Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. (Hrsg.)
Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF)

Dokumentation des Projekts

AKTIV!

FÜR DEMOKRATIE UND TOLERANZ IN DER MIGRATIONSGESELLSCHAFT

AKTIV!
FÜR DEMOKRATIE UND TOLERANZ
IN DER MIGRATIONSGESELLSCHAFT

Dieses Projekt wird aus Mitteln des Fonds für die Innere Sicherheit der Europäischen Union kofinanziert.

Gefördert vom
Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend

im Rahmen des Bundesprogramms
Demokratie leben!

Dokumentation des Projekts

AKTIV!

FÜR DEMOKRATIE UND TOLERANZ IN DER MIGRATIONSGESELLSCHAFT

Herausgeber

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 5

Zu den Aktivitäten der AABF e.V. 7

Unsere Projekte 10

„AKTIV!“ – DAS PROJEKT 18

Was wollen wir mit „AKTIV!“ erreichen? 19

Warum wir das Projekt „AKTIV!“ unterstützen 21

Unsere Projektpartner bei „AKTIV!“ 23

THEMATISCHE PERSPEKTIVEN 24

Keynote I:
Politische Bildung in der Migrationsgesellschaft am Beispiel der Alevitischen Selbstorganisationen
Kemal Bozay & Çağlar Ekici 25

Keynote II:
Alevitische Ethnizität in Deutschland zwischen Akzeptanz und Partizipation – Perspektiven und Herausforderungen
Kemal Bozay & Yılmaz Kahraman 35

Keynote III:
Alevitische Identitäten in der Migrationsgesellschaft
Barış Şahin 48

PROJEKTBAUSTEINE UND MODULINHALTE 60

Modul 1: Gründe für die (islamische) Radikalisierung 61

Modul 2: Inter- und Transkulturalität 63

Modul 3: Abbau von Vorurteilen und der Umgang mit Diskriminierungserfahrungen 68

Modul 4: Gender- und Geschlechterrollen im Islam 75

Modul 5 Pädagogische Arbeit mit Kindern und Jugendlichen 79

Literaturverzeichnis 86

PROJEKTAKTIVITÄTEN 90

Das Projekt „AKTIV!“ in der Praxis: Bildungsarbeit mit Botschafterinnen und Botschaftern 91

Workshops und Schulungen 93

Baden-Württemberg 93
Bayern 94
Hessen 96
Norden 97
Nordrhein-Westfalen 98
Der Europäische Blick und Austausch 100

Impressum 102

Vorwort

Sehr geehrte Damen und Herren,

die Türkei ist das originäre Heimatland der Alevitinnen und Aleviten und nach Schätzungen gehört ungefähr ein Drittel der Bevölkerung in der Türkei dem alevitischen Glauben an. Das Alevitentum bildet in der Türkei somit nach dem sunnitischen Islam die zweitgrößte Glaubensgemeinschaft.

Mittlerweile leben Alevitinnen und Aleviten allerdings nicht nur in der Türkei. Mit dem Zuzug derjenigen Menschen nach Deutschland, die man früher als ‚Gastarbeiter' bezeichnete, entstanden auch hier sowie in vielen anderen europäischen Ländern alevitische Glaubensgemeinschaften. Unter den hier lebenden türkeistämmigen Migrantinnen und Migranten wird die Zahl der Alevitinnen und Aleviten auf ca. 700.000 – 800.000 Personen geschätzt.

Da Alevitinnen und Aleviten über Jahrhunderte einer historischen Erfahrung der Diskriminierung ausgesetzt waren, mussten sie ihren Glauben geheim ausleben und ihre alevitische Identität aus Angst vor Stigmatisierung verbergen. Erst Ende der 1980'er Jahre organisierten sich viele in Vereinen, die sich wiederum zu Verbänden und Dachverbänden zusammenschlossen.

Deutschland ist für uns eine neue Heimat geworden, in der wir uns wohl fühlen, in der wir Teil der Gesellschaft geworden sind und in der wir Anerkennung finden: Als Menschen, als Religion und als Kultur.

Daran ändert sich nichts, selbst dann nicht, wenn wir heute an vielen Orten Hass, Gewalt und Diskriminierung gegenüberstehen, manchmal auch fassungslos und wütend. Die Tat von Hanau ist ein grausamer und leidvoller Ausdruck für das Wirken von jenen Kräften, die sich dieser Rechte gerne bedienen, wenn sie zur Legitimierung ihrer Selbstinszenierung auf den Straßen und in den Parlamenten dienen. Sie aber zurückweisen in ihrer Geltung für alle hier lebende Menschen, sogar unter Anwendung von Gewalt. Diskriminierung, Rassismus und rassistische Gewalt kann nur dort gedeihen, wo freiheitliche

Werte verkümmern. Es ist also existenziell, für eine humanistische und demokratische Haltung konsequent einzutreten und die Vielfalt an Lebensformen und -anschauungen zu verteidigen. Die Einheit in Vielfalt zu leben – und damit möchte ich das Motto unserer Jubiläumsfeier zum 30-jährigen Bestehen im vergangenen Jahr aufgreifen – ist ein hohes Menschengut und sie ist anspruchsvoll. Sie verlangt Toleranz und Respekt und bringt uns auch manchmal an unsere Grenzen, aber es nicht tagtäglich neu zu wagen, hieße, jenen Kräften das Terrain zu überlassen, die sich auf dieses Wagnis nicht einlassen. Wir sind dankbar und froh, dass wir durch unsere Arbeit – ob in interreligiösen Dialogforen oder durch unsere interkulturelle Projektarbeit – einen kleinen Beitrag dazu leisten können, dass „Einheit in Vielfalt" nicht zu einer Floskel verkommt, sondern eine lebenswerte Welt ausmacht, die wir gestalten wollen.

Ganz konkret tun wir dies mit unseren Projekten. Insbesondere mit dem Projekt AKTIV durch die Ausbildung von Botschafterinnen und Botschaftern, die durch ihre Arbeit Ungleichwertigkeitsideologien entgegenwirken und so einen Beitrag für eine demokratische Kultur und ein friedliches Miteinander in der Einwanderungsgesellschaft leisten.

Wir tun dies auch durch unsere kontextuellen weiteren Projekte, in denen kontroverse Debatten, divergierende Meinungen und Haltungen bis hin zu diskriminierenden und gewalttätigen Formen der Auseinandersetzung nicht nur benannt und thematisiert werden, sondern in einem konstruktiven Diskurs des miteinander Redens und auch des Streitens Handlungs- und Konfliktlösungsstrategien erörtert werden, die für ein Zusammenleben in einer demokratischen Gesellschaft der Vielfalt unabdingbar sind. Debatten um verbindende Werte lassen sich in einer demokratischen Gesellschaft nicht politisch verordnen, sie müssen im gemeinsamen Diskurs erstritten und diskutiert werden.

Als AABF ist uns der enge Austausch mit Menschen anderer Religionszugehörigkeit, Kultur, Ethnie, ja auch mit anderen Überzeugungssystemen willkommen. Wir suchen diesen Austausch, weil wir lernen, verstehen und auch das Gemeinsame im Differenten entdecken wollen. Mit dieser Vision wollen wir uns auch zukünftig daran beteiligen, diese Gesellschaft mitzugestalten.

Wir sind dankbar, dass wir unsere Arbeit im Rahmen des gegenständlichen Projekts intensivieren konnten. Das ist uns ein großer Ansporn und noch mehr:

Es ist eine Verpflichtung. Die Verpflichtung, auch zukünftig unser ganzes Tun und Engagement dafür einzusetzen, dass wir die Vielfalt der Gesellschaft gegen die Einfalt des Denkens schützen.

Mit freundlichen Grüßen

Ufuk Çakır
Generalsekretär der
Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V.

Zu den Aktivitäten der AABF e.V.

Alevitische Gemeinde Deutschland e.V.
Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF)
Gemeinsam für Vielfalt

Die Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. (türkisch: Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu, Abk.: AABF) ist eine feste Institution der deutschen Gesellschaft geworden. Sie ist ein unerlässlicher Ansprechpartner für Staat, Politik und Wirtschaft und dies nicht nur auf Bundes-, sondern gleichermaßen auch auf kommunaler und Landesebene.

In allen größeren Städten in Deutschland sind Alevitinnen und Aleviten im Besitz von Cem-Häusern. Mittlerweile gibt es über 160 Gemeinden.

Die AABF ist die einzige Dachorganisation der in Deutschland lebenden Alevitinnen und Aleviten und vertritt die Interessen der deutschlandweit 160 Mitgliedsgemeinden. Für die in Deutschland lebenden mehrheitlich aus Anatolien stammenden Alevitinnen und Aleviten hat die AABF somit einen Alleinvertretungsanspruch. Sie ist eine der größten von Menschen mit Migrationshintergrund gegründeten Organisationen in der Bundesrepublik und zählt mit ihren ca. 700.000 - 800.000 Angehörigen zu den großen Religionsgemeinschaften in Deutschland.

Die dem Dachverband angeschlossenen Ortsgemeinden engagieren sich in vielfältiger Weise in den Städten und Kommunen: Zahlreiche Bildungs-, Beratungs-, Kultur-, Sport und religiöse Angebote gehören zum Regelangebot und verstehen sich auch immer als ein Angebot an alle Menschen in der Region, unabhängig von Herkunft und Religion. In enger Kooperation mit den kommunalen Regeleinrichtungen und getreu dem Leitbild Gemeinsam für Vielfalt leben und praktizieren die alevitischen Gemeinden ein gesellschaftliches Miteinander.

Die Alevitische Gemeinde Deutschland ist eine anerkannte Religionsgemeinschaft nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes und vertritt als berufenes Mitglied der Deutschen Islam Konferenz sowie des Integrationsgipfels der Bundesregierung die Interessen ihrer Verbandsmitglieder.

Im Unterschied zu vielen anderen Organisationen ist die Alevitische Gemeinde Deutschland ein deutsches Phänomen, die keine Vorläuferstrukturen in der Türkei hat. Zu den wichtigsten Errungenschaften der Alevitischen Gemeinde Deutschland gehören die Renaissance des alevitischen Glaubens und die Etablierung der alevitischen Lehre und Forschung an deutschen Universitäten sowie die Einführung des alevitischen Religionsunterrichts in mittlerweile 9 Bundesländern. Die Anerkennung der AABF als Körperschaft des öffentlichen Rechts sind die bedeutendsten Ziele auf der politischen Agenda des Verbands.

Die Alevitische Gemeinde Deutschland ist Mitglied der Alevitischen Union Europa.

Aufgaben und Ziele

Die Würde des Menschen ist unantastbar – Eine tägliche Aufforderung

Die Menschenwürde macht keine Unterschiede zwischen Mann und Frau, zwischen Menschen mit und ohne Zuwanderungsgeschichte, zwischen Menschen mit und ohne Behinderung, zwischen gläubigen und ungläubigen Menschen oder zwischen Hetero-, Homo- oder Transsexualität. Und doch erleben, sehen und erfahren wir tagtäglich, wie Menschen aufgrund ihres Glaubens, ihrer Ethnie, Weltanschauung, ihres Geschlechts, ihrer sexuellen Orientierung, ihrer Behinderung erniedrigt, ausgegrenzt und diskriminiert werden, ja sogar Gewalt erfahren. Als Alevitinnen und Aleviten kennen wir das Leid der Verfolgung, Missachtung und Ausgrenzung, dem auch heute noch viele in der Türkei ausgesetzt sind. Für uns ist es daher eine Verpflichtung, überall dort unsere Stimme zu erheben und uns zu engagieren, wo Menschen in ihrer Würde verletzt werden. Es ist eine tägliche Aufforderung, der wir uns im Alltag sowie in der Verbands- und Projektarbeit stellen.

