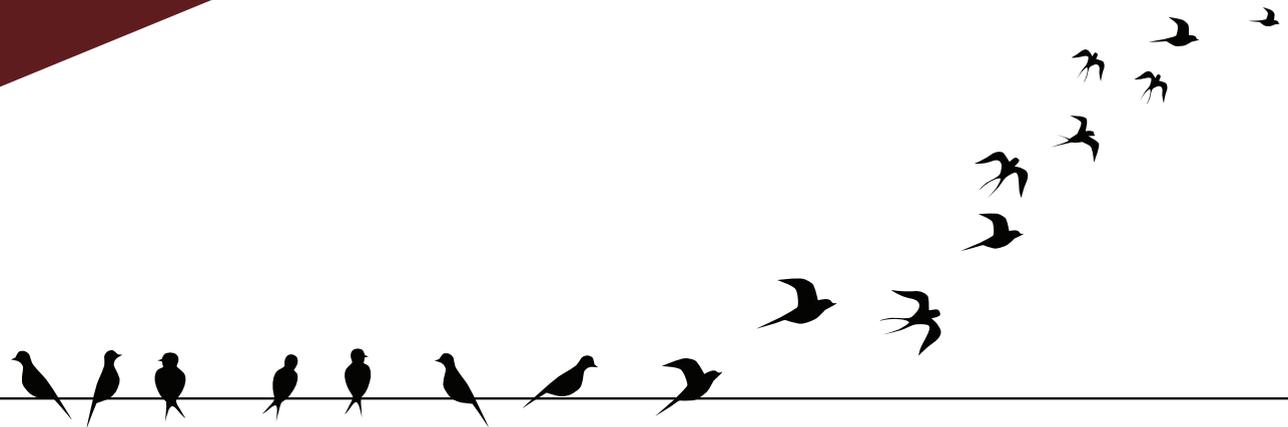


KURDISCHE MIGRANT_INNEN IN DEUTSCHLAND

Lebenswelten – Identität – politische Partizipation

Kenan Engin (Hrsg.)



kassel
university



press

Kenan Engin (Hrsg.)

Kurdische Migrant_innen in Deutschland

Lebenswelten – Identität – politische Partizipation

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7376-0648-6 (print)

ISBN 978-3-7376-0649-3 (e-book)

DOI: <http://dx.medra.org/10.19211/KUP9783737606493>

URN: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0002-406492>

© 2019, kassel university press GmbH, Kassel
www.upress.uni-kassel.de

Printed in Germany

Für meine Freunde,
die für die Freiheit ihres Volkes gefallen sind.

Inhalt

Kenan Engin

Kurdische Migrant_innen in Deutschland.....5

Teil 1: Sozialisation und Identitätsentwicklung

Birgit Ammann

Das kurdische Identitätsprojekt und seine Entwicklung23

Cinur Ghaderi

Von Fremden zu Bürgern – Subjektstrategien, Ethnizitätsimaginationen
und Geschlechterentwürfe politisch aktiver Kurd_innen in Deutschland41

Gesa Busche

Kurdische Fluchtmigrantinnen – Resilienz zwischen Schmerz
und Freiheitswillen61

Simon Moses Schleimer

Zur Integration von kurdischen Kindern und Jugendlichen
in Deutschland. Eine Annäherung aus der Perspektive
der Diversity-Pädagogik83

Teil 2: Religiöse und politische Orientierung

Hüseyin Ağuiçenoğlu

Identitätskonstruktionen bei den alevitischen Kurd_innen
in Deutschland103

Rauf Ceylan

Kurdische Muslime in Deutschland – Herkunft und Religion
als symbolisches Repertoire für Re- und Selbstethnisierungsprozesse 119

Gülistan Gürbey

Gibt es eine eigenständige deutsche Kurdenpolitik?
Eine kritische Bilanz 131

Engin Ciftci

Kurdische Migration in die Bundesrepublik Deutschland
aus Sicht der deutschen Asylrechtspraxis 141

Bahar Baser

Kurdish Diaspora Activism in Europe: A Closer Look at the Enablers
and Disablers of Diaspora Mobilization 179

Zu den Autor_innen 199

Hüseyin Ağuiçenoğlu

Identitätskonstruktionen bei den alevitischen Kurd_innen in Deutschland

Einführung

Das komplexe Verhältnis zwischen Ethnizität und Religion wird in der Nationalismusforschung intensiv diskutiert. Religionen spielen bei der nationalen Identitätsbildung trotz ihrer überethnischen Botschaften und Ansprüche eine vielfältige Rolle. So zählt der gemeinsame Glaube neben Sprache, Abstammung, natürlichen Grenzen usw. als ein sogenannter »objektiver Faktor« zu den Hauptelementen einer »Kulturnation« (vgl. Schmidt 2007).

Auch bei der Konstruktion der türkischen Nation griff man auf die »religiöse Zugehörigkeit« als ein wichtiges identitätsstiftendes Element zurück, und dies, obwohl die Gründer ihre Republik als »säkularistisch« definierten und dem Laizismus schon früh Verfassungsrang verliehen. Dabei bediente man sich der Definition der Nation von Ziya Gökalp, die zweifellos unter deutschem Einfluss entwickelt worden war. Eine Nation war nach Gökalp ganz im Sinne von Herder »eine Gemeinschaft von Individuen, die in gleicher Weise erzogen wurden und denen Sprache, Religion, Moral und Ästhetik gemein sind.« (Gökalp 1990: 27). Nach diesem Nationsverständnis versuchten die Staatsgründer aus einem ethnisch und religiös heterogenen Staatsvolk eine »türkische« Nation zu formen. Obwohl es wie in jedem Nationsbildungsprozess auch hier im Grunde genommen nur um einen »seelenlosen« organisatorischen und machtpolitischen Vorgang ging, der dazu diente, partikuläre Entitäten zu Gunsten einer übersichtlicheren politischen und wirtschaftlichen Ordnung zu überwinden, wurden die sogenannten objektiven Faktoren, die Sinn und Identität stiften sollten, über die Jahrzehnte romantisiert und als göttlich und heilig verklärt.

