

Mathias Junginger

„Wir sind auch da!“ – Zur Konstruktion alevitischer Identität in der Diaspora am Beispiel Nürnbergs*

1 Einleitung

Seit einigen Jahren zeichnet sich in der wissenschaftlichen Debatte ein Trend zur Untersuchung von Diaspora-Gemeinschaften ab. Vor dem Hintergrund veränderter politischer, ökonomischer und kultureller Phänomene in den letzten Dekaden, die allesamt als Ausdruck und Resultat vielfältiger Globalisierungsprozesse gesehen werden können, hat sich die akademische Welt verstärkt mit Migrantengesellschaften und deren Lebenswirklichkeiten auseinander gesetzt. Die Welt von heute lässt sich nicht mehr mit Hilfe einer „[...] comforting modern imagery of nation-states and national languages, of coherent communities and consistent subjectivities“ beschreiben; statt dessen zeichnet sie sich als eine „[...] world of crisscrossed economies, intersecting systems of meaning, and fragmented identities“ aus (ROUSE 2002: 157). In diesem Kontext stellt sich daher unter anderem „die Frage [nach] der Zugehörigkeit bzw. der Konstruktion und Dekonstruktion von Identitäten in Einwanderungsgesellschaften.“ (OHLIGER 2003: 235) Dabei lässt sich auf die Vielschichtigkeit und Flexibilität von kollektiven wie individuellen Identitäten verweisen. Im Zuge dieser differenzierenden Perspektive zerfällt auch die bisher als homogen betrachtete Gruppe türkischer Migranten in Deutschland in eine Vielzahl unterschiedlicher Gemeinschaften, welche sich selbst zum Teil auf ethnischer, aber auch auf religiöser Ebene von dieser ‚fiktiven‘ Homogenität zu unterscheiden versuchen. Auf den in diesem Kontext lange Zeit reproduzierten Reduktionismus hat schon ÇAĞLAR in ihrem Essay *The Prison House of Culture in the Studies of Turks in Germany* aufmerksam gemacht (ÇAĞLAR 1990). Im Falle der alevitischen Gemeinschaft stellt sich zudem das Problem, inwieweit sich diese lediglich religiös oder aber auch ethnisch fundiert von der türkischen Mehrheitsgesellschaft abgrenzen lassen. In jedem Fall spielt die religiöse Zugehörigkeit eine entscheidende Rolle bei der Konstitution ihrer Gemeinschaft. „Most discussions about multiculturalism focus on ‚ethnicity‘. As a side-effect, the

*) Zusammenfassung einer Magisterarbeit, die am Institut für Geographie der Universität Erlangen-Nürnberg unter Betreuung von Priv. Doz. Dr. H. Herbers im Jahr 2006 abgeschlossen und mit dem FGG-Preis 2006 ausgezeichnet wurde.

recognition of religion and religious identity is marginalized or not considered, yet recent research shows that religion ‚still‘ plays a significant role in groups‘ relations amongst each other and the society at large“ (BAUMANN 1999).

Das Augenmerk der vorliegenden Arbeit richtet sich auf diese im vorhergehenden Abschnitt skizzierte veränderte Lebenswirklichkeit. Am Beispiel der zweiten Generation alevitischer Einwanderer aus der Türkei möchte ich insbesondere die Komplexität von Identitätsbildungsprozessen und den Einfluss des transnationalen Raums auf diese Prozesse genauer untersuchen. Dabei geht es mir vor allem „[...] um das Konstruierte dieser Zugehörigkeiten, also um das Gemachte und auch Artifizielle von Kategorien, die allerdings im Prozess der Vergesellschaftung zu wirklichen und geglaubten Kategorien werden (können) [...]“ (OHLIGER 2003: 236). Um mich diesen beiden Zielen anzunähern, möchte ich in einem ersten theoretischen Kapitel die für meine Arbeit zentralen Konzepte von ‚Diaspora‘, ‚Kultur‘ und ‚kultureller Identität‘ eingehender erläutern. Im zweiten Teil meiner Arbeit folgen eine kurze Darstellung der von mir untersuchten Gemeinschaft der Aleviten sowie die zur Anwendung gekommenen Untersuchungsmethoden. Anschließend an diese methodologischen Überlegungen sollen in einem empirischen Teil die bereits erwähnten Themenbereiche anhand zentraler Aussagen meiner Interviewpartner analysiert und anschließend interpretiert werden. Dabei geht es mir nicht um ein Überstülpen theoretischer Konstrukte auf meine Untersuchungsgruppe, vielmehr möchte ich die ‚Untersuchten‘ selbst zu Wort kommen lassen.

2 Theorie

2.1 Migrationstheorien

Obwohl sich die vorliegende Arbeit nicht mit Migrationsprozessen selbst, sondern mit der sozialen Lebenswirklichkeit von Migranten der zweiten Generation¹ und deren Lebenskontexten beschäftigt, soll eingangs ein Überblick über den gegenwärtigen Stand bezüglich der verschiedenen Forschungsansätze in der Migrationsforschung gegeben werden. Dabei sollen insbesondere die neueren theoretischen Konzepte, wie sie spätestens seit Mitte der achtziger Jahre in die wissenschaftliche Diskussion Eingang gefunden haben, beleuchtet werden. Dem Konzept von Diaspora als eines in dieser ‚neuen‘ Forschungsrichtung stehenden Ansatzes wird dabei besondere Beachtung zukommen.

2.1.1 Neuere Forschungsansätze in der Migrationsforschung

In der klassischen Migrationsforschung wurde bereits eine Vielzahl an unterschiedlichen Ansätzen zur Beschreibung und Erklärung internationaler Migrationsprozesse entwickelt. Allen ist gemein, dass ihr Fokus hauptsächlich auf die Voraussetzungen

und Folgen von internationalen Migrationsprozessen gerichtet ist. Migration wird dabei als eine weitgehend homogene, d.h. von allen Migranten in ähnlicher Weise praktizierte Handlung verstanden, im Rahmen derer Menschen ihr Herkunftsland verlassen und in ein Zielland wandern. Die Herkunfts- und Zielregionen dieser grenzüberschreitenden Migration werden dabei als so genannte Behälterräume betrachtet; zwischen denen sich Migranten nun aufgrund von Wechselwirkungen zwischen Push- und Pull-Faktoren bewegen. Diese Wanderungen sind in den meisten Fällen von unidirektionaler Charakter, d.h. es erfolgt ein dauerhafter Wechsel des Wohnorts; mehrfache grenzüberschreitende Ortswechsel finden, wenn überhaupt, nur in Form von temporären Urlaubs- und/oder Geschäftsreisen statt.

Spätestens seit Mitte der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts findet in der wissenschaftlichen Diskussion eine Verschiebung und Erweiterung von Fragestellungen und Perspektiven bezüglich der Entstehung und Dynamik internationaler Migration statt. Es war nur schwer zu übersehen, dass grenzüberschreitende Wanderungsprozesse weder unidirektional und einheitlich wie bisher angenommen, noch räumlich und zeitlich begrenzt sind. Auch konnte man deren Dynamiken nicht mehr ausreichend als ein Wechselspiel von Push- und Pull-Faktoren erklären. Ganz im Gegenteil: wie verschiedene Studien belegen zeichneten sich schon damals sowohl quantitative als auch qualitative Veränderungen bezüglich der Voraussetzungen und der Entstehung internationaler Migrationsprozesse und deren Dynamiken ab. Diese Prozesse müssten, so der allgemeine Konsens, zukünftig auch immer im Zusammenhang mit den vielfältigen Globalisierungserscheinungen auf ökonomischer, politischer, kultureller und sozialer Ebene untersucht werden. Neue Transport-, Informations- und Kommunikationstechnologien schienen die neuen Formen von transnationaler Migration zusätzlich zu begünstigen (PRIES 1997: 16ff.; 30ff.). Im Folgenden wird der Begriff der transnationalen Migration für die verschiedenen neuen Formen grenzüberschreitender Wanderungen verwendet. Die Vorsilbe ‚trans-‘ betont dabei „[...] die zeitlich andauernde[n], grenzüberschreitende[n] Beziehungen [...], in denen nicht Staaten, sondern individuelle Akteure oder Organisation die Handelnden sind“ (KOKOT 2002: 99). Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen ist die Forderung nach einer Neubzw. Umorientierung in der Migrationsforschung mittlerweile allgemeiner Konsens und dürfte von niemandem mehr ernsthaft bezweifelt werden. Die neue Qualität grenzüberschreitender Wanderungen „[...] besteht nun darin, dass der Anteil von mehrfacher, mehrdirektionaler, erwerbs- und lebensphasen-bezogener und etappenweiser flächen-räumlicher Wanderung zunimmt und sich jenseits der (national-) gesellschaftlichen Grenzziehungen neue Migrationsnetzwerke und transnationale Lebenswirklichkeiten aufspannen [...]“ (PRIES 1997: 35). Bisher ging man von der Annahme aus, dass die Migranten stufenweise Sprache, Kultur und Werte ihres ‚Gastlandes‘ übernehmen würden. „The assimilation paradigm was an unquestioned given of both the social sciences and popular culture“ (LEWELLEN 2002: 150). Stattdessen stellte man jedoch fest, dass Migranten über Generationen hinweg vielfältige Verbindungen in die Heimat aufrecht erhielten und sich keineswegs von ihrer ‚mitgebrachten‘ Kultur lossagten.² Transnationalität wird damit zum Dauerzustand. Spätestens mit dieser Erkenntnis

hat das Behälterraum-Konzept ausgedient.³ Neben fächerübergreifend entwickelten konzeptionellen Erweiterungen von Migrationstheorien wurde schließlich zu Beginn der neunziger Jahre eine angeregte und zum Teil kontrovers geführte Debatte über Vorstellung und Verständnis von Diaspora-Gemeinschaften entfacht. Da die vorliegende Arbeit eben im Kontext jener Debatte angesiedelt ist, soll diese im folgenden Abschnitt eingehender beleuchtet werden.

2.1.2 Das Konzept von Diaspora

Im Jahr 1991 erschien in den Vereinigten Staaten erstmalig eine akademische Zeitschrift mit dem programmatischen Titel *Diaspora*, welche sich insbesondere durch ihr Bestreben nach Interdisziplinarität auszeichnete. Dies zeigt sich sowohl in der Fülle und Vielfalt unterschiedliche Ansätze verfolgender Beiträge, als auch in der Erweiterung ihres Gegenstandsbereichs zu einer „[...] semantic domain that includes words like immigrant, expatriate, refugees, guest workers, exile community, overseas community, ethnic community“, wie ihr Herausgeber TÖLÖLYAN (1991: 4) betont. Mit dieser Definition wurde der Terminus Diaspora zu einer Sammelbezeichnung für eine Vielzahl verschiedener und doch miteinander in Verbindung stehender bzw. verwandter Begrifflichkeiten. Allen ist gemein, dass sie mit den Auswirkungen von Globalisierungsprozessen auf der lokalen Ebene, der Auflösung räumlicher, kultureller und sozialer Grenzen, sowie der Konstruktion von transnationalen Identitäten in Verbindung stehen. So betont z.B. CLIFFORD (1999) „die konstruktive Rolle von Diasporen als Vermittler (mediating cultures) im Aufbau hybrider und grenzüberschreitender Kulturen“ (KOKOT 2002: 97) und tritt damit für eine positive Umwertung des Konzepts ein. Diese Ausweitung und Umwertung des Begriffs Diaspora „[...] ist eng verknüpft mit der gegenwärtigen Kritik am Arbeitsbegriff Kultur als begrenzter, lokalisierbarer Einheit, [und] mit der Diskussion um multiple, variable und verhandelbare Identitäten [...]“ (KOKOT 2002: 96). Die vermeintliche Einheit von Kultur, Raum und Sprache wird damit zum Trugbild, das Konzept von Nationalstaaten als politischer und gesellschaftlicher Ordnungsrahmen in Frage gestellt, wenn nicht sogar als obsolet betrachtet. Diese moderne Auffassung des Begriffs geht dabei weit über die bis dato dominierenden traditionellen Vorstellungen von diasporischen Gemeinschaften hinaus, welche kurz erläutert werden sollen.

Das Wort Diaspora ist griechischen Ursprungs (διασπορά) und lässt sich, vom Verb *diaspeir* (διασπερ) abgeleitet, mit *aussähen*, *zerstreuen* übersetzen (VERTOVEC 2001: 2). Ursprünglich wurde der Ausdruck zur Bezeichnung antiker griechischer Siedlungen (zwischen 800-600 v. Chr.) im östlichen Mittelmeerraum, vor allem entlang der Küstenregion Kleinasiens verwendet. Entgegen seiner späteren und mittlerweile im allgemeinen Sprachgebrauch üblichen Verwendung besaß der Ausdruck damals keineswegs negative Konnotationen, sondern wurde in einem positiven Sinne mit militärischer Eroberung, anschließender Migration und Kolonisation und der damit verbundenen Ausdehnung des ökonomischen und politischen Einflusses auf die Region in Verbindung gebracht (COHEN 1999: 266f.). Erst mit der Übertragung

auf die Zerstreung des jüdischen Volkes und das babylonische Exil und der damit verbundenen Erfahrung von Vertreibung, Fremdheit und Leid erhielt der Begriff seine negative Bedeutung. „[T]he overall Jewish history of displacement has embodied the longstanding, conventional meaning of diaspora“ (VERTOVEC 2001: 2).⁴ Aus dieser historischen Erfahrung heraus leitet sich auch die klassische Definition von Diaspora ab: „[D]iaspora is defined by forced dispersion of a religious or ethnic group precipitated by some sort of disaster, a collective memory of this dispersion, and the will to transmit a heritage and preserve an identity from generation to generation“ (LEWELLEN 2002: 160f.). Heute werden neben der jüdischen vor allem auch die armenischen und die afrikanischen Gemeinden (also Nachkommen afrikanischer Sklaven) diesem klassischen Typus zugeordnet. In jedem Falle bleibt „das Element der Zerstreung von einem Zentrum aus, ob gewaltsam oder nicht, [...] konstitutiv für die Bedeutung dieses Begriffs“ (KOKOT 2002: 97).

