universität wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Konstruktion alevitischer Identität in Österreich“

Verfasserin
Sevil Eder, BA

angestrebter akademischer Grad
Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 905

Studienrichtung lt. Studienblatt: Masterstudium Soziologie

Betreuerin: Ao. Univ.-Prof. Dr. Hildegard Weiss

Kurzfassung

Ziel dieser Arbeit war es, die Konstruktion alevitischer Identität in der Diaspora am Beispiel der Aleviten in Österreich zu untersuchen. Es wurde den Fragen nachgegangen, wie die Aleviten in Österreich sich selbst definieren, was sie unter Alevitentum verstehen sowie wie es zu kollektiven Identitäten kommt. Zur Erhebung der Daten wurden halbstrukturierte Leitfadeninterviews eingesetzt. Die Interviews wurden mit 20 Aleviten und Alevitinnen zwischen 18-27 Jahren erstellt. Diese wurden anschließend mit der Methode der qualitativen Inhaltsanaylse nach Mayring (2008, 2010) ausgewertet. Aus den Ergebnissen lässt sich entnehmen, dass bei den Aleviten in Österreich vielmehr als das, was das Alevitentum ist, die Diskussion bezüglich der Verortung des Alevitentums im Islam bzw. außerhalb des Islams im Vordergrund steht. Wie die Aleviten sich bezeichnen, erfolgt je nach Kontext unterschiedlich. So identifizieren sich die Aleviten sowohl mit ihrer ethnischen Herkunft, mit dem Aufnahmeland und/oder ihrer Religion. Alevitische Identität wird am meisten durch religiöse Grenzziehungen in der Interaktion mit Sunniten und Sunnitinnen konstruiert sowie durch Erinnerung an die gemeinsame Geschichte der Aleviten.

Schlagwörter: Aleviten, Diaspora, Ethnizität, kollektive Identität, Religion

Abstract

The aim of this study was to find answers to the questions how the Alevis in Austria define themselves, what they understand by Alevism and how collective identities will be constructed by the Alevis. The data acquisition was from 20 Alevis aged between 18 and 27 with the help of semi-structured interviews. From the results one can see that the discussion whether Alevism belongs to Islam or not seems to be of primary importance rather than what Alevism means. Alevi collective Identities will be constructed essentially by religious boundaries within the interaction with Sunnis and by sharing certain Alevi values, beliefs and rituals, and associations with massacres and injustices within the shared Alevi history.

Keywords: Alevis, diaspora, ethnicity, collective identities, religion

Danksagung

An dieser Stelle bedanke ich mich bei Prof. Dr. Hildegard Weiss für die Betreuung und die fachlichen Ratschläge bezüglich meiner Masterarbeit.

Ein herzlicher Dank gilt meinem Ehemann für seine moralische Unterstützung, Motivation und dafür, dass er immer an mich glaubt. Ohne seine Motivation hätte ich nie mein Bachelorstudium an der Universität Bielefeld, das mir sehr viel bedeutet und auf das ich besonders stolz bin, abschließen können.

Außerdem bin ich Cem Doğan, Cihan Dökmez, Ulaş Han, Ali Özbaş, Gülfidan Sarıer, İsmail Yıldırım sehr dankbar dafür, dass sie mir den Zugang zu meinen Interviewpartnern und -partnerinnen ermöglichten. Nicht zuletzt bin ich meinen Interviewpartnern und -partnerinnen, deren Namen ich hier aus Datenschutzgründen nicht erwähnen kann, zu Dank verpflichtet. Sie öffneten mir ihr Herz und stellten mir ihr Wissen zur Verfügung. Ohne sie wäre diese Arbeit gar nicht zustande gekommen.

Inhaltsverzeichnis

Kurzfassung ... **2**

Abstract ... **2**

Danksagung ... **3**

Inhaltsverzeichnis ... **4**

Anmerkungen zur Schreibweise und Aussprache ... **7**

Einleitung ... **8**

1 Allgemeine Informationen über Aleviten ... **11**

1.1 Wer sind die Aleviten? ... 11

1.2 Aleviten in der Türkei ... 12

1.3 Aleviten in Österreich ... 16

2 Theoretischer Rahmen: Was ist Identität? ... **19**

2.1 Identität nach dem symbolischem Interaktionismus ... 19

2.1.1 The Self ... 22

2.1.2 Zwei Teile des Selbst: Das ‚I' und das ‚Me' ... 26

2.1.3 ‚Me': Soziale Identität ... 28

2.1.4 Generalized Others ... 30

2.1.5 Significant Others ... 31

2.2 Sozialpsychologische Dimension der Identitätsbildung: Soziale Identität als Differenz ... 32

2.3 Ethnische Identität ... 34

2.4 Identitätsbildung in der Diaspora ... 38

2.4.1 Religionsaspekt der Identitätsbildung in der Diaspora ... 42

2.4.2 Diasporische Transformationsprozesse ... 43

3 Methodischer Teil: Qualitativer Ansatz ... **45**

3.1 Begründung der Methodologie ... 45

3.2 Datenerhebung: Halbstrukturierte Leitfadeninterviews ... 45

3.2.1 Untersuchungspopulation ... 46

3.2.2 Durchführung der Erhebung ... 48

3.3 Datenauswertung: Qualitative Inhaltsanalyse ... 50

4 Ergebnisse ... **52**

4.1 Selbstwahrnehmung ... 52
4.1.1 Mehrfache bzw. ambivalente Selbstwahrnehmung ... 52
4.1.2 Kontextabhängige Selbstwahrnehmung ... 54
4.2 Fremdwahrnehmung ... 55
4.2.1 Ausgrenzung seitens der Sunniten ... 55
4.2.2 Ausgrenzung durch Österreicher ... 58
4.3 Selbstdefinition von Alevitentum ... 60
4.3.1 Alevitentum als zeitgemäße und offene Religion ... 60
4.3.2 Alevitische Religion als Moralvorstellung ... 62
4.3.3 Alevitentum innerhalb bzw. außerhalb des Islams ... 63
4.4 Alevitentum in Österreich ... 66
4.4.1 Repräsentation des Alevitentums ... 66
4.4.2 Repräsentation des Alevitentums in den Medien ... 68
4.4.3 Ausleben des Alevitentums in Österreich ... 69
4.4.4 Anpassung des Alevitentums an Lebensumstände ... 71
4.4.5 Kritik an den unterschiedlichen Gruppierungen unter Aleviten ... 72
4.4.5.1 Gruppierungen bezüglich der Positionierung des Alevitentums ... 72
4.4.5.2 Gruppierungen aufgrund herkunftsbedingter Unterschiede ... 73
4.5 Zusammengehörigkeitsgefühl ... 75
4.5.1 Kollektive Erinnerungen ... 75
4.5.2 Abgrenzung zu Sunniten ... 79
4.5.3 Alevitische Rituale und Feste ... 82
4.5.4 Kulturelle Elemente als Symbol der Zusammengehörigkeit ... 84
4.6 Transnationale Kontakte ... 85
4.6.1 Beziehung zur Türkei ... 85
4.6.2 Kontakte zu Aleviten in europäischen Ländern ... 87
4.7 Weitergabe des Alevitentums ... 88
4.7.1 Weitergabe in der Familie ... 88
4.7.2 Intraalevitische Heiratsbeziehungen ... 90
4.7.3 Bedeutung alevitischer Vereine ... 91
4.7.4 Alevitischer Religionsunterricht ... 93
4.7.5 Probleme bei der Weitergabe ... 94

5 Zusammenfassung der Ergebnisse ... 96

6 Diskussion der Ergebnisse ... 99

7 Conclusio ... 104

Anhänge ... 106

A1: Literaturverzeichnis ... 106

A2: Online-Quellen 116
A3: Fragenkatalog 117
A4: Einverständniserklärung 122
A5: Lebenslauf 123
A6: Eidesstattliche Erklärung 124

Anmerkungen zur Schreibweise und Aussprache

In der vorliegenden Arbeit wurden Personen sowie geographische Namen in der Türkei in türkischer Sprache ausgedrückt. Ebenfalls wurden religiöse Termini möglichst in türkischer Sprache wiedergegeben. Begriffe, die in einer anderen Sprache als in deutscher verwendet wurden, wurden kursiv geschrieben. Wörter und Worte, welche auf Türkisch vorkamen, wurden entweder in Klammern oder in der Fußnote erklärt. Für die Pluralbildung bei türkischen Wörtern wurde dem Wort am Ende ein *s* angehängt.

Einige Hinweise zur Aussprache türkischer Buchstaben:

c wie ein dsch in ‚Dschungel'

ç wie ein tsch in ‚klatsch'

ğ stimmloses g, bei dem die Vorsilbe verlängert wird

ı stumpfes i, das keine Entsprechung im Deutschen hat.

j wie ein j im französischen ‚journal'

ş wie sch in ‚Schule'

Einleitung

Identität ist ein komplexes Thema mit verschiedenen Aspekten, die nicht unabhängig voneinander betrachtet werden können. Die Komplexität des Themas begünstigt auch, Identität in vielen verschieden Zusammenhängen zu verwenden. Gleichzeitig birgt diese vielfältige Verwendung des Identitätsbegriffs Gefahren in sich. Nicht zu Unrecht reden Brubaker und Cooper (2000, 2) von „the use und abuse of ‚identity'". Brubaker und Cooper (2000, 1) bringen die Empfindlichkeit des Themas ‚Identität' mit folgenden Worten zum Ausdruck: „'Identity' [...] tends to mean too much (when understood in a strong sense), too little (when understood in a weak sense), or nothing at all (because of its sheer ambiguity)".

Auf die Frage, wer oder was Aleviten sind, gibt es keine eindeutige Antwort, da bereits Unterschiede in den als alevitisch bezeichneten Glaubensgemeinschaften bestehen. Aleviten sind eine sehr heterogene Gruppe, die sich nicht allein über Religionszugehörigkeit oder ethnische Zugehörigkeit definieren lässt. In der vorliegenden Arbeit geht es nicht darum, eine allgemeine Definiton für das Alevitentum zu finden, sondern darum, welche Auffassungen vom Alevitentum die Aleviten in Österreich haben und wie es trotz unterschiedlicher Auffassungen des Alevitentums zur Konstruktion kollektiver Identitäten kommt. Ziel ist es, zu verstehen, auf welche Mechanismen die Aleviten bei der Konstruktion alevitischer Identität zurückgreifen. Während einerseits die Konstruktion kollektiver Identitäten untersucht wird, wird andererseits darauf eingegangen, wie die Aleviten in Österreich sich selbst definieren. Demnach wurden die Forschungsfragen folgendermaßen formuliert:

- Was verstehen die Aleviten unter Alevitentum?
- Wie kommt es zu kollektiven Identitäten und wie definieren Aleviten sich selbst?
- Welche Grenzen ziehen Aleviten in der Interaktion mit anderen?

Besonders in multikulturellen Gesellschaften, unabhängig davon, ob sie sich als solche verstehen oder nicht, ist Identität ein brennendes Thema, das auch dementsprechend erforscht wird. Es sind zahlreiche Studien vorhanden, die unterschiedliche Gruppen in Bezug auf ihre Identität bzw. ihre Identitätsbildungsprozesse erforschen. Nichtsdestotrotz neigt man aus unterschiedlichen Gründen dazu, gewisse Gruppen zusammenzuschließen und sie als eine einzige Gruppe zu untersuchen. Aleviten gehören beispielsweise zu einer dieser Gruppen, denen u.a. in wissenschaftlichen Arbeiten wenig Beachtung geschenkt wird. So werden Aleviten häufig als aus der Türkei stammende Gruppe gemeinsam mit Sunniten und Sunnitinnen unter der Kategorie ‚Muslime' und ‚Türken' untersucht, obwohl sie in kultureller, religiöser und historischer Hinsicht Unterschiede aufweisen. „Das Fehlen einer allgemein respektierten alewitischen Gelehrtenschaft und Theologie sowie die historische Erfahrung als nicht anerkannte, oft verschmähte oder gar verfolgte Minderheit" macht die Aleviten zu einer besonderen Gruppe und deshalb verdienen sie aus persönlicher Sicht besondere Aufmerksamkeit (Vorhoff 2000, 62f.). Das ist nicht nur aufgrund ihres unterschiedlichen historisch/religiösen Hintergrundes von Bedeutung, sondern auch weil das Alevitentum seit 2013 in Österreich unter dem Namen ‚islamisch-alevitische Glaubensgemeinschaft' eine staatlich anerkannte Glaubensgemeinschaft ist.

Der erste Teil dieser Arbeit gibt einen allgemeinen Überblick über das Alevitentum und über die jüngere Geschichte der Aleviten in der Türkei, sowie Informationen über die Situation der Aleviten in Österreich, was die Nachvollziehbarkeit von Identitätsbildungsprozessen im Verlauf der Arbeit erleichtern wird. Im zweiten Teil erfolgt eine Darstellung des Konzeptes ‚Identität' nach symbolischem Interaktionismus bzw. nach Mead (1967), der die Identitätsbildung als einen dynamischen Prozess beschreibt, welcher in der Interaktion mit Menschen konstruiert wird. Es wird auch auf neuere Konzepte eingegangen, die die Konstruktion sozialer Identitäten zu erklären versuchen. Ein anderes zentrales Konzept im theoretischen Teil stellt das Diaspora-Konzept dar, welches darauf zielt, Einflüsse von Diaspora-Erfahrungen auf die Identitätsbildungsprozesse zu erläutern. Denn Migrationserfahrungen bzw. diasporische Erfahrungen haben „soziale Auswirkungen auf die Individuen und Kollektive und [wirken] deshalb auf die Konstruktion der Identitäten ein." (Herzig 2011, 256). Es gibt

verschiedene Meinungen darüber, ob es sich bei Aleviten um eine Diaspora-Gemeinschaft handelt oder nicht. Ziel dieser Arbeit ist es nicht, zu diskutieren, ob Aleviten eine Diaspora-Gemeinschaft bilden. Es wird davon ausgegangen, dass es sich um eine Diaspora-Gemeinschaft handelt (vgl. Sökefeld 2006, Vertovec 2000b). Zur Erhebung der Daten wurden halbstrukturierte Leitfadeninterviews eingesetzt, welche anhand der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (2008, 2010) ausgewertet wurden. Im dritten Teil folgen Informationen zu den angewandten Methoden sowie zur Untersuchungspopulation. Anschließend an die Darstellungen der Methoden werden die Ergebnisse vorgestellt. Im nächsten Schritt geht es darum, die Ergebnisse in Bezug auf die zur Anwendung gekommenen Theorien zu diskutieren und am Schluss erfolgt eine Zusammenfassung der gesamten Arbeit.

1 Allgemeine Informationen über Aleviten

1.1 Wer sind die Aleviten?

„Das Wort Alevi ist die türkische Version des arabischen Wortes Alawi“, was soviel bedeutet wie Anhänger Alis (Franz 2000, 15). Die Entstehung des Alevitentums und des Namens ‚Alevi‘ geht auf Ali (den Schwiegersohn und Cousin des Propheten Muhammed) und auf den Streit um die Nachfolge des Propheten zurück (vgl. Sökefeld 2008a, 10). „Aleviten teilen mit Schiiten die Auffassung, dass Ali der rechtmäßige Nachfolger des Propheten war, vom Propheten selbst eingesetzt und durch eine spirituelle Qualität vorherbestimmt.“ (Sökefeld 2008a, 10). Alevitentum wird im öffentlichen Diskurs als Liebe zu Ali und Ehl-i Beyt (Familie des Hauses des Propheten Muhammed) definiert. Gelegentlich wird das Alevitentum mit dem Schiitentum verwechselt bzw. synonym verwendet, was vermutlich auf die Existenz der Verehrung Alis und der Ehl-i Beyt in beiden Gruppen zurückzuführen ist (vgl. Yaman 2007, 18). Yaman (vgl. 2007, 18) weist aber darauf hin, dass es sich sowohl vom Glauben her als auch in Bezug auf das Ausführen religiöser Rituale vielmehr um Unterschiede handelt als Gemeinsamkeiten, denn die Schiiten und die Aleviten durchliefen unterschiedliche historische und soziale Prozesse, weshalb sich diese beiden Gruppen unterschiedlich entwickelten.

Auf die Geschichte der Entstehung des Alevitentums wird hier nicht weiter eingegangen, da diese für die vorliegende Arbeit irrelevant ist. Es ist nur wichtig zu erwähnen, dass das Alevitentum in Gruppen wie *Kızılbaş*, *Tahtacı*, *Avşar*, *Bektaşi*, *Çepni* und *Abdal* aufgegliedert wird (vgl. Kehl-Bodrogi 1988, 73), wobei jede dieser Gruppen gewisse Unterschiede untereinander aufweisen. So wie Aleviten, Kizilbasch und Bektaschi synonym verwendet werden, wird in verschiedenen Literaturen auch die Meinung vertreten, dass es sich um unterschiedliche Gruppen handelt. So behauptet Bozarslan (2000, 26), dass Aleviten, Kizilbasch und Bektaschi aufgrund ihres Ursprungs und ihrer Eigenschaften nicht die selben Gruppen sind. Kehl-Bodrogi (1988, 73) vetritt die Meinung, dass es sich bei den Aleviten und Kizilbasch um die selbe Gruppe handelt.

„Mit Sicherheit ist es unzulässig, eine Trennung zwischen Aleviten auf der einen und Kızılbaş auf der anderen Seite vorzunehmen oder bei den Kızılbaş von einer Untergruppe innerhalb des Alevitentums zu sprechen, da beide Bezeichnungen für ein und dasselbe Phänomen stehen.“ (Kehl-Bodrogi 1988, 73).

In der Literatur ist allgemein die synonyme Verwendung der Bezeichnung *Kızılbaş* für Aleviten verbreitet. Laut Sökefeld (2008a, 11) wurden Aleviten in der Türkei bis ins 20. Jahrhundert hinein als *Kızılbaş* (Rotkopf) bezeichnet, welche durch ihre rote Kopfbedeckung gekennzeichnet waren und dem Safawiden-Ordens angehörten. Bei den Bektaschi handelt es sich um Angehörige des Bektaschi-Ordens. Nach Yaman (vgl. 2007, 23) ist es nicht möglich, das Alevitentum und Bektaschitum sowohl historisch als auch soziologisch aus heutiger Sicht unabhängig voneinander zu betrachten, denn beide Gruppen entwickelten sich im Laufe der Zeit zu der selben sozialen Gruppe. Auch wenn die Unterscheidung geschichtlich berechtigt zu sein scheint, verliert diese Unterscheidung gegenwärtig an Bedeutung (vgl. Yaman 2007, 24), nicht zuletzt, weil die religiöse Inhalte bei beiden Gruppen in der Tat dieselben sind (vgl. Kehl-Bodrogi 1988, 74) und das Alevitentum ideell und institutionell mit dem Bektaschi-Orden eng verflochten ist (vgl. Vorhoff 2000, 63). So wird im Folgenden zwischen Aleviten, Kizilbasch und Bektaschi nicht unterschieden und von Aleviten die Rede sein.

1.2 Aleviten in der Türkei

„Die Kizilbaş/Aleviten bilden nach den sunnitischen Muslimen die zahlenmäßig stärkste Religionsgemeinschaft in der Türkei.“ (Kehl-Bodrogi 1988, 6), aber generell ist es kaum möglich über den genauen Anteil der alevitischen Bevölkerung in der Türkei zu sprechen. Aufgrund der Probleme mit der Religions- und Meinungsfreiheit und in Bezug auf die Intoleranz gegenüber verschiedenen ethnischen und religiösen sowie anders als die Mehrheit denkenden Gruppen, waren und sind Aleviten in der Türkei dazu gezwungen, ihre Identität zu verheimlichen (vgl. Yaman 2007, 56). Deshalb kann man nur schätzungsweise Angaben darüber machen, die je nach Literatur und

vertretender Position zwischen 15 und 20 Prozent variieren (vgl. Açikel & Ateş 2011, Dressler 2008, Shankland 2007, Sökefeld 2008a, Yaman 2007). Die Mehrheit der alevitischen Bevölkerung in der Türkei machen die türkischen Aleviten aus.

> „Die Mehrheit der Kizilbas/Aleviten ist türkischsprachig. Entgegen einer in der Türkei weit verbreiteten Meinung, stellen innerhalb dieser Glaubensgemeinschaft die Kurden eine Minderheit dar." (Kehl-Bodrogi 1988, 7).

Die Bevölkerung der Republik Türkei, welche durch ethnische und religiöse Pluralität gekennzeichnet ist, nahm ihre heutige Form am Ende des Osmanischen Reiches an:

> „[I]n Anatolia the majority Turkish population, itself of diverse background, was offset by Kurds and other groups, such as the Laz of the Black Sea coast or Arabs in the south-east." (Shankland 2007, 14).

Die Gründung einer säkularen Republik 1923 wurde von vielen Aleviten in der Türkei begrüßt. Viele Aleviten unterstützten die Gründung der Republik mit kemalistischen Reformen wie der Einführung des Laizismus und der Schließung von Gebetshäusern verschiedener religiöser Sekten und Ordengemeinschaften, obwohl diese Schließungen die religiösen Praktiken der Aleviten negativ beeinflussten (vgl. Göner 2005, 111; Sökefeld 2008a, 13). Diese Unterstützung war seiner Zeit mit der Hoffnung verbunden, dass die kemalistische Republik ihre Bindung mit dem sunnitischen Islam als Staatsreligion lösen würde und die seit dem Osmanischen Reich andauernde (religiöse) Diskriminierung und Verfolgung ein Ende haben würde (vgl. Göner 2005, 111)[1]. Die Erwartungen der Aleviten wurden allerdings nicht realisiert und sie bekamen nie den selben Status wie die Sunniten und Sunnitinnen.

[1] Unter osmanischer Herrschaft lebten die Aleviten isoliert in den Bergen bzw. Orten, die schwer zugänglich waren und sie mussten ihre Identität verschweigen, denn das Osmanische Reich zeigte muslimischen heterodoxen Subgruppen wie den Aleviten gegenüber noch weniger Toleranz als gegenüber nicht-muslimischen Minderheiten. Unter der Osmanischen Herrschaft erlangten die Aleviten weder den Status einer Mehrheit wie die sunnitischen Muslime, noch Minderheitenrechte, die beispielsweise den Christen und Jugen zustanden (vgl. Göner 2005, 110).

„Auf der einen Seite wurden Aleviten zwar nun zu vollberechtigten Bürgern der Türkischen Republik, auf der anderen Seite lässt vollständige Religionsfreiheit jedoch bis heute auf sich warten. Der türkische Laizismus impliziert keinesweg die Trennung von Religion und Staat und das Recht auf freie Religionsausübung." (Sökefeld 2008a, 13).

Die Türkische Republik wurde auf der Annahme gegründet, dass ethnische Unterschiede irrelevant waren. Es wurde (und wird heute noch) erwartet, dass ethnische Gruppen sich mit dem türkischen Charakter der Republik identifizieren:

„While persons may speak whatever language they will in private, they are expected to accept being educated in Turkish, and to accept that the foundations of national identity are posited upon its ‚Turkishness'[...]." (Shankland 2007, 14).

Ethnische und sprachliche Unterschiede wurden ignoriert und alle nicht-muslimischen Minderheiten wurden als Muslime und Türken kategorisiert.[2] Der Versuch eine vereinte ethnische Nationalidentität zu schaffen, verlief parallel zum Feld der Religion (vgl. Shankland 2007, 14). Die Konstruktion einer türksichen Nationalidentität war eng mit dem sunnitischem Islam verbunden. So wurde 1924 vom Staat die Direktion für religiöse Angelegenheiten gegründet, welche für die Kontrolle der Religion und deren Organisation zuständig ist. „Das DİB [*Diyanet İşleri Başkanlığı*; übersetzt: Direktion für religiöse Angelegenheiten] bestimmt die ‚Orthodoxie' in der Türkei und schließt gleichzeitig ‚abweichende' Formen von Religionsausübung wie das Alevitentum aus." (Sökefeld 2008a, 13). Die Direktion für religiöse Angelegenheiten, welche in der Verfassung festgeschrieben ist, ist „für die Ausbildung von Moscheepersonal, den Moscheebau, die Predigten, die Erstellung islamischer Rechtsgutachten (*Fetva*) sowie der Rahmenpläne und Unterrichtsmaterialien für den Religionsunterricht zuständig." (Aksünger 2013, 45). Auch wenn die Direktion für religiöse Angelegenheiten in der Öffentlichkeit behauptet(e), auch die Aleviten zu vertreten, wurden die Aleviten nicht repräsentiert bzw. nicht als legitim anerkannt: „[T]heir [the Presidency's; Anm. d. V.]

[2] Im 1923 unterschriebenen Vertrag von Lausanne, in dem Minderheitenschutz geregelt ist, wurde zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Minderheiten unterschieden. Bei der Bestimmung der nationalen Zugehörigkeit orientierte man sich an der Religionszugehörigkeit. Als nicht-muslimische Minderheiten galten „die Armenier, Juden und Griechen, die einst ‚nicht-muslimische' Untertanen des Osmanischen Reiches darstellten." (Aksünger 2013, 44f.).

consideration of religious needs and practices is based on Sunni beliefs and the existence of Alevism with different beliefs and practices is not recognized.“ (Göner 2005, 114). Die Direktion sah den sunnitischen Islam als einzig wahre Interpretation des Islams in der Türkei: „[T]he Presidency institutionalised the homogenization of Islam under the Sunni division and left no room for other religious interpretations.“ (Göner 2005, 113).

Die Aleviten konnten ihre Religion nicht öffentlich praktizieren und waren gezwungen, ihre Identität zu verbergen: „In der Stadt konnten Riten nicht praktiziert werden und Aleviten fühlten sich gezwungen, *takiye*[3] zu praktizieren und sich äußerlich an die als feindlich eingeschätzte dominante Gesellschaft anzupassen.“ (Sökefeld 2008a, 14). Die zurückhaltende Einstellung verstärkte sich mit dem staatlich geförderten Moscheebau, der Wiedereinführung des arabischen Gebetsrufs sowie islamisch-religiöser Bildungsangebote durch die Demokratische Partei (*Demokrat Parti*) in den 1950er Jahren, welche die Re-Islamisierung des Staates forderte. Der Re-Islamisierungsprozess wirkte sich auf politischer und gesellschaftlicher Ebene aus und erreichte den Höhepunkt in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren (vgl. Junginger 2007, 83). So erfolgten gewaltsame Übergriffe gegen Aleviten in unterschiedlichen Städten der Türkei, bei denen viele Aleviten umkamen. In den 1980er Jahren wurden Assimilationsmaßnahmen eingesetzt wie obligatorischer Religionsunterricht, welcher auf sunnitisch-islamischem Glauben basiert, oder vermehrter Moscheebau in alevitischen Dörfern (vgl. Dressler 2008, 286).

Das Alevitentum ist in der Türkei bis heute nicht anerkannt. Deshalb wird auch alevitischen Gebetshäusern kein rechtlicher Status zugesprochen. Wie oben erwähnt, werden die Aleviten unanhängig von ihren Differenzen unter die Kategorie ‚Muslime‘ und ‚Türken‘ gestellt: „Es gibt für sie also keine besonderen Vorkehrungen, wie das Beispiel des Religionsunterrichts zeigt. Das sehr große Budget der Religionsbehörde, das auch aus den Steuern der alevitischen Bürger finanziert wird, kommt allein sunnitischen Einrichtungen und Moscheen zugute. Diese Praxis wird offiziell damit begründet, dass Aleviten eben Muslime seien und dass Muslime Moscheen besuchen sollten.“ (Sökefeld 2008a, 15). Es macht auch keinen Unterschied, ob die Aleviten das

[3] *Takiye* bezeichnet öffentliches Verschweigen der religiösen Zugehörigkeit, die mit der alevitischen Geschichte zusammenhängt.

Alevitentum im Islam positionieren oder nicht. Auch wenn sie das Alevitentum im Islam verorten, so entspricht dieses nicht den Vorstellungen des sunnitischen Islams.

1.3 Aleviten in Österreich

In Europa sind Aleviten in verschiedenen Ländern wie Deutschland, Niederlande, Großbritannien, der Schweiz, Frankreich, Belgien, Dänemark sowie in Schweden zu finden, wobei die größte Gruppe die Aleviten in Deutschland ausmachen (vgl. Yaman 2007, 58). Laut Angaben der alevitischen Union Europa leben eine Million Aleviten in Europa[4], davon 80 Tausend in Österreich[5]. Die Binnenmigration, welche in den 1950ern in der Türkei begann, brachte viele Aleviten durch anschließende Arbeitsmigration in den 1960ern nach Europa (vgl. Aksünger 2013, 137). Es handelt sich bei den Aleviten in Österreich bzw. in europäischen Ländern hauptsächlich um Personen, die im Zuge des Arbeitskräftemangel als ‚Gastarbeiter' und ‚Gastarbeiterinnen' in europäsche Länder zuwanderten, und deren Familienangehörige, die im Rahmen der Familienzusammenführung nach Europa kamen: „Die Migration von Aleviten nach Europa fand ursprünglich im Rahmen der Verträge zur Arbeitsmigration statt, die die türkische Regierung in den 1960er Jahren abschloss." (Shankland & Çetin 2008, 223). Inwiefern das Anwerbeabkommen mit europäischen Ländern von den Aleviten als Möglichkeit gesehen wurde, um politischen Unruhen in der Türkei zu entfliehen, kann – zumindest im Rahmen dieser Arbeit – nicht festgestellt werden. „Die Aleviten unter ihnen [Gastarbeitern und -arbeiterinnen; Anm. d. V.] bildeten für das Aufnahmeland einen unbekannten Teil des ‚türkischen' Arbeiterstroms [...]" (Aksünger 2013, 137), nicht zuletzt, weil sie das *Takiye*-Prinzip im Aufnahmeland fortsetzten und somit unerkannt blieben (vgl. Sökefeld 2008a, 19ff.). Viele Aleviten und Alevitinnen suchten besonders nach dem Militärputsch 1980 auch um politisches Asyl (vgl. Shankland & Çetin 2008, 223), welches aus der Polarisierung zwischen den ‚Linken' und den

[4] Diese Information wurde der Webseite der alevitischen Union Europa entnommen (http://alevi.com/de/alevitische-union-europa-e-v/) [Letzter Zugriff am 05.06.2014].

[5] Diese Information wurde der Webseite der islamisch-alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich entnommen (http://www.aleviten.at/de/?page_id=576) [Letzter Zugriff am 05.06.2014].

‚Rechten' in der Türkei sowie dem damit verbundenen Anstieg politischer Gewalt" resultierte (Aksünger 2013, 138).

Es ist insofern schwierig Angaben über Aleviten in Österreich zu machen, denn es gibt wenig bis keine Literatur, die sich spezifisch mit den Aleviten in Österreich befasst. Seit dem 22. Mai 2013 hat das Alevitentum in Österreich einen staatlich anerkannten Status unter dem Namen ‚islamisch-alevitische Glaubensgemeinschaft'. Eingereicht wurde der Antrag auf Anerkennung beim Kultusamt am 23. März 2009. Mit der staatlichen Anerkennung des Alevitentums als Glaubensgemeinschaft gehen bestimmte Rechte einher wie beispielsweise das Recht auf eine Glaubensstätte (ein *Cem*-Haus[6] wird im 21. Bezirk erbaut) sowie das Recht auf religiöse Feiertage.[7]

Die Aleviten und Alevitinnen, welche durch die Förderation der Aleviten-Gemeinden in Österreich repräsentiert werden, reichten ihre „Berufung gegen die Nicht-Anerkennung als ‚religiöse Bekenntnisgemeinschaft' zur Behandlung beim Verwaltungsgerichtshof" ein.[8] Die Föderation der Aleviten-Gemeinden definiert das Alevitentum als eine eigenständige Religion mit islamischen Wurzeln. „Das heißt, die Aleviten sind eine aus dem Islam hervorgegangene eigenständige Religionsgemeinschaft. Darin sind sowohl Nähe als auch Distanz zum Islam enthalten, weshalb ein Zusatz als ‚islamisch' nicht akzeptabel ist."[9]

Schließlich stellte eine weitere Gruppe der Aleviten einen Antrag auf Anerkennung, um den Status einer anerkannten Glaubensgemeinschaft zu erlangen. Dieser Gruppe gehören viele kurdische Aleviten an, die den Ursprung des Alevitentums sowie dessen Entwicklung anders interpretieren und „religiös nicht mehr als Teil des Islam gelten."[10]

---

[6] Ein *Cem*-Haus ist ein alevitisches Gebetshaus.

[7] Wiener Zeitung: Artikel ‚Alevitentum zweigeteilt' vom 17.06.2013 (http://www.wienerzeitung.at/themen_channel/wz_integration/gesellschaft/555279_Alevitentum-zweigeteilt.html) [Letzter Zugriff am 05.06.2014].

[8] Die Presse: Artikel ‚Österreich: Aleviten als Religionsgemeinschaft anerkannt' vom 23.05.2013 (http://diepresse.com/home/panorama/religion/1409094/Osterreich_Aleviten-als-Religionsgemeinschaft-anerkannt) [Letzter Zugriff am 05.06.2014].

[9] Wiener Zeitung: Artikel ‚Alevitentum zweigeteilt' vom 17.06.2013 (http://www.wienerzeitung.at/themen_channel/wz_integration/gesellschaft/555279_Alevitentum-zweigeteilt.html) [Letzter Zugriff am 05.06.2014].

[10] Die Presse: Artikel ‚Österreich: Aleviten als Religionsgemeinschaft anerkannt' vom 23.05.2013 (http://diepresse.com/home/panorama/religion/1409094/Osterreich_Aleviten-als-Religionsgemeinschaft-anerkannt) [Letzter Zugriff am 05.06.2014].