Von dieser Homogenisierungspolitik des Nationalstaates waren alle ethnischen und religiösen Minderheiten im Lande betroffen, besonders groß aber waren ihre Auswirkungen auf die »doppelte Minderheit« der alevitischen Kurd_innen. Die beiden Stoßrichtungen der türkischen Assimilationspolitik (die Ethnopolitik und die Religionspolitik) waren zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich stark ausgeprägt, so dass entweder die »kurdische« oder die »alevitische« Identitätskomponente stärker unter Anpassungsdruck stand. Die alevitischen Kurd_innen selbst definierten ihre doppelte Identität, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bis in die jüngere Vergangenheit nie politisch.

Das Zusammenwirken von religiösen und ethnischen Faktoren im Prozess der politischen Identitätsbildung bei den alevitischen Kurd_innen ist eine relativ neue Entwicklung, die auch in der deutschen Migration maßgeblich mitgeprägt wurde. Im Folgenden werden die einzelnen Etappen der Politisierung der beiden Identitätselemente und ihr Wechselspiel vor dem Hintergrund der türkischen Ethno- und Religionspolitik vorgestellt.

Die Kurdenpolitik in der Türkei

Die nationale Homogenisierungspolitik in der neuen Republik konzentrierte sich von Beginn an wegen deren zahlenmäßiger Größe auf die Kurd_innen. Daher war die türkische Ethnopolitik im wesentlichen Kurdenpolitik, und dies blieb sie im Grundsatz bis heute.

Die erste Phase der türkischen Kurdenpolitik, die unmittelbar nach der Ausrufung der Republik begann und bis 1960 andauerte und die Ära der Einparteienherrschaft (1923 bis 1950) umfasste, war durch zahlreiche kurdische Aufstände und ihre Niederschlagung gekennzeichnet.¹ Die kurdischen Reaktionen wurden zum Anlass für einen besonders harten Kurs in der Ethnopolitik genommen. Aus diesem Grund verlagerten die kurdischen Regimegegner ihre politische Arbeit im Großen und Ganzen ins Ausland, vor allem in die Nachbarländer Syrien und Irak.

Auch wenn die Prinzipien der türkischen Minderheitenpolitik unangetastet blieben, ließ die Verfassung von 1961, die nach dem Militärputsch verabschiedet

¹ Zu den ersten größten Revolten dieser Zeit siehe Bruinessen 1989: 404ff., Olson 1989 und Alakom 1998.

worden war, doch eine relativ liberale Atmosphäre entstehen, von der auch die Minderheiten profitierten. Eine erste kurdische Bewegung innerhalb der Bildungselite, die sich schriftstellerisch, literarisch, aber auch politisch zu betätigen begann, markierte den Beginn eines säkularisierten kurdischen Nationalismus. (vgl. Ağuıçenođlu 2003: 283-289). Er war Teil einer gesamttürkischen revolutionären linken (Studenten-)Bewegung und hatte anfangs noch kein klares Profil in der Nationalitätenfrage, das über die allgemeine Forderung nach einer »Verbesserung der Lage der Bevölkerung in den Ostprovinzen« hinausging.² Einen eigenständigen Charakter mit klar formulierter Zielsetzung zur Lösung der Kurdenfrage erhielt die kurdische Nationalbewegung erst Mitte der 70er Jahre mit der Gründung neuer Organisationen wie *Rızgari* (»Befreiung«, 1974), TKSP (*Türkiye-Kürdistan Sosyalist Partisi*, »Sozialistische Partei Kurdistans – Türkei« 1974/1981), *Kawa* (1975) und PKK (Arbeiterpartei Kurdistans, kurdisch *Partiya Karkerên Kurdistanê*, 1978). Diese wurden allerdings schon kurze Zeit später, nach dem Militärputsch von 1980, wieder zerschlagen.

Mit dem Beginn des bewaffneten Kampfes der PKK ab 1984 begann eine neue Phase türkischer Ethnopolitik. Sie weist extreme Schwankungen auf und pendelt zwischen systematischer Unterdrückung und der Bereitschaft zum Dialog³ hin und her. Im Unterschied zu früher wird zwar die Existenz der Kurd_innen nicht mehr geleugnet, es werden aber auch keine ernsthaften Versuche zur Lösung der Kurdenfrage unternommen oder konkrete Pläne entwickelt.

Der kurdische Nationalismus hat sich erst in dieser Phase als ein Akteur des politischen Geschehens etabliert, sich dabei vielfach mit der offiziellen Politik und dem türkischen Nationalismus angelegt und mit zahlreichen Gegenentwürfen eine kurdisch-nationale Sichtweise begründet. Obwohl es dabei hauptsächlich um eine Rekonstruktion und alternative Deutung der kurdischen Geschichte ging, gewannen auch religiöse Themen, wie beispielsweise die Rolle der Religion im nation-building-Prozess, zunehmend an Bedeutung. Kurdisch-nationalistische Interpretationen des Islam (als Alternative zur dominierenden »Türkisch-Islamischen Synthese«), also die Infragestellung des staatlichen Deutungsmonopols über die Religion, vor allem aber die Kritik an der offiziellen türkischen Aleviten-

² <https://bianet.org/bianet/toplum/100522-30-yil-once-kurtler-sol-ve-ddko> [Zugriff: 24.3.2018].

³ So blieben beispielsweise die vielversprechenden Gespräche bzw. Verhandlungen unter den Namen *Kürt Açılımı* und *Çözüm Süreci* zwischen der AKP-Regierung und der PKK zwischen 2009 und 2015 ergebnislos. Die darauffolgende staatliche Kurdenpolitik zeichnet sich durch ihre besondere Härte aus.

politik, gehören mittlerweile zum Standardrepertoire des kurdisch-nationalen Diskurses.