Aus der eingangs bereits angedeuteten Ausweitung und Umwertung des Diaspora-Konzepts haben sich neue Perspektiven bzw. Annäherungsmöglichkeiten an den Forschungsgegenstand ergeben. Nach VERTOVEC lassen sich grundsätzlich drei verschiedene Ansätze unterscheiden: „In sum, the first standpoint regards diaspora as a social form [...]. Diaspora as a *social form* refers to the transstate communities whose social, economic and political networks cross the borders of nation-states. The second approach conceives diaspora as a *type of consciousness*, which emerges by means of transnational networks [...]. This approach departs from W.E.B. Du Bois' notion of ‚double consciousness‘, and refers to individuals' awareness of being simultaneously ‚home away from home‘ or ‚here and there‘. And the last but not the least, is the understanding, which regards diaspora as a *mode of cultural construction and expression* [...]. This approach emphasises the flow of constructed styles and identities among diasporic people“ (KAYA 2001: 4).⁵

Betrachtet man Diaspora als ein Phänomen *sozialer Formierung*, dann werden die aus den Erfahrungen des jüdischen Volkes abgeleiteten und dem klassischen Verständnis von Diaspora inhärenten Konnotationen als essentielles Kriterium für die Konstitution einer solchen Gemeinschaft erachtet. Weitere Eigenschaften bzw. Merkmale sind u.a. spezifische soziale Beziehungen, die sich aufgrund gemeinsamer historischer Erfahrung oder auch geographischer Verbundenheit entwickelt haben. Des Weiteren können natürlich auch soziale Spannungen zwischen der Diaspora-Gemeinde auf der einen und der Mehrheitsgesellschaft im Heimatland auf der anderen Seite gruppenkonstituierende Effekte haben. Unterschiedliche politische Orientierungen sind häufig der Auslöser solcher Spannungen. Diese führen zu einem Oszillieren der Loyalitäten zwischen Heimat- und Aufenthaltsland; die politischen Aktivitäten können übrigens sowohl hier als auch dort von Erfolg gekrönt sein, wie ATILGAN (2002) nachgewiesen hat. Und schließlich entwickeln bestimmte Diaspora-Gemeinden spezifische ökonomische Strategien, innerhalb derer die Mitglieder durch Kredittransfers, Kapitalinvestitionen und anderen Dienstleistungen miteinander in Verbindung stehen. So entstehen Netzwerke, mit deren Hilfe wirtschaftlicher Erfolg und Wohlstand für die gesamte Gemeinschaft generiert wird. „In all of these domains

‚diaspora‘ as a social form is characterized by a three-way relationship between (a) globally dispersed yet collectively self-identified ethnic groups, (b) the territorial states and contexts where such groups reside, and (c) the homeland states and contexts whence they or their forebears came“ (VERTOVEC & COHEN 1999: XIII-XXVIII).

Im Gegensatz zu dieser doch ‚zentrierten‘ Herangehensweise richtet ein zweiter aktueller Ansatz seinen Fokus auf die Beschreibung und Analyse von Diaspora als einer „[...] variety of experience, a state of mind and a sense of identity“ (VERTOVEC & COHEN 1999: XVIII). Diaspora wird als *Bewusstseinsform*, als *diaspora consciousness* interpretiert.⁶ Dieses Bewusstsein wird sowohl durch negative Erfahrungen, z.B. aufgrund von Diskriminierung und Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft, als auch durch positive Erfahrungen wie der Identifizierung mit einem kulturellen Erbe konstituiert. VERTOVEC & COHEN (1999) weisen allerdings darauf hin, dass gemeinsame Erinnerungen nicht zwangsläufig einheitliche Identitäten produzieren. Brüche in den Erinnerungen können stattdessen auch zu einer Vielzahl von Geschichten, Gemeinschaften und Diaspora-Identitäten führen. Trotzdem lässt sich bei vielen Diaspora-Mitgliedern eine gemeinsame Vorstellung von der Zugehörigkeit zu einer *multilokalen* Gemeinschaft beobachten. Diese Vorstellung ist bei der Herausbildung und Aufrechterhaltung eines kollektiven diasporischen Bewusstseins von großer Bedeutung: man befindet sich gleichzeitig „home away from home“ oder „here and there“ (KAYA 2001: 4). Mit anderen Worten: „[D]iaspora is comprised of ever-changing representations which provide an ‚imaginary coherence‘ for a set of malleable identities“ (VERTOVEC & COHEN 1999: XVIII).⁷ Problematisch an diesem Ansatz jedoch ist die Annahme, dass Diaspora-Identitäten „[...] als weitgehend homogen und in sich stabil angesehen werden. Soziale Beziehungen und Gemeinschaftsbewusstsein als Mitglieder einer Diaspora werden quasi als präexistent vorausgesetzt“ (KOKOT 2002: 101).

Im Kontext allgegenwärtiger Globalisierungsprozesse und den daraus resultierenden neuen Formen transnationaler Migration wird Diaspora als *Modus kultureller Konstruktion und kulturellem Ausdruck* interpretiert. Da mit dem weltweiten Fluss materieller Güter und Dienstleistungen auch immer kulturelle und soziale Objekte (und letztendlich ja auch der Mensch selbst, nämlich als Migrant!) ihre Verbreitung finden, liegt diesem Ansatz die Annahme zugrunde, dass Diaspora-Gemeinschaften vor allem durch die Existenz eben jener transnationalen, sozialen und kulturellen Phänomene bestimmt werden. Eine wichtige Rolle spielen hierbei die globalen Medien- und Kommunikationssysteme. Diese konstruktivistische Perspektive auf diasporische Wirklichkeiten⁸ rekurriert auf die Diskurse um *Hybridität*⁹ und *Kreolisierung*.¹⁰ Migrant*innen bedienen sich demnach verschiedener kultureller Elemente, die sowohl ihrem tradierten Kulturverständnis als auch dem ihres Aufenthaltslands entspringen, so dass etwas Neues entsteht. Die Konstitution von Diaspora ist damit weniger an ein Territorium denn an Prozesse der Imagination und Erinnerung gebunden, „[...] or, more accurately, on the social dynamics of remembrance and commemoration“ (GILROY 1999: 293). Ohne letzteres würde das Bewusstsein von Diaspora-Gemeinschaften zu verschwinden drohen (VERTOVEC 1999: 19ff.). In

seinem Buch *Global Diasporas. An Introduction* unternimmt COHEN den Versuch einer Klassifizierung und Typologisierung verschiedener Formen von Diaspora (COHEN 1997). Dabei lokalisiert er neben der klassischen Form der *Opferdiaspora* (*victim diaspora*) weitere Typen wie z.B. die *Händlerdiaspora* (*trade diaspora*), die *Arbeitsdiaspora* (*labour diaspora*), die *imperiale Diaspora* (*imperial diaspora*) oder auch die *kulturelle Diaspora* (*cultural diaspora*). Bei der genaueren Untersuchung vieler Diaspora-Gemeinschaften lässt sich jedoch feststellen, dass diese nur selten eindeutig einem Typus zuzuordnen sind, da sie im Lauf ihrer Geschichte mehrere davon durchlaufen haben.¹¹

2.2 Kultur und kulturelle Identität

2.2.1 Der Kulturbegriff

Im Folgenden soll eine erste Annäherung an den Kulturbegriff über den alltäglichen Sprachgebrauch versucht werden. Redewendungen wie ‚Der Richard macht voll einen auf Kultur‘ oder ‚Die Ägypter sind doch kulturlos, die werfen ihren Müll einfach auf die Straße‘ sind wohl jedem hinreichend bekannt. Um Kultur geht es auch, wenn man einen ‚Kulturbeutel‘ besitzt oder in Urlaub fährt, um ‚fremde Kulturen‘ kennen zu lernen. In seinem 1995 erstmals erschienen Buch *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung* identifiziert HANSEN (1995) insgesamt vier verschiedene Bedeutungen von Kultur in der Alltagssprache. Unabhängig davon lassen sich in der wissenschaftlichen Analyse von Kultur grundsätzlich zwei verschiedene Zielrichtungen ausmachen: Erstere verweist auf den Gegensatz von Natur zu Kultur, während sich zweitens mit den Gewohnheiten eines Kollektivs, einer Gruppe von Menschen oder einer Gesellschaft auseinandersetzt. Wollte man den Versuch einer Definition des Begriffes Kultur unternehmen, dann könnte diese wie folgt lauten: Kultur umfasst sämtliche „[...] Handlungs- und Denkweisen, aber auch materielle Hervorbringungen bestimmter menschl. Gemeinschaften, [...] deren Mitglieder in ihrem Handeln und Denken Übereinstimmungen zeigen.“ (HIRSCHBERG 1998: 220)

2.2.2 Kultur im Zeitalter der Globalisierung

Trotz der vielfältigen und nicht mehr zu übersehenden Globalisierungstendenzen auf ökonomischer, politischer und kultureller Ebene wurden Kulturen bis in die Gegenwart vielfach als holistische Einheiten im Sinne eines Herder‘ schen Kulturverständnisses begriffen. Diese Einheiten zeichneten sich demnach durch Homogenität nach innen und Geschlossenheit nach außen aus; sie wurden als selbstgenügsam, deterministisch, isoliert und damit auch als eindeutig voneinander abgrenzbar betrachtet. Der Soziologe BECK (1997) hat diesem Sachverhalt mit Hilfe der Container-Theorie Rechnung getragen. Demnach werden Nationalstaaten in ihren Grenzen als geschlossene Container betrachtet, innerhalb welcher sich die Gesellschaften der verschiedenen Staaten entwickelten. Diese National-Gesellschaften sind durch ihre spezifischen historischen

Erfahrungen geprägt; sie lassen sich deshalb eindeutig von anderen Gesellschaften unterscheiden. In seinem zweiten Buch zur Globalisierung erweitert BECK (1998) dieses Konzept und überträgt es auf die kulturelle Ebene. Analog zu den bereits in seinem ersten Werk zur Globalisierung eingeführten Begriffen einer ‚ersten‘ und ‚zweiten‘ Moderne unterscheidet er dort zwischen einer Kultur I und einer Kultur II. Erstere folgt dabei der Logik der Container-Theorie, Beck spricht deshalb auch von so genannten Container-Kulturen. Allerdings, so führt er unter Bezug auf BREIDENBACH & ZUKRIGL (1995) an, negiert diese Kulturvorstellung jedoch „[...] nicht nur die Durchlässigkeit von Grenzen, interne Heterogenität, Kulturkontakt, Vermischung und Widersprüche, es schafft und essentialisiert auch in seiner Konzentration auf Unterschiede eben diese“ (BECK 1998: 54). Im Gegensatz dazu steht Kultur II für „Vielfalt ohne Einheit“ (DRECHSEL, GÖLZ & SCHMIDT 2000: 137), für Heterogenität und kontinuierlichen Wandel. Diese neuen Kulturen entwickeln sich nicht mehr autonom aus sich selbst heraus, sondern stehen in engen Wechselbeziehungen zu externen kulturellen Einflüssen. Sie sind weniger ortsgebunden denn nationenübergreifend. Die Beschäftigung mit einem so verstandenen Kulturkonzept wird damit zu einer Frage nach kulturellen Beziehungen auf transnationaler und lokaler Ebene. Folgt man den Vorstellungen des schwedischen Ethnologen Hannerz, dann entstehen aus diesen grenzüberschreitenden Beziehungen heraus (als Resultat von kultureller Interaktion) so genannte *kreolisierte* Kulturen. Vereinfacht ausgedrückt bedeutet dies, dass lokale Kulturen ständig von anderen kulturellen Einflüssen durchdrungen werden. Dabei werden Inhalte und Formen einer ‚fremdem‘ Kultur in Teilen angenommen und an die lokalen Gegebenheiten angepasst. HANNERZ (1992: 246) spricht hierbei auch von der „[...] Existenz von so genannten ‚Third Cultures‘“ (BREIDENBACH & ZUKRIGL 1995: 25), welche vor allem durch mobile Individuen vermittelt werden, z.B. auch von Mitgliedern transnationaler Migrantenfamilien. DRECHSEL, GÖLZ & SCHMIDT (2000: 137) weisen jedoch darauf hin, dass „Kultur II, also das Ensemble der translokalen Kulturen, [...] nicht ortlos [ist], aber sie begreift den Ort als ‚nach außen offen‘, während er für Kultur I ‚in sich geschlossen‘ ist.“ Oder, um es mit den Worten BECKS (1997: 118) zu konkretisieren: „Kultur II besitzt ein Verständnis für das Globale im Ort, (‘the art of being local world-wide’) [...]“.

Einen ähnlichen Weg beschreitet Appadurai mit seinem Konzept von so genannten globalen Sphären. Darin vertritt er die These, dass sich die *global flows* in und zwischen verschiedenen, voneinander unabhängigen Sphären abspielen; innerhalb dieser Sphären können nun globale und lokale Interaktionen stattfinden und auch untersucht werden. Diese rein perspektivisch zu verstehende Konzeption verbindet die einzelnen Akteure miteinander zu einer Art imaginärer Gemeinschaft. Appadurai schlägt nun fünf dieser Sphären vor, die im Folgenden kurz erwähnt sein sollen:

Die *Technosphäre* (‘*technoscape*’) umfasst dabei die Verbreitung von mechanischen Technologien und Informationstechnologien, je nach ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen der einzelnen Akteure. In der *Finanzsphäre* (‘*financescape*’) findet eine Dezentralisierung der Geldmärkte statt, erkennbar daran, dass Währungen, Immobilien, Aktien und sogar Unternehmen weltweit gehandelt

werden können. Mit *Ethnosphäre* (*ethnoscape*) bezeichnet er jenen virtuellen Raum, innerhalb welchem sich Menschen bewegen, sprich mobil sind. Hierzu zählen sowohl Geschäftsleute und Touristen als auch Migranten und Flüchtlinge. In der *Mediensphäre* (*mediascape*) spielt sich die weltweite Distribution von Information jeglicher Art ab. Mit Hilfe von bewusst und unbewusst betriebener Selektion von Informationen wird eine eigene Vorstellung von der Welt generiert. „Diese Sphäre wird zum Vermittler realer und fiktiver Metaphern und zur Quelle von Vorstellungen von Personen, die sich z.B. innerhalb der Ethnosphäre befinden“ (BREIDENBACH & ZUKRIGL 1995: 27). In der letzten der fünf Sphären, der *Ideosphäre* (*ideoscape*), sind alle jene ideellen und normativen Konzepte zusammengefasst, die von Staaten und transnational operierenden Konzernen, von NROs und anderen politischen Bewegungen zum Zweck des Machterhalts und -erwerbs instrumentalisiert werden (können). Während sich die beiden erstgenannten Sphären hauptsächlich, aber nicht ausschließlich auf die politische und ökonomische Ebene beziehen, spielen die Ethno-, Medien- und Ideosphäre bei der Bildung und Ausgestaltung von Kultur und damit auch bei der Identitätsbildung eine zentrale Rolle: Nach Appadurai finden die globalen kulturellen Ströme durch die wachsenden Kontraste und Oppositionen zwischen den verschiedenen Sphären statt, wobei Menschen, Maschinen, Bilder, Ideen und Ideologien ihre eigenen Wege gehen. Diese Form der Deterritorialisierung stellt für Appadurai eines der wesentlichen Merkmale unserer heutigen Welt dar.¹²

2.2.3 Das Konzept von kultureller Identität

Je nach Wissenschaftsdisziplin finden bei der Analyse von Identitätsprozessen unterschiedliche Aspekte besondere Beachtung und Betonung. Da diese Arbeit einen kulturwissenschaftlichen Ansatz verfolgt, soll Identität im Folgenden als kulturelle Identität verstanden werden, wie sie z.B. von HALL (1990) beschrieben wird.