Wir wollen Veränderung gestalten – Gemeinsam für Vielfalt

Gemäß unserer Satzung und unseres gelebten Leitbilds Gemeinsam für Vielfalt arbeiten wir daran, egal ob verbandsintern durch Schulungs- oder Beratungsangebote oder durch unsere Projektarbeit, Handlungs- und Diskursräume zu schaffen, die dem Ziel eines friedlichen und toleranten Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse, verschiedener kultureller und ethnischer Herkunft sowie differenten Lebensformen dienen. Als Verband wollen wir diesen Veränderungsprozess zu mehr Gleichberechtigung und Gleichbehandlung mitgestalten und eine hörbare Stimme sein.

Eine Stimme, die sich für die Unantastbarkeit der Menschenwürde stark macht.
Eine Stimme, die gegen Diskriminierung und Rassismus ihr Votum einlegt.
Eine Stimme, die für ein friedliches und weltoffenes Miteinander in Vielfalt streitet.

Gemeinsam für Vielfalt.

Positionen und Haltung

Eine Gesellschaft ohne Diskriminierung, Ausgrenzung und Verletzung von Menschenrechten ist machbar. Sie braucht unser Machen mehr als jede Ideologie. Als Gemeinschaft setzen wir uns dafür ein, dass wir die Ursachen von Stigmatisierung und Benachteiligung in all unseren Projekten zum Thema machen. Zum Thema machen heißt für uns, dass wir das Gespräch und den Dialog auch dort suchen, wo es konfrontativ und unbequem wird. Miteinander in Vielfalt ist eine Herausforderung. Das wissen wir. Deshalb machen wir.

Gleichberechtigte Teilhabe ist für uns eine tägliche Aufforderung

Gleichberechtigte Teilhabe ist nicht nur Ausdruck einer Vision von einer Gesellschaft, die es in Anerkennung der Gleichheit und Verschiedenheit der Menschen erst gar nicht zu Ausgrenzung kommen lässt, sondern ein Menschenrecht, das unabhängig von ethnischer Herkunft, Religion, Behinderung, Alter, sexueller Identität gilt. Nur durch Sensibilisierung füreinander, nur durch Streiten für gemeinsame Werte, nur durch ein gemeinsames Wirken ist eine gleichberechtigte Teilhabe aller hier lebenden Menschen möglich. Für uns ist dies Anlass und Aufforderung, nicht nur die eigenen Normen und Wertvorstellungen einer beständigen kritischen Prüfung zu unterziehen, sondern auch streitbar dafür einzutreten, dass Angebote der Partizipation zur aktiven Gestaltung gesellschaftlicher Herausforderungen gemacht und genutzt werden. Interreligiöse Dialogforen und interkulturelle Zusammenarbeit sind die wesentlichen Grundpfeiler einer demokratischen Gesellschaftsordnung und gleichsam die Prinzipien unserer Arbeit für eine gleichberechtigte Teilhabe.

Erinnern heißt, dass wir uns in Verantwortung für die Zukunft der mahnenden Geschichte stellen!

In Erinnerung an die Opfer der zum Teil staatlich organisierten und/oder geduldeten Verbrechen an Alevitinnen und Aleviten pflegt die AABF mit ihrem fortdauernden Engagement für die „Vergegenwärtigung des Vergangenen“ öffentlich das Andenken. Sie setzt ein Zeichen gegen das Vergessen, gegen die Relativierung und Verharmlosung von (staatlichen) Gewaltverbrechen, gegen das Fortbestehen rechter, nationalistischer und islamistischer Ideologien und Aktivitäten im Alltag und in der Gesellschaft. Die Erinnerung an die Opfer von Gewaltverbrechen ist beständige Mahnung und Aufruf hinzuschauen und aktiv zu sein, wenn Menschen Ausgrenzung, Diskriminierung und Entrechtung erfahren. Dieser Verantwortung stellen wir uns, immer und immer wieder.

Unsere Leidenschaft für eine humanere Welt

Die AABF steht für Menschenrechte, Freiheit und Demokratie. Sie verteidigt die Werte der Aufklärung und des Humanismus. Sie setzt sich für die Förderung des interreligiösen Dialogs, das friedliche, gleichberechtigte Miteinander aller in Deutschland lebenden Menschen ein und lehnt jede Form von Diskriminierung, Rassismus, Antisemitismus, Extremismus sowie Terror und Gewalt ab. Unser Engagement für eine humanere Gesellschaft beruht auf dem Zusammendenken von Einzelwohl und Gemeinwohl als Verantwortung für den einzelnen Menschen und das Gemeinwesen.

Unsere Projekte

Meine neue Heimat (MNH) – Ein Vor-Integrationsprojekt

Die vorintegrative Maßnahme der AABF „Meine Neue Heimat“ wird seit 2009 Türkeiweit durchgeführt.

Im Rahmen der legalen Zuwanderung werden Drittstaatsangehörige, die im Zuge der Familienzusammenführung oder als Fachkräfte nach Deutschland einreisen möchten, vorab in der Türkei umfassend informiert, beraten und trainiert, damit sie mit realistischen Erwartungen auf das „neue“ Leben in Deutschland vorbereitet sind und sich in die Gesellschaft einbringen. Integration ist kein zeitlich begrenzter, sondern ein dauerhafter Prozess. Er stellt Anforderungen an die Aufnahmegesellschaft und an die Zugewanderten. In diesem Sinne sind vorintegrative Maßnahmen in den jeweiligen Herkunftsländern eine strategische Antwort auf die Anforderungen der demografischen und gesellschaftlichen Veränderungen und folgen dem Postulat der sozialen Gerechtigkeit und der Gewährleistung tatsächlicher Gleichbehandlung und Chancengleichheit in der „Neuen Heimat“.

Die Vorintegrationsarbeit soll bereits im Herkunftsland als vorbereitende Maßnahme zum Integrationsprozess im Zielland wahrgenommen werden. Es ist notwendig, dass die

Zuwanderung und Integration von Anfang an Hand in Hand gehen. Bei unseren Vorintegrationsmaßnahmen im Herkunftsland werden Beratungsangebote und Orientierungsempfehlungen ausgesprochen, damit Neuzuwander*innen nach der Einreise erfolgreich am sozio-politischen Prozess der Aufnahmegesellschaft teilnehmen können.

Die Inhalte unserer Beratungen sollen den Zuwanderinnen und Zuwanderern auf Deutschland und die EU bezogenes Grundwissen vermitteln (1), „neue“ oder „fremde“ Werte und Normen näherbringen (2) und (soziale) Kompetenzen sowie Qualifikationen aneignen (3), die das (Zusammen-) Leben in Deutschland vereinfachen und alle gesellschaftlichen Gruppen enger zusammenbringen. Diese drei Bereiche der Beratungen sind insoweit von Bedeutung, da zukünftige Schwierigkeiten und Probleme im Feld der Integration und alltäglichen Lebenssituationen vorab präventiv behandelt und dadurch minimiert werden können. Folge dieser Vorintegration ist einerseits ein besseres und einfacheres Zurechtkommen und eine persönliche Zufriedenheit für die neu zugewanderten Menschen, andererseits ist es eine wichtige Voraussetzung für das gemeinsame Zusammenleben der verschiedenen Kulturen in Deutschland.

Thematische Schwerpunkte der personen- und gruppenbezogenen Beratungen:

- A1 Sprachkurse- Auflagen, Prüfungen
- Visum,Aufenthalts- und Arbeitsrecht
- Migration, Integration und aktuelle, gesellschaftliche Entwicklungen
- Sprach- und Orientierungskurse in Deutschland
- Demokratie und Demokratiestärkung
- Schul- und Bildungssystem, Berufliche Orientierung und Berufswegeplanung
- Soziale Systeme der Bundesrepublik Deutschland
- Demokratische Verfassung und politische Systeme in Deutschland
- Zusammenleben und Kulturvielfalt, kulturelle Normen und Werte
- Religions- und Meinungsfreiheit - Interreligiöser Dialog
- Zuwanderungsgesetze/rechtliche Fragen und Problematik, Entwicklung der Zuwanderung
- Gleichstellung der Geschlechter, Mädchen- und Frauenrechte
- Anerkennungsverfahren
- Aufenthalt zum Zweck der Arbeitsaufnahme und des Studiums

Neben den Projektstandorten Ankara, Istanbul und Izmir besteht ein großes Netzwerk an Sprachschulen und Bildungseinrichtungen in den Regionen Marmara, Ägäis, Schwarzmeer, Zentral-, Ost- und Südostanatolien.

Im Rahmen der Umsetzung des Projektes erfolgt eine sehr enge Zusammenarbeit mit anderen Vorintegrationsangeboten und ihren Trägern. Aufgrund dessen arbeiten wir mit folgenden Kooperations-partnern zusammen; Der Paritätische Gesamtverband (MBE Träger- Erstbeartungsstellen), BAG EJSA e.V. (Projekt JMD4YOU-digitale Beratungsstruktur) und das Goethe-Institut.

Kontakt/Informationen unter: ***www.almanya-danismanlik.eu***

Europäische Union

Gefördert durch:

Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat

aufgrund eines Beschlusses des Deutschen Bundestages

Europa fördert
Asyl-, Migrations-, Integrationsfonds

Dieses Projekt wird aus Mitteln des Asyl-, Migrations- und Integrationsfonds kofinanziert

Alevitische Seelsorge

Projekt „Qualifizierung von ehrenamtlichen alevitischen Geistlichen in der Seelsorge“

Seelsorge und Wohlfahrtspflege sind zentrale Themen mit denen sich nahezu alle Religionsgemeinschaften auseinandersetzten. Insbesondere sehen wir heutzutage den Bedarf für Seelsorge in Kliniken, Hospizen und Justizvollzugsanstalten, wo alevitische Geistliche unterrepräsentiert sind, um den Bedarf am seelischen Beistand von Menschen mit Alevitischem Glauben zu erfüllen. Um die geschilderte Lücke zu füllen, hat die Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF) das Projekt „Qualifizierung von ehrenamtlichen alevitischen Geistlichen in der Seelsorge“ gestartet.

Das Projekt wird zunächst in NRW durchgeführt. Ziel des Projektes ist es in erster Linie alevitische Geistliche beiderlei Geschlecht in der Seelsorge zu schulen. Im Anschluss an die Schulungen sollen die Geistlichen für Seelsorge in Kliniken, Hospizen und Justizvollzugsanstalten zu Verfügung stehen.

Die Inhalte der Schulungen umfassen sieben Module:

Modul 1: Alevitische Seelsorge in Deutschland

Modul 2: Interkulturelle Kommunikation

Modul 3: Kollegiale Beratung und Supervision

Modul 4: Konfliktmanagement

Modul 5: Kliniken

Modul 6: Hospizen

Modul 7: Justizvollzugsanstalten

Beim ersten Modul Alevitische Seelsorge in Deutschland wird ein Konzept für die Alevitische Seelsorge in Deutschland skizzenhaft vorgestellt. Dabei ist es auch wichtig Erfahrungen aus Anatolien, was als Kernland der Aleviteninnen und Aleviten zu betrachten ist, mit in Betrachtung zu ziehen und sich auf die Chancen und Herausforderungen der Alevitischen Seelsorge in Deutschland zu konzentrieren. In dem Fall stellen die Grundsätze für eine Alevitische Seelsorge einen Leitfaden dar. Um ebenfalls die Rahmenbedingungen für die Errichtung eines Hilfesystems in Deutschland besser zu erfassen, wird den Teilnehmenden eine Einführung in das Sozialsystems in der Bundesrepublik Deutschland geboten.