Die türkische Alevitenpolitik

In der Endphase der Jungtürkenherrschaft richtete die Politik ihr Augenmerk für kurze Zeit auch auf die Alevit_innen.⁴ Mit der Gründung der Republik hatte sich das Interesse der Mächtigen jedoch schon wieder verflüchtigt. Dass die Unionisten (die jungtürkische Partei *İttihad ve Terakki/Komitee für Einheit und Fortschritt*) während des Untergangs des Reiches Interesse für Minderheiten zeigten, bedarf keiner besonderen Erklärung. Die Regierung war über die separatistischen Bewegungen im höchsten Maße besorgt und wollte diese mit neuen Strategien in der Minderheitenpolitik schwächen. Vor allem die Aktivitäten christlicher Missionare in Anatolien u.a. auch unter den Alevit_innen veranlassten die Jungtürken, auch diese religiöse Minderheit ins Visier zu nehmen (vgl. Kieser 2000: 132ff.). Diese reflexartige Reaktion blieb zwar nur eine kurze Episode, die damals entwickelten nationalistischen Thesen wie die von Baha Said über die Alevit_innen konnten sich aber jahrzehntelang selbst in der wissenschaftlichen Forschung über das Alevitentum halten (siehe Ağuiçenoğlu 2013: 209-213).

Im Gegensatz zur stets schwankenden Minderheitenpolitik mit unscharfen Konturen im Endstadium des Osmanischen Reiches waren die an die Minderheiten gestellten Forderungen im neuen Nationalstaat nach der Proklamation der Republik glasklar definiert: Verzicht auf alle partikularen Identitäten zu Gunsten des Türkentums und des sunnitischen Staatsislam als Bedingung, um von den Vorzügen der republikanischen Ordnung profitieren zu können.

Die Religion wurde im neuen Staat zentral vom »Amt für Religiöse Angelegenheiten« (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) verwaltet, und diesem wurden die Belange aller religiösen Gruppierungen, die man als muslimisch betrachtete, anvertraut. Verschiedene Gesetze sollten die Homogenisierung im religiösen Bereich vorantreiben. So wurden mit dem Gesetz Nr. 677 vom 30. November 1925 die Aktivitäten aller religiösen Orden sowie das Tragen religiöser und mystischer Titel ver-

⁴ Mehr zur jungtürkischen Alevitenpolitik siehe Dressler 2013: 124ff.

boten.⁵ Davon war der Bektaşî-Orden ebenso betroffen wie die alevitischen Geistlichen, die ihre religiösen Dienste und Tätigkeiten nicht mehr öffentlich anbieten und ausüben durften. Seitdem existierte für die offizielle Politik praktisch kein Alevitentum als Glaubensrichtung mehr. In einigen wenigen halboffiziellen Publikationen tauchten alevitische Traditionen lediglich als lokale türkische Volkskultur auf. Einzelne, aufgrund der Rechtslage sehr vorsichtige Initiativen aus dem alevitischen Bildungsbürgertum ab 1960 blieben weitgehend unbemerkt und wirkungslos.

Mit dem Alevitentum und den Alevit_innen begann man sich erst dann offener auseinanderzusetzen, als im Zuge des Strebens nach einer EU-Mitgliedschaft seit der Mitte der 80er Jahre in der Türkei eine liberale Phase einsetzte. Die Kurdenfrage, die inzwischen zu den wichtigsten innenpolitischen Themen der Türkei zählte, trug zu dieser Entwicklung ebenfalls bei. Das Alevitentum wurde nun zu einem Kampfobjekt zwischen den beiden Nationalismen. Dem Staat ging es in erster Linie darum, eine mögliche Solidarisierung zwischen den benachteiligten und inzwischen politisierten ethnischen und religiösen Gruppierungen, konkret: eine Unterstützung der Alevit_innen für die kurdische Nationalbewegung, zu verhindern. So wurde die jungtürkische These aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, dass das Alevitentum auf der vorislamischen zentralasiatischen Religion der Türken basiere, neu aufgetischt. An einigen Hochschulen wurden unter staatlicher Regie Schwerpunkte für alevitische Forschungen eingerichtet und auch das Religionsamt (*Diyanet*) beteiligte sich auf vielfältige Weise an der Kampagne.⁶

Inzwischen waren aber auch die kurdisch-nationalistischen Gegenthesen zum Alevitentum tageslichttauglich (siehe beispielsweise Bender 1991 und Xemgin 1998). Vor allem in Deutschland wurden erste Organisationen gegründet, die sich durch beide Attribute (kurdisch und alevitisch) auswiesen. Die Debatte im Schnitt-

⁵ Zum Gesetzestext siehe: <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf> [Zugriff: 24.3.2018].

⁶ Die Vorreiterrolle spielte seit 1987 das Zentrum »Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi« (aktuell: »Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi«) an der Universität Gazi in Ankara. Die Diyanet gab eine Reihe von Büchern unter dem Namen »Alevitisch-Bektaşitische Klassiker« (Alevi Bektaşî Klasikleri) heraus und finanzierte Abschlussarbeiten mit dem Schwerpunkt Alevitentum und Bektaşitentum, die beweisen sollten, dass das Alevitentum keine eigenständige Religion, sondern eine islamisch-türkische Subkultur sei. Dazu siehe beispielsweise Kartaloğlu/Doğruyol 2014.

punkt von Religion und Ethnizität fand innerhalb der sich neu formierenden alevitischen Migrantengemeinde, die auf Identitätssuche war, große Aufmerksamkeit.

Kurdisch-alevitische Formierungen in Deutschland

Der größte Teil der kurdischen Alevit_innen kam durch Arbeitsmigration infolge des deutsch-türkischen Anwerbeabkommens (1961) in den 60er und 70er Jahren nach Deutschland. Die politischen Umbrüche und Unruhen in der Türkei und nicht zuletzt die Kurdenfrage, die sich inzwischen zu einem bewaffneten Konflikt ausgewachsen hatte, trieben in den folgenden Jahren viele türkische Staatsangehörige, insbesondere mit kurdischem und alevitischem Hintergrund, als Flüchtlinge und Asylsuchende nach Deutschland. Inzwischen beherbergt Deutschland die meisten kurdischen und alevitischen Migrant_innen weltweit.

