

Handan Aksünger

Jenseits des Schweigegebots

**Alevitische Migrantenselbst-
organisationen und zivil-
gesellschaftliche Integration in
Deutschland und den Niederlanden**

WAXMANN

NIEDERLANDE-STUDIEN

Zivilgesellschaftliche Verständigungsprozesse

[11]

Jenseits des Schweigegebots

Zivilgesellschaftliche Verständigungsprozesse
vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart.
Deutschland und die Niederlande im Vergleich

herausgegeben von
Christiane Frantz, Loek Geeraedts,
Lut Missinne, Friso Wielenga
und Annette Zimmer

Band 11



Waxmann 2013
Münster / New York / München / Berlin

Handan Aksünger

Jenseits des Schweigegebots

Alevitische Migrantenselbstorganisationen
und zivilgesellschaftliche Integration
in Deutschland und den Niederlanden



Waxmann 2013

Münster / New York / München / Berlin

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

D 6

Zivilgesellschaftliche Verständigungsprozesse vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Deutschland und die Niederlande im Vergleich

ISSN 1868-3002

ISBN 978-3-8309-7883-1

©Waxmann Verlag GmbH, Münster 2010

Waxmann Publishing Co.

P.O. Box 1318, New York, NY 10028, USA

www.waxmann.com

order@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Pleßmann Design, Ascheberg

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier, säurefrei gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.

Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

„Das bedeutendste Buch, das man lesen kann, ist der Mensch.“

(Hacı Bektaş Veli)

Danksagung

Diese qualitative Studie ist im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Graduiertenkollegs „Zivilgesellschaftliche Verständigungsprozesse vom 19. Jh. bis zur Gegenwart. Deutschland und die Niederlande im Vergleich“ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster entstanden. Der DFG möchte ich für die Förderung und insbesondere die Ermöglichung der umfangreichen ethnologischen Feldstudie in drei Ländern danken. Ebenso gilt mein Dank der Westfälischen Wilhelms-Universität, die durch ein Abschlussstipendium die Vollendung der Promotion ermöglichte.

Einen ganz besonderen Dank möchte ich meinen beiden Betreuern Prof. Dr. Josephus Platenkamp und Prof. Dr. Dietrich Thränhardt aussprechen, die mich unterstützten und motivierten. Ihre unterschiedlichen Expertisen im ethnologischen und politikwissenschaftlichen Bereich waren stets eine inspirierende Quelle für interdisziplinäre Diskussionen, Kommentare und Hilfestellungen im Entstehungsprozess der Arbeit. Des Weiteren möchte ich dem Zentrum für Niederlande-Studien und seinem Direktor Prof. Dr. Friso Wielenga für die guten Rahmenbedingungen meiner Forschung und den Zugang zur besonderen Infrastruktur des Hauses danken, wodurch ein fruchtbarer Austausch möglich war. Ein weiterer Dank gilt an dieser Stelle Dr. Loek Geeraedts, der mir mit seiner stets freundlichen Art unterstützend zur Seite stand. An meine Zimmerkollegen Matthias Kortmann und Inga Nuhn möchte ich meinen Dank für ihre bereichernden Kommentare und ihr kollegiales Miteinander richten, sowie auch an alle anderen Mitglieder des Graduiertenkollegs.

Für Kommentare, anregende Denkanstöße und fruchtbare Diskussionen im Entstehungsprozess der Arbeit möchte ich besonders folgenden Ethnologen, Politologen, Soziologen und Theologen danken: Prof. Dr. Guido Sprenger, Prof. Dr. Martin Sökefeld, Dr. David Shankland, PD Dr. Christiane Frantz, Dr. Christina May und Dr. Klaus Thimm. Für eine Schlusskorrektur und Anmerkungen möchte ich Dr. Christian Krajewski und Dr. Ahmet Terkivatan einen besonderen Dank aussprechen.

Ein großer Dank gebührt allen Kontaktpersonen und den 39 Interviewpartnern, die aufgrund der Anonymisierung nicht namentlich genannt werden können. Sie sind mir bei den Forschungen in der Türkei, in Deutschland und in den Niederlanden mit Offenheit begegnet. Der Zugang zu ihrem Wissen, ihrem Alltagsleben, ihren religiösen Zeremonien und ihren Familienarchiven waren die Basis dieser Studie. Für ihr Vertrauen, ihre Herzlichkeit und ihre Gastfreundschaft bin ich ihnen zu großem Dank verpflichtet.

Für emotionalen und moralischen Beistand danke ich allen Freunden, die mich auf diesem Weg verständnisvoll begleitet haben. Ein ganz besonderer Dank gilt schließlich meinen Eltern Hasan Aksünger und Gönül Aksünger, deren emotionale, moralische und finanzielle Unterstützung die Vollendung der Promotion ermöglichten. Ebenso möchte ich meinem Onkel Hüsnü Fidan sowie meinen Brüdern Zeki und Erdem dafür danken, dass sie mich bei meinem Vorhaben stets motiviert und unterstützt haben.