Kehl-Bodrogi (2006, 2) behauptet, dass „Anerkennungskämpfe in größere politische Zusammenhänge eingebettet sind, die ihre Modalitäten maßgeblich beeinflussen. Dabei wird argumentiert, dass das rezente Streben der Diaspora-Aleviten nach öffentlicher Anerkennung als *Religionsgemeinschaft* nicht primär einer verstärkten religiösen Orientierung geschuldet ist. Vielmehr stellt sie [...] eine weitgehend strategisch motivierte Anpassung an die legalen und institutionellen Bedingungen des Aufnahmelandes dar.“ [Hervorhebung im Original].

2 Theoretischer Rahmen: Was ist Identität?

2.1 Identität nach dem symbolischem Interaktionismus

Der symbolische Interaktionismus geht von einer Perspektive aus, die man für die Analyse sozialer Welten einsetzen kann. Diese Perspektive geht auf John Dewey, William I. Thomas und Charles Horton Cooley und George Herbert Mead zurück, um nur einige zu nennen (vgl. Charon 1992, 25). Der symbolische Interaktionismus findet sowohl in der Sozialpsychologie als auch in der Soziologie Anwendung. Während der Schwerpunkt in der Sozialpsychologie auf Sozialisationenprozessen liegt und durch das Interesse an der Entstehung und Entwicklung des Bewusstseins und des Ich gekennzeichnet ist, wird der symbolische Interaktionismus in der Soziologie für die Analyse des menschlichen Zusammenlebens und Verhaltens verwendet. Der Grundgedanke des symbolischen Interaktionismus ist, dass Menschen ihre Welt über Symbole wahrnehmen, die während der Sozialisation angeeignet werden und in der Interaktion mit anderen Menschen bestätigt oder modifiziert werden.

Der symbolische Interaktionismus baut zum größten Teil auf den Gedanken von George Herbert Mead auf (vgl. Blumer 1973, 80). Mead legte den Schwerpunkt auf das menschliche Handeln und Verhalten und darauf, was Menschen tun. Die Anhänger des Interaktionismus setzten das menschliche Denken und Bewusstsein, insbesondere das Selbstbewusstein, in das Zentrum ihrer Studien. Das menschliche Bewusstein ist kein fertiges Produkt im biologischen Sinne, sondern es ist der Organismus, der biologisch geboren wird und sich unter Menschen zu einem sozialen Wesen entwickelt. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Wesen und entwickelt seine Individualität vor dem Hintergrund einer bestimmten sozialen Gruppe bzw. Struktur beispielsweise in Form von Institutionen oder Rollen, die das Handeln und das Verhalten von Menschen beeinflussen. Das Individuum wird im Licht der Gesellschaft erklärt. Die Gesellschaft und das Individuum sind unauflöslich zusammengefügt.

Laut Herbert Blumer (1973, 81f.), der ein Schüler von George H. Mead war, beruht der symbolische Interaktionismus auf drei Prämissen, anhand deren man ihn anderen Ansätzen gegenüber, die menschliches Verhalten erklären wollen, abgrenzen kann. Die erste Prämisse ist, „dass Menschen ‚Dingen' gegenüber auf der Grundlage der Bedeutungen handeln, die diese Dinge für sie besitzen." (Blumer 1973, 81). D.h., dass Menschen Situationen definieren. Eine Situation zu definieren heiβt, dass man seine unmittelbaren Lebensverhältnisse interpretiert und ihnen eine Bedeutung gibt. Selbstverständlich kann die Definition einer Situation und die Reaktion auf die Situation von Mensch zu Mensch unterschiedlich sein und jeder nimmt die Wirklichkeit unterschiedlich wahr. Obwohl Menschen die Wirklichkeit unterschiedlich wahrnehmen, einigen sie sich auf eine einheitliche Vorstellung der Wirklichkeit. Wie man eine Situation definiert, beinflusst die Konstruktion der Wirklichkeit. Dies wurde von William I. Thomas und Dorothy S. Thomas in ihrem 'Thomas Theorem' so zum Ausdruck gebracht: "If [people] define situations as real, they are real in their consequences." (Thomas & Thomas 1928 zit. nach Zanden 1996, 77). D.h., dass man nicht nur auf die objektiven Charakteristika einer Situation reagiert, sondern auch auf die Bedeutung der Situation, die sie für jemanden hat. Ist diese Bedeutung bestimmt, dient sie dazu festzulegen, nicht nur, was Menschen machen oder nicht machen, sondern sie legt auch einige der Konsequenzen ihres Verhaltens fest. Neue Definitionen von Situationen, in denen sich ein Mensch befindet, führen gleichzeitig zu neuen Verhaltensweisen.

Die zweite Prämisse besagt, dass diese Bedeutungen, die Personen einer Situation geben, aus der sozialen Interaktion mit anderen Menschen entstehen (vgl. Blumer 1973, 81). Menschen ziehen die Handlungen von anderen Menschen in Betracht, wenn sie handeln. Handlungen einzelner entwickeln sich im Laufe der Zeit und sind davon abhängig, wie andere Menschen in der Situation handeln (vgl. Charon 1992, 23): "Die Bedeutung eines Dinges für eine Person ergibt sich aus der Art und Weise, in der andere Personen ihr gegenüber in Bezug auf dieses Ding handeln" (Blumer 1973, 83). D.h., dass Bedeutungen einen doppelten Charakter haben. Auf der einen Seite ist die Bedeutung eines Objektes, wie andere sie wahrnehmen, auf der anderen Seite ist diejenige, wie man es selber wahrnimmt. Die soziale Interaktion nimmt starken Einfluss

darauf, wie das Individuum sich selbst wahrnimmt und welches Bild andere von ihm haben. Das geschieht dadurch, dass ein Individuum allmählich ein Ich entwickelt und dieses Ich verändert sich im Laufe des Lebens. Die Veränderung, die das Ich durchläuft, erfolgt durch soziale Interaktionen, da Menschen ständig miteinander interagieren und sich in der sozialen Interaktion gegenseitig beeinflussen.

Die dritte Prämisse beruht darauf, dass der Mensch ein aktives Wesen ist. Dass der Mensch aktiv ist, heißt, dass er an Prozessen teilnimmt und seine Umwelt aktiv mitgestaltet. Menschen behalten je nach bestehender Situation Bedeutungen bei oder sie verändern diese. Daraus ergibt sich, dass Bedeutungen nicht konstant sind. Blumer (1973, 84) weist außerdem darauf hin, dass sich Bedeutungen nicht nur ständig anpassen, sondern auch abhängig von der Situation sind, in der man sich befindet: "In der Abhängigkeit von der Situation, in die er [der Mensch; Anm. d. V.] gestellt ist, sowie Ausrichtung seiner Handlung sucht der Handelnde die Bedeutungen aus, prüft sie, stellt sie zurück, ordnet sie neu und formt sie um".

Im Lichte der oben erwähnten Prämissen wird Identität mit sozialen Strukturen und Positionen vereint. Demnach befindet sich Identität in einem Prozess, der nie abgeschlossen wird. Identitäten werden immer wieder je nach sozialer Struktur bzw. unterschiedlichen Postitionen, die man einnimmt, neu ausgehandelt. Im symbolischen Interaktionismus behauptet man, dass Menschen auf eine Art und Weise handeln, dass sie denken, dass ihr Handeln angemessen oder sinnvoll ist. Das, was als sinnvoll und angemessen aufgefasst wird, wird vor allem durch soziale Beziehungen oder soziale Interaktionen geformt. Nach diesem Ansatz ist Selbstauffassung bzw. Identität eines Individuums hauptsächlich ein soziales Produkt. Dem Menschen wird aber bei der Entwicklung eines Selbst eine aktive Rolle zugesprochen. Unsere Erfahrung und Auffassung von sich selbst wird nämlich durch Interaktion mit anderen Menschen geschaffen. Der Identitätsprozess bedarf ständig neuer Anpassung, weil Menschen sich im Laufe ihres Lebens in unterschiedlichen Situationen befinden, mit unterschiedlichen Menschen agieren und unterschiedliche Erfahrungen durchlaufen. Identität ist deshalb gleichzeitig als eine historische und gesellschaftliche Schöpfung zu betrachten.

Im folgenden wird darauf eingegangen, wie sich die menschliche Identität in Interaktion mit der sozialen Umwelt entwickelt. Die Absicht ist mithilfe der theoretischen

Überlegungen von George Herbert Mead ein grundlegendes Bild der menschlichen Identitätsentwicklung zu vermitteln.

2.1.1 The Self

Aus der Perspektive des symbolischen Interaktionismus ist *the Self* ein Objekt, und zwar ein soziales Objekt, dem gegenüber das Individuum handelt. Mit sozialem Objekt ist gemeint, dass das Individuum sich selbst erst in Interaktion mit anderen wahrnimmt. Das Selbst einer Person wird sozial definiert. Das Individuum nimmt das Selbst als ein Objekt wahr, weil er oder sie in der Interaktion mit anderen aufgezeigt wird, und andere definieren und zeigen das Individuum als ein Objekt in der Interaktion auf, und geben ihm ein Verständnis vom Selbst (vgl. Charon 1992, 69). Das Individuum wird somit ein Objekt für sich selbst (oder zu sich selbst) wegen der anderen. Mead (1967, 138) stellt sich die Frage „How can an individual get outside of himself (experientially) in such a way as to become an object to himself?“ und beantwortet die Frage selber und betont dabei den sozialen Charakter des Selbst wie folgt:

> „[...] [It is through] the process of social conduct or activity in which the given person or individual is implicated. [...] The indiviual experiences himself as such, not directly, but only indirectly, from the particular standpoints of other individual members of the same social group, or from generalized standpoint of the social group as awhole to which he belongs. [...] He becomes [..] an object to himself just as other individuals are objects to him or in his experience [...]. [...] The self, as that which can be an object to itself, is essentially a social structure, and it arises in social experience“ (Mead 1967, 139ff.).

Das Selbt wird in der Interaktion mit anderen nicht nur entwickelt und definniert, sondern auch fortlaufend neu definiert. Das Selbst befindet sich in einem Prozess und verändert sich ständig während der Interaktion mit anderen:

„The self is something which has a development; it is not initially there, at birth, but arises in the process of social experience and activity, that is, develops in the given individual as a result of his relations to that process as a whole and to other individuals within that process" (Mead 1967, 135).

Der Grund, warum das Selbst ständig einer Veränderung unterzogen wird, ist nicht nur, weil Individuen mit anderen interagieren, sondern auch, weil sie in unterschiedlichen Situationen mit unterschiedlichen Individuen interagieren. Das Selbst ist auch deshalb immer kontextabhängig zu betrachten. Nicht nur, weil Menschen sich immer in unterschiedlichen Situationen befinden und mit unterschiedlichen Personen zu tun haben, sondern auch, weil Menschen, denen wir begegnen und mit denen wir zu tun haben, uns unterschiedlich deuten. Demnach wird *the Self* immer in einem bestimmten Kontext bzw. in einer bestimmten Interaktion definiert:

„We are one thing to one man and another thing to another. There are parts of the self which exist only for the self in relationship to itself. We divide ourselves up in all sorts of different selves with reference answering to all sorts of different social relations. It is the social process itself that is resposible for the appearance of the self; it is not there as a self apart from this type of experience" (Mead 1967, 142).

Laut Mead (vgl. 1967, 162) muss das Individuum einer Gemeinschaft bzw. einer sozialen Gruppe angehören, um überhaupt ein Selbst entwickeln zu können. Das Individuum kann Mitglied einer sozialen Gruppe werden, indem es sich die Einstellungen dieser Gruppe zu Eigen macht. Das Individuum entwickelt das Selbst bzw. es wird sich dessen bewusst (es entwickelt ein Selbst-Bewusstsein) als Ergebnis eines Prozesses, in dem das Individuum die Einstellugen von anderen, die sich in der jeweiligen sozialen Gruppe befinden, übernimmt. Das Individuum versucht, sich selbst vom Standpunkt der anderen zu sehen:

„[...] self-consciousness refers to the ability to call out in ourselves a set of definite responses which belong to the others of the group" (Mead 1967, 163).

Es ist die Fähigkeit, sich in jemanden hineinzuversetzen, um die Welt mit den Augen von anderen zu sehen, die uns zum Mitglied einer sozialen Gruppe macht: ”[W]e are what we are in our relationship to other individuals through taking the attitude of the other individuals towards ourselves so that we stimulate ourselves by our own gesture” (Mead 1967, 279). Den Mechanismus, anhand dessen das Individuum sich selbst als Objekt sehen kann, nennt Mead *taking the role of the other*. Damit beschreibt er, was Menschen in jeder sozialen Situation machen. Bevor ein Individuum handelt, stellt es sich vor und zieht in Erwägung, wie seine Umwelt auf diese Handlung reagieren würde und ob diese Handlung angemessen wäre. Dementsprechend handelt es oder eben nicht. Es lohnt sich, so Mead (1967, 167), die Situation durchzudenken: “Each individual […] has to be ready to act with reference to his own conditions just as any individual in the community would act”. Das Individuum befreit sich sozusagen aus sich selbst, schlüpft in die Rolle des anderen hinein und betrachtet sich selbst (als Objekt) von außen. Man handelt auf Grundlage dessen, wie die soziale Gruppe auf eine bestimmte Handlung reagieren würde, wobei wichtig ist zu erwähnen, dass diese Reaktionen immer vom kulturellen Muster anhängen bzw. kontextabhängig sind.

Mead (1967, 162) meint, dass die Strukturen, auf denen das Selbst gebaut wird und die Rahmenbedingungen des Selbst für alle gleich sind. Es handelt sich bei der Rollenübernahme um die Einstellungen, die für die Gruppe eine Allgemeingültigkeit besitzen. Mead (1967, 163f.) weist aber trotz Übernahme allgemeingültiger Einstellungen in der Gruppe darauf hin, dass jede Person anders ist:

> „Of course we are not only what is common to all: each one of the selves is different from everyone else; but there has to be such a common structure [...] in order that we may be members of a community at all. We cannot be ourselves unless we are also members in whom there is a community of attitudes which control the attitudes of all“.

Das eigene Selbst und das Selbst von anderen bedingen sich gegenseitig und können nicht unabhängig voneinander betrachtet werden, da jedes Individuum nur in Relation zu den anderen Mitgliedern der sozialen Gruppe ein Selbst besitzen kann. Das Selbst eines Individuums spiegelt das allgemeine Verhaltensmuster der sozialen Gruppe wider,

der das Individuum angehört; genauso wie dies bei jedem Einzelnen Mitglied dieser sozialen Gruppe der Fall ist (vgl. Mead 1967, 164).

Um *the Self* von Mead besser verstehen zu können, ist es hilfreich, auf die Ähnlichkeiten bzw. Unterschiede zwischen seinem Ansatz und dem von Charles Horton Cooley einzugehen. Der Unterschied zwischen den beiden Ansätzen liegt an der Beziehung zwischen dem Bewusstsein und dem sozialen Kontext. Nach Mead (1967) sind das Bewusstsein und der soziale Kontext zwei unterschiedliche Dinge, während Cooley (1964) zwischen beiden keinen Unterschied sieht. Cooley (1964, 183f.) beschreibt seinen Ansatz *looking- glass self* wie folgt:

> „[…] The social reference takes the form of a somewhat definite imagination of how one's self - that is any idea he appropriates - appears in a particular mind, and the kind of self-feeling one has is determined by the attitude toward this attributed to that other mind. A social self of this sort might be called the reflected or looking-glass self."

Cooley (1964) meint auch, dass ein Individuum sein Selbst als das Bild von sich selbst sieht, das andere Individuen im sozialen Kontext zurückspiegeln. Anstatt ein eigenes Bild von sich selbst im Spiegel zu sehen, sieht er das Bild und die Auffassung, die andere von ihm haben, und das wird letztendlich seine eigene Wahrnehmung:

> "As we see our face, figure and dress in the glass, and are interested in them because they are ours and pleased or otherwise with them according as they do or do not answer to what we should like them to be; so in imagination we perceive in other's mind some thought of our appearance, manners, aims, deeds, characters, friends, and so on, are variously affected by it. A self-idea of this sort seems to have three principal elements: the imagination of our appearance to the other person; the imagination of his judgment of that appearance, and some sort of self-feeling, such as pride or mortification. The comparison with looking-glass hardly suggests the second element, the imagined judgment, which is quite essential. The thing that moves us pride or shame is not the mere mechanical reflection of ourselves, but an imputed sentiment, the imagined effect of this reflection upon another's mind." (Cooley 1964, 184).

Der Unterschied zu Mead ist, dass Meads Bild von Individuen aus der Perspektive der anderen nicht wie ein Spiegel funktioniert, sondern es bleibt nur ein Bild und etwas externes, das nicht notwendigerweise Einfluss darauf nimmt, wie das Individuum sich selbst sieht. Es gibt somit einen Unterschied zwischen Wahrnehmungen von anderen und denen des eigenen. Der Unterschied liegt an der Fähigkeit, die Ansichten und Einstellungen von anderen von den eigenen zu unterscheiden:

> „Self-consciousness [...] is definitely organized about the social individual, and that [...] is not simply because one is in a social group and affected by others and affets them, but because [...] his own experience as a self is one which he takes over from his action upon others“ (Mead 1967, 171).

2.1.2 Zwei Teile des Selbst: Das ‚I‘ und das ‚Me‘

Mead analysiert das Selbst aus dem Gesichtspunkt der inneren Struktur des Selbst (vgl. Carreira da Silva 2007, 5). Diese innere Struktur des Selbst, das auf fortlaufenden sozialen Prozessen beruht, hat zwei Teile: das ‚I‘ und das ‚Me‘. Das ‚I‘ wird als spontane Reaktion eines Individuums auf eine soziale Situation definiert, während das ‚Me‘ das sozial strukturierte Selbstbild ist, das man entwickelt, indem man sich mit den Augen von anderen sieht.

Der Unterschied zwischen dem ‚I‘ und ‚Me‘ wird in Bezug auf Erinnerungen klar, die man von sich selbst hat. Wenn man mit jemandem redet, ist es das ‚I‘, das redet und das I wird das ‚Me‘,wenn man sich an das erinnert, was man gesagt hat (vgl. Mead 1967, 174). Das ‚I‘ ist also der Teil des Selbst, der sich erinnert, während das ‚Me‘ das sich erinnernde Selbstbild ist: „[...] the ‚I‘ in memory is there as the spokesman of the self of the second, or minute, or day ago. As given, it is a ‚me‘, which was the ‚I‘ at the earlier time“ (Mead 1967, 174). Wenn ein Individuum eine Handlung in einer sozialen Situation ausführt, ist es das ‚I‘, das handelt und erst wenn die Handlung ausgeführt worden ist, kommt sie in Erinnerung des Individuums. Das ist der Punkt, an dem sich das Individuum seiner Handlung bewusst wird. Es ist die Dynamik zwischen dem ‚I‘ und dem ‚Me‘, welches das Selbst ausmacht. Das ‚I‘ befindet sich in der Gegenwart,

während sich das ‚Me'in der Vergangenheit verortet. Wenn ein Individuum auf Verhalten von anderen reagiert, so geschieht dies in der Gegenwart. Wenn das ‚I' auf das ‚Me' reagiert, so ist es eine Reaktion, die sich nach etwas richtet, das schon passiert ist. Es ist das ‚I', das auf das ‚Me' reagiert. Das Selbst absorbiert soziale Attitüden als ‚Me' und reagiert darauf als ‚I':

> „The ‚I' is the response of the organism to the attitudes of the others; the ‚me' is the organized set of attitudes of the others which one himself assumes. The attitudes of the others constitute the organized ‚me', and then one reacts toward that as an ‚I'" (Mead 1967, 175).

Das ‚I' ist also das Indivuum als Subjekt, während das ‚Me' das Individuum als Objekt bezeichnet. Das ‚Me' ist das soziale Selbst, also das Selbst als Objekt, das aus der sozialen Interaktion erfolgt, und nach dem das Individuum seine Handlungen richtet. Das ‚Me' ist das Selbst als Objekt, das durch das ‚I' rekonstruiert wird und das sich auf das Selbstbild bezieht, das man durch die Augen von anderen sieht. Das ‚I' ist der spontane, impulsive Teil des Selbst, der das Individuum dazu bringt, Dinge zu tun, die nicht überlegt sind (vgl. Charon 1992, 90). Während das ‚Me' von bewusster Natur ist (das ‚Me' bezieht sich nämlich auf ein organisiertes Set von sozialen Attitüden), ist das ‚I' unberechenbar, und zwar sowohl für die Person selbst, die die Handlung ausführt, als auch für andere: „[The] action of the ‚I' is something the nature of which we cannot tell in advance. [...] We are aware of ourselves, and of what the situation is, but exactly how we will act never gets into experience until after the action takes place" (Mead 1967, 177f.). Das ‚I' ergibt sich nicht aus der sozialen Interaktion mit anderen, sondern es entspringt dem Inneren des Individuums. Was Mead uns mitteilen will und was das ‚I' gut zum Ausdruck bringt, drückt Charon (1992, 90) wie folgt aus: „No matter how much we are socialized, a part of us is always ‚untouched by human hands'. This is the ‚I' aspect of the self".

Das ‚I' und das ‚Me' sind nicht identisch. Auch wenn analytisch zwischen beiden unterschieden werden kann, gehörend sie zusammen, als wären sie Teile eines Ganzen (vgl. Mead 1967, 178). Nur in Bezug auf das Ganze (das Selbst) gewinnen Teile (das ‚I' und das ‚Me') ihre Bedeutung. Deshalb sind das ‚I' und ‚Me' stets zusammen zu betrachten. Sie setzen sich außerdem gegenseitig voraus: „There would not be an 'I' in

the sense in which we use that term if there were not a 'me'; there would not be a 'me' without a response in the form if the 'I'" (Mead 1967, 182). Das ‚I' und das ‚Me' sind zwei Teile des sozialen Prozesses,der in unseren Erfahrungen auftaucht und der das Selbst bildet:

> „We are individuals born into a certain nationality, located at a certain spot geographically, with such and such family relations, and such and such political relations. All of these represent a certain situation which constitutes the ‚me'; but this necessarily involves a continued action of the organism toward the ‚me' in the process within which that lies" (Mead 1967, 182).

2.1.3 ‚Me': Soziale Identität

Wie schon oben ausführlich beschrieben, ist das ‚Me' das sozial strukturierte Selbstbild, das man entwickelt, indem man sich mit den Augen von anderen sieht. Es bildet sich bei sozialer Interaktion aus und wird von Mead als soziale Identität bzw. soziales Selbst bezeichnet. „Das ‚me' besteht aus einer Reihe von gesellschaftlich vorbestimmten und normierten Rollen (z.B. Lehrer oder Schüler, Sohn oder Tochter, Katholik oder Protestant) und stellt meine *soziale Identität* dar [...]" (Henecka 2006, 126; Hervorhebung im Original).

Soziale Identität wird von Goffman (1992) in zwei Kategorien unterschieden, und zwar virtuale (virtuelle) soziale Identität und aktuale (aktuelle) soziale Identität:

> „So können die Forderungen, die wir stellen, besser ‚im Effekt' gestellte Forderungen genannt werden, und der Charakter, den wir dem Individuum zuschreiben, sollte besser gesehen werden als eine Zuschreibung, die in latenter Rückschau gemacht ist – eine Charakterisierung ‚im Effekt', eine *virtuale soziale Identität*. Die Kategorie und die Attribute, deren Besitz dem Individuum tatsächlich bewiesen werden konnte, werden wir seine *aktuale soziale Identität* nennen" (Goffman 1992, 10; Hervorhebung im Original).

Während die virtuelle soziale Identität aus unseren Annahmen, wie einzelne Menschen sein sollten, resultiert, geht die aktuelle soziale Identität durch Einordnung von

Menschen nach bereits vorhandenen sozialen Kategorien hervor, die sich auch überprüfen lassen. Für Goffman (1992) geht soziale Identität mit normativen Erwartungen einher. Aus allen Eindrücken, die man von einer Person in Bezug auf Aussehen, Beruf, Körperhaltung etc. bekommt, schließt man auf die soziale Identität dieser Person: „Wenn ein Fremder uns vor Augen tritt, dürfte uns der erste Anblick befähigen, seine Kategorie und seine Eigenschaften, seine ‚soziale Identität' zu antizipieren [...]" (Goffman 1992, 10). Durch diese schnelle Einordnung (Charakterisierung ‚im Effekt') ordnet man Individuen gleichzeitig (unbewusst) Eigenschaften zu, die aus Annahmen von der jeweiligen sozialen Identität erfolgen. Erst in weiterer Interaktion mit dieser Person stellt sich heraus, ob die virtuelle soziale Identität dieser Person mit ihrer aktuellen sozialen Identität bzw. mit ihrer tatsächlichen Identität übereinstimmt oder nicht.

In jeder Gesellschaft werden Individuen in verschiedene soziale Kategorien wie Geschlecht, Ethnizität, Religionzugehörigkeit etc. geteilt, „ [...] die man für die Mitglieder jeder dieser Kategorien als gewöhnlich und natürlich empfindet" (Goffman 1992, 9f.). Soziale Identität bezeichnet die Identifizierung von sich selbst auf der Grundlage dieser sozialen Kategorien, die man mit anderen Menschen teilt: „[...] the term "social identity" refers specifically to those aspects of a person that are defined in terms of his or her group memberships" (Deaux 2001, 1). Eine Person kann gleichzeitig Mitglied mehrerer Gruppen sein, die von unterschiedlicher Bedeutung für die Person sein können. Mitglied einer Gruppe bzw. mehrerer Gruppen zu sein, heißt nicht, dass man die anderen Gruppenmitglieder kennt. Was soziale Identität ausmacht, ist, dass es Menschen gibt, die behaupten, derselben Kategorie anzugehören (vgl. Deaux 2001,1): „A social Identity is [...] a label or a category, a way of grouping a number of people together on the basis of some shared features" (Deaux 2001, 4).

Es bestehen mehrere Erscheinungsformen von sozialer Identität wie ethnische Identität, Berufsidentität, religiöse Identität etc. Obwohl diese unter die Kategorie ‚soziale Identität' fallen, weist jede einzelne Form dieser sozialen Identitäten Besonderheiten auf, die eine Form von sozialer Identität von den anderen unterscheidet (vgl. Deaux 2001, 2).

2.1.4 Generalized Others

Generalized other ist eines der zentralsten Konzepte von Mead, das er für den Prozess der Identitätsentwicklung verwendet. Der 'Generalisierte Andere' bezeichnet eine organisierte soziale Gruppe bzw. Gemeinschaft, die das Selbst des Individuums prägt: „The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called ‚the generalized other'" (Mead 1967, 154).

Damit das Individuum sich selbst als ein soziales Wesen wahrnehmen kann, muss das Individuum die Rolle des anderen übernehmen, indem es auch berücksichtigt, wie seine Handlungen die Gruppe beeinflussen würden. Für Mead ist der generaliserte Andere ein Set von Rollen und Haltungen, auf das sich Menschen beziehen, um herauszufinden, wie sie sich in einer gegebenen Situation verhalten sollen. Die Einstellungen des generalisierten Anderen beschreibt die sozialen Rollen der Gruppe bzw. der Gemeinschaft, die das Individuum durch sein ‚Me' absorbiert (vgl. Carreira da Silva 2007, 59). Das Individuum definiert sein Verhalten in Bezug auf die allgemeine Haltung der sozialen Gruppe, der das Individuum angehört. Dass das Individuum sich vom Standpunkt der generalisierten anderen sehen kann, ist die Voraussetzung für die Bildung eines reifen Selbst:

> „only in so far as he takes the attitudes of the organized social group to which he belongs toward the organized, co-operative social activity or set of such activities in which that group as such is engaged, does he develop a complete self or posses the sort of complete self he has developed" (Mead 1967, 155).

Mead behauptet, dass die sozialen Rollen der Gemeinschaft nicht passiv in das Selbst des Individuums übertragen werden. Das Individuum ist ein aktives soziales Wesen, das die gesellschaftlichen Rollen interpretiert:

„For Mead, we are able to participate in the life of the community [...], not because we play pre-given social roles, but because we interpret and reformulate in our mind the attitudes that are common to the group“ (Carreira da Silva 2007, 60).

Wie oben erwähnt, ist es das ‚Me‘, anhand dessen das Individuum die Einstellungen und Haltungen der sozialen Gruppe internalisiert. Durch das ‚Me‘ erfolgt eine Art soziale Kontrolle über das Verhalten eines Individuum. Nach Carreira da Silva (vgl. 2007, 60) kontrolliert die Gesellschaft das Verhalten seiner Mitglieder in Form vom generalisierten Anderen, das ins Selbst eines Individuums durch das ‚Me‘ übertragen wird. Die soziale Kontrolle erfolgt, wenn die Haltungen der sozialen Gruppe in die Erfahrungen jedes einzelnen Individuums einfließen. D.h., wenn das Individuum die Haltungen des generalisierten Anderen übernommen hat. Die Haltungen des generalisierten Anderen spiegeln die Haltungen der gesamten sozialen Gruppe wieder (vgl. Mead 1967, 154).

2.1.5 Significant Others

Allerdings sind nicht alle Personen gleich bedeutend für das Selbstbild und Weltbild einzelner Individuen. Gewisse Menschen sind von größerer Bedeutung als andere. Diese bedeutenderen Personen nennt man *significant others*. Die signifikanten Anderen sind Personen, deren Meinungen uns viel bedeuten und die meist dem Individuum sehr nahestehen wie Familienmitglieder, gute Freunde oder andere Bezugspersonen . D.h., es sind Personen, die sich im sozialen Nahbereich eines Individuums befinden. Weil diese Personen für die Einzelnen so wichtig sind, haben sie großen Einfluss auf die Identität und die Meinungen des Individuums.

Der Mensch wird nicht als soziales Wesen geboren, sondern er wird erst im Laufe seines Lebens zu einem. Ein kleines Kind entwickelt sich zu einem sozialen Wesen während des Sozialisationsprozesses. D.h., es eignet sich Normen und Erwartungen an, die in der jeweiligen Gesellschaft gelten. Man übernimmt die Rolle der signifikanten Anderen und dann entwickelt sich der generalisierte Andere, dessen Perspektive für die Entwicklung und Beurteilung des Selbst wichtig ist:

„So the self reaches its full development by organizing these individual attitudes of others into the organized social or group attitudes, and by thus becoming an individual reflection of the general systematic pattern of social or group behavior in which it and the others are all involved [...]“ (Mead 1967, 158).

Mittels Interaktion mit den signifikanten Anderen nimmt eine Person durch Auffassung von Reaktionen der signifikanten Anderen auf ihr eigenes Verhalten wahr, wer sie ist. Das Individuum versteht folglich, wie es sich in einem bestimmten Kontext verhalten soll. Die signifikanten Anderen sind für Kinder besonders in den früheren Phasen des Sozialisationsprozesses von großer Bedeutung. Von diesen Personen lernt das Kind, was von ihm erwartet wird, nach welchen Normen, Werten und Erwartungen es leben soll.

Das Selbst wird im Laufe der Zeit geformt und während der späteren Phasen des Sozialisationsprozesses werden signifikante Andere um weitere Personen wie Lehrende oder gleichaltrige Freunde erweitert. Sollte eine Person nur signifikante Andere haben, die negative Einstellungen gegenüber Handlungen dieser Person hat, kann das Individuum ein negatives Bild von sich selbst bekommen. Dadurch dass Personen mehrere signifikante Andere in ihrem Leben haben, können sie ein variierendes Bild von sich selbst und ihrer Handlungen bekommen und somit ein eher positives Selbstbild entwickeln.

2.2 Sozialpsychologische Dimension der Identitätsbildung: Soziale Identität als Differenz

Man kategorisiert Objekte, um sie zu verstehen und zu identifizieren. Menschen müssen kategorisieren bzw. klassifizieren, damit sie im Leben zurecht kommen: „Without categorization, the complexity of the human social world might not be manageable at all“ (Jenkins 2000, 8). Wie wir Objekte kategorisieren, so kategorisieren wir auch Menschen einschließlich uns selbst, um die soziale Welt zu verstehen. Soziale Identifizierung ist ein Klassifizierungsprozess des Selbst und der sozialen Gruppe, der man angehört, in Beziehung zu anderen. Umgekehrt werden wir auch von anderen

Kategorien zugeordnet. Jenkins (2000) arbeitet mit den Begriffen ‚interne' (Selbstidentifizierung) und ‚externe Definitionen' (Kategorisierung). Laut Jenkins (vgl. 2000, 7) sind die internen und externen Definitionen als ein sozialer Prozess zu verstehen, durch den die soziale Identität entsteht. Diese beiden Definitionen sind eng miteinander verbunden und setzen sich gegenseitig voraus. Sowohl die interne Definition (Selbstidentifizierung) als auch die externe Definition (Kategorisierung) sind wichtig für die soziale Identifizierung. Demnach ist soziale Identifizierung kein einseitiger Prozess: „Social identity is never unilateral" (Jenkins 2000, 8).