Grundsätzlich lassen sich zwei Herangehensweisen an das Konzept der kulturellen Identität unterscheiden: eine essentialistische und eine konstruktivistische. Essentialistische Identitätstheorien stellten bis vor kurzem die am weitesten verbreitete Perspektive auf die Identitätsbildung bei Individuen und Kollektiven dar. Sie haben holistischen Charakter und basieren allesamt auf der Annahme, dass jede Gemeinschaft eine eigene Wesensart besitzt, welche sich aus dem Zusammenspiel von gemeinsamer Sprache, Geschichte, Religion, Tradition und der daraus resultierenden Normen und Wertevorstellungen ergibt. Diese besondere Wesensart gilt als Grundlage der kollektiven Identität einer Gemeinschaft; sie verbindet alle Mitglieder eines Kollektivs miteinander und wird als in-sich stabil und deterministisch betrachtet (DRECHSEL, GÖLZ & SCHMIDT 2000: 137).

Diesen Konzepten muss aus heutiger Sicht widersprochen werden. Seit den sechziger Jahren haben sich in der akademischen Welt neue Perspektiven auf kulturelle Fragestellungen entwickelt, die unter dem Schlüsselbegriff des *cultural turns* Eingang in die wissenschaftliche Debatte gefunden haben. Dieser aus der angelsächsischen Literatur entlehnte Ausdruck hat seinen Ursprung in so verschiedenen Denkrichtungen

wie der deutschen Phänomenologie, dem französischen Post-Strukturalismus und der angelsächsischen Sprachphilosophie. Gegenwartsbezogene Forschungsarbeiten beschäftigen sich in diesem Feld verstärkt mit der symbolischen bzw. diskursiven Dimension der Konstruktion kultureller Ordnungen.¹³ Unter Rückgriff auf die Foucault'sche Diskurstheorie gehen die Vertreter solcher konstruktivistischer Ansätze davon aus, dass sich Identität im Rahmen einer so genannten diskursiven Praxis konstituiert.¹⁴ Diese diskursive Praxis produziert Bedeutungen und Wahrheiten, welche einem ständigen Wandel unterliegen. Sie sind sowohl zeit- als auch kontextabhängig, denn: „[w]e all write and speak from a particular place and time, from a history and a culture which is specific. What we say is always ‘in context’, positioned. [...] it is worth remembering that all discourse is ‘placed’, and the heart has its reasons“ (HALL 1990: 222f.). Identität kann in diesem Sinne auch als ein gedanklicher Prozess begriffen werden, der „eine Synthese der Vergangenheit mit der Gegenwartserfahrung und den in die Zukunft gerichteten Entwürfen zu einem widerspruchsfreien und zusammenhängendem Ganzen leiste[t]“ (VORHOFF 1995: 25). In Abgrenzung zu den Vorstellungen essentialistischer Ansätze wird Identität eben nicht mehr als in sich stabil und determiniert angesehen; sie stellt damit keinen festen Bestandteil des ‚Selbst‘ eines jeden Menschen dar. Ganz im Gegenteil: man geht von der Annahme aus, dass Identität immer auch auf ein Gegenüber gerichtet ist und sich nur im Wechselspiel von ‚gleich-sein‘ auf der einen und ‚verschieden-sein‘ auf der anderen Seite konstituiert. Identität wird damit zu einer „Frage des ‚Werdens‘ (des Aushandelns?) und des ‚Seins‘ (Beibehaltens?)“ (BROMLEY 2002: 800). Oder, um mit Hall zu sprechen: „[A]s well as many points of similarity, there are also critical points of deep and significant difference which constitute ‘what we really are’; or rather – since history has intervened – ‘what we have become’. Cultural identity, in this second sense, is a matter of ‘becoming’ as well as of ‘being’. It belongs to the future as much as to the past. (...) Far from being grounded in a mere ‘recovery’ of the past, which is waiting to be found, and which, when found, will secure our sense of ourselves into eternity, identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past“ (HALL 1990: 223).

An diesem Punkt stellt sich die Frage, auf welche Art und Weise nun eine Gruppe bzw. eine Gemeinschaft zu ihrer ‚eigenen‘ kollektiven Identität findet. Wie kommt es, dass manches als ‚Eigenes‘, anderes jedoch als ‚Fremdes‘ betrachtet wird? Im Falle von Gesellschaften, deren Größe es ihren Mitgliedern unmöglich macht, Beziehungen untereinander zu pflegen, kann das Gemeinsame und damit das Eigene nur ein Vorgestelltes sein. Anderson spricht in diesem Fall von so genannten *imagined communities*¹⁵, Weber von *Gemeinsamkeitsglauben* (VORHOFF 1995: 26). Das vermeintlich Eigene kann sich z.B. aufgrund von Geschichte, Herkunft, Sprache, Religion, Traditionen und Werten heraus destillieren. Insbesondere dem Verweis auf historische und ethnische Gemeinsamkeiten kommt eine bedeutsame Rolle zu. So wird die dauerhafte innere Stabilisierung einer kollektiven Identität vor allem durch den Verweis auf eine gemeinsame Vergangenheit erreicht. Gleichzeitig legitimiert

man damit auch das ‚Eigene‘ nach außen. Diesem Sachverhalt haben HOBBSBAWM & RANGER (1983) mit der von Ihnen postulierten ‚Invention of Tradition‘¹⁶ Rechnung getragen. Ihrer Ansicht nach wird Solidarität der Mitglieder einer Gemeinschaft untereinander und besonders die Herausbildung von kollektiver Identität mit Hilfe von historischen Konstrukten sichergestellt. Im Zuge dieser Konstruktion werden historische Ereignisse selektiv ausgewählt und interpretiert; das auf diese Weise Konstruierte bzw. Artifizielle wird zum Fixpunkt der eigenen kulturellen Identität und durch den Prozess der Vergesellschaftung zu vermeintlich Wirklichem und Authentischem. Die inhaltliche Bestimmung derartiger Fixpunkte orientiert sich dabei mehr an den gegenwärtigen Bedürfnissen einer Gemeinschaft denn an geschichtlicher Authentizität.

Auf der Mikroebene formen sich dieser Theorie zufolge Identitäten aufgrund verschiedener Repräsentations- und Identifikationsprozesse. Die kollektive Identität stellt die Rahmenbedingungen zur Ausbildung der individuellen Identität bereit und erleichtert damit ihre Auslegung und Positionierung. Hall veranschaulicht dies am Beispiel von *Englishness*: Identität wird demnach „[...] nicht vornehmlich aus unserem „einen, wahren Selbst“ heraus entwickelt, sondern aus dem Dialog zwischen den in den Diskursen einer Kultur angebotenen Bedeutungen heraus und unserer Bereitschaft, [...] auf diese Bedeutungsangebote zu reagieren, sich von ihnen einbinden zu lassen und in die Subjektposition einzutreten, die für uns von einem der Diskurse zur *Englishness* konstruiert wurde – kurz unsere Sympathien einem dieser Bilder zuzuordnen und sich zu identifizieren“ (HALL 2002: 104f.). Dabei lassen sich Identitäten auch als Sediment aus unterschiedlichen Identifikationen und Positionen verstehen, „[...] die wir bislang aufgenommen und versuchsweise gelebt haben, sicherlich modifiziert durch eine individuelle Mischung von Umständen, Gefühlen, Geschichten und Erfahrungen. Kurz gesagt sind unsere Identitäten kulturell geformt“ (HALL 2002: 104f.).

An dieser Stelle möchte ich noch eine bisher nicht diskutierte Frage klären: Inwiefern lässt sich das Konzept von kultureller Identität auf eine Gruppe übertragen, die sich in ihrer Selbstwahrnehmung vornehmlich aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit definiert? Hierzu sei folgendes angemerkt: Seit mehreren Jahren wird in der alevitischen Gemeinschaft ein Diskurs darüber geführt, ob der alevitische Glaube nun als ein Teil des Islams oder doch eher als eine eigenständige Religion zu sehen ist. Diesbezüglich wurde mir von Seiten meiner zahlreichen Gesprächspartner mehr oder weniger einstimmig mitgeteilt, dass das Alevitentum in ihrer Wahrnehmung weitaus mehr Komponenten beinhaltet und deshalb nicht ausschließlich auf eine religiöse Komponente zu reduzieren ist. Das heutige Alevitentum stelle mehr als nur eine Religion dar, es sei Religion, Kultur und Lebensweise zugleich.

3 Forschungsgegenstand, Methodik und Umsetzung

Bei der wissenschaftlichen Beschreibung von Kollektiven treten spätestens dann Probleme auf, wenn in einem theoretischen Kapitel die Behauptung aufgestellt wird, dass sich deren kulturelle Identitäten nicht mehr mit essentialistischen Ansätzen erklären lassen; statt dessen wird dem konstruktivistischen Charakter von Identitätsbildungsprozessen zentrale Bedeutung beigemessen. Nun handelt die vorliegende Arbeit von einer in diesem Sinne ‚vorgestellten‘ alevitischen Gemeinschaft. In ihrer Selbstwahrnehmung definiert sich die Gruppe jedoch anhand eines bestimmten Merkmals, nämlich ihrer Religionszugehörigkeit. Diese primordiale Auffassung von der eigenen Identität ist keineswegs untypisch, sondern wird von vielen Kollektiven vertreten. Gleiches gilt auch für die Mehrzahl an wissenschaftlicher Literatur, die sich inhaltlich mit den kulturellen Eigenschaften bestimmter Kollektive auseinandersetzt. Nichts desto trotz halte ich es für notwendig, die alevitische Gemeinschaft in ihrem historischen (Entstehungs-)Kontext zu skizzieren, wohl wissentlich, in ein von mir selbst bereits negiertes essentialistisches Erklärungsschema zurück zu fallen. Das so entstehende Dilemma wird auch der vorliegende Beitrag nicht zu lösen vermögen.

3.1 Die Alevi – eine Glaubensgemeinschaft aus Anatolien

Anatolische Aleviten werden im allgemeinen Sprachgebrauch und in der Literatur sowohl als *Aleviten*, *Alevi*, *Bektaşî* oder auch als *Kızılbaş* bezeichnet, wobei insbesondere letzterer Begriff als eine pejorative Fremdbezeichnung zu verstehen ist. Die Mitglieder der hier vorgestellten Glaubensgemeinschaft bevorzugen deshalb den Begriff *Alevi* als Eigenbezeichnung.¹⁷ Für ausführliche Informationen bezüglich der vielfältigen Hintergründe und Ausgestaltung der alevitischen Glaubenspraxis sei auf das von der Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V. herausgegebene Buch „Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland“ von KAPLAN (2004) verwiesen.¹⁸

3.1.1 Die alevitische Gemeinschaft in der Türkei

Zu Zeiten der osmanischen Herrschaft sah sich die alevitische Bevölkerung vielfältigen Formen der Diskriminierung ausgesetzt. Temporäre Phasen der Verfolgung vom 16. bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein führten die Gemeinschaft in eine soziale und ökonomische Isolation. Der Rückzug in diese zum Teil selbst gewählte Isolation war sowohl von positiven als auch von negativen Erscheinungen begleitet. So konnte auf der einen Seite die Glaubens- und Sozialstruktur der Gemeinschaft bis in die jüngste Gegenwart erhalten und tradiert werden; auf der anderen Seite führte dieser Prozess jedoch auch zu einer Abdrängung in gesellschaftliche und ökonomische Randbereiche, wodurch der Wiedereinstieg in die türkische Gesellschaft (bzw. Aufstieg

innerhalb der türkischen Gesellschaft) nach der Gründung der türkischen Republik im Jahr 1923 eindeutig erschwert war. Viele Aleviten setzten große Hoffnungen in die Gründung der türkischen Republik unter Mustafa Kemal¹⁹ und strebten im Zuge der versprochenen Säkularisierung des türkischen Staatswesens die Gleichstellung und Gleichberechtigung mit der sunnitischen Mehrheitsgesellschaft an. „Dennoch genossen in der Folgezeit ihre gesellschaftlichen Institutionen und Repräsentanten keinen besonderen Schutz, sondern wurden ebenso wie die sunnitischen zur Zielscheibe kemalistischer Reformpolitik“ (VORHOFF 1995: 71). Diese führte zwar zu der anvisierten Verdrängung des Islams aus dem öffentlichen Bereich in die Privatsphäre des Bürgers, aber gleichzeitig wurde „[...] ein in seiner Macht beschnittener sunnitischer Islam zur einzigen anerkannten Religion in der Türkei erhoben“ (SÖKEFELD 2003: 248). Somit schienen sich ihre Hoffnungen nicht zu erfüllen, zumal schon kurz nach Atatürks Tod der Reformprozess ins Stocken geriet. Zudem entwickelte sich das Amt für religiöse Angelegenheiten mehr und mehr zur Keimzelle einer Re-Islamisierung, die sich alsbald sowohl auf gesellschaftlicher als auch auf politischer Ebene auszuwirken begann und ihren Höhepunkt in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren erreichte. Gewaltsame Übergriffe auf alevitische Einrichtungen waren die direkte Folge: so fielen den Anschlägen in Malatya, Kahraman Maraş (beide 1978) und Çorum (1980) mehrere hundert Aleviten zum Opfer. Ausschreitungen dieser Art sollten sich in den neunziger Jahren ein weiteres Mal wiederholen. Mit der Machtübernahme durch das Militär im September 1980 änderte sich nur wenig. Zwar sah sich die Militärregierung als Hüter kemalistischer Ideen und demokratischer Wertevorstellungen, „mit ihrer Nationalideologie der ‚Türkisch-Islamischen Synthese‘ gewann die sunnitische Religion [jedoch] eine neue zentrale Rolle für die staatliche Definition von Nation“ (SÖKEFELD 2003: 249). So wurde der Bau von Moscheen und die Entsendung sunnitischer Geistlicher in alevitische Dörfer fortgesetzt und an Schulen ein auch für alevitische Kinder verpflichtender sunnitischer Religionsunterricht eingeführt. Viele Aleviten sehen in diesen bis heute andauernden Maßnahmen ein eindeutiges Bestreben jeder türkischen Regierung zur Sunnitisierung der Gesellschaft. In den neunziger Jahren führten diese Spannungen zu weiteren Übergriffen auf alevitische Einrichtungen: so wurden bei einem Angriff auf eine alevitische Kulturveranstaltung in Sivas am 2. Juli 1993 sowie einem Überfall auf ein Teehaus im Istanbul Stadtteil Gaziosmanpaşa am 12. März 1995 (und den darauf folgenden Straßenschlachten) über 60 Menschen getötet. Dem Anschlag in Sivas kommt dabei eine besondere Bedeutung zu: Das ‚Massaker‘, so der übliche Terminus im alevitischen Sprachgebrauch, hat das Vertrauen vieler Aleviten in den türkischen Staatsapparat zutiefst erschüttert, da man das verspätete Eingreifen der vor Ort anwesenden Sicherheitskräfte sowie der Feuerwehr als Vorsatz interpretierte.²⁰ Viele Aleviten sehen in diesem Ereignis einen Wendepunkt in der Geschichte ihrer Gemeinschaft. So schreibt KAPLAN (2004: 20): „Für das Selbstverständnis der Aleviten und für eine [sic] Bewusstwerden ihrer eigenen Identität ist dieses Massaker sowohl in der Türkei als auch in Europa grundlegend geworden“. Dieser Sachverhalt wird im nächsten Kapitel nochmals aufgegriffen.