Die Zahl der Alevit_innen in Deutschland wird auf 500.000 bis 800.000 geschätzt.⁷ Wieviele davon Kurd_innen sind, ist nicht bekannt. Umgekehrt ist jedoch anzunehmen, dass der prozentuale Anteil der Alevit_innen an der kurdischstämmigen Bevölkerung in Deutschland aufgrund ihrer Benachteiligung in der Türkei deutlich höher liegen dürfte als in ihrem Herkunftsland.

Somit entwickelte sich Deutschland schon seit Anfang der 70er Jahre zu einem wichtigen Aktionsfeld für alevitisch-kurdische Organisationen unterschiedlichster Couleur. Diese waren und sind Hauptakteure der diversen Identitätsdebatten innerhalb der kurdischen und alevitischen Gemeinschaft.

In der Zeit der beiden großen Massenideologien des 20. Jahrhunderts, des Nationalismus und des Sozialismus, und der revolutionären Bewegungen in der Dritten Welt, die sich neben ihrer emanzipatorisch-sozialistischen Orientierung auch durch ihre anti-kolonialistische, also patriotisch-nationalistische Einstellung auszeichneten, waren auch die ersten kurdisch-alevitischen Organisationen in Deutschland überwiegend linksnational orientiert.

Mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes, dem Zusammenbruch des Realsozialismus und dem weltweiten Wiedererstarken der Religion, die immer größere Massen politisch mobilisierte, begannen auch die Migrant_innen in Deutschland, sich an neuen politischen Trennlinien neu zu positionieren.

⁷ http://alevi.com/de/?page_id=90 [Zugriff: 8.4.2018].

Die ersten Vereine in Deutschland, die in ihrem Namen das Wort »Alevi« trugen, entstanden gerade in jener Zeit. Sie rekrutierten ihre Kader und einen großen Teil ihrer Mitglieder vorwiegend aus dem deutlich geschwächten linken und säkularen Lager. Dieser Wandel war Teil eines »globalen Paradigmawechsel[s] der [linken] Politik von der Klassenpolitik zur Identitätspolitik«, wie Sökefeld schreibt: »Sozialistische Ideen verloren ihre Überzeugungskraft und das Ziel der [ökonomischen] Gleichheit für alle wurde ersetzt durch das Ziel der Anerkennung von Differenz, der Anerkennung von eigenständigen Identitäten. Die politische Philosophie spricht daher auch vom Wechsel des Paradigmas der Umverteilung zum Paradigma der Anerkennung.« (Sökefeld 2008: 22).

Die zunehmende Re-Islamisierung von Politik und Gesellschaft und die religiös motivierten Angriffe auf die Alevit_innen in der Türkei stärkten den Trend zu einer Politisierung des Alevitentums in Deutschland zusätzlich. Der nächste Schritt war dann nur folgerichtig: Die Religion wurde zu einem maßgeblichen mobilisierenden Faktor. Eine religiös begründete Gruppensolidarität ist in weiten Teilen der alevitischen Gemeinschaft heute sogar das vorherrschende Identifikations- und Definitionsmerkmal.

Obwohl es diese religiöse Mobilisierung bei den alevitischen Kurd_innen in Deutschland in zahlreichen Ausprägungen gibt, sind doch zwei Hauptlinien besonders hervorzuheben.

Föderation der Demokratischen Alewiten e.V. (FEDA)

Eine der wichtigsten, vielleicht sogar die wichtigste Organisation, die sich sowohl auf eine »kurdische« als auch auf eine »alevitische« Identität beruft, ist die 1994 in Deutschland gegründete »Vereinigung der Aleviten Kurdistans« (*Kürdistan Aleviler Birliđi*), die nach mehrmaliger Umbenennung heute unter dem Namen »Föderation der Demokratischen Alewiten e.V.« (FEDA) (türk.: *Demokratik Aleviler Federasyonu*, kurd.: *Federasyona Demokratika Elewiyan*) agiert. Diese Gruppierung, die ihre Nähe zur PKK nicht verheimlicht,⁸ hat schätzungsweise

⁸ Mustafa Karasu: »Aleviler Kendi Hakikatleriyle HDP'de Yer Almalıdır«, ANF News, 20.3.2015: <https://anftrkce.net/guncel/karasu-aleviler-kendi-hakikatleriyle-hdp-de-yer-almalidir-44159> [Zugriff: 7.4.2018].

mehr als 30 Mitgliedsvereine in Europa und gibt seit 1994 mit Unterbrechungen die Zeitschriften *Zülfikar* und später *Semah* heraus.⁹

Laut Selbstdarstellung ist FEDA als Reaktion gegen die seit der Mitte der 80er Jahre zunehmenden Bestrebungen des türkischen Staates entstanden, analog zu der türkisch-islamischen Synthese eine türkisch-alevitisches Synthese durchzuführen, um so die Alevit_innen unter staatliche Kontrolle zu bekommen und sie so einerseits zu sunnitisieren und andererseits von der kurdischen Nationalbewegung fernzuhalten.¹⁰

Die Gründung der FEDA war aber auch eine Reaktion auf die Zunahme islamischer Tendenzen innerhalb der einst eher marxistisch-leninistisch orientierten kurdischen Nationalbewegung. Der Islam wurde vor allem in den 80er und 90er Jahren vom türkischen Staat systematisch bei der Bekämpfung der PKK eingesetzt. In der offiziellen türkischen Darstellung war diese Organisation, in deren Führungsebene die Angehörigen religiöser Minderheiten wie etwa Armenier die Oberhand hätten, nicht nur »anti-türkisch«, sondern auch »atheistisch« und somit ein »verlängerter Arm anti-islamischer Kräfte«. ¹¹ In diesem Propagandakrieg begann die PKK ihrerseits mit denselben religiösen Argumenten zurückzuschlagen: Um die konservativen Kurd_innen an sich zu binden, bediente man sich vermehrt einer islamischen Rhetorik und gründete unter dem Namen »Islamische Bewegung Kurdistans« (*Kürdistan İslami Hareketi*, früher *Kürdistan Dindarlar Birliği*) auch eine eigene Organisation.