Wie oben erwähnt, ist die soziale Kategorisierung ein wichtiger Mechanismus, der Menschen ermöglicht, sich in Beziehung zu anderen zu identifizieren. Jenkins (2000) behauptet, dass die Kategorisierung von der Wahrnehmung der Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen Gruppen abhängt: „Similarity and difference are implicit in the other; one does not make sense without the other" (Jenkins 2000, 7). Nach Sökefeld (2008b, 197) „hat eine Identität nur Bedeutung, weil es andere Identitäten gibt". Diese Dimension der Identität wird als Differenz bezeichnet. D.h., dass man seine Identität in Relation zu anderen definiert. Eine Gruppe oder ein Individuum definiert sich durch Grenzziehung zu anderen Gruppen bzw. durch Differenz. Hall (2000) spricht von ‚Positionierung'; das heißt, dass sich eine Person auf einen Kontext bezieht, wenn sie sich äußert: „Wir alle haben einen bestimmten Ort, eine bestimmte Zeit, eine spezifische Geschichte und Kultur, von denen aus wir schreiben und sprechen. Was wir sagen, steht immer ‚in einem Kontext' und ist *positioniert*" (Hall 2000, 26; Hervorhebung im Original). Ethnische Elemente wie Gruppenzugehörigkeit oder Herkunft sind für eine Person wichtig, um eine bestimmte Position einzunehmen. „[Diese] Position erkennt in dem, ‚was wir wirklich sind' oder [...] ‚was wir geworden sind', neben den vielen Ähnlichkeiten auch die entscheidenden Punkte einer tiefen und signifikanten *Differenz*" (Hall 2000, 29; Hervorhebung im Original). Demnach wird die Identität durch Differenz entwickelt. D.h., die Identität wird konstruiert, indem man sich von einer bestimmten Kultur bzw. Gruppe abgrenzt. Man wird zu dem, was man ist, durch das Erkennen bzw. Definieren, was man nicht ist: „Immer wieder muss das Subjekt sich etwas identifikatorisch aneignen, was es selbst nicht ist, aber zur eigenen Entfaltung, also zur Selbstentfaltung, braucht" (Anselm 1997, 140). Demnach geht Schwarzsein mit nicht Weißsein einher. Selten steht eine Differenz für sich alleine. Menschen positionieren sich selbst in Bezug auf verschiedene Differenzen, die nicht

parallel verlaufen, sondern sich manchmal auch überschneiden können (vgl. Sökefeld 2001, 535). Das liegt nicht nur in der Vielfalt der Differenzen begründet, sondern auch durch unterschiedliche Positionen, die man einnimmt: „[...] die Trennungslinien der Differenz [werden] immer wieder in Beziehung zu unterschiedlichen Referenzpunkten neu positioniert“ (Hall 2000, 32).

2.3 Ethnische Identität

De Vos (1996) sieht Ethnizität als die Grundvoraussetzung für Gruppen, damit sie sich als eine Einheit fühlen und ein Gefühl der Gruppenzugehörigkeit etablieren. Ethnizität beruht meist auf einer gemeinsamen Sprache, Religion, Herkunft und kulturellen Mustern. Das sind einige Merkmale für Ethnizität, aber sie führen nicht automatisch dazu, dass Menschen sich selber als Mitglieder bestimmter Gruppen sehen und beginnen, Dinge gemeinsam auszuführen (vgl. Barth 1969, 12f.; Jenkins 1997, 11).

Laut De Vos (vgl. 1996, 16) bestehen auf kultureller Basis verschiedene Möglichkeiten, wie soziale Gruppierungen in der Gesellschaft geschaffen werden: Manche Gruppierungen werden horizontal beispielsweise durch Verwandschaftsnetzwerke durch Heirat, andere wiederum vertikal durch die Betonung des Status einer Person oder einer Gruppe in Bezug auf andere Personen oder Gruppen erzeugt. Eine andere Form von sozialer Gruppierung sind angenommene kulturelle Unterschiede bzw. die ethnische Herkunft.

Nach Barth (1969) ist Grenzziehung ein wesentliches Merkmal für die Bestimmung der ethnischen Gruppe. Es handelt sich dabei nicht um objektive Merkmale:

> „‘Objektive‘ Unterschiede, etwa hinsichtlich Kleidung, Religion oder anderer kulturellen Differenzen, sind nicht die Basis ethnischer Differenzierung. Entscheidend ist vielmehr die ‚subjektive‘ Eigendefinition einer ethnischen Gruppe in Abgrenzung zu anderen“ (Tasçı 2008, 137).

Laut Jenkins (vgl. 1997, 11) bedeuten ethnische Gruppen ethnische Relationen, die mindestens zwei kollektive Parteien voraussetzt. Der Unterschied wird im Kontrast zu etwas anderem erzeugt und ist daher relationell (Barth 1969, 10ff; Jenkins 1997, 11).[11] Man kann deshalb nie auf eine ethnische Gruppe schauen, ohne dass man deren Verhältnis zu anderen Gruppen beachtet (vgl. Jenkins 1997, 11). Ethnizität existiert nur da, wo Gruppenmitglieder der Auffassung sind, dass sie sich von Mitgliedern anderer Gruppen kulturell unterscheiden. Was alle ethnische Gruppen gemeinsam haben, ist, dass sie der Auffassung sind, eine Kultur mit den anderen in der selben Gruppe zu teilen. Die Hervorhebung der Unterschiede zu anderen Gruppen hebt gleichzeitig die Ähnlichkeiten bzw. die Kultur , die man mit anderen in der jeweiligen Gruppe zu teilen glaubt, hervor: „[T]he production and reproduction of difference *vis-à-vis* external others is what creates the image of similarity internally, *vis-à-vis* each other (Jenkins 1997, 12; Hervorhebung im Original). Dieses führt wiederum dazu, dass das Gruppengefühl gestärkt wird.

Etnizität ist ein Begriff, der für die Identitätsentwicklung grundlegend ist. Aus der essentialistischen Perspektive ist Ethnizität statisch und wird durch das Geburtsprinzip bzw. Abstammung erlangt. Nach essentialistischer Perspektive ist eine Person, die in Österreich geboren wird, unmittelbar Träger der österreichischen Ethnie, Kultur und Geschichte. Der essensialistischer Ansatz geht von der Naturgegebenheit der Ethnizität aus und kategorisiert Menschen nach diesem Kriterium (vgl. Salzborn 2006, 99). Nach diesem Ansatz ist Ethnizität etwas objektives, welches nicht darauf achtet, wo Menschen sich selber zugehörig fühlen. Diese Perspektive unterscheidet sich grundlegend von der konstruktivistischen Perspektive, für die Ethnizität etwas Veränderliches ist und die von der sozialen Konstruktion der Ethnizität ausgeht:

> „Hier wird vor allem die Subjektivität des normativen Gehalts von Ethnizität betont und auf historische, soziale und politischen Umstände hingewiesen, die die Identifikation mit dem Konzept der Ethnizität verursachten“ (Salzborn 2006, 99).

[11] Dadurch dass Ethnizität relationell ist, kann sich die Bedeutung je nach sozialem Kontext, in dem Menschen interagieren, ändern.

Ethnische Identität entwickelt sich in einem sozialen Prozess (vgl. De Vos 1996, 17). Aus der konstruktivistischen Perspektive ist Kurde, Österreicher etc. zu sein etwas, das man lernt und wird im sozialen Kontext entwickelt, in dem Menschen interagieren. Etnizität wird demnach in der Familie, Schule, in der Freizeit etc., mit anderen Worten in Interaktion mit anderen Menschen konstruiert. Besonders für Menschen, die eine Migrationsgeschichte haben, gewinnt die konstruktivistische Perspektive an Bedeutung, da der Ortswechsel und die Konfrontation mit einer anderen Kultur als der eigenen die Lebensmuster, Gewohnheiten, usw. beeinflusst und natürlich auch die Bedeutung der eigenen Ethnizität. Vermutlich gleicht ein Türke in der Türkei nicht einem Türken in Österreich, weil der Türke in Österreich durch Konfrontation mit einer anderen Kultur als der eigenen seiner Ethnizität eine ganz andere Bedeutung auflädt als der in der Türkei, was zur Folge hat, dass Ethnizität neu definiert wird und die eigene Ethnizität an Bedeutung gewinnt bzw. verliert. Schnell (1990, 5) bezeichnet als ethnische Identifikation „[...] das Ausmaß der Wertschätzung der Zugehörigkeit einer Person in Hinsicht auf ihre eigene Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe [...]“. Dieses Ausmaß der Wertschätzung kann sich je nach (positiver und negativer) Erfahrung verändern. Beispielsweise können negative Erfahrungen in der Aufnahmegesellschaft wie Diskriminerung und Exklusion (ungeachtet dessen, ob es sich um reale oder angenommene Diskriminierung handelt) dazu führen, dass sich die Identifikation mit der eigenen ethnischen Gruppe intensiviert:

> „[...] ethnische Identität [kann] dann entstehen, wenn zuvor selbstverständliche Verhaltensweisen durch Krisen als Handlungsoptionen erst erfahren werden. Das Benennen als ‚ethnisch‘ erfolgt hier als Reaktion auf entsprechende Reaktionen anderer Personen (z.B. im Fall der Migration durch wiederholte Diskriminierungen durch Personen der Aufnahmegesellschaft)“ (Schnell 1990, 9f).

Sowie negative Efahrungen die Identifikation mit eigener ethnischen Gruppe erhöhen können, können positive Erfahrungen eine Abnahme der Identifikation mit der eigenen ethnischen Gruppe zur Folge haben:

„Mit steigender Anzahl erfolgreich absolvierter Interaktionen mit ‚neuen' Reaktionsmustern sinkt die Ausübung traditioneller kultureller Gewohnheiten. Verlaufen die Interaktionen mit Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft erfolgreich, so ist in diesem Fall langfristig mit identikativer Assimilation zu rechnen. Im Regelfall dürfte dies zu einer sinkenden Identifikation mit der eigenen ethnischen Gruppe führen" (Schnell 1990, 11).

Menschen müssen auf der Grundlage ihrer Erlebnisse und Erfahrungen ihre Identität neu aushandeln. Gans (1979) weist darauf hin, dass Identität besonders für Migranten der dritten Generation nicht als gegeben hingenommen werden kann. Menschen können ihre Identität selbstverständlich aufgeben oder aber beibehalten. „[B]ut if they continue to feel it [identity; Anm. d. V.], they must make it more explicit than it was in the past, and must even look for ways of expressing it" (Gans 1979, 8). Die Suche nach Möglichkeiten, die Ethnizität zum Ausdruck bringen, bezeichnet Gans (1979, 6) als *symbolic ethnicity*, weil es sich um symbolische Identifikation handelt:

„Symbolic ethnicity can be expressed in a myriad ways, but above all, [...] it is characterized by a nostalgic allegiance to the culture of the immigrant generation, or that of the old country; a love for and a pride in a tradition that can be felt without having to be incorporated in everyday behavior" (Gans 1979, 9).

Gans (vgl. 1979, 12) behauptet, dass Ethnizität im Laufe der Generationen z. B. durch interethnisches Heiraten nachlässt[12], da Menschen hybride Identitäten entwickeln. Somit entstehen Schwierigkeiten, eine ethnische Identität auszubilden.

[12] Obwohl Ethnizität im Laufe der Generationen nachlässt, bleibt symbolische Ethnizität bestehen. Gans (1979) ist der Meinung, dass Deutsche, Skandinavier und Iren in Amerika ethnisch geblieben sind, weil sie symbolische Ethnizität praktiziert haben. Nichtsdestotrotz weist er darauf hin, dass symbolische Ethnizität kein permanentes Phänomen ist: „Although all Americans, save the Indians, came here as immigrants and are thus in one sense ethnics, people who arrived in the seventeenth and eighteenth centuries, and before the mid-nineteenth century ‚old' immigration, are, except in some rural enclaves, no longer ethnics even if they know where their emigrant ancestors came from. The history of groups whose ancestors arrived here seven or more generations ago suggests that eventually, the ethnics of the new immigration will be like them [...]" (Gans 1979, 18).

„[...] how would the son of an Italian mother and Irish father who has married a woman of Polish-German ancestry determine his ethnicity, and what would he and his wife tell their children?“ (Gans 1979, 12f.).

In so einem Fall „werden sich die Eltern entweder für eine ethnische Identität entscheiden, die ihnen am meisten zuspricht, oder sie werden sich für eine panethnische Erziehung entscheiden; eine dritte Möglichkeit ist das Ignorieren der Diversität und damit eine nicht-ethnische Erziehung.“ (Gans 1979, 13). Diese drei Möglichkeiten stimmen mit den Überlegungen von Barth (1969) überein, der Ethnizität als *decision-making* und *goal-orientation* bezeichnet. Menschen suchen fortlaufend nach Möglichkeiten, um sich von der Masse abzuheben und ihre Differenzen zu anderen zu zeigen. Besonders für Minderheiten kann Ethnizität in einer offenen Mehrheitsgesellschaft eine gute Möglichkeit bieten: „Ethnicity [...] seems therefore to be ideally suited to serve as a distinguishing characteristic“ (Gans 1979, 16).

2.4 Identitätsbildung in der Diaspora

Der Begriff ‚Diaspora‘ wird vom griechischen Verb *speiro* und von der Präposition *dia* abgeleitet (vgl. Cohen 1997, ix) und bedeutet ‚zerstreut‘. In der griechischen Antike wurde der Begriff im Sinne von Migration und Kolonisation verwendet (vgl. Cohen 1997, ix). Erst mit der Übertragung auf die Juden bekam der Begriff ‚Diaspora‘ eine negative Konnotation, die mit der Vertreibung und der damit verbundenen Erfahrungen des judischen Volkes zusammenhing. (vgl. Safran 1991, 83; Cohen 1997, ix).

Das Diaspora-Konzept kommt zur Anwendung, um Erfahrungen außerhalb des ‚Heimatlandes‘ eine Perspektive zu geben. Es wird heute in ausgeweiteter Form verwendet und ist eine metaphorische Kennzeichnung für verschiedene Personengruppen wie Migranten, Flüchtlinge, ethnische Minderheiten, Gastarbeiter, im Exil lebende Gemeinschaften etc. (vgl. Safran 1991, 83).

„‘Diaspora‘ is the term often used today to describe practically any population which is considered ‚deterritorialized‘ or ‚transnational‘ – that is, whose cultural origins are said to have arisen in a land other than that in which they currently reside, and whose social, economic and political networks cross the borders of nation – states or, indeed, span the globe“ (Vertovec 2000a, 141).

Das Diaspora Konzept beschreibt komplexe und verschiedene Erfahrungen von freiwilliger oder aufgezwungener Migration und thematisiert Erlebnisse wie Exklusion, Assimiliation oder Integration in die Gesellschaft, in der man lebt (Safran 1991; Vertovec 1998; Vertovec & Cohen, 1999). Genau genommen wird der Begriff als Kritik an einer Vorstellung von homogenen, einheitlichen Gesellschaften bzw. vorgegebener Selbstverständlichkeit aufgefasst; d.h., er kritisiert die Vorstellung, dass die Identität an einen geographischen Raum, eine Sprache und eine Kultur gebunden ist (vgl. Gilroy 1995; Brah 2005).

Einige wichtige Charakteristika der Diaspora sind die emotionale Bindung an das ‚Heimatland‘, kollektive Erinnerungen an die Geschichte oder Aufrechterhaltung der Kontakte mit dem Heimatland und mit Menschen mit ähnlichem Hintergrund bzw. ähnlicher Ethinizität: „[...] a member’s adherence to a diasporic community is demonstrated by an acceptance of an inescapable link with their past migration history and a sense of co-ethnicity with others of a similar background“ (Cohen 1997, ix). Die neuen Medien sind als eine Gelegenheit zu sehen, die für die Konstruktion und Rekonstruktion von Identitäten und Positionen in der Diaspora einen Platz bieten. Vor allem geht es um Ressourcen, die den Kontakt mit dem Herkunftsland und mit anderen aus der Heimat, die aber in verschiedenen Teilen der Erde verstreut sind, aufrechtzuerhalten, was eine Intensivierung von diasporischen Identitätskonstruktionen darstellt (vgl. Cohen 1997, 26).

Diaspora ist zwar von der Idealisierung des Heimatslandes und Rückkehrabsichten zu diesem geprägt (Safran 1991; Cohen 1997,), sie setzt aber nicht unbedingt eine bestehende Heimat voraus. Diaspora wird vielmehr durch einen imaginären Raum und durch symbolischen Ausdruck konstruiert (Appadurai, 2000; Cohen 1997, 23; Clifford 1999a, 219). Clifford (1999b, 247) beschreibt Diaspora und diasporische Erfahrungen

als „a history of dispersal, myths/memories of the homeland, alienation in the host (bad host?) country, desire for eventual return, ongoing support of the homeland, and a collective identity importantly defined by this relationship".

Vertovec (2000a, 142) weist darauf hin, dass das Diaspora-Konzept drei unterschiedliche Bedeutungen aufweist, die er „'[D]iaspora' as *social form*, ‚[D]iaspora as *type of consciousness*, and ‚[D]iaspora' as *mode of cultural production* [...]" nennt. ‚Diaspora as social form' bezieht sich auf transnationale Gemeinschaften, deren soziale, ökonomische und politische Netzwerke über die nationalen Grenzen hinaus gehen (vgl. Kaya 2005, 132). Dazu gehören beispielsweise politische Aktivitäten im Aufenthalts- und Heimatland sowie die Entwicklung ökonomischer Strategien wie Investitionen oder Geldüberweisungen an die Mitglieder der co-ethnischen Diasporagemeinschaften, die in anderen Ländern zerstreut sind, um den Wohlstand der co-ethnischen Mitglieder der Diasporagemeinschaften zu erhöhen. Diese Strategien zielen allgemein darauf, Solidarität zwischen Mitgliedern der selben Diasporagemeinschaften zu entwickeln, die sich in anderen Ländern befinden.

Diaspora kann also auch einen transnationalen Charakter einnehmen. Vertovec (2000b) grenzt sich allerdings von der synonymen Verwendungs des Begriffs ‚Transnationalismus' mit Diaspora ab: „Diasporas arise from some form of migration, but not all migration involves diasporic consciousness; all transnational communities comprise diasporas, but not all diasporas develop transnationalism." (Vertovec 2000b, 12). Nach Erol (vgl. 2012, 842) ist eines der markantesten Charakteristika, wodurch sich die alevitische Gemeinschaft als eine Diaspora-Gemeinschaft auszeichnet, die transnationale Dimension ihrer Diskurse und Praktiken. Transnationalismus bezieht sich nach Schiller *et al.* (vgl. 1999, 26) auf die Konstruktion und Aufrechterhaltung sozialer Felder, welche über die Grenzen hinausgehen. Diese Felder setzen sich aus Beziehungen zusammen, welche die Migranten mit Gemeinschaften im Land ihres Wohnortes sowie mit denen im Ursprungsland und/oder mit anderen Diaspora-Gemeinschaften verbinden (Kokot, Tölölyan & Alfonso 2006, 4).

Der Ansatz der ‚Diaspora as mode of cultural production' wird „[...] as involving the *production and reproduction of transnational social and cultural phenomena*" zum

Ausdruck gebracht (Vertovec 2000a, 153; Hervorhebung im Original). In diesem Ansatz wird die Transformation konstruierter Identitäten unter Diaspora-Menschen hervorgehoben (vgl. Vertovec & Cohen 1999, xx). Es handelt sich dabei um Hybridität, die daraus resultiert, dass Diaspora-Menschen mit verschiedenen kulturellen Phänomenen konfrontiert sind, was zur Folge hat, dass neue Identitäten bzw. neue kulturelle Phänomene entstehen:

> „The diaspora experience [...] is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of ‚identity' which lives with and through, not despite, difference; by *hybridity*. Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference" (Hall 1999, 312).

Der Ansatz ‚Diaspora as type of consciousness' betont eine Art Bewusstsein, das sich unter den Diaspora-Menschen entwickelt; sie ist „a variety of experience, a state of mind and a sense of identity" (Vertovec 2000a, 146). Dieses Diaspora-Bewusstsein wird sowohl durch negative Erfahrungen wie der Diskriminierung, Exklusion als auch durch positive Erfahrungen wie der Identifizierung mit einem historischen und kulturellen Erbe konstruiert (vgl. Vertovec 2000a, 147)[13]. Gilroy (Gilroy 1993, zit. nach Vertovec 2000a, 147) weist auf Du Bois' Konzept „double consciousness" hin und beschreibt dieses „as living with the sense of being simultaneously ‚home away from home' or ‚here and there'". Dieses duale Bewusstsein bringt Clifford (1999a, 235) ähnlich zum Ausdruck: „The empowering paradox of diaspora is that dwelling *here* assumes a solidarity and connection *there*. But *there* is not necessarily a single place or an exclusivist nation" [Hervorhebung im Original].

[13] Vertovec & Cohen (vgl. 1999, xviii) weisen darauf hin, dass kollektive Erinnerungen nicht zwangsläufig einheitliche Identitäten erzeugen, denn Brüche in den Erinnerungen können dazu führen, dass neue Geschichten, Gemeinschaften und neue Identitäten produziert werden.

2.4.1 Religionsaspekt der Identitätsbildung in der Diaspora

Laut Kokot, Tölölyan und Alfonso (vgl. 2006, 6) besteht eine allgemeine Tendenz, die Relevanz der Religion und religiösen Organisationen für die Konstruktion diasporischer Identitäten zu unterschätzen.
Ninian Smart (1999) zählt drei Gründe auf, warum es wichtig ist, den Zusammenhang zwischen Religion und Diaspora nicht außer Acht zu lassen: Erstens kann Diaspora Einblicke in religiöse Transformationen verschaffen, zweitens die Entwicklungen einer Religion im Ursprungskontext beeinflussen (z.B. Bau von Gebetshäusern durch Heimatüberweisungen). Der dritte Grund ist die große Verbreitung der Diaspora in der modernen Welt. Der Religion kommt im Diaspora-Kontext eine große Bedeutung zu, denn diese trägt zur Bildung, Abgrenzung und Stärkung kollektiver Identität in einer kulturell fremden Umgebung bei und dient der identifikatorischen Differenz der Diaspora-Gemeinschaft im Gegensatz zu den kulturellen und religiösen Normen und Orientierungen der dominierenden Gesellschaft (vgl. Baumann 2000, 327f.).

Cohen (1997, 189) ist der Meinung, dass „religions can provide additional cement to bind a diasporic consciousness“, aber er stellt sich die Frage, ob Weltreligionen als Diaspora dargestellt werden können. Er behauptet zwar, dass Religionen das Diaspora-Bewusstsein fördern können, aber [...] they [Religions; Anhm. d. V.] do not constitute diasporas in and of themselves“ (Cohen 1997, 189). Cohen (1997) ist der Meinung, dass Mitglieder religiöser Gemeinschaften als einzelne Diaspora betrachtet werden sollen, weil Mitglieder unterschiedlicher Religionsgemeinschaften auch unterschiedliche ethnische Hintergründe haben können (z.B. Iren und Italiener, die katholisch sind) und weil bei Weltreligionen die Idealisierung eines Heimatlandes und die Rückkehrabsicht, welche u.a. zu den Charakterisken der Diaspora gehört, fehlen, auch wenn Überlappungen zwischen Glaube und Ethnizität so wie es bei Iren und Italienern, die Anhänger der katholischen Kirche sind, der Fall ist, die soziale Kohäsion stärken kann (vgl. Cohen 1997, 189). Vertovec (2000b) spricht von Ausnahmefällen, bei denen die Religion und Ethnizität nicht trennbar sind und deshalb als Diaspora betrachtet werden können. Zu den Gruppen, bei denen die Religion und Ethnizität sich überlappen, zählt Vertovec (2000b, 10) u.a. die Aleviten, „whose respective religious distinctiveness usually tends to set them apart as ethnic groups.“. Genauso vertritt Safran (vgl. 2006,

12) die Meinung, dass Diaspora nicht ethnisch sein muss; es gebe auch religiöse Diaspora.

2.4.2 Diasporische Transformationsprozesse

Religiöse Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe kann eine bedeutende Rolle einnehmen und ein wesentliches Merkmal für die Gruppenidentität werden (Baumann 2006, 170). Religion kann, indem sie Menschen auf der Grundlage von Ritualen und gemeinsamen Aktivitäten zusammenführt, über die Zeit Solidarität und ein Zusammengehörigkeitsgefühl erzeugen (Mitchell 2006; Cohen 1997). Religiöse Praktiken können eine Reihe von Vorstellungen über die eigene Gruppe und das, was sie verbindet, produzieren (Mitchell 2006; Baumann 2006). Religiöse Überzeugungen, Werte und Praktiken haben immer eine dialektische Relation zum umgebenden gesellschaftlichen Kontext und können im Laufe der Zeit an Bedeutung gewinnen bzw. verlieren.

> „This also implies that the importance of religion might change over time, given both national and the transnational contexts. Thus religious belonging might not be of prime importance to a migrant group all the time, but there are times in which it is quite significant and must be taken into consideration.“ (Baumann 2006, 170).

Vertovec (2000a) spricht von jener Form von Diaspora-Bewusstsein, welches spezifisch für religiöse Gruppen ist. Dieses bezeichnet er als „religious diaspora consciousness“, welches durch die von den Bedingungen der Diaspora angetriebene Selbstreflexion in Zusammenhang mit dem religiösen Pluralismus entsteht (Vertovec 2000a, 149). Diese Hinterfragung ist u.a. dadurch bedingt, dass Gläubige sich als Minderheit in einer pluralistischen Gesellschhaft in einer Position sehen, die Elemente ihres Glaubens und ihre religiösen Praktiken den Mitgliedern anderer Religionen zu rationalisieren und zu rechtfertigen (Vertovec 2000a, 149).

> „Under such conditions, believers are often compelled to realize that the routine habitual practice, rote learning and ‚blind faith‘ underpinning previous contexts [...] are no longer operational“ (Vertovec 2000a, 149).

Geertz (1968, 61) weist darauf hin, dass Diaspora-Menschen unbewusst an ihrem Glauben zweifeln, allerdings bezieht sich dieser Zweifel auf die Tiefe, Strenge und den Einfluss des Glaubens auf sie, aber nicht auf seine Gültigkeit. Vielmehr wird die Frage „How shall I believe it?“ in den Mittelpunkt gerückt als „What shall I believe?“ (Geertz 1968, 61). Geertz (1968, 61) spricht von „a distinction between ‚religiousness‘ and ‚religious-mindedness‘, between being held by religious convictions and holding them.“

3 Methodischer Teil: Qualitativer Ansatz

3.1 Begründung der Methodologie

Für die Untersuchung der vorliegenden Arbeit ist ein qualitativer Forschungsansatz am besten gegeignet, da das Ziel dieser Arbeit nahen Kontakt zu den zu untersuchenden Personen erfordert, um Einblick in ihre Lebenswirklichkeiten zu gewinnen. Zur Beantwortung der Forschungsfragen ist die Rekonstruktion von Prozessen notwendig, welche durch qualitative Forschung zu erreichen ist. Ein qualitativer Ansatz ermöglicht gleichzeitig, die Bedeutungen, die Menschen ihren Lebenserfahrungen geben, nachzuvollziehen. Eine quantitative Forschungsmethode wäre in diesem Fall keine Alternative, da sozial konstruierte Wirklichkeiten nicht quantifizierbar bzw. statistisch nicht messbar sind. Ein anderer Grund für die Anwendung qualitativer Methoden ist das Interesse an der subjektiven Perspektive der Interviewten: „Qualitative Forschung hat den Anspruch, Lebenswelten ‚von innen heraus' aus der Sicht der handelnden Menschen zu beschreiben. Damit will sie zu einem besseren Verständnis sozialer Wirklichkeit(en) beitragen und auf Abläufe, Deutungsmuster und Strukturmerkmale aufmerksam machen." (Flick, von Kardorff & Steinke 2008, 14).

3.2 Datenerhebung: Halbstrukturierte Leitfadeninterviews

Für die Erhebung der Forschungsdaten wurden qualitative Interviews durchgeführt, welche Einblicke in die Persönlichkeit und in die Gedanken über Lebenserfahrungen der Interviewpartner und -partnerinnen ermöglichen. In qualitativen Interviews besteht die Chance, den interviewten Personen genügend Raum und Zeit zu geben, sich ungestört durch andere Menschen auszudrücken. Bei qualitativen Interviews versucht man, „stärker in die Tiefe zu gehen, die interviewten Personen ausführlich zu Wort kommen zu lassen und das gewonnene Material intensiver auszuwerten und nicht nur auf statistische Kennwerte zu verdichten." (Diekmann 2007, 532).

Von einem breiten Spektrum der verschiedenen Formen von qualitativen Interviews wurde das halbstrukturierte Leitfadeninterview (halbstrukturierte Interviews in Form eines Leitfadens) gewählt, da dieses den Vorteil hat, dass „der Forscher sich an einem Interview-Leitfaden [orientiert], der jedoch viele Spielräume in den Frageformulierungen, Nachfragestrategien und in der Abfolge der Fragen eröffnet." (Hopf 2008, 351). Menschen haben unterschiedliche Erfahrungen und weisen unterschiedlichen Wissensstand auf, der sich auf die Interviewsituation bzw. auf die Beantwortung der Interviewfragen auswirkt. Dies erfordert, die Reihenfolge und die Formulierung von Fragen an die Bedürfnisse und Reaktionen der Befragten anzupassen (vgl. Diekmann 2007, 537). Demnach ist die Flexibilität im Umgang mit dem Leitfaden während des Interviews ist ein wesentliches Merkmal. Der Vorteil eines Leitfadens ist einerseits die Vergewisserung, dass alle relevanten Fragen während des Interviews gestellt werden, andererseits die Erleichterung der Zuordnung von Antworten zu Kategorien bei der Auswertung.

Im Leitfaden wurde der Schwerpunkt auf die Selbstauffassung und die Bedeutung des Alevitentums, die aktuellen Ereignisse in Bezug auf die Aleviten sowie die Geschichte des Alevitentums, die Erfahrungen der Aleviten in Bezug auf die Türkei und Österreich gelegt. Ab- und Ausgrenzung, Selbstzuschreibung und Transmission alevitischer Werte sowie religiöser Elemente waren ebenso Themen, die im Mittelpunkt standen. Ein vollständiger Leitfaden findet sich im Anhang.

3.2.1 Untersuchungspopulation

Interviewt wurden 20 Aleviten und Alevitinnen mit türkischen bzw. kurdischen Wurzeln, wobei Männer und Frauen jeweils die Hälfte der Interviewten ausmachen. Es wurden Personen ausgewählt, welche zum Zeitpunkt der Interviews zwischen 18 und 27 Jahre alt waren. Die Eltern bzw. Vorfahren der Interviewten dieser Altersgruppe kommen aus einem Land, in dem ein hohes Ausmaß an sozialer Kontrolle herrscht (vgl. Schiffauer 2004, 350) und in dem ihre Vorfahren mit Verfolgungs- und Diskriminierungserfahrungen, auf die ihre Identität baut, konfrontiert waren. Was diese Altersgruppe interessant macht, ist, wie eine alevitische Identität von einer Gruppe in

der Diaspora konstruiert wird, die im Unterschied zu ihren Vorfahren selbst nicht direkt mit Verfolgung und Unterdrückung konfrontiert ist.

Das Kriterium für die Auswahl stellte der Geburtsort bzw. der Zeitpunkt der Zuwanderung nach Österreich dar. Es wurden nur jene Personen in die Untersuchung aufgenommen, die entweder in Österreich geboren wurden oder als Kind nach Österreich kamen. Für jene, die als Kind nach Österreich zuwanderten, war der Besuch der Grundschule in Österreich für die Auswahl ausschlaggebend, denn Kinder kommen in der Schule mit Menschen aus unterschiedlichen kulturellen, religiösen, ethnischen und sozio-ökonomischen Hintergründen in Berührung. Somit stellt Schule einen wichtigen Ort für Sozialisation dar und beeinflusst die Identitätsentwicklung. Es sind nur drei Personen unter den Interviewten, die in der Türkei geboren wurden, aber ihre Schullaufbahn in Österreich starteten. Die restlichen 17 Interviewten wurden in verschiedenen Städten in Österreich geboren.

In die Untersuchung wurden Personen aus Oberösterreich, Steiermark, Tirol und Wien einbezogen. Um mögliche Unterschiede zwischen verschiedenen Städten bzw. Bundesländern in Österreich nicht auszublenden, war es wichtig, auch außerhalb Wiens Menschen zu interviewen. Deshalb wurden aus Wien neun Personen, aus Linz eine Person, aus Wels fünf Personen, aus Graz zwei Personen und aus Innsbruck drei Personen interviewt.

Neben Alter und Geschlecht wurde bei der Auswahl auch darauf geachtet, dass die Interviewten unterschiedliche Bildungsniveaus aufweisen, um ein differenziertes Bild der Aleviten bekommen zu können. Nach dem höchstabgeschlossenen Bildungsniveau haben sieben Personen Pflichtschulabschluss, sechs Personen Matura, sechs Personen Abschluss in einer berufsbildenden Schule und eine Person Universitätsabschluss. Die Eltern der meisten Interviewten kamen als Gastarbeiter und sehr wenige als politische Flüchtlinge nach Österreich. Der Großteil der Eltern weisen Pflichtschulabschluss auf, den sie in der Türkei erwarben.

Der Kontakt zu den zu interviewenden Personen wurden entweder durch alevitische Vereine oder Privatkontakte vermittelt. Die Interviewten waren generell zögerlich in

Bezug auf die Teilnahme an den Interviews. Die Ambivalenz zwischen Helfen-Wollen und Zögerlichkeit war erkennbar. Dies hing einerseits damit zusammen, dass die Interviewten sich dem Wissen über das Alevitentum nicht gewachsen fühlten. Andererseits war für einige der Interviewten die Sinnhaftigkeit solch einer Forschung unbegreiflich. Sie konnten sich unter dem Forschungsvorhaben nichts vorstellen bzw. es handelte sich für die zu interviewenden Personen um ein abstraktes Thema. Somit bedurfte es einer genauen Beschreibung des Forschungsvorhabens.

3.2.2 Durchführung der Erhebung

Die Zögerlichkeit der zu interviewenden Personen ging mit der Sorge über die Vertraulichkeit der Daten einher. Deshalb war es von großer Bedeutung, den zu interviewenden Personen sowohl vor dem Treffen für das Interview als auch unmittelbar vor dem Beginn des Interviews Gewissheit über Anonymität und Vertraulichkeit der Daten zu geben. Es wurde außerdem eine Einverständniserklärung zur Durchführung des Interviews gefertigt, welche vor dem Beginn des Interviews zum Lesen und unterschreiben vorgelegt wurde. Die Einverständniserklärung enthielt u.a. folgende wesentliche Punkte:

- Die Freiwilligkeit der Teilnahme an der Untersuchung
- Der Zweck des Interviews
- Anonymität der zu interviewenden Person
- Information über die Aufnahme und anschließende Transkription des Interviews
- Information über die Verwendung von Interviewausschnitten

Die Erhebung des Datenmaterials erfolgte zwischen Februar und April 2014. Die Interviews wurden in den jeweiligen Städten, in denen die Interviewpartner und -partnerinnen wohnen, und in unterschiedlichen Umgebungen durchgeführt. Bei den Interviews in Wien war es für die Verfasserin möglich, über die Räumlichkeiten, in denen das Interview stattfinden soll, zu bestimmen bzw. über den Interviewort zu verhandeln. So wurden die Interviews in Wien an einem ruhigen Ort in Abwesenheit

anderer Personen durchgeführt. Die Interviews, die in Graz, Linz, Wels und Innsbruck durchgeführt wurden, wurden entweder in Vereinen oder in den Räumlichkeiten durchgeführt, welche von Personen vorgeschlagen wurden, die die Interviewpartner und -partnerinnen vermittelten. Somit war die Ruhe am Interviewort während des Interviews nicht immer gewährleistet.

