, Jugendorganisationen, etc. möchten wir aktiv bei den gesellschaftlichen Fragen mitwirken. Die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Anliegen betreffen uns gleichermaßen, wenn nicht mehr – im Hinblick auf unser "Migrantendasein".

Prof. Heiner Eichner

Institut für Sprachwissenschaften an der Universität Wien

25. Februar 2010

Ich bin Sprachwissenschaftler (Indogermanist) und betrachte diese Dinge aus der Perspektive der historischen modernen Sprachwissenschaft. Für uns ist es interessant, dass wenig erforschte Sprachen hier in Wien und Österreich sehr viele SprecherInnen repräsentieren und, dass man da eine ideale Studienmöglichkeit hat. In der Osttürkei gibt es zum Beispiel nach der Sprachwissenschaft die Sprachen Kurmanji (nordkurdischer Raum) und eine andere Sprache; genannt Zaza. Beide Sprachen sind besonders schlecht erforscht worden. Sie werden erst in jüngerer Zeit erforscht. Es ist keine auch keine gut aufgearbeitete Überlieferung vorzufinden. Bei Zaza kommen wir etwas zurück bei Kurmanji etwas weiter. Da ist eine gewisse Lücke da.

Außerdem sind aktuelle Probleme bezüglich dem Status dieser Sprachen in der Türkei, der sich sicher verändern wird und daher auch zu planen ist. Da ist es nicht ganz umsonst wenn auch sprachwissenschaftliche Fachkenntnisse mit einfließen können.

Können Sie klar festlegen, ob das Zazaisch ein kurdischer Dialekt, eine eigene Sprache oder sogar das Ur-kurdisch ist?

Es sind zwei Dinge zu unterscheiden. Einerseits die Sprache als Sprachsystem mit ihrer Geschichte und andererseits die Sprecher der Sprache. Da sind sehr viele subjektive, politische und sonstige Gesichtspunkte mit dabei, die ich von der Sprachwissenschaft aus gar nicht entscheiden kann.

Bei uns ist es so, dass es verschiedene Richtungen gibt.

Wir haben vor allem in Russland vertretene Kurdologen, die Zaza zum Kurdischen rechnen. In Nova und Eyyubi heißt es „Der kurdische Dialekt Zaza“.

Die Vertreter dieses Konzepts haben es im Auge, dass Zaza und Kurdisch gemeinsam stärker sind als wenn sie getrennt werden.

In der sowjetischen und russischen Linguistik gibt es da eine starke kurdologische Tradition und daraus eben auch möglich die Zaza mitzutreiben, das sonst überhaupt nirgendwo betrieben wird und insofern sehen sie das zusammen.

In der westlichen und auch in der türkischen und einheimischen Betrachtung ist es anders.

Da versucht man die beiden zu trennen. Sie finden eine relativ gute Beschreibung der Diskussionen auch der Konflikte, die es zwischen Vertretern der Kurden- und der Zazabewegung im Buch von Zülfü Selcan. Das nennt sich zwar „Grammatik der Zaza Sprache“, hat aber eine sozio-linguistische Einleitung, in der diese Punkte besprochen werden.

Die Sprachwissenschaft muss natürlich beide Sprachen beurteilen und zurückverfolgen.

Von der Beurteilung her ist es vollkommen klar: Kurmanji und Zaza sind gegenseitig nicht verständlich. Es sind also verschiedene Sprachen.

Von der Struktur und vom Wortschatz her haben vieles gemeinsam, sind aber doch sehr verschieden. Also wir haben da eindeutig zwei verschiedene Sprachen mit einer voneinander unabhängigen Geschichte.

Für beide Sprachen können wir keine direkte Vorstufen aufweisen.

Was wir in diesem Nordwest-iranischem Bereich aus älterer Zeit haben, ist ein bisschen fragmentarisch und nicht so, dass die Vorstufe direkt erhalten ist.

Man sieht eine gewisse Affinität zum Parthischen (Mitteliranisch Z. A.). Aber das Parthische ist anders gebaut. Es kann nicht die Vorstufe sein.

Zum Beispiel gibt es im Parthischen kein Femininum, aber sowohl im Kurmanji wie im Zaza haben wir Femininum. Das heißt es ist nicht abstimmbare.

Dieses Femininum ist ein altes Erbe sowie bei uns. Und das zeigt schon, dass wir keine Vorstufe haben und jetzt ist die Frage, worauf geht Zaza zurück und worauf geht Kurmanji zurück? Wir kommen also auf verschiedene Sprachgeschichten. Das wird also intensiv auch bei uns in der Linguistik erforscht.

Der letzte Aufsatz ist von meinem Kollegen Jost Gippert in Frankfurt und heißt „Die dialektale Stellung des Zazaki“. Da meint er aber die dialektale, iranistische

Dialektgeographie im Großen und Ganzen und man könnte besser sagen zur sprachlichen Stellung des Zazaki.

Gippert kommt auf bestimmte Sprachverwandtschaft. Auch seine Schülerin Agnes Korn. Sie war zunächst bei uns. Sie hat bei uns promoviert und ist beim Gippert Assistentin geworden eine Dissertation geschrieben. Diese heißt „In Richtung der historischen Grammatik des Belutschi“ (Belutschi ist eine nordwest-iranische Sprache Z. A.). Darin untersucht sie speziell Belutschi, Kurmanji und Zaza und stellt da gewisse Gemeinsamkeiten fest. Die Forschung ist also im Fluss. Es wird aber immer mehr klar, dass Kurmanji und Zaza getrennte Größen sind und zwar schon immer und schon lange. Und deshalb ist es bei uns üblich diese beiden Sprachen auseinander zu halten.

Wie sieht es nun mit dem Kurmanji aus?

Das Kurdische gehört auch zum nordwest-iranischen Sprachfamilie. Sie ist auch verwandt mit dem Zaza, aber nicht so verwandt, dass man sagen kann das sind zwei Dialekte einer Sprache, die sich auseinander entwickelt haben. Ihre Einheit liegt tausende Jahre weit zurück. Es ist keine aktuelle Aufgliederung in zwei Sprachzweige. Wir haben ja dieses Stammbaumdenken. Stammbäume werden gezeichnet und da gehört Zaza nicht in den Stammbaum des Kurdischen hinein.

Kann man sagen, dass Zaza das Ur-kurdisch ist?

Nein, das kann man nicht sagen.

Was sagen Sie zu Indien. Dort verstehen sich die Menschen auch nur mit der Kolonialsprache, Englisch, aber ihre Sprachen werden Indisch genannt?

Nein, man hat da Unterklassen.

Sind das indische Sprachen?

Ja, das sind indische Sprachen. Da gibt es die traditionell indische Sprachen, indoarische und Munda Sprachen und austro-asiatische Sprachen. Alle sind in diesem Oberbegriff "Indisch" vereinigt.

Die Sorani (Sorani wird vor allem im Iran und in Irak gesprochen und zählt zu den kurdischen Dialekten. Z. A.) und die Kurmanji verstehen sich auch nicht. Ist Sorani eine eigene Sprache oder ein Dialekt?

Ja, die beiden Sprachen lassen sich als verschiedene kurdische Dialekte auffassen. Sie haben mehr Gemeinsamkeiten.

Können sie das begründen?

Wenn ich ihnen einen Text in beiden Sprachen vorlege. Zum Beispiel ein Märchen, dann verstehen sie das mehr, als wenn ich ihnen dieses Märchen auch noch in Zaza vorlege.

Kann man anhand der Sprache die Nationalität oder Volksgruppen benennen und unterscheiden?

Wir haben in der Sprachwissenschaft einfach die Sprachträger. Es ist zunächst einmal wichtig, dass es im Gebiet der Osttürkei nicht ausschließlich Zazasprecher gibt. Es ist eine ethnisch, sprachlich, religiös gemischte Fläche.

Es gibt manchmal Gebiete zum Beispiel wie Armenien, wo über 90% Armenisch sprechen. Es ist ein relativ homogenes Sprachgebiet.

Die Osttürkei weist ein weitgehend multiethnisches-multilinguales Kontinuum. Oft ist auch in den Familien einiges gemischt. Es ist nicht eindeutig.

Würden Sie die Region Dersim als Zaza-Gebiet bezeichnen?