Beim zweiten Modul werden die Teilnehmenden darin geschult Kompetenzen für aktives Zuhören und geeignete Fragetechniken zu entwickeln, um dies zu ermöglichen sollen die Teilnehmenden eine Sensibilität für interkulturelle Kommunikation entwickeln. Empathie und Ambiguitätstoleranz ist dabei eine wichtige Basis, um gegebenenfalls schwierige Gespräche führen zu können.

Das dritte Modul umfasst die kollegiale Beratung und die Supervision, dabei werden die Teilnehmenden darin geschult, dass diese eine Sensibilität für das Erkennen von eigenen Gefühlen und Bedürfnissen entwickeln. Ziel dabei soll es sein, sowohl die Grenzen der eigenen Belastbarkeit zu erfahren, als auch professionelle Distanzen wahren zu lernen. Die Supervision soll dazu dienen, die eigenen Handlungen im Ehrenamt zu reflektieren, die eigenen Stärken für sich und die Teamarbeit sichtbar zu machen und somit eine Kompetenzerweiterung zu erzielen.

Beim vierten Modul unter dem Namen Konfliktmanagement geht es um die Schulung der Teilnehmenden in Konfliktsituationen, da sie ggfs. in Konflikten zwischen Institutionen und Familien vermitteln werden. Des Weiteren werden die Teilnehmenden darin ausgebildet, Konfliktsituationen zu erkennen und dafür Lösungsansätze zu entwickeln.

Die Schulungen der weiteren Module Kliniken, Hospizen und Justizvollzugsanstalten werden parallel zueinander verlaufen, dabei werden die Teilnehmenden in drei Gruppen unterteilt. Voraussetzung für die Zusammenarbeit mit Kliniken, Hospizen und Justizvollzugsanstalten ist ein Umgang mit Krankheit, Trauer, Tod und Straffälligkeit. Außerdem ist es auch wichtig, dass den Teilnehmenden der rechtliche Rahmen vertraut gemacht wird.

Gefördert durch:

Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat

aufgrund eines Beschlusses des Deutschen Bundestages

VOM STREIT
DER KULTUREN
ZUR STREITKULTUR

Gemeinsam für eine demokratische
Gesellschaft der Vielfalt streiten

Projekt „Vom Streit der Kulturen zur Streitkultur“

Das Projekt erhebt den Anspruch eine Plattform darzustellen, die sich mit den verschiedensten Themen und Positionen der Gesellschaft beschäftigt, diesen einen sicheren Diskursraum bietet und für normativ gehaltene Werte zur Disposition stellt. Dabei spielen Verortungen als auch Selbst- und Fremdwahrnehmungen eine wichtige Rolle bei der Analyse der gesellschaftlichen Diskurse.

Mit der geplanten Veranstaltungsreihe unter dem Titel „Vom Streit der Kulturen zur Streitkultur – Gemeinsam für eine demokratische Gesellschaft der Vielfalt streiten“ sollen kontroverse Debatten, divergierende Meinungen und Haltungen bis hin zu diskriminierenden und gewalttätigen Formen der Auseinandersetzung nicht nur benannt und thematisiert werden, sondern in einem konstruktiven Diskurs des miteinander Redens und auch des Streitens Handlungs- und Konfliktlösungsstrategien erörtert werden, die für ein Zusammenleben in einer demokratischen Gesellschaft der Vielfalt unabdingbar sind. Der Vielfaltsbegriff ist ein Gegenentwurf zur Eindimensionalität in der Kultur. Er ist darin zugleich anspruchsvoll und herausfordernd, weil „Gesellschaft der Vielfalt“ nicht das Nebeneinander, sondern das Miteinander meint. Debatten um verbindende Werte lassen sich in einer demokratischen Gesellschaft nicht politisch verordnen, sie müssen im gemeinsamen Diskurs zivilgesellschaftlicher Akteure erstritten werden. Die Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. (AABF) möchte an dieser Stelle einen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt leisten und mit dem nachfolgenden Rahmenprogramm und den flankierenden Workshops Kontroversen, Konflikte, aber auch diskriminierende, rassistische und gewalttätige Auseinandersetzungsformen diskutieren sowie Handlungs- und Lösungsstrategien aufzeigen. Entlang den drei thematischen Blöcken „Diskriminierung, Rassismus und Gewalt“, „Konflikte und Konfliktmanagement“ und „Weltethos – Interethischer Polylog der Religionen“ sollen divergierende Weltanschauungen, Glaubenssysteme, Geschlechterorientierungen und Haltungen zu Geschlechterverhältnissen in einem interkulturellen Diskurs zum Thema werden. Dahinter steht die Intention, dass in gemeinschaftlichen Gesprächen eine Debatte um verbindende Werte einer demokratischen Gesellschaft der Vielfalt ermöglicht werden soll.

Unter Einbeziehung der dem Dachverband der AABF zugehörenden 50 Gemeinden in NRW werden die Impulsreferate der Veranstaltungsreihe im Rahmen von Workshops, zu denen ortsansässige Migrantenselbstorganisationen, die kommunalen Integrationsbüros sowie weitere Regeleinrichtungen und zivilgesellschaftliche Organisationen ein-

geladen werden, landesweit verbreitet. Mit dem didaktischen Format von regionalen Workshops (je Vortrag vier) sollen die Themen stärker interaktiv und individualisierter diskutiert und, durch die Mitwirkung regionaler Ansprechpartner (themenadäquate Regeleinrichtungen und zivilgesellschaftliche Akteure) sollen wohnortnahe weitere Unterstützungs- und Informationsangebote zu den jeweiligen Themen unterbreitet werden. Die entsprechenden Vorträge werden als Video-Impulsreferate den Gemeinden zur Verfügung gestellt und sind so Grundlage für die moderierten Workshops.

DIE DREI THEMENKOMPLEXE:

1. Diskriminierung, Rassismus und Gewalt
Im Eingangsvortrag wird gezeigt, dass Diskriminierung und Rassismus sich in Alltagsdiskursen auf den unterschiedlichsten Diskursebenen äußern. Ethnische und ethnisierende Kennzeichnungen sowie stigmatisierende Zuschreibungen werden exemplarisch dargelegt, die Semantiken analysiert und die auch versteckten Mechanismen von Diskriminierung und Rassismus transparent gemacht. Die weiteren Vorträge und Seminare widmen sich den Themen von sexualisierter Gewalt, intersektionaler Diskriminierungen von LSBTTIQ mit Migrationshintergrund, der Frage nach gleichberechtigter Bildungsteilhabe von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund sowie dem bislang nur wenig im Fokus stehenden Thema eines kultursensiblen Gesundheits- und Pflegesystems.

2. Konflikte und Konfliktmanagement
Divergierende Interessenlagen, unterschiedliche kulturelle Prägungen, Erfahrungen von Diskriminierung und Rassismus sowie gesellschaftliche Ethnisierungsprozesse sind Konfliktfelder einer multiethischen Gesellschaft. Im zweiten Themenblock sollen die interkulturellen Konflikträume – ob nun im familiären Umfeld, im schulischen Kontext, im Vereinsleben oder im medialen Raum von Hate Speech und Fake News – offengelegt und diskutiert werden. Im Vordergrund stehen dabei konstruktive Ansätze eines präventiven und intervenierenden Konfliktmanagements durch Mediation und konfliktfreie Kommunikation.

3. Weltethos – Interethischer Polylog der Religionen
Für das friedliche und gleichberechtigte Zusammenleben einer auch multireligiösen Gesellschaft stehen insbesondere auch die verschiedenen Religionsgemeinschaften in der Verantwortung. Hinter dem Prinzip der Anerkennung und Gleichstellung von Glaubensgemeinschaften stehen auch Fragen nach den Beiträgen, die die einzelnen Religionen für eine humanistische und auch nachhaltige Gesellschaft erbringen und in kritischer Reflexion auch nach den Beiträgen, die sie den eigenen fundamentalistischen Strömungen entgegensetzen. Im Rahmen von Vorträgen und interreligiösen Polylogforen sollen Anknüpfungspunkte eines interethischen gemeinschaftlichen Programms erschlossen werden.

Ministerium für Kinder, Familie,
Flüchtlinge und Integration
des Landes Nordrhein-Westfalen

mitReden und mitGestalten: Für Demokratie begeistern!

Agora – mitReden und mitGestalten: Für Demokratie begeistern!

Ziel des Projekts Agora ist es, eine partizipierte Verbands- und Vereinspraxis innerhalb der Alevitischen Gemeinde zu etablieren. Mit zielgruppenspezifischen Maßnahmen sollen demokratische Prinzipien der Transparenz und Teilhabe strukturell institutionalisiert werden. Sowohl auf Verbandsebene (AABF) als auch auf Gemeindeebene (Insgesamt 6 Gemeinden in NRW) sollen Strukturen aufgebaut werden, mit denen die Selbstartikulation der Gemeinden gestärkt und Orte der Partizipation etabliert werden.

Zur Umsetzung des Projekts werden Demokratieberaterinnen und Demokratieberater (DB) qualifiziert und eingesetzt, die dafür zuständig sind, eine Kommunikation der Transparenz und gleichermaßen einen Handlungsraum der Teilhabe zu realisieren. Mit intervenierenden und präventiven Maßnahmen soll den Vereinsmitgliedern einerseits ein Vorbild durch die DB gezeigt werden und andererseits sollen sie selbst sensibilisiert und ermutigt werden, sich aktiv für eine demokratische Vereins- und darüber hinaus Alltagskultur (Demokratie praktizieren) stark zu machen. Um auch Schlüsselakteure und flankierende Verbandsvorstände von der Relevanz, der Angebote der Demokratiestärkung und der politischen Bildung anzubieten, zu überzeugen, soll im Rahmen der Ausbildung zur Demokratieberatung ein von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern erarbeitetes Papier zu „Good Governance innerhalb der Alevitischen Gemeinden“ hergestellt werden.

ZIELE DES PROJEKTS

1. Sensibilisierung für undemokratische und diskriminierende Einstellungen und Verhaltensweisen:
Neben der generellen Bedeutsamkeit des Themas für eine demokratische Vereinskultur, geht es hier im Besonderen auch um einen uns von vielen Vereinen gespiegelten intergenerationalen Konflikt, der so zum Dialog gebracht werden soll. Thema ist hier auch mit Blick auf die Jugendlichen der Schutz vor radikalfundamentalistischen Orientierungen aufgrund der Identitätsdiffusion. Hier bestehen Bedarfe an präventiven Konzepten der Beratung und des Umgangs.

2. Verbesserung der Kommunikationskultur generell und im Besonderen mit den Gemeinden
Um Vorstandsentscheidungen zu kommunizieren, neue Mitglieder zu gewinnen und ein generell gutes Vereinsklima der Offenheit zu vermitteln, ist eine transparente und einbeziehende Kommunikationskultur entscheidend.

3. Stärkung der Teilhabe in den Vereinsstrukturen
Im Vordergrund steht ein beteiligungsförderndes und -orientiertes Vereinsmanagement, um so eine demokratische Vereinskultur zu etablieren. Bedarfe bestehen vor allem im Kontext von Projekt- und Angebotsmanagement und in einer beteiligungsorientierten Planung und Umsetzung.