Bis auf zwei Ausnahmen wurden alle Interviews auf Deutsch durchgeführt. Bei diesen zwei Interviews, welche auf Türkisch durchgeführt wurden, gab es vorher keine Absprache, in welcher Sprache das Interview erfolgen sollte. Es handelt sich um Interviews, welche auf Deutsch anfingen, aber sich auf Türkisch fortsetzten. Das hängt vermutlich damit zusammen, dass man spontan auf religionsspezifische Begriffe bzw. Ausdrücke, die man auf Türkisch verinnerlicht, im Deutschen keine Gegenbegriffe findet. Deshalb kam es immer wieder vor, dass die Interviewten für die Erklärung bestimmter Ausdrücke auf Türkisch zurückgriffen, auch wenn die Interviews auf Deutsch erfolgten.

Die Interviews dauerten je nach Lebenserfahrungen, dem Interesse und dem Wissensstand der Interviewten unterschiedlich lang. Die Dauer der Interviews variierte von 39 Minuten bis 128 Minuten. Die durchschnittliche Dauer der Interviews betrug 61 Minuten. Die Interviews wurden mit einem Tonband aufgenommen und im Anschluss daran angehört und mit Hilfe der Software ‚f4' transkribiert. Die Transkriptionen wurden von der Verfasserin korrektur gelesen, wobei nur jene Textstellen geändert wurden, die das Verständnis erschwerten. Alle Angaben, die auf die Interviewten hinweisen würden, wurden anonymisiert.

3.3 Datenauswertung: Qualitative Inhaltsanalyse

Für die Auswertung der Daten wurde die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring (2008, 2010) herangezogen. Die qualitative Inhaltsanalyse fand in dieser Arbeit einerseits aufgrund der komplexitätsreduzierenden Vorgehensweise und andererseits aufgrund der Kompatibilität mit der eingesetzten Erhebungsmethode Anwendung. Die qualitative Inhaltsanalyse eignet sich aufgrund ihrer systematischen Vorgehensweise für computergestützte Analyse (vgl. Mayring 2008, 2010; Kuckartz 2014), was in dieser Arbeit jedoch nicht erforderlich war.

„Das Ziel der Inhaltsanalyse ist die systematische Bearbeitung von Kommunikationsmaterial [...]“ (Mayring 2008, 468). Die Kommunikationsmaterialen sind in diesem Fall transkribierte Interviews. Das systematische Vorgehen der Inhaltsanalyse besteht in der Theoriegeleitetheit. D.h., die Ergebnisse werden vom theoretischen Hintergrund her interpretiert.

> „Formale Aspekte ebenso wie latente Sinngehalte kann sie [qualitative Inhaltsanalyse; Anm. d. V.] zu ihrem Gegenstand machen. Der Grundgedanke einer *qualitativen* Inhaltsanalyse besteht nun darin, die Systematik [...] der Inhaltsanalyse für qualitative Analyseschritte beizubehalten, ohne vorschnelle Quantifizierungen vorzunehmen.“ (Mayring 2008, 469; Hervorhebung im Original).

Mayring (2010) schlägt drei Vorgehensweisen der Interpretation vor:

- *Zusammenfassende Inhaltsanalyse*, welche darauf abzielt, das Material zu reduzieren.
- *Explizierende Inhalsanalyse*, welche zu Textbestandteilen zusätzliches Textmaterial heranzieht, um fragliche Textstellen verständlicher zu machen.
- *Strukturiedende Inhaltsanalyse*, dessen Ziel darin besteht, „Strukturmerkmale eines Textes unter Verwendung eines Kategoriensystems ‚herauszufiltern‘“ (Diekmann 2007, 609).

Für die Auswertung des Materials wurde in dieser Arbeit die zusammenfassende Inhaltsanalyse ausgewählt. Bei der zusammenfassenden Inhaltsanalyse geht es darum, das Material auf wesentliche Aspekte zu reduzieren, um einen überschaubaren Text zu erhalten. Anhand des auf diese Weise entstandenen Textes wurden in der vorliegenden Arbeit Kategorien gebildet bzw. jene Kategorien ergänzt, welche aus dem Leitfaden entwickelt wurden bzw. sich im Interview herauskristallisierten. Es handelt sich also bei der Kategorienbildung um ein Wechselspiel zwischen einer induktiven und deduktiven Vorgehensweise. Der aus dem Material entstandene Text wurde Zeile für Zeile bearbeitet und einzelne Aussagen wurden paraphrasierend zusammengefasst. Es wurden nur solche Aussagen paraphrasiert, welche für die Fragestellungen von Bedeutung waren. Einzelne Aussagen wurden knapp umgeschrieben und somit wurde ein einheitliches Sprachniveau geschaffen. Im nächsten Schritt wurden die Paraphrasen verallgemeinert. Jene Paraphrasen, die sich wiederholten oder unwichtig waren, wurden gestrichen. Die Paraphrasen, die als inhaltstragend galten, wurden übernommen. Anschließend wurden ähnliche bzw. sich aufeinander beziehende Paraphrasen nochmals zusammengefasst. Diese Schritte der Zusammenfassung wurden wiederholt, bis keine Kategorien mehr hinzukamen. Somit wurde ein Kategorienleitfaden gefasst. Die Kategorien wurden anschließend auf die Theorie bezugnehmend interpretiert und mit aussagekräftigen Zitaten aus dem Material unterstützt.

4 Ergebnisse

4.1 Selbstwahrnehmung

Die interviewten Aleviten und Alevitinnen haben unterschiedliche Auffassungen in der Hinsicht, wer sie sind. Die Identifizierung mit dem Aufnahmekontext steht genauso im Vordergrund wie die mit dem Herkunftkontext. Die Interviewten begründen die Identifizierung mit dem Herkunftkontext damit, dass ihre Wurzeln in der Türkei liegen.

> „Ich trenne das so, von wo ich komme. Und von wo ich komme, kann ich nicht ändern. Ich bin in der Türkei geboren. Ich kann sagen, ich bin ein Türke und integriert in Österreich [...]."

Als Grund für die Identifizierung mit dem Aufnahmekontext werden ähnliche Gründe angegeben. Viele der Interviewten geben an, sich Österreich zugehörig zu fühlen, auch wenn ihre Wurzeln in der Türkei liegen. Bei der Identifikation mit Österreich spielt einerseits die Sprache eine wichtige Rolle, und andererseits Österreich als Ort, in dem sie geboren wurden:

> „Ich bin natürlich ‚Österreicher mit Migrationshintergrund', wie man das nennt. [...] immerhin bin ich ja auch in Österreich geboren und Deutsch ist die beste Sprache, die ich sprechen kann. ich sehe einen Unterschied vom Aussehen her, von den Wurzeln her."

> „Die Wurzeln liegen bestimmt im Süden, bestimmt in der Türkei, weil meine Eltern sind dort geboren. Sie sind zwar sehr jung hierher gekommen, sie sprechen auch beide sehr gut Deutsch, aber trotzdem würde ich sagen eher hier, weil ich hier geboren bin."

4.1.1 Mehrfache bzw. ambivalente Selbstwahrnehmung

Viele der Interviewten identifizieren sich wie oben beschrieben nicht nur mit ihrer Herkunft, sondern auch mit der Religion. So bezeichen sich die Interviewten als

kurdische bzw. türkische Aleviten. Auch wenn die Interviewpartner und -partnerinnen sich mit der Herkunft, sei es mit der Türkei oder mit Österreich, identifizieren, verursacht die Frage, wie sie sich bezeichnen, Verwirrungen bzw. Ambivalenz. So antwortet ein Interviewpartner auf die Frage, wie er sich bezeichne, wie folgt:

> „Das weiß ich selber nicht. Ich habe das meinen Vater oft gefragt. Mich fragen die Leute ‚bist du Kurde oder Türke?' und dann denke ich zuerst, ich rede Türkisch, weil das meine Muttersprache ist, aber meine Eltern sprechen Kurdisch, aber ich habe das selber nie gelernt. Eigentlich ist das die Muttersprache von meinen Eltern, die kurdische Sprache."

Diese Situation bzw. Ambivalenz wird von den Interviewten als ‚Misch-Masch' bzw. als ‚irgendwo in der Mitte' beschrieben:

> „Ich würde sagen, ich bin ein Misch-Masch von allen, weil, wenn ich hier bin, fühle ich mich als Österreicherin bisschen, aber wenn ich dort [in der Türkei; Anm. d. V.] bin, dann bin ich aber trotzdem so wie ein Tourist und nicht so wie ein [Einheimischer; Anm. d. V]. Ich bin zwar dort willkommen, aber fühle mich nicht wie eine Türkin oder Kurdin dort. Hier fühle ich mich aber auch nicht so richtig wie eine Wienerin. Es ist immer irgendwie."

> „Ich habe mir selbst die Frage schon oft gestellt, und finde irgendwie auch keine Antwort dazu, denn richtig Türkin bin ich nicht, ich bin hier aufgewachsen, ich bin mit der österreichischen Kultur groß geworden [...]. Nur wenn es dann darum geht in der Gesellschaft, ist man den türkischen Sitten verfallen, aber zu Hause zB. wird bei uns die deutsche Sprache [gesprochen; Anm. d. V.]. Ich habe auch mit 14 Türkisch gelernt. Also, ich hab's nachgelernt. Und finde irgendwie keine Angehörigkeit. Ich sehe mich weder als Österreicherin noch als Türkin, ich bin irgendwo drinnen."

Die Ambivalenz wird nicht nur durch gemischte Hintergründe bzw. durch Kontakt mit mehreren Kulturen verursacht. Es wird auch damit begründet, dass ihre Eltern und Großeltern in der Türkei Assimilationen ausgesetzt waren. Infolge von Unterdrückung und Verfolgung in der Türkei mussten (kurdische und/oder türkische) Aleviten ihre Identität verheimlichen, was Assimilation zur Folge hatte:

„Die [meine; Anm. d. V.] Familie ist sehr kompliziert. zB. es hat in der Türkei sehr viel Assimilation gegeben, nicht nur von Alevitentum her, sondern auch von der Herkunft her. Meine Familie, viele betrachten sich als Türken, und Hälfte als Kurden und Hälfte als Türken. Es gibt Streit zwischen meiner Familie, Diskussionen und so. Viele sind assimiliert worden, weil man hat die kurdische Sprache verboten. Leute haben Angst gehabt, Kurdisch zu sprechen. Sie haben ihre Herkunft verleugnet. Und sie haben alles vergessen. Also, sie fühlen sich als Türke. Es ist nicht schlimm, ein Türke zu sein, aber man soll nicht vergessen, welche Herkunft man hat."

Sich nirgendswo zugehörig zu fühlen, führt nicht zwangsläufig zu inneren Konflikten und wird von den Interviewten auch positiv bewertet. Diese Situation wird als vorteilhaft beschrieben und als eine Brücke zwischen den Kulturen empfunden:

„Es hat jene Vorteile, dass ich sag, dass ich keinen ausgrenzen würde wegen ethnischer Herkunft oder ethnischer Minderheiten. Dh., ich habe meinen Freundeskreis sowohl im österreichischen Bereich als auch im türkischen Kreis. Das kann ich sehr gut miteinander verbinden. Das hat mir eben eigentlich diese Angehörigkeitslosigkeit beigebracht, dass ich offen für alle Religion, alle Kulturen und alle Nationalitäten der Welt bin."

„Ich suche mir eigentlich immer das Beste aus allen raus. [...] Ich bin sehr sehr froh, dass ich doppelsprachig aufgewachsen bin und dass ich zwei Kulturen kenne und nicht nur eine Kultur, weil ich kann anders denken als die. ich kann zB. so denken wie sie, und ich kann auch denken aus unserer Sicht und dann kann ich Vergleiche ziehen, was mir besser gefällt."

4.1.2 Kontextabhängige Selbstwahrnehmung

Wie sich an den Aussagen der Interviewten oben erkennen lässt, ist die Selbstwahrnehmung eine kontextabhängige Angelegenheit, die je nachdem, mit wem man es zu tun hat und wo man sich befindet, variiert:

„Wenn es um Studium, Schule und solche Sachen geht, dann eher wie eine Wienerin. [...] Ich habe nur in Wien die Schule besucht, ich kenne das anders nicht. Ich verbinde eigentlich die Schule mit Österreich, nicht mit Kurden und Türkentum und nicht mit Alevitentum."

„Wenn du sagst, du bist ein Alevit, dann schauen sie dich gleich so an und dann tun sie so, als ob du gar kein Mensch wärest. Und da kommen die alevitsichen Dinge [Gefühle, Anm d. V.] ein bisschen hoch für mich."

Wie die Aleviten in Österreich sich selbst wahrnehmen, ist vielfältig. Die Aleviten identifizieren sich sowohl mit ihrem Glauben als auch mit dem Herkunftskontext und Aufnahmekontext. Nichtsdestoweniger fällt es ihnen schwer, sich dazu zu äußern, wo sie sich zugehörig fühlen. Es wird von den Interviewten betont, dass es nicht darauf ankomme, welche Herkunft man hat bzw. woran man glaubt, sondern, dass man ein ‚Mensch' ist. Desweiteren scheinen, die Selbstwahrnehmungen kontextabhängig zu sein und zwar unabhängig davon, was die Interviewten zu Beginn des Interviews auf die Frage „Wie würden Sie sich selbst eher bezeichnen?" angeben. Die Selbstidentifikation ändert sich je nach der Position, auf die sie sich beziehen.

4.2 Fremdwahrnehmung

4.2.1 Ausgrenzung seitens der Sunniten

Die Entwicklung türkischer Nationalidentität basiert auf der Einstellung ‚eine Nation und eine Kultur' (vgl. Göner 2005, 112). Die Konstruktion türkischer Nationalidentität geht Hand in Hand mit der Religion, wobei diese sich auf die sunnitisch-islamische bezieht. Da der türkische Staat jene, die unterschiedliche Interpretationen des Islams haben, nicht dulden kann, werden Menschen bzw. Gruppen, die unterschiedliche Interpretationen des Islams haben, zur Assimilation gezwungen bzw. mit Ausschlussmechanismen konfrontiert (vgl. Mahcupyan 2006 zit. nach Yaman 2007). Sich zu einer anderen Identität als der türkischen zu bekennen bzw. sich zu einer anderen Religion zu bekennen als der sunnitisch-islamischen, wird als seperatistisch bzw. als eine Bewegung gegen den Staat wahrgenommen. Diese Vorwürfe scheinen die Aleviten auch in Österreich zu spüren.

„Die Unterscheidung zwischen dem alevitischen Islam und dem sunnitischen Islam ist leider noch nicht ganz klar für manche Leute, und deswegen glauben sie, dass wir halt versuchen, dass wir irgendwie die Türkei zersplitten wollen. [...] es gibt in der Türkei und auch in Europa noch solche Menschen, die so denken. [...] wie wir sehen, werden sie von der Republik [Türkei, Anm. d. V.] ganz ganz ganz bedrängt. [...] wir leiden alle noch darunter, und ich weiß auch selber, dass meine Kinder und meine Enkel noch darunter leiden werden."

Ein solcher Diskurs lässt Vorurteile in der Gesellschaft produzieren und reproduzieren (vgl. Stadler 2009, 43). Die Aleviten berichten von Ablehnung seitens der Sunniten auf Basis der Vorurteile, die sich in der sozialen Interaktion wiederfinden. Besonders als Kind scheinen die Aleviten mit Vorurteilen konfrontiert zu werden und sich ‚schutzlos' zu fühlen, da sie über ungenügend Wissen über das Alevitentum verfügten. Sie berichten, aufgrund ihres Glaubens keine Wertschätzung zu finden bzw. ungleich behandelt zu werden. Negative Erfahrungen bzw. Konfrontationen mit Diskriminierung werden als Assimilationsversuche[14] seitens der Sunniten interpretiert bzw. diese werden als Bedrohung wahrgenommen. Dabei ist es unwichtig, ob die Diskriminierung seitens der Sunniten tatsächlich erfolgt. Es handelt sich um die eigene Wahrnehmung, die im Sinne des ‚Thomas Theorem' sozial real ist.

„In Österreich als Kind eher, weil ich da mich nicht beschützen konnte, weil ich nicht das Wissen dazu hatte, habe ich das täglich erlebt, dass es die Trennung [zwischen Alevitentum und Sunnitentum, Anm. d. V.] gegeben hat. Ich hatte eine sehr gute Freundin. [...] wir haben im selben Block gewohnt und ich habe jeden Tag, wo ich in den Hof gegangen bin, sie auch gerufen und wir haben miteinander gespielt, aber der Vater ist immer gekommen und hat gesagt, er hat es nicht offen gesagt, aber er hat gemeint, ich bin Alevite und ich soll von ihr deswegen fern bleiben."

„Ich hatte auch ein Erlebnis in der Schule. Die Sunniten müssen auch an Muharrem[15] glauben und wertschätzen und das haben sie gar nicht gemacht in meiner Klasse. Das war am ersten Muharremtag. Ich habe gefastet und habe gesagt dem Lehrer ‚erzählen sie mal von heute, wir würden uns gerne informieren'. Wir waren sechs Personen: Fünf Sunniten und ich war ein Aleviter. Ich habe

[14] Assimilation macht die offizielle Ideologie des türkischen Staates aus, um die ‚Einheit der Nation' beizubehalten. Diese Ideologie richtet sich an alle Minderheiten in der Türkei. Aleviten in der Türkei sind allerdings von dieser Ideologie besonders betroffen, da es sich u.a. darum handelt, dass die Aleviten in der Türkei im Vergleich zu anderen Minderheiten (zB. Christliche Minderheiten) die größte Minderheitengruppe ausmachen, die vom türkischen Staat deshalb als besonders große Bedrohung wahrgenommen wird.

[15] *Muharrem* ist der Trauermonat, bei dem „in Erinnerung an die Durstqualen der Märtyrer von Kerbela" gefastet wird (Kehl-Bodrogi 1988, 223).

gesagt ‚heute ist ein wichtiger Tag', und der hat gesagt ‚machen wir fünf Minuten vor der Pause, reden wir darüber, erinnere mich daran', und ich habe gesagt ‚wir haben den Ramadan, das Ramadanfest einen Monat vor dem Ramadan und während des Ramadans und ein Monat nach dem Ramadan besprochen und alles Mögliche gemacht, und warum nicht jetzt bei Muharrem?' Das sind die Sachen, was mich zum Denken bringen, dass sie mich, uns, unseren Glauben assimilieren möchten."

Die Interviewpartner und -partnerinnen berichten von der Konfrontation mit der Diskriminierung sowie Vorurteilen seitens ihrer sunnitischen Interaktionspartner und -partnerinnen. Laut Kehl-Bodrogi (1988, 228) beziehen sich diese Vorurteile hauptsächlich auf das Sexualverhalten. Aleviten wird unterstellt, sie würden den rituellen Waschvorgang nach dem Geschlechtverkehr nicht durchführen, welcher nach dem sunnitischen Glauben Pflicht ist, und durch nicht Befolgung dieses Rituals gegen die von der Religion geforderte Reinheit verstoßen, was die Aleviten in den Augen der Sunniten ‚unrein' macht (vgl. Kehl-Bodrogi 1988, 229). Vermutlich deshalb werden Nahrungsmittel, die von Aleviten bekommen werden, von Sunniten nicht angenommen bzw. nicht verzehrt. Die Interviewten berichten ähnliche Erfahrungen im Aufnahmekontext, die man sonst aus dem Herkunftkontext kennt.

„In unserem Nachbarkreis war es immer so, dass wir immer nach muslimischen Festen Opfergaben, Fleisch, bekommen haben, aber von uns wurde nie was angenommen oder unsere Nachbarn haben ihre Kinder zu uns zum Spielen geschickt, haben gespielt, aber haben nie bei uns Wasser getrunken oder nie was gegessen und dann hat die Kleine mal gesagt, als ich meiner Nichte Eis gegeben habe, hat sie mir gesagt, ‚wenn du mir eins gibst, versprichst du mir, dass du es meiner Mama nicht sagst?' und habe gesagt ‚wieso?', ‚ja, sie hat mir verboten bei euch was zu essen, weil ihr Aleviten seid'."

„Wenn [die Sunniten, Anm. d. V.] uns Opfergaben bringen, nehmen wir es an. Auch wenn wir es nicht essen, nehmen wir es an, aber sie nehmen es nicht an. [...] Es gibt hier [in Graz] einen Verein. Da muss jede Woche einer hingehen und kochen. Die essen es nicht, wenn wir kochen."

Aufgrund dessen, dass die Aleviten die fünf Grundsäulen des Islams[16] nicht anerkennen, werden sie von Sunniten nicht als Muslime anerkannt (vgl. Kehl-bodrogi 1998, 229).

[16] Die fünf Grundsäulen des Islams sind das Glaubensbekenntnis (der Glaube an die Einheit Gottes und daran, dass Muhammed sein Gesandter ist), die fünf täglichen Gebete, Almosen geben, das Fasten im Ramadan sowie eine Pilgerfahrt nach Mekka.

„Ich habe es hier [in Österreich, Anm. d. V.] viel erlebt: Ihr seid keine Moslems, ihr seid ungläubig, ihr betet nicht, ihr fastet nicht im Ramadan, ihr geht nicht in die Moschee, [...] ihr wascht euch rituell nicht [abdestsizsiniz], eure Gebetswaschung [Abdest] wird von Gott nicht akzeptiert. [...] es ist blödsinn. Wir waschen uns auch rituell. Wir fasten auch. Wir beten auch, aber halt nicht fünf mal am Tag, aber wir tun es trotzdem."

Somit werden Aleviten scheinbar als unrein, schmutzig und ungläubig wahrgenommen. Die durch die Machthaber produzierten Vorurteile, die Folge von Bemühungen sind, um das Sunnitisch-islamische in der Türkei als Staatsreligion zu etablieren, werden in der Wahrnehmung der Interviewten auch im Aufnahmekontext erlebt.
Es wird auch in den Aussagen der Interviewten erkennbar, dass die alevitische Identität in der Interaktion mit Sunniten entsteht. Die Interviewten geben auch an, erst durch Interaktion mit Sunniten sich ihrer alevitischen Identität bewusst geworden zu sein.

4.2.2 Ausgrenzung durch Österreicher

Bei der Ausgrenzung handelt es sich um eine undifferenzierte Wahrnehmung durch ‚Einheimische' bzw. um Pauschalisierungen. Als jemand, der aus der Türkei komme, werde man als Türke bzw. als Muslime wahrgenommen. Unabhängig davon, ob man ein Kurde, ein türkischer Aleviter usw. ist, werde man in einen Topf geworfen.

„Auch wenn sie [die Österreicher und Österreicherinnen] nichts direktes gesagt haben, ich wusste, sie denken so, weil man stempelt sie ab als Türken. Sie kannten nichts als Kurden. So was gibt es für sie nicht. Sie kannten nur Türken und wir waren auch in diesen Türken drinnen, weil ich Türkisch konnte. Wir sind dann dort abgestempelt gewesen [...]"

„Die meisten Menschen sehen uns nicht, die Österreicher zB. Wenn man Moslem sagt, dann denken sie gleich an das andere, an den sunnitischen Islam [...]"

Diese Pauschalisierung geht einher mit stereotypen Vorstellungen über Muslime. Man wird somit als eine aus der Türkei kommende Person mit Fragen konfrontiert wie, warum man kein Kopftuch trage oder warum man nicht in die Moschee gehe, usw.

„Die sehen, ich meine jetzt Menschen, die nicht Aleviten sind, zuerst sind sie etwas skeptisch und sagen, dass es im Islam ist und bringen sie mit Terroristen bzw. mit Extremisten in Verbindung. Und

> das gefällt denen nicht, aber wenn ich dann über unsere Religion erzähle, dann sehen sie, das ist eigentlich nur der Menschenverstand und da ist nur die Menschlichkeit drin. Sie sehen uns irgendwie harmlos und das gefällt denen auch, dass es im Islam so was gibt [...]."

> „Die [Österreicher] haben mich gefragt ‚Bist du Türkin? Bist du Kurdin? Was bist du? Warum kannst du dich so ankleiden? Warum kannst du so bequem arbeiten gehen? Warum kannst du mit uns so sorglos reden?'. Ich habe ihnen erklärt ‚wir sind so und so'."

Es sei gleichgültig, ob man Aleviter ist, denn man sei in erster Linie ein ‚Ausländer'. Demnach habe man als ein Mensch mit ‚Migrationshintergrund' die selben Probleme unabhängig von der Religionszugehörigkeit bzw. Herkunft. In diesem Zusammenhang reden die Interviewten nicht von einem Alevitenproblem, sondern einem Migrantenproblem.

> „ [Es] ist egal, wie du bist, wer du bist. Die Hindernisse eines Jugendlichen in Österreich sind gleich. Egal, ob man Aleviter ist, Sunniter ist, Hindu ist, Kurde ist, Deutscher ist bzw. wir reden von den Immigranten. Es ist da egal, welche Angehörigkeit du hast. [...] uns geht es allen gut bzw. uns geht es allen genauso schlecht [...]"

> „In Amerika hat man das Gefühl, man kann aussehen, wie man möchte. Man ist Amerikaner, wenn man die Staatsbürgerschaft bekommt. Hier in Österreich ist es leider nicht der Fall. Hier kriegt man die Staatsbürgerschaft, aber dennoch wird man in bürokratischen Wegen gefragt nach Herkunftsland, nach Religion. [...] Ich habe das Gefühl, dass man in Österreich Menschen nicht willkommen heißt: Also dass man dennoch eine Politik führt, die die Menschen filtert und irgendwie in irgendeiner Art und Weise Unterschiede hervorruft."

Die Aleviten in Österreich befinden sich oft in Situationen, in denen sie erklären müssen, warum sie *nicht* so sind wie ‚die anderen'. Die alevitische Identität scheint, sich u.a. in der Interaktion mit Österreichern bzw. mit Nichtsunniten durch das Erklären, wer sie *nicht* sind bzw. was sie *nicht* sind, geformt zu werden. Unter den Interviewten wird auch die Ansicht vertreten, dass man in Österreich nicht als ein Alevit wahrgenommen wird, sondern als eine aus der Türkei immigrierte Person, die die gleichen Probleme zu bekämpfen hat wie alle anderen Immigranten.

4.3 Selbstdefinition von Alevitentum

4.3.1 Alevitentum als zeitgemäße und offene Religion

Unabhängig davon, ob das Alevitentum als eine Lebensphilosophie, als eine Religion oder Konfession gesehen wird, wird es von den Interviewten einheitlich als eine offene Religion dargestellt, die jedem Menschen unabhängig von ihrer Herkunft bzw. ihrem Glauben gleich nahe steht und alle Religionen gleichermaßen respektiert bzw. akzeptiert. Das Alevitentum als offene Religion fördere somit die Anpassungsfähigkeit an den Kontext.

> „Es gibt im Alevitentum ein Wort oder ein Satz ‚glaube an alle Propheten und glaube an alle Menschen auf dieser ganzen Welt'. [...] es gehört alles dazu, Menschlichkeit steht ja im Vordergrund im Alevitentum und alles, was dazu gehört. Also, wenn man ein Aleviter ist, dann kann man sich meines Erachtens überall integrieren. Da hat man keine radikalen Ansichten und weil man an jeden so glaubt und wertschätzt, wie er kommt, hat man keine Probleme."

Das Alevitentum wird von den Interviewten als eine Religion beschrieben, die sich mit der Zeit, in der wir leben, vereinbaren lässt. Die Offenheit des Alevitentums wird dadurch zum Ausdruck gebracht, dass das Alevitentum Menschen keine (strikten) Regeln vorschreibt, wie man leben soll bzw. es bietet den Menschen Freiräume. Das Alevitentum wird als zeitgemäß beschrieben. Das drücken die Interviewten besonders durch die Gleichberechtigung von Mann und Frau im Alevitentum aus.

> „Man ist [im Alevitentum; Anm. d. V.] nicht eingeeingt, zB. wenn man sagt ‚Sunnitentum', da gibt es bestimmte Regeln, sehr starke Regeln, speziell für die Frauen, was sie nicht tun darf. Das finde ich einfach nicht richtig, nicht zeitgemäß, und Alevitentum ist einfach zeitgemäßer [...]."

> „Für mich ist es besonders, dass Alevitentum einfach eine Religion ist, die für alles offen ist. Gleichberechtigung sehe ich zB. im Alevitentum bei uns drinnen. Wenn man sich die Familien anschaut, dann haben die Mädchen genauso viele Rechte wie Jungen. Das soll nicht heißen, dass es in anderen Religionen nicht so ist, aber wenn ich so hinschaue, sehe ich mehr Gleichberechtigung."

Ein interessanter Punkt ist, dass das Christentum mit dem Westen assoziiert wird und somit als modern aufgefasst wird. In diesem Zusammenhang wird das Alevitentum mit dem Christentum in Verbindung gebracht und mit Werten westlicher Gesellschaften vereinbar dargestellt.

> „Für mich persönlich sind es die Christen, [die uns am meisten ähneln; Anm. d. V.] [...]; dass die Kinder nicht zu der Religion gezwungen [werden; Anm. d. V.]. Dh.,, wenn sie nicht wollen, dann können sie aus der Kirche austreten. Man kann eine Kirche besuchen, wann man will und wie man will. Das ist eben bei uns Aleviten genauso, dh., man wird nicht dazu gezwungen, wenn heute ein *Cem*[17] stattfindet, dass man hinschauen muss."

> „Man kann es [das Alevitentum] entfernt mit dem Christentum vergleichen. Es kann schon sein, dass sein Ursprung oder seine Herkunft vielleicht an den Islam angelehnt ist, aber so wie die Leute es heute ausleben, ist es eher eine westliche Religion oder gehört eher zu einer westlichen Kultur wie auch Österreicher oder irgendein westliches Volk."

Die Selbstdefinition des Alevitentums als eine offene bzw. zeitgemäße Religion verläuft bei den Aleviten auf zweierlei Weise: Während man sich einerseits vom Sunnitentum abgrenzt, geht man andererseits auf die Gemeinsamkeiten mit dem Christentum ein. Das Alevitentum als moderne bzw. zeitgemäße Religion wird besonders in Relation zum Sunnitentum dargestellt. Das Sunnitentum scheint bei der Hervorhebung des Alevitentums als eine moderne Religon als Referenz zu fungieren. Es wird auch eine Verbindung zwischen dem Christentum, welches als westlich und modern aufgefasst wird, und Alevitentum hergestellt, um die Modernität des Alevitentums noch weiter in den Vordergrund zu stellen.

Da das Alevitentum auf mündlichen Überlieferungen basiert und synkrethische Eigenschaften aufweist, behält das Alevitentum nicht das theologische Grundgerüst und deshalb ist es laut Yavuz (vgl. 2000, 76) dazu gezwungen, moderne Züge zuzulassen, wenn es fortbestehen will.

[17] *Cem* ist das kollektive Gebet der Aleviten, auf das unter Kapitel 4.5.3 näher eingegangen wird.

4.3.2 Alevitische Religion als Moralvorstellung

Das Alevitentum ist ein Glaube, der durch alltägliches Verhalten gekennzeichnet ist, welches sich in zwischenmenschlichen Beziehungen niederschlägt (vgl. Kehl-Bodrogi 1988, 179). Der Mensch wird im Alevitentum als Spiegelbild Gottes angesehen. In diesem Zusammenhang ist die Wertschätzung des Menschen bzw. das Verhältnis zu den Mitmenschen eine der wichtigsten Richtlinien im Alevitentum.

> „Im Alevitentum heißt es allgemein, man soll den Menschen nicht zu Leide kommen. Wenn man Menschen was zu Gute tut, somit hat man für den Gott was Gutes getan und somit hat er sich selbst was Gutes getan, weil er sich in Gottes Auge sozusagen auf eine höhere Stufe gestellt hat."

> „‚Unser Kaaba ist der Mensch'. Das finde ich absolut richtig. [...] der Mensch alleine ist ausschlaggebend, seine Menschlichkeit alleine ist ausschlaggebend: ohne Religion, ohne Nationalität, ohne Sprache, ohne Geschlecht. Und das ist auch sehr wichtig, weil ‚wer wird uns retten? wer hält uns bisher immer mit dem Unheil?': immer der Mensch. Egal, ob wir was Böses oder Gutes tun. Der Gott wird nicht aufstehen und uns helfen. Der Mensch macht das. Wenn ich etwas böses in mir trage, das ist nicht der *şeytan* [übersetzt: Teufel] oder der Gott. Das bin ich selbst."

Die Interviewten betonen einheitlich, dass das Alevitentum eine Religion ist, in der Menschen eine zentrale Stellung einnehmen. Das Alevitentum wird von den Interviewten mit ‚Liebe' zu den Mitmenschen in Verbindung gebracht. Denn die Offenbarung der Liebe zu den Mitmenschen ist gleichzeitig die Offenbarung der Liebe zu Gott.

> „Das Alevitentum als Religion selber hat den Menschen im Mittelpunkt. Also im Mittelpunkt der Religion steht der Mensch. Also nicht irgendwelche Pflichten, die man hat und nicht irgendwelche Sachen, die man unbedingt machen muss, sondern eher der Mensch. Der Mensch selber steht im Mittelpunkt."

Ein guter Alevit zu sein setzte voraus, ein guter Mensch zu sein und seine Mitmenschen gut zu behandeln.