Zülfü Selcan tut das.

Kann man Kurden und Zazas zu getrennten Volksgruppen zählen?

Ich kann es immer nur von der Sprache her sehen und beurteilen. Aus sprachwissenschaftlicher Sicht kann ich nur sagen, dass die neuesten Studien es immer mehr erhärten, dass Zaza und Kurdisch zwei verschiedene Sprachen sind.

Nun gibt es die Frage: Wo gehört das Zaza hin, wenn es nicht zum Kurdischen so nahe ist?

Es ist also noch nicht eindeutig entschieden. Es gibt da verschiedene Richtungen.

Man versucht jetzt Dialekte, die im Iran nördlich von Teheran, in der Nähe des kaspischen Sees zuhause sind, auch stärker zur vergleichen mit dem Zaza.

Das entwickelt sich noch alles. Da warten wir noch ein bisschen ab wozu es dann wirklich zuzuordnen ist.

Z. A.

Auch ich tendiere dazu zu sagen, dass Zazaisch eine eigene Sprache und kein Dialekt des Kurdischen ist.

Als einfaches Beispiel kann die Deutsche Sprache herangezogen werden. Die Art wie in Oberösterreich oder in Vorarlberg Deutsch gesprochen wird, ist eine ganz andere wie dies in Wien der Fall ist. Es ist jeweils die Aussprache anders und manche Bezeichnungen und Wortwahl differieren voneinander. Die Sprache an sich ist aber gleich.

Zwischen Zazaisch und Kurdisch ist das jedoch anders. Hier sind manche Bezeichnungen gleich, was meiner Ansicht nach regional, d.h. aufgrund der regionalen Nachbarschaftlichkeit bzw. mit den Völkerwanderungen zu tun hat.

Außerdem gehören beide Sprachen der indogermanischen Sprachfamilie an.

Es gibt aber Unterschiede in der Grammatik, im Satzbau, etc. wodurch sich leicht schlussfolgern lässt, dass das zwei verschiedene Sprachen sind.

Außerdem verstehen sich Zaza-SprecherInnen mit Kurdisch-SprecherInnen sprachlich gesehen nicht.

Dass es innerhalb der Zaza-Sprache allein Dialekte aufzufinden ist, weist auch darauf hin, dass es eine eigene Sprache ist.

Ob sich allerdings allein aufgrund der Sprache bestimmen lässt, welcher Nation, welcher Ethnie jemand angehört lässt sich nicht einfach feststellen, denn da spielen ganz andere Faktoren, wie Politik, Geschichte, etc. mit hinein.

Das ist auch der Grund, warum ich in der Arbeit keine nationale Zuordnung gemacht und im Rahmen der Alevismuskussion die Bezeichnung „zazaisch und kurdisch sprechende AlevitInnen“ als plausibel empfunden habe. Am Faktum, dass einige AlevitInnen Zazaisch und einige Kurdisch sprechen lässt sich nicht zweifeln. Welcher Nation sie sich angehörig fühlen und warum, ist eine andere Diskussionsfrage, die den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde.

Glossar

(alphabetisch gereiht)

Alevismus

Dieser Begriff wird für die Bezeichnung des Glaubens an sich verwendet

Alevitentum

Dieser Begriff wird in der vorliegenden Arbeit für die Bezeichnung der Anhängerschaft dieser Glaubensrichtung verwendet.

Alevitin/Alevite

Beide Ausdrücke sind die Bezeichnungen für die AnhängerInnen dieses Glaubens in Person

Anatolische AlevitInnen

AlevitInnen gibt es ursprünglich nicht nur in der Türkei, sondern auch im Balkan, im Nahen Osten und im Vorderen Asien. Jene AlevitInnen, die in der Türkei leben werden „anatolische AlevitInnen“ genannt. Ihr Alevismus unterscheidet sich von jenen, die in den erwähnten anderen Regionen der Welt leben. Es gibt zum Beispiel unterschiede in der Stärke des Islameinflusses und in den kulturellen Ausführungen, die in die Glaubenspraxis miteinfließen. Allerdings weisen die anatolischen AlevitInnen untereinander ebenso Unterschiede auf. Auch da gibt es sowohl kulturelle, als auch ethnische Eigenschaften, die in die Glaubenspraxis miteinfließen. So sind die AlevitInnen, die in Ostanatolien leben stärker von schiitischen Elementen beeinflusst, wie zum Beispiel intensivere Identifizierung mit der Familie des Kalifen Ali. Dahingegen zeigen die AlevitInnen in Westanatolien verstärkt schamanistische Elemente auf.

Bektaschi Orden

Die Bektaschiye ist der größte Derwish-Orden Anatoliens, welcher nach dem Namen des Mystikers Hadschi Bektasch Veli (13. Jahrhundert) benannt ist bzw. welcher von ihm gegründet wurde (darüber wird spekuliert Z. A.).

Der Bektaschi Orden wurde teilweise vom Osmanischen Imperium zur Verbreitung seiner Herrschaft via „gemäßigten“ Islam, instrumentalisiert (darin liegt die Spekulation begründet Z. A.).

Zur nachhaltigen Etablierung der eigenen Macht waren und sind nicht nur der Einsatz von Waffen und vom Heer, sondern auch die Verbreitung der Ideen, der Kultur und der Religion wichtig.

Umgedeutet als eine liberalere Form des Islam, sollte die Staatsreligion und damit die Staatsmacht in den neuen Gebieten, wie z. B. im Balkan, aber auch zur Herrschaftsverfestigung in Anatolien, verbreitet werden.

Bis sie 1826 aufgelöst wurden, führten die Elitetruppen des Osmanischen Reiches die „Janitscharen“ (gegründet im 14. Jahrhundert) diese Funktion aus.

Oft handelte es sich unter den Janitscharen um junge Männer und Knaben, die in den Eroberungsfeldzügen gefangengenommen und im Janitscharenheer zum Einsatz in den osmanischen Eroberungszügen umerzogen und –gebildet wurden (türk.: devşirme) (Köksal 2005).

Dersim

Die Region Dersim wurde nach dem Massaker im Jahre 1938 in die türkisch umbenannten Provinzen Tunceli, Erzincan, Bingöl, Elazığ, Mus geteilt.

Während etwa 75% der KurdInnen dem Schafi-Orden angehören, gehört ein Großteil der Zaza zu den AlevitInnen (Oran Baskin 2004: 45). Es gibt religiös-kulturelle Unterschiede zwischen beiden Volksgruppen. Der Schafi-Orden ist der strengste Zweig des Islam und im Volksmund gibt es folgenden bekannten Satz: „Kızılbaşların pişirdikleri ve kestikleri yenilmez“ (deutsch: „Alles, was die ‚Kızılbaş‘ kochen und „schlachten“ ist nicht essbar“) (Erman, Göker 2000: 100). Dieser Unterschied besteht ebenso zwischen den alevitschen Zazaiten und den schafitischen Zazaiten. In der Region werden die Sprachen Zazaisch, Kurdisch und Türkisch gesprochen.

Die Sieben Großen Dichter (türk. „Yedi Ulu Ozan“)

Seyyid Imadeddin Nesimi (14. Jahrhundert)

Yemini (15. Jahrhundert)

Fuzuli (16. Jahrhundert)

Virani (16. Jahrhundert)

Şah Hatayi (16. Jahrhundert)

Pir Sultan Abdal (16. Jahrhundert)

Kul Himmet (16. Jahrhundert)

Hadschi Bektasch Veli (türk. Hacı Bektaş Veli)

Hadschi Bektasch Veli lebte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Anatolien. Er selbst kam aus Chorasán (Provinz im Iran). Seine Lehren fanden in Anatolien auf Zuspruch. Er ist als muslimischer Mystiker bekannt. Seine Schüler waren vorwiegend aus den Kreisen der turkmenischen Nomadenkreisen. Der bekannteste unter ihnen war Yunus Emre.

Sein bekannter Schüler, der persische Dichter und Wanderprediger Schams al Tabris war der Lehrer und Gefährte von Dschalal ad Din Rumi (Mevlana).

Verschiedene Erzählungen, Gedichte und seine Biographie Hadschi Bektasch Velis sind im Buch der „Veliyetname“ oder „Walāyat-Nāma“ gesammelt.