Auch in der heutigen Zeit bleibt die Situation der Aleviten in der Türkei angespannt. Nach wie vor wird die Gemeinschaft der Aleviten von der staatlichen Religionsbehörde nicht als eigenständige Religionsgemeinschaft anerkannt. „Ihre offizielle Haltung gegenüber Aleviten besagt, dass Aleviten auch Muslime sind, auf die nicht gesondert eingegangen werden muss“ (SÖKEFELD 2003: 248). Zwar dürfen alevitische Feierlichkeiten inzwischen in der Öffentlichkeit abgehalten werden, religiöse Praktiken werden allerdings nach wie vor als folkloristisches Kulturgut betrachtet. Des Weiteren ist es Aleviten untersagt, „[...] sich auf der Basis von Differenz zu organisieren. Das Fundament des türkischen Nationalstaats ist die Fiktion einer homogenen, differenzlosen türkischen Nation. Jegliche Gründung von Organisationen auf der Basis von ethnischen, sprachlichen oder religiösen Unterschieden ist daher verboten“ (SÖKEFELD 2003: 248). Aus Angst vor Diskriminierung geben sich auch heute noch viele Aleviten nicht in der Öffentlichkeit als solche zu erkennen, da diese tief im kollektiven Bewusstsein der Gemeinschaft verankert (worden) ist.²¹

3.1.2 Die türkisch-alevitische Gemeinschaft in Deutschland

Die Mehrzahl der in Deutschland lebenden türkischstämmigen Aleviten kam als Arbeitsmigranten in die Bundesrepublik. „Während sunnitische Migranten aus der Türkei recht bald nach der Ankunft in Deutschland Moscheenvereine gründeten, taten Aleviten nichts dergleichen. Aleviten engagierten sich dagegen in politischen Organisationen [...]“ (SÖKEFELD 2003: 250). Diese waren sozialdemokratisch bis links-revolutionär geprägt und fungierten nicht nur als Interessenvertretung der Gastarbeiter, sondern auch als Orte des sozialen Lebens. Zu jener Zeit traten Aleviten in diesen Organisationen jedoch nicht als eine eigenständige Gemeinschaft in Erscheinung, sondern waren Teil der vermeintlich homogenen türkischen Gastarbeitergesellschaft. Für die achtziger Jahre lässt sich konstatieren, dass insbesondere unter alevitischen Türken eine inhaltliche Umorientierung stattfand. An Stelle des links-revolutionären Elans trat aufgrund globaler politischer Umstände nun eine Konzentration auf kulturpolitische Aspekte. (SÖKEFELD 2003: 251). Dies führte im Jahr 1988 in Hamburg zur Gründung einer alevitischen Kulturorganisation, der „Alevitischen Kulturgruppe“. Diese organisierte erstmalig ein öffentliches alevitisches Festival. „Diese Veranstaltung, die von etwa 5000 Menschen aus ganz Deutschland besucht wurde, wirkte wie ein Fanal: ‚Takiya‘²² war kollektiv und öffentlich gebrochen worden. Die Kulturwoche [gemeint ist das erwähnte Festival, Anm. d. V.] war die kollektive Performance des Satzes: *Biz de Varız!*“ (SÖKEFELD 2003: 251).²³ Dieses Ereignis sowie der Brandschlag von Sivas im Jahr 1993 werden als wichtige Wendepunkte in der Selbstwahrnehmung und -organisation der Aleviten in Deutschland betrachtet und führten zu einer Explosion an Neugründungen alevitischer Kulturvereine. Seither praktizieren Aleviten in Deutschland einen Kampf um Anerkennung als ‚Gleiche‘ und ‚Andere‘, Die Adressaten dieses Bedürfnisses nach Anerkennung sind sowohl der türkische als auch der deutsche Nationalstaat. SÖKEFELD fasst die relevanten Entwicklungen der alevitischen Gemeinschaft in Deutschland folgendermaßen zu-

sammen: „One could speak of an Alevi revival in Germany (and in Turkey) since 1989, but this revival was not a simple renewal of Alevism as it had been practiced until a few decades ago in Turkey. Instead, it implicated a serious transformation of Alevism and its rituals which can be glossed over as „folklorization“: Although originally „religious“ rituals were practiced, Alevism was re-constituted mainly as a secular culture“ (VERTOVEC 1999: 21).

3.2 Ableitung der Hypothesen

Alevitisches Bewusstsein bekommt erst durch die Erfahrungen der Migration und der daraus resultierenden Lebensumstände neuen Auftrieb bzw. eine neue Qualität. Aufgrund dieser literaturgestützten Annahme möchte ich folgende Leithypothesen für meine Arbeit formulieren:

1. Die Identitäten meiner Interviewpartner werden in einem Spannungsfeld unterschiedlicher Diskurse konstruiert. Dabei spielt Imagination aufgrund von *displacement* eine bedeutende Rolle. Der hieraus resultierende Bruch mit der elterlichen Erfahrungswelt stellt dabei eine besondere Herausforderung dar.
2. Der transnationale Raum stellt ein zentrales Moment bei dieser Konstruktion alevitischer Identität in der Diaspora dar. Insbesondere *mediascapes* und institutionelle Strukturen können bei der Konstruktion von Identität als konstituierende Elemente gesehen werden.

Diese beiden Thesen soll exemplarisch anhand der von mir untersuchten zweiten Generation alevitischer Einwanderer türkischer Herkunft im Raum Nürnberg überprüft werden.

3.3 Untersuchungsmethoden

Die vorliegende Arbeit wurde als Einzelfallstudie angelegt; dabei wurde auf die Verwendung qualitativer Untersuchungsmethoden zurückgegriffen. Die Primärerhebung erfolgte mit Hilfe von Leitfadeninterviews. Insgesamt wurden in einem Zeitraum von drei Monaten acht Tiefeninterviews geführt. Aufgrund der geographischen und persönlichen Nähe zu den Interviewpartnern war es mir möglich, Informationslücken durch informelle Gespräche nachträglich zu thematisieren und auszuräumen. Ergänzt wurden die Interviews durch eine offene, teilnehmende Beobachtung, welche hauptsächlich im Rahmen von Vereinsaktivitäten der Alevitischen Gemeinde Nürnberg e.V.²⁴ durchgeführt wurde. Qualitative Einzelfallstudien bringen allerdings aufgrund ihrer subjektbezogenen, idiographischen Ausrichtung grundsätzlich das Problem mit sich, „[...] dass die gewonnenen Forschungsergebnisse in der Regel keine statistisch repräsentativen Aussagen über eine Grundgesamtheit zulassen“ (WESSEL 1996: 182). Meine Arbeit macht in diesem Punkt keine Ausnahme. Vielmehr ist aufgrund des geringen Umfangs an durchgeführten Interviews mit einem variablen Spektrum an Aussagen über und Perspektiven auf das Untersuchungsthema zu rechnen, wodurch

eine Verifikation oder Falsifikation der Hypothese erschwert wird. Anhand dieses Umstands zeigen sich sowohl Stärken als auch Schwächen von qualitativen Forschungsmethoden. Auf der einen Seite können mit ihrer Hilfe Sinnzusammenhänge erschlossen werden, die im Rahmen einer quantitativen, hoch standardisierten und durch einen geschlossenen Fragenkatalog charakterisierten Untersuchung kaum erfasst werden können. Auf der anderen Seite sind die aus einer qualitativen Forschung gewonnenen Ergebnisse kaum quantifizierbar und daher nur bedingt geeignet, wenn es darum geht allgemeingültige Aussagen treffen zu wollen. Des Weiteren ist die methodische Notwendigkeit von Nähe²⁵ zu den Menschen, die man untersuchen möchte, nicht ganz unproblematisch: Wissenschaftler verändern durch ihre bloße Anwesenheit ihren Forschungsgegenstand²⁶ und werden eventuell zu einer unmittelbaren Reflexionsfläche für die Untersuchten: Allerdings ist durch Nähe auch ein besonderer Zugang zu jenen Individuen oder Kollektiven möglich, die im Zentrum des Forschungsinteresses stehen. Zum einen wird der Forschungsgegenstand für den Wissenschaftler persönlich erfahrbar, zum anderen bietet sich nur hierdurch die Chance, Einblicke in die emische Perspektive, d.h. in die Perspektive der Untersuchten, gewährt zu bekommen. „Für die Forschung ergibt sich daraus ein nicht immer einfaches Verhältnis zwischen der Suche nach Nähe und der Notwendigkeit einer gewissen Distanz“ (SÖKEFELD 2003: 245).²⁷

3.4 Operationalisierung

Mit Hilfe der durchgeführten Interviews sollten nun Indikatoren gefunden werden, die Aussagen und Schlussfolgerungen bezüglich der von mir aufgestellten Leit-hypothesen zuließen. Bei der Konstruktion des Leitfadens wurden insgesamt vier Themenkomplexe festgelegt, die im Folgenden kurz erläutert werden sollen:

Der Themenkomplex *Religion und Initiation* beschäftigt sich mit den spezifischen Erfahrungen und Erinnerungen meiner Interviewpartner in Bezug auf ihre erstmalige Konfrontation mit dem Alevitentum bzw. der ihnen zugeschriebenen religiösen Zugehörigkeit. Dabei interessiert mich besonders der individuelle Umgang der von mir befragten Personen mit dieser Fremdzuschreibung. Das folgende Kapitel, welches sich mit den Phänomenen der *Erinnerung und Imagination* auseinandersetzt, macht sich zum Ziel, die Bedeutung von Erzählungen der älteren Generationen für die Konstruktion von Identität herauszuarbeiten. Dabei spielen sowohl die Heimat der Eltern als auch die Aufarbeitung historischer Ereignisse eine wichtige Rolle. Im dritten Themenkomplex *Unterschiede und Gemeinsamkeiten* geht es um die Rolle der Abgrenzung bei Identitätsbildungsprozessen. Dabei ist zu fragen, mit wem oder was sich meine Gesprächspartner identifizieren bzw. von wem oder was sie sich selbst abgrenzen? Im letzten Kapitel *Gemeinschaft und Fragmentierung* sollen vor allem die Einschätzungen und Vorstellungen meiner Gesprächspartner bezüglich des Zustands der alevitischen Gemeinschaft in Nürnberg thematisiert werden. Hierbei möchte ich insbesondere überprüfen, inwieweit sich diese Gemeinschaft mit dem Konzept von Diaspora beschreiben lässt.

4 Ergebnisse

4.1 Religion und Initiation

Beschäftigt man sich mit alevitischen Identitätsbildungsprozessen der zweiten Generation türkischer Migranten, dann drängt sich bei einem ersten Annäherungsversuch an die Thematik unweigerlich die Frage auf, wann und in welchem Kontext alevitisches Bewusstsein erstmalig wahrgenommen wird. Im folgenden Kapitel möchte ich deshalb die persönlichen Erfahrungen meiner Interviewpartner anhand von Beispielen eingehender beleuchten.

„Das war, glaube ich, sehr spät, da war ich 13, das war auch ein sehr prägendes Ereignis. [...] Ich war in der achten Klasse und wollte nicht in Ethik-, sondern in den Islamunterricht.²⁸ Meine Eltern waren dagegen, aber das hat mich nicht interessiert, ich wollte Gebete lernen und fand das auch ganz toll, bis zu dem Tag, als uns der Lehrer gefragt hat, welche Religionszugehörigkeit wir haben. Jeder hat das beantworten können, nur ich nicht; und jeder hat mit Sunnit geantwortet. Ich hab gesagt, ich muss da meine Eltern fragen, weil bis dato war das überhaupt kein Thema! [...] Das erste, was sie [ihre Mutter] wissen wollte, war: ‚Wer hat dich das gefragt?‘ Und die zweite Aussage war: ‚Da gehst du mir nicht mehr hin!‘ Und da hab ich erfahren, dass ich Alevitin bin“ (*Sunflower*: 00:01:18)²⁹. So beschreibt *Sunflower* ihre erste Konfrontation mit der alevitischen Religion. Bis zu diesem Zeitpunkt wusste sie weder etwas über die Zugehörigkeit ihrer Familie zum alevitischen Glauben, noch erschloss sich ihr die spontane, ablehnende Reaktion der Mutter bezüglich des Unterrichts. „Also da wäre mir nie was aufgefallen, ich war auch immer in einer deutschen Klasse und hatte bis zum dreizehnten, vierzehnten Lebensjahr auch nur deutsche Freunde, ich hatte keinen Kontakt zu türkischen Jugendlichen, was mich schon gewundert hat, wenn ich hier und da gehört hab: die fasten, und ich wusste wir fasten nicht, aber feiern Ramazan.³⁰ Das hat mir natürlich gefallen: nicht fasten, aber feiern! [...] Es gab nie die Situation, wo ich darüber gesprochen hätte. Für mich war das bis zu diesem Zeitpunkt nur normal“ (*Sunflower*: 00:03:36). Der Kontakt zu türkischen Mitbürgern in Nürnberg fand weitgehend im Kreis der großen Familie statt. War sie auf Besuch in der Türkei, dann beschränkten sich ihre persönlichen Beziehungen ausschließlich auf „Leute aus dem Dorf, die selber Aleviten sind“ (*Sunflower*: 00:03:23), so dass es kaum zu Interaktionen bzw. Konfrontationen mit den ‚Anderen‘ kam, als welche sunnitische Türken häufig von meinen Gesprächspartnern bezeichnet wurden. Dies ist sicherlich nur einer der Gründe, warum *Sunflower* durch das Ereignis im Schulunterricht überrascht und gleichzeitig verstört wurde. Auch die Reaktion der Mutter trug hierzu bei, teilte sie ihr doch unmissverständlich mit, dass man sich aufgrund des Umstands, Alevitin zu sein, maßgeblich von den Anderen unterscheidet. Als Alevit bzw. Alevitin, so wurde ihr vermittelt, sei man von diesen nicht akzeptiert und würde im gegenseitigen Kontakt keine positiven Erfahrungen machen können. Die Anderen stellen somit eine Form von Bedrohung dar, welcher man besser aus dem Weg zu gehen habe. In gewisser Weise spricht hieraus eine doppelt negative

Fremdbeschreibung: ‚Alevitisch-sein‘ bedeutet, dass man von sunnitischen Türken in der Regel abgelehnt und nicht wertgeschätzt wird. Trotz der Betonung von Toleranz werden jedoch auch Vorurteile gegenüber allem vermeintlich Sunnitischen aufgebaut. Das Verhältnis zwischen ‚Eigenem‘ und ‚Fremden‘ wird in Kapitel 4.4 nochmals aufgegriffen. An dieser Stelle lässt sich jedoch schon ein zentrales Moment von Identitätskonstruktion erkennen: sie ist immer auf ein Gegenüber gerichtet und konstituiert sich nur in einem Wechselspiel von ‚gleich-sein‘ auf der einen und ‚verschieden-sein‘ auf der anderen Seite.