„Ein Aleviter zu sein bedeutet für mich ein Mensch zu sein. Das ist das wichtigste, sollte einfach ganz oben stehen."

„Es [das Alevitentum, Anm. d. V.] ist eine Richtlinie für die Menschlichkeit. Wenn du wie ein Mensch lebst - Mensch unter Anführungszeichen - , dass du nett zu anderen bist, dass du hilfsbereit bist, dass du nichts Böses im Sinn hast, dann bist du für mich ein Aleviter. Egal, ob du jetzt Christ bist oder Jude oder sonst was anderes. Solange du keine bösen Absichten hast, ist das Alevitentum."

Viele der Interviewten berichten, dass ihnen die moralischen Regeln im Alevitentum als eine Orientierung im Leben dienen. Diese Regeln sollen ein konfliktfreies soziales Leben ermöglichen (vgl. Sökefeld 2008b, 200). Wer ein guter Mensch ist, was die Grundvoraussetzung zum Bekenntnis zum Alevitentum darstellt, wird auf der Grundlage dessen definiert, ob man diese Moralregeln befolgt oder nicht. Eine der wichtigsten dieser moralischen Regeln, deren Verstoß Sanktionen aus der sozialen und religiösen Gemeinschaft zur Folge hätte, ist die Aussage *eline, diline, beline sahip ol* (Beherrsche deine Hände, deine Zunge und deine Lenden)[18], die von den Interviewten öfter erwähnt wird.

4.3.3 Alevitentum innerhalb bzw. außerhalb des Islams

Was unter Alevitentum als Religion zu verstehen ist, wird durch zwei Meinungen vertreten, und zwar, ob das Alevitentum dem Islam zugehörig oder eine eigenständige Religion außerhalb des Islams ist.
Die Interviewten, die das Alevitentum außerhalb des Islams sehen, betrachten den Islam nur insofern relevant, als das Alevitentum aus diesem entstanden sei, sich aber in eine andere Richtung entwickelt habe.

„Das alevitische nimmt den Islam nur als Wurzel an, aber abgesehen davon hat sich vom Islam vollkommen distanziert."

[18] Seine Hände zu beherrschen, heißt nicht stehlen bzw. „die Hand nicht nach Dingen auszustrecken, die einem nicht gehören" (Kehl-Bodrogi 1988, 162) sowie keine schlechten Dinge mit der Hand machen und keine Gewalt ausüben (vgl. Aksünger 2013, 96). Die Forderung seine Zunge zu beherrschen, heißt die Wahrheit zu sagen und nichts schlechtes über andere zu reden. Beherrschung der Lenden bezieht sich auf die Einhaltung sexueller Gebote (vgl. Kehl-Bodrogi 1988, 163). Ehe auf Zeit, Scheidung sowie Polygamie gelten als Verstoß (vgl. Aksünger 2013, 96).

„Von den Richtlinien der Religion her sind es [Sunnitentum und Alevitentum; Anm. d. V.] zwei komplett unterschiedliche Welten, aber ich denke, dass das Alevitentum seine Wurzeln bestimmt im Islam hat."

Der andere Teil der Interviewten begründen die Zugehörigkeit des Alevitentums zum Islam damit, dass sie Muhammed als Propheten anerkennen. Da Muhammed der Prophet des Islams ist, sei das Alevitentum Teil des Islams.

„Wir sind Moslems. Aleviten sind Moslems, weil wir an den Propheten Muhammed glauben. Er ist unser Prophet. Das einzige, was uns unterscheidet, ist, dass wir an seinen Anhänger Ali glauben. Wir sind auf jeden Fall keine eigene Religion. Wir sind eine Glaubensgemeinschaft, wir sind islamische Aleviten."

Die Zugehörigkeit zum Islam wird auch damit erklärt, dass man den Koran als Heiliges Buch anerkennt, auch wenn dieser nicht als unmittelbares Wort Gottes verstanden wird. Dadurch dass der Koran das Heilige Buch des Islams ist, seien auch die Aleviten Moslems. Man lese in *Cem*-Ritualen Gebete aus dem Koran vor und orientiere sich an der Trinität ‚Allah-Muhammed-Ali'.[19]

„Wenn wir anfangen zu beten, unsere Gebete haben islamischen Grund. Wir haben auch den Koran, wir lesen auch Gebete aus dem Koran, wenn wir Gebete machen im Cem-Haus, wenn wir uns versammeln. Wir erwähnen auch unseren Propheten, wenn wir beten und unser Prophet ist der Prophet vom Islam und genauso wie Sunniten wie Schiiten ist auch das Alevitentum eine Untergruppe vom Islam meiner Meinung nach."

„Weil wir in unserem *Cem* sagen ‚Allah, Mohammed und Ali'. Da brauche ich keine Begründung geben eigentlich, warum wir im Islam sind, weil es ist ja auch klar. Bei einem Begräbnis, dass man *Fatiha*[20] liest, vom Koran Suren liest im *Cem*. Es ist keine Frage für mich."

Sowie die Islamisch-Alevitischen die Zugehörigkeit des Alevitentums zum Islam mit den Elementen aus dem Islam begründen, unterstreichen die Aleviten, die das Alevitentum als außerhalb des Islams stehend betrachten, die Eigenständigkeit des

[19] Laut Kehl-Bodrogi (vgl 1988, 135) existiert keine Lehre, die diese Trinität explizit begründet; sieht es aber durchaus berechtigt von einer Trinität zu sprechen, da Muhammed und Ali als Manifestationen Gottes angesehen werden und somit eng mit Gott verbunden sind.

[20] *Fatiha* ist die erste Sure des Korans, die u.a. traditionell bei Bestattungen gelesen wird.

Alevitentums ebenso mit den religiösen Elementen, die man vom Islam kennt, aber im Alevitentum nicht befolgt werden.

> „Wenn es im Islam ist: warum tun wir nicht Fasten im Ramadan? Wieso müssen wir keine Mekka-Besuche machen? [...] Im Islam muss man die fünf Sachen [die fünf Grundsäulen des Islams; Anm. d. V.] einhalten [...] Das müssen wir nicht machen. [...] Das ist ja vorgeschrieben im Islam, im Koran. Wieso müssen wir das nicht machen, wenn wir im Islam sind?“

Interessant ist dabei, dass sich die Islamisch-Aleviten auf den Ursprung des Islams zu den Zeiten des Propheten Muhammed beziehen, während sich die nicht islamischen Aleviten am gegenwärtigen sunnitischen Islam orientieren.
Jene, die behaupten, das Alevitentum sei eine eigenständige Religion außerhalb des Islams, erklären dies damit, dass die Wertvorstellungen bzw. Richtlinien, die im Alevitentum zu finden sind, mit dem Islam nicht in Verbindung gebracht werden können. Der Islam bezieht sich in diesem Zusammenhang auf das Sunnitische. Eine Interviewpartnerin antwortet auf die Frage, wie sie es begründe, dass das Alevitentum außerhalb des Islams ist, wie folgt:

> „Wenn ich an den Islam denke, denke ich nur an das Radikale. [...] es tut mir leid, vielleicht sollte ich nicht solche Vorurteile haben, aber dieser ganze Dschihad und dass man sich in die Luft sprengt, weil man das für Gott macht, und das ist für mich absurd und solche Gedanken hegen wir beim Alevitentum nicht, und deswegen ist es für mich ein klares Nein.“

Die Nicht-Vereinbarkeit der sunnitischen Wertvorstellungen mit dem Alevitentum bzw. das Vorhandensein von Zügen des Islams im Alevitentum ruft auch ambivalente Haltungen gegenüber dem Islam hervor und erschwert, eine bestimmte Position zu beziehen.

> „Es ist so, auf der einen Seite wird geglaubt, unser Buch, das heilige Buch, ist der Mensch und nicht der Koran. Deswegen beten wir nicht und da wäre alles geklärt, und auf der anderen Seite spricht man und betet man über ‚Allah-Muhammed-Ali‘ und alle drei kommen im Koran vor. Da habe ich gespaltene Meinungen. Bis jetzt habe ich immer die Erfahrung gemacht, dass Alevitentum mit dem Islam verbunden war; und jetzt weiß ich ehrlich gesagt nicht, was richtig und was falsch ist, [...] weil mir einfach dieses Wissen fehlt, was jetzt richtig, was falsch ist. Es gibt zu viel Wissen, zu viel Informationen. Ich weiß ehrlich nicht, welches hundertprozentig richtig ist.“

„Von Anfang an war es für mich schon klar, dass das Alevitentum nicht wirklich im Islam ist, aber auch nicht außerhalb des Islams."

Die Zugehörigkeit des Alevitentums zum Islam wird auch deshalb angezweifelt, weil die Meinung vertreten wird, dass der Koran verfälscht worden sei. Von den Interviewten, die das Alevitentum im Islam sehen, wird die Nicht-Vereinbarkeit von alevitischen Wertvorstellungen mit dem Islam damit zurückgewiesen, dass das Alevitentum der Ursprung des Islams sei. Mit anderen Worten: der sunnitische Islam sei nicht der wahre Islam. Ebenso wird von den Islamisch-Alevitischen behauptet, dass der Koran, den man heute kennt, verfälscht worden sei und nicht den Ursprung des Korans wiederspiegele.
Es ist wichtig zu erwähnen, dass sich die Trennung ‚im Islam bzw. außerhalb des Islams' laut Aussagen der Interviewten nicht in der Ausführung des Glaubens niederschlägt. Sie zeigt sich nur an der unterschiedlichen Positinionierung bzw. den Problemen bei der Kategorisierung des Alevitentums. Im Prozess der (Re-) Konstruktion alevitischer Identität sind Unterschiede in der Wahrnehmung des Alevitentums keine Eigenschaft des Kerns bzw. Ursprungs, sondern eine Positionierung (Erol 2010, 56).

4.4 Alevitentum in Österreich

4.4.1 Repräsentation des Alevitentums

Wer das Alevitentum nach Außen vertritt, ist natürlich von der Diskussion geprägt, ob man das Alevitentum als innerhalb oder außerhalb des Islams betrachtet. Denn jede Organisation bzw. jeder Verein behauptet, ‚das wahre Alevitentum' zu repräsentieren. Unabhängig davon, was ‚das wahre Alevitentum' ist und wer dieses repräsentiert, scheinen Vereine bei der Vertretung von Aleviten nach Außen eine wichtige Rolle zu spielen. Es werden Veranstaltungen durch alevitische Vereine organisiert, um den (jugendlichen) Aleviten die Möglichkeit anzubieten, sich über den eigenen Glauben zu

informieren. Es werden auch Veranstaltungen organisert, die sich an Nichtaleviten richten, um das Alevitentum zu repräsentieren bzw. Zugang zu Nichtaleviten zu finden.

> „Wir haben das Projekt mit ‚Kinderfreunde' für das Kinderfest oder das andere zB. das *Can*-Fest am Mexikoplatz, [wo; Anm. d. V.] groß gefeiert wird und die Nachfrage von Jahr zu Jahr steigt und dieses Jahr werden es zwei Tage im Juni. [...] Der Mittelpunkt ist Gemeinsamkeit, gemeinsam feiern und dort ist jeder eingeladen und dort gibt es auch keinen Eintritt usw. Am Mexikoplatz wird einfach gegrillt, musiziert auf der Bühne. Da kommt eine Band, da geht eine Band. Da sind Afrikaner da, da sind Hindus da, da sind alle Völker dort. Das ist einfach ein Zusammensein."

> „Wir machen sehr viele Aktivitäten: Wir machen Turniere, wir machen *Cem*, Projekte, [...] und das zieht die Leute an. Also, wir machen nicht nur religiöse Sachen, sondern auch Sport-Aktivitäten und alles."

Mit solchen Veranstaltungen erzielen die Aleviten, einerseits ihren Glauben Nichtaleviten näher zu bringen, andererseits gegenseitige Vorurteile abzubauen. So berichten die Interviewten aus Innsbruck, ein *Cem* in deutscher Sprache organisert zu haben.

> „Wir haben jetzt zB. am 3. Mai [ein *Cem*; Anm. d. V.]. Es wird auch auf Deutsch gemacht, [...] falls Österreicher kommen oder unsere Jugend, die nicht so gut Türkisch kann, dass die das auch mitkriegen."

Dies richtet sich sowohl an Nichtaleviten bzw. Nichttürkischsprachige als auch an Jugendliche, die die deutsche Sprache besser beherrschen als die türkische. Dass die Aleviten mit Nichtaleviten öffentlich interagieren, kann als Zeichen interpretiert werden, dass sie über das Selbstbewusstsein verfügen, ihre alevitische Identität öffentlich zu vertreten, was sich vermutlich auch mit der Anerkennnung des Alevitentums als (islamisch-alevitische) Religionsgemeinschaft verfestigt. Die Bemühungen, die darauf zielen, die Jugendlichen zu gewinnen, könnten für die Zukunft des Alevitentums von großer Bedeutung sein. Stolz berichten die Interviewten aus Innsbruck von einem EU-geförderten Filmprojekt über das Alevitentum, das nicht nur in Österreich, sondern ein europaweites Publikum erreichen soll.

Auch wenn diese Bemühungen nicht außer Acht zu lassen sind, scheinen sie am Engagement einzelner Personen zu liegen. Es wird eher die Meinung vertreten, dass,

was die Repräsentation nach außen angeht, noch viel getan werden muss und dass die Aleviten in dieser Hinsicht noch Schwächen aufzeigen. Denn man habe als Menschen mit Migrationshintergrund andere Probleme, die vordergründig sind.

> „Das einzige, was wir momentan haben, auf den wir zurückgreifen können, ist das alevitische Fernsehen Yol-TV, ansonsten sind es Einzelpersonen, die in irgendeiner Art und Weise in der Öffentlichkeit vertreten sind. Dass sie das zu Wort bringen, aber es mangelt dann doch bisschen. Ich glaube, generell ist das Alevitische oder das Türkische oder das Kurdische kein nationales oder kein religiöses Problem, sondern es ist ein soziales Problem, nämlich wir sind extrem eben aufgrund des Migrationshintergrundes einfach sozial benachteiligt. Es wäre jetzt ein Blödsinn, wenn ich jetzt sagen würde, ich denke nur an das Alevitentum. So ist es nicht. Es gibt sozial-gesellschaftliche Probleme, die wir zuerst lösen müssen. Erst wenn wir das ganze irgendwie in ein System gebracht haben, können wir dann erst sagen, wir arbeiten selbst auch an uns. Also es ist jetzt so, dass wir fast in Österreich bis auf die, die wir auf der Hand zählen können, keine Personen, die in irgendeiner Art und Weise einen Rang haben."

4.4.2 Repräsentation des Alevitentums in den Medien

Wie in der Aussage der Interviewten oben erwähnt wird, haben die Aleviten auch die Möglichkeit, ihre Stimme durch alevitische Kanäle zu erheben. Durch diese Sender werden einerseits die alevitische Kultur und Religion den Aleviten näher gebracht, andererseits werden u.a. aktuelle Themen allgemein behandelt.

> „Bei Cem-TV sind alevitische Leute zu Gast und man spricht, wo man zB. in anderen Fernsehkanälen über Muharrem nicht spricht, dort spricht man auf jeden Fall. [...] Yol-TV zB. oder Yön-Radio, da gibt es auch sehr gute, schöne Programme: [...] *açık mikrofon*, offenes Mikrophon. Da ruft jeder an. Es gibt eine Frage und jeder kann ihre Meinung sagen und nicht jetzt auf die Seite haltend, sondern einfach für jeden. Da kann jeder anrufen. Ich habe auch öfters dort angerufen, wie man über die politik, wie man über die aktuellen Themen denkt."

> „Wenn man nicht bei einem *Cem* mitmachen kann, hat man die Möglichkeit, das sich im Fernsehen anzusehen durch Yol-TV oder auch Veranstaltungen."

Die Verfügbarkeit alevitischer Kanäle ist insofern wichtig, da die Kanäle in der Türkei staatlich kontrolliert werden und auf jene Kanäle, die Inhalte übertragen, die mit der Ideologie des Staates nicht übereinstimmen, Druck ausgeübt wird. Das führt dazu, dass Aleviten in ‚offiziellen' Kanälen in der Türkei nicht zu Wort kommen bzw. die Ereignisse über Aleviten heruntergespielt oder gänzlich vertuscht werden. Durch die Verfügbarkeit alevitischer Kanäle habe man die Möglichkeit, die Dinge so zu erfahren, wie sie der Realität entsprechen oder wie ein Interviewpartner es ausdrückt, dass man dadurch ‚das wahre Gesicht' der Türkei sieht.

4.4.3 Ausleben des Alevitentums in Österreich

Die Interviewten berichten, ihre alevitische Herkunft gegenüber Nichtaleviten frei aussprechen zu können. Die jugendlichen Aleviten scheinen das *Takiye*-Prinzip, das in der Türkei üblich ist, in Österreich nicht auszuführen, was auch vermutlich mit dem Vertrauen in ein funktionierendes Rechtssystem zusammenhängt.

> „Ich kann sagen, ich bin ganz frei. Ich bin weder verengt, noch ich habe Angst, öffentlich irgendwo zu sagen, dass ich Alevitin bin, auch zu den türkischen Menschen, zu den fremden Menschen kann ich zB. ganz offen sagen, dass ich Alevitin bin. Ich habe nich das Gefühl, dass ich das jetzt irgendwie zurückhalten muss oder nicht rauslassen soll."

> „Wir können jetzt auf der Straße schreien, dass wir Aleviten sind, und uns würde nichts passieren in Österreich."

Bei der Beschreibung, wie man das Alevitentum in Österreich auslebt, dient die Situation in der Türkei als Referenzpunkt. Wie gut es ihnen in Österreich geht, wird anhand von Vergleichen zwischen Österreich und der Türkei hervorgehoben. So sind die Interviewten der Meinung, dadurch dass man sich in Österreich nicht beweisen muss bzw. seinen Glauben nicht rechtfertigen muss, habe man die Möglichkeit, sich auf die Religion bzw. auf die religiösen Praktiken zu konzentrieren, ohne dass dies Konsequenzen nach sich ziehen würde, was in der Türkei nicht der Fall wäre.

„Aleviter in Österreich zu sein, bedeutet die Freiheit zu genießen, es frei aussprechen zu können: ‚Ich bin Aleviter'. Das erklären zu dürfen und können, dass ich ein Aleviter bin. Das finde ich ganz toll. In der Türkei ist das nicht der Fall. Wenn meine Tante zB., die arbeitet im Krankenhaus als Krankenschwester, und wenn sie im Ramadan sagt, dass sie nicht fastet, dann kann sie gekündigt werden."

„Wir haben es bisschen einfacher mit Glaubenausführen. Ich kann hier überall sagen, ich bin Aleviter und mir passiert nichts, aber wenn du nach Diyarbakır[21] oder so gehst, und sagst, du bist Aleviter, weiß nicht, wie fein das sein wird, und deshalb finde ich, dort wird es Unterschiede geben, also mit Glaubenausführen und solchen Sachen. Wir haben halt den Vorteil, dass wir nicht unterdrückt werden hier und du kannst sagen, ich bin Aleviter und heute habe ich *Cem* und ich gehe fasten, ich gehe beten."

Die Interviewten äußern sich gegenüber Österreich positiv, denn dieses Land ermögliche ihnen ihren Glauben angstfrei zu praktizieren und sich zu ihrem Glauben zu bekennen, auch wenn man das Alevitentum in Österreich nicht so ‚richtig' ausführen könne wie in der Türkei.

„Wir machen nicht alles perfekt da, wir machen nicht alles richtig, aber unten schon, in der Türkei. Die leben wirklich alles richtig."

Es wird auch Selbstkritik geübt, dass man die Chance, die alevitische Religion in Österreich angstfrei ausüben zu können, nicht ausnützt. Nach Angaben der Interviewten müssen die Aleviten Abstriche in Bezug auf religiöse Praktiken in Kauf nehmen, die teilweise auf mangelnde Ressourcen im Aufnahmekontext zurückzuführen sind, was die Beibehaltung ‚originaler' Strukturen erschwert.

„Es ist so, in der Türkei findet es [*Cem*, Anm. d. V] schon eigentlich jede Woche oder ein mal im Monat bzw. regelmäßiger statt. Nur hier haben wir leider das Problem, dass wir nicht den perfekten Platz dafür haben."

„*Dede*[22] ist von München, kann nicht jede Woche kommen und das Problem ist auch, also man hat den Platz nicht. Man muss halt öfter Plätze mieten und wenn der Verein nicht so groß ist [für ein *Cem*; Anm. d. V.], jede woche *Cem* [einen Raum, Anm. d. V.] zu mieten, kostet für den Verein auch viel. Allein wegen Geld wird's nicht gehen."

[21] Diyarbakır ist eine Stadt im Südosten der Türkei.

[22] *Dede*s sind heilige bzw. religiöse Spezialisten der Aleviten (Siehe auch Kapitel 4.7.3.).

Die Aleviten berichten, dass sie ihre religiöse Praktiken in Österreich ausführen, auch wenn diese teilweise in reduzierter Form stattfinden bzw. praktiziert werden. So kommt es vor, dass die *Cem*-Rituale verkürzt werden oder nicht durchgehend gefastet wird. In welcher Form das Alevitentum in Österreich praktiziert wird, scheint auch davon abzuhängen, wo man in Österreich lebt, da die Möglichkeiten, die eigene Religion auszuleben, von Stadt zu Stadt variieren. Da alevitische Vereine u.a. als Orte für Wissensvermittlung und Ausübung religiöser Praktiken fungieren, scheint beispielsweise die Nichtexistenz eines alevitischen Vereins in Graz, das Ausleben des Alevitentums negativ zu beeinflussen. Ähnliches kann man auch über die unterschiedliche Häufigkeit der *Cem*-Rituale in verschiedenen Städten berichten. Laut Aussagen der Interviewten finden *Cem*-Rituale in Wien zwei bis drei mal im Jahr statt, während man laut Aussagen der Interviewten in Innsbruck alle ein bis zwei Monate ein *Cem* organisert. Es kommt zwar nicht auf die Quantität an, aber bei fehlender Praxis werde man ‚einrosten', so die Interviewten.

4.4.4 Anpassung des Alevitentums an Lebensumstände

Nimmt man die alevitischen Rituale in der Türkei bzw. die Art und Weise, wie sie in der Türkei ausgeführt werden, als Referenzpunkt, so scheint das Alevitentum in Österreich in Hinsicht religiöser Praktiken Einschränkungen bzw. Veränderungen erfahren zu haben. Diese Veränderungen hängen damit zusammen, dass man in Österreich unter anderen Umständen lebt als in der Türkei.

> „Bei uns ist es so, dass man donnerstagabend eigentlich *Cem* hat, aber zB. arbeitet jeder. Freitags wird gearbeitet. Bis die ganzen Leute kommen und bis man *Cem* macht, wird es schwierig unter der Woche. Deswegen wird es meistens am Sonntag [...]. Das ist, glaube ich, der Nachteil, dass man hier [in Österreich, Anm. d. V.] sehr mit der Arbeit vertieft ist. In der Türkei zwar auch, aber es ist halt andere Sitten und in der Türkei, wenn jemand am nächsten Tag arbeitet, denkt man nicht 'ohh, morgen ist Arbeit'."

> „Nach Erzählungen der Älteren duschte man bei der Fastenzeit 12 Tage lang nicht, oder man schlief am Boden. Das ist unmöglich hier. Menschen arbeiten. Wenn man nicht duscht oder sich nicht

rasiert, kann man nicht in die Arbeit. Stell dir vor, man arbeitet bei einer Bank und man rasiert sich nicht. Das ist unmöglich.“

Wie man am Beispiel oben erkennen kann, hängen die Abweichungen von der urspruglichen Form nicht nur mit den sich verändernden Umständen im Aufnahmekontext zusammen, sondern damit, dass sich die religiösen Praktiken mit persönlichen Entscheidungen im Leben nicht vereinbaren lassen. So äußert sich eine Interviewpartnerin, die in der Gastronomie arbeitet, zum Fasten wie folgt:

„Bei Arbeit ist es schwer, es geht nicht. Wenn man in der Küche arbeitet, musst du was vorkosten und du hast mit Essen zu tun. Das ist sehr schwer.“

Es wird auch die Meinung vertreten, dass die religiösen Praktiken dazu angehalten sind, sich den Lebensumständen anzupassen bzw. sich zu verändern. Man erlebt diese Einschränkungen bzw. Abweichungen mit gutem Gewissen, denn das Alevitentum bzw. die Religion sei da, um Menschen das Leben zu erleichtern. Veränderungen bzw. Reduzierungen der religiösen Praktiken werden nicht als Verlust, sondern als Liberalisierung interpretiert.

4.4.5 Kritik an den unterschiedlichen Gruppierungen unter Aleviten

4.4.5.1 Gruppierungen bezüglich der Positionierung des Alevitentums

Die Kritik richtet sich an die ältere Generation und bezieht sich hauptsächlich auf die kritische Haltung gegenüber unterschiedlichen Gruppierungen unter Aleviten. Eine dieser Gruppierungen ist durch Meinungsunterschiede in Bezug auf die Positionierung des Alevitentums innerhalb bzw. außerhalb des Islams entstanden. In diesem Zusammenhang spricht ein Interviewpartner von ‚Nuancen, die sowieso egal wären‘.

„Jeder legt sich die Religion so aus, wie er es gerne hätte. Deswegen werden in arabischen Ländern auch die Leute erhängt. Im Koran steht das nirgends, dass du jemanden erhängen solltest, aber die Leute legen es sich so aus. Bei Aleviten sehe ich das auch ab und zu. Man legt das sich ein bisschen so aus, wie man es gerne hätte. Manche sagen, wir haben in Oberösterreich zwei verschiedene

> Gruppierungen der Aleviten, die einen sagen, wir müssen in die Moschee gehen, wir müssen beten, weil Hz. Ali[23] hat das auch gemacht; und die anderen sagen, aber Hz. Ali wurde in der Moschee erstochen, ich mache das nicht. Im Endeffekt schaden sie sich nur selber. In je mehrere Gruppierungen man eine große Gruppe trennt, desto leichter haben es unteranfrührungsstrichen die Gegner irgendwo diesen Personen Schaden zuzufügen, wenn man sich selber untereinander nicht versteht, wird man sich natürlich auch mit anderen nicht verstehen können. Man ist sich selber untereinander nicht einig."

Die Bemühungen, die zum Ziel haben, die Aleviten unter ein Dach zu bringen, stellen offenbar den Grund dieses Zerfalls dar, was vermutlich mit dem Bewusstsein alevitischer Identität zusammenhängt, denn mit dem Bewusstsein alevitischer Identität werden auch verschiedene Interessen sichtbar. Durch den Versuch, eigene Interessen durchzusetzen, entstehen Konflikte, die ein Auseinandergehen zur Folge haben. So erzählt ein Interviewpartner, dass es bei der Diskussion allein um Macht gehe. Denn die Meinungsunterschiede in Bezug auf die Positionierung des Alevitentums im Islam bzw. außerhalb des Islams seien seit langer Zeit ein Thema, aber erst durch die Antragstellung auf Anerkennung des Alevitentums sei es zur Zersplitterung gekommen. Dies werfe nämlich auch die Frage auf, wer das Alevitentum repräsentieren wird.

4.4.5.2 Gruppierungen aufgrund herkunftsbedingter Unterschiede

Eine andere Gruppierung ist darauf zurückzuführen, dass der Konflikt zwischen Kurden und Türken auch im Aufnahmekontext aufrechterhalten wird bzw. dass Menschen, die aus unterschiedlichen Regionen und Städten der Türkei kommen, zu den eigenen Landsleuten halten und je nachdem werden Türken oder Kurden bzw. Personen aus unterschiedlichen Regionen ausgeschlossen.
Die Interviewten äußern sich zur Trennung bedauernd, denn diese Situation schade nur den Aleviten selbst. Wenn die Aleviten etwas erreichen wollen, dann sei es wichtig, sich zu organiseren. Es wird kritisiert, dass die Interessen der ‚Gemeinschaft' den persönlichen Interessen untergeordnet werden und innere Konflikte das Heranwachsen der Aleviten zu einer großen Gemeinschaft behindern würden.

[23] Hz. ist die Abkürzung der Anredeform im Türkischen, welche die Heiligkeit einer Person z.B. eines Propheten zum Ausdruck bringt.

„Was ich kritisiere, ist, dass jeder sein Ding durchsetzen will, seine Vorstellungen. Der eine sagt ‚du siehst das Alevitentum außerhalb des Islams, du bist kein Alevit', und die anderen sagen ‚es ist im Islam, du bist kein Alevit' und ‚du bist kurdischer Alevit, türkischer Alevit, arabischer Alevit, du bist so'. Die Leute tun sich untereinander ausgrenzen."

„Wenn die Erzincaner[24] nur mit Erzincanern Kontakt haben wollen, dann können sie sich nicht organiseren oder umgekehrt, wenn die kurdischen Aleviten und die türkischen Aleviten, werden sie niemals zusammenkommen, werden sie sich niemals organisieren können."

Die Interviewten berichten, dass die Jugendlichen unter diesen Gruppierungen (sowohl aufgrund herkunftsbedingter als auch bezüglich der Positionierung des Alevitentums innerhalb bzw. außerhalb des Islams) besonders leiden, weil sie wegen der Erwartungen ihrer Eltern dazu ‚gezwungen' werden, sich auf die eine oder andere Seite zu stellen. Unter den Interviewten herrscht ein Problembewusstsein über die Zersplitterung der Aleviten. Es gibt deshalb eine Initiative bzw. Selbstorganisationsgruppe Names ‚Alevitische Jugend', die in unterschiedlichen Bundesländern in Österreich dazu gegründet wurde, die alevitischen Jugendlichen unabhängig von ihrer Meinung und Herkunft zusammenzubringen. Ein Interviewpartner formuliert die Ziele dieser Organisation wie folgt:

„Dass wir alle Jugendliche mal unter ein Dach kommen, dass nicht getrennt wird: Aleviten, Pir Sultan, Hacı Bektaş und İzzettin Doğan und *Cem Vakfı* [übersetzt: *Cem*-Stiftung] und dass einfach nicht die ganzen Trennungen entstehen, weil im Endeffekt sind wir alle Aleviten, ob du jetzt den İzzettin Doğan magst oder nicht, ist es der gleiche Glaube. Es ändert sich nichts am Glauben, und unser Ziel ist es, alle unter einem Dach kommen und einfach sagen, egal, ob du an den glaubst oder dies machst oder dies, soll kein Problem sein bei uns."

Dass das Alevitentum vor allem mündlich weitergegeben wird, trägt dazu bei, dass sich die Perspektiven bezüglich des Alevitentums vervielfältigen. Der mündliche Charakter des Alevitentums begünstigt die Entstehung unterschiedlicher Interpretationen.

[24] Erzincan ist eine Stadt im Osten der Türkei. Als ‚Erzincaner' werden hier die Landsleute aus Erzincan bezeichnet.

„Dass nichts Schriftliches ist, es geht immer was verloren. Wenn du von Mund zu Mund redest, verliert man mit der Zeit halt vieles, denke ich. Es ist wie stille Post. Wenn ich mit zehn Leuten spiele, hört der Letzte ganz was anderes. Ich denke, das ist dasselbe [...]."

Meinungsunterschiede, verschiedene Positionen und Definitionen im Alevitentum aber auch Menschen, die aus Eigennutz handeln, erschweren es, von einer alevitischer Identität zu sprechen. Da das Alevitentum als kollektive Identität öffentlich verhandelt wird, bestehen große Unterschiede in Bezug darauf, was politische und soziale Akteure darunter verstehen (vgl. Vorhoff 2000, 62).

4.5 Zusammengehörigkeitsgefühl

4.5.1 Kollektive Erinnerungen

Das kollektive Gedächtnis der Aleviten macht einen wesentlichen Teil alevitischer Identität aus, welche auf Erinnunerungen an Massaker und Unterdrückung in der alevitischen Geschichte baut. Diese negativen Erlebnisse werden ins Gedächtnis gerufen, um eine kollektive Identität aufzubauen bzw. um diese kollektive Identität zu verinnerlichen. Auch wenn man in der alevitischen Geschichte auf mehrere Ereignisse zurückgreifen kann, stellt sich heraus, dass jene in Kerbela und Sivas die Interviewten am meisten beeinflussen. Die Schlacht von Kerbela handelt von der Tötung von u.a. Prophetenenkel Hüseyin und seinen Gefolgsleuten durch Yazid I. und seine Truppe. Die Schlacht bei Kerbela wird auch als ein Symbol des Kampfes der Aleviten gegen Umgerechtigkeit wahrgenommen und nimmt eine starke Präsenz im sozialen Bewusstsein der Aleviten ein.

„Die Aleviten wurden unterdrückt, aber es hat niemals einen Rachezug sozusagen gegeben. Die Aleviten haben niemals Rache genommen. Es heißt so viel wie ‚Fehler sind menschlich und Vergeben ist göttlich'. Vergeben können wir, aber das heißt nicht, wir haben das Ganze vergessen, was da passiert ist. Wir merken uns das. Es wird uns immer in Erinnerung bleiben, dass die Aleviten damals durch andere Völker unterdrückt worden sind und die Aleviten, glaube ich, falls sie keinen falschen Weg einschlagen, werden sie sich daran einnern und sagen ‚ok, wir haben das durchgemacht und wir wollen nicht, dass andere Menschen dasselbe durchmachen müssen'. ich will nicht sagen, es

war gut, dass wir unterdrückt worden sind, aber ich glaube, wir haben auch daraus auch selber gelernt über die Jahre hinweg und lernen immer noch daraus, dass es einfach keinen Sinn hat, zurückzuschlagen."