Bis heute sind seine Sprüche bekannt und unter den AlevitInnen hochgeschätzt:

„Meine Kaba ist der Mensch“ (türk. ‚Benim Kabem insandır’); „Bildet eure Frauen“ (türk. ‚Kadınları okutunuz’); „Betet nicht mit den Knien, sondern mit dem Herzen“ (türk. ‚Dizlerinize değil, yüreğinizle dua ediniz’); „Vergesst nicht, dass selbst der Feind ein Mensch ist“ (türk. ‚Düşmanınızın dahi insan olduğunu unutmayınız’); „Der Verstand sitzt im Kopf, nicht in der Krone“ (türk. ‚Akıl taçta değil, baştadır’); „Was du suchst, findest du in dir selbst, nicht in Jerusalem, nicht in Mekka“ (türk. ‚Ne ararsan kendinde ara, ne Kudüs’te ne Mekke’de ara’); „Das wichtigste Buch ist der Mensch“ (türk. ‚Okunacak en büyük kitap insandır’); etc.

Der Bektaschi-Derwisch Orden ist nach seinem Namen genannt. Es wird vermutet, dass dieser nach seinem Tod gegründet wurde.

Kemalismus

Der Kemalismus ist ein durch den Republikgründer der Türkei Mustafa Kemal Atatürk geprägter Nationalismus. Siehe: Şahinler, Menter (1997): Kemalismus. Ursprung, Wirkung und Aktualität. Anadolu. Hückelhoven

„Linke Kräfte“

Der Begriff „Links“, welche die politische Orientierung bezeichnen soll, ist ziemlich aus den Ufern geraten. Inzwischen bezeichnen sich viele „politisch“ motivierte Gruppierungen als „links“.

Der Begriff „Links“ muss kontextgerecht neu definiert werden.

Aus diesem Grund ist dieser Begriff in der vorliegenden Arbeit stets unter Anführungszeichen gesetzt (Siehe dazu: Arslan 2008).

„Linke“ alevitische Gruppen

Aufgrund ihrer sozio-ökonomischen und sozio-politischen gesellschaftlichen Stellung innerhalb der Geschichte sind die AlevitInnen zu einem großen Teil „links“ geprägt. So wurden zum Beispiel die StudentInnenproteste in der Türkei der 68er und danach, zu einem großen Teil von alevitischen Jugendlichen getragen (Kieser 2001).

Mehrparteienlandschaft→Demokratie

Das Kriterium der Existenz einer Mehrparteienlandschaft erscheint für die Bezeichnung „Demokratie“ als nicht ausreichend. Die Frage inwiefern ein Land allein aufgrund des Vorhandenseins von demokratischen Einrichtungen, die aber nicht „demokratisch“ funktionieren als Demokratie bezeichnet werden kann bedarf einer wissenschaftlichen Untersuchung. So ist die Definition von Demokratie – von der Funktion eines demokratischen Systems – klar zu unternehmen, welche den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde.

Allerdings kann an dieser Stelle eines angefügt werden.

Die Demokratie, welches quasi als „Produkt der westlichen Welt“ dargestellt wird, wirft zum Beispiel bei der Untersuchung von Staaten der „Dritten Welt“ mit der

Benutzung der Termini der „westlichen Demokratie“ einen eurozentristischen Blickwinkel und führt folglich zu keinen haltbaren Ergebnissen.

Diesbezüglich wäre die Untersuchung der Funktionsweise von „peripheren Demokratieformen“ sicher von größtem Vorteil.

So ist zum Abschluss zu sagen, dass die Demokratie in der Türkei unter Umständen nicht in den Rahmen der „westlichen Demokratie“ passt (Näheres dazu siehe Arslan 2008).

Millet

Zwischen dem 16. und dem 20igsten Jahrhundert herrschte das „Millet-System“ im Osmanischen Reich. Mittels diesem System wurde der Minderheitenstatus und die Autonomie von orthodoxen, armenischen und jüdischen Religionsgemeinschaften (Nicht-Muslimen) anerkannt. Dieser Schritt hat mit den außenpolitischen Maßnahmen und Verhandlungen des Reiches zu tun.

Safawiden

(Savory, Roger (2007): Iran under the Safavids. Cambridge Univ. Press. Cambridge)

Der Name der Fürstendynastie, der vom 1501 bis 1736 in Persien regierte heißt Safawiden. Die Ursprünge dieser Dynastie lassen sich bis in das 13. Jhdt. verfolgen. Mit dem Ende der Sasanidenherrschaft (zweites persisches Reich in der Spätantike) am Ende des 7. Jhdt., nach dem Ende der Partherherrschaft (Reich eines antik-iranischen Volkes), begann die Herrschaft der Safawiden ihre Wurzel zu setzen.

Vor allem unter der Herrschaft von Ismail I. (türk.: Şah İsmail Hatayi) erlebte die Safawiden Dynastie im 16 Jhdt. ihren Höhepunkt. Zuerst sein Großvater Şah Cüneyd, dann sein Vater Şah Haydar hatten Interesse an zu der Zeit osmanisch „beherrschten“ Anatolischen Territorium. Sie machten Bekanntschaft mit den turkmenischen Nomaden und anderen Völkern Anatoliens, die die damalige „alevitische“ Lebensweise lebten. Vor allem Ismail I. wuchs in engem Kontakt mit diesen „alevitischen“ Gruppen auf. Es ist nicht ganz klar, welcher ethnischen Abstammung Ismail I. angehört, doch seine Gedichte sind in Azerbaidtschanisch verfasst und unter den AlevitInnen bis heute bekannt.

Unter Ismail I. wurde die Zwölferschia zur Staatsreligion im persischen Reich, obwohl er dem damaligen "Alevitentum" viel näher stand. Die Erklärung der Zwölferschia zur Staatsreligion sollte wohl als Absicherung gegenüber dem erstarkenden Sunna-Islam rundherum, vor allem im Osmanischen Reich, aber auch zum stärkeren Zusammenhalt des persischen Reichs gegenüber den Mongoleninvasionen, dienen.⁵⁴ Ismail I. wollte einen Ausgleich zwischen den nomadischen TurkmenInnen und den sesshaften PerserInnen schaffen. Seine Absicht war es Anatolien seinem Reich zu annektieren. Mit der Zeit gelang es ihm den Bund zwischen den damaligen AlevitInnen Anatoliens und den PerserInnen zu entwickeln. Im Krieg vom Tschaldiran am 23. August 1514 kämpfte dieser Bund mit roten Kopfbedeckungen – daher die Bezeichnung "Kızılbaş" (deutsch: Roter Kopf) – gegen das Osmanische Heer.

In manchen Quellen (z. B. Köksal 2005) wird interpretiert, dass Ismail I. die damaligen AlevitInnen, die bereits unter der zentralen Herrschaft des Osmanischen Reiches benachteiligt und aufgrund ihrer revoltierenden Haltung unterdrückt waren, mit diesem Schritt – die Zwölferschia zur Staatsreligion zu erklären – im Stich gelassen hat. Aus diesem Grund erhielt er von den anatolischen AlevitInnen damals nicht jene Unterstützung im Tschaldirankrieg, den er sich erwartet hatte.

Diese Schlacht gegen das Osmanische Imperium unter Yavuz Sultan Selim I. wurde verloren. Die Ismail I. Sympatisanten und AnhängerInnen wurden von den Zentren ferngehalten und verfolgt. Yavuz Sultan Selim I. machte den Sunna-Islam allmählich zur Staatsreligion und sicherte das Reich so gegenüber erneuter persischer Bedrohung ab.

Wie jedes andere Imperium, war auch das Safawidenreich ständig mit Eroberungskriegen überfordert. Vor allem nach der verlorenen Schlacht gegen das Osmanische Reich ging das Reich schwächeren Zeiten zu.