Inhalt

Abbildungsverzeichnis	13	
Abkürzungsverzeichnis	14	
Zeichenlegende	16	
Anmerkungen zur Schreibweise und Aussprache des Türkischen.....	17	
1	Einleitung	19
1.1	Migration, Integration und Zivilgesellschaft	19
1.2	Forschungsstand	24
1.3	Methodologie	28
1.4	Aufbau der Arbeit	30
2	Die Aleviten im historischen Wandel: Vom Schweigegebot zum politischen Identitätsbekenntnis	33
2.1	Der Begriff „Alevi(ten)“	33
2.2	Demographische Gegebenheiten.....	35
2.2.1	Ethnisch-sprachliche Zugehörigkeiten.....	35
2.2.2	Bevölkerungsanteil und Siedlungsgebiete	35
2.2.3	Die Region Erzincan	37
2.3	Historische Grundlagen.....	39
2.3.1	Die Anfänge des Alevitentums	39
2.3.2	Die Periode des Osmanischen Reichs	42
2.3.3	Die Aleviten im Türkischen Nationalstaat.....	44
2.3.4	Kontemporäre Entwicklungen	49
3	Soziale Ordnung.....	53
3.1	Patrilineare Familie (<i>Aile</i>)	53
3.2	<i>Dede-Talip</i> -Beziehungen	56
3.3	<i>Musahip</i> -Beziehungen.....	63
3.4	<i>Kivre</i> -Beziehungen.....	71
3.5	<i>Husim</i> -Beziehungen	74
4	Das religiöse Weltbild: Ursprungsmythen, Kosmologie und Ritual.....	79
4.1	Alevitische Religionstexte	79
4.1.1	Heilige Bücher.....	79
4.1.2	Religiöse Dichtung	81
4.2	Ursprungsmythen	82
4.3	Die religiösen Vorstellungen und Vorschriften	87
4.3.1	Der Lichtmythos.....	87
4.3.2	Das Menschen- und Gottesbild	89
4.3.3	Die ‚4 Tore, 40 Stufen-Lehre‘	92
4.3.4	Die <i>Edep</i> -Regeln	96
4.3.5	Das Einvernehmen: <i>Rızalık</i>	96

4.4	Die rituellen Handlungen	101
4.4.1	Die Geburt (<i>Doğum</i>)	102
4.4.2	Die Beschneidung (<i>Sünnet</i>).....	106
4.4.3	Das Heiratsritual (<i>Düğün</i>).....	109
4.4.4	Tod und Bestattung (<i>Hakka yürüme ve Defin</i>).....	115
4.4.5	Das <i>Cem</i> -Ritual	119
4.4.6	Religiöse Feiertage und Feste	131
5	Die Aleviten im deutschen Migrationskontext	137
5.1	Die Rahmenbedingungen der Migration.....	137
5.1.1	Politisch-rechtlicher Kontext	138
5.1.2	Kultureller Kontext	140
5.1.3	Religiöser Kontext	144
5.2	Das Aleviten und Bektaşî Kulturzentrum in Duisburg.....	148
5.2.1	Organisationszweck, Organisationsform und Mitgliederstruktur.....	149
5.2.2	Finanzierung und Aktivitäten.....	152
5.2.3	Kooperation und Vernetzung mit anderen Institutionen.....	154
5.2.4	Kommunikation mit Nichtaleviten.....	156
5.2.5	Soziale Ressourcen und Mängel	157
5.3	Die alevitische Sozialordnung in Duisburg	160
5.3.1	Patrilineare Familie (<i>Aile</i>).....	160
5.3.2	<i>Dede-Talip</i> -Beziehungen	162
5.3.3	<i>Musahip</i> -Beziehungen.....	164
5.3.4	<i>Kivre-</i> und <i>Hısum</i> -Beziehungen.....	165
5.4	Alevitische Religion in Duisburg.....	167
5.4.1	Die religiösen Vorstellungen und Vorschriften	167
5.4.2	Lebenszyklusrituale.....	168
5.4.3	Das <i>Cem</i> -Ritual	172
5.4.4	Religiöse Feiertage und Feste	180
6	Die Aleviten im niederländischen Migrationskontext	185
6.1	Rahmenbedingungen der Migration.....	185
6.1.1	Politisch-rechtlicher Kontext	186
6.1.2	Kultureller Kontext	187
6.1.3	Religiöser Kontext	190
6.2	Das Alevitische Kulturzentrum Rijnmond in Rotterdam.....	191
6.2.1	Organisationszweck, Organisationsform und Mitgliederstruktur.....	192
6.2.2	Finanzierung und Aktivitäten.....	194
6.2.3	Kooperation und Vernetzung mit anderen Institutionen.....	196
6.2.4	Kommunikation mit Nichtaleviten.....	196
6.2.5	Soziale Ressourcen und Mängel	198
6.3	Die alevitische Sozialordnung in Rotterdam	199
6.3.1	Patrilineare Familie (<i>Aile</i>).....	199
6.3.2	<i>Dede-Talip</i> -Beziehungen	200
6.3.3	<i>Musahip</i> -Beziehungen.....	202
6.3.4	<i>Kivre-</i> und <i>Hısum</i> -Beziehungen.....	203
6.4	Alevitische Religion in Rotterdam.....	204

6.4.1	Lebenszyklusrituale.....	204
6.4.2	Das <i>Cem</i> -Ritual	207
6.4.3	Religiöse Feiertage und Feste	212
7	Die Aleviten als zivilgesellschaftliche Akteure: Integrationsprozesse in Deutschland und den Niederlanden	215
7.1	Zivilgesellschaft	215
7.2	Integration in Deutschland und den Niederlanden.....	216
7.3	Alevitische MSO als zivilgesellschaftliche Akteure.....	220
7.4	Transnationale und Translokale Dynamiken	229
8	Anhang	235
8.1	Glossar.....	235
8.2	Literatur.....	240
8.3	Onlinequellen	257