Diese zunehmende Annäherung an die Religion sorgte vor allem bei dem säkularen Flügel der Organisation, wie beispielsweise den Sozialisten, sowie bei den Alevit_innen und den Jesid_innen für Unruhe, die den Islam als ein »klassisches Propagandamittel im Dienste des Staates« betrachten. Die Gründung religiöser Minderheitenorganisationen wie der »Union der Jesiden Kurdistans« (*Kürdistan Ezidiler Birliği*) und der »Union der Aleviten Kurdistans« (*Kürdistan Aleviler Birliği*) (später umbenannt in FEDA) innerhalb der kurdischen Nationalbewegung

⁹ Ruşen Çakır: »Değişim Sürecinde Alevi Hareketi (7)«: Milliyet, 8.7.1995, <http://www.rusencakir.com/Degisim-Surecinde-Alevi-Hareketi-7/2258> [Zugriff: 7.4.2018].

¹⁰ »Ali Köylüce ile Söyleyişi«, Binboğa, Juni 2007, <http://www.binboga.org/ali-koyluce-ile-soyleyisi/> [Zugriff: 7.4.2018].

¹¹ So wurden beispielsweise von der staatlichen Propaganda auch Bilder getöteter PKK-Aktivisten gezeigt, die beweisen sollten, dass der größte Teil von ihnen »unbeschnitten« sei und es sich somit bei ihnen um Armenier handle. Siehe: <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/12718/devletin-sunnet-imtihan-kuzuyla-yeniden-gundemde> [Zugriff: 8.4.2018].

unter dem Dach der »Mesopotamischen Union des Glaubens« (*Mezopotamya İnançlar Birliği*) erfolgte also auch aus der strategischen Überlegung, den islamkritischen Stimmen aus den eigenen Reihen entgegenzukommen.

Bei der Gründung und später auch in der Führung der FEDA spielten die säkularen Linken eine entscheidende Rolle. Die von ihnen festgelegte Agenda der Organisation konzentriert sich auf zwei Schwerpunkte: 1. Den Bestrebungen des säkularen türkischen Nationalismus, die Alevit_innen zu vereinnahmen, ist mit eigenen kurdisch-nationalistischen Gegenthesen entgegenzutreten. 2. Die staatlich betriebene Re-Islamisierung der kurdischen und der alevitischen Gemeinschaft ist aus einer strikt säkularen Position heraus zu bekämpfen. Die beiden Tendenzen der FEDA kommen in einer Selbstdarstellung unter dem Titel »Wer sind wir[?] Alevitentum« (*Biz Kimiz. Alevilik*) deutlich zum Vorschein: Indem man dem Alevitentum eine noch längere Geschichte als dem Islam bescheinigt und den Namen »Alevi« nicht wie üblich auf den vierten Kalifen Ali b. Abu Talib, sondern auf »Alav« (Feuer) zurückführt¹², unterstreicht man seinen nicht-islamischen Charakter. Mit seiner Verortung in Mesopotamien und der postulierten Abstammung vom mazdaischen und zarathustrischen Glauben¹³ erteilt man auch der türkisch-nationalistischen These eine Absage, die die Wurzeln des Alevitentums im zentralasiatischen Schamanismus gefunden zu haben glaubt. In diesem Zusammenhang wird immer wieder auf die Verwandtschaft des Alevitentums mit anderen (meist) im kurdischen Sprachraum verwurzelten Glaubensgemeinschaften wie dem Jesidentum und der Ahl-e Haqq/Ahl-e Hakk hingewiesen.¹⁴ Später bürgerte sich der Name »Rê Hak« (analog zu Ahl-e Hakk) in den kurdisch-nationalistischen Publikationen so weit ein, so dass er zeitweise die Bezeichnung »*Alevilik*« fast verdrängte.¹⁵

¹² <http://www.alevi-kizilbas.com/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=3>, siehe auch Ali Erdoğan: Alevilik Ali ile Başlamadı. In: Semah, Nr. 9, S. 21-22.

¹³ »Das Alevitentum ist von seiner philosophischen, kulturellen und ethischen Zusammensetzung her eine Fortsetzung des Mazda-Glaubens und des Zarathustra«, »Biz Kimiz. Alevilik«, <http://www.alevi-kizilbas.com/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=3> [Zugriff: 14.4.2018].

¹⁴ »Das Alevitentum geht auf den mazdaischen Glauben, dessen Sonnen- und Feuerkult zurück. [...] Im dritten Jahrhundert der islamischen Herrschaft spaltete sich dieser Glauben in zwei Zweige, die dann unter den Bezeichnungen Ezdai und Alevi fortlebten«, »Biz Kimiz. Alevilik«, <http://www.alevi-kizilbas.com/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=3> [Zugriff: 14.4.2018].

¹⁵ Vgl. Çakmak 2005 und Dilşa Deniz, »Yol: Dızgun Bawa, İnanç ve Yaşam Biçimi Arasındaki İlişki«, in: alevinet, <https://www.alevinet.com/2017/11/07> [Zugriff: 14.4.2018]. Siehe auch

Im Einklang mit dieser historischen Rekonstruktion werden die Schicksale der Kurd_innen und Alevit_innen auch in der Gegenwart eng miteinander verwoben. Da »die beiden Probleme untrennbar voneinander abhängen«, sei »eine Lösung der Alevitenfrage ohne eine Lösung der Kurdenfrage nicht möglich«. ¹⁶

Die Versuche einer Re-Ethnisierung des Alevitentums durch die kurdische Nationalbewegung zeigen sich in der Praxis vor allem durch die zunehmende Verwendung der kurdischen Sprache im sakralen Bereich. Das Kurdische (bzw. das Zazaische) beginnt, bei den religiösen Ritualen langsam das Monopol des Türkischen zu brechen. So werden nicht nur im Ausland, sondern auch in der Türkei vermehrt Predigten in den Cem-Häusern auf Kurdisch abgehalten, religiöse Lieder auf Kurdisch gesungen und es finden immer mehr Beerdigungszeremonien auf Kurdisch statt. ¹⁷

Alevitische Föderation Deutschland e.V. (AABF)

Die »Alevitische Föderation Deutschland e.V.« (*Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu*, AABF) ist der größte Dachverband örtlicher alevitischer Vereine in Deutschland. In ihm sind aktuell über 160 Cem-Häuser und alevitische Kulturzentren zusammengeschlossen. Die AABF ist seit 2006 eine anerkannte Religionsgemeinschaft nach Art. 7, Abs. 3 des Grundgesetzes und vertritt nach Untersuchungen des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF 2009: 169-181) einen beträchtlichen Teil der Alevit_innen in Deutschland. ¹⁸ Sie ist europaweit vernetzt und Mitglied der »Alevitischen Union Europas e.V.« (*Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu*).