Saz und die Weitergabe religiösen Liedguts

Dieses Instrument ist ein wichtiges Symbol im Alevismus. Viele AlevitInnen bezeichnen es als den "Kor'an mit Seiten" (türk. Telli Kur'an). In jeder alevitischen Familie gibt es mindestens eine Person, die dieses Instrument spielt und dazu diese Volkslieder rezitiert. Die unzähligen Lieder, die über Jahrhunderte hindurch bekannt

⁵⁴ Vgl.: Türkçe genel başvuru ve bilgi sitesi: Safeviler.
<http://www.turkcebilgi.com/safeviler/ansiklopedi> [Zugriff: 12.01.10]

und bis heute getragen sind, erzählen von historischen Ereignissen, bis hin zu den Inhalten der alevitischen Lehre, die Kultur, die Bräuche der Anatolischen, und damit vorwiegend der „Alevitischen Kultur“ und des „Alevitischen Glaubens“ und geben moralische Informationen für das Leben in der Gemeinschaft weiter. An dieser Stelle soll erwähnt werden, dass die Inhalte dieser Lieder immer kontextgebunden betrachtet werden müssen, denn je nach dem gibt es z. B. unterschiedliche Definitionen zum Alevismus.

Die Mehrheit dieser Lieder sind in der türkischen Sprache verfasst. Die VolkssängerInnen (meistens Volkssänger) haben diese Information mittels Liedern in Begleitung des Saz über Jahrhunderte bis zum heutigen Tag getragen. Sie werden „Aşık“ bzw. „Ozan“ genannt. Dieses Weitertragen der Information hat propagandistische Funktion.

Die AlevitInnen verdanken es dieser Kultur, dass ihre Tradition, ihre Lehre und ihre Geschichte bis heute von ihren Jugendlichen gesungen, gekannt und praktiziert werden. Diese Volkslieder sind zum größten Teil in der Türkischen Sprache verfasst. Aus diesem Grund wird oft angenommen, dass die AlevitInnen die TrägerInnen der „richtigen türkischen Kultur“ repräsentieren.

Schiitentum

(Halm, Heinz (2005): Die Schiiten. H.C.Beck. München)

Das Schiitentum ist die zweitgrößte Konfession im Islam. Die SchiitInnen betrachten Kalif Ali, Vetter und Schwiegersohn Mohammeds, als dessen Nachfolger und politisch als den ersten göttlich legitimierten Imam. Diese Meinungsverschiedenheit und machtpolitische Interessen um die Nachfolge Mohammeds führten zur ersten Spaltung im Islam im 7. Jhdt.

Mit der Zeit haben sich theologische Entwicklungen fortgesetzt. So unterscheidet sich das schiitische Recht teilweise vom sunnitischen Recht.

Außerdem haben sich innerhalb der Rechtsschulen verschiedene Strömungen gebildet, die sich vor allem in der Anzahl der akzeptierten Imame unterscheiden.

Zu den so genannten ImamitInnen oder ZwölferschiitInnen zählen allgemein die SchiitInnen, die AlevitInnen und die NusairierInnen, auch AlawitInnen genannt. Die letztgenannten bezeichnen sich dennoch nicht als SchiitInnen. Es gibt regionale,

historische, politische Faktoren, wie z. B. Urbanisierung, Folklore, etc., die ihre Unterschiede markieren.

Außerdem ist zu bedenken, dass sich, wie die Arbeit zeigt, unter die anatolischen AlevitInnen selbst regionale, ethnische, linguistische Unterschiede zeigen.

Sowohl die NusairierInnen als auch die AlevitInnen werden von den islamischen GelehrInnen mit Skepsis betrachtet, was ihre Zugehörigkeit zum Islam betrifft.

Neben den Zwölferschiiten, gibt es die Siebener- und FünferschiitInnen.

Die SiebenerschiitInnen, auch IsmailitInnen genannt, leben vorwiegend in Pakistan, Afghanistan, Indien und Syrien. Sie akzeptieren sieben Imame, nicht zwölf und haben entsprechende zum Teil vom Zwölferschiitentum abweichende religiöse Praktiken.

Die FünferschiitInnen, auch ZaiditInnen genannt, leben heute im nördlichen Jemen. Sie akzeptieren z. B. den sechsten Imam nicht, welcher die schiitische Rechtsmethodik als erster begründet und stark geprägt hatte.

Zwölferschiitentum

Siehe Schiitentum

Semah

Der Semah ist ein kultischer Mediationstanz und wird normalerweise in den Cem-Versammlungen ausgeführt.

“Semah bedeutet wörtlich: Himmel, Himmelsgewölbe. In Begleitung von Saz und mystischen Liedern werden der Semah von Frauen und Männern in Form eines Kreises, wie die Kreisbahnen der Planeten Sonne und Mond durchgeführt. Die Semah haben kosmischen Charakter. Mit langsamen Bewegungen beginnt man und wird Schritt für Schritt in in der Bewegung schneller. Das soll symbolisieren, daß der Mensch sich im inneren Sinne Gott näher” (Aydın/Karaduman 1999: 19).

ORIGINALZITATE – ANHANG

Exkurs

In den englischen Originalzitate werden oft die Begriffe "host-country", "host-society", "home-land", "home-country" verwendet.

Das englische Wort "host" bedeutet in der deutschen Sprache "Gast". Der Begriff "host-country" und "host-society" bedeutet im Deutschen "Aufnahmeland" und "Aufnahmegesellschaft". Das Wort "Gast" und "host" selbst ist in diesem Zusammenhang problematisch, denn von Gästen (à la GastarbeiterIn) kann seit längerem nicht mehr gesprochen werden. Gemeint ist allerdings Aufnahmeland/Empfängerland und Aufnahmegesellschaft/Empfängergesellschaft; konkret eine Gesellschaft, die andere Gruppen und Gesellschaften aufnimmt. Auch diese Begrifflichkeit scheint problematisch zu sein, denn eine Aufnahme spricht einem Teil eine aktive und einem anderen Teil eine passive Rolle zu. Dabei sind die Menschen, die von einem Land ins andere auswandern in ihrem Prozess der Migration selbst hoch aktiv. Es ist ein Prozess, der längerfristig eine Veränderung des Gesamten hervorruft. Abgesehen davon, ist Europa bereits seit ein paar Jahrzehnten mitten drinnen in diesem Prozess. Eine Aufnahme ist nicht mehr der Fall, sondern viel eher die gesamtgesellschaftliche Veränderung, der Prozess an sich ist gegenwärtig. Innerhalb dieses Prozesses ist eine Adaptation und Anpassung, viel eher eine Veränderung von allen Akteuren der Fall. Diese Entwicklung muss naturbedingt keine Harmonie hervorrufen. Das zentrale Moment im Prozess ist die Veränderung selbst.

Innerhalb dieses Prozesses könnte viel eher von einer Mehrheitsgesellschaft und einer "Gesellschaft mit einer (jüngeren Z. A.) Migrationsgeschichte"⁵⁵ gesprochen werden. Wobei die Grenzen sich zugunsten der Mehrheitsgesellschaft ständig verschieben, denn es kommen ständig Menschen mit einer viel jüngeren Migrationsgeschichte hinzu und inzwischen haben sich die anderen in ihren Lebensstilen so sehr "angepasst", dass sie ab nun ein Teil der ehemaligen Mehrheitsgesellschaft selbst werden und zum Teil institutionell organisiert ihre Kultur

⁵⁵ Innerhalb der Integrations- und Migrationsdiskussionen ist der Begriff „Menschen mit Migrationsgeschichte“ der aktuellste im Deutschen Diskurs.

und Religionen, die sie aus ihren Ursprungsländern mitgebracht haben in reformierten Weisen weiterleben können.

In diesem Sinne scheint der Begriff der „Zuwanderergesellschaft“ möglicherweise ebenso veraltet. Es scheint nicht plausibel Menschen, die bereits seit Jahrzehnten in der Diaspora leben als ZuwanderInnen zu bezeichnen.

Auch die Bezeichnung „Menschen mit Migrationshintergrund“ ist kritisch zu betrachten, denn im Grunde genommen, haben „alle“ Menschen dieser Welt irgendwo Migrationshintergründe, deshalb erscheint – aus meiner Sicht – die Ergänzung des Begriffes „Menschen mit einer Migrationsgeschichte“ (siehe Fußnote Nr. 49) um das Adjektiv „jüngeren“ begreifbarer.

Genauso steht es mit den Begriffen „home-country“, „home-land“. Im Deutschen heißt das Heimatland. Wo die Heimat jedes Menschen sich befindet ist sehr relativ.