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1:	Feldforschungslokalitäten. Quelle: Durch die Autorin modifizierte Europakarte (Übersichtskarte) auf Basis von Wikimedia Commons ¹	29
Abb. 2:	Vorrangige Wohngebiete der Aleviten in der Türkei. Quelle: Von der Autorin modifizierte Türkeikarte auf Basis von Wikimedia und Mapas Mundi	36
Abb. 3:	Verwaltungsbezirke der Provinz Erzincan. Quelle: Erzincan İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü 2006; von der Autorin bearbeitete Karte auf Basis von Wiki Commons ²	38
Abb. 4:	Lineare und kollaterale Anredetermini.....	55
Abb. 5:	Modell einer idealtypischen <i>Dede-Talip</i> -Beziehungskonstellation	60
Abb. 6:	Konsanguinale Musahip Exogamie und Patrilineare Musahip Exogamie.....	68
Abb. 7:	Kategorien von Verwandtschaftsbeziehungen einer alevitischen Person	76
Abb. 8:	Idealtypisches Modell der alevitischen Gemeinschaft	76
Abb. 9:	Modellhafte Darstellung der ‚4 Tore-Lehre‘. Quelle: Savaşçı (2004: 28), modifiziert durch Autorin	95
Abb. 10:	Übersicht der ‚12 Diensthabenden‘ (<i>Oniki hizmet sahipleri</i>). Quelle: Kehl-Bodrogi 1988: 187 und Sökefeld 2008c: 148.....	125
Abb. 11:	Übersicht alevitischer Feiertage und Feste für Kalenderjahr 2010	137
Abb. 12:	Homepage des Aleviten und Bektaşî Kulturzentrum e.V. (ABKD) in Duisburg-Marxloh (www.abkd.de)	149
Abb. 13:	Traditionelle und migrationsbedingte Zuordnungsebenen der alevitischen Person im lokalen Kontext	162
Abb. 14:	Homepage des <i>Alevitisch Cultureel Centrum Rijnmond</i> (ACCR) in Rotterdam (www.alevi.rotterdam.com).....	192
Abb. 15:	Idealtypisches Interaktionsmodell alevitischer MSO im deutschen und niederländischen Migrationskontext	228

Abkürzungsverzeichnis

arab.	arabisch
pers.	persisch
türk.	türkisch
B	Bruder
Ch	Kind
D	Tochter
e	älter
F	Vater
G	Generation
H	Ehemann
M	Mutter
P	Eltern
S	Sohn
Sb	Geschwister
W	Ehefrau
y	jünger
Z	Schwester

AAA	Europäische Alevi Akademie
AABF	Alevitische Gemeinde Deutschland e.V.
AABK	Europäische Konföderation Alevitischer Gemeinden
AAKM	Kulturzentrum Anatolischer Aleviten e.V.
ABKB	Union Alevitischer und Bektasitischer Vereinigungen
ABKD/AKM	Aleviten und Bektaşî Kulturzentrum e.V. in Duisburg/ Alevitische Kulturzentrum in Duisburg e.V.
ACCR	Alevitische Kulturzentrum Rijnmond in Rotterdam
AKP	Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung
ANAP	Mutterlandspartei
ARU	Alevitischer Religionsunterricht
AWO	Arbeiterwohlfahrt
BAMF	Bundesamt für Migration und Flüchtlinge
CBS	Niederländisches Statistikamt

CEMAAT	Alevitische Gesellschaft Deutschlands Cem
CEM Vakfi	Republikanisches Bildungs- und Kulturzentrum Stiftung
CGI	Kontaktgruppe Islam
CMO	Kontaktorgan Muslime und Staat
CHP	Republikanische Volkspartei
CPB	Zentrales Planungsamt Niederlande
DEBV	Welt Ehl-i Beyt Stiftung
DIB	Präsidium für religiöse Angelegenheiten
DITIB	Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.
DP	Demokratische Partei
DEV YOL	Revolutionärer Weg
EG DU	Entwicklungsgesellschaft für Duisburg
EU	Europäische Union
FEK	Kurdische Aleviten Föderation
GG	Grundgesetz
GO NRW	Gemeindeordnung Nordrhein-Westfalen
GRONDWET	Verfassung des Königreichs der Niederlande
HAKDER	Föderation Alevitisch-Bektasitischer Sozial-kultureller Vereine
HDB	Einheit der progressiven Volksvereine
HDF	Föderation progressiver Volksvereine der Türkei in Europa e.V.
HBVKD	Hacı Bektaş Veli Kulturverein
IFB	Islamischen Föderation Berlin e.V.
IOT	Inspraakorgan Türken
KDÖR	Körperschaft des öffentlichen Rechts
LOM	Landesweite Beratungsorgan Minderheiten
MSO	Migrantenselbstorganisation
MHP	Partei der Nationalen Bewegung
NMO	Niederländische Rundfunk für Muslime
PSAKD	Pir Sultan Abdal Kulturvereinigung
RP	Wohlfahrtspartei
RUSTAG	Reichs- und Staatsangehörigkeitsrecht
SCP	Sozial- und Kulturplanungsamt Niederlande

TIAD	Deutsch Türkischer Unternehmerverein in Duisburg und Umgebung e.V.
TIERSCHG	Tierschutzgesetz
ULAMON	Union der Lahore Ahmadiyya Gemeinschaften in Niederlanden
WRV	Weimarer Reichsverfassung
YB	Union der Patrioten
YBF	Föderation der Union der Patrioten
WRR	Wissenschaftlicher Rat für Regierungspolitik

Zeichenlegende



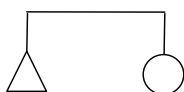
Person ist maskulin



Person ist feminin



Person ist neutral, unbestimmtes Geschlecht



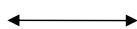
Geschwisterbeziehung



Ehebeziehung



Rituell konstruierte Beziehung



Wie Geschwister-Beziehung

Anmerkungen zur Schreibweise und Aussprache des Türkischen

Personen, geographische Namen und religiöse Termini wurden überwiegend in moderner türkischer Schreibweise wiedergegeben. Dabei dienten das *Türkçe Sözlük* (9. Auflage 1998) herausgegeben vom *Türk Dil Kurumu* (Institut für die türkische Sprache) und das *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terminleri Sözlüğü* von Esat Korkmaz (3. Auflage 2003) insbesondere für die alevitischen Termini als Richtlinie. Darüber hinaus muss darauf hingewiesen werden, dass die türkischen Termini – abgesehen von der Verwandtschaftsterminologie – zumeist großgeschrieben werden und dass einigen Termini ein *s* für ein Plural (z.B. *Dede* → *Dedes*) angehängt wurde.