Die AABF betrachtet sich auf ihrer offiziellen Homepage als »ein deutsches Phänomen«, das »keine Vorläuferstrukturen in der Türkei« habe und sich in erster Linie der Teilnahme der Alevitinnen und Aleviten am öffentlichen Leben in

die Doktorarbeit von Deniz (2012), in der das Alevitentum der Dersim-Region behandelt wird.

¹⁶ Haşım Kutlu: Türkiye Barışını Arıyor ya Aleviler? In: Semah, Nr. 10, S. 10-11.

¹⁷ Siehe beispielsweise »Otuz Yıl Sonra Kürtçe Cem«. In: Evrensel (17.8.2010), <https://www.evrensel.net/haber/183509/30-yil-sonra-kurtce-cem> und »Kürtçe Cem«. In: Alevinet (23.10.2012), <https://alevinet.com/2012/10/23/kurtce-cem/> [Zugriff: 15.4.2018].

¹⁸ https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Forschungsberichte/fb06-muslimisches-leben.pdf;jsessionid=7EE1AF6F5C4BC32A99464C34D99900DB.1_cid286?__blob=publicationFile [Zugriff: 15.4.2018].

Deutschland widme. Dementsprechend gehörten zu ihren wichtigsten Aufgabefeldern neben der »Etablierung der alevitischen Glaubenslehre in Lehre und Forschung an deutschen Universitäten« u.a. auch die »Förderung des interreligiösen Dialogs und der interreligiösen Zusammenarbeit«, die »Etablierung einer Gedenk- und Erinnerungskultur«, die »Förderung und Bekräftigung einer demokratischen Bewusstseinsbildung«, die »Revitalisierung des Alevitentums« und die »Förderung des Dialogs und der Zusammenarbeit mit religiösen, kulturellen und ethnischen Gemeinschaften aus der Türkei in der deutschen und europäischen Diaspora«. ¹⁹

Auf dem Weg zur »institutionellen Integration« hat die AABF bereits mit den Bundesländern Hamburg, Niedersachsen und Bremen Staatsverträge (als Körperschaft des öffentlichen Rechts) geschlossen und organisiert als Partnerin von Kultusministerien den Alevitischen Religionsunterricht (ARU) an öffentlichen Schulen mit. Außerdem bildet sie seit etlichen Jahren eigene Geistliche aus (»Anadede Schulungen«) und führt Projekte wie u.a. »Alevitische Seelsorge«, »Meine Neue Heimat«, »Profem«, »MehrUnterNehmen«, »ÖkoCan«, »ZeichenSetzen« und »Aktiv« durch, die zum größten Teil durch öffentliche Gelder finanziert werden. ²⁰

Die AABF versteht sich überethnisch und vertritt nach eigenem Selbstverständnis die Belange *aller* Alevit_innen in Deutschland. Sowohl die Mitgliederbasis als auch die Leitungsgremien sind ethnisch gemischt, haben jedoch entsprechend der Zusammensetzung der alevitischen Bevölkerung überwiegend einen türkischen oder kurdischen/zazaischen Hintergrund. Ihr besonderes Engagement für die Belange der Minderheiten in der Türkei begründet die alevitische Föderation nicht ethnisch, sondern nach eigenem Selbstverständnis mit universellen Werten »der Aufklärung und des Humanismus« wie »Menschenrechte, Freiheit und Demokratie«. Diese verpflichteten dazu, »jede Form von Diskriminierung, Rassismus, Antisemitismus, Extremismus sowie Terror und Gewalt« entschieden abzulehnen. Da in der Türkei trotz einschlägiger Urteile des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte und der Kritik durch internationale Menschenrechtsorganisationen »religiöse und ethnische Gemeinschaften diskriminiert und die Presse- und Versammlungsfreiheit verletzt« würden, sehe die AABF es als ihre Aufgabe an, sich zusammen mit anderen demokratischen Kräften in der deutschen Migration »für die Etablierung der Demokratie« und die »Einhaltung der Men-

¹⁹ Selbstdarstellung, http://alevi.com/de/?page_id=90 [Zugriff: 15.4.2018].

²⁰ <http://alevi.com/de/> (Projekte) [Zugriff: 28.4.2018].

schenrechte« in der Türkei einzusetzen.²¹ In diesem Sinne kam es öfters zu gemeinsamen Aufrufen und Aktionen mit Organisationen wie der »Kurdischen Gemeinde Deutschland e.V.«, dem »Zentralrat der Armenier in Deutschland e.V.« und dem »Zentralverband der Assyrischen Vereinigungen in Deutschland und Europäische Sektionen e.V.«²² Vor allem wurden größere Kooperationen mit den kurdischen Vereinen und Parteien eingegangen. Beispielsweise wurde der Ehrenvorsitzende der AABF, Turgut Öker, bei den Parlamentswahlen in der Türkei 2015 und 2018 auf der Liste der prokurdischen HDP aufgestellt. Bei seinem Wahlkampf in Deutschland und in der Türkei kam es zu einer enormen Mobilisierung nicht nur von kurdischen Alevit_innen. Dadurch wurde die Kurdenfrage für weite Teile der türkischen Alevit_innen und umgekehrt die Situation der Alevit_innen für breite Schichten der sunnitischen Kurd_innen sichtbar und greifbar.