In der türkischen Sprache gibt es einen Spruch, der lautet „Nicht dort, wo ich geboren wurde ist meine Heimat, sondern dort wo ich satt werde (mein Brot verdiene)“ (türk. 'Vatanım doğduğum yer değil, doyduğum yerdir').

Aus der Hinsicht stellt sich hier der Begriff „Herkunftsland“ oder „Ursprungsland“ als passender heraus.

Die Begriffe „AusländerIn“ und „InländerIn“ sind besonders negativ konnotiert und führen zu einem direkten „Wir“ und die „Anderen“, „Einschließung“ und „Ausschließung“ Verhältnis. Höchstens kann in einer sich globalisierenden Welt, wo Staaten in einer transformierten Weise ihre Funktionen weiterhin ausführen, von einer „Drittstaatsangehörigkeit“ gesprochen werden.

Die Begrifflichkeit hat eine Wirkung auf unser Denkvermögen und Einstellungen zu gewissen Themen. Im Allgemeinen ist an dieser Stelle abschließend festzuhalten, dass der gesamte Integrations- und Migrationsdiskurs einer neuen Begrifflichkeit bedarf.

Zum Abschluss dieses Exkurses bedanke ich mich besonders bei meinem werten Kollegen Herr Mag. Clement Itamah für seine einleuchtenden Argumente und Hinweise im Bezug auf die Verwendung von „richtiger“ Begrifflichkeit.

An dieser Stelle ist ebenso zu erwähnen, dass mich die Arbeit bei der Magistratabteilung 17 für Integration- und Diversität zum intensiveren und kritischeren Nachdenken über und Auseinandersetzung mit den Themen rund um

Integration verleitet hat. So gilt mein Dankeschön in diesem Rahmen auch an die Magistratabteilung für Integration- und Diversität.

Seite 52: „In the official view, rehearsed by many Western scholars, the 1924-1925 modernizations constitute categorical proof of the disestablishment of religion in Turkey. With Islam removed from very official public site, this argument runs, religious sectors of the population will eventually adapt to the ruling reality and become thoroughly secularized. Others have argued, however, that the Turkish state has controled and institutionalized Islam (Sunna-Islam; Z.A), rather than disestablishing ist. Thus (non-elected) Directorate General of Religious Affairs exercises a monopoly power over appointment of preachers and imams throughout the country, and controls the distribution of sermons. In this view there are clear continuities between the Turkish Republic and the Ottoman system, where state and religion were deeply imbricated” (Tuğal 2007: 7).

Seite 32: “Alevi opposition to the Sunni Ottomans in the 16th century resulted in geographical and social marginalization. In order to survive despite majority hostility and persecution, the Alevis developed into an endogamous religious community with definite ethnic markers and a tight social-religious network” (Zeidan 1999).

Seite 62: „After having had a series of extremely problematic coalition governments, the general public opinion before the election in Turkey was to point out the need to put an end to the existing ineffective, undemocratic and ungoverning governing structure that had been operating totally detached from society and societal needs“ (Keyman, Öni 2003: 2).

Seite 63: „Rapid inflation in 2001, coupled with a profound economic recession in 2001-02 created widespread unemployment and consumer desperation among many of those living on and beyond the margins of the Turkish economy. Public perceptions of parliamentary deadlock, embedded inequitable patronage networks, and desperate personalised political battles among incumbents provided strong incentives to vote for change” (Mecham 2004: 340).

Seite 63: „It is through these points of differentiation that the AKP found social support for itself, especially from the medium and small-scale industrialists whose

numbers and economic activities have been growing throughout society. The AKP also established class alliances with the poor and disadvantaged groups, and mobilized civil society organizations voicing the needs of religious segments of society in terms of recognition. On the basis of this social support, class-alliances and successful pre-election activities the AKP entered the election” (Tuğal 2007: 20f).

Seite 64: „de-institutionalized aspects of Turkish democracy“ und „at least when a free media does not exist“, „In conclusion, heroic political individuals –and not the institutions- are perceived by threatened groups as protectorates“ (Yıldırım 2007: 13).

Seite 64: „It can be argued, in this sense, that an adequate analysis of the electoral victory of the AKP has to take into account the significant fact that economy rather than ideology has defined the very meaning and the foundational characteristic of the November 3rd national election as a society-centered rather than state-centered election“ (Yıldırım 2007: 13).

Seite 65: „class of businessmen and professionals (...) a rather urbanized, individualized, and modern Islamic mentality. (...) who defined themselves with Anatolian cultural as well as liberal values (..)“ begrüßten den Sieg der AKP sehr (Yıldırım 2007: 7ff).

Seite 65: „(...) has largely retained its support among provincial capitalists, the pious small bourgeoisie, the newly urbanized poor, important fractions of the police and much of the liberal, left-leaning intelligentsia“ (Tuğal 2007: 5).

Seite 65: „The main political parties in Turkey, like many modern political parties, represent mainstream political ideologies, but they are also mobilized by traditional charismatic leaders and an closed circle of elites who approach the citizenry only when they need votes and popular support in order to win elections. Other smaller parties have maintained their communitarian aspects with a well-organized base of support but do not enjoy an effective share of power“ (Tuğal 2007: 6).

Seite 66: „(...) the communitarian-liberal synthesis calls for a just society not organised on the basis of pure egotistical individualism, but as a democratic regulation of the state-society relations in which free-market rationality is backed by, in the AKP governments's Prime Minister Abdullah Gül's words, „moderate and democratic Muslim society“ (Keyman, Öni 2003: 11).

Seite 66: „As a country whose attempt to overcome its worst economic crisis is financed by the IMF and whose „strong economy program“ is dictated by the IMF's structural adjustment policy, Turkey must live with the IMF“ (Ebd.: 18; Yıldırım 2007: 22).

Seite 67: „(...) political parties and groups in Turkey prefer vigilant, value-based, and symbolic politics over long-term strategic politics, as the latter are pessimistic about the future. They appear to be in a constant need of discovering and creating threats and enemies“ (Yıldırım 2007: 13).

Seite 67 bis 68: „The incubant elites act like a political caste and try to secure their status and prestige through identification with the state. (...) Any attempt or demand to alleviate or share the power and status of the incumbent elites has been played down and reduced to protests against *Shari'a* and anti-laicism“ (Yıldırım 2007: 16).

Seite 83: „Diaspora is one of the buzz words of the postmodern age; it has the virtue of sounding exotic while rolling sibilantly off the English tongue; it whispers the promise of hidden depths of meaning yet assimilates them to the shape of a wave braking gently on native shores. [...] it offers a desirable feminine ending, and much versatility“ (Cohen 1998: 3).

Seite 83: „ ... a diasporic situation shall be qualified by a group of people which perpetuates *a recollecting identification with a fictitious of far away existent geographic territory and its cultural religious traditions*. Emphasis is placed on the enduring, often glorifying identification with a cultural-religious point of reference outside the current country of living“ (Baumann 1996: 100).

Seite 85: „Studies on diaspora have pointed out to processes of institutionalization and community building, to processes of identity formation and retention, to forms of traditionalization, adaptation and innovation in the new context” (Baumann 2000: 100).

Seite 87: “That is, they should map the horizontal ties linking individuals, leaders, institutions, and religious social movement actors in the home and host country and then situate these within the context of regional, national, and global cross-border connections” (Levitt 2001: 8).

Seite 93: „(m)embers of the diaspora group, most often long-term ordinary citizens of the state of residence, refer to the country’s rights of freedom of expression which should apply to all members of the state” (Baumann 2002: 108).

Seite 93: “This withdrawal and the renewed insistence on non-adapted forms parallels the social experience of half-hearted acceptance by many European host societies and an on-going stigmatization and discrimination. Whereas, on the side of creation groups of Hindus in Europe, there is a potential willingness to modify and adapt, there has rarely been an equal openness and flexibility on the side of the respective host society. The political rhetoric of equality, freedom and solidarity is often met with disillusionment and disappointment” (Baumann 2002: 108).