Auch *Aysuns* Erinnerungen erzählen eine Geschichte, die von einer solchen negativen Fremdbeschreibung gekennzeichnet ist. Diese ist für sie unmittelbar mit den Geschehnissen in Sivas verknüpft: „Als das mit Sivas war, da hat mich dann, ich war da 14 oder so, da hat mich eine sehr gute Schulfreundin, die ist Sunnitin, gefragt, ‚sag mal, schläfst du mit deinem Bruder?‘ Dann hat sie gemeint, ‚du bist doch Alevitin?‘“ (*Aysun*: 00:16:16) Und weiter: „[...] Ich hab dann gefragt: ‚Wie kommst du drauf?‘ Sie sagte: ‚Du bist doch Alevitin und trägst das Schwert³¹ und sie hat halt zuhause gefragt. [...] Ihr Vater hat dann erzählt, dass es bei Aleviten so Gang und Gebe ist, unter Geschwistern und zwischen Mutter und Sohn und Vater und Tochter. Ich war dann halt total, so riesen Fragezeichen, jung und unerfahren und nicht wissend. Davor hatte ich keine Konflikte und kein Wissen, wie man da kontern kann“ (*Aysun*: 00:19:58). Unterstellungen dieser Art scheinen keine Ausnahme, sondern eher ein gängiges Vorurteil zu sein, zumindest wurden diese und ähnliche Geschichten mehrfach an mich herangetragen.³²

Charakteristisch für alle der von mir befragten Personen ist die Tatsache, dass sie erst relativ spät von ihrer religiösen Zugehörigkeit erfahren haben. Diese wurde von außen an sie herangetragen, sei es als eine Form der Fremdbeschreibung seitens anderer (sunnitischer) Türken oder, wie im Fall von *Ibo*, durch Familienmitglieder. Insbesondere in den Familien meiner Gesprächspartner schien Religion als identitätsstiftendes Merkmal bei der Erziehung der Kinder von untergeordneter Bedeutung gewesen zu sein. In *Ibos* Erinnerung wurde das Thema Alevitentum im elterlichen Haus zu jener Zeit nur selten angesprochen. Aus einer retrospektiven Sichtweise glaubt er heute jedoch zu erkennen, dass seine Eltern ihm und seinen Geschwistern „schon immer alevitische Werte vorgelebt haben“ (*Ibo*: 00:04:18). Diese Interpretation der Vergangenheit lässt den Schluss zu, dass das vermeintlich ‚Eigene‘ vielleicht gar nicht so eigen war, sondern erst durch diese Fremdbeschreibung zum ‚Eigenen‘ gemacht wird.

Sunflower und *Aysun* entwickelten in dieser Situation Interesse an dem, was ihnen als ‚Eigenes‘ zugeschrieben, doch bis zu diesem Zeitpunkt ‚fremd‘ war. Da sie jedoch von Seiten der Familie nicht zufriedenstellend aufgeklärt wurden, war Eigenengagement gefordert: *Aysuns* Eltern geben ihr auch auf Nachfrage zu verstehen, dass sie alt genug sei, sich ihr Wissen selbst zu erarbeiten. Daraufhin fing sie aus freien Stücken an, nach Büchern über das Alevitentum zu suchen. Erst im Anschluss an dieses Eigenengagement ergaben sich nun auch mit den Eltern die alevitische Religion betreffende Diskussionen und Gespräche (*Aysun*: 00:26:41). Auch *Sunflower*

begab sich auf Spurensuche, wenn auch nicht direkt im Anschluss an ihre Erlebnisse. Für sie gestalteten sich die ersten Recherchen allerdings nicht immer einfach: „Ich musste selber forschen, hier und da, und habe unterschiedliche Aussagen gehört und dachte: die wissen doch selber nicht, wovon sie reden!“ (*Sunflower*: 00:10:22) Erst später ergaben sich erste Diskussionen mit ihrem Vater und Verwandten, doch stellte sich bald heraus, dass „eigentlich keiner so richtig Bescheid weiß, man sagt zwar, man ist Alevit, aber was dahinter steckt [...]“ (*Sunflower*: 00:12:29) blieb erst einmal im Unklaren.

An dieser Stelle soll nochmals auf einen Umstand hingewiesen werden, der mir interessant erscheint und weiterer Erklärung bedarf. In den meisten Fällen wird die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft als Teil kultureller Traditionen im Kindesalter vermittelt, so dass diese mit einem entsprechenden Wissen und Bewusstsein ob dieser Zugehörigkeit aufwachsen können. Nicht so im Fall meiner Interviewpartner. Diese Form der elterlichen Zurückhaltung bei der religiösen Aufklärung kann nur unzureichend erklärt werden, da meine Gesprächspartner hierzu wenig verwertbare Angaben machen konnten. Zu vermuten ist allerdings, dass die spezifischen Erfahrungen der Migration und die daraus resultierenden neuen Lebensumstände dazu geführt haben, dass die Ausübung religiöser Handlungen und die Weitergabe der Glaubenslehre der Bewältigung alltäglicher Probleme untergeordnet war. So erzählt *Aysun*, dass ihre Eltern „[...] hier in den siebziger Jahren andere Probleme hatten als sich mit ‚nebensächlichen‘ Sachen zu beschäftigen. So begründen die das“ (*Aysun*: 00:38:58). Dies stellt insofern keinen Widerspruch dar, als dass in der alevitischen Glaubenslehre der zum Leben unabdingbaren Alltagsbewältigung grundsätzlich Vorrang gegenüber der Ausübung religiöser Pflichten eingeräumt wird.

4.2 Erinnerung und Imagination

Die religiöse Initiation, wie sie im vorangegangenen Kapitel beschrieben worden ist, vermittelt einen ersten Aufschluss über die Flexibilität von Identitäten und deren konstruktivistischem Charakter. Wie an anderer Stelle bereits dargelegt findet bei der Aufarbeitung vergangener Ereignisse immer auch eine Selektion und Interpretation der Geschehnisse statt. Ob diese nun persönlich erlebt wurden oder nur Teil von Erzählungen sind spielt dabei kaum eine Rolle. Ganz im Gegenteil: während der Akt einer Imagination bei Erzählungen wohl kaum zu bestreiten ist, muss zur Kenntnis genommen werden, dass dieser auch bei der Aufarbeitung persönlicher Erinnerungen eine große Rolle spielt. So schreibt der Exil-Autor RUSHDIE (1992: 12) über seine Heimatstadt Bombay: „[...] I’m not gifted with total recall, and it was precisely the partial nature of these memories, their fragmentation, that made them so evocative for me. The shards of memory acquired greater status, greater resonance, because they were remains [...]“. Allerdings ist solch eine reflektierte Erkenntnis, wie sie hier von Rushdie beschrieben wird, nicht jedermann bewusst. Das hat gute Gründe, da ein kritisches Hinterfragen der eigenen Identität unter Umständen zur ihrer

Destabilisierung führen kann. Um dem soeben skizzierten Sachverhalt Ausdruck zu verleihen, möchte ich im folgenden Abschnitt auf ein Ereignis eingehen, welches im Leben vieler Aleviten von besonderer Bedeutung zu sein scheint.

Unterhält man sich mit Aleviten über ihre Religion, ihre Geschichte und ihre Gemeinschaft, dann spricht man früher oder später über den Brandanschlag von Sivas am 02. Juli 1993. So ist es nicht verwunderlich, dass auch meine Interviewpartner zu diesem Thema Stellung bezogen haben.

Auf das Massaker von Sivas angesprochen antwortet *Aysun* ohne Zögern, als wäre ihr alles noch lebhaft in Erinnerung: „Klar, ich wusste, dass dort Menschen, die von uns waren, verbrannt wurden und das waren Aleviten, und wir sind auch Aleviten, soviel wusste ich zu diesem Zeitpunkt. [...] Alle haben sich ja darüber unterhalten“ (*Aysun*: 00:26:02). Aufgrund ihres Alters, sie war damals erst 13 Jahre alt, fehlten ihr jedoch die entsprechenden Hintergrundinformationen, um das Geschehene einordnen und bewerten zu können; die emotionale Komponente berührte sie daher umso mehr. Um dies zu verdeutlichen fügt sie hinzu: „Für mich endet das nie, als Kind war das für mich grausam, und mit den Jahren hat sich dieses Bild immer mehr vervollständigt, weil sich dein Wissen immer weiter entwickelt und immer neue Gesichtspunkte entstehen“ (*Aysun*: 00:29:22). Der Anschlag löste auch in *Ibos* Elternhaus Bestürzung aus: „Für uns zuhause war das wie ein Schock!“ (*Ibo*: 00:12:16), erzählt er. Dieser Schock, von dem wohl die meisten türkisch-alevitischen Haushalte erfasst wurden, hat weitreichende Folgen: in der Türkei, aber vor allem im Ausland begannen Aleviten, sich öffentlich zu ihrem Glauben zu bekennen. Die Existenz der Gruppe wird erstmalig von einer größeren Öffentlichkeit wahrgenommen. „Vor Sivas durftest du nicht sagen, dass du Alevit bist, es war zu gefährlich, man musste das verstecken. Doch heute sind viele stolz darauf, Alevit bzw. Alevitin zu sein. Auf einmal gab es Fernsehsendungen und Diskussionsrunden, und das sogar im türkischen Fernsehen!“ (*Aysun*: 00:35:09). Dabei glaubt sie für die Mehrzahl der Aleviten in Deutschland sprechen zu können, wenn sie sagt, dass dieser Moment ein einschneidendes Erlebnis, wenn nicht sogar der Wendepunkt im Leben vieler Aleviten gewesen ist. Deshalb ist sie davon überzeugt, dass es „[...] ohne Sivas vielleicht nie dazu gekommen wäre, dass ich und viele andere sich dann mit dem [gemeint ist der alevitische Glaube bzw. ihrer Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft der Aleviten, Anm. d. V.] auseinandergesetzt hätten. Das ginge dann total unter“ (*Aysun*: 00:28:25). Anhand von *Aysuns* Aussage lässt sich nicht nur die aus ihrer Sicht besondere Bedeutung des Ereignisses erkennen, sie ist auch als Kritik an ihre Eltern und deren alltäglichem Umgang mit religiösen Themen gerichtet: Es bedurfte eines gewalttätigen und leidvollen Ereignisses, um sich seiner eigenen Identität bewusst zu werden oder überhaupt von ihr zu erfahren.

Nicht nur *Aysun*, auch *Cafer* kann sich noch gut an diese Zeit erinnern, wenn gleich er damals noch sehr jung war. Und obwohl er das Geschehene auf eine ähnliche Art und Weise wahrgenommen hat wie *Aysun*, bemüht er sich auch um dessen Relativierung: „Ich hab gesehen, dass meine Eltern angefangen haben, zu weinen. Da wächst halt schon die Wut in einem, aber ich finde, dass da kein Hass vorhanden

sein sollte. Da verfeinden sich die Leute hier, dann fangen Aleviten an, nicht mehr mit Sunniten zu reden und umgekehrt, und Aleviten denken, jeder Sunnite will mich umbringen und so“ (*Cafer*: 00:48:27). Die 15-jährige *Aleyna* geht sogar noch weiter: „Sivas hat schon eine Bedeutung, aber ich weiß ja nicht wirklich, wer das gemacht hat. Na ja, so wichtig ist das auch nicht für mich, das Alevitentum ist ja nicht nur das mit dem Sivas, die nehmen das auch viel zu ernst, finde ich“ (*Aleyna*: 00:28:41). Ernst zu nehmen sind auch die Veranstaltungen, die jedes Jahr im Andenken an die 37 Opfer des Anschlags in vielen Städten Deutschlands organisiert werden.³³ Und in der Tat lässt sich nicht verleugnen, dass dort ein bewusstes Zelebrieren historischer Ereignisse stattfindet.

Aus den bisher herangezogenen Beispielen dürfte deutlich geworden sein, dass dem Ereignis von Sivas bei der Identitätsbildung meiner Interviewpartner durchaus Bedeutung zugeschrieben werden kann, wenngleich diese von unterschiedlicher Intensität ist. Bemerkenswert ist in jedem Fall, dass dem Ereignis trotz aller räumlichen und persönlichen Distanz (zwischen den von mir befragten Personen und den Geschehnissen vor Ort) ein maßgeblicher Einfluss bei der Wiederbelebung eines alevitischen Bewusstseins und der Konstitution einer alevitischen Gemeinschaft in Deutschland beigemessen wird.

Ein weiteres Thema, das sich im Verlauf eines jeden Interviews mehr oder weniger von selbst ergeben hat, beschäftigt sich im weitesten Sinne mit ‚dem Dorf‘ und den dort gelebten alevitischen Gebräuchen und Traditionen. Das Dorf, darunter wird in der Regel jener Ort verstanden, aus welchem die Eltern bzw. die Familien stammen. Da meine Interviewpartner alle in Deutschland geboren und aufgewachsen sind, kennen sie das Leben im Dorf nur von ihren meist kurzweiligen Urlaubsaufenthalten und aus Erzählungen der Eltern oder Verwandten. Trotzdem, oder vielleicht gerade deswegen, hat das Dorf und die dort vermutete Ursprünglichkeit der alevitischen Lebensweise auch für die in Deutschland lebende zweite Generation eine gewisse Bedeutung. Obwohl *Daria* bisher nicht die Möglichkeit hatte, dort einem *Cem*³⁴ beizuwohnen, betrachtet sie das Dorf [ihrer Mutter, Anm. d. V.] „als pur, oder ur, so wie Anatolien halt ist bzw. wie ich mir die Leute in Anatolien vorstelle“ (*Daria*: 00:44:31). Ihrer Mutter ist es auch zu verdanken, dass sie weiß, „[...] wie das *Cem* bei ihnen im Dorf wirklich war.“ Bewusst spricht sie in diesem Zusammenhang von etwas, das vergangen und kaum wieder zu beleben scheint: „Viele Dinge sind bei uns in der Familie untergegangen, weil sie einfach in die Moderne, oder das Leben in Deutschland nicht passen“ (*Daria*: 00:58:09).