In Bezug auf die Aussprache türkischer Buchstaben ist zudem auf folgendes hinzuweisen:

- ç Wie ein tsch in ‚Deutsch‘.
- c Wie ein dsch in ‚Dschungel‘.
- ğ Weiches g, das eine Verlängerung und Betonung der Vorsilbe bewirkt.
- ı Ein unbetontes und dumpfes i. Im Deutschen keine Entsprechung.
- j Wie ein j in ‚Journal‘.
- ş Wie ein sch in ‚Schule‘.

1 Einleitung

1.1 Migration, Integration und Zivilgesellschaft

Nachdem im Oktober 1989 erstmalig eine ‚Alevitische Kulturwoche‘ mit einem *Cem*-Ritual an der Universität Hamburg veranstaltet wurde und sich die Aleviten im März 1989 bei einem Treffen des damaligen niederländischen Innenministers Kees Van Dijk mit muslimischen Organisationen als eigenständige Migrantengruppe profiliert hatten, wurde in der Öffentlichkeit zunehmend die Frage gestellt, um wen es sich bei der betreffenden Gruppe handele. Auch wenn die Aleviten bereits im Zuge der Gastarbeitermigration ab den 1960er Jahren aus ihren türkischen Herkunftsgebieten nach Deutschland und die Niederlande eingewandert waren, blieben sie in der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft bis zum Zeitpunkt der oben geschilderten Ereignisse weitgehend unbekannt. Schätzungen zufolge leben heute ca. 552.000 Aleviten in Deutschland, während knapp 100.000 in den Niederlanden beheimatet sind (BAMF 2009: 314; Yerden 2010: 19). Das heißt, dass sie in beiden Ländern fast 1/3 der türkeistämmigen Migranten¹ ausmachen. Ihre „Unsichtbarkeit“ war nicht nur durch die undifferenzierten Kategorisierungen seitens der Mehrheitsgesellschaften begründet – wonach unter den türkeistämmigen Migranten keine weiteren ethnischen oder religiösen Differenzierungen zu bestehen scheinen – sondern ist ebenso auf eine über die Jahrhunderte von den Aleviten praktizierte Tradition der *Takiye* zurückzuführen, welche besagt, dass die eigenen religiösen Glaubensvorstellungen und rituellen Praktiken einem Schweigegebot gegenüber Außenstehenden unterliegen. Aufgrund ihrer Glaubenslehren und Ritualpraktiken, die sich vom orthodoxen Sunni-Islam maßgeblich unterscheiden, wurden die sich im Anatolien des 13. Jh. formierenden Aleviten im Osmanischen Reich als „Häretiker“ und „Ungläubige“ verdammt, wodurch sie im Laufe der Jahrhunderte stetiger Verfolgung und Bedrohung ausgesetzt waren.

Auch wenn die Entstehung des Alevitentums (*Alevilik*) nicht auf eine eindeutige Gründerpersönlichkeit zurückgeführt werden kann, so wird der Begriff *Alevi* mehrheitlich von Ali, dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten Mohammed hergeleitet. Neben der besonderen Verehrung Alis sind der Glaube an eine göttliche Manifestation im Menschen sowie die gemeinsame Ritualpraxis von Frauen und Männern zentrale Elemente des Alevitentums, die bis Ende der 1980er Jahre sowohl in den Herkunftsregionen der Türkei als auch in den Migrationsländern weitgehend im Verborgenen blieben. Der „kollektive Bruch“ mit der Jahrhunderte alten Tradition der *Takiye* (arab. *taqīya*) ist unmittelbar mit der emanzipatorischen Selbstorganisation der Aleviten in der Migration verbunden (vgl. u.a. Kehl-Bodrogi 2002; Sökefeld 2005b, 2008a). In diesem Zusammenhang kommt dem deutschen und niederländischen Migrationskontext eine tra-

1 Aus Gründen der Lesbarkeit wird in der vorliegenden Arbeit immer die maskuline Form verwendet, die auch die feminine Form beinhaltet. An ausgewiesenen Stellen wird die weibliche Form angeführt.

gende Rolle zu, da in beiden Ländern die Mehrheit der ca. 1 Million in Europa lebenden Aleviten beheimatet ist. In den öffentlichen Debatten um das „Problem“ der Integration hat sich die Aufmerksamkeit auch auf das Phänomen der Selbstorganisation von türkeistämmigen Migranten gerichtet, was nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund eines sowohl in Deutschland als auch in den Niederlanden zu verzeichnenden gesellschaftlichen Unbehagens gegenüber (vornehmlich muslimischen) Migranten gesehen werden muss.²