Seite 93: “In the religiöse sphere, the spectrum from conservative-traditional to adaptive innovative interpretations as a means to continue and maintain the religious-cultural specificity of the diaspora group, will be broadened and deepened” (Baumann 2002: 108)

Seite 93: „If the host society has granted access to prestigious jobs and power, the process of structural adaptation and acculturation of the diaspora group continues to a level of indistinguishability of its members from those of the host country. This relates to life-style, educational attitudes and common ideals” (Baumann 2002: 108).

Seite 93-94:

1. Dispersal from an original homeland, often traumatically, to two or more foreign regions;
2. alternatively, the expansion from a homeland in search of work, in pursuit of trade or to further colonial ambitions;
3. a collective memory and myth about the homeland, including its location, history and achievements;
4. an idealization of the putative ancestral home and a collective commitment to its maintenance, restoration, safety and prosperity, even to its creation;
5. the development of a return movement that gains collective approbation;
6. a strong ethnic group consciousness sustained over a long time and based on a sense of distinctiveness, a common history and the belief in a common fate;
7. a troubled relationship with host societies, suggesting a lack of acceptance at the least or the possibility that another calamity might befall the group;
8. a sense of empathy and solidarity with co-ethnic members in other countries of settlement; and
9. the possibility of a distinctive creative, enriching life in host countries with a tolerance for pluralism (Cohen 1996: 26).

Seite 94: „The formerly debated alternative to become either an assimilated member of the host society or to stay apart, keeping one’s heritage, has been resolved to a simultaneous “both ... and”. This parallelism and convergence is shared and accepted by both the host society and the diaspora group” (Baumann 2002: 108).

Seite 14 bis 15:

1. Şeriata aykırı söz söylemek ve davranmak,
2. Dinsiz olmak, namaz kılmamak ve Ramazan orucu tutmamak,
3. Müslümanlara ‘Yezit’ demek ve şarap içmek,
4. Kur’an ve İslam peygamberi hakkında uygun olmayan sözler söylemek,
5. İslamyet’in ilk üç halifesine küfretmek,

6. İslam peygamberinin kadınlarından Ayşe'ye hakaret etmek,
7. Cem ayini gibi gizli toplantılar yapmak,
8. Rafizi kitaplar bulundurmak, bunları okumak ve dağıtmak,
9. Saz ve çalgı çalmak, oyun oynamak (semah dönme),
10. 'Mehdi-i Zaman gelecek' demek.

Seite 15:

*Daha Allah ile cihan yok iken
Biz anı var edip ilan eyledik
Hakk'a hiçbir layık mekan yok iken
Hanemize aldık mihman eyledik*

*Kendisinin henüz ismi yok idi
İsmi şöyle dursun cismi yok idi
Hiçbir kiyafeti resmi yok idi
Şekil verip tıpkı insan eyledik*

Seite 16:

*Beni özene bezene yaratan kim? Sen
Ne yapacağımı da yazmışsın önceden
Demek günah işleten de sensin bana
Öyleyse nedir o cennet cehennem?*

*Cennette huriler varmış, kara gözlü;
İçkinin de ordaymış en güzeli
Desene biz çoktan cennetlik olmuşuz,
Bak, bir yanda şarap, bir yanda sevgili.*

Seite 16:

*İki Ali vardır, sizinki Arap
Gönüllerde düştür, bizim Alimiz
Sizin Ali, devri eyledi harap
Mazluma yoldaştır, bizim Alimiz*

Seite 98:

Art. 2 2. Satz 1. Prot. EMRK

„Die aus Art. 2 2. Satz 1. Prot. EMRK erwachsende positive Verpflichtung der Vertragsstaaten gibt Eltern das Recht, vom Staat die Achtung ihrer religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen im Religionsunterricht zu verlangen. Wenn ein Staat in seinen Lehrplänen einen Religionsunterricht vorsieht, ist es notwendig, so weit als möglich eine Situation zu vermeiden, in der Schüler in einen Konflikt zwischen der religiösen Erziehung in der Schule und den Überzeugungen ihrer Eltern geraten. In diesem Zusammenhang stellt der GH fest, dass beinahe alle Konventionsstaaten die Möglichkeit einer Befreiung vom Religionsunterricht vorsehen“.

Für die Lesung des gesamten Urteils siehe:

http://www.menschenrechte.ac.at/docs/07_5/07_5_08

LITERATURVERZEICHNIS

Ahmet N. Yücekök, Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı, Ankara 1971, S. 93

Alevi Bektasi Federasyonu (Föderation der Alevis und Bektashis) (17.07.2008): İzzettin Doğan MHP, HYP, CHP ve GP yi adres gösterdi http://www.alevifederasyonu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=159&Itemid=1 [22.02.2010]

Aydın, Hasan; Karaduman İsmail (1999): Der Mensch. Widerspiegelung des Universums. Zülfikar Verlag. Köln

Aydın, Erdoğan (2006): Nasıl Müslüman olduk?. 20. Aufl. Cumhuriyet Kitapları. İstanbul

Aydın, Erdoğan (2005): Aleviliği ne yapmalı?. Noktakitap. İstanbul

Babayan, Kathryn (1994): The Safavid Synthesis. From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism. In: Iranian Studies 27

Babinger, Franz (1921): Scheich Bedreddin, der Sohn des Richters von Simaw. Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich. In: Der Islam 11. Leipzig

Bağcı, Hüseyin (1988): Die türkische Aussenpolitik während der Regierungszeit Menderes von 1950 bis 1960. Univ. Bonn

Baumann, Martin (2002): Migrant Settlement, Religion and Phases of Diaspora. In: Migration 33/34/35, 93-117)

Baumann, Martin (1995): Conceptualizing Diaspora. The Preservation of Religious Identity in Foreign Parts. Exemplified by Hindu Communities outside India. In: Temenos. 31. 19.35

Berkes, Niyazi (1964): The Development of Secularism in Turkey. Montreal

Cahen, Claude (1968): Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanreiches. Frankfurt / Main.

BMUKK: Gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich.

http://www.bmukk.gv.at/ministerium/kultusamt/Gesetzlich_anerkannte_Ki5433.xml#to_c3-id1 [29. 12. 09]

Bodragi / Barbara Kellner-Heinkele / Anke Otter-Beaujean (Numen Book Series. Studies in the History of Religions. 76). Leiden, New York, Köln 1997. 1-23

Bruinessen, Martin van (1995): The Ethnic Identity of the Kurdish Alevi's". Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present. 14-17 April 1995. Berlin. Krisztina Kehl-

Bumke, Peter (1979): Kızılbaş Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei). Marginalität und Häresie. In: Anthropos 74

Clifford, James (1994): Diasporas. Cultural Anthropology 9: 302-38

Cohen, Phil (1998): Welcome to the Diasporama. A Cure for the Millennium Blues?
In: New Ethnicities. 3. 3-10.

Cohen, Phil (1999): Rethinking Diasporama. Patterns of Prejudice 33 (1): 3-22

Cohen, Robin (1997): Global Diasporas: An Introduction. London. UCL Press.

Dierl, Anton J. (1985): Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektaşismus. Dağyeli Verlag. Frankfurt am Main

Dreßler, Markus (2002): Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen. Ergon Verlag. Würzburg

Dreßler, Markus (1999): Die civil Religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich. Arbeitsmaterialien zum Orient. Ergon. Würzburg

Dörler, Elisabeth (2004): Eine Begräbnisstätte für Muslime und Musliminnen in Vorarlberg. Im Auftrag von okay. zusammen leben. Projektstelle für Zuwanderung und Integration. Dornbirn

Durkheim, Emile (1994): Die elementaren Formen des religiösen Lebens, (franz. 1912), Suhrkamp. Frankfurt

Eberhard, Elke (1970): Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften (Islamkundliche Untersuchungen). Freiburg i. Br.

Erhard (Hg) (2000): Aeviler =Alewiten. Bd. 1: Kimlik ve Tarih / Identität und Geschichte. Hamburg

Erman, Tahire; Göker, Emrah (2000): Alevi Politics in Contemporary Turkey. In: Middle Eastern Studies 36. Nr. 4

Facios, Gernot. In: Welt online: Zwischen allen Stühlen. 13. Juli 2007

http://www.welt.de/welt_print/article1023169/Zwischen_allen_Stuehlen.html [Zugriff: 29. 12. 09]

Faroqhi, Suraiya (1995): Conflict, Accomodation and Long-Term Survival. The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixtteenth-Seventeenth Centuries). In: Popovic / Vienstein

Fromm, Erich (2004): Psychoanalyse und Religion. In: Erich Fromm Gesamtausgabe. Band 6.