Auch für *Aysun* bestand bis heute nicht die Möglichkeit, an einem *Cem* im Dorf teilzunehmen. Außerdem hätten sich auch in der Türkei die Verhältnisse im Lauf der Zeit verändert, wie sie weiß: „Wenn ich in das Dorf heute gehe, dann ist das nicht mehr so wie noch vor 30 Jahren. Der einzige Ort, wo ich das jetzt herhaben kann, ist also das AKM“ (*Aysun*: 00:45:03). Aber so, „[...] wie sie [ihre Eltern, Anm. d. V.] es mir erzählt haben läuft es im AKM nicht ab, weil es einfach eine pure Abklapperei von Inhalten ist, die in einem *Cem* halt vorkommen sollen, aber das was er wirklich rüberbringen soll, funktioniert nicht mehr“ (*Aysun*: 00:42:32). Diesen Umstand

empfinden beide bedauernd, da sie sich durchaus ein intensiveres spirituelles Bedürfnis wünschen würden. „Bei mir existiert ja der Glaube der Aleviten nur in der Theorie, es fehlt halt irgendwas“, so *Daria* (*Daria*: 01:04:25). Trotz dieses Verlustes findet *Aysun* „[...] dass man nie aus den Augen verlieren sollte, wie es ursprünglich einmal war, ich mein, das sind ja nur Abbilder von etwas, aber ich denke, dass es schade ist, wenn das Wissen verloren geht, wie es einmal war“ (*Aysun*: 00:54:01). Die Tatsache, dass sie in diesem Zusammenhang von Abbildern und damit indirekt von Imaginationen und deren Reproduktion spricht, ist durchaus ungewöhnlich. Es ist ihr bewusst, dass das Alevitentum einem ständigen Wandel unterliegt, nichts desto trotz schwingt bei dem Gedanken an die Bewahrung alter Traditionen, die sie ja nie selbst erfahren hat, ein gewisses Pathos mit. Diese Traditionen werden von meinen Interviewpartnern als etwas Ursprüngliches und Unverfälschtes wahrgenommen, was es zu erhalten gilt (*Daria*: 00:44:31; *Aysun*: 00:46:05). Hierzu schreibt RUSHDIE (1992: 10): „But if we do look back, we must also do so in the knowledge – which gives rise to profound uncertainties – that our physical alienation [...] almost inevitably means that we will not be capable of reclaiming precisely the thing that was lost; that we will, in short, create fictions, not actual cities or villages, but invisible ones, imaginary homelands [...]“. In den meisten Fällen bleibt gerade dieser Umstand unbeachtet. Sie, also die zweite Generation junger Aleviten, ist maßgeblich an der Neuorientierung (im Sinne des oben erwähnten Wandels) des Alevitentums beteiligt.

Eine wichtige Rolle bei der Vermittlung religiöser Inhalte spielen zunehmend die Medien. Insbesondere ihnen ist es zu verdanken, dass es heute viel mehr Informationen über das Alevitentum gibt (*Ibo*: 00:34:49). Damit meint *Ibo* allerdings nicht nur das quantitative Informationsangebot, sondern die vielfältigen Zugangsmöglichkeiten, welche es vor allem der jungen Generation ermöglichen, verschiedene Quellen zu nutzen und sich mit jenen Inhalten auseinander zu setzen, die sie bislang meist nur aus Erzählungen kennen gelernt haben. Dabei wird die deutsche Medienlandschaft besonders geschätzt; im Gegensatz zur Türkei sei es ihnen hier möglich, einen öffentlichen Diskurs zu führen. Und diese Möglichkeit wird auch genutzt: So gibt z.B. die Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. (*Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu, AABF*) seit Mitte der neunziger Jahre eine eigene Zeitschrift mit dem Titel *Alevilerin Sesi* („Stimme der Aleviten“) heraus. Neben türkischen Texten werden auch deutsche Beiträge veröffentlicht. Inhaltlich beschäftigt sich die Zeitschrift sowohl mit dem Alevitentum als Religion als auch mit der innenpolitischen Situation in der Türkei und Deutschland. Viele alevitischen Kulturvereine pflegen darüber hinaus eine intensive Öffentlichkeitsarbeit, im Rahmen derer die mediale Präsenz gepflegt wird. Dass Massenmedien auch eine Form der Beeinflussung, wenn nicht sogar ein Mittel zur Manipulation darstellen können, ist *Ibo* dabei durchaus bewusst. Manipulation betreiben aber die ‚Anderen‘, also in diesem Falle die türkischen Medien, welche seiner Ansicht nach versuchen, das Alevitentum zu schwächen bzw. zu diskreditieren (*Ibo*: 00:39:54). *Cafer* äußert sich dazu etwas kritischer: „Ich denke, Filme beeinflussen die Leute sehr [gemeint sind sowohl Aleviten als auch Sunniten, Anm. d. V.], aber man muss immer versuchen, klar zu bleiben“ (*Cafer*: 00:52:30).

Neben den Printmedien und dem Fernsehen misst *Ibo* vor allem dem *World Wide Web* eine große Bedeutung bei (*Ibo*: 01:13:44). Dieses stellt eine eigene Sphäre dar, welche aufgrund ihres deregulierten Charakters kaum einer Kontrolle untersteht. So existieren unzählige Webseiten mit alevitischen Inhalten; diese reichen von der Bereitstellung allgemeiner Informationen über den alevitischen Glauben, über Diskussions- und Chat-Foren hin zu den neuerdings besonders unter Jugendlichen beliebten (*Web*-)Blogs, wo sich Gleichgesinnte und Interessierte artikulieren und austauschen können. Insbesondere Internet-Foren und die so genannte *Blogosphäre* können als ein wichtiger Bestandteil der Appadurai'schen mediascapes interpretiert werden, da sie (räumliche und zeitliche) Grenzen überschreitende Gemeinschaften schaffen. In diesen virtuellen Räumen werden Kulturen, Meinungen und Einstellungen produziert und ausgehandelt.³⁵

4.3 Unterschiede und Gemeinsamkeiten

„Im alevitischen Selbstidentifizierungsdiskurs sind Aleviten nicht ‚die Anderen‘ der Deutschen, sondern ‚die Anderen‘ der sunnitischen Muslime“ (SÖKEFELD 2003: 256). Damit drückt Sökefeld das aus, worum es im Folgenden gehen soll: um die emische Perspektive meiner Gesprächspartner und ihre Vorstellungen von dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Anderen‘. Die Abgrenzung von den ‚Anderen‘ ist dabei insofern interessant, als dass sich diese meist nicht auf Deutsche, sondern auf ihre türkischen Mitmenschen (sunnitischen Glaubens) bezieht. Letztere werden häufig auch nur als ‚die Türken‘ bezeichnet; die Verwendung dieser Bezeichnung impliziert einerseits, dass Türken immer als Sunniten wahrgenommen werden und andererseits, dass sie sich in diesem Moment der Gruppe der Türken nicht zugehörig fühlen. Sökefeld schreibt hierzu: „Wir können fordern, als Gleiche anerkannt zu werden, wenn uns Unterschiede zugeschrieben werden, die wir nicht akzeptieren. Oder wir können Anerkennung als Andere fordern, wenn wir in einer Art und Weise identifiziert werden, die eine Gleichsetzung impliziert, die wir ablehnen. In konkreten Fällen spielen stets beide Aspekte eine Rolle, aber der eine oder andere Aspekt kann jeweils im Vordergrund stehen“ (SÖKEFELD 2003: 245). Im Falle meiner Gesprächspartner lässt sich konstatieren, dass für sie hauptsächlich der zweite Aspekt im Zentrum ihrer Selbstwahrnehmung steht.

„Wir sind ein bisschen anders als die anderen“ (*Ibo*: 00:11:11). Während seine Freunde in die Moschee gehen mussten und an Ramadan gefastet haben, durfte *Ibo* zum Fußball spielen. „Wir waren da halt einfach offener“ (*Ibo*: 00:11:16), das wusste er schon damals. Erfahrungen dieser Art hat jeder meiner Gesprächspartner gemacht. Dadurch wurde ihnen schon im Kindesalter bewusst, dass sie irgendwie ‚anders‘ sind. Spätestens in der Schule bahnten sich dann die ersten Konflikte an. So weiß *Cafer* zu berichten: „Probleme gab es viele, die meisten wollen halt versuchen, dich fertig zu machen. Also man trennt die Leute schon, z.B. bei Hochzeiten, obwohl wir in Deutschland leben, wenn ein sunnitische Mädchen einen alevitischen Jungen

heiraten möchte, gibt es immer Probleme von den Familien, dann heißt es: ‚warum heiratest du einen Aleviten, warum heiratest du eine Sunniten?‘ Das war immer so“ (*Cafer*: 00:44:53).

Von ähnlichen Erfahrungen kann auch *Aleyna* erzählen: „In der Schule gab es Streit zwischen Sunniten und Aleviten, die sind mit Messer gekommen. [...] Danach haben die Aleviten dann angefangen, das Schwert³⁶ zu tragen und so“ (*Aleyna*: 00:17:29). Und weiter: „Wir haben ja Schwerter an, also ich auch, und die haben halt gesagt, dass ich Alevitin bin und nicht dazu gehöre [zu den Sunniten, Anm. d. V.] Und dann gab es Streit und ein (Schul-)Verweis“ (*Aleyna*: 00:19:06). Auch *Daria* versuchte sich auf diese Weise von den ‚Anderen‘ abzugrenzen. „Ich hab’ mit 16 ein *Kılıç*³⁷ getragen, bestimmt zwei oder drei Jahre lang. Meine ganze Familie war so stolz, dass ich ein *Kılıç* trage, dass ich meine Identität gefunden habe“ (*Daria*: 00:26:28). Die Motivation für das Tragen dieses Symbols beschreibt *Cafer* folgendermaßen: „Ich will damit zeigen, ich hab meine Herkunft nicht vergessen, mich befriedigt das, ich fühl’ mich so geschützt, ich fühl mich so besser, und ich möchte eben nicht, dass man mich für einen Sunniten hält, also man soll sehen, dass ich Alevit bin. Also ich repräsentiere so das Alevitentum, so: ‚uns gibt es noch‘, ‚wir sind nicht verloren‘, ‚obwohl ihr uns umgebracht habt, sind wir immer noch da!‘“ (*Cafer*: 00:46:46). Die eigene, alevitische Identität wird hiermit nicht mehr versteckt, so wie es die Eltern noch praktiziert haben, sondern öffentlich zur Schau gestellt. Es geht darum, den ‚Anderen‘ zu zeigen, dass es sie gibt: „*Biz de varız!*“ – „Wir sind auch da!“ oder „Uns gibt es auch!“ (SÖKEFELD 2003: 246) Dabei geht es *Cafer* sowohl um eine Repräsentation seiner alevitischen Identität gegenüber der deutschen als auch der sunnitisch-türkischen Bevölkerung, wenngleich die Abgrenzung gegenüber letzterer im Vordergrund steht. Konflikte treten meist bei der Artikulation von Vorurteilen zutage, welche gegenseitig gehegt und gepflegt werden. Das wohl gängigste Vorurteil gegenüber Aleviten basiert auf der Annahme, dass diese bei ihren religiösen Veranstaltungen sexuelle Orgien feiern würden. Hierfür gibt es im türkischen Sprachgebrauch sogar einen eigenen Ausdruck: *mumu söndürmek* – die Kerze ausblasen.³⁸ Diese Vorstellung wurde natürlich auch an *Aleyna* herangetragen: [...] Da wurde mir gesagt, was sie denken, was Aleviten so machen, also beispielsweise im Cem, dass wir dort allgemein alle Sex miteinander haben. [...] So was kommt häufig vor, aber ich denke, das ist auch so, dass wir Aleviten bei den Sunniten auch was, also, wir haben bestimmt auch Sachen gesagt, was gar nicht stimmt. Es könnte auch sein, dass wir von denen was erzählen, was gar nicht stimmt“ (*Aleyna*: 00:20:24). Hierdurch hat *Aleyna* erstmals erfahren, wie realitätsfern (aus ihrer Sicht) die Vorstellungen der ‚Anderen‘ über die eigene Gruppe, als deren Teil man sich fühlt, sein können. Interessant an dieser Stelle ist, dass sich die 15-jährige *Aleyna* einer Sache bewusst war: Vorurteile existieren auf beiden Seiten; es sind daher nicht immer nur die ‚Anderen‘, „[...] die sich falsch verhalten“ (*Aleyna*: 00:20:47). Ein weiteres, durchaus häufiges Vorurteil wurde schon im Kapitel 4.2 anhand des Beispiels von *Aysun* beschrieben. Hier geht es um sexuelle Kontakte zwischen Familienmitgliedern. Auch *Sunflower* wurde damit in einem Gespräch mit Freunden konfrontiert:

„Wie könnt ihr so was glauben, dass ich jetzt mit meinem Cousin, oder mit meinem Bruder [...] Und dann haben sie [die Freunde, Anm. d. V.] gesagt: ‚Das wurde uns von unseren Vorfahren erzählt.‘ Das hat sich wirklich verfestigt in den Köpfen der Leute“ (*Sunflower*: 00:21:19). Aber nicht nur von Seiten sunnitischer Türken werden Vorurteile gegenüber Aleviten gepflegt, sondern auch umgekehrt. Die Gründe hierfür sieht *Sunflower* als das Resultat mangelnder Kommunikation zwischen beiden Gruppen: „Die haben sich wahrscheinlich im Laufe der Zeit so angesammelt, vom Hören-Sagen wahrscheinlich“ (*Sunflower*: 00:19:58).

Anhand dieser Beispiele sollte deutlich geworden sein, dass Identität immer auf ein Gegenüber bezogen ist und nicht aus sich selbst heraus entwickelt werden kann. Dieses zentrale Moment lässt sich auch in einer Aussage von *Daria* wieder finden: „Ich hab’ nicht bewusst nach Leuten gesucht, die Aleviten sind. Ich hatte schon immer auch deutsche und sunnitische Freunde, und für mich waren Deutsche und Sunniten dasselbe: das was ich nicht bin“ (*Daria*: 00:35:42). Das, was sie ist (bzw. sein möchte), lässt sich nur mit Hilfe von Abgrenzung gegenüber anderen bestimmen. Es geht also mehr um Differenz denn um Einheit. Dabei hängen diese Differenzen und imaginierten Gemeinsamkeiten vom jeweiligen Standpunkt ab, d.h. sie sind kontextabhängig. „[...] [T]he boundaries of difference are continually repositioned in relation to different points of reference“ (HALL 1990: 227). Je nach Situation wird sich *Daria* mehr als Deutsche, als Türkin, als beides oder aber einfach nur als Alevitin fühlen, jenseits nationaler und ethnischer Zuschreibungen. Ihre Identität wird damit transnational, da sie sich mit essentialistischen Interpretationsmustern nicht mehr ausreichend erklären lässt. Dieser Umstand erfordert große Flexibilität im Umgang mit den verschiedenen Identifikationsmöglichkeiten. Nach HALL (1990) konstituieren sich Identitäten immer aus eben jenen unterschiedlichen und vielschichtigen Identifikationen; sie oszillieren sozusagen zwischen verschiedenen Polen und befinden sich damit in einem permanenten strategischen Aushandlungsprozess.