Die Kurdenfrage nimmt in den Publikationen der AABF, etwa in der Zeitschrift *Alevilerin Sesi*, breiten Raum ein. Diese Zeitschrift entwickelte sich in jüngster Zeit zu einer Plattform für die Aufarbeitung der republikanischen Minderheitenpolitik. Das Massaker von Dersim (1937/38) an den kurdischen/zazaischen Alevit_innen avancierte in diesem Zusammenhang zu einem Symbol der Erinnerungskultur. Nicht nur zu seinem Jahrestag befasst man sich intensiv mit Fragen der Vergangenheitsbewältigung.²³ Man solidarisiert sich mit Projekten über Dersim wie beispielsweise dem »Oral History Projekt Dersim« (*Dersim Sözlü Tarih Projesi*) und präsentiert ausführlich die Ergebnisse.²⁴ Die Führung der AABF nimmt auch regelmäßig an den öffentlichen Gedenktagen des Massakers teil²⁵ und appelliert an

²¹ <http://alevi.com/de/?p=8441> [Zugriff: 28.4.2018].

²² Die AABF unterstützte auch engagiert die Armenien-Resolution des Bundestages und begrüßte den Beschluss mit folgenden Worten: »Mit ihrer Entscheidung haben die Parlamentarier des Bundestages einen Beitrag für die Achtung der Europäischen Erinnerungs- und Gedenkkultur geleistet. Diese Entwicklung zeigt die Reife Deutschlands und darüber hinaus, das (sic!) sich Zugewanderte den Wertekonsens zu eigen gemacht haben. Jetzt ist ein freier Diskurs möglich, ohne Todesdrohungen und staatliche Repressalien zu befürchten.« <http://alevi.com/de/?p=8448> [Zugriff: 28.4.2018].

²³ »Turquie: La question alévie de Tunceli à Dersim«. In: *Alevilerin Sesi*, Nr. 136, 03/2010: 34-35. »Sıkıyönetim Çocukları ve Dersim«. Ebd.: 50-51. »Çole Çeto'da Buluştuk«. In: *Alevilerin Sesi*, Nr. 160, 05/2012: 6 »Dersim'de 4 Mayıs. Tarihle ve Kendimizle Yüzleşmek«. Ebd.: 8-9.

²⁴ »Nicht vergessen! E biraxe Meke! Dersim Sözlü Tarih Projesi«. In: *Alevilerin Sesi*, Nr. 203, 04/2016: 10-15.

²⁵ »Köln'de Dersim Katliamı Protestosu«. In: *Alevilerin Sesi*, Nr. 160, 05/2012: 9.

den deutschen Bundestag, nach dem Beispiel der Armenien-Resolution auch das Dersim-Massaker zu verurteilen.²⁶

Es ist allerdings anzumerken, dass der kritische Umgang der AABF mit der Kurden- und Alevitenpolitik in den ersten Dekaden der Türkischen Republik vereinsintern nicht immer unumstritten ist. Vor allem wenn die theoretischen Debatten praktische Auswirkungen haben, etwa wenn es um Kritik an den in einigen Cem-Häusern verwendeten türkischen Nationalsymbolen (z.B. Atatürk-Bildern) geht, stößt man bei der Mehrzahl der kemalistisch orientierten Alevit_innen auf heftige Abwehr.²⁷ Gleichwohl lässt sich sagen, dass es vor der AABF keiner anderen Organisation in Deutschland gelungen war, die explosiven ethnischen Gegensätze und Konflikte innerhalb der alevitischen Organisationen ähnlich friedvoll zu regulieren.

Schluss

Die traditionelle Minderheitenpolitik des türkischen Nationalstaates, die auf die Schaffung einer innerhalb der Staatsgrenzen in jeder Hinsicht homogenen Nation

²⁶ »Im Rahmen der Umsetzung des Beschlusses durch die gesellschaftlichen Kräfte und Bildungsträger dürfen die dem Genozid zugehörigen Geschichten nicht ausgeblendet werden. Der Genozid an den Dersim Aleviten galt nicht nur Aleviten, sondern es sollten auch die Restbestände christlichen Lebens ausgemerzt werden. Sehr viele Armenier konnten bei Aleviten Unterschlupf finden.« Der Bundesvorsitzende der Alevitischen Gemeinde Deutschland, Hüseyin Mat, forderte: »Wir Aleviten können den Schmerz nachempfinden. Die Täter leben nicht mehr, aber die politische Verantwortung muss übernommen werden. Wir hoffen, dass die Türkei den Freiraum für eine Debatte schafft und die Zeichen der Zeit akzeptiert. Der Genozid an den Dersim Aleviten sollte auch anerkannt werden.« <http://alevi.com/de/?p=8448> [Zugriff: 29.4.2018].

²⁷ Auf einer Großdemonstration in Köln am 12. November 2016 unter dem Motto »Ja zu Freiheit, Demokratie und Laizismus; Nein zu Faschismus und Scharia«, die von der »Alevitischen Union Europas« mitorganisiert wurde, kam es zu Rangeleien zwischen kurdischen und türkischen Demonstranten, konkret zwischen kurdischen Demonstranten, die Öcalan-Bilder und PKK-Flaggen trugen, und einigen anderen Gruppen. Darauf kündigte die »Alevitische Union Europas e.V.« die Zusammenarbeit mit der kurdischen Organisation unter dem Dach »Almanya Demokratik Güç Birliği Platformu«, der ca. 30 Migrant_innenorganisationen aus der Türkei angehören, auf. Man kritisierte, dass die PKK-Anhänger_innen das Verbot, bei der Demonstration Öcalan-Bilder zu zeigen, missachtet und somit gegen eine zuvor getroffene Vereinbarung verstoßen hätten. Siehe: Avrupa'daki ‚Birlik Mitingi‘ »Birliği Bozdu«. In: *gazete duvaR*, 14.11.2016: <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2016/11/14/avrupadaki-birlik-mitingi-birliigi-bozdu/> [Zugriff: 29.04.2018].

abzielt, kann durchaus Erfolge vorweisen. Zahlreiche kleinere Ethnien und religiöse Gruppierungen legten ihre partikularen Identitäten ab und ließen sich von der Mehrheitskultur absorbieren. Ein entsprechender Vorgang lässt sich auch in Teilen der kurdischen und alevitischen Bevölkerung beobachten. Bei der Mehrheit der Kurd_innen und Alevit_innen, also der beiden größten ethnischen bzw. religiösen Minderheiten in der Türkei, stieß das republikanische »Eine-Sprache-Eine-Religion«-Projekt jedoch auf Ablehnung.