Gardner, Katy (1993): Mullahs, migrants, miracles: Travel and transformation in Sylhet. Contributions to Indian Socilogy 27(2): 213-35

Geertz, Clifford (1983): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Suhrkamp. Frankfurt am Main

Göle, Nilüfer (1996): Authoritarian Secularism and Islamist Politics. The case of Turkey. In: Norton

Günay, Cengiz (1999): Der Islam als politischer Faktor in der Türkei. Dipl. Uni. Wien.

Hahn, Alois (1974): Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft. Herder & Herder. Frankfurt am Main.

Haniöglu, M. Şükrü (1995): The Young Turks in Opposition. New York

Harmancı, Hasan (2008): Aleviliğın Anayasası Varoluş. Alevilik Öğretisi. Yurt Kitap Yayın. Ankara

Hoffmann, Judith (2003): Aufstieg und Wandel des politischen Islam in der Türkei. Hans Schiler. Berlin.

Homepage der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich: Aleviten zur Islam-Lehrer-Debatte: Erschreckende Umstände! 3. Febr. 09

<http://www.aleviten.or.at/cms/de-detail/article/aleviten-zur-islam-lehrer-debatte-erschreckende-umstaende.html> [Zugriff: 29. 12. 09]

IGGÖ: Das Islamgesetz von 1912.

<http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=6> [29. 12. 09]

Ignatieff, Michael (1993): Blood and Belonging: Journeys into New Nationalism. Vintage. London.

Insel, Ahmet (2003): The AKP and Normalizing Democracy in Turkey. In: The South Atlantic Quarterly 102: 2 / 3. Spring / Summer 2003. Duke University Press

Johanson, Lars (1988): Grenzen der Turcia. Verbindendes und Trennendes in der Entwicklung der Turkvölker. In: Ulla Ehrensvärd (Hg.): Turcica et Orientalia. Stockholm

Jung, Dietrich (1999): Die Rache der Janitscharen. Der türksiche Modernisierungsprozeß und seine Blockade. In: Orient 40. Nr. 2

Kaplan, Ismail(03.9.2005): Alevitentum heute.

<http://www.alevi.com/alevitischelehre0+M5a5e69fd70c.html> [Zugriff: 28.07.2007]

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

Kaner, Nazlı (1998): Samiha Ayverdi (1905-93) und die osmanische Gesellschaft. Zur Soziogenese eines ideologischen Begriffs: Osmanlı. Würzburg

Kauz, Alexander (1995): Krieg in Kurdistan. Thübingen.

Kehl-Bodragi, Krisztina (1992): Vom revolutionären Klassenkampf zum wahren Islam. Transformationsprozesse im Alevitentum der Türkei nach 1980 (Sozialanthropologische Untersuchungen 126). Berlin

Keyman, E. Fuat; Öni, Ziya (2003): Turkey's Delayed Encounter with Global Third Way Politics: The AKP and the Possibility of Democratization. In: Journal of Democracy (April 2003); Vol. 14. No. 2. Pp. 95-107

Kienzler, Klaus (1996): Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam. C.H. Beck. München.

Kieser, Hans Lukas (2001): Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevites and Missionaries in Ottoman Anatolia. In: WI 41. Nr. 1.

Knott, Kim (1997): The Religions of South Asian Communities in Britain. In: Hinnells, John (Hg.). A new Handbook of Living Religions. Mass. Oxford/Cambridge. 756-774

Köksal, Serpil (2006): Ortakçı toplumdun bugüne Kızılbaşlık. Ütopya. Ankara.

Köprülü, Mehmet Fuat (1992): The Origins of the Ottoman Empire. State Univl. Of New York Press. Albany NY

Lapidus, Ira M. (1995): A History of Islamic Societies. Cambridge

Leiser, Gary (1988): A History of the Seljuks. Ibrahim Kafesolğlu's Interpretations and the Resulting Controversy. Carbondale

Levitt, Peggy (2001): Between God, Ethnicity, And Country: An Approach To The Study Of Transnational Religion. Wellesley College and Harvard University. Paper presented at Workshop on "Transnational Migration": Comparative Perspectives". June 30-July 1 2001. Princeton University.

Luhmann, Niklas (2002): Die Religion der Gesellschaft. Suhrkamp Taschenbuch. Frankfurt am Main.

Mahçupyan, Etyen (1999): Die Türkischen Medien. Autoritäre Mentalität und kommunitaristische Politik. In: İstanbuler Alamanach 3

Marienstras, Richard (1989): On the notion of diaspora. In G. Chaliand (Hrsg.). Minority Peoples in the Age of Nation-States. Pluto. London. 119-25

Mecham, R. Quinn (2004): From the ashes of virtue, a promise of light: the transformation of political Islam in Turkey. *Third World Quarterly*. Vol 25. No. 2. pp. 339-358

Multireligiöse Studiengruppe (Hg.) (2007): Handbuch interreligiöser Dialog. Aus katholischer, evangelischer, sunnitischer und alevitischer Perspektive. Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. 2. Aufl. Köln

Motika, Raoul; Langer, Robert (2005): Alevitische Kongregationsrituale. Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext. In: *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Robert Langer / Raoul Motika / Michael Ursinus (Hg.). Peter Lang. Frankfurt am Main. 2005. S. 73-109

Nişanyan, Sevan (1995): Keamlist Düşüncede 'Türk Milleti' Kavramı. In: *Türkiye Günlüğü* 33

Ocak, Ahmet Yasar (2000): Babailer İsyanından Kızılbaşlığa. Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa bir Bakış. In: *Belleten*, C.LXIV, Sayı 239: 129-159

Oran, Baskin (2004): Türkiye'de azinliklar: Kavramlar, Losan, İç mevzuat, İctihat, Uygulama. TESEV Yayınları. İstanbul. S. 45

Paul, Ina; Zimmermann, Johannes (2005): Zur Funktionalität des Cem-Rituals als Instrument alevitischer Identitätsstiftung in der *Cem Dergisi*. . In: *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Robert Langer / Raoul Motika / Michael Ursinus (Hg.). Peter Lang. Frankfurt am Main. 2005. S. 175-203

Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Antalya Subesi.
http://www.geocities.com/antalya_pirsultan/alevikatliamlari.html [Zugriff: 24.12.07]

Reichsgesetzblatt: Gesetz vom 20. Mai 1874: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/anno-plus?apm=0&aid=rgb&datum=18740004&seite=00000151&zoom=2> [29. 12. 09]

Riesebrodt, Martin (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. Beck'sche Reihe. München.

Rumpf, Christian (1999): Zur Entwicklung der türkischen Rechtsordnung seit der Reformperiode im Osmanischen Reich. Wiesbaden

Sarıgül, Sibel (04.04.07): Aleviler ne yapıyor / yapacaklar? In: Tageszeitung Yeni Özgür Politika.

<http://www.yeniozgurpolitika.org/?bolum=yazi&id=3999> [Zugriff: 16.07.08]

Savory, Roger (2007): Iran under the Safavids. Cambridge Univ. Press. Cambridge

Seufert, Günter (1997): Politischer İslam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft. Istanbul

Shils, Edward (1970): Centre and Periphery. In: Department of Sociology Centre for

Schmidt, Alex / Neumann (2004): Die Welt der Gothics. Spielräume düster konnotierter Transzendenz. Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden

Social Organization Studies. University of Chicago (Hg.) Selected Essays by Edward Shils. Chicago

Sohrweide, Hanna (1965): Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert. In: Der Islam 41. Leipzig

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

Spuler-Stegemann, Ursula (1996): Türkei. In: Ende / Steinbach

Steinbach, Udo (1996): Die Türkei im 20. Jahrhundert. Schwieriger Partner Europas. Bergisch Gladbach

Stolz, Fritz (1988): Grundzüge der Religionswissenschaft. Vadenhoeck & Ruprecht. Göttingen.