Während die Niederlande über Jahrzehnte als Musterbeispiel für Multikulturalismus und Toleranz gegenüber Minderheiten galt, so wurden im letzten Jahrzehnt niederländische Stimmen lauter, die sich Deutschlands Migrationspolitik zum Vorbild nehmen (Böcker/Thränhardt 2003: 3). Bekräftigung fand diese Haltung in den Untersuchungsergebnissen von Ruud Koopmans (2002), der am Beispiel von Migranten aus der Türkei aufzeigte, dass Deutschland mit einer „Nicht-Integrationspolitik“ in Bezug auf Bildungserfolge, Arbeitslosigkeit und Segregation in den Städten geringere Diskrepanzen zwischen Migranten und Einheimischen erzielte. Im Fokus der Debatten stehen insbesondere die türkeistämmigen Migranten, da sie in Deutschland mit ca. 2,7 Millionen und den Niederlanden mit ungefähr 350.000 die größte Nicht-westliche allochtone³ Migrantengruppe darstellen und die Einwanderung in beiden Ländern relativ synchron verlief (Böcker/Groenendijk 2006: 169).⁴ Geprägt ist das öffentliche Bild über Migranten aus der Türkei durch Schlagwörter wie „Zwangsheirat“, „Ehremord“ und „Parallelgesellschaften“. Die kontinuierliche Hervorhebung eines überkommenen türkischen Sozialkodexes ist nicht selten mit der Einschätzung gepaart, dass die Integration in die jeweilige Aufnahmegesellschaft mit unüberwindbaren Problemen behaftet ist. Während in den Niederlanden gegenwärtig die Rede von „gescheiterter Integration“ ist, spricht man in Deutschland von „nachholender Integration bzw. Integrationsunwilligkeit“ (vgl. Thränhardt 2010: 16). Dabei heizen populistische Thesen von Pim Fortuyn (2002), Geert Wilders (2008), Roland Koch (2007) und Thilo Sarrazin (2010) die öffentlichen Integrationsdebat-

2 Beide Länder haben eine lange Einwanderungsgeschichte. Neben der „Gastarbeitermigration“ (siehe Kap. 5.1) verzeichnete das westliche Deutschland weitere Einwanderungsströme wie die Immigration der Vertriebenen und Flüchtlinge bis 1950 (ca. 8 Mio.) aus den östlichen Gebieten, die in Folge des II. Weltkrieges flohen, sowie die Einwanderung von Aussiedlern bzw. Spätaussiedlern zwischen 1951 und 1988, die während des II. Weltkrieges von der damaligen Sowjetunion zwangsumgesiedelt wurden (Bade/Oltmer 2004: 88 ff.). Eine weitere Immigration nach Deutschland erfolgte in den 1980/1990er Jahren vor dem Hintergrund ethnischer und politischer Konflikte (Fassmann/Münz 1996: 13). Neben der Gastarbeitermigration (vgl. Kap. 6.1) sind in den Niederlanden Einwanderungsgruppen aus den ehemaligen Kolonialgebieten wie z.B. Indonesien, Surinam, den Niederländischen Antillen und Aruba zu nennen. Vor allem nach der Unabhängigkeit Indonesiens 1945 und Surinams 1975 wanderten über 300.000 Menschen in die Niederlande ein (Böcker/Groenendijk 2004: 308-310; Ersanili 2007: 2).

3 Für die Begriffsklärung Nichtwestliche Allochtone siehe Kap. 6.1.1.

4 Nach dem neusten Stand beträgt die Anzahl der türkeistämmigen Bürger in Deutschland ca. 2,9 Mio. und in den Niederlanden ca. 390.000 (Statistisches Bundesamt 2012: 100; Centraal Bureau voor de Statistiek, CBS 2012).

ten an und zementieren das öffentliche Bild von integrationsunwilligen Migranten, die sich den Werten und Normen der europäischen Mehrheitsgesellschaft weitgehend verschließen. Laut Sarrazin (2010), der das „Kosten-Nutzen-Verhältnis“ der Integration als ehemaliger Finanzsenator Berlins scheinbar bis auf den letzten Cent errechnet hat, ist Deutschland im Begriff sich selbst „abzuschaffen“. Ungeachtet von solchen populistischen Thesen ist in den öffentlichen Debatten erneut die Frage aufgeworfen worden, inwieweit Integration „gemessen“ und an welchen Indikatoren diese festgemacht werden kann. Der normativ besetzte Begriff „Integration“ wird mittels stark voneinander abweichender Indikatoren definiert und bewertet. Denn Integration im Sinne der Assimilation geht von einer völligen Anpassung der Migranten an die Aufnahmegesellschaft aus. Ein multikulturelles Verständnis von Integration impliziert die Einbindung der Migranten unter der „Wahrung der eigenen Identität“, so dass kulturelle Differenz nicht als bedrohlich gesehen wird. Die weitgehende Ambivalenz bezüglich der Frage, ob die Beibehaltung der eigenen kulturellen Identität im Rahmen von ethnischen Migrantenselbstorganisationen (fortan: MSO⁵ genannt) einer erfolgreichen Integration in die Mehrheitsgesellschaft im Wege steht, wird zunehmend diskutiert.⁶ In diesem Zusammenhang rücken die zivilgesellschaftlichen Komponenten der MSO ins Blickfeld.

Denn zivilgesellschaftlichen Organisationen, d.h. „freiwilligen Assoziationen wie Vereine, Logen, Gewerkschaften, Clubs, Verbände, etc.“, zu denen auch die MSO zu zählen sind, wird u.a. die Fähigkeit zugeschrieben „zwischen Staat und den Individuen zu vermitteln“ (Adloff 2005: 39). Freiwillige Assoziationen sind laut Tocqueville (1835) der „Unterbau der Demokratie“. Damit einhergehend kann die MSO-Forschung als eine unmittelbare Schnittstelle für die Integrations- und Zivilgesellschaftsdebatte in Deutschland und den Niederlanden von Relevanz sein. Die Zivilgesellschaft hat seit den 1980er Jahren eine bedeutende Renaissance in Lateinamerika und Ostmitteleuropa als Zeichen der antidiktatorischen Kritik zur Überwindung autoritärer Regime erfahren. Darüber hinaus wird sie in den USA als „sozialer Kitt“ der Gesellschaft und in den westeuropäischen Staaten zunehmend als möglicher Inklusionsmechanismus von zugewanderten Menschen anderer religiöser und/oder ethnischer Zugehörigkeit wahrgenommen. Im Zuge dessen rücken MSO auch in Deutschland und den Niederlanden zunehmend in den Mittelpunkt der Zivilgesellschaftsforschung, wobei jedoch die Einschätzung ihrer Bedeutung für den Prozess der Integration sehr unterschiedlich ausfällt. Laut Münz (2003: 30 ff.) kommt den MSO als Akteure der Zivilgesellschaft für die Integration von Minderheiten in die Aufnah-