4. Aktivierung zur und Verbesserung der Mitgestaltung von sogenannten „stillen Gruppen“ im Verein (Jugendliche, Frauen, Seniorinnen und Senioren)
Es werden Bildungsangebote, Workshops, BarCamps gezielt angesetzt, um diese „stillen Gruppen“ zur Mitgestaltung des Vereinslebens zu motivieren. Neben Empowerment-Schulungen stehen hier vor allem Motivationstrainings und konkrete Hilfestellungen bei der Umsetzung von Angeboten im Vordergrund.

5. Aufzeigen von gesellschaftlichen und politischen Teilhabemöglichkeiten vor Ort
Viele der Gemeinden praktizieren ein Vereinsleben nur innerhalb der eigenen Community. Um eine Stärkung gesellschaftlicher und politischer Teilhabe vor Ort zu erreichen, braucht es zunächst unterstützende Maßnahmen, um interkulturelle Öffnungsprozesse zu initiieren.

Gefördert durch das Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat im Rahmen des Bundesprogramms „Zusammenhalt durch Teilhabe“

Zusammenhalt durch Teilhabe

Gefördert durch:
Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat
aufgrund eines Beschlusses des Deutschen Bundestages

„AKTIV!“ – DAS PROJEKT

Was wollen wir mit „AKTIV!“ erreichen?

- Modul 1: Gründe für die (islamische) Radikalisierung
- Modul 2: Inter- und Transkulturelle Kompetenzen
- Modul 3: Abbau von Vorurteilen und Umgang mit Diskriminierungserfahrungen
- Modul 4: Die Rolle der Frau im Islam mit besonderem Hinblick auf die muslimische Community in Deutschland
- Modul 5: Pädagogische Arbeit mit Kindern und Jugendlichen

Warum wir das Projekt „AKTIV!“ unterstützen

Prof. Dr. Christine Schirrmacher

PD Dr. Hüseyin Ağuiçenoğlu

Prof. Dr. Emre Arslan

Ali Şirin

Yılmaz Kahraman

Unsere Projektpartner bei „AKTIV!“

Was wollen wir mit „AKTIV!“ erreichen?

Im Zentrum des Projekts „AKTIV! – Aktiv für Demokratie und Toleranz in der Migrationsgesellschaft“ steht die Aus- und Fortbildung von Multiplikatoren zu AKTIV-Botschafterinnen und Botschafter. In Kooperation mit dem Jugendverband BDAJ e.V. und der alevitischen Jugend Europa (AAGB) sollen bundesweit 100 Botschafterinnen und Botschafter (davon ca. 20 aus dem europäischen Ausland) für Demokratie und Toleranz aus- und fortgebildet werden. Ferner sollen im Rahmen des 3-jährigen Projekts Informationsveranstaltungen organisiert und Netzwerke vor Ort gebildet werden.

Das Projekt wird von der Behörde für den Inneren Sicherheitsfonds (ISF) sowie im Rahmen des Bundesprogramms „Demokratie leben! Aktiv gegen Rechtsextremismus, Gewalt und Menschenfeindlichkeit“ vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) gefördert.

Die Zunahme der Radikalisierungsfälle insbesondere junger Menschen in der Migrationsgesellschaft ist in den letzten Jahren zu beobachten. Der salafistische und islamistische Extremismus stellen eine gesamtgesellschaftliche Bedrohung und eine Herausforderung im Kontext der Prävention und Deradikalisierung dar. Das Projekt „AKTIV! – Aktiv für Demokratie und Toleranz in der Migrationsgesellschaft“ möchte daher islamistisch und salafistisch orientierten Ungleichwertigkeitsideologien entgegenwirken und einen Beitrag für eine demokratische Kultur und ein friedliches Miteinander in der Einwanderungsgesellschaft leisten.

Die zertifizierte Schulung der AKTIV-Botschafterinnen und Botschafter erfolgt in fünf Seminarmodulen:

Modul 1: Gründe für die (islamische) Radikalisierung

Welche Strukturen, Bewegungen und Inhalte verbergen sich hinter dem Islamismus und Salafismus? Welche ideologischen, politischen und sozialen Zusammenhänge stärken einen Islamismus und Salafismus? In diesem Modul geht es vor allem darum, die Gründe und Ursachen für die Radikalisierung (insbesondere von jungen Menschen) zu ermitteln und eine Sensibilisierung zu den verschiedenen Problemlagen des Islamismus und Salafismus zu schaffen.

Modul 2: Inter- und Transkulturalität

Welchen Beitrag können inter- und transkulturelle Konzepte leisten, damit Probleme und Herausforderungen in der Mehrheitsgesellschaft besser bewältigt werden? In diesem Modul geht es sowohl um die Sensibilisierung zu inter- und transkulturellen Fragen als auch um die Auseinandersetzung mit einseitigen traditionell-kulturellen Denk- und Verhaltensmustern. Des Weiteren werden die (selbst-)kritische Begegnung mit Identitätsängsten, Generationsbruch und Kulturverlust behandelt.

Modul 3: Abbau von Vorurteilen und der Umgang mit Diskriminierungserfahrungen

Wie entstehen Vorurteile und Stereotypen in der Migrationsgesellschaft? Welche Methoden, Konzepte und Instrumente können zum Abbau von Vorurteilen verhelfen? Dieses Modul möchte die verschiedenen Facetten des Themas vertiefen und Strategien für einen reflektierten Umgang mit Vorurteilen, Stereotypen, Diskriminierungen und Benachteiligungen entwickeln.

Modul 4: Gender- und Geschlechterrollen im Islam

Wie gehen islamistische und salafistische Organisationen mit den Geschlechterrollen um? Welche Rolle spielen patriarchale Strukturen in der Manifestierung von Ehre und Erziehungsvorstellungen?

Dieses Modul thematisiert die Bedeutung des diskriminierenden Frauenbilds und des Geschlechterrollenverständnisses der islamistischen und salafistischen Bewegungen im Kontext des Radikalisierungsprozesses.

Modul 5: Pädagogische Arbeit mit Kindern und Jugendlichen

Welche Möglichkeiten gibt es, dem Einstieg von jungen Menschen in islamistischen und salafistischen Bewegungen pädagogisch entgegenzuwirken? Wie können Eltern und Familienangehörige sensibilisiert werden? Welche Rolle spielen zivilgesellschaftliche Bewegungen, Netzwerke und Anlaufstellen vor Ort? Welchen Beitrag kann dabei das Projekt „AKTIV!“ leisten? In diesem Modul sollen Handlungsmaßnahmen ausgelotet werden, um jungen Menschen bei Radikalisierungstendenzen pädagogische Hilfestellungen zu ermöglichen. Diese sollen ihnen dabei helfen, sich stärker mit den demokratisch-pluralistischen Werten der Gesellschaft identifizieren zu können.

Mesut Şat
Projektleiter „AKTIV!“

Warum wir das Projekt „AKTIV!“ unterstützen

Prof. Dr. Christine Schirrmacher
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Institut für Orient- und Asienwissenschaften
Abt. für Islamwissenschaft und Nahostsprachen

Ich unterstütze das Projekt „AKTIV!“ der Alevitischen Gemeinschaft in Deutschland, weil ich es für eine sehr sinnvolle Maßnahme halte, um Radikalisierung aktiv entgegenzuwirken. Das Engagement der Verantwortlichen wie auch der Teilnehmer war sehr vorbildlich. Auch nach Feierabend und am Wochenende hat die ganze Gruppe bei Vortrag und Diskussionen ganz hervorragend mitgemacht, war interessiert, dachte mit und bereicherte die Treffen mit vielen Beiträgen zu eigenen Erfahrungen. Ich habe das Projekt daher sehr gerne unterstützt und wünsche der Arbeit der Alevitischen Gemeinschaft weiterhin viel Erfolg.

PD Dr. Hüseyin Ağuiçenoğlu
Gastprofessor für Alevitentum
Universität Hamburg
Akademie der Weltreligionen

Ich habe das Projekt „Aktiv“ unterstützt, da es ein wichtiges Angebot vor allem für junge Menschen mit Migrationshintergrund darstellte, um sich mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung auseinanderzusetzen und ihre Vorzüge kennenzulernen. In mehreren Seminaren konnte verdeutlicht werden, wie wichtig Werte wie Meinungsfreiheit, Toleranz und Gleichheit auf der Grundlage der Achtung der Menschenwürde sind - Grundprinzipien, die in demokratischen Gesellschaften als selbstverständlich gelten. Dabei wurde aber auch betont, dass diese Werte durch Fanatismus, Fundamentalismus oder Nationalismus bedroht sind und gegen diese verteidigt werden müssen. In diesem Sinne leistete das Projekt „AKTIV!“ einen wichtigen Beitrag zur demokratischen Kultur und zu einem friedlichen Miteinander in der Migrationsgesellschaft.

Prof. Dr. Emre Arslan
IUBH – Internationale Hochschule Düsseldorf
Fachrichtung Soziale Arbeit

Das Projekt „AKTIV“ unterstützt Jugendliche bei der Entwicklung einer selbstbewussten und selbstreflexiven Haltung, um sowohl rechten Tendenzen in der Migrationscommunity als auch paternalistischen und rassistischen Tendenzen in der Mehrheitsgesellschaft begegnen zu können. Aufgrund meiner jahrelangen wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Thema war es für mich eine besonders interessante und lehrreiche Erfahrung, an diesem Projekt als Dozent mitzuwirken.

Ali Şirin
Dipl. Sozialwissenschaftler
Anti-Rassismus-Trainer
Tätig im Planerladen e.V., Dortmund

Ich brachte mich gerne in das Projekt „AKTIV!“ ein, weil u.a. junge Menschen empowert werden, sich kritisch für eine diverse Gesellschaft einzusetzen. Ich danke für die gute Zusammenarbeit und wünsche dem Projekt viel Erfolg.

Yılmaz Kahraman
M.A. Islamwissenschaftler
BDAJ - Bund der Alevitischen Jugendlichen in NRW e.V.
Geschäftsführer

Ich unterstütze das Projekt „AKTIV!“, weil die Förderung von Demokratie und die Prävention von Extremismus bei Kindern und Jugendlichen mir besonders wichtig ist. Nur so können wir eine demokratische, offene und friedliche Gesellschaft fördern, in der Pluralismus und der Respekt gegenüber anderen Religionen und Kulturen tief verankert sind.

Unsere Projektpartner bei „AKTIV!“

Im Rahmen des AKTIV-Projekts konnten der Bund der Alevitischen Jugendlichen (BDAJ) und der Europäische Dachverband der Alevitischen Jugendverbände (AAGB) als Projektpartner gewonnen werden.

Gegenstand der Kooperationsvereinbarung war der Transfer der projektbezogenen Ergebnisse bundes- und europaweit. Damit verbunden sollte die Ausbildung von mindestens 80 Botschafterinnen und Botschaftern in Deutschland sowie 20 Botschafterinnen und Botschaftern im deutschsprachigen Europa sichergestellt werden, um gegen Radikalisierungstendenzen unter Migrationsjugendlichen (insbesondere unter muslimischen und alevitischen Jugendlichen) entgegenzuwirken und aktiv an einer De-Radikalisierung zu arbeiten. Insbesondere konzentriert sich das Projektarbeit darauf, Demokratie, Toleranz und Anerkennung in der Migrationsgesellschaft zu stärken.

Ein weiteres zentrales Ziel der Kooperationsvereinbarung lag darin, ein Netzwerk von 130 aktiven jungen Multiplikatorinnen und Multiplikatoren in den Alevitischen Gemeinden zu etablieren, die nicht nur über das Wissen von Ungleichwertigkeitsideologien aufgeklärt wurden, sondern auch in ihren eigenen Gemeinden und Jugendverbänden engagiert sind und somit auch eine Nachhaltigkeit des Projekts vor Ort sichern.