Ein anderes und für die Aleviten sehr wichtiges Ereignis sind die Ereignisse in Sivas (*Sivas Olayları*), die sich am 2. Juli 1993 in der zentralanatolischen Stadt Sivas ereigneten. Es handelte sich um Angriffe auf das Hotel *Madımak*, in dem alevitische Künstler und Intellektuelle zusammentrafen, um das Pir Sultan Abdal Kulturfestival zu feiern. Das Hotel wurde durch religiös motivierte sunnitisch-islamische Gruppen in Brand gesetzt (vgl. Kosnick 2008, 115ff.; Sökefeld 2008a, 15). Infolgedessen kamen über 30 Menschen um. Während des Brandanschlags wurde von öffentlicher Seite keine Löschversuche unternommen und die Staatskräfte (Polizei, Militär) schritten nicht ein. Der Brandanschlag in Sivas gilt für die Aleviten als Symbol für Unterdrückung. Diesem Vorfall kommt auch deshalb eine besondere Bedeutung zu, da er die damalige (und heutige) politische Einstellung des türkischen Staates gegenüber Aleviten widerspiegelt.

„Es gibt zigtausende Ereignisse, die wir eigentlich erwähnen könnten. Das erste, was mir jetzt einfällt, ist 2. Juli 1993, das Sivas-Massaker. Da gab es eine Versammlung, ein Fest im Rahmen von Pir Sultan Abdal, also sein Fest wurde gefeiert und dort wurden sehr viele alevitische Schriftsteller, Sänger und Juristen und sehr viele andere [...] in einem Hotel verbrannt und dort haben wir 37 Leute von uns verloren, die von dem sunnitischen Volk aus einfach unter Brand gesetzt wurden, und die leben zwar immer noch für uns weiter, aber es ist einfach so, diese Sachen, egal wie gut wir voran sind in der Türkei oder egal, wo wir leben, das sind einfach Sachen, die wir nicht vergessen werden. Und das war vor 20 Jahren, vor 21 Jahren und vor 2 Tagen[25] wurde das gleiche passiert. Wie gesagt, es sind permanent solche Sachen, wo man sich denkt, irgendwann gehört der Schlussstrich, aber das geht halt leider nicht."

[25] Die Interviewpartnerin bezieht sich auf den Tot eines 15-jährigen alevitischen Jungen Namens Berkin Elvan, welcher während der Proteste im Sommer 2013 im *Gezi*-Park im Istanbuler Stadtteil auf dem Weg in die Bäckerei durch den Schuss eines Polizisten am Kopf verletzt wurde und nach 269 Tagen im Koma am 11. März 2014 starb. Kritisiert wurde der Premierminister Recep Tayyip Erdoğan für seine unsensible Art und Haltung nach dem Tod des Jungen, indem er die Polizisten in Schutz nahm und den Jungen zum Terroristen erklärte. Der Premierminister warf tausenden Menschen, die um den Tod des Jungen trauerten und zum Begräbnis gingen, vor, Feinde der Türkei zu sein und der Wirtschaft schaden zu wollen.

Die Ereignisse in Sivas (und andere in der jüngeren alevitischen Geschichte)[26] hatten zur Folge, dass Aleviten begannen, sich sowohl in der Türkei als auch im Ausland zu organisieren und Vereine zu gründen (vgl. Kosnick 2008, 117; Sökefeld 2008a, 15), was sich auch in den Aussagen der Interviewten erkennen lässt.

> „Wenn wir damals organisert gewesen wären wie jetzt, ich meine, hätte es Vereine und Kulturzentren gegeben, hätten wir vielleicht die ganzen Ereignisse nicht erlebt. Die in Maraş und Çorum vielleicht schon, aber nicht die in Sivas. Die Ereignisse damals haben wahrscheinlich dazu geführt, dass wir jetzt so organisert sind. [...] Durch diese Ereignisse halten wir zusammen, aber wir sollten gar nicht darauf warten. Wir sollten nicht auf ein Massaker, auf den Tod eines Menschen oder auf eine Demonstration warten. Wir müssen uns vorher schon vereinigen. Unterschiede wird es immer geben: Meinungsunterschiede, politische Unterschiede, im Alevitentum oder im Schiitentum. Diese werden es immer geben, aber ich denke, das [die Ereignisse; Anm. d. V.] ist das Einzige, was uns momentan zusammenhält. Das ist für mich nicht korrekt."

> „Ein gutes Beispiel ist, wenn das passiert, dass Leute sich organisieren. wenn das jetzt in Sivas nicht wäre, dann hätten wir uns nicht so stark organisert. Wir haben uns organisert, weil was Schlimmes passiert ist. Durch das haben wir gesehen, dass wir uns organiseren müssen. Sonst passieren noch mehr solche Sachen, immer mehr."

Diese Ereignisse in der alevitischen Geschichte fungieren wie ein Netz, das die Aleviten miteinader verbindet. Die kollektive Identität wird mit dem Verweis auf die gemeinsame Geschichte erreicht (Junginger 2007, 80). In der alevitischen Geschichte, die von Unterdrückung und Verfolgung geprägt ist, lässt sich von der Schlacht bei Kerbela eine historische Linie der Kontunität ziehen, die bis zu den jüngeren Ereignissen in der Türkei reicht (vgl. Kosnick 2008, 115). Während die Schlacht bei Kerbela, die sich vor ca. 1400 Jahren ereignete, mündlich übermittelt ist und dadurch einen mythologischen Charakter hat, sind die Ereignisse in Sivas realitätsnäher, wobei der Zeitpunkt des Geschehens bei kollektiven Erinnerungen in den Hintergrund zu rücken scheint. Betrachtet man die Altersgruppe der Interviewten geschahen die Ereignisse in Sivas entweder vor ihrer Geburt oder als sie Kleinkinder waren. Diese werden aber dermaßen gefühlsgeladen erzählt, als wären die Interviewten mitten im Geschehen gewesen bzw. als hätten sie diese Ereignisse persönlich erlebt. Das hängt

[26] Es sind beispielsweise die Ereignisse in Kahramanmaraş 1978, Çorum 1980 und Gazi 1995, die durch fundamentalistische und rechtsradikale Gruppen verursacht wurden. Erzählungen zufolge kamen bei einigen dieser Ereignisse über 1000 Menschen um.

vermutlich damit zusammen, dass Aufnahmen zum Brandanschlag vorhanden sind und dadurch ‚das Massaker' visualisiert wurde und seinen Platz im Bewusstsein festigte, was bei der Schlacht bei Kerbela nicht der Fall ist. Deshalb kommt den Ereignissen in Sivas bei der Konstruktion alevitischer Identität eine besonders große Bedeutung zu, obwohl alle Ereignisse in der Geschichte unabhängig vom Zeitpunkt des Geschehens als Referenzpunkt zu dienen scheinen.

Erwähnenswert ist auch das Dersim-Massaker im Jahr 1938, welches für die kurdischen Aleviten eine zusätzliche Bedeutung hat. Dersim[27] ist eine Stadt, die sich durch einen hohen Bevölkerungsanteil an kurdischen Aleviten auszeichnet. Das Dersim-Massaker trägt bei den kurdischen Aleviten in zweierlei Hinsicht zur Konstruktion einer kollektiven Identität bei. Ackermann (2006, 156) verwendet den Begriff „double minority"[28], um diese Betroffenheit an Unterdrückung und Verfolgung in zweierlei Hinsicht zu verdeutlichen. So handelt es sich bei kurdischen Aleviten erstens als Kurden um eine ethnische Minderheit, zweitens als Aleviten um eine religiöse Minderheit. Vom Dersim-Massaker sind kurdische Aleviten sowohl als Kurden als auch als Aleviten betroffen.

> „Alevitentum und Kurdentum kann man leider Gottes nach eigener Erfahrung nicht auseinanderhalten. Natürlich ist das eine Religionsbekenntnis und das andere Ethnizität, aber leider wurden diese zwei Gruppen immer zusammen in einen Topf geworfen bzw. immer zusammen massakiert worden oder die, die massakiert worden sind, waren zufällig Aleviten und Kurden."

Diese doppelte Betroffenheit weist auch auf einen Unterschied zwischen kurdischen und türkischen Aleviten hin, welcher sich in der ‚Liebe' bzw. in der Ablehnung der Liebe zu Atatürk niederschlägt. Während viele türkische Aleviten Atatürk als Gründer der Republik verehren und sich als treue Anhänger sehen, sehen die kurdischen Aleviten Atatürk als Verantwortlichen für das Dersim-Massaker.

> „Einer der größten Punkte ist die Liebe zu Kemal Atatürk, der die Identität verschwinden ließ und der die Vorfahren der jetzigen Aleviten tötete, quälte, ausrottete, regelrecht mit seiner Adoptivtochter

[27] Dersim ist der zazaische und inoffizielle Name der Stadt bzw. Region Tunceli im Ostanatolien. Den heutigen Namen Tunceli erhielt die Stadt, als der türkische Staat in Folge der Assimilationspolitik nicht-türkische Ortsnamen (meistens kurdisch, aramäisch und armenisch) ‚türkisierte'.

[28] Ackermann (2006) verwendet den Begriff ‚double minority' für die Yezidis, welche kurdischer Herkunft mit Yezidischem Glauben sind. Diese Beschreibung ‚double minority' trifft durchaus auch auf kurdische Aleviten zu.

> Sabiha Gökcen, die für den Bombenanschlag [in Dersim; Anm. d. V.] zuständig war, weil sie eine Pilotin war. Warum dann danach die Liebe zu Atatürk so groß ist, das verstehe ich nicht."

> „Ich respektiere das, was er gemacht hat, dass die Republik gegründet hat, dass er den Menschen bestimmte Rechte gegeben hat. Das alles respektiere ich, aber das Dersim-Massaker hinterlässt im Kopf eines jeden Dersimlandsmannes ein Fragezeichen. [...] wegen diesem Massaker und dadurch dass kemalistische Ideologie Kurden ignoriet und vernichtet hat, bin ich kein Anhänger des Kemalismus."

Wenn es um Ausschlussmechanismen bzw. Diskriminierung geht, können türkische Aleviten nach Shankland (vgl. 2007, 19) ihre türkische Seite betonen und sunnitische Kurden an ihrem sunnitischen Glauben festhalten, während für kurdische Aleviten keine Anhaltspunkte bestehen. Selbstverständlich sind weder türkische noch kurdische Aleviten in Österreich von Massakern betroffen, aber diese Ereignisse sind übergenerationale Transmissionen, die als Referenzpunkt für die Konstruktion alevitischer Identität fungieren.

4.5.2 Abgrenzung zu Sunniten

Allgemein betrachtet grenzen sich die Aleviten nicht von den Österreichern ab, sondern von ihren in Österrich lebenden muslimischen Mitmenschen. Die Bezeichnung ‚Muslime' bezieht sich auf Menschen mit sunnitisch-islamischem Glauben und wird von den Interviewten synonym für das Sunnitentum bzw. Sunniten verwendet und zwar unabhängig davon, ob die Interviewten das Alevitentum im Islam oder außerhalb des Islams positionieren. Das ist ein interessanter Punkt, da die Aleviten genau daran Kritik üben, dass der Islam bzw. die Bezeichnung ‚Muslim' bei Menschen das Bild des Sunnitisch-Islamischen hervorruft. Menschen positionieren sich selbst in Bezug auf verschiedene Differenzen, die sich manchmal auch überschneiden können (vgl. Sökefeld 2001, 535). Das liegt darin begründet, dass Menschen mitunter unterschiedliche Positionen einnehmen. D.h., dass die Differenzen immer kontextabhängig sind und je nach unterschiedlichen Referenzpunkten neu positioniert werden (vgl. Hall 2000, 32). Deshalb wird zuweilen der Unterschied zwischen dem Alevitentum und dem Islam hervorgehoben und im nächsten Augenblick wird betont,

dass Aleviten Muslime seien (vgl. Sökefeld 2008b, 199). Das ist auch Ausdruck dessen, dass die Postionierung bzw. Haltung gegenüber dem Islam eine ambivalente ist. Denn die Werte, die man als Kern des Alevitentums schätzt, sind nicht mit dem (sunnitischen) Islam verbunden (vgl. Markussen 2005, 78). Auch wenn die Interviewten ausdrücklich betonen, dass das Alevitentum der Ursprung des Islams sei bzw. das Sunnitentum nicht der wahre Islam sei, wird ersichtlich, dass die Interviewten die allgemeingültige Wahrnehmung, dass Muslime immer als Sunniten wahrgenommen werden, übernehmen und sich somit von ‚Muslimen' abgrenzen wollen.

Im Alevitentum wird zwischen *Zahir* und *Batin* unterschieden. Während *Zahir* sich auf die Äußerlichkeit bezieht, gibt *Batin* die innere bzw. verborgene Bedeutung des Koran wieder. Somit werden die fünf Säulen des Islams als Äußerlichkeiten verstanden (vgl. Aksünger 2013, 79) und das Alevitentum wird als der wahre Islam betont. „Gebete, die zu festgeschriebenen Zeiten erfolgen, sind für sie Zeichen äußerlicher Religiösität [...]. Der verinnerlichte Glaube äußert sich nicht in der Erfüllung von formalen Pflichtübungen, er zeigt sich vielmehr im alltäglichen Verhalten, in der Art und Weise zwischenmenschlicher Beziehungen" (Kehl-Bodrogi 1988, 179). Das Sunnitentum bzw. der Islam, wie die Sunniten ihn ausleben, wird von den Interviewten als zwanghaft, streng und nicht zeitgemäß beschrieben. Die Interviewten unterscheiden zwischen „religiöser Engstirnigkeit" des Sunnitentums und „freigeistigem Denken" des Alevitentums (Vorhoff 2000, 69). Somit biete das Alevitentum Menschen Freiräume, die es ermöglichen, sich zu verwirklichen. Das Alevitentum ließe sich im Gegensatz zum Sunnitentum mit westlichen Werten leicht vereinbaren. Denn es seien im Alevitentum nicht so strenge Richtlinien einzuhalten. Man habe nicht so viele Verpflichtungen wie bei irgendeiner anderen Religion und die Verpflichtungen, die man hat, würden sich sowieso nach dem Menschen richten, und nicht nach einem Buch. Die Aleviten bezeichnen sich als modernere Muslime. Dabei beziehen sie sich als Referenzpunkt auf die Sunniten. Das Sunnitentum wird von den Interviewten als kompromisslos wahrgenommen und es wird mit Radikalismus in Verbindung gebracht, was dem Kern des Alevitentums widerspräche.

> „Alevitentum ist eine sehr humane Religion. Ich stell's immer unbewusst bisschen mit dem Islam gegenüber. Und der Islam ist für mich persönlich nur eine Gehirnwäsche. Es ist schon gut, eine

> Religion zu haben. Für mich sind die Religionen nichts schlechtes in diesem Sinne, aber der Islam schließt eigene Gedanken immer aus. Man hat etwas, wonach man leben muss, und das ist das Heilige Buch. Etwas, was davon abweicht, gibt es nicht. Es ist eine sehr strenge Linie, die diese Leute da gehen müssen, um ein guter Moslem zu sein. Fünf mal am Tag zu beten stelle ich mir nicht leicht vor. Und das ist trotzdem eine der einfachsten Aufgaben eines guten Moslems, aber das hat man als Aleviter nicht."

Der Unterschied zu den Sunniten wird auch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass Frauen im Alevitentum gleichberechtigt sind, während sie im Sunnitentum als ‚Menschen zweiter Klasse' behandelt werden würden.

> „[...] dass sie [die Sunniten; Anm. d. V.] die Frau als zweiter Mensch bezeichnen, dass wir so was nicht machen, dass wir in unseren Gebeten Frau und Mann zusammenbeten und dass sie das nicht machen. Wenn jemand stirbt beim *cenaze namazı* [übersetzt: Beerdigungsgottesdienst], dass bei ihnen zB. nur Männer vorne sind und die Frauen an zweiter Stelle ganz hinten sein müssen. Egal, ob Mutter oder nicht. Bei uns ist es so, wenn jemand stirbt, wenn wir zusammen beten, wenn wir Hochzeit machen, [...] bei uns ist es ganz das Gegenteil, bei uns ist Mann und Frau immer zusammen. Wir trennen uns einfach nicht. Eigentlich der größte Unterschied zwischen uns [zwischen Aleviten und Sunniten; Anm. d. V.]."

> „Wenn ich in eine islamische Familie hineingeboren wäre, die zB. den Islam wirklich lebt, dann wäre ich wahrscheinlich als Mädchen immer benachteiligt gewesen. Dann wäre ich wahrscheinlich nicht so frei aufgewachsen, hätte so viele Sachen nicht machen können oder hätte vielleicht keine Ausbildung machen können. Dh. jetzt nicht automatisch, dass alle Leute, die an den Islam glauben, irgendwie zurückgeblieben sind, aber durch die Regeln, die einem diese Religion [Sunnitentum; Anm. d. V.] vorgibt, ist man als weibliches Kind oder als Mädchen immer benachteiligt."

Die Konstruktion alevitischer Identität setzt somit Vergleiche zwischen Eigen- und Fremdgruppe voraus, wobei die Sunniten die Fremdgruppe darstellen. Wie sich in den Aussagen der Interviewten erkennen lässt, wird die alevitische Identität durch die Differenz zu den Sunniten konstruiert. D.h., die alevitische Identität besteht durch Aufrechterhaltung der Grenzen zu den Sunniten. Laut Sökefeld (2008b, 198) stellt der Unterschied zwischen Aleviten und Sunniten die Basisdifferenz alevitischer Identität dar, denn es ist kaum möglich, über das Alevitentum zu sprechen, ohne dass man sich auf das Sunnitentum bezieht.

Was alevitische Identität *nicht* ausmacht, scheint für viele Aleviten viel wichtiger zu sein als das, was sie ausmacht. Deshalb wird bei der Beschreibung des Alevitentums nach Außen vielmehr erklärt, was die Aleviten nicht tun (vgl. Sökefeld 2008b, 199), und das in Relation zu dem, was Sunniten tun. So wird beschrieben, dass die Aleviten nicht in die Moschee gehen, im Ramadan nicht fasten, nicht fünf mal am Tag beten usw.

4.5.3 Alevitische Rituale und Feste

Alevitische Feste bzw. Rituale sind eine Möglichkeit, zusammenzukommen und Werte zu teilen, die die alevitische Kultur ausmachen. Dabei ist es unwichtig, ob das Alevitentum als eine Religion, eine Kultur oder ein Lebensstil verstanden wird.
Nach alevitischer Vorstellung gilt es, sich mit der Gottheit wieder zu vereinen. „[...] der Einklang mit sich selbst und der gläubigen Gemeinschaft [ist] die Vorbedingung für das Erlangen der Gottesnähe“ (Kehl-Bodrogi 1988, 180). Deshalb kommt Ritualen im Alevitentum eine große Bedeutung zu. Das *Cem* stellt eines der wichtigsten religiösen Rituale für die Aleviten dar. Das *Cem* ist eine religiöse Versammlung und „stellt ein kollektives Ereignis dar, dessen Ziel die Herstellung und Erneuerung der Einheit [...] innerhalb der Gemeinschaft ist“ (Kehl-Bodrogi 1988, 180). Das *Cem*-Ritual bezeichnet Soileau (2005, 97) als die direkte Einprägung des Gefühls alevitischer Identität in der Gemeinschaft, denn man kommt mit Menschen zusammen, die dasselbe Schicksal teilen, was die Konstruktion alevitischer Identität bzw. das Gemeinschaftsgefühl fördert. Laut Sökefeld (2006, 146) ist es das *Cem*, in dem die Aleviten in der Diaspora als eine Gemeinschaft sichtbar werden.

> „Es ist so, du kommst rein und die Menschen sehen dich, als wärest du 50 Jahre schon befreundet mit denen. Du kommst hier rein, du spürst schon die Wärme. Wenn du diesen Raum betrittst, weißt du schon ‚ok, das sind zwar fremde Personen überall‘, aber eigentlich sind die gar nicht so fremd. Die sehen fremd aus, aber innerlich sind die nicht so. Die sind alle ganz herzlich und sehr willkommen [...]. Das reizt dich schon, du denkst dir schon ‚wow, was geht da ab!?‘. Wenn du schon den Raum betrittst, hast du schon so ein komisches Gefühl. Vielleicht bist du nervös. Ich weiß nicht, ich kann es nicht beschreiben, was es genau ist. Ben o kadar dinci olmamama rağmen [...], eger ben bunu hissedebiliyorsam vardir birşeyler mutlaka [übersetzt: Wenn ich es spüren kann, obwohl ich nicht so gläubig bin, ist sicher etwas dran].“

Kollektive Ereignisse wie *Cem*-Rituale sind für die Konstruktion alevitischer Identität von besonders großer Bedeutung, denn in *Cem*-Ritualen wird auch auf die Geschichte des Alevitentums zurückgegriffen und Menschen gedacht, die gegen Ungerechtigkeit gegen Aleviten kämpften bzw. dem ‚Kampf' zum Opfer fielen. D.h., *Cem*-Rituale sind nicht nur ein Ort, an dem die Aleviten als Gemeinschaft sichtbar werden, sondern sie sind auch der Ort, wo Elemente wie Verfolgung und Unterdrückung, auf denen die alevitische Identität baut, ständig reproduziert werden, was zur Konstruktion alevitischer Identität beiträgt und das Gemeinschaftsgefühl zusätzlich fördert. So berichten auch viele der Interviewten, dass sie während des *Cem*-Rituals überwältigende Gefühle und eine Art Trance erleben und vom Geschehen während des Rituals tief berührt werden.

> „Das [*Cem*; Anm. d. V.] ist der Zusammenhalt zwischen den Aleviten. Also, dass wir alle Imame aufrufen, dass wir mit den Liedern von damals, das kannst du nochmal erinnern, dass wir die Leiden von damals auch mal miterleben, dass eigentlich das Alevitentum versammelt sich das ganze als Thema dort."

> „Es ist so etwas, was mich irgednwie so fühlen lässt, dass ich so irgednwie neu auf die Welt komme. Wenn ich dort hingehe [...], fühle ich mich irgednwie erleichtert und ich fühle mich einfach wirklich dazu gehörig. [...] ich weiß es gar nicht, obwohl wir eigentlich auch weinen und uns eigentlich auch psychisch - also jetzt nicht negativ gemeint - aber dass wir uns die ganze Zeit an diese Sachen [Massaker etc.; Anm. d. V.] erinnern im Laufe des *Cem*s. Es ist für mich trotzdem eine Erleichterung. Ich weiß es selber nicht. Es ist einfach so, da fühlt man sich wirklich dort, wo man hingehört. Es ist einfach unbeschreiblich. Das kann man als Person irgendwie nicht erklären, glaube ich. Das muss man nur fühlen."

Somit fungiert das *Cem* als Ort, in dem die alevitische Geschichte zum Leben erweckt wird: „No Alevi today has directly, personally experienced the martyrdoms of Husayn, Nesimî, or Pir Sultan Abdal, and relativly few were present at the Sivas massacre in 1993. But they share an indirect, communal experience of these events when the events are commemorated in their presence and in the context of association with the community that gives the experience meaning" (Soileau 2005, 104).

Ein anderes für die alevitische Gemeinschaft wichtiges religiöses Fest ist das *Aşure*-Fest. *Aşure* ist eine aus 12 Zutaten gefertigte Süßspeise, die nach dem 12-tägigen

Muharrem-Fasten[29] zubereitet und unter Verwandten und Bekannten verteilt und gemeinsam gegessen wird[30]. *Aşure* gilt als Symbol der Dankbarkeit. Damit wird der Dank zum Ausdruck gebracht, dass der Sohn von Imam Hüseyin, Zeynel Abidin, aufgrund seiner Krankheit das Ereignis von Kerbela überlebte (Aksünger 2013, 181). Das *Aşure*-Fest ist für die Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls ein wichtiges Fest, weil diese Süßspeise in der Regel gemeinschaftlich zubereitet und verzehrt wird. Die Zusammenkunft einer großen Anzahl von Aleviten an einem Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt bietet den Rahmen für die physische Interaktion, welche die effektivste Art und Weise ist, Identität herzustellen und das Ausmaß der Gemeinschaft, zu der sich das Individuum zugehörig fühlt, zu vergrößern und individuelle und gemeinschaftliche Aspekte alevitischer Identität zu verschmelzen (Soileau 2005, 104). Somit sind Rituale und Feste der Aleviten in der Diaspora nicht nur aus religiöser Sicht von großer Bedeutung, sondern auch für die Erzeugung des Gemeinschaftsgefühls.

4.5.4 Kulturelle Elemente als Symbol der Zusammengehörigkeit

Symbole spielen bei der Konstruktion alevitischer Identität eine zentrale Rolle. Mitglieder einer Gruppe betonen ihre Zusammengehörigkeit auf der Basis von Symbolen wie Sprache, Religion, kulturelle Elemente usw., die die Gruppe gemeinsam hat. Neben alevitischen Ritualen und Festen als Symbol kommt den religiösen Gedichten (*Nefes*) und Gesängen (*Deyiş*) sowohl bei der Konstruktion alevitischer Identität als auch bei der Wissensvermittlung eine große Bedeutung zu, da das Alevitentum hauptsächlich mündlich von Generation zu Generation weitergegeben wird. Anhand dieser Gesänge und Gedichte wird die alevitische Geschichte und die Tradition transmittiert. Alevitische Lieder sind die Art und Weise, sich an die alevitische Geschichte zu erinnern und diese zu interpretieren. Insofern haben sie auch die Funktion, die Aleviten miteinader zu verbinden. Die religiösen Gesänge und

[29] *Muharrem* ist der Trauermonat, bei dem „in Erinnerung an die Durstqualen der Märtyrer von Kerbela“ gefastet wird (Kehl-Bodrogi 1988, 223f.). Im Monat *Muharrem* fasten die Aleviten an 12 Tagen von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang. Auch nach dem Fastenbruch nach dem Sonnenuntergang achtet man darauf, Nahrungsmittel in reduzierter Form zu sich zu nehmen bzw. keine tierischen Produkte wie Fisch, Fleisch, Eier usw. zu verzehren. Es wird während der Fastenzeit in Gedenken an die verdursteteten Mätyrer von Kerbela auch kein pures Wasser getrunken.

[30] Die 12 Fastentage und die 12 Zutaten der *Aşure* stehen für die 12 Imame.

Gedichte kommen auch in alevitischen Ritualen vor und sind unverzichtbarer Teil von *Cem*-Ritualen. Diese Gesänge und Gedichte bzw. Lieder, die begleitet von der *Saz* (Langhalslaute) gesungen werden, gelten als eines der stärksten Symbole alevitischer Identität und alevitischen Glaubens (vgl. Markoff 1986, 48). Es handelt sich bei den alevitischen Gesängen und Gedichten um die Wiederbelebung alevitischer Geschichte und auch um die Verarbeitung der ‚Wut' bzw. der Trauer.

> „Man spürt den Schmerz und man spürt die ganzen Massaker in den Liedern. zB. Sivas oder Dersim oder Maraş. [...] man sagte damals, meine Religion oder meine Waffe ist der *Saz*. Das ist genauso. Als Künstler habe ich die Chance meine Propaganda bzw. meine Weltanschauung mit den Liedern für das Publikum rüberbringen zu können. Das ist sehr schön und *Saz* ist für mich alles. Und ich kann ruhig meine Trauer, meine Liebe, Freude, Tanz oder auch Klagelieder, wo man mit *Saz* an Gott schreit oder zu Gott schreit ‚wieso nur!?' "

> „Für mich ist *Saz* wie eine Waffe von Aleviten. die Leute schießen mit Waffen, und wir schießen nicht, sondern wir sagen es alles mit *Saz*, mit Mund, unseren Worten."

Symbole erzeugen ein Gefühl der Zugehörigkeit und verkörpern die Gemeinschaft sowohl nach Innen als auch nach Außen (vgl. Jenkins 2008, 135f.). Unabhängig davon, wie religiös die Interviewten sind, stellt die *Saz* für die meisten Interviewten ein wichtiges Symbol dar, das die Aleviten miteinander verbindet. Die *Saz* stellt für die Aleviten ein kollektives Gut dar, das sie an die Geschichte bzw. die Erlebnisse erinnert.

4.6 Transnationale Kontakte

4.6.1 Beziehung zur Türkei

Die Interviewten stellen häufig eine Verbindung mit der Situation der Aleviten in der Türkei her. Die eigene Situation wird im Vergleich zur Situation in der Türkei beschrieben. Allgemein kann man eine starke emotionale Bindung an die Türkei feststellen, die u.a. durch den Kontakt mit Verwandten bzw. Bekannten in der Türkei aufrechterhalten wird. Diese Kontakte werden durch jährliche Besuche bzw. durch

Telefongespräche und Kommunikation mittels Internet gepflegt. Den Heimatdörfern bzw. Heimatstädten der Eltern kommt eine große Bedeutung zu. Diese Orte werden mit Unterdrückung, Verfolgung, Leiden ihrer Eltern und der Aleviten allgemein in Verbindung gebracht, was einen festen Bestandteil der alevitischen Identität ausmacht. Obwohl die Interviewten selber nicht unterdrückt bzw. verfolgt werden, festigen sie ihre alevitische Identität, die auf Verfolgung und Unterdrückung aufbaut, indem die Bindung an die Türkei aufrechterhalten wird.

Die Bindung an die Türkei lässt sich auch am Interesse an Geschehnissen in der Türkei erkennen. So berichten die Interviewten die Medien bzw. die Geschehnisse in der Türkei zu verfolgen. Sie nehmen an den Geschehnissen aktiv teil, indem sie, sei es auf persönlicher oder Vereinsebene, ihre Stimme gegen Ungerechtigkeit und Menschenrechtsverletzungen gegen Aleviten bzw. unterdrückte Gruppen erheben. Die Teilnahme an Geschehnissen erfolgt unterschiedlich. Je nach Möglichkeiten wird an den Protesten in der Türkei teilgenommen oder es werden in Österreich Demonstrationen gegen die türkische Regierung organisert. Durch soziale Netzwerke ist es leichter, sich zu einem bestimmten Thema zu äußern, auch wenn man sich nicht ‚mitten im Geschehen' befindet.

> „Wenn ich die Möglichkeit habe, wenn ich nicht arbeiten bin, gehe ich zu Demos. Ich bin sogar letztes Jahr nachTaksim geflogen, damals zu den Demos. War 3 Tage lang dort, eine Woche in der Türkei, 3 Tage lang in Taksim."

> „Auf Facebook oder auf Twitter habe ich diverse Nachrichtensprecher und auch Seiten, wo ich wirklich stündlich aktualisiere und schaue, was eben gerade passiert [...]. Das ist halt für mich sehr wichtig, da es eben dazu gehört, dass man wissen sollte, was eigentlich unteranführungsstrichen im eigenen Land passiert."

Die Bindung an die Türkei bzw. transnationale Kontakte werden durch die Verfügbarkeit von Kommunikationstechnologien und durch die Benutzung von sozialen Netzwerken, die den Austausch zwischen Aleviten in der Türkei und in Österreich erleichtern, gestärkt, was sich auf das Bewusstsein alevitischer Identität in Österreich positiv auswirkt. So berichten die Interviewten trotz Konflikten und Meinungsverschiedenheiten untereinander zusammengekommen zu sein, um Demonstrationen gegen die Haltung der türkischen Regierung gegenüber Menschen, die

an den *Gezi-Park*-Protesten[31], welche am 28. Mai 2013 begannen, teilnahmen, zu organiseren. Es kamen während dieser Proteste acht Zivilisten, die nach Angaben der Interviewten alle Aleviten waren, ums Leben, was ein zusätzlicher Anlass zur Solidarität gewesen sei.
Auch wenn die Interviewten sich emotional an die Türkei gebunden fühlen, assoziieren sie mit der Türkei aufgrund von Verfolgung und Unterdrückung meistens etwas Trauriges.

4.6.2 Kontakte zu Aleviten in europäischen Ländern

Die Beziehung zwischen Aleviten in Österreich und in anderen europäischen Ländern ist am meisten durch Kontakte zu Deutschland geprägt. Einerseits handelt es sich um private Kontakte bzw. Verwandte und Bekannte, und andererseits um Kontakte, die auf Vereinsebene stattfinden, um Austausch mit den Aleviten bzw. alevitischen Organisationen in Deutschland oder in anderen europäischen Ländern zu ermöglichen. Fast alle Interviewten geben an, Beziehungen zu den europäischen Ländern zu haben, die sie für wichtig halten. Kontakte zu Aleviten in anderen europäischen Ländern tragen zum Wissen über den Stand der Dinge in anderen Ländern bei.

> „Wir sagen, wir werden unterdrückt, wir haben Probleme. Dann sollten wir das natürlich auch durch diese Vernetzungen [mit anderen Ländern, Anm. d. V.] gemeinsam diskutieren können. Wahrscheinlich geht es den Aleviten in Deutschland anders. Die sind ja ein paar Generationen vorne als wir. Vielleicht haben die diese Probleme gar nicht, und deshalb ist es wichtig diese Verknüpfungen zu haben, damit wir gemeinsam diskutieren und gemeinsame Lösungen finden können."

> „ [...] dass man einfach voneinander weiß, in welche Richtung es geht. Es wäre jetzt ein Blödsinn, wenn jetzt in Deutschland eine Gemeinschaft anders denken würde als wir, aber wir von der selben reden. Ich finde es sogar ok, dass wir sogar mit der islamisch-alevitischen Community eigentlich diese Gesprächsbasis haben, weil letztendlich sind wir aus dem selben Ursprung, nur inhaltlich haben wir Differenzen, aber das hat uns zu interessieren und nicht außen. Es ist in der Familie."

[31] Die Proteste begannen am 28. Mai 2013 im Gezi-Park in Istanbuler Stadteil Taksim. Die Proteste, welche nach einem gewaltsamen Einsatz der Polizei am 31. Mai 2013 eskalierten, waren gegen ein geplantes Bauprojekt im Park und seiner Umgebung gerichtet.