5 Der Begriff MSO wird an die Definition der Selbstorganisation angelehnt, unter dem ein „freiwilliger Zusammenschluss von Personen zu Gruppen verstanden wird, um bestimmte gemeinsame eigene Ziele zu verfolgen; die entsprechenden Gruppen bieten solidarische Formen der gesellschaftlichen Bearbeitung sozialer Probleme“ (MASKKS 1999: 19). Die Bezeichnung MSO wird in der vorliegenden Arbeit für beide Migrationskontexte verwendet.

6 Gegenwärtige Studien gehen davon aus, dass türkeistämmige Migranten in Deutschland ca. 1130 MSO gegründet haben, während für die Niederlande von ca. 1125 MSO ausgegangen wird (Hunger 2005: 223; Exter et al. 2006: 10).

meGesellschaft eine bedeutende Rolle zu. Vor allem die aktive Vernetzung der MSOs und ihre Partizipation in der Debatte um die Gestaltung zukünftiger Integrationspolitik werden als ein wichtiger Beitrag zur erfolgreichen Integration bewertet. Autoren wie Elwert (1982) und Thränhardt (1999) sind der Auffassung, dass die MSOs mit ihrer selbst gewählten Vermittlungsposition die Grundlagen für eine soziale, politische und ökonomische Integration der Einwanderungsgruppen schaffen und daher im Rahmen der „Binnenintegration“ zu betrachten sind. Im Gegensatz hierzu betonen Autoren wie Esser (1980, 1986) und Diehl (2002), dass „ethnische Organisationen“ eine Abgrenzung gegenüber der Aufnahmegesellschaft begünstigen. Die Einbindung in „ethnische Gemeinschaften“ und Netzwerke wird als integrationshemmender Faktor gewertet sowie mit dem Begriff der Segregation in Verbindung gebracht.

Selbst wenn die Advokaten der Assimilation den Befürwortern des Multikulturalismus ideologisch gegenüberstehen, so wird doch selten danach gefragt, welche „kulturellen Identitäten“ den Ausgangspunkt für den Integrationsprozess darstellen. Mit anderen Worten, die kulturellen Unterschiede zwischen den einzelnen Migrantengruppen sind weniger von Interesse als das Ziel, auf das letztere zusteuern sollen. Nur selten wird hierbei in Rechnung gestellt, dass weder in Deutschland noch in den Niederlanden eine homogene muslimische bzw. türkeistämmige Bevölkerung existiert, sondern dass diese den unterschiedlichsten kulturellen, ethnischen und religiösen Kontexten entstammen (vgl. Stiftung Zentrum für Türkeistudien 1998). Solche religiösen und/oder kulturellen Differenzen bedingen in einem hohen Maße die Art und Weise, wie eine Migrantengemeinschaft die alltäglichen Herausforderungen in einem fremdkulturellen Umfeld verarbeitet, in welchen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens sich „Integration“ erfolgreich vollziehen kann und welche Formen der Selbstorganisation hierbei zu erwarten sind. Um die Beziehungen zwischen Migrantengruppen und dem Deutschen bzw. dem Niederländischen Staat, sowie die Bedeutung ihrer Selbstorganisationen als zivilgesellschaftliche Akteure in beiden Gesellschaften vergleichend untersuchen zu können, ist es daher notwendig, eine Migrantengemeinschaft in beiden Ländern zu selektieren, deren kulturelle und religiöse Wertvorstellungen und Verhaltenskodizes weitgehend identisch sind. Nur dann wird man in der Lage sein, die unterschiedlichen Integrationsbedingungen, die sich für die Migranten stellen und die Rolle der Selbstorganisationen im Integrationsprozess aus einer vergleichenden Perspektive zu erfassen. Für einen solchen Vergleich erweisen sich die Aleviten, die sich seit den 1960er Jahren in Deutschland und den Niederlanden niedergelassen haben, als exemplarisches Fallbeispiel. Denn gerade vor dem Hintergrund des Wandels der Aleviten von einer ehemals geschlossenen zu einer offenen Gemeinschaft, die ihre religiös-kulturelle Identität im Migrationskontext nunmehr aktiv an die Öffentlichkeit trägt, lassen sich zivilgesellschaftliche Dimensionen erkennen. Inwieweit dieser Integrationsprozess von den alevitischen MSO maßgeblich getragen wird und welche zivilgesellschaftlichen Faktoren hierbei eine Rolle spielen, wurde in Deutschland und den Niederlanden bisher nicht erforscht, so dass mit der vorliegenden Arbeit erstmals eine vergleichende Untersuchung zu diesem Forschungsthema vorgelegt wird.