BDAJ

AAGB

THEMATISCHE PERSPEKTIVEN

Keynote I

Politische Bildung in der Migrationsgesellschaft am Beispiel der Alevitischen Selbstorganisationen, *Kemal Bozay & Çağlar Ekici*

Einleitung

Politische Bildung in der postmigrantischen Gesellschaft: Entwicklungen und Herausforderungen

Neuausrichtung und Themen der politischen Bildung in der Migrationsgesellschaft

Warum ist politische Bildung für die Alevitische Gemeinschaft wichtig?

Politische Bildung als Aufgabe der Alevitischen Jugend

Das Projekt „Zeichen setzen!“ als ein gelungenes Beispiel in der politischen Bildungsarbeit!

Die Notwendigkeit der politischen Bildung für die Alevitische Gemeinschaft

Literaturverzeichnis

Keynote II

Alevitische Ethnizität in Deutschland zwischen Akzeptanz und Partizipation - Perspektiven und Herausforderungen, *Kemal Bozay & Yılmaz Kahraman*

1. Einleitung
2. Alevitische Diaspora: öffentlich-politische Wahrnehmung
   - 2.1 Zur Bezeichnung Diaspora vor dem Hintergrund der alevitischen Migration
   - 2.2 Alevitinnen und Aleviten in der Türkei
   - 2.3 Alevitsches Leben in Deutschland
3. Alevitische Selbstorganisationen in Deutschland – Entstehung und Perspektiven
4. Stolpersteine und Herausforderungen in der Akzeptanz der Alevi-Identität in Deutschland
5. Schlussbetrachtungen

Literaturverzeichnis

Keynote III

Alevitische Identitäten in der Migrationsgesellschaft, *Barış Şahin*

1. Selbstverortung und Selbstorganisation der Alevi-Identität in der Migrationsgesellschaft
   - 1.1 Erinnerung und Identität
   - 1.2 Zur Selbstverortung der Alevi-Identität
   - 1.3 Fremdwahrnehmung
   - 1.4 Identitätsstiftung
2. Hybride Identitäten innerhalb der Alevi-Community

Literaturverzeichnis

Keynote I

Politische Bildung in der Migrationsgesellschaft am Beispiel der Alevitischen Selbstorganisationen

Kemal Bozay & Çağlar Ekici

Einleitung

Die politische Bildung als Brücke zu Wissens- und Bildungsprozessen verfolgt das grundlegende Ziel, sich mit politischen Prozessen und Entwicklungen auseinanderzusetzen und vordenkend zu dessen kritischer Diskussion und Aufklärung beizutragen. Vielmehr steht politische Bildung vor der Herausforderung, gesellschaftliche Wirklichkeiten zu erkennen, zu interpretieren und handelnd zu beeinflussen. So zielt politische Bildung nicht auf eine Systemadaptation, sondern sieht sich im Kontext eines Demokratisierungsprozesses, mit der grundlegenden Aufgabe auf Lernprozesse einzuwirken und zugleich gesellschaftliche Akteure zu aktivieren (vgl. Butterwegge & Hentges 2002).

Die vorhandene Praxis der politischen Bildung zeigt jedoch, dass auf ihre Bedeutung gegenwärtig immer nur dann verwiesen wird, wenn „Gefahr und Gefährdung der Demokratie" besteht. In solchen Situationen nimmt politische Bildung vielfach auch die Rolle der „Feuerwehr" ein. Wenn die politische Bildung ihrer Bedeutung wirklich gerecht werden möchte, sind daher Kontinuität, Stetigkeit, vor allem aber die Entwicklung und Ausarbeitung differenzierter Ansätze notwendig.

Die politische Bildung in der Migrationsgesellschaft richtet daher ihren Blick sowohl auf die politischen Themen in der Aufnahmegesellschaft als auch gezielt auf die Fragen „Migration" und „Flucht". Damit bildet sie mit ihren vielfältigen Inhalten und Angeboten gewissermaßen auch eine Brückenfunktion zwischen Aufnahme- und Migrationsgesellschaft. Gerade in der Reflexion über die Themenfelder „Migration", „Flucht", „Diversität" und „Islam" kann konstatiert werden, dass sich die politische Bildung häufig auch in einem Spannungsverhältnis bewegt. Hier nehmen zweifelsohne polarisierende und negativ ausgetragene Debatten (Flucht, Islam, Gewalt etc.), medial-politische Zuschreibungsprozesse und Argumentationen rechtspopulistischer Bewegungen (Pegida, AfD etc.) einen wichtigen Platz ein.

Umso mehr ist aus der Perspektive der politischen Bildung eine klare, aber auch kritische Auseinandersetzung mit Themen der politischen Bildung in der Migrationsgesellschaft notwendig. An dieser Stelle muss die politische Bildung in der postmigrantischen Gesellschaft allgemein als eine Auseinandersetzung von Gruppen und Individuen verstanden

werden, in der es um das politische im Sozialen, das Wissen über politische Zusammenhänge, die Thematisierung von Konzepten, Erfahrungen und Handlungsmöglichkeiten im Sinne der „Gesellschaft der Vielen“ gestärkt wird (vgl. Gardi & Lingen-Ali & Mecheril, 2019, S. 467f.). Wenn politische Bildung als „Bestandteil gelingender, aufklärender und handlungsorientierter Lebensbewältigung in einer sich stark verändernden Welt“ (Hafeneger, 2005, S. 698) agieren möchte, dann ist gegenwärtig auch eine Beschäftigung mit den Themen rundum „Migration“ und „Flucht“ sehr grundlegend.

Politische Bildung in der postmigrantischen Gesellschaft: *Entwicklungen und Herausforderungen*

In Deutschland wurden längere Jahre in den Jugend- und Familienstudien (Shell-Jugend, DJI-Servey) sowie Arbeitsmarktstudien die Facette der Migration immer wieder ausgeblendet und verdrängt. Erst mit der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts (am 1. Januar 2000) hat es im Zuge gesellschaftspolitischer Debatten auch Forschungen sowie Untersuchungen zur Migrationsgesellschaft und ihren Positionierungen gegeben. Grundlegend war, dass hinter dieser Logik auch die Abwehr gegenüber der Realität „Einwanderungsgesellschaft“ existierte und dadurch eine gesellschaftliche Polarisierung verstärkt zum Vorschein trat. Hinzu kommt, dass erst seit 2005 eine Aufteilung zwischen den Menschen mit und ohne Migrationshintergrund vorgenommen wird. Demnach haben „Ausländer/-innen“, Eingebürgerte und ihre Kinder, Kinder binationaler Eltern und Spätaussiedler/-innen einen Migrationshintergrund. Auch wenn sich hier ein neues Paradigma geöffnet hat, ist aus kritischer Perspektive anzumerken, dass die Bezeichnung „Menschen mit Migrationshintergrund“ weiterhin ein völkisch-national bestimmtes Verständnis von Deutsch-Sein bestimmt und „Deutsche ohne Migrationshintergrund“ als Referenzquelle bestimmt und allen Anderen eine Abweichung zuschreibt (vgl. Mecheril u. a. 2010, S. 142). Durch diese Zuschreibung werden die Nachkommen von Einwanderern weiterhin stigmatisiert und existierende Ausgrenzungsformen nicht abgebaut.

Die Grundlage des gegenwärtigen Migrationsbegriffs bildet die postmigrantische Gesellschaft, die kennzeichnend ist für die Gesellschaft der Vielen (vgl. Foroutan, 2019). Bezeichnungen wie „Einwanderungs- oder Zuwanderungsgesellschaft“ sind daher nicht ausreichend, um die vielseitigen Migrations- und Fluchtbewegungen zu bestimmen. Eine Einwanderungsgesellschaft verkörpert eher eine einseitige Migrationsbewegung von außen und reduziert das Phänomen in erster Linie auf den Migrationstyp. Im Kontext der postmigrantischen Diskurse hebt Naika Foroutan hervor, dass Deutschland sich als Einwanderungsland entwickelt hat, „in welchem Zugehörigkeiten, nationale (kollektive) Identitäten, Partizipation und Chancengerechtigkeit postmigrantisch, also nachdem die Migration erfolgt und nun von Politik, Wissenschaft und Öffentlichkeit als unumgänglich anerkannt worden ist, nachverhandelt und neu justiert werden. Das Präfix ‚post‘ steht dabei nicht für das Ende der Migration, sondern beschreibt gesellschaftliche Aushandlungsprozesse, die in der Phase nach der Migration erfolgen“ (Foroutan, 2015, o. S.). Anlehnend daran geht es in der postmigrantischen Gesellschaft sowohl um Ein- und Auswanderungsprozesse, als auch um die Herausforderung, die gesellschaftlichen Institutionen, Organisationen und politischen Kulturen in der Begegnung mit der Migrationsrealität neu zu platzieren und anzupassen. Auch die politische Bildung muss sich in diesem Zusammenhang auf diese Veränderungsprozesse einstellen.

Neuausrichtung und Themen der politischen Bildung in der Migrationsgesellschaft

In der politischen Bildung lässt sich die starke Wahrnehmung des Themas „Migration“ und „Flucht“ nicht von den brutalen Übergriffen, Brandanschlägen und Morden, rassistisch und antisemitisch motivierter Straftaten lösen, die seit den frühen 1990er Jahren bis heute begangen wurden und werden. Beispielhaft stehen für diese Gewalt die Ereignisse in Rostock-Lichtenhagen (1992), Mölln (1992), Solingen (1993), Lübeck (1994), Düsseldorf (2000), NSU-Morde (2001-2007), Halle (2018), Hanau (2020) u.a. Gerade hier greifen die verschiedenen Ebenen der rassismuskritischen politischen Bildungsarbeit.

Klar ist, dass die Themen der postmigrantischen Gesellschaft im Feld der politischen Bildung an immenser Bedeutung gewonnen haben. Nicht zuletzt durch die Globalisierung und Pluralisierung der Gesellschaft sowie die (neuen) Migrations- und Fluchtbewegungen. So richtet sich die politische Bildung in diesem Kontext insbesondere auf das Individuum in seiner politischen Rolle: „Im Hinblick auf diese Rolle geht es nicht in erster Linie um ein individuelles Nutzenkalkül, sondern um die Entwicklung von ‚Bürgersinn‘, ‚Gemeinsinn‘ und ‚Gemeingeist‘. Dies erfordert wiederum eigenständiges Beurteilungsvermögen und Autonomie, d.h. die Fähigkeit, selbständig und kompetent Verantwortung zu übernehmen, sowie Mündigkeit“ (Schulte, 2006, S. 44) zu zeigen.

Vielmehr geht es in dieser Beziehungsebene um die Kompetenz politischer Urteilsbildung, Handlung und Veränderung. Von großer Bedeutung ist daher auch die Wechselwirkung zwischen politischer Bildung und Demokratiekompetenz, um in der „Gesellschaft der Vielen“ neue Lernprozesse im Sinne der barrierefreien Begegnung und (selbst-)kritischen Diskussion sicherzustellen. Hierin gehören neben den inhaltlichen Dimensionen der Migration, Flucht, Integration, Partizipation und Anerkennung auch Themen der sog. Herkunftsgesellschaften, die auch durch bestimmte globale-lokale Diskurse auf die postmigrantische Gesellschaft hineinwirken.