Zunächst war die Opposition gegen die assimilatorische Politik, dem Zeitgeist entsprechend, national (kurdisch) gefärbt, erhielt mit der weltweiten Mobilisierung der Religionen seit den 80er Jahren jedoch einen sich religiös legitimierenden (alevitischen) Verbündeten. Die beiden Bewegungen hatten anfangs mit unterschiedlichen Schwerpunkten und Zielsetzungen wenige Berührungspunkte. Erst mit der Zeit entstanden, und zwar vor allem in der deutschen Migration, in der Schnittmenge der beiden Minderheiten neue Gruppierungen, die kurdische und alevitische Identitätselemente kombinierten. Heute betrachten sich diese Vereine der Minderheiten in der Minderheit noch meist als Teile der größeren (nationalen oder religiösen) Einheiten ohne Anspruch auf Selbständigkeit. Ob die Fragmentierung der Minderheitsidentitäten sich weiter fortsetzt, hängt von verschiedenen Faktoren ab, nicht zuletzt auch von der Entwicklung der Minderheitenpolitik in der Türkei.

Literatur

- Ağuıçenođlu, Hüseyin (2003): Drei Phasen des kurdischen Nationalismus. In: NAVEND e.V. u.a. (Hrsg.): Kurden heute. Hintergründe, Aspekte, Entwicklungen. Bonn: NAVEND e.V., S. 273-291.
- Ders. (2013): Die Ethnisierung des Alevitentums. In: Langer, Robert/Ağuıçenođlu, Hüseyin/Karolewski, Janina/Motika, Raoul (Hrsg.), Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten. Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang, S. 203-224.
- Alakom, Rohat (1998): Hoybûn Örgütü ve Ağrı Ayaklanması. Istanbul: Avesta Basın Yayın.
- Bayrak, Mehmet (1997): Alevilik ve Kürtler. İnceleme-Araştırma-Belgeler. Wuppertal: Özge.
- Bender, Cemşid (1991): Kürt Uygurluđında Alevilik. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Ders. (1996): Kürt Mitolojisi I. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) (2009): Muslimisches Leben in Deutschland. Forschungsbericht 6. Nürnberg: BAMF.
- Bruinessen, Martin van (1989): Agha, Scheich und Staat – Politik und Gesellschaft Kurdistans. Berlin: Edition Parabolis.

- Ders. (1991): Religion in Kurdistan. In: *Kurdish Times* 4, 1-2, S. 5-27.
- Ders. (1997): »Aslımı inkar eden haramzadedir!«: The debate on the ethnic identity of the Kurdish Alevi. In: Kehl-Bodrogi, Krisztina/ Kellner-Heinkele, Barbara/ Otter-Beaujean, Anke (Hrsg.): *Syncretistic religious communities in the Near East*. Leiden: Brill, S. 1-23.
- Ders. (2017): Between Dersim and Dâlahû: Reflections on Kurdish Alevism and the Ahl-i Haqq religion. In: Shahrokh Raei (Hrsg.): *Islamic Alternatives: Non-Mainstream Religion in Persianate Societies*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 65-93.
- Bulut, Faik (1997): *Ali'siz Alevilik. İslamda Özgürlük Arayışı I*. Ankara: Berfin Yayınları.
- Çakmak, Hüseyin (2005): Dersim İnançının Adı Olan Raa Haq'da Oruç In: *Munzur Etnografya Dergisi*, Nr. 22, S. 26-37.
- Çem, Munzur (1999): *Dersim'de Alevilik*. Istanbul: Peri Yayınları.
- Deniz, Dilşah (2012): *Yol/Rê: Dersim İnanç Sembolizmi. Antropolojik bir Yaklaşım*. Istanbul: İletişim Yayınları.
- Dressler, Markus (2013): *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Gezik, Erdal (2000): *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*. Ankara: İletişim Yayınları.
- Gezik, Erdal/Çakmak, Hüseyin (2010): *Raa Haqi-Riya Haqi-Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Kalan Yayınları.
- Gökalp, Ziya (1990): *Türkçülüğün Esasları*. Istanbul: Toker Yayınları.
- Kartaloğlu, Habib/Doğruyol, Feyza (2014): Uluslararası Alevi-Bektaşî Klasikleri Sempozyumu. In: *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Band XVI, Nr. 30, S. 295-304.
- Kieser, Hans-Lukas (2000): *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839–1938*. Zürich: Chronos.
- Olson, Robert (1989): *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion 1880–1925*. Austin: University of Texas Press.
- Said, Baha (2001): *Türkiye'de Alevi Zümreleri. Teke Aleviliği-İçtimai Alevilik*. In: *Türk Yurdu* 2001, Band 11.
- Sökefeld, Martin (2008): *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Bielefeld: transkript.
- Schmidt, Georg (2007): *Friedrich Meineckes Kulturnation. Zum historischen Kontext nationaler Ideen in Weimar-Jena um 1800*. In: *Historische Zeitschrift* 284, 1, S. 597-622.
- Schmidinger, Thomas (2011): *Alevitische »Identitäten« – Eine heterodoxe Religionsgemeinschaft zwischen Islam und Pantheismus, türkischem, kurdischem und Zaza-Nationalismus*. In: Schmidinger, Thomas (Hrsg.), *Kurdistan im Wandel. Konflikte, Staatlichkeit, Gesellschaft und Religion zwischen Nahem Osten und Diaspora*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, S. 53-62.
- Xemgin, Ethem (1992): *Kürdistan'da Dini İnançlar ve Etkileri (İslamiyet Öncesi)*. Istanbul: Melsa Yayınları.
- Ders. (1998): *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnanıcı ve Zerdüş Öğretisi*. Istanbul: Berfin Yayınları.