Die bisherige Nichtbeachtung der Aleviten in der MSO-Forschung ist teils durch das bereits genannte Klischee begründet, wonach die türkeistämmigen Migranten als kulturell homogene Gruppe wahrgenommen werden, so dass auch die Aleviten unter die Kategorien „Türken“ und „Islam“ subsumiert wurden. Folglich beschäftigt sich ein Großteil der Forschung in Deutschland und den Niederlanden mit sunnitisch-türkischen bzw. islamischen MSO insbesondere im Hinblick auf die Frage nach deren integrativen bzw. desintegrativen Wirkungen. Die Aleviten werden entweder gar nicht oder nur im Kontext der Verbände am Rande erfasst (vgl. Landman 1992, Sunier 1996; Rath et al. 1996; Fijalkowski/Gillmeister 1997; Tillie/Fennema 1997; Heckmann 1998; MASKSS 1999; Çetinkaya 2000; Lehmann 2001; Diehl 2002; Atılgan 2002; Hadeed 2005; Canatan 2001; Ceylan 2006). Selbst rezente Forschungen, die auf „bürgerschaftliches Engagement“, „politische Partizipation“ und „Netzwerkanalyse“ abzielen, liefern zwar aufschlussreiche Erkenntnisse zur MSO-Forschung im Allgemeinen, haben jedoch für die zivilgesellschaftliche Rolle der alevitischen MSO nur wenig Aussagekraft (vgl. Huth 2003; Hadeed 2005; Halm/Sauer 2007; Stadt Paderborn 2007; Heelsum 2004; Exter et al. 2006). Die rezente, ansatzweise zu verzeichnende Berücksichtigung der alevitischen MSO in lokalen Forschungsprojekten kann als Indiz gewertet werden, dass inzwischen ein differenzierterer Blick auf die türkischen MSO geworfen wird, der sich auch in großflächig angelegten Studien zum Thema „Religion“ zeigt. In den Forschungen „Religionsmonitor 2008 – Muslimische Religiosität in Deutschland“ (Bertelsmann Stiftung 2008), „Muslimisches Leben in Deutschland“ (BAMF 2009) und „Islamisches Gemeindeleben in Deutschland“ (BAMF 2012) werden die Aleviten erstmals als eigenständige Migrantengruppe ausgewiesen und statistische Daten in Deutschland vorgelegt. Die Wahrnehmung der Aleviten als eigenständige Migrantengemeinschaft spiegelt sich auch in transnationalen Studien wieder. Vor allem auf der Verbandsebene werden die Aleviten als transnationale Akteure perzipiert, wie z.B. im Kontext der Studie *Umbrella Organizations of Turkish Migrants: A Comparative Analysis of Migrant Claims-Making in Austria and Germany* (Sezgin 2008), wobei hier Deutschland und Österreich im Vordergrund stehen. Der „Transnationalismus“ seit den 1980er Jahren als eine neue Dimension der Migrationsforschung wendet sich einerseits vom sogenannten „Containerverständnis“ für Gesellschaften und andererseits von der Beschränkung des Bezugsrahmens lediglich auf den Nationalstaat ab, während sie sich in ihren Anfängen im Kontext der Chicagoer Schule (USA) in den 1920/1930er Jahren und der Manchesterschule (Großbritannien) in den 1940/1950er Jahren vorrangig auf den Bezugsrahmen des Nationalstaats konzentrierte (vgl. Bommes 2003: 91). Im Zuge der Einwanderungen gegen Ende des 19. Jh./Anfang des 20. Jh. in die USA folgten die ersten ethnographisch orientierten Migrationsforschungen der Soziologen Robert E. Park, Ernest Burgess und Roderick D. McKenzie (1925), die sich u.a. mit den Folgen der deutschen und italienischen Migration beschäftigten. Im Zentrum ihrer Studien standen nicht die Ursachen der Migration, sondern vielmehr die strukturellen Veränderungen der Großstädte. Dabei verstanden die Chicagoer Forscher die *community building* in nordamerikanischen Städten als „räumliche Einheiten“, die abgrenzbar sind. Trotz mitgebrachter Normen und

Traditionen sahen sie die allmähliche Assimilation in der *melting pot*-Idee als unausweichlich (Ackermann 1997: 4-6; Dareiva 2007: 74-75). Britische Sozialanthropologen der Manchester Schule wie Max Gluckman (1958) und James C. Mitchell (1969, 1973) wendeten sich gegen das assimilative Modell, indem sie in den 1950er Jahren am Beispiel afrikanischer Städte nachwiesen, dass traditionelle Phänomene der ethnischen Zugehörigkeit und Verwandtschaftsstrukturen nicht gänzlich verschwinden, sondern vielmehr in einer veränderten Form weiter existieren. Damit zeigten die Vertreter der Manchester Schule auf, wie „Migranten ihr Leben gleichzeitig als *townsmen* und *tribesmen* organisieren können“ (Dareiva 2007: 76). Daraus folgte später das sogenannte *salad bowl*-Modell, wonach sich die ethnisch-kulturellen Identitäten der Zugewanderten und der Einheimischen langfristig vermischen. Der damit einhergehende Paradigmenwechsel des *multicultural turn* in den 1980er Jahren von einem assimilatorischen zu einem multikulturellen Konzept reflektierte zugleich eine Akzentuierung der „Kultur“ im Rahmen der Migrations- und Integrationsforschung, das auch in Deutschland und den Niederlanden Gehör fand. Die Betonung der kulturellen Differenz wurde einerseits begrüßt, zugleich aber hinsichtlich seines statischen Charakters auch kritisiert (ebd.: 77-79). Dabei warnten Wissenschaftler wie u.a. Jan Rath (1991) und Gerd Baumann (1999) vor der „Konstruktion von Differenz“ oder vor dem „Minorisierungseffekt“. Darüber hinaus nahm die Migrationsforschung ab den 1980/90er Jahren neue Formen an, indem zunehmend die transnationale Dimension ins Blickfeld rückte. Während die klassische Migrationsforschung von eindimensionalen Bewegungen zwischen Herkunfts- und Aufnahmeland ausgingen und dabei den jeweiligen Nationalstaat als Bezugsrahmen fasste, wendet sich die Transnationalismusforschung von der nationalstaatlichen Beschränkung als „methodologischen Nationalismus“ ab. Vor allem im Zeitalter der Globalisierung sind grenzüberschreitende Verflechtungen und Rückkopplungen, sei es in Form von Transmigration und verschiedenen Kommunikationsmedien wie Telefon, Fernsehsender und Internet, nicht wegzudenken, indem die Lebenswelt von Migranten an mehreren Orten zugleich verortet ist. Insbesondere die Sozialanthropologinnen Nina Glick Schiller, Linda Basch und Cristina Szanton Blanc (1992) brachten durch ihre Untersuchung zur lateinamerikanischen Migration in die USA die transnationale Dimension bzw. transnationale Räume in den Vordergrund. Es entstand das Konzept der *global ethnoscapes* (Appadurai 1996), wonach die Migranten als Akteure transnationale und integrative Prozesse aktiv mitgestalten und nicht als passive Objekte der Forschung zu verstehen sind. Neben den Daten, die im Rahmen einer ethnologischen Feldforschung in der Türkei, Deutschland und den Niederlanden erhoben wurden, stützt sich die Studie auch auf eine Reihe von Quellen zum Alevitentum, die im Folgenden beschrieben werden.