Im Sinne der politischen Lehr- und Lernprozesse zeigt sich in diesem Zusammenhang eine Neuausrichtung der politischen Bildung als Feld, welche durch zusätzliche inhaltliche Themen, Entwicklungen und Diskussionen (insbesondere ausgelöst durch die sog. Herkunftsgesellschaften) bereichernd diverser wird. Diesen Prozess könnte man zugleich als transkulturelle und/oder diversitätsbewusste Öffnung der politischen Bildung in der Migrationsgesellschaft bezeichnen. Zumal das politische System eine Unterordnung des vielschichtigen sozialen Systems ist und von diesen auch beeinflusst wird. Ferner heißt es, dass in der Neuausrichtung der politischen Bildung in der postmigrantischen Gesellschaft soziale und ökonomische Prozesse (z.B. Flucht und Migration), soziale Organisationen, Strukturen, Lagen und Interaktionen, soziale Gruppen, Ausprägungen und Entwicklungen (Kinder, Jugendliche, Frauen, Familien, Senioren) mehr Berücksichtigung finden müssen.

Es stellt sich vor allem die zentrale Frage, wie Wege formeller, non-formeller und informeller Bildung zu den Themenfeldern der postmigrantischen Gesellschaft geschaffen und gestärkt werden können. Dabei geht es nicht nur um die Wissensvermittlung über globale, europäische, nationale und lokale Beziehungen. Sondern vielmehr auch darum, dazu anzuregen, „dass die Individuen und sozialen Gruppen sich im Sinne eines Bildungsprozesses mit ihrer spezifisch mehr oder weniger privilegierten Stellung in der Welt auseinandersetzen und sich ihrer Involviertheit in Strukturen globaler Ungleichheit und Gewalt sowie ihrer spezifischen Handlungsmöglichkeiten bewusst werden“ (vgl. Gardi & Lingen-Ali & Mecheril,

2019, S. 467f.). In diesem Kontext besteht ein zentrales Bildungsziel des 21. Jahrhunderts darin, eine Öffnung anzuregen - eine diversitätsbewusste und transkulturelle Öffnung der Institutionen, Strukturen und Organisationen der politischen Bildung in Deutschland (z.B. Bundeszentrale für politische Bildung, Landeszentralen für politische Bildung, Träger der politischen Bildung u.a.). Dies gilt auch für eine Öffnung der politischen Bildung zum Bereich des inter- und transkulturellen Lernens. Dafür spricht zum einen, dass neben den strukturellen auch kulturellen Dimensionen, beispielsweise solche der Sprache, „ethnische" Zugehörigkeit, Religion, Migrations- und Fluchtbiographien, Rassismuserfahrungen u. ä. für die postmigrantische Gesellschaft von zentraler Bedeutung sind.

Eine Neuausrichtung und Veränderung in der politischen Bildung der Migrationsgesellschaft zeigen sich vor allem in neuen Themen und Diskursen, die ihren Ursprung in erster Linie nicht in der Aufnahmegesellschaft haben, sondern durch den kulturell-politischen Transfer aus den sog. Herkunftsgesellschaften (durch Medien, Politik und Institutionen) in die postmigrantische Gesellschaft übertragen werden. Teilweise handelt sich hierbei um kulturell-politische Themen (Religion, kulturelles Leben, ethnische Gruppen u.ä.), aber auch um sensible (politische) Konfliktthemen (ethnische und/oder religiöse Kontroversen). Auch der Umgang mit den Themen der Alevitischen Zugehörigkeit und Migration nimmt hier einen wichtigen Platz ein. In der Vermittlung von politischer Bildung und Handlungsfähigkeit in der postmigrantischen Gesellschaft dürfen diese sensiblen (teilweise kontroversen) Themen nicht ausgeblendet werden. Zumal sie im öffentlichen Leben stattfinden (Schule, Bildungsinstitutionen, Ausbildung, Arbeit, Freizeiteinrichtungen, Sportvereinen, Jugendzentren u.ä.) und auch Teil unserer Demokratiebildung sind. In der Sensibilisierung für die Menschenrechte und die Demokratiekompetenz bilden auch all diese Themen eine wichtige Schnittstelle und bedeuten für die politische Bildung und ihre Institutionen eine neue Herausforderung.

Zu einer Neuausrichtung der politischen Bildung in der postmigrantischen Gesellschaft gehört es daher, im Kontext der Themenfelder politisch-kulturelle Bildung, historisch-politische Bildung, politische Bildung für Kinder & Jugendliche, politische Bildung für Frauen, Familien & Erwachsene, politische Bildung und bürgerschaftliches Engagement, politische Bildung und Empowerment sowie soziale Ungleichheiten & Rassismuskritik in der politischen Bildung bereichernd zu denken und damit die Aspekte der Migrationsgesellschaft auch in die Praxisfelder der politischen Bildungsarbeit zu platzieren. Zweifelsohne gibt es in Fragen der politisch kulturellen und historischen Bildung, Empowerment, soziale Ungleichheiten und Rassismus ebenso vielseitige Schnittstellen und Vergleichsebenen, die bereichernd auf die Neuausrichtung der politischen Bildung einwirken können. Zumal eine zentrale Aufgabe der politischen Bildung in der Migrationsgesellschaft darin besteht, seine jeweiligen Adressatinnen und Adressaten für die Fragen der Menschenrechte und Demokratie zu sensibilisieren. Daher sprechen Gardi, Lingen-Ali und Mecheril von einer solidarischen Bildung in der postmigrantischen Gesellschaft: „Um solidarische Bildung als tragfähiges Konzept umzusetzen, ist im Rahmen einer verantwortlichen Flüchtlings- und Migrationspolitik (...) das Ernstnehmen bildungsbezogener Forderungen und Leitlinien erforderlich, wie die Angleichung der Rechtsansprüche geflüchteter und migrierter Kinder und Jugendlicher entsprechend des Kinder- und Jugendhilfegesetzes sowie der Kinderrechtskonvention, das Zurverfügungstellen dauerhafter und regulärer Kapazitäten für die Auseinandersetzung mit Flucht und globaler Migration in allen Studiengängen und Fortbildungen zu politischer Bildung, die Überarbeitung und Ergänzung von Curricula der politischen Bildung hinsichtlich globalisierungsreflexiver und migrationsgesellschaftlicher Inhalte etc." (Gardi & Lingen-Ali & Mecheril, 2019, S. 467f). Gerade in dieser Perspektive spiegeln sich auch die Themen der Neuausrichtung in der politischen Bildung wieder.

Warum ist politische Bildung für die Alevitische Gemeinschaft wichtig?

Ein Wesensmerkmal, dass die Alevitinnen und Aleviten in Deutschland auszeichnet, ist ihr Bekenntnis zur deutschen Staats- und Gesellschaftsordnung, diese verbinden sie mit verfassungsrechtlichen Grundwerten „wie die Unantastbarkeit des Menschenlebens, die Gleichberechtigung von Mann und Frau und die Glaubens- bzw. Meinungsfreiheit" (Gorzewski 2010: 148). Insbesondere werden diese Vorstellungen bei den Positionen und Zielen der Alevitischen Gemeinde Deutschland (AABF) unterstrichen, die folgendes zum Ausdruck bringt:

> ***„Eine Gesellschaft ohne Diskriminierung, Ausgrenzung und Verletzung von Menschenrechten ist machbar. Sie braucht unser Machen mehr als jede Ideologie. Als Gemeinschaft setzen wir uns dafür ein, dass wir die Ursachen von Stigmatisierung und Benachteiligung in all unseren Projekten zum Thema machen. Zum Thema machen heißt für uns, dass wir das Gespräch und den Dialog auch dort suchen, wo es konfrontativ und unbequem wird. Miteinander in Vielfalt ist eine Herausforderung. Das wissen wir. Deshalb machen wir"*** (alevi o.J).

Des Weiteren wird die Bedeutung der gleichberechtigten Teilhabe betont, die insbesondere durch Sensibilisierung über Vielfalt zu ermöglichen wäre. Die AABF sieht sich in diesem Zusammenhang als die Verteidiger der Werte „Aufklärung" und des „Humanismus"; dahingehend setzt sie

> ***„sich für die Förderung des interreligiösen Dialogs, das friedliche, gleichberechtigte Miteinander aller in Deutschland lebenden Menschen ein und lehnt jede Form von Diskriminierung, Rassismus, Antisemitismus, Extremismus sowie Terror und Gewalt ab"*** (ebd.).

Als ein wichtiges Mittel um ihre Positionen zu verteidigen und ihre Ziele zu erreichen, sieht die AABF ihre Aufgabe bei der Wahrnehmung von Angeboten zu Partizipation für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Insbesondere bieten dafür Plattformen für interreligiöse und interkulturelle Zusammenarbeit einen wichtigen Rahmen (vgl. ebd.).

Als eine Religionsgemeinschaft bekennt sich die AABF zu politischen Werten wie Demokratie, Menschenrechte und Freiheiten. Das Bekenntnis zu diesen Werten erfordert gleichzeitig den Einsatz dafür, in der die politische Bildung ein wichtiges Wesensmerkmal bildet. Gesellschaftliche Akteure wie die AABF können politisch-gesellschaftliche Debatten hauptsächlich über ihre Mitgliederinnen und Mitglieder gestalten, dies erfordert gleichzeitig auch eine entsprechende Sensibilisierung bei politisch-gesellschaftlichen Debatten. Damit die Mitgliederinnen und Mitglieder in den entsprechenden Fragen sensibilisiert werden, ist die politische Bildung notwendig. Vor allem ist dies gegen den Einsatz von Ungleichwertigkeitsideologien wie Rassismus, Diskriminierung, Antisemitismus und Extremismus notwendig, gegen die sich die AABF ganz klar positioniert. Denn der selbstbewusste Einsatz gegenüber Ungleichwertigkeitsideologien erfordert ein bestimmtes politisches Know-how und ein Gespür für gesellschaftliche Probleme und Herausforderungen, um dies zu erlangen ist die politische Bildung das geeignetste Mittel. In diesem Sinne stellen sich beispielsweise die AABF und der Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland (BDAJ) mit der Ausbildung von AKTIV!-Botschafterinnen und -Botschaftern im Rahmen des AKTIV-Projektes vor eine gesellschaftliche Herausforderung, die der jeweiligen Botschafterinnen und Botschafter u.a. durch politische Bildung gerecht werden können. Denn der Einsatz gegenüber religiösem Extremismus erfordert gleichzeitig auch politisches, historisches und gesellschaftliches Hintergrundwissen.

Politische Bildung als Aufgabe der Alevitischen Jugend

Der Bund der Alevitischen Jugendlichenin Deutschland (BDAJ) versteht sich als alevitisch-demokratischer Arbeiter_innenjugendverband und vertritt als eigenständige Jugendorganisation der Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V. (AABF) die Interessen von rund 78.000 Kindern und Jugendlichen in 135 Mitgliedsvereinen und 11 Bundesländern. Das Alevitentum ist eine eigenständige und in Deutschland anerkannte Religionsgemeinschaft mit ostanatolischen Wurzeln. Weltoffenheit, Toleranz und Humanismus sowie das strikte Veto gegen religiösen Fundamentalismus und Nationalismus sind wesentliche Eckpfeiler des Verbandes. Der BDAJ betätigt sich in den Bereichen Interessenvertretung, außerschulische Bildungsarbeit und sinnvolle Freizeitgestaltung. Besonders die Motivation der Jugendlichen zu kritischem Denken und Handeln sowie zur demokratischen Mitgestaltung aller gesellschaftlichen Lebensbereiche spielt in der Arbeit des BDAJ eine wichtige Rolle. Der BDAJ ist Mitglied im Deutschen Bundesjugendring (DBJR) und in sechs Landesjugendringen sowie Träger der freien Jugendhilfe nach §75 SGB VIII.