Es kommt zum Informationsaustausch unter jungen Aleviten entweder durch Benutzung von Internet oder durch gegenseitige Besuche, die meistens durch Vereine organisiert werden. Der Austausch zwischen Aleviten in unterschiedlichen Ländern stärkt das Gemeinschaftsgefühl und födert die Konstruktion alevitischer Identität. Denn Kontakt zu Aleviten in anderen Ländern zu haben, bedeutet, in Berühung mit Menschen zu kommen, die das selbe ‚Schicksal' teilen, welches auf Erinnerungen an Unterdrückung und Verfolgung beruht und zum großen Teil die alevitische Identität ausmacht.

4.7 Weitergabe des Alevitentums

4.7.1 Weitergabe in der Familie

Bei der Weitergabe des Alevitentums spielt die Familie eher eine untergeordnete Rolle. Einige der Interviewten geben zwar an, dass ihre Familien das Alevitentum bzw. die alevitischen Praktiken vorlebten, aber die Vorbildfunktion der Eltern hält sich in Grenzen. Die Interviewten können den religiösen Praktiken ihrer Familie erst im Nachhinein eine Bedeutung geben, wenn sie sich ihrer Zugehörigkeit bewusst werden.

> „Schon vor Jahren, als ich gesehen habe, dass meine Oma fastet, habe ich immer gefragt, warun und wieso. Sie hat versucht, immer das zu erklären, aber ich war halt ein kleines Kind. Das bekommt man alles erst mit 15-16 so richitg mit. [...] ich kann mich nicht erinnern, dass sie ein mal nicht gefastet hätte, wo man hätte fasten sollen. Meine Oma hat wirklich sehr viel wert darauf gelegt, mein Opa natürlich auch. Die sind eigentlich der Hauptteil, dass ich mich auf den Weg gemacht habe, über meine Religion zu recherchieren und mich weiterzubilden."

Indem die Familie ihre Religion ausübt, weckt sie zwar das Interesse ihrer Kinder am Alevitentum, aber die Aufklärung erfolgt für die meisten Interviewten trotzdem nicht durch die Familie, sondern die Interviewten informieren sich daraufhin eigenständig über das Alevitentum. Bei der Weitergabe des Alevitentums durch die Familie handelt es sich nicht um inhaltliches bzw. religiöses Wissen über das Alevitentum selbst, sondern vielmehr um die Weitergabe des ‚Schicksals' der Aleviten. Die Eltern übermitteln ihre Erlebnisse in der Heimat, welche sich meistens auf persönliche oder

kollektive Erinnerungen an Verfolgung und Unterdrückung der Aleviten beziehen. Fast alle Interviewten geben aber an, dass der Kontakt mit dem Alevitentum durch die Eltern erst sehr spät erfolgte. Das liegt u.a. daran, dass die Eltern das *Takiye*-Prinzip in Österreich aufrechterhielten, sodass teilweise nicht mal ihre Kinder davon wussten, dass sie Aleviten sind. Kaya (vgl. 2011, 144) spricht von einer Kultur der Geheimhaltung, welche durch intransparentes Wissen über die alevitische Zugehörigkeit gekennzeichnet ist.

> „Meine Eltern waren von klein auf keine Kinder mehr, sondern Erwachsene [hatten keine Kindheit; Anm. d. V.], und das hat sie geprägt und Alevitentum war im Vordergrund. Sie haben das uns in irgendeiner Art und Weise, aber sehr spät übermittelt."

Interessant ist, wie die Interviewten die nicht zur Verfügungstellung des Wissens der Eltern interpretieren. Die Interviewten interpretieren diese Situation im Nachhinein so, dass ihre Eltern ihnen den Glauben nicht aufzwingen wollen. Die Trennlinie zwischen Weitergabe von Informationen und Annahme dieser scheint zu verschwimmen. Dass das Alevitentum individuelle Freiheit und Selbstbestimmung zulässt, führt vermutlich auch dazu, dass die Familie ihren Sozialisationsauftrag bei dem Aufbau alevitischer Identität verliert.

Diskussionen bzw. Austausch mit den Eltern über das Alevitentum erfolgt meistens nach Aufforderung der Kinder nach Konfrontation mit Unterstellungen und Vorurteilen seitens der Sunniten (zB. in der Schule). D.h., dass die aktive Übermittlung alevitischer Werte und Traditionen in der Familie keine Selbstverständlichkeit darstellt. Deshalb ist es schwierig, von der Rolle der Familie bei der Konstruktion alevitischer Identität bzw. bei der Weitergabe alevitischer Traditionen zu sprechen. Das Bewusstwerden alevitischer Identität erfolgt deshalb meistens durch Erfahrung ungleicher Position des Selbsts in der Gesellschaft (vgl. Göner 2005, 117).

4.7.2 Intraalevitische Heiratsbeziehungen

Die Interviewten äußern zum großen Teil ihren Wunsch, einen Aleviten zu heiraten, weil intraalevitische Heiratsbeziehungen für die Weitergabe und Zukunft des Alevitentums entscheidend seien. Das Heiraten von Aleviten untereinander ist auch eine Strategie, um Konflikte zu vermeiden, die aufgrund religiöser bzw. kultureller Unterschiede entstehen können. Diese Konflikte schlagen sich meistens in der Frage nach der Religion des Kindes bzw. nach welcher Religion das Kind erzogen wird, nieder.

> „Ich lege wert auf das Alevitentum selbst und wenn ich mir denke, meine Partnerin ist keine Alevitin, wird sie wahrscheinlich ihre Religion zum Ausleben bringen, also den Kindern zB. Da mir das Alevitentum wichtig ist, kann ich nicht zusehen, dass meine Kinder in einem anderen Glauben aufwachsen. Deswegen würde es mich besonders stören, aber ich will es nicht großreden, wenn ich eine Freundin hätte, die nicht im Alevitentum ist und ich wäre verliebt in sie, ist das wahrscheinlich wieder ganz anders, wenn ich mir denke ‚ok das ist meine große Liebe, ich bleibe bei ihr jetzt'. Da werde ich wahrscheinlich bei manchen Sachen ein Auge zudrücken, aber wenn ich die Wahl hätte, wäre ich eher dafür, dass meine Frau eine Alevitin ist."

> „Früher habe ich nicht so gedacht. Früher war es mir eigentlich egal mit 18-19, aber seit 2-3 Jahren ist es einfach so; egal, wie ich diese Person respektiere und egal, wie diese Person mich respektiert, wenn es um eine Eheschließung geht, dann denke ich schon, dass man die gleiche Religion haben muss, weil ich will ganz bewusst Kinder erziehen, die mit mir das Gleiche fühlen und mit mir die gleiche Religion teilen."

Auch wenn die Heiratsbeziehungen mit Nichtaleviten grundsätzlich nicht abgelehnt werden, wird die Bevorzugung der Heirat mit Aleviten ausgesprochen. Für manche Interviewten orientiert sich diese Bevorzugung am Wunsch der Eltern, welche laut Interviewten ihre Kinder vor zukünftigen Konflikten durch das Heiraten mit Nichtaleviten (besonders durch das Heiraten mit Sunniten) schützen wollen.

4.7.3 Bedeutung alevitischer Vereine

Den Vereinen kommt im Migrantionskontext eine sehr große Bedeutung zu. Diese fungieren als Säule, die das Alevitentum trägt. Wie wichtig die Vereine für die Weitergabe des Alevitentums in Österreich sind, erkennt man am Beispiel Graz, wo kein alevitischer Verein vorhanden ist. Wenn in der Familie keinen Wert darauf gelegt wird, dass das Alevitentum weitergegeben wird, so besteht für interessierte Kinder keine externe Möglichkeit, an der sie sich orientieren könnten. Auch wenn die Aleviten sich selbstständig über ihre Religion informieren können, wird das Alevitentum nicht ausgelebt. Es kommt ohne Vereine zu keiner Zusammenkunft der Aleviten, wodurch die Aleviten ihre Identität bzw. alevitische Kultur entdecken könnten.

> „Es gibt zB. Aleviten, die nicht mal wissen, dass die Aleviten sind, aber wenn es so einen Verein geben würde, würden wir uns alle dort treffen und wissen ‚aha, du bist aleviter'. Du kannst mehr Wissen haben über diese [Menschen, Anm. d. V.]. Die könnten uns viele Geschichten erzählen."

> „Ich weiß nicht, ob ich ein Bild vom Alevitentum hatte. Es gibt eines, das entstanden ist, nachdem ich dort [in den Verein; Anm. d. V.] hingegangen bin, aber davor nichts."

Vereine fungieren auch als Orte, in denen Wissen über das Alevitentum ausgetauscht wird. Es herrscht ein gewisses Vertrauen in das Wissen, das von den Vereinen bzw. Personen in den Vereinen erhalten wird. So antwortet ein Interviewpartner auf die Frage, wie wichtig es für ihn sei, bei einem Verein zu sein, folgendes:

> „Sehr wichtig, weil bis jetzt haben wir nicht die Möglichkeit gehabt, dass wir uns irgendwie im Alevitentum weiterbilden, außer dass wir selbst erkunden. Das mit dem Selbsterkunden ist ein Problem, übers Internet zB.. Man weiß nicht, wie viel davon richtig ist und wie viel davon falsch ist, weil ins Internet kann jeder reinschreiben, was er will, aber im Kulturverein haben wir unsere Vereinsmitglieder und da gehöre ich dazu und meine Familie auch. Und als sozusagen ein kleines Volk kann man besser entscheiden, was richtig ist. Und wenn sie uns *Dede*s bringen, die uns dann über das Alevitentum unterrichten und uns was beibringen, finde ich schön, dass wir diese Möglichkeit im Verein haben."

In den Vereinen spielen besonders *Dede*s eine sehr große Rolle, da diese u.a für die Weitergabe des Alevitentums an die kommenden Generationen wesentlich sind.

„Die [*Dedes*; Anm. d. V.] haben mich ganz gut belehrt. Ich habe zB. sehr viele Fragen gehabt, als ich jung war, als ich zum Verein gekommen bin. [...] ich habe sehr vieles nicht gewusst und sie haben sich wirklich Zeit für uns geopfert und sie haben immer versucht, uns das Richtige beizubringen und sie sind ein großer Teil von meinem Leben und sie haben eine großen Teil von meiner Religion beeinflusst, indem sie mich immer unterstützt haben."

„Sie [*Dede*s; Anm. d. V.] sind [...] als Stützpfeiler da, dass man sagen kann, wenn man etwas nicht wirklich weiß oder sich nicht wirklich auskennt, kann man jemanden fragen genauso wie einen Pfarrer im Christentum. Wenn es die nicht gäbe, würde die Religion wahrscheinlich viel schneller in sich zusammenfallen. Das ist wahrscheinlich auch bei dem Alevitentum so. Man kann kein *Cem* machen ohne einen *Dede*. Das eine geht nicht ohne den anderen."

Die alevitische Gemeinschaft unterteilt sich in zwei Teile, deren Zugehörigkeit durch patrilineare Abstammung bestimmt wird (vgl. Aksünger 2013, 56; Kehl-Bodrogi 1988, 167). Auf der einen Seite sind Angehörige der *Talip*-Lineages (Schüler) und auf der anderen Seite befinden sich die Angehörigen der heiligen *Ocak*-Lineages (vgl. Aksünger 2013, 56). *Dede*s gehören der *Ocak*-Lineage an, welche vom Propheten und den 12 Imamen abstammen soll. Deshalb gelten *Dede*s als Heilige bzw. als religiöse Spezialisten der Aleviten. Jede alevitische Familie wird zu einer *Dede*-Lineage zugeordnet. Jeder Alevit ist der *Talip* eines *Dede*s, der für die Verhalten seines *Talip*s in religiöser Hinsicht verantwortlich ist. *Dede*s halten sich selbstverständlich nicht nur in Vereinen auf, aber im Migrationskontext sind Vereine Orte, an denen sie ihre Dienste und ihr Wissen zur Verfügung stellen (Yaman 2007, 236). Die Interviewten berichten von regelmäßigen Treffen, zu denen *Dede*s oder andere Personen, die sich mit dem Alevitentum auskennen, eingelanden werden. In diesen Treffen werden sowohl religiöse als auch politische Themen besprochen.

Vereine sind für die Aleviten bzw. das Alevitentum nicht nur bezüglich der Wissensvermittlung bedeutend, sondern auch als Ort, wo die Aleviten zusammenkommen, zur Erzeugung eines Gemeinschaftsgefühls. So bezeichnet ein Interviewpartner die alevitischen Vereine als ‚zweites Wohnzimmer'. Vereine tragen zur Aufrechterhaltung alevitischer Identität in der Diaspora bei, indem die Aleviten eine *imagined community* (Anderson 2006) konstruieren, deren Beziehungen nicht mehr auf

alltäglicher *face-to-face* Interaktion zwischen Mitgliedern wie im Herkunftskontext beruhen (vgl. Aksünger 2013, 225).

4.7.4 Alevitischer Religionsunterricht

Mit der Anerkennung des Alevitentums als islamisch-alevitische Glaubensgemeinschaft am 22. Mai 2013 wurde den Aleviten in Österreich bestimmte Rechte zugesprochen. Das wichtigste dieser Rechte ist das Unterrichten der alevitischen Religion in öffentlichen Schulen. Kinder können am alevitischen Religionsunterricht teilnehmen, wenn sie von ihren Eltern bei der Anmeldung als ‚Alevi' eingetragen werden. Da Jugendliche ab dem 14. Lebensjahr als religionsmündig gelten, können sie diesen Prozess ab 14 Jahren auch selbstständig vollziehen.

Während die Aleviten einerseits stolz über diesen Schritt berichten, stecken sie in den alevitischen Religionsunterricht auch große Hoffnungen. Viele der Interviewten sind sich einig, dass die Aufrechterhaltung alevitischer Identität somit ‚gesichert' sei, denn man habe die Möglichkeit, das Wissen über religiöse Inhalte den Kindern und Jugendlichen weiterzugeben.

> „Wir dürfen, sobald wir unsere Lehrer gesammelt [ausgebildet; Anm. d. V.] haben, das Alevitentum unterrichten, können wir auch in Schulen Unterricht geben. Und umso mehr Menschen sich bilden, umso mehr Menschen sich informieren, umso bessere Chancen haben wir, das weiter zu schöpfen, was wir haben [...]."

Die Interviewten sind auch der Meinung, dass sie sich durch Aneignung von Wissen besser vor Angriffen schützen können. Die Aleviten sprechen ihre Sorge aus, dass sie anderen nichts erwidern können. Der alevitische Unterricht ermögliche es, zum notwendigen Wissen zu gelangen, sich und ihre Religion besser zu verteidigen aber auch zu repräsentieren.

„Die holen sich das Schwert. Die tragen das *Zülfikar*[32], und ok ‚jetzt bin ich Alevite'. Jetzt kommt einer und versucht dich irgendwie niederzumachen. Was willst du darauf antworten, wenn er dich fragt ‚wer bist du?', ‚an was glaubst du?'? Oder wenn er dich jetzt irgendwie angreift, wenn er sagt ‚du glaubst ja an nichts'. Wie willst du dann da antworten?"

Das Alevitentum erfährt durch die Möglichkeit, es in öffentlichen Schulen zu unterrichten, einen Wandel von einer esoterischen Glaubenslehre in eine öffentliche Religion (vgl. Kehl-Bodrogi 2006, 17). Der alevitische Religionsunterricht könnte ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Verschriftlichung der alevitischen Glaubenslehre sein, welche von einigen Interviewten zur Sprache gebracht wird. Auch wenn die Glaubeninhalte durch alevitischen Religionsunterricht vermittelt werden können, ist dessen Beitrag zur Gemeinschaftszugehörigkeit fraglich. Ob der alevitische Unterricht tatsächlich zur Aufrechterhaltung alevitischer Identität beitragen wird, bleibt abzuwarten.

4.7.5 Probleme bei der Weitergabe

Die Interviewten sprechen ihre Sorge aus, dass es das Alevitentum in naher Zukunft nicht mehr geben wird, da die Jugendlichen sich immer weniger dafür interessieren. Da das Alevitentum mündlich weitergegeben wird, spielt es eine wichtige Rolle, inwiefern Menschen sich für das Alevitentum interessieren. In diesem Zusammenhang wird auch Kritik an den Eltern geübt, weil diese ihre Kinder nicht aktiv zum Alevitentum führen würden, was dazu führt, dass das Alevitentum im Generationenverlauf immer schwächer werden würde. Laut den Interviewten fehlt es jungen Aleviten vor allem an Vorbildern. Ein Interviewpartner antwortet auf die Frage, wie das Alevitentum weitergegeben wird, wie folgt:

„In Österreich eher wenig [...] da sind die Moschees eher besser. Das können sie schaffen, weil sie sagen, wenn du es nicht tust, wird er [Gott; Anm. d. V.] dich bestrafen. Das kannst du einem alevitischen Jungen nicht sagen, weil er denkt, ich bin modern. Das schaffen sie besser. ich wohne in einem Brennpunktviertel, und da sehe ich 8-9 Jährige, die nach Umre gefahren sind. Schaff das mal

[32] *Zülfikar* ist der Names des Schwerts vom Propheten Ali.

> mit 8-9 Jährigen alevitischen Jugendlichen, die nach Hacıbektaş[33] fahren sollten oder auch nach Umre[34] fahren sollten. Das geht nicht. Da spielt die Angst bei den Moschees [eine große Rolle; Anm. d. V.], weil sie mit Angst und auch etwas Unterdrückung schaffen können, dass der kleine Junge nach dem Onkel, nach dem Papa weitermacht und der kleine Junge, wenn der mal erwachsen wird, wird das weiter so machen."

Wie an der Aussage des Interviewpartners zu erkennen ist, wird das Alevitentum als wenig bzw. nicht verbindlich empfunden. Das stellt auch einen wichtigen Grund dar, warum die Weitergabe des Alevitentums problematisch erscheint.
Kritisiert wird, dass immer mehr Jugendliche sich an Äußerlichkeiten des Alevitentums festhalten, obwohl sie sich mit dem Alevitentum inhaltlich nicht auskennen bzw. nicht auseinadersetzen.

> „Die neue Generation hat überhaupt keine Ahnung über das Alevitentum [...]. Wenn ich mit einem 12-Jähringen rede, weiß der gar nichts. Er sagt einfach, er ist Aleviter, hat dieses Schwert, *Zülfikar*, an, aber er weiß nichts davon."

D.h., dass das Alevitentum an Popularität gewinnt, was aber nicht unbedingt dazu führt, dass die Aleviten sich mit ihrer Religion auskennen bzw. das Alevitentum weitergegeben wird. Nach Herzig (vgl. 2011, 251) sagt die religiöse Zugehörigkeit noch nichts darüber aus, wie religiös man ist bzw. ob man die Religion praktiziert: „Religiöse Praxis wird nicht einfach durch die Religionszugehörigkeit oder religiöse Institutionen definiert [...]." (Herzig 2011, 251).

[33] Hacıbektaş ist ein für die Aleviten bedeutsamer Wallfahrtsort in der Türkei.

[34] *Umre* ist die Pilgerfahrt nach Mekka. Im Unterschied zur Haddsch kann Umre jederzeit gemacht werden.

5 Zusammenfassung der Ergebnisse

In den Interviews war zu erkennen, dass die Aleviten unterschiedliche Auffasungen davon haben, wer sie sind. Demnach identifizieren sich die Interviewten sowohl mit dem Herkunfts- als auch mit dem Aufnahmekontext, aber auch mit ihrer Religion. Es ist durchaus möglich, bei den Aleviten von mehrfachen Selbstwahrnehmungen zu sprechen. Wie die Aleviten sich selbst bezeichnen, scheint vom Kontext, in dem sie sich befinden, abzuhängen und ist je nach der Position, auf die sie sich beziehen, unterschiedlich.

Die Interviewten berichten, in Österreich mit Ausgrenzungen konfrontiert zu sein. Diese Ausgrenzungen erleben sie einerseits durch Sunniten und andererseits durch Österreicher. Wie in den Interviews sichtbar wird, basiert die Ausgrenzung seitens der Sunniten auf Vorurteilen, die eine Folge von Bemühungen sind, den sunnitischen Islam als Staatsreligion in der Türkei zu etablieren. Diese Vorurteile werden in der Wahrnehmung der Interviewten auch in Österreich erlebt und als Assimilationsversuche seitens der Sunniten aufgefasst. Die Erfahrungen mit Sunniten sind bei der Konstruktion alevitischer Identität von großer Bedeutung, denn man stellt sich die Frage ‚wer bin ich?' in Folge von (negativen) Erfahrungen mit Sunniten und hinterfragt so die eigene Herkunft. Demnach gibt auch der überwiegende Teil der Interviewten an, sich erst durch Interaktion mit Sunniten ihrer alevitischen Identität bewusst geworden zu sein.

Die Ausgrenzung seitens der Österreicher wird in Form von Pauschalisierungen erlebt, die von den Interviewten als undifferenziert wahrgenommen werden. Die Interviewten berichten, dass sie als Türke bzw. als Muslime abgestempelt werden und die Unterschiede bezüglich der Herkunft und Religion von den Einheimischen nicht wahrgenommen werden, was zur Folge hat, dass die Aleviten mit stereotypen Einstellungen der Österreicher über Muslime konfrontiert werden und deshalb teilweise ausgegrenzt werden.

Zum Alevitentum haben die Interviewten unterschiedliche Ansichten. Für die Mehrheit der Interviewten ist das Alevitentum eine Religion. Für viele der Interviewten kommt zu dem religiösen Aspekt auch ein moralischer Aspekt hinzu. So definieren die Aleviten das Alevitentum auch als einen Weg oder eine Lebensphilosophie. Interessanter ist allerdings die Frage, ob das Alevitentum dem Islam zugehört oder nicht. Meinungsunterschiede in Bezug auf die Verortung des Alevitentums innerhalb bzw. außerhalb des Islams haben eine Teilung der Aleviten zur Folge. Es herrscht bei den Interviewten ein Problembewusstsein um diese Gruppierungen unter den Aleviten, denn das Fortbestehen des Alevitentums sei nur als Gemeinschaft möglich. Trotz der Teilung scheinen die Aleviten solidarisch zu handeln und sich zu vereinigen, wenn den Aleviten in der Türkei durch die türkische Regierung bzw. Gesellschaft Unrecht widerfährt.

Die Interviewten äußern sich positiv darüber, wie sie das Alevitentum in Österreich ausleben können und sie sind der Meinung, dass sie in Österreich ihren Glauben nicht rechtfertigen müssen und frei praktizieren können, ohne Konsequenzen fürchten zu müssen. Nichtdestotrotz sprechen die Interviewten ihre Unzufriedenheit bezüglich der Einschränkung religiöser Praktiken aus, welche mit den sich verändernden Umständen im Aufnahmekontext oder aber mit persönlichen Entscheidungen (zB. durch Berufsauswahl) zusammenhängen.

Bei der Konstruktion alevitischer Identität kommt den Sunniten eine große Bedeutung zu, denn die alevitische Identität wird u.a. durch die Differenz zu den Sunniten bzw. die Aufrechterhaltung der Grenzen in der Interaktion mit Sunniten konstruiert. Die alevitische Identität wird anhand dessen definiert, wer die Aleviten *nicht* sind. Die Sunniten dienen dabei als Referenzpunkt: ‚Die Aleviten gehen *nicht* in die Moschee', ‚die Aleviten tragen *kein* Kopftuch' usw. Interessant ist, dass dabei auf stereotype Einstellungen über Sunniten zurückgegriffen wird.

Ein weiterer Aspekt, der bei der Konstruktion alevitischer Identität eine wichtige Rolle spielt, sind Erinnerungen an die gemeinsame Geschichte, welche durch transnationale Kontakte und Medien aufrechterhalten werden. Alevitische Feste und Rituale fördern ebenso die Konstruktion alevitischer Identität, denn in alevitischen Festen und Ritualen kommt man mit Menschen zusammen, die dasselbe Schicksal teilen. Alevitische Feste und Rituale tragen außerdem dazu bei, dass die Aleviten als eine Gemeinschaft sichtbar

werden. Somit kommt den Ritualen und Festen in der Diaspora neben dem religiösen ein weiterer Aspekt zu, und zwar der des Zusammenkommens.

Bei der Weitergabe des Alevitentums spielt die Familie eher eine untergeordnete Rolle. Die Eltern übermitteln ihren Kindern zwar ihre Erinnerungen an Verfolgung und Unterdrückung der Aleviten, aber nach Angaben der Interviewten erfolgte der Kontakt mit dem Alevitentum sehr spät. Die Vermittlung alevitischer Werte und Traditionen in der Familie stellt keine Selbstverständlichkeit dar und erfolgt meistens nach einer Konfrontation mit Unterstellungen und Vorurteilen seitens der Sunniten. Vielmehr als die Familie spielen Vereine bei der Weitergabe des Alevitentums eine große Rolle. Alevitische Vereine fungieren als Orte, in denen Aleviten zusammenkommen und das Wissen über das Alevitentum ausgetauscht wird. Durch diverse Angebote und Veranstaltungen versuchen die Vereine, sich als Orte zu positionieren, an denen die Jugendlichen zusammenkommen und ein Gemeinschaftsgefühl erzeugt wird. Vereine sind für die Aleviten nicht nur in Bezug auf die Wissensvermittlung von großer Bedeutung, sondern auch als Ort zur Bewusstseinsbildung.

6 Diskussion der Ergebnisse

Nach dem symbolischen Interaktionismus entwickelt sich die Identität eines Individuums in der Interaktion mit anderen Menschen. Soziale Interaktion nimmt Einfluss darauf, wie man sich selbst wahrnimmt und wie andere das Individuum wahrnehmen. Menschen geben Situationen Bedeutungen, die in der Interaktion mit Menschen entstehen. Diese Bedeutungen sind nicht konstant und sind abhängig vom Kontext, in dem man sich befindet. Wenn die Aleviten danach gefragt werden, wer sie sind, erfolgt zwar eine bestimmte Antwort, die auch begründet wird, aber die Selbstwahrnehmung, wer man ist, ändert sich je nach Position, die bezogen wird. Es kommt also je nach Kontext vor, dass die Aleviten sich als Türken, Kurden, Aleviten, Österreicher, türkische bzw. kurdische Aleviten oder nur Aleviten ausgeben. Es ist deshalb auch schwierig bei den Aleviten von einer ethnischen Identität zu sprechen. Ethnizität ist zwar eine wichtige Grundvoraussetzung für Gruppen, damit diese sich als eine Einheit fühlen und ein Gefühl der Gruppenzugehörigkeit etablieren, allerdings stellen die Aleviten einen Sonderfall dar. Es handelt sich vielmehr um ethnische und religiöse Identitäten, die sich überlappen: „As in all models of society, there are complications. One of them ist that ‚Aleviness' crosses ethnic boundaries: that is, there are both Kurdish and Turkish Alevi groups, as well as smaller communities where ethnicity tends to merge with religious Identity [..]." (Shankland 2007, 18). Nach Barth (1969) ist Grenzziehung ein wesentliches Merkmal für die Bestimmung der ethnischen Gruppe. Dabei handelt es sich um die subjektive Eigendefinition einer ethnischen Gruppe in Abgrenzung zu anderen. Die Aleviten grenzen sich tatsächlich von den Sunniten ab, um ihre soziale bzw. alevitische Identität hervorzuheben, aber es handelt sich vielmehr um religiöse Grenzziehungen als ethnische. Möglicherweise rückt die ethnische Identität der Aleviten in Abgrenzung zu den Österreichern ins Zentrum, dies konnte im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht fesgestellt werden.

Es ist auch wichtig zu erwähnen, dass sich die kontextabhängige Selbstidentifizierung in jeder Interviewsituation vom Anfang bis zum Ende kontinuierlich zeigen ließ, und zwar nicht nur in Bezug auf die Identifizierung mit der Herkunft, Religion oder beidem,

sondern auch in Bezug auf die Positionierung des Alevitentums innerhalb bzw. außerhalb des Islams. So kam es vor, dass die Aleviten sich in einer Situation als Muslime identifizieren, und in der nächsten versucht man sich vom Islam und von den Muslimen abgrenzen. Dies erfolgt unabhängig davon, wo sie das Alevitentum positionieren.

Identitätskonstruktionen beziehen sich auf ein Gegenüber und gehen mit normativen Erwartungen einher. Vermutlich deshalb bezeichnen sich die Aleviten als moderne Muslime, wie es von der Mehrheit der Interviewten artikuliert wurde. Stereotype der Österreicher bzw. westlichen Gesellschaften wie ‚Kopftuch, welches mit Muslimen bzw. Islam in Verbindung gebracht wird, sei unmodern' werden übernommen und bei der Definiton, wer Aleviten seien, wird darauf zurückgegriffen. Das ‚Me' ist das soziale Selbst, also das Selbst als Objekt, das aus der sozialen Interaktion erfolgt, und nach dem das Individuum seine Handlungen richtet. Stereotype Einstellungen, denen die Aleviten ausgesetzt sind, werden für die Selbstidentifizierung eingesetzt. Das ‚Me' als das soziale Selbst besteht aus Erwartungen der anderen von mir. Demnach ruft beispielsweise das Kopftuch im Migrationsdiskurs negative Assoziationen hervor, es wird mit Fundamentalismus in Verbindung gebracht. Die Erwartungen der Österreicher an die Migranten aus der Türkei, welche pauschal als Muslime wahrgenommen werden, beeinflussen die Selbstidentifizierung der Aleviten. Die Selbstidentifizierung der Aleviten als moderne Muslime ist somit die Reaktion des ‚I' auf das ‚Me', welches sich aus den Haltungen und Erwartungen der anderen bildet. Die alevitische Identität scheint, u.a. in Interaktion mit Österreichern bzw. mit Nichtsunniten den Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft entsprechend durch das Erklären, wer sie *nicht* sind bzw. was sie *nicht* sind, geformt zu werden: Aleviten sind also jene ‚Muslime', die nicht in die Moschee gehen und kein Kopftuch tragen etc.. In einer Gesellschaft, in der Kopftuch, Moschee usw. negative Konnotationen hervorrufen, die mit dem Islam assoziert werden und in der Muslime als anti-modern gekennzeichnet werden, könnte Selbstdefinition im Kontrast zu dem, was Sunniten tun, eine bewusste Strategie bzw. eine bewusste Reaktion auf die Erwartungen anderer sein, um sich vom negativen Bild des Islams abzugrenzen. Der Mensch ist nach dem symbolischen Interaktionismus ein aktives Wesen. Dass der Mensch aktiv ist, heißt, dass er an Prozessen teilnimmt und seine

Umwelt aktiv mitgestaltet. Menschen suchen fortlaufend nach Möglichkeiten, um sich von der Masse abzuheben und ihre Differenzen zu anderen zu zeigen.

Man definiert seine Identität in Relation zu anderen. Eine Gruppe oder ein Individuum definiert sich durch Grenzziehung zu anderen Gruppen bzw. durch Differenz. Alevitische Identität wird demnach am meisten durch Aufrechterhaltung der Grenzen in der Interaktion mit Sunniten konstruiert. Laut Sökefeld (vgl. 2008b, 198) ist es unmöglich über das Alevitentum zu sprechen, ohne dass man sich auf das Sunnitentum bezieht. Dieser Aspekt schlägt sich auch in den Interviews nieder.

Aleviten bauen ihre Identität auf der unterdrückenden Haltung der sunnitischen Regierung oder Gesellschaft in der Türkei auf. Negative Erfahrungen, die die Aleviten im Laufe der Zeit seitens der Sunniten erlebten, machen die Aleviten misstrauisch und führen generell zu einer distanzierten Haltung gegenüber Sunniten. Dabei ist es gleichgültig, ob die Aleviten die gleichen negativen Erfahrungen auch in der Diaspora erleben bzw. ob dieses Misstrauen gegenüber Sunniten berechtigt ist, denn nach dem Thomas-Theorem definieren Menschen Situationen. Eine Situation zu definieren, heißt, dass man seine unmittelbaren Lebensverhältnisse interpretiert und ihnen eine Bedeutung gibt. Wie man eine Situation definiert, beeinflusst die Konstruktion der Wirklichkeit.

Laut Yavuz (vgl. 2000, 88) ist eine der wichtigsten Eigenschaften alevitischer Identität trotz aller Behauptungen ihre ausschließende Epistemologie, denn „[d]ie Konstruktion von Grenzen beinhaltet immer auch die Konstruktion von Zugehörigkeiten beziehungsweise Mechanismen des Ausschlusses.“ (Herzig 2011, 254).

Soziale Identität entsteht nicht nur durch Unterschiede zu anderen sozialen Gruppen, sondern sie setzt auch das Erkennen der Gemeinsamkeiten in der Gruppe, der man angehört, voraus: „To say who I am is to say who or what I am not, but it is also to say with whom I have things in commen.“ (Jenkins 2008, 21). Kollektive Identität wird auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens, der gemeinsamen Traditionen und Werte konstruiert. Der gemeinsamen Geschichte der Aleviten kommt eine besonders große Rolle zu, da diese die kollektive Identität stabilisiert. Neben der transnationalen Dimension des alevitischen Diskurses und ihrer Praktiken, wodurch sich die alevitische

Gemeinschaft als eine Diaspora-Gemeinschaft auszeichnet (vgl. Erol 2012, 842), sind kollektive Erinnerungen an die Geschichte ein weiteres Charakteristikum, welches die alevitische Gemeinschaft als eine Diaspora-Gemeinschaft kennzeichnet. Den neuen Medien kommt, wie auch in den Interviews deutlich wird, dabei eine große Bedeutung zu, denn diese bieten für die Konstruktion und Rekonstruktion von Identitäten und Positionen in der Diaspora einen Platz, indem sie die Aufrechterhaltung der Kontakte zu ihren ‚Gleichgesinnten' im Ursprungsland und in verschiedenen Teilen der Erde begünstigen bzw. erleichtern. Die Konstruktion alevitischer Identität wird in der Diaspora durch leichten Zugang zu alevitischen Radio- und Fernsehsendern intensiviert, da diese die Erinnerung an die alevitische Geschichte am Leben halten.