4.4 Zusammenhalt und Fragmentierung

Nachdem in den vorhergehenden Kapiteln deutlich geworden sein sollte, dass die Identitäten meiner Interviewpartner durchaus variabel und flexibel konstruiert werden, schließt sich nun die Frage an, inwieweit in Nürnberg von einer alevitischen Diaspora-Gemeinschaft gesprochen werden kann. Nach HALL (1990) wird kulturelle Identität vor allem in der Diaspora durch eine bewusste Positionierung vorgenommen. „Hence, there is always a politics of identity, a politics of position, which has no absolute guarantee in an unproblematic, transcendental ‚law of origin‘“ (HALL 1990: 226). Im diasporischen Kontext wird diese Aufgabe in der Regel von verschiedenen Migranten-Institutionen wahrgenommen (z.B. von Kulturvereinen oder Glaubensgemeinden), die sich als Repräsentanten der Gemeinschaft betrachten und diese in der Öffentlichkeit zu vertreten versuchen.³⁹ In Nürnberg wird diese Funktion z.B. von der Alevitischen Gemeinde Nürnberg e.V. ausgeübt. Allerdings wird der Verein nicht

uneingeschränkt als legitime Interessensvertretung akzeptiert, wie sich später noch zeigen wird. So ergab sich in den von mir geführten Interviews ein überraschend kritisches Bild in Bezug auf die Gemeinschaft und deren Zusammenhalt. Anstelle von Einheit zeichne sich die alevitische Community in Nürnberg durch ein hohes Maß an Fragmentierung aus. Die Gründe hierfür sind vielfältig und sollen im Folgenden dargestellt werden.

Alle von mir befragten Personen haben eine mehr oder weniger konkrete Vorstellung, wie eine ‚gute‘ Gemeinschaft beschaffen sein und funktionieren soll. Diesbezüglich werden allgemein zwei verschiedene Vergleichsmaßstäbe herangezogen: ersterer bezieht sich im weitesten Sinne auf die traditionell-dörfliche Gesellschaftsstruktur im Heimatdorf der Eltern, zweiter verweist auf andere alevitische Communities in Deutschland. Wie schon in Kapitel 4.3 skizziert findet auch bei der Interpretation gemeinschaftlicher Strukturen (im elterlichen Dorf) eine gewisse Form der Verklärung statt, welche diese idealisiert und als Bewertungsmaßstab für die Situation in Nürnberg dient. APPADURAI (2002: 48) konstatiert zu diesem Phänomen: „Here, we have nostalgia without memory“. Dies lässt sich anhand mehrerer Aussagen meiner Gesprächspartner verifizieren. So erklärt z.B. *Aysun*: „Wenn die Leute in einem richtigen *Cem* [im Dorf, Anm. d. V.] sind, dann sind sie nicht nur beim *Cem* untereinander, sondern auch so im Alltag untereinander, die kennen sich dort schon seit Generationen mit Leib und Seele, da läuft alles viel vertrauter ab. Hier ist doch jeder in seinem Privatleben verwurzelt, wir leben ja auch nicht alle im AKM“ (*Aysun*: 00:47:20). Auffällig ist, dass *Aysun* das AKM gerne in Ergänzung zu einer vitalen Dorfgemeinschaft sehen würde. Der Verein kann seine integrative Funktion jedoch nur bis zu einem gewissen Grad ausüben, seine Mitglieder bilden immer eine selektive und daher auch artifizielle Gemeinschaft. Dem gegenüber steht die Vorstellung von einer intakten und ursprünglichen Dorfgemeinschaft, welche ihr durch Erzählungen der älteren Generation vermittelt wurde. So erklärt sich *Aysun* die passive Haltung vieler Nürnberger Aleviten gegenüber dem Kulturverein: „Das ist so eine Art Enttäuschung in dem Sinne, als dass es nicht so ist, wie sie es von früher gekannt haben“ (*Aysun*: 01:00:26).

Auch *Daria* kann nur wenig Gemeinschaftssinn bzw. Zusammenhalt unter den in Nürnberg lebenden Aleviten erkennen. Aufgrund eigener Erfahrung mit anderen alevitischen Communities in Deutschland glaubt sie jedoch zu wissen, dass die spezifische Situation in Nürnberg nicht als Regelfall betrachtet werden kann. So könne sie in Frankfurt durchaus ein ausgeprägteres Wir-Gefühl unter Aleviten ausmachen, „[...] weil sich die Leute dort mehr kennen, weil dort halt größere Gruppen aus dem selben Gebiet, bzw. aus dem selben Dorf sind“ (*Daria*: 00:40:30). Diese Beobachtung wird auch von *Sunflower* bestätigt: „Ich weiß nicht, ob es an dem Phänomen liegt, dass es eine Kleinstadt bzw. dörfliche Gegend ist [gemeint ist der Raum Nürnberg! Anm. d. V.], aber Verwandte in Frankfurt haben einen größeren Zusammenhalt als wir hier, die treffen sich öfter, die machen viel mehr, sind in einem Verein aktiv, und feiern jedes Jahr. Auch die in Köln wirken aufgeklärter, aktiver und repräsentativer, also die sind so: ‚Wir sind Aleviten!‘ Die haben den Eindruck gemacht, als

wenn sie eine Stellung in der Gemeinschaft hätten. In Nürnberg, na ja, diejenigen, die ich kenne, sind mir zu passiv. Ich selbst gehöre ja auch zu den passiven dazu“ (*Sunflower*: 01:06:59).

Ein weiterer von meinen Interviewpartnern herangezogener Erklärungsansatz recurriert auf einen gesamtgesellschaftlichen Wandel, welcher sich z.B. durch veränderte Lebens- und Arbeitsbedingungen oder der Transformation von Normen und Wertevorstellungen charakterisieren lässt. Diese gesellschaftlichen Veränderungen wurden durch die Migration der Eltern aus einem bäuerlich-traditionellen Umfeld in eine urban geprägte Lebenswelt zusätzlich verstärkt.⁴⁰ So betrachtet *Sunflower* die zunehmende Individualisierung als ein weiteres Hemmnis bei der Ausbildung einer intakten Community; sie selbst argumentiert jedoch ebenfalls aus einer individualistischen Perspektive. „Früher gab es dieses Gemeinschaftliche, man war fremd in einem fremden Land, man musste zusammenhalten. Heute ist jeder zerstreut und hat seine eigenen Probleme, teilweise ist so eine Wettbewerbssituation entstanden, wenn einer das Auto hat, muss der andere ein besseres kaufen und so. Das ist lauter so ein Zeug, wo ich mir denke, da ist überhaupt kein Zusammenhalt, da ist dieses Ursprüngliche, was mal war, in den achtziger/neunziger Jahren ist nicht mehr!“ (*Sunflower*: 00:35:34).

In den beiden aufgeführten Zitaten werden zudem zwei weitere Themen angesprochen: Während in ersterem die negativen Auswirkungen eines um sich greifenden Materialismus als nicht gemeinschaftsförderndes Element zum Ausdruck kommen, verweist das letztere auf die Rolle von Partikularinteressen innerhalb der Gemeinschaft. Hiermit erklärt sich auch *Cafer* das geringe Interesse am Nürnberger Kulturverein: „Es gibt auch Probleme unter den Aleviten, [...] jeder hat halt auch seine politische Meinung. Deswegen kommen wohl auch viel weniger Leute her [in den Verein, Anm. d. V.], weil es gibt eigentlich viel mehr Aleviten hier in Nürnberg“ (*Cafer*: 00:17:49). Für ihn erscheint eine klare Trennung von Politik und Religion als unabdingbar: „Entweder du entscheidest dich politisch oder du entscheidest dich für deine Religion. [...] Es ist wirklich so, dass nicht alle an einem Strang ziehen, [...] man muss Politik und Religion versuchen zu trennen, und das hat man hier [anfangs] nicht gemacht“ (*Cafer*: 00:19:52).

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass die alevitische Gemeinschaft in Nürnberg von meinen Gesprächspartnern durchweg als ‚Sonderfall‘ betrachtet wird, welcher von einem mangelnden Zusammenhalt und marginalem Wir-Gefühl gekennzeichnet ist. Die Gemeinschaft wird als zersplittert wahrgenommen und deshalb auch in Frage gestellt. Auf gewisse Weise wird genau dieser Umstand aber auch bedauert. *Daria* bringt die für die Nürnberger Situation charakteristischen Eigenarten auf den Punkt: „Es hat wohl eher so eine individuelle Entwicklung stattgefunden [...]. Wie auch immer, Tatsache ist, dass sich hier keine Gemeinschaft wie vielleicht in manch anderen Teilen Deutschlands entwickelt hat. Das ist keine alevitische Gemeinde hier, definitiv nicht! Das ist eine zusammengestöpselte Gruppe von Leuten, die sich im Verein treffen, und da geht man nach dem Kriterium: mag ich die Person, oder mag ich die nicht. [...] Die Leute sind so dran gewöhnt, nicht gemeinschaftlich was zu

machen, das Bedürfnis ist da gar nicht mehr so da, wie es halt in Anatolien in deren Dörfern war“ (*Daria*: 00:41:17).

Ich kann an dieser Stelle den diasporischen Charakter alevitischer Gemeinden in Deutschland nicht grundsätzlich in Frage stellen, für die Nürnberger Community jedoch scheint sich dieser empirisch nicht bestätigen zu lassen. Offensichtlich fühlt sich ein großer Teil der Nürnberger Aleviten einer solchen Gemeinschaft nicht wirklich zugehörig. Zwar lassen sich im Fall von Nürnberg diasporische Züge erkennen, man denke an die häufigen Verweise auf eine gemeinsame historische Vergangenheit, wie sie bei der Konstruktion von Diaspora als Bewusstseinsform vorausgesetzt werden. Zudem besteht die Möglichkeit, dass nur bestimmte Gruppen (z.B. Eliten) an einer solchen Diaspora-Gemeinschaft partizipieren, wie dies von KOKOT am Beispiel der armenischen Diaspora dargelegt worden ist (KOKOT 2002: 101ff.). So ist die Kritik von VERTOVEC & COHEN (1999), wie in Kapitel 2.1.2 geäußert, durchaus zutreffend, wenn sie sagen, dass diese gemeinsamen Erinnerungen nicht zwangsläufig einheitliche Identitäten produzieren müssen, sondern statt dessen auch eine Vielzahl von Geschichten, Gemeinschaften und Diaspora-Identitäten hervorbringen können.

5 Ausblick

Zusammenfassend lässt sich im Hinblick auf die von mir aufgestellten Leithypothesen konstatieren, dass diese nur zum Teil verifiziert werden konnten. Anhand meiner empirischen Untersuchung lässt sich ein zentrales Moment bei der Konstruktion von Identität erkennen: diese ist immer auf ein Gegenüber gerichtet und konstituiert sich nur in einem Wechselspiel von ‚gleich-sein‘ auf der einen und ‚verschieden-sein‘ auf der anderen Seite. Dabei sind die Identitäten meiner Interviewpartner durchaus variabel konstruiert und können kontextabhängig eingesetzt werden. Dem Verweis auf einen gemeinsamen historischen Kontext bzw. eine kollektive Vergangenheit kann bei diesen Identitätsbildungsprozessen eine besondere Bedeutung beigemessen werden, wobei das Ereignis von Sivas emblematisch ist. Dieses wird als verbindendes und identitätsstiftendes Moment für meine Gesprächspartner wie auch für die Gemeinschaft an sich gesehen und kann daher als Ausdruck einer *diasporic consciousness* interpretiert werden. Weiterhin lässt sich feststellen, dass die alevitische Gemeinschaft in Nürnberg von meinen Gesprächspartnern durchweg als ‚Sonderfall‘ betrachtet wird, der von einem mangelnden Zusammenhalt und marginalem Wir-Gefühl gekennzeichnet ist. Die Gemeinschaft wird als zersplittert wahrgenommen und deshalb auch in Frage gestellt. Damit scheint sich abzuzeichnen, dass die in Nürnberg existierenden institutionellen Strukturen für den Prozess der Identitätsbildung bei der zweiten Generation, zumindest im Falle meiner Interviewpartner, nur von untergeordneter Bedeutung sind. Insofern lässt sich das Konzept von Diaspora für die alevitische Gemeinschaft in Nürnberg aus emischer Perspektive nicht eindeutig verifizieren. Allerdings spielen *mediascapes* zunehmend eine wichtige Rolle, so dass

die Bedeutung des transnationalen Raums intensiviert wird. Nichts desto trotz ist die Anwendung des Konzepts von Diaspora im vorliegenden Fall durchaus problematisch, da es sich nur schwer beurteilen lässt, inwieweit die Nürnberger Gemeinschaft als Diaspora interpretiert werden kann, oder ob diese lediglich von diasporischen Zügen gekennzeichnet ist. Hierzu schreibt CLIFFORD (1999: 223): „In the late 20th century, all or most communities have diasporic dimensions (moments, tactics, practices, articulations). Some are more diasporic than others. I have suggested that it is not possible to define diaspora sharply, either by recourse to essential features or to privative oppositions. But it is possible to perceive a loosely coherent, adaptive constellation of responses to dwelling-in-displacement“.

Hingegen scheint sich die konstruktivistische Perspektive von kultureller Identität auf die alevitischen Lebensrealitäten meiner Interviewpartner durchaus anwenden zu lassen. Diese konnte anhand verschiedener Beispiele dargestellt und verifiziert werden. In meinen Ausführungen wurde aber auch deutlich, dass kulturelle Identität keineswegs als einheitlich bzw. als Einheit schaffend betrachtet werden kann, da nach wie vor individuelle Unterschiede festzustellen sind. So setzt sich die Identität eines Menschen schließlich immer aus mehreren Identifikationen zusammen. Obwohl kulturelle Identität mit Sicherheit ein wichtiges Moment bei der Konstruktion von Identität darstellt, möchte ich dennoch darauf hinweisen, dass diese keineswegs als ausreichend bei ihrer Beschreibung gesehen werden. Für weiterführende Arbeiten wäre es durchaus interessant, die von mir untersuchte Gruppe z.B. mit Hilfe des Hybriditäts-Ansatzes, wie er von Bhaba vertreten wird, oder dem von HANNERZ (1987) entwickelten *Third Culture*-Ansatz zu analysieren.

„Our identity is at once plural and partial. Sometimes we feel that we straddle two cultures; at other times, that we fall between two stools. But however ambiguous and shifting this ground may be, it is not an infertile territory [...]“ (RUSHDIE 1992: 15).