Eines seiner wichtigsten Handlungsfelder ist die Sensibilisierung und Förderung der Jugendlichen in politisch-gesellschaftlichen Fragen. Der Einsatz für Menschenrechte, Gleichberechtigung oder Teilhabe erfordert Wissen über gesellschaftspolitische Themen, die hauptsächlich über die politische Bildung zu erlangen sind. Insbesondere der Punkt, Kinder und Jugendliche zum kritischen Handeln und Denken anzuregen, ist primär durch politische Bildung zu realisieren. Darüber hinaus versteht sich der BDAJ als Werkstätte der Demokratie. Selbstorganisation und demokratische Strukturen machen Politik erlebbar und somit wird politische Bildung auch auf informellem Weg gelernt.

Die Gründung des BDAJ erfolgte im Jahre 1994. Wichtig für die AABF ihre Mitgliedsorganisationen war nicht nur die Öffentlichkeitsarbeit und die Vermittlung von religiösen Inhalten und kultureller Tradition, sondern auch die Schaffung eines Bewusstseins für die Probleme der Alevitinnen und Aleviten in der Jugendarbeit. Trotz der formalen Eigenständigkeit des BDAJ besteht eine enge Zusammenarbeit mit dem Dachverband (Jagusch 2011: 51).

In ihrem Selbstverständnis ist der BDAJ die Selbstorganisation der alevitischen Jugendlichen in Deutschland. Der Vereinsname drückt sowohl den Bezug zum Alevitentum als auch zur Bundesrepublik Deutschland aus. Maßgebend für die Arbeit des BDAJ sind Freizeitaktivitäten, das politische Engagement und die Kooperationen mit anderen Jugendverbänden.. Der gemeinsame Glaube nimmt als verbindendes Element innerhalb des Jugendverbandes eine besondere Stellung ein. Die Aktivitäten der Ortsgruppen des BDAJ basieren auf Freizeitangeboten, wie z.B. Ausflüge, Sportturniere oder Wochenendseminare, Musik- und Tanzgruppen. Sowohl der Tanz als auch die Musik haben eine besondere Stellung im alevitischen Leben, was auch mit der Alevitischen Glaubenslehre in Zusammenhang zu bringen ist (Jagusch 2011: 52).

Politische Bildung erfolgt hauptsächlich durch Seminare in unterschiedlichen Formaten, in denen sich die jungen Menschen mit der Geschichte und der politischen Situation der Alevitinnen und Aleviten in Deutschland und in der Türkei auseinandersetzen.

Jedoch beschränkt sich die politische Bildung im Rahmen der alevitischen Jugendarbeit nicht nur auf die Belange der Alevitinnen und Aleviten, sondern befasst sich auch mit gesamtgesellschaftlichen Fragen in Deutschland. Ein Beispiel in diesem Kontext stellt das

Projekt „Tacheles! KLARE KANTE GEGEN EXTREMISMUS“ dar, in dessen Rahmen junge Menschen durch unterschiedliche Bildungsveranstaltungen gruppenbezogener gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, insbesondere zum Thema Antisemitismus geschult wurden und zahlreiche interreligiöse Begegnungen stattfanden. Das Projekt wurde vom BDAJ in Kooperation mit der Katholischen Landjugendbewegung Deutschland geführt (projekt-tacheles o.J.). Dies zeigt, dass Projekte, welche die politische Bildung fördern sollen, gleichzeitig auch Brücken zwischen den Jugendverbänden schaffen.

Die Veranstaltungen, die im Rahmen des Tacheles-Projektes gefördert wurden, umfassten Themen wie „Rechtsextremismus“, „NSU-Komplex“, „Antisemitismus“ bis hin zu „Islamismus“. Der BDAS Duisburg-Essen veranstaltete beispielsweise in Kooperation mit dem AStA der Universität Duisburg-Essen eine Podiumsdiskussion zu Antisemitismus und gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit in Deutschland. Podiumsteilnehmer waren u.a. der Erziehungswissenschaftler Prof. Dr. Ahmet Toprak (FH Dortmund) und Dipl.-Päd. Stefan E. Hößl (Universität zu Köln). Die Podiumsteilnehmer behandelten die Problematik des Antisemitismus u. a. im Kontext von Jugendkulturen und Migration (projekt-tacheles o.J.). Der BDAS Dortmund organisierte mit dem AStA der TU Dortmund eine Kooperationsveranstaltung zum NSU-Komplex. Referent an dieser Veranstaltung war der Rechtsanwalt und ehem. Bundestagsabgeordnete Mehmet Kilic, der ebenfalls im NSU-Untersuchungsausschuss im Bundestag saß (projekt-tacheles o.J.).

Das Projekt "Tacheles" führt uns vor Augen, dass politische Bildung einen wichtigen Bestandteil der Verbandsarbeit der Alevitischen Jugend darstellt und hebt das Interesse für aktuelle politische Themen bei alevitischen Jugendlichen und Studierenden hervor.

Das Projekt „Zeichen setzen!“ als ein gelungenes Beispiel in der politischen Bildungsarbeit!

Die AABF engagierte sich ebenfalls in der Vergangenheit ebenfalls durch diverse Projekte an der politischen Bildungsarbeit. Ein Beispiel dafür stellt das Projekt „Zeichen setzen!". Für gemeinsame demokratische Werte und Toleranz bei Zuwanderinnen und Zuwanderern“ dar, das zwischen 2010 und 2013 lief und durch das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) im Rahmen des Bundesprograms „Initiative Demokratie Stärken“ gefördert wurde. Auch fand im Rahmen des Projektes eine Kooperation mit der Türkischen Gemeinde in NRW und veranstaltungsbezogen mit der Landeszentrale für politische Bildung NRW und der Stadt Köln statt. Im Rahmen des Projektes wurden die Themen religiöser Extremismus via Salafismus, rechtsextremistischen und islamistischen Gruppierungen, wie z. B. die Grauen Wölfe und Milli Görüş und die gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit im Kontext von Antisemitismus und Antiziganismus behandelt. Ziel des Projektes war es, Botschafterinnen und Botschaftern im Kontext der schulischen und außerschulischen Bildungsarbeit für die genannten Themen zu sensibilisieren (vgl. Alevitische Gemeinde Deutschland 2013, S. 6).

Das Projekt „Zeichen setzen!“ zeigt, dass sich die AABF als ein Akteur im Handlungsfeld politische Bildung versteht. Dies erschließt sich aus der Bereitschaft ihre Expertise und Ressourcen im Kontext vom migrantischem Extremismus mit der Gesamtgesellschaft zu teilen, in dem diese Kenntnisse gänzlich für die Bildungsarbeit zur Verfügung gestellt wurde. Auch im Falle dieses Projektes ist zu erkennen, dass das Tätigkeitsfeld der politischen Bildung Möglichkeiten zur Kooperation mit anderen gesellschaftlichen Akteuren schafft.

Die Notwendigkeit der politischen Bildung für die Alevitische Gemeinschaft

Die Notwendigkeit zur politischen Bildung ergibt sich für die Alevitische Gemeinschaft primär aus ihren Forderungen für Demokratie, Gleichberechtigung und Menschenrechte. Außerdem sind und waren die Alevitinnen und Aleviten eine marginalisierte Gruppe in ihrem Herkunftsland, weswegen eine entsprechende Sensibilität für politische Themen existiert.

Aus der heutigen Sicht kann erörtert werden, dass die Alevitische Gemeinschaft in ihrer politischen Bildungsarbeit das Augenmerk nicht mehr primär auf interne Themen der Alevitinnen und Aleviten legt, sondern gesamtgesellschaftliche Themenfelder mehr in den Fokus nimmt. Ein weiteres Augenmerk hat die AABF dabei auf den Extremismus innerhalb migrantischer Communities gelegt. Damit hat die AABF in der Vergangenheit ein klares Zeichen gesetzt, dass sie neben dem Rechtsextremismus in der Aufnahmegesellschaft, auch die Ungleichwertigkeitsideologien innerhalb Migrationscommunities thematisiert.

Auch die Alevitischen Jugend thematisiert im Rahmen des Tacheles-Projektes Fragen rund um Antisemitismus sowie gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit unter Migrantinnen und Migranten. Jedoch hat man sich im Rahmen des jeweiligen Projektes auch mit Rechtsextremismus und Rechtsterrorismus am Beispiel des NSU-Komplexes auseinandergesetzt. Auch wenn die Themenauswahl hier den Anschein erweckt, dass dies primär Migrantinnen und Migranten betreffen würde, stellen die genannten Themen die Herausforderungen der Gesellschaft dar. Aus diesem Anlass kommt auch Migrantenverbänden eine zentrale Rolle sowohl als betroffene vom Rassismus und Rechtsextremismus, als Multiplikatoren im Feld des migrantischen Extremismus, der versucht die Alevitische Gemeinschaft mit ihren Organisationsstrukturen gerecht zu werden, zu teil.

Literaturverzeichnis

Alevi (o.J.):
Unsere Überzeugungen. URL: https://alevi.com/unsere-ueberzeugungen/. (Zuletzt abgerufen: 25.08.2020).

Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. (Hrsg.) (2013):
Zeichen setzen für gemeinsame demokratische Werte und Toleranz. Eine pädagogische Handreichung zum Umgang mit Salafismus, türkischem Ultranationalismus, Antisemitismus und Antiziganismus unter besonderer Berücksichtigung der Situation unter türkeistämmigen MigrantInnen. Köln: AABF e.V.

BDAJ (o.J.):
Kurzporträt. URL: https://bdaj.de/index.php/ueber-uns/kurzportrait. (Zuletzt abgerufen: 25.08.2020).

Behrens, Heidi & Motte, Jan (Hrsg.) (2016):
Politische Bildung in der Einwanderungsgesellschaft. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.

Butterwegge, Christoph & Hentges, Gudrun (Hrsg.) (2002):
Politische Bildung und Globalisierung. Opladen: Leske Budrich.

Foroutan, Naika (2005):
Die postmigrantische Gesellschaft. https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurz-dossiers/205190/die-postmigrantische-gesellschaft (Zuletzt abgerufen: 16.08.2020).

Foroutan, Naika & Ikiz, Dilek (2016):
Migrationsgesellschaft. In: P. Mecheril (Hrsg.): Handbuch Migrationspädagogik. Weinheim: Beltz Juventa, S. 138-151.

Foroutan, Naika (2019):
Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie. Bielefeld: transcript Verlag.

Gorzewski, Andreas (2010):
Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam. Berlin: EB-Verlag.

Jagusch, Birgit (2011):
Praxen der Anerkennung – Vereine von Jugendlichen mit Migrationshintergrund zwischen Anerkennung und Exklusion. Schwalbach: Wochenschau Verlag.

Projekt-Tacheles (o.J.):
„Der Nationalsozialistische Untergrund (NSU) - Schon Geschichte oder geht es weiter?“ mit Mehmet Kilic. URL: http://www.projekt-tacheles.de/index.php/aktionen/116-der-nationalsozialistische-untergrund-nsu-mit-mehmet-kilic. (Zuletzt abgerufen: 25.08.2020).

Projekt-Tacheles (o.J.):
Ein Projekt, das klare Kante zeigt! URL: http://www.projekt-tacheles.de/index.php/aktionen. (Zuletzt abgerufen: 25.08.2020).