Die alevitische Gemeinschaft in der Diaspora ist durch die starke emotionale Bindung an die Türkei gekennzeichnet. Diese Bindung lässt sich an der Solidarität mit den Aleviten in der Türkei beispielsweise während der *Gezi*-Proteste 2013 erkennen, oder wie von vielen Interviewten erwähnt durch (regelmäßige) Besuche in der Türkei. In diesem Fall trifft Du Bois' Konzept „double consciousness" zu (Vertovec 2000, 147). „The empowering paradox of diaspora is that dwelling *here* assumes a solidarity and connection *there*." (Clifford 1999a, 235; Hervorhebung im Original).

Bei der Konstruktion alevitischer Identität in der Diaspora fungiert die Familie nicht in erster Linie als Ort zur Weitergabe alevitischer Werte und Traditionen. Der Glaube in der Diaspora am Beispiel der Aleviten wird nicht ohne Reflexion und Prüfung von den Eltern übernommen (vgl. Schiffauer 2004, 357). Im Diaspora-Kontext sind Vereine für die Transmission und Bewusstseinbildung durch regelmäßige Treffen, gemeinsame Veranstaltungen und Angebote an *Saz*-Kursen von großer Bedeutung. In der Diaspora treten *generalized others* offenbar an die Stelle der *significant others*.

Laut Schiffauer (vgl. 2004, 353) ist die Religion für Personen, die in der Diaspora sozialisiert worden sind, im Gegensatz zu ihren Eltern, komplexer:

> „Komplexer deshalb, weil die Fraktionierungen, die aus der türkeispezifischen Perspektive resultieren, beibehalten werden, aber nun durch Positionierungen, die sich aus der

> Auseinandersetzung mit der Einwanderergesellschaft ergeben, überlagert werden. [...] Sie sind in der einen oder anderen europäischen Gesellschaft aufgewachsen, sind durch ihre Institutionen gegangen und haben vielfältige Beziehungen zu der Gesellschaft hier aufgebaut.[...] Sie müssen sich als Muslime in der jeweiligen Gesellschaft verorten und in dieser Verortung ein Selbstverhältnis entwickeln.“ (Schiffauer 2004, 353f).

Die von den Bedingungen der Diaspora angetriebene Selbstreflexion, welche in Zusammenhang mit religiösem Pluralismus entsteht, führt dazu, dass die Aleviten ihre gewöhnlichen religiösen Praktiken neu überdenken müssen, um ihre Position in einer pluralistischen Gesellschaft zu rationalisieren (vgl. Vertovec 2000, 149). Es wird hinterfragt, ob religiöse Rituale in der Diaspora genauso operational sind wie im Ursprungskontext (vgl. Vertovec 2000, 149). So wird die Frage „How shall I believe it?“ in den Mittelpunkt gerückt und nicht „What shall I believe?“ (Geertz 1968, 61). So versuchen die Aleviten, Elemente bzw. Praktiken des Glaubens an die Bedingungen in der Diaspora anzupassen, indem sie beispielsweise ihre Rituale am heiligen Tag an einen anderen Wochentag legen bzw. ihre religiösen Pflichten so organisieren, dass diese sich nicht mit beruflichen oder schulischen Pflichten überschneiden.

7 Conclusio

Ziel dieser Arbeit war es zu untersuchen, wie die alevitische Identität in der Diaspora am Beispiel der Aleviten in Österreich konstruiert wird. Einerseits wurde untersucht, wie die Aleviten sich selbst definieren, andererseits das, was diese Aleviten unter Alevitentum verstehen. Es ist bekannt, dass es keine allgemeingültige Definition des Alevitentums gibt. Das Augenmerk lag in dieser Arbeit darauf, herauszufinden, welche unterschiedliche Auffassungen die Aleviten in Österreich vom Alevitentum haben und wie es trotz unterschiedlicher Auffassungen des Alevitentum zu kollektiven Identitäten kommt. Für die Beantwortung der Forschungsfragen wurden insgesamt 20 Aleviten und Alevitinnen kurdischer und türkischer Herkunft interviewt, welche zum Zeitpunkt der Interviews zwischen 18 und 27 Jahre alt waren und unterschiedliche Bildungsniveaus hatten. Die Interviewten kamen aus unterschiedlichen Städten Österreichs. Männer und Frauen machten jeweils die Hälfte der Interviewten aus. Für die Auswertung der Interviews wurde die Methode der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (2008, 2010) herangezogen.

Wie die Aleviten sich selbst definieren, hat einen hybriden Charakter. Wie sie sich bezeichen, hängt vom Kontext, in dem die Aleviten sich befinden, ab und erfolgt meistens je nach der Position, die sie beziehen, unterschiedlich. Im Rahmen dieser Arbeit war es aber nicht möglich allein von ethnischer Identität zu sprechen. Es handelt sich bei den Aleviten vielmehr um religiöse und ethnische Identität, die sich überlappen.

Was die Aleviten unter Alevitentum verstehen, ist wie erwartet unterschiedlich ausgefallen. Demnach definieren die Aleviten das Alevitentum als einen Weg, als eine Religion oder eine Lebensphilosphie, wobei der überwiegende Teil der Interviewten das Alevitentum als Religion sieht. Vielmehr als das, was Alevitentum ist, sind die Aleviten von der Diskussion geprägt, ob das Alevitentum dem Islam zugehört oder nicht. Aus diesem Grund wird die Zusammengehörigkeit der alevitischen Gemeinschaft angezweifelt. Daraus resultiert die Sorge, dass das Alevitentum in der Zukunft nicht

mehr geben wird, da die Interviewten davon überzeugt sind, dass die Weitergabe des Alevitentums nur als Gemeinschaft möglich wäre.

Die alevitische Identität wird größtenteils durch die Aufrechterhaltung der Grenzen in der Interaktion mit Sunniten konstruiert. Somit dienen die Sunniten und Sunnitinnen bei der Konstruktion alevitischer Identität als Referenzpunkt. Während die Sunniten die Außengrenzen der alevitischen Gemeinschaft bilden, bestehen Uneinigkeiten bei Festlegung der inneren Grenzen der Gemeinschaft (z.B. aufgrund von Meinungsunterschieden in Bezug auf die Verortung des Alevitentums innerhalb bzw. außerhalb des Islams) (vgl. Yavuz 2000, 87). „Grenzziehungsprozesse finden nicht nur zwischen sondern auch innerhalb der verschiedenen Religionen statt." (Herzig 2011, 250).

Die alevitische Identität wird aber nicht nur in Abgrenzung zu Sunniten konstruiert, sie ist vielmehr ein Wechselspiel zwischen *similarity* und *difference*. Der Erinnerung an die gemeinsame Geschichte kommt bei der Identitätskonstruktion eine große Bedeutung zu. Durch transnationale Kontakte bzw. Medien werden Erinnerungen an die Geschichte aufrechterhalten. Als besonders identitätsstiftend fungieren alevitische Feste und Rituale. Auf der Grundlage von gemeinsamen Ritualen kommen die Aleviten zusammen und werden als Gemeinschaft sichtbar.

Bei der Konstruktion alevitischer Identität bzw. Transmission alevitischer Werte und Traditionen wurden der Familie keine große Bedeutung beigemessen, was vermutlich mit der Kultur der Geheimhaltung zusammenhängt (vgl. Kaya 2011, 144), die die Eltern der Interviewten auch im Aufnahmekontext fortsetzten. Alevitische Vereine spielen dagegen bei der Konstruktion alevitischer Identität bzw. Bewusstseinsbildung eine große Rolle. Durch Angebote für die Jugendlichen, Verantstaltungen und regelmäßige Treffen im Verein wird ein Gemeinschaftsgefühl erzeugt. Viele der Interviewten gaben an, erst durch den Verein sich ihrer alevitischen Identität bewusst geworden zu sein. Da den Vereinen bei der Konstruktion alevitischer Identität große bedeutung zukommt, wäre interessant, den Schwerpunkt zukünftig auf die Beforschung der Vereine zu legen.

Anhänge

A1: Literaturverzeichnis

Ackermann, Andreas 2006. A Double Minority: Notes on the Emerging Yezidi Diaspora. In: Kokot, Waltraud; Tölölyan, Khachig & Alfonso, Carolin (Hg.): Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research. London and New York, Routledge, pp. 156-169.

Açikel, Fethi & Ateş, Kazim 2011. Ambivalent Citizens. *European Societies*, Vol. 13 (5), pp. 713-733.

Aksünger, Handan 2013. Jenseits des Schweigegebots: Alevitische Migrantenselbstorganisationen und zivilgesellschaftliche Integration in Deutschland und den Niederlanden. Zivilgesellschaftliche Verständigungsprozesse vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart: Deutschland und die Niederlande im Vergleich, Bd. 11., Münster, New York, München und Berlin, Waxmann.

Anderson, Benedict 2006. Imagined Communities: Reflections on the origin and Spread of Nationalism. Revised Ed., London and New York, Verso.

Anselm, Sigrun 1997. Identifizierung und Selbstbehauptung. Überlegungen zu einer aktuellen Dimension des Anerkennungskonflikts. In: Keupp, Heiner & Höfer, Renate (Hg.). Identitätsarbeit heute: Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt a.M., Suhrkamp. S. 135-148.

Appadurai, Arjun 2000. Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. 5. Ed., Minnesota, University of Minnesota Press.

Barth, Fredrik 1969. Introduction. In: Barth, Fredrik (Ed.). Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Bergen, Oslo, London: Universitets Forlaged, pp. 9-38.

Baumann, Martin 2000. Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison. *Numen*, Vol. 47 (3), pp. 313-337.

Baumann, Martin 2006. A Diachronic View of Diaspora, the Significance of Religion and Hindu Trinidadians. In: Kokot, Waltraud; Tölölyan, Khachig & Alfonso, Carolin (Hg.): Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research. London and New York, Routledge, pp. 170-188.

Blumer, Herbert 1973. Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.). Altagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Band 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie. Hamburg, Rowohlt Taschenbuch, S. 80-146.

Bozarslan, Hamit 2000. Araştırmanın Mitosları ya da Aleviliğin Tarihsel ve Sosyal Bir Olgu Olarak Değerlendirilmesinin Zorunluluğu Üzerine/Zum Geschichtsmythos - oder über die Notwendigkeit, das Alevitentum als historische und soziale Realität zu sehen. In: Engin, İsmail & Franz, Erhard (Hg.): Aleviler/Alewiten. Bd.1: Kimlik ve Tarih/ Identität und Geschichte. Hamburg, Deutsches Orient-Institut, S. 23-38.

Brah, Avtar 2005. Cartographies of Diaspora: Contesting Identities. London and New York, Routledge.

Brubaker, Rogers & Cooper, Frederick 2000. Beyond „Identity". *Theory and Society*, Vol. 29 (1), pp. 1-47.

Carreira da Silva, Filipe 2007. G.H. Mead: A Critical Introduction. Cambridge, Polity Press.

Charon, Joel M. 1992. Symbolic Interactionism: An Introduction, An Interpretation, An Integration. 4th Edition. New Jersey, Prentice-Hall.

Clifford, James 1999a. Diasporas. In: Vertovec, Steven & Cohen, Robin (Ed.): Migration, Diasporas and Transnationalism. Cheltenham and Northampton, Edward Elgar Publishing, pp. 215-251.

Clifford, James 1999b. Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. 2. Ed. Cambridge, Harvard University Press.

Cohen, Robin 1997. Global Diasporas: An Introduction. London, UCL Press.

Cooley, Horton Charles 1964. Human Nature and the Social Order. New York, Schocken Books.

Deaux, Kay 2001. *Encyclopedia of Women and Gender*, Vol.1 and 2, pp.1-9.

De Vos, George 1996. Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation. In: De Vos, George & Romanucci-Ross, Lola (Ed.). Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accommodation. 3rd. Ed., Walnut Creek, London, New Delhi: Altamira Press, pp. 15-47.

Diekmann, Andreas 2007. Empirische Sozialforschung: Grundlagen, Methoden, Anwendungen. 18. Aufl. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Dressler, Markus 2008. Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 76 (2), pp. 280-311.

Erol, Ayhan 2010. Alevi Kimliğini Diasporada Müzakere Etmek: Toronto Alevi Göçmenlerinin İfade Kültürü Pratikleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, No: 56.

Erol, Ayhan 2012. Identity, Migration and Transnationalism: Expressive Cultural Practices of the Toronto Alevi Community. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 38 (5), pp. 833-849.

Flick, Uwe; von Kardorff, Ernst & Steinke, Ines 2008. Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick. In: Flick, Uwe; von Kardorff, Ernst & Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung: Ein Handbuch. 6. Aufl. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, S. 13-29.

Franz, Erhard 2000. Akademik Tartışmalar/Akademischer Diskurs. In: Engin, İsmail & Franz, Erhard (Hg.): Aleviler/Alewiten. Bd.1: Kimlik ve Tarih/ Identität und Geschichte. Hamburg, Deutsches Orient-Institut, S. 15-22.

Gans, Herbert J. 1979. Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 2(1), pp. 1-20.

Geertz, Clifford 1968. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. Chicago and London, The University of Chicago Press.

Gilroy, Paul 1995. Diaspora Crossings: Intercultural and Transnational Identities in the Black Atlantic. In: Ålund, Alexander & Granqvist, Raoul (Ed.): Negotiating Identities: Essays on Immigration and Culture in Present-Day Europe. Amsterdam, Rodopi, pp. 105-130.

Goffman, Erving 1992. Stigma: Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. 10. Aufl., Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Göner, Özlem 2005. The Transformation of the Alevi Collective Identity. *Cultural Dynamics*, Vol. 17 (2), pp. 107-134.

Hall, Stuart 1999. Cultural Identity and Diaspora. In: Vertovec, Steven & Cohen, Robin (Ed.): Migration, Diasporas and Transnationalism. Cheltenham and Northampton, Edward Elgar Publishing, pp. 299-314.

Hall, Stuart 2000. Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. 2. Aufl., Hamburg, Argument Verlag.

Henecka, Hans Peter 2006. Grundkurs Soziologie. 8. Aufl. Konstanz, utb.

Herzig, Pascale 2011. Religion in der Diaspora: Perspektiven von südasiatischen Kindern und Jugendlichen in der Schweiz. In: Allenbach, Brigit; Goel, Urmila; Hummrich, Merle & Weissköppel, Cordula (Hg.): Jugend, Migration und Religion: Interdisziplinäre Perspektiven. Baden-Baden, Nomos Verlag, S. 249-269.

Hopf, Christel 2008. Qualitative Interviews - ein Überblick. In: Flick, Uwe; von Kardorff, Ernst & Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung: Ein Handbuch. 6. Aufl. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, S. 349-360.

Jenkins, Richard 1997. Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations. London, Sage Publications.

Jenkins, Richard 2000. Categorization: Identity, Social Process and Epistemology. *Current Sociology*, Vol. 48(3), pp. 7-25.

Jenkins, Richard 2008. Social Identity. 3. Ed., London and New York, Routledge.

Junginger, Mathias 2007. „Wir sind auch da!" - Zur Konstruktion alevitischer Identität in der Diaspora am Beispiel Nürnbergs. *Mitteilungen der Fränkischen Geographischen Gesellschaft*, Bd.53/54, S. 71-104.

Kaya, Ayhan 2005. Cultural Reification in Circassian Diaspora: Stereotypes, Prejudices and Ethnic Relations. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 31(1), pp. 129-149.

Kaya, Asiye 2011. Generation, Geschlecht und soziale Vererbung: Am Beispiel von Lebensgeschichten von Frauen aus drei Generationen mit alevitischer Zugehörigkeit. In:

Allenbach, Brigit; Goel, Urmila; Hummrich, Merle & Weissköppel, Cordula (Hg.): Jugend, Migration und Religion: Interdisziplinäre Perspektiven. Baden-Baden, Nomos Verlag, S. 137-157.

Kehl-Bodrogi, Krisztina 1988. Die Kızılbaş/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 126. Berlin, Klaus Schwarz Verlag.

Kehl-Bodrogi, Krisztina 2006. Von der Kultur zur Religion: Alevitische Identitätspolitik in Deutschland. Working Paper No: 84. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers.

Kokot, Waltraud; Tölölyan, Khachig & Alfonso, Carolin 2006. Introduction. In: Kokot, Waltraud; Tölölyan, Khachig & Alfonso, Carolin (Hg.): Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research. London and New York, Routledge, pp. 1-8.

Kosnick, Kira 2008. Mit eigener Stimme? Migrantische Medien und alevitische Strategien der Repräsentation. In: Sökefeld, Martin (Hg.). Aleviten in Deutschland: Identitättsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeld, Transcript, S. 109-132.

Kuckartz, Udo 2014. Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. 2. Aufl., Weinheim und Basel, Beltz Juventa.

Markoff, Irene 1986. The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam. *World of Music*, Vol. 28 (3), pp. 42-56.

Markussen, Hege Irene 2005. Alevi Theology From Shamanism to Humanism. In: Markussen, Hege Irene (Ed.): Alevis and Alevism: Transformed Identities. Istanbul, The Isis Press, pp. 65-90.

Mayring, Philipp 2008. Qualitative Inhaltsanalyse. In: Flick, Uwe; von Kardorff, Ernst & Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung: Ein Handbuch. 6. Aufl. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, S. 468-475.

Mayring, Philipp 2010. Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken. 11. Aufl., Weinheim und Basel, Beltz Verlag.

Mead, George Herbert 1967. Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago and London, The University of Chicago Press.

Mitchell, Claire 2006. Religion, Identity and Politics in Northern Ireland. Boundaries of Belonging and Belief. Hampshire, Ashgate Publishing Limited.

Safran, William 1991. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 1(1), pp. 83-99.

Safran, William 2006. Deconstructing and Comparing Diasporas. In: Kokot, Waltraud; Tölölyan, Khachig & Alfonso, Carolin (Hg.): Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research. London and New York, Routledge, pp. 9-29.

Salzborn, Samuel 2006. Ethnizität und ethnische Identität. Ein ideologiekritischer Versuch. *Zeitschrift für kritische Theorie*, Heft 22-23, S. 99-119.

Schiffauer, Werner 2004. Vom Exil- zum Diaspora-Islam: Muslimische Identitäten in Europa. *Soziale Welt - Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis*, Jg. 55 (4), S. 347-368.

Schiller, Nina Glick; Basch, Linda & Blanc-Szanton, Cristina 1999. Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. In: In: Vertovec, Steven & Cohen, Robin (Ed.): Migration, Diasporas and Transnationalism. Cheltenham and Northampton, Edward Elgar Publishing, pp. 26-49.

Schnell, Rainer 1990. Dimensionen ethnischer Identität. (https://www.uni-due.de/~hq0215/documents/1990/1990_DimensionenEthnischerIdentitaet.pdf) [Letzter Zugriff am 07.06.2014]

Shankland, David 2007. The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition. London and New York, Routledge.

Shankland, David & Çetin, Atilla 2008. Aleviten in Deutschland. In: Sökefeld, Martin (Hg.). Aleviten in Deutschland: Identitättsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeld, Transcript, S. 219-241.

Smart, Ninian 1999. The Importance of Diasporas. In: Vertovec, Steven & Cohen, Robin (Ed.): Migration, Diasporas and Transnationalism. Cheltenham and Northampton, Edward Elgar Publishing, pp. 420-429.

Sökefeld, Martin 2001. Reconsidering Identity. *Anthropos: Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*, Jg. 96 (2), S. 527-544.

Sökefeld, Martin 2006. Religion or Culture? Concepts of Identity in the Alevi Diaspora. In: Kokot, Waltraud; Tölölyan, Khachig & Alfonso, Carolin (Hg.): Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research. London and New York, Routledge, pp. 133-155.

Sökefeld, Martin 2008a. Einleitung: Aleviten in Deutschland - von *takiye* zur alevitischen Bewegung. In: Sökefeld, Martin (Hg.). Aleviten in Deutschland: Identitättsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeld, Transcript, S. 7-36.

Sökefeld, Martin 2008b. Sind Aleviten Muslime? Die alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland. In: Sökefeld, Martin (Hg.). Aleviten in Deutschland: Identitättsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeld, Transcript, S. 195-218.

Stadler, Silke 2009. Ethnizität in der Diaspora: Einflüsse auf die ethnische Identität von Kurdinnen und Kurden in Deutschland. *Magisterarbeit*. Norderstedt, GRIN-Verlag.

Tasçı, Hülya 2008. Die zweite Generation der Alevitinnen und Aleviten zwischen religiösen Auflösungstendenzen und sprachlichen Differenzierungsprozessen. In: Sökefeld, Martin (Hg.). Aleviten in Deutschland: Identitättsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeld, Transcript, S. 133-154.

Vertovec, Steven 1998. Young Muslims in Keighley, West Yorkshire: Cultural Identity, Context and ‚Community'. In: Vertovec, Steven & Rogers, Alisdair (Ed.). Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture. Aldershot, Ashgate, pp. 87-102.

Vertovec, Steven & Cohen, Robin 1999. Introduction. In: Vertovec, Steven & Cohen, Robin (Ed.): Migration, Diasporas and Transnationalism. Cheltenham and Northampton, Edward Elgar Publishing, pp. xiii-xxviii.

Vertovec, Steven 2000a. The Hindu Diaspora: Comparative Patterns. London and New York, Routledge.

Vertovec, Steven 2000b. Religion and Diaspora. Paper presented at the conference on ‚New Landscapes of Religion in the West', School of Geography and Environment, University of Oxford, 27-29 September 2000.

(http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF) [Letzter Zugriff am 06.06.2014].

Vorhoff, Karin 2000. Kimlikler ve Farklılıklar/Identität und Differenzierungen. In: Engin, İsmail & Franz, Erhard (Hg.): Aleviler/Alewiten. Bd.1: Kimlik ve Tarih/ Identität und Geschichte. Hamburg, Deutsches Orient-Institut, S. 59-74.

Yaman, Ali 2007. Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi. İstanbul, Nokta Kitap.

Yavuz, M. Hakan 2000. Değişim Sürecindeki Alevi Kimliği/Die alewitische Identität im Veränderungsprozeß. In: Engin, İsmail & Franz, Erhard (Hg.): Aleviler/Alewiten. Bd.1: Kimlik ve Tarih/ Identität und Geschichte. Hamburg, Deutsches Orient-Institut, S. 75-96.

Zanden, James W. Vander 1996. Sociology: The Core. 4th. Ed., New York *et al*., McGraw-Hill, Inc.

A2: Online-Quellen

Die alevitische Union Europa (http://alevi.com/de/alevitische-union-europa-e-v/) [Letzter Zugriff am 05.06.2014].

Die islamisch-alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (http://www.aleviten.at/de/?page_id=576) [Letzter Zugriff am 05.06.2014].

Wiener Zeitung: Artikel ‚Alevitentum zweigeteilt' vom 17.06.2013 (http://www.wienerzeitung.at/themen_channel/wz_integration/gesellschaft/555279_Alevitentum-zweigeteilt.html) [Letzter Zugriff am 05.06.2014].

Die Presse: Artikel ‚Österreich: Aleviten als Religionsgemeinschaft anerkannt' vom 23.05.2013 (http://diepresse.com/home/panorama/religion/1409094/Osterreich_Aleviten-als-Religionsgemeinschaft-anerkannt) [Letzter Zugriff am 05.06.2014].

A3: Fragenkatalog

1. Was verstehen *Sie* unter Alevitentum? Wie definieren *Sie* Alevitentum?

2. Wie würden Sie sich selbst eher bezeichnen? (Als Kurde/Türke/Araber/Alevit/ Österreicher/ Österreichisch-Türkisch/Kurdisch etc. oder wie sonst würden Sie sich nennen?)
    a. Was bedeutet für Sie,.....zu sein?

3. In Ihrem Alltag befinden Sie sich in vielen verschiedenen Situationen, und Sie haben es mit verschiedenen Menschen zu tun – zum Beispiel in der Familie, während der Arbeit [in der Schule], bei Freunden usw. Wenn Sie einmal darüber nachdenken:
    a. Gibt es Situationen, wo es Ihnen selbst wichtig ist, dass Sie [Kurde/Türke...] sind? Welche sind das? Warum?
    b. *Bei denen, die eine „Mischidentität" geäußert/das Label „Österreich-Türke/Kurde etc" gewählt haben*: Wenn Sie einmal darüber nachdenken: Gibt es Situationen, wo es Ihnen wichtig ist, dass Sie z.B. „Türke" sind, und andere Situationen, wo es Ihnen wichtig ist, dass Sie „Österreicher" sind? Wenn ja, welche? Warum?
    c. Gibt es Situationen, in denen Sie sich besonders [kurdisch/türkisch...] fühlen? Wenn ja, welche? Warum?

4. Was bedeutet Alevitentum für Sie?
    a. Inwiefern beeinflusst Alevitentum Sie bzw. Ihr Weltbild?
    b. Wie wichtig ist es für Ihr Leben?
    c. Wer / Was ist ihrer Meinung nach typisch alevitisch? Woran lässt sich das festmachen?
    d. Worauf können die Aleviten stolz sein? Warum?

e. Gibt es Ereignisse in der Geschichte, von denen Sie sagen würden, dass Aleviten sehr darunter gelitten haben – oder noch heute darunter leiden? Welche? Inwiefern leiden Sie darunter?
f. Gibt es Gemeinschaften, von denen Sie glauben, Sie würden das gleiche bzw. ähnliche Schicksal teilen? Inwiefern?

5. Sind Sie bei einem Kulturverein bzw. alevitischen Verein?
    a. Wie wichtig ist es für Sie bei einem Verein zu sein?
    b. Haben Sie regelmäßigen Kontakt zu den Personen im Verein? Warum?
    c. Welchen Einfluss nimmt der Verein bzw. Personen im Verein auf Ihr Verständnis vom Alevitentum?
    d. Welche Interessen/Ziele verfolgt der Verein?

6. Halten Sie es für wichtig, Kontakte zu anderen Aleviten zu haben? Warum?
    a. Was hält die Aleviten in Österreich zusammen?
    b. Was kritisieren Sie an den Aleviten in Österreich?

7. Sind Sie mit den Aleviten in anderen Ländern vernetzt?
    a. Wenn ja, welchen Charakter hat diese Vernetzung?
    b. Inwiefern ist diese Vernetzung für Sie wichtig?

8. Ihre Eltern leben schon lange in Österreich. Sie sind in Österreich geboren bzw. als Kleinkind nach Österreich gekommen.
    a. Meinen Sie, dass sich Aleviten, die lange in Österreich leben, von Aleviten, die in der Türkei leben, unterscheiden? Wenn ja, inwiefern?
    b. Meinen Sie, dass es Gemeinsamkeiten gibt? Wenn ja, welche?
    c. Wie haben Ihre Großeltern das Brauchtum gepflegt?

9. Haben Sie Freunde, Verwandte oder Bekannte in der Türkei?
    a. Haben Sie regelmäßigen Kontakt zu diesen Personen?
    b. Halten Sie den Kontakt zu diesen Personen für wichtig? Warum?
    c. Wie erhalten Sie den Kontakt aufrecht?

d. Inwiefern beeinflussen diese Personen in der Türkei Ihr Bild vom Alevitentum?

10. Verfolgen Sie die Geschehnisse in der Türkei/Heimat?
    a. Inwiefern nehmen Sie an Geschehnissen in der Türkei/Heimat teil?
    b. Fühlen Sie sich davon betroffen? Wenn ja, inwiefern?

11. Welche Repräsentationsmöglichkeiten haben die Aleviten in Österreich?
    a. Wie haben die Medien die Beziehung zwischen den Aleviten in Österreich und in der Türkei beeinflusst?

12. Legen Sie Wert darauf, dass das Alevitentum von Generation zu Generation weitergegeben wird? Wie wurde es in Ihrem Fall weitergegeben?

13. Wenn Sie an ältere und jüngere Aleviten in Österreich denken,
    a. finden Sie, dass es da Unterschiede zwischen den Generationen gibt? Wenn ja, welche?
    b. War das Alevitentum für Ihre Großeltern wichtiger als jetzt für Sie? Warum? Inwiefern?

14. Welche gemeinsamen Interessen verfolgen die Aleviten in Österreich?
    a. Haben Aleviten in Österreich Interessen mit anderen Gruppen in Österreich gemeinsam? Wenn ja, inwiefern?
    b. Gibt es Gruppen in Österreich, die den Aleviten kulturell oder in ihrem Charakter ähnlich sind? Wenn ja, welche und inwiefern?
    c. Es gibt ja auch im Alevitentum verschiedene Meinungen. Was unterscheidet Sie von diesen Menschen bzw. Gruppen, die unterschiedliche Auffassungen vom Alevitentum haben als Sie? Und was verbindet Sie mit ihnen?
    d. Was unterscheidet das Alevitentum von den anderen Glaubensrichtungen?

15. Kommt es vor, dass Sie auf Ihre Herkunft angesprochen werden oder dass jemand etwas über Ihre Herkunft sagt?
    a. Kommt es vor, dass Sie von anderen als ein Alevit wahrgenommen oder angesprochen werden?
    b. Was glauben Sie, was Österreicher über Aleviten denken?
    c. Inwiefern stimmt das Bild, das Österreicher von Ihnen haben, Ihrer Meinung nach mit dem Bild, das sie selbst von sich haben, überein?

    d. Wie erleben Sie das Alevitentum in Österreich? Was bedeutet es ein Alevit in Österreich zu sein?

16. Haben Sie Vorbilder, die für Ihr Leben wichtig sind (oder einmal waren)?
    a. Wer sind/waren diese Personen?
    b. Wieso waren sie Vorbilder für Sie?
    c. Wie haben diese Personen Ihr Bild vom Alevitentum beeinflusst?

17. Wie wichtig ist der Glaube/die Traditon im Leben Ihrer Eltern?
    a. Wie werden Traditionen in Ihrer Familie gepflegt?
    b. Wie haben Ihre Eltern Ihr Bild von Alevitentum beeinflusst?
    c. Hat sich dieses Bild von Alevitentum im Laufe Ihres Lebens verändert? Inwiefern? Warum?

18. Denken Sie, dass Ihr Ehepartner/Ihre Ehepartnerin die gleiche Religion haben sollte? Warum?

19. Bezeichnen Sie sich als religiös? Inwiefern?
    a. Nehmen Sie an religiösen Praktiken regelmäßig teil? Warum?
    b. Wie wichtig sind diese für Sie?

20. Gibt es alevitische Traditionen, von denen Sie möchten, dass Ihre Kinder sie auf jeden Fall weiterführen? Welche? Warum?

21. Es gibt ja verschiedene Auffassungen vom Alevitentum sowie über den Ursprung des Alevitentums.
    a. Wie stehen Sie diesen Auffassungen gegenüber?
    b. Wo sehen Sie das Alevitentum (in Österreich) in der Zukunft?

A4: Einverständniserklärung

Einverständniserklärung zur Durchführung eines Interviews

1.Die Teilnahme am Interview ist freiwillig.

2.Das Interview dient dem folgenden Zweck: Interview für eine Masterarbeit an der Universität Wien zum Thema „Konstruktion alevitischer Identität in Österreich".

3.Verantwortlich für die Durchführung und wissenschaftliche Auswertung des Interviews ist: *Sevil Eder*

Die Auswertung wird von der Universität im Rahmen der Masterarbeit betreut. Die

Verantwortlichen tragen dafür Sorge, dass alle erhobenen Daten des Interviews streng vertraulich behandelt werden und ausschließlich zum vereinbarten Zweck verwendet werden.

4.Der/Die Interviewte erklärt sein Einverständnis mit der Tonbandaufnahme und wissenschaftlichen Auswertung des Interviews.

5.Die Tonbandaufnahme wird verschlossen aufbewahrt. Sie ist nur der unter Punkt 3 genannten Person zugänglich.

6.Zu Auswertungszwecken wird von der Aufnahme ein schriftliches Protokoll angefertigt. Name und Identität des Interviewpartners werden auf dem Protokoll unkenntlich gemacht und für eventuell spätere Rückfragen gesondert aufbewahrt.

7.Kurze Ausschnitte, aus denen die Person des Interviews nicht identifiziert werden kann, können aus dem Protokoll in der Masterarbeit zitiert werden.

Ich kann diese Erklärung jederzeit ganz oder teilweise widerrufen, ohne dass irgendwelche Nachteile für mich entstehen.

Kontaktadresse für Widerruf: a0901208@univie.ac.at

Mit oben genannten Punkten erkläre ich mich einverstanden.

Ich habe eine Ausfertigung dieser Erklärung erhalten.

Ort und Datum:_____ Unterschrift:_____

A5: Lebenslauf

Allgemeine Angaben

Name: Sevil Eder
Geburtsdatum: 25.05.1984
Kontakt: sevil.eder@yahoo.com

Ausbildung

Seit 10/2011	Masterstudium Soziologie an der Universität Wien
10/2007 - 01/2011	Bachelorstudium Soziologie an der Universität Bielefeld
09/2001 - 06/2005	Lehramtsstudium für Primarstufe an der Universität Ondokuzmayıs

Berufserfahrung

Seit 02/2011	Selbstständige Referentin und Beraterin für Prävention sexueller Gewalt an Kindern und Jugendlichen
04/2009 - 07/2009	Praktikum als Freizeitbetreuerin im Flüchtlingsheim der Caritas Wien
03/2005 - 06/2005	Praktikum als Lehrerin in der Grundschule Alaçam
09/2004 - 02/2005	Praktikum als Lehrerin in der Grundschule Fatih
02/2002 - 06/2002	Praktikum als Lehrerin in der Grundschule Cengiz Topel

Publikation

Eder, S.; Eid, I.; Hauptmann, C.; Kohout, R.; Lins, J.; Mayerl, C.; Pusterhofer, N.; Schlechter, J. und Winkler, M. 2012. Partnerschaft im Fokus: Ergebnisse aus drei Projektarbeiten. Beziehungsweise (Österreichisches Institut für Familienforschung), November 2012, S.6-7.

A6: Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich an Eides Statt, die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel oder Quellen verfasst zu haben. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Stellen wurden als solche gekennzeichnet und nach den Regeln des wissenschaftlichen Arbeitens zitiert.

Diese Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch nicht veröffentlicht.

Wien, den 04.08.2014

Sevil Eder