1.2 Forschungsstand

Die zum Alevitentum vorliegenden Forschungen bzw. Quellen müssen vor dem Hintergrund zweier Aspekte eingeordnet werden. Erstens haben die Aleviten

bedingt durch die Stigmatisierung als ‚Häretiker‘ (*Rafızî*) und ‚Ketzer‘ (*Zındık*) im Osmanischen Reich jahrhundertlang strikt an der Tradition der *Takiye* (Schweigegebot) festgehalten, indem sie ihre Glaubensinhalte zum Schutz der Gemeinschaft gegenüber „Fremden“ nicht offenbarten. Zweitens ist die alevitische Tradition vor allem mündlich tradiert worden, so dass den *Dede*, den rituellen Spezialisten, die traditionell im Besitz der Sakraltexte waren, eine bedeutende Rolle als „Quellenträger“ zukommt.

Die ersten „ethnographischen“ Informationen über die Aleviten beschränken sich auf Berichte von Reisenden und Geographen (Brandenburg 1905), Missionaren (White 1913, 1919), Orientalisten und Archäologen (Luschan 1886). Der oberflächliche Charakter dieser Informationen hängt einerseits mit dem Umstand zusammen, dass es sich bei den betreffenden Berichterstattern um ethnographisch ungeschulte Beobachter handelte, andererseits sind die spärlichen Informationen auch auf das oben genannte Schweigegebot (*Takiye*) zurückzuführen, wonach die Glaubensvorstellungen und Sakraltexte, wie das *Buyruk*, „Fremden“, keinesfalls zugänglich gemacht wurden (Vorhoff 1998a: 26). Wie bereits erwähnt ließen die Aleviten seit den 1980er Jahren die *Takiye* weitgehend hinter sich, das eine Vielzahl von Publikationen nach sich zog, die im Wesentlichen vier Themenkomplexen zugeordnet werden können. Unter dem ersten Themenkomplex sind Quellen zur religionsgeschichtlichen Verortung des Alevitentums zu verzeichnen. In diesen Arbeiten wird zumeist der Versuch unternommen, die Entstehung des Alevitentums historisch zu rekonstruieren, indem vor allem die unterschiedlichen Berührungspunkte mit anderen kulturell-religiösen Traditionen betont werden, darunter alttürkisch-„schamanistische“, christliche, manichäische und zoroastrische sowie insbesondere schiitische und sufistische Elemente. Dabei zählt die Turkologin Irène Mélikoff (1917-2009) zweifelsohne zu den Vorreiterinnen der Forschung über Aleviten. Ein besonderes Augenmerk kam in ihren Untersuchungen dem Wanderprediger *Hacı Bektaş Veli* aus dem 13. Jh. zu, der großen Einfluss auf die Entwicklung des Alevitentums hatte und von dessen Namen die Bezeichnung *Alevi-Bektaşî* herrührt. In der Lehre *Hacı Bektaş Velî* sah Mélikoff (u.a. 1993, 1998) eine Verschmelzung schamanistischer und islamischer Elemente, so dass sie das Alevitentum als einen „islamisierten Schamanismus“ betrachtete. Ihr Schüler Ahmet Yaşar Oçak (u.a. 1996, 2000) arbeitete als Historiker insbesondere über die alttürkischen und mystischen Einflüsse im Alevitentum, das er als eine Form des „türkischen Islams“ wertete. Auch der Islamwissenschaftler Ethem Ruhi Fığlalı (2000: 110) bestätigt zwar arabische bzw. schiitische Einflüsse im Alevitentum, postuliert aber zugleich, dass „das anatolische Alevitentum das Islamverständnis der arabischen Halbinsel oder des Iran ablehnt“ (siehe auch Korkmaz 1997 und Terkivatan 2008). Im Gegensatz dazu verweisen Islamwissenschaftler wie Abdülbaki Gölpınarlı (1979) und İlyas Üzümlü (2000) auf die Gemeinsamkeiten zwischen den Aleviten und den Schiiten. Das Interesse an der synkretistischen Natur der alevitischen Religion führte zu weiteren Arbeiten, welche die Beziehungen zwischen den anatolischen Aleviten und anderen „Minderheiten-Gruppen“ des Balkans und des Nahen Ostens, wie z.B. die *Ahle Haqq* im Irak/Iran oder alevitische Gruppen in Aserbaidschan, zum