Strobl, Anna (1997): Islam in Österreich. Eine religionssoziologische Untersuchung. Frankfurt am Main

Su, Mükerrerem Kamil; Mumcu, Ahmet (1995): Türkiye Cumhuriyeti İklap Tarihi ve Atatürkçülük. İstanbul

Sümer, Faruk (1976): Safevi Devlet'inin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri). Ankara

Şener, Cemal; İlknur, Miyase (1995): Kırklar Meclisinden Günümüze Alevi Örgütlenmeleri. Şeriat ve Aleviler. İstanbul

Tölölyan, Kachig (1996): Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the transnational moment. Diaspora 5 (1): 3-36

Tucker, William F. (1975): Bayan b. Sam'an an the Byaniyya. Shi'ite Extremists of Umayyad Iraq. In: Muslim World 65. Nr. 4

Tuğal, Cihan (2007): Nato's Islamists. Hegemony and Americanization in Turkey. New Left Review 44

Turhan, Suayip (2007): Die politischen Entwicklungen in der Türkei seit 1980 und die Partei der Gerechtigkeit und Entwicklung (AKP). Dipl. Uni. Wien

Türker, Yıldırım (04.07.06): Madimak! In: Tageszeitung Radikal. http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=6632 [Zugriff: 16.07.08]

Vorhoff, Karin (1995): Die Aleviten. Eine Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Istanbul

Vertovec, Steven (2000): Religion and Diaspora. Institute of Social & Cultural Anthropology. University of Oxford WPTC- 01- 01

Vryonis, Speros (1986): The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkeley

Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. J.C.B. Mohr Tübingen.

Weber, Max (1965): Die Protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung. Johannes Winckelmann (Hg.). Siebeck. Hamburg

Weber, Max (1968): Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken. Johannes Winckelmann (Hg.). Siebeck. Hamburg

Weber, Max (2006): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Dirk Käsler (Hg.). 2. Aufl. C.H. Beck. München

Werner, Ernst (1966): Sozial-religiöse Strömungen in der Welt des Islam: Baba Ishag. In: Kurt Rudolph / Rolf Heller / Ernst Walter (Hg.). Weimar

WiBilex: Das wissenschaftliche Bibellexikon. Monotheismus.

<http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/m/referenz/27997///cache/0867be226f/#h10>

[Zugriff: 07.01.10]

Yavuz, M. Hakan (2000): Cleansing Islam from the Public Spere. In: JIA 54. Nr. 1

Yıldırım, Ergün; Inac, Hüsamettin; Özler, Hayrettin (2007): A Sociological Representation of the Justice and Development Party: Is It a Political Design or a Political Becoming?. In: Turkish Studies (March 2007). Vol. 8. No. 1. 5-24.

Yilmaz, Göksel (2003): „Milli Görüs“. Vertreterin des politischen Islam in der Türkei. Eine historische Analyse 1970-2000. Dipl. Uni. Wien.

Zeidan, David (1999): The Alevi of Anatolia. In: MERIA 3. Nr. 4. S. 16.
<http://www.biu.ac.il/soc/besa/meria/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html> [Zugriff: 17.07.08]

Zinser, Hartmut (Hg.)(1988): Religionswissenschaft. Reimer. Berlin

Abstract

Das zentrale Thema dieser Arbeit handelt von den AlevitInnen in der Diaspora am konkreteren Beispiel der anatolischen AlevitInnen, die in Österreich leben.

Ihre Ausgangspositionen, die Ursachen für ihre Emigration in die „Fremde“, ihre Situation in den Staaten Europas werden schrittweise aufskizziert.

Um über die AlevitInnen in der Diaspora zu schreiben, konnte nicht ausschließlich Österreich behandelt werden. Allgemeine und Europa umfassende Informationen fließen daher regelmäßig in die Arbeit hinein.

Für die möglichst genaue Vorstellung der AlevitInnen war der Einschnitt in die Geschichte der AlevitInnen in der Türkei, als ihr Herkunftsland und die Wiege ihres Glaubens unumgänglich. Die Aufskizzierung des wechselseitigen Einflusses der Entwicklungen zwischen Herkunftsland und Zuwanderungsland sind hier im Rahmen der Diasporadiskussion bedeutend.

Es wird erläutert, warum die AlevitInnen ebenso als eine Diasporagemeinde aufgefasst werden kann. Die Diskussion setzt sich in der Frage fort, ob die AlevitInnen trotz Jahrzehntelangem Aufenthalt in Europa und in Österreich immer noch als MigrantInnen aufgefasst werden können. Welche Kriterien dafür und welche dagegen sprechen und was die konkreten Rahmenbedingungen sind, werden in der vorliegenden Arbeit behandelt. Es wird argumentativ dazu eingeladen die Diskussion um das Thema der Integration auf einer anderen Ebene weiter fort zu führen.

Seit geraumer Zeit bemühen sich die AlevitInnen sowohl in der Türkei als auch in der europäischen Diaspora für die verfassungsrechtliche Anerkennung ihres Glaubens. In manchen europäischen Staaten ist dies ihnen gelungen und sie sind bereits mitten in den Arbeiten den alevitischen Religionsunterricht aufzubauen.

In Österreich sind die alevitischen Gemeinden noch weit davon entfernt. Warum dem so ist und welche Rahmenbedingungen es in Österreich gibt, werden näher erläutert.

Während der Untersuchung wurden diverse Konfliktlinien festgestellt. Es gibt verschiedene Strömungen, die den Alevismus definieren. Bei der Untersuchung dieser stößt man/frau auf Meinungsverschiedenheiten, die nicht unbedingt klar

voneinander zu trennen sind. Es gibt zentrale Überschneidungen und gemeinsame Ansätze, wie z. B., dass es im Alevismus keine ethnischen Unterscheidungskriterien geben kann, diese aber dennoch einer der gegenwärtigen Trennlinien bilden. Die Ursachen von Uneinigkeiten und die Diffusität, die dahinter steckt, werden versucht in der vorliegenden Arbeit zusammengefasst zu werden.

Auch im Zusammenhang dessen wird darzustellen versucht, welche Rahmenbedingungen es in Österreich gibt und welche Faktoren dazu beitragen, dass die Anerkennung des Alevismus als Religionsgesellschaft nicht so „einfach“ vor sich geht, wie dies in den anderen Staaten Europas der Fall gewesen ist. Sowohl innerhalb der Community als auch aufgrund der Gesetzeslage in Österreich, gibt es im Gegensatz zu den anderen Staaten Europas einen hürdevolleren Weg für die staatliche Anerkennung des Alevismus. Die Details dazu werden in der vorliegenden Arbeit näher definiert.

Am Ende der Arbeit wird eine Gesamtauffassung geschaffen, womit mögliche Zukunftsoptionen darzustellen versucht werden. Es wird der Frage nachgegangen welche Zukunftsoptionen sich aus der gegenwärtigen Situation verzeichnen lassen. Die Situation, in der sich die alevitischen Gemeinden zu Zeit befinden wird mit ihren eigenen Zielen, Wünschen und den gesetzlichen, sozialen und politischen Rahmenbedingungen wechselseitig abgewogen.

Das gleichzeitige Bemühen um die Anerkennung als Religionsgesellschaft sowohl in der Türkei, als auch in den Staaten Europas und darunter auch Österreich, der Punkt des „Fremd- bzw. MigrantInnendaseins“ in Europa und in Österreich, die Generationsunterschiede, etc. sind Faktoren, die bei der Ursachenforschung und Evaluierung von Zukunftsoptionen stark mitberücksichtigt werden.

LEBENS LAUF

Persönliche Daten: MMag.a

Zeynep ARSLAN

Geb. am 13. 12. 1985, in der Türkei / Istanbul

Schulischer Werdegang:

Volksschule Stolberggasse 1050 Wien, von 1992 bis 1996

Naturwissenschaftliches Bundesrealgymnasium 1050 Wien, von 1996 bis 2004

Maturaabschluss / Reifeprüfung: 17. Juni 2004

Studentin an der Hauptuniversität Wien von WiSe 2004 – SoSe 2008

Doktorandin an der Hauptuniversität Wien SoSe 2008 – SoSe 2010

Abgeschlossene Studienrichtungen:

Politikwissenschaften (Diplomstudium)

Internationale Entwicklung (Individuelles Diplomstudium)

Doktoratsstudium (Politikwissenschaften)

Wien, am Juni 2010