Anmerkungen

- 1) Hierunter werden im Folgenden diejenigen Nachkommen von Migranten verstanden, die zwar keine Migrationserfahrung im Sinne einer persönlich vollzogenen und erlebten Migration gemacht haben, deren individueller (Lebens-) Erfahrungshorizont jedoch durch die vorangegangene Migration der Eltern maßgeblich beeinflusst und geprägt ist. Gewöhnlich sind die Personen dieser Gruppe schon im Aufnahmeland geboren bzw. haben zumindest wichtige Phasen ihrer Sozialisation dort verbracht. Damit wird die Bezeichnung ‚Migranten der zweiten Generation‘ durchaus irreführend, da die mit diesem Terminus belegten Personen im eigentlichen Sinne keine Migranten mehr sind.
- 2) An dieser Stelle sei schon einmal auf das Diaspora-Konzept verwiesen, welches diesem Sachverhalt insofern Rechnung trägt, als dass Assimilation nicht erwartet wird; statt verweist man auf die kulturelle Eigenständigkeit der Gemeinschaft.
- 3) Die so genannte Container-Theorie wird in Kap. 2.2.2 nochmals zur Sprache kommen.
- 4) Weiterführendes hierzu siehe auch bei: COHEN (1999: 267ff.).
- 5) Vgl. weiterhin: VERTOVEC & COHEN (1999: XIII-XXVIII).

- 6) Der Begriff wurde von Clifford geprägt, der zu den bekanntesten Anhängern dieses Forschungsansatzes zählt. Siehe hierzu auch: CLIFFORD (1999).
- 7) Weiterführendes hierzu auch bei: VERTOVEC (1999: 8ff.).
- 8) In Anlehnung an die Tradition des Sozialkonstruktivismus, siehe hierzu: BERGER & LUCKMANN (2003).
- 9) Konzepte um Hybridität wurden unter anderem von Bhaba und Hall in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt.
- 10) An dieser Stelle sei verwiesen auf: HANNERZ (1987).
- 11) KOKOT (2002: 98) zeigt diesen Tatbestand anhand der weltweit verstreuten griechischen Gemeinden auf.
- 12) Vgl. hierzu siehe: APPADURAI (2003).
- 13) Weiterführendes zum *cultural turn* siehe: LACKNER & WERNER (1999).
- 14) Unter dem Begriff ‚Diskurs‘ versteht man einen Prozess, durch den Realität sprachlich erzeugt wird. Der Diskurs definiert für einen bestimmten Zusammenhang, was sagbar ist, was gesagt werden soll und was nicht gesagt werden darf. Der Diskurs ist dabei nur der sprachliche Teil einer ‚diskursiven Praxis‘, die auch nicht-sprachliche Aspekte mit einschließt.
- 15) Es sei verwiesen auf: ANDERSON (1983).
- 16) Weiterführendes siehe: HOBBSAWN & RANGER (1983).
- 17) Weiterführendes hierzu bei: KEHL-BODROGI (1988: 8, 23).
- 18) Dieses Buch bietet nebenbei einen interessanten Einblick in die offizielle Selbstdarstellung der alevitischen Gemeinschaft in Deutschland sowie die von der Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V. betriebene alevitische Kulturpolitik.
- 19) Im Folgenden *Atatürk* (‚Vater der Türken‘) genannt.
- 20) Alle weiteren Ereignisse im Anschluss an den Brandanschlag sind zu komplex, als dass sie an dieser Stelle erläutert werden könnten.
- 21) Zur Vertiefung historischer Ereignisse im 20. Jahrhundert vgl. weiterhin: KEHL-BODROGI (1988: 56ff.); VORHOFF (1995: 70ff.) und KIESER (2001). Eine Selbstdarstellung alevitischer Geschichte findet sich bei: KAPLAN (2004: 14ff.).
- 22) *Takiya* wird die Praxis des Verbergens der eigenen religiösen Zugehörigkeit bezeichnet.
- 23) ‚*Biz de varız*‘ bedeutet so viel wie ‚Wir sind auch da‘ und wird häufig als Leitspruch von Aleviten im Kampf um Anerkennung verwendet.
- 24) Das alevitische Kulturzentrum ‚*Alevi Kültür Merkezi*‘ in Nürnberg, im Folgenden mit AKM abgekürzt.
- 25) Im Sinne von Aufbau persönlicher Beziehungen zwischen dem Untersuchenden und den Untersuchten.
- 26) Dieses als *Hawthorne-Effekt* bezeichnete Phänomen besagt, dass Menschen ihr Verhalten und ihre Ansichten ändern können, sobald sie wissen, dass sie Teilnehmer an einer Untersuchung sind. Dies birgt die Gefahr, dass die Ergebnisse einer Studie durch die Studie selbst verfälscht oder erst durch sie hervorgerufen werden. Siehe hierzu auch: BORTZ & DÖRING (1995: 229).
- 27) Zum Spagat zwischen Nähe und Distanz siehe auch: HAUSER-SCHÄUBLIN (2003: 37ff.).
- 28) Im Rahmen des *muttersprachlichen Ergänzungsunterrichts* werden Schüler türkischer Herkunft auch in islamisch-religiösen Belangen unterwiesen. Dieser Unterricht wird in türkischer Sprache von Lehrkräften erteilt, die in der Türkei ausgebildet und nach Deutschland entsandt werden.
- 29) Alle Interviews wurden im Zeitraum von Dezember 2005 bis Februar 2006 durchgeführt. Alle Namen meiner Interviewpartner wurden aus Gründen der Diskretion durch Pseudonyme ersetzt, welche von ihnen selbst ausgewählt werden konnten. Zeitmarken in den Interviews wurden nach dem Schema Std:Min:Sek kodiert.
- 30) Gemeint ist *kurban bayramı*, das Opfer-Fest am Ende des Ramadans (türk.: *Ramazan*).

- 31) Gerade bei jugendlichen Aleviten ist das Zuschaustellen des *Zülfikars* („das Schwert Alis“) als Zeichen der Zugehörigkeit zum Alevitentum sehr beliebt. Es wird meist in Form eines Anhängers an einer Kette um den Hals getragen.
- 32) Es sei an dieser Stelle jedoch ausdrücklich darauf hingewiesen, dass sich Vorurteile dieser Art keineswegs allen sunnitischen Türken unterstellen lassen, sondern wohl eher von Seiten traditionell-konservativer Kreise vertreten werden.
- 33) Ich hatte die Möglichkeit, eine dieser Veranstaltungen zu besuchen und eine kurzes Gespräch mit dem Vorsitzenden der Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V. zu führen.
- 34) Zu religiösen Feierlichkeiten treffen sich Männer und Frauen gemeinsam im so genannten *Cem*, das als eine Form des Gottesdienstes in einem entsprechenden Gemeinschaftshaus, dem *Cem Evi*, abgehalten wird. Das *Cem* wird in der Regel von einem *Dede* (religiöse Respektperson) geleitet und zeichnet sich insbesondere durch die Rezitation von Gedichten und deren musikalische Begleitung sowie der Aufführung des rituellen *Semah-Tanzes* aus.
- 35) Sucht man auf der Internetseite <http://www.google.de> nach den Begriffen ‚Alevi‘ bzw. ‚Aleviten‘, so erhält man für ersteren ca. 1 380 000, für den zweiten immerhin noch ca. 85 400 Einträge. Die Differenz dazwischen ist hauptsächlich darin begründet, dass bei der Suche nach dem zweiten Begriff ausschließlich deutschsprachige Webseiten berücksichtigt wurden. Stand: 20.03.2007.
- 36) Gemeint ist das *Zülfikar*.
- 37) Das *Kılıç* (deutsch: *Schwert, Säbel*) entspricht dem *Zülfikar*.
- 38) Dieser Ausdruck lässt sich auf den Umstand zurückführen, dass Aleviten in vergangenen Zeiten ihre religiösen Rituale verdeckt bzw. geheim praktizieren mussten. So fanden das *Cem* und andere Zusammenkünfte meist im Schutz der Dunkelheit statt. Hierzu wurden dann die Kerzen gelöscht, welche den Raum beleuchteten.
- 39) Dass mein erster Kontakt zu Nürnberger Aleviten genau auf diesem Weg zustande kam, ist somit kein Zufall, sondern entspricht durchaus dieser Logik.
- 40) Diese Prozesse wurden z.B. von SCHIFFAUER (1991) am Beispiel türkischer Migranten ausführlich dargestellt.

Literatur

- APPADURAI, Arjun. 2003: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis.
- APPADURAI, Arjun. 2002: *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*. In: INDA, Jonathan Xavier & Renato ROSALDO (Hg.): *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Oxford: 46-64.
- ANDERSON, Benedict. 1983: *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. New York.
- ATILGAN, Canan. 2002: *Türkische Diaspora in Deutschland. Chance oder Risiko für die deutsch-türkischen Beziehungen*. Berlin.
- BAUMANN, Martin. 1999: *Multiculturalism and the Ambiguity of Recognizing Religion*. In: DISKUS, Vol. 5. <<http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/baumann.html>>, 30.03.2007.
- BECK, Ulrich. 1997: *Was ist Globalisierung?* Frankfurt a. M.
- BECK, Ulrich. 1998: *Politik der Globalisierung*. Frankfurt a. M.
- BERGER, Peter L. & Thomas LUCKMANN. 2003: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M.
- BORTZ, Jürgen & Nicola DÖRING. 1995: *Forschungsmethoden und Evaluation*. Heidelberg.

- BREIDENBACH, Joana & Ina ZUKRIGL. 1995: Ethnologische Perspektiven auf die Beziehungen zwischen globaler und lokaler Ebene. In: Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 120: 15-29.
- BROMLEY, Roger. 2002: Stets im Aufbau. Das Aushandeln von diasporischen Identitäten. In: HEPP, Andreas & Martin LÖFFELHOLZ (Hg.): Grundlagentexte zur transkulturellen Kommunikation. Konstanz: 795-818.
- ÇAĞLAR, Ayşe. 1990: The Prison House of Culture in the Studies of Turks in Germany. Berlin (= Sozialanthropologische Arbeitspapiere, Nr. 31).
- CLIFFORD, James. 1999: Diasporas. In: VERTOVEC, Steven & Robin COHEN (Hg.): Migration, Diasporas and Transnationalism. Celtenham/Northampton: 215-251.
- COHEN, Robin. 1997: Global Diasporas. An Introduction. London.
- COHEN, Robin. 1999: Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers. In: VERTOVEC, Steven & Robin COHEN (Hg.): Migration, Diasporas and Transnationalism. Celtenham/Northampton: 266-279.
- DRECHSEL, Paul; GÖLZ, Bernhard. & Bettina SCHMIDT. 2000: Kultur im Zeitalter der Globalisierung. Frankfurt a.M.
- GILROY, Paul. 1999: Diaspora. In: VERTOVEC, Steven & Robin COHEN (Hg.): Migration, Diasporas and Transnationalism. Celtenham/Northampton: 293-298.
- HALL, Stuart. 1990: Cultural Identity and Diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (Hg.): Identity: Community, Culture, Difference. London: 222-237.
- HALL, Stuart. 2002: Die Zentralität von Kultur. In: HEPP, Andreas & Martin LÖFFELHOLZ (Hg.): Grundlagentexte zur transkulturellen Kommunikation. Konstanz: 95-117.
- HANNERZ, Ulf. 1987: The World in Creolisation. In: Africa, Bd. 57: 546-559.
- HANSEN, Klaus P. 1995: Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung. Tübingen/Basel.
- HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta. 2003: Teilnehmende Beobachtung. In: BEER, Bettina (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: 33-55.
- HIRSCHBERG, Walter. 1998: Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin.
- HOBSBAWN, Eric & Terence RANGER (Hg.) 1983: The Invention of Tradition. Cambridge.
- KAPLAN, Ismail. 2004: Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland. Köln.
- KAYA, Ayhan. 2001: Rhizomatic Diasporic Space. Cultural Identity of the Berlin-Turkish Working-Class Youth. Berlin/Ankara (= Summer Institute Working Paper, Nr. 5).
- KEHL-BODROGI, Krisztina. 1988: Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Berlin (= Islamwissenschaftliche Untersuchungen, Bd. 126).
- KIESER, Hans-Lukas. 2001: Die Aleviten im Wandel der modernen Geschichte (Vortrag vom 06.09.2001 anlässlich des achten wissenschaftlichen Kongresses der Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient für gegenwartsbezogene Forschung und Dokumentation (DAVO)). < <http://www.hist.net/kieser/pu/AleviModerne.html>>, 12.03.2007.
- KOKOT, Waltraud. 2002: Diaspora und transnationale Verflechtungen. In: HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta & Ulrich BRAUKÄMPER (Hg.): Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin: 95-110.
- LACKNER, Michael & Michael WERNER. 1999: Der cultural turn in den Humanwissenschaften. Area Studies im Auf- oder Abwind des Kulturalismus? Bad Homburg (= Suchprozesse für innovative Fragestellungen in der Wissenschaft, Bd. 2).
- LEWELLEN, Ted. 2002: The Anthropology of Globalisation. Westport.
- OHLIGER, Rainer. O.J.: Einführung: Der Nationalstaat als Begrenzung: Zugehörigkeit und Identität von Migrantinnen und Migranten im postnationalen Zeitalter. In: EDER, Angelika. (Hg.): „Wir sind auch da!“ Über das Leben von und mit Migranten in europäischen Großstädten. Hamburg: 235-241.

- PRIES, Ludger. 1997: Neue Migration im transnationalen Raum. In: PRIES, Ludger (Hg.): *Transnationale Migration*. Baden-Baden (= Soziale Welt, Son.-Bd. 12): 15-46.
- ROUSE, Roger. 2002: Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. In: INDA, Jonathan Xavier & Renato ROSALDO (Hg.): *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Oxford: 157-171.
- RUSHDIE, Salman: *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*. New York.
- SCHIFFAUER, Werner. 1991: *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie*. Stuttgart.
- SÖKEFELD, Martin. 2003: „Wir sind auch da!“ Aleviten in Hamburg und der Kampf um Anerkennung. In: EDER, Angelika. (Hg.): „Wir sind auch da!“ Über das Leben von und mit Migranten in europäischen Großstädten. Hamburg: 243-266.
- TÖLÖLYAN, Khachig. 1991: The Nation-State and its Others: In Lieu of a Preface. In: *Diaspora* Vol. 1: 3-7.
- VERTOVEC, Steven & Robin COHEN. 1999: Introduction. In: VERTOVEC, Steven & Robin COHEN (Hg.): *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Cелtenham/Northhampton: xiii-xxviii.
- VERTOVEC, Steven. 1999: Three meanings of 'diaspora', exemplified among South Asian religions. <<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/diaspora.pdf>>, 17.03.2007.
- VERTOVEC, Steven. 2001: Religion and Diaspora (= Transnational Communities Programme Working Paper Series; Nr. 1). <<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF>>, 18.03.2007.
- VORHOFF, Karin. 1995: *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*. Berlin (= Islamkundliche Untersuchungen; Bd. 184).
- WESSEL, Karin. 1996: *Empirisches Arbeiten in der Wirtschafts- und Sozialgeographie. Eine Einführung*. Paderborn.