Projekt-Tacheles (o.J.):
Podiumsdiskussion „Antisemitismus und gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Deutschland“. URL: http://www.projekt-tacheles.de/index.php/aktionen/115-podiumsdiskussion-antisemitismus-und-gruppenbezogene-menschenfeindlichkeit-in-deutschland. (Zuletzt abgerufen: 25.08.2020).

Projekt-Tacheles (o.J.):
Tacheles! Ein Projekt, das klare Kante zeigt. URL: http://www.projekt-tacheles.de/index.php/tacheles-item/ueber-das-projekt. (Zuletzt abgerufen: 25.08.2020).

Schulte, Axel (2006):
Politische Bildung in der Einwanderungsgesellschaft. Pädagogische Aufgaben, sozialwissenschaftliche Grundlagen und Elemente der didaktisch-methodischen Umsetzung. In: H. Behrens & J. Motte (Hrsg.): Politische Bildung in der Einwanderungsgesellschaft. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag, S. 43-81.

Keynote II

Alevitische Ethnizität in Deutschland zwischen Akzeptanz und Partizipation – Perspektiven und Herausforderungen

Kemal Bozay & Yılmaz Kahraman

1. Einleitung

Die Dimension Alevitischer Ethnizität und Selbstorganisation hat in den letzten Dekaden insbesondere in der Diaspora eine neue Dynamik angenommen. Dabei geht es neben globalen Entwicklungen und gesellschaftspolitischen Transformationsprozessen auch um die Auseinandersetzung mit den verschiedenen kulturellen Identitäten und Zugehörigkeiten innerhalb der Migrationsgesellschaften. Gerade in Deutschland existierte längere Jahrzehnte ein homogenes Bild zu den Migrationsbewegungen aus der Türkei, so dass die alevitische Identität über längere Zeit ausgeblendet wurde.

Im Kontext der alevitischen Identitätsfindung, Politisierung und Selbstorganisation in der Einwanderungsgesellschaft zeigt sich vermehrt, dass sich die alevitische Community sowohl „ethnisch“ als auch „religiös“ sich von der türkischen Mehrheitsgesellschaft und der Staatsreligion abgrenzt. Hier spielt zweifelsohne auch die Ausgrenzungs- und Repressionspolitik der türkischen Regierung gegenüber der alevitischen Bevölkerung eine wichtige Rolle. Daher haben sich seit Ende der 1980’er Jahre in Deutschland zahlreiche alevitische Selbstorganisationen als Erinnerungs- und (Schicksals-)gemeinschaften zusammengefunden, um einerseits kulturelle Traditionen sowie Praktiken weiter zu beleben und andererseits aktiv am Partizipationsprozess der Aufnahmegesellschaft teilzunehmen. Ebenso geht es auch um die politische Mobilisierung gegen die Repressionspolitik des türkischen Staates und seiner nationalistisch-islamischen Politik auch hierzulande.

Daher beschäftigt sich dieser Artikel einerseits mit der Genese und Entwicklung der alevitischen Identität und Selbstorganisation in Deutschland und andererseits im Lichte der Schlüsselbegriffe „Diaspora“, „Ethnizität“, „Akzeptanz“ und „kulturelle Identität“ mit den Selbsthilfe- und Partizipationspotentialen der alevitischen Gemeinden in Deutschland.

2. Alevitische Diaspora: öffentlich-politische Wahrnehmung

Die alevitische Diaspora bildet in Deutschland gegenwärtig eine der größten zugewanderten Gruppen. Verursacht durch kontinuierliche Migrationsbewegungen ist hierzulande eine alevitische Diaspora entstanden, deren kulturell-religiöse Wahrnehmung in den letzten Jahrzehnten bedeutende Entwicklungsprozesse durchlaufen hat. Auf der individuellen Ebene spielen dabei Abhängigkeiten von Situation und Umgebung eine erhebliche Rolle. Von einer Fremdwahrnehmung durch eine breite internationale Öffentlichkeit kann jedoch erst seit einem Jahrzehnt die Rede sein. Durch neue Migrations- und Fluchtbewegungen, aber auch durch die vergleichsweise hohe Geburtenrate (demographischer Wandel) nimmt die Anzahl der Alevitinnen und Aleviten in Deutschland auch im numerischen Sinne weiter zu. Darüber hinaus wächst sie im sozialpsychologischen Sinn an, weil insbesondere aus der Türkei stammende Gruppen und Individuen ihre alevitische Identität wieder oder neu entdecken. Hierzu trägt nicht zuletzt auch die kollektive Identität sowohl in der Türkei als auch in der Aufnahmegesellschaft bei.

2.1 Zur Bezeichnung Diaspora vor dem Hintergrund der alevitischen Migration

Die Erinnerungskultur lehrt, dass das kollektive Gedächtnis einer Gruppe die Basis für ihre kollektive Identität bildet (vgl. Assmann 1988: 9ff). Im Sinne der sozialen Gebundenheit und Zugehörigkeit konstituiert kollektive Identität „soziale Einheiten eines bestimmten Typs, nämlich soziale Gemeinschaften mit definierten Mitgliedschaften und einem geteilten kollektiven Selbstbild, geteilten Überzeugungen und Aspirationen“ (Peters 1993: 117).

Der Bezug auf eine gemeinsame Geschichte – auch am Beispiel der alevitischen Identitätsentwicklung und -präsentation – ist gemeinschaftsbildend und –erhaltend. Während Identität in modernen Gesellschaften kommunikativ ausgehandelt und in der Generationenfolge weiter transportiert wird, zeigt sich in rigiden Gesellschaften (wie beispielsweise in der Türkei) verstärkt die Unterdrückung und Auslöschung von Erinnerung. Dabei werden die Geschichten, die die Erinnerungen transportieren, durch die Mitglieder der Gruppe und/oder Gemeinde angenommen und weitergegeben. Zur Gruppenidentität gehört nicht nur die Frage, wer die Gruppe/Gemeinde ist, sondern auch, wer sie nicht ist. Die Produktion von Differenz und Gleichheit ist konstitutiv für die kollektive Identität. Dabei können sich die Bezugspunkte der Identitätserhaltung im individuellen Lebenslauf und im Generationenwechsel auch am Beispiel der alevitischen Ethnizität durchaus ändern und weiterentwickeln. Dieser Wandel kann durch eine Systemveränderung wie durch Migration von unterdrückten (kulturellen und religiösen) Minderheiten in demokratisch verfasste Staaten stattfinden, wie es am Beispiel der Alevitinnen und Aleviten und ihrer Selbstorganisationen in Deutschland zu beobachten ist.

Dieses Aufsuchen einer neuen Geschichte als Zukunftsentwurf wird demnach durch Identitätsbewegungen und -politiken intensiviert, um einen Bezugspunkt der Gruppenbildung und Mobilisierung zu befördern. Im Zuge dieser Identitätsfindungs- und bildungsprozesse ist in der Migration ein neuer Typus von moderner Diaspora entstanden, der sich auch im Kontext der alevitischen Alltagsrealität wiederspiegelt. Der hier verwendete Begriff der modernen Diaspora bezieht sich auf jede aus den verschiedenen Formen von Migration entstandene transnationale (kulturelle) Gemeinschaft, deren soziale und politische Netzwerke nationale Grenzen transzendieren und deren gemeinsamer Referenzpunkt eine Idee über einen gemeinsamen geographischen, kulturellen und religiösen Ursprung ist. Dabei

sind transkulturelle Gemeinschaften trotz kommunikativer Vernetzung über moderne Medien aufgrund unterschiedlicher Minderheitenlagen nicht als neue, integrierte Form von Diasporagemeinschaften zu verstehen.

Milton J. Esman (2009: 13ff.) hat in seinen politikwissenschaftlichen Forschungen die Dreiecksbeziehung zwischen Herkunftsland, Aufnahmegesellschaft und Diaspora untersucht und dabei mehrere Typen von Handlungsalternativen einer Diaspora herausgearbeitet:

1. Die Diaspora könnte versuchen, auf Ereignisse im Ursprungsland über politischen, ökonomischen oder militärischen Einfluss einzuwirken. Auf diese Weise können starke Spannungen zwischen Herkunftsland und Aufnahmegesellschaft entstehen. Am Beispiel der alevitischen Gemeinden in der Diaspora sind insbesondere politische und ökonomische Aspekte grundlegend. So gibt es im Rahmen der politischen Einflüsse auch (politische) Mobilisierung gegen die gegenwärtige Repressionspolitik der AKP-Regierung unter Recep Tayyip Erdoğan (z.B. Menschenrechte, Minderheitenrechte, Meinungsfreiheit u.ä.) in der Diaspora, die größtenteils auch durch die Alevitischen Gemeinden organisiert wird.
2. Das Herkunftsland kann versuchen, die Diaspora für ihre politischen und ökonomischen Interessen an der Aufnahmegesellschaft zu instrumentalisieren. Dies kann eine Verschlechterung in der triadischen Beziehung zwischen Herkunfts-, Aufnahmegesellschaft und Diaspora führen. Diese Entwicklung zeigt sich in den letzten Jahren durch die Polarisierungspolitik der AKP unter Recep Tayyip Erdoğan, die beispielsweise in Deutschland durch AKP-nahe Vereinigungen und Moscheegemeinden (UETD, UID, DITIB) verbreitet wird.
3. Die Diaspora kann Schutz von der Herkunftsgesellschaft einklagen, wenn sie sich in der Aufnahmegesellschaft politisch oder sozial benachteiligt fühlt. Auf diese Weise können sich ebenfalls die Beziehungen zwischen Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft negativ entwickeln.
4. Aufnahmegesellschaften können ihrerseits versuchen, die Diaspora für ihre ökonomischen oder politischen Interessen im Herkunftsland zu instrumentalisieren. Auf diese Weise kann eine Diaspora stärker in die Aufnahmegesellschaft eingebunden werden; wenn es sich jedoch um eine politisch zersplitterte Diaspora handelt, so können auf diese Weise starke Spannungen zwischen Teilen der Diaspora und der Aufnahmegesellschaft entstehen. Am Beispiel der alevitischen und kurdischen Gemeinden sowie Selbstorganisationen sind die Auseinandersetzungen mit der türkischen Politik und darauf aufbauend die politischen Spannungen innerhalb der zersplitterten Diaspora zu beobachten.
5. Die Diaspora kann versuchen, über internationale Organisationen wie die Vereinten Nationen Einfluss auf die Situation in ihrem so genannten Herkunftsland auszuüben. Nur im Falle einer Patronage durch einen Mitgliedsstaat kann dies gelingen.
6. Die Herkunftsgesellschaft könnte versuchen, die Aufnahmegesellschaft zur Einschränkung von gegen die Herkunftsgesellschaft gerichteten politischen Aktivitäten der Diaspora zu veranlassen. Auf diese Weise könnten sich die Beziehungen zwischen der Diaspora und der Aufnahmegesellschaft verschlechtern. Da die Aufnahmegesellschaft häufig andere Standards in der Gewährung von Bürgerrechten hat als die Herkunftsgesellschaft.

Aus dem oben skizzierten Begriff einer Diaspora kristallisiert sich die Auffassung, dass innerhalb der Selbstorganisations- und Selbsthilfepotenziale in der Diaspora neue Netzwerke und Organisationsformen als Mobilisierungsressource entstehen. Im Zuge der Migrationsprozesse manifestieren sich hier Selbstorganisationen in der Diaspora, die über den Entwurf kollektiver Symbole und einer geteilten Geschichte mobilisiert werden. Dabei

artikulieren diese Selbstorganisationen die Anliegen und Forderungen ihrer Gruppe über die politische Anerkennung der von ihnen entworfenen ethnischen Identität und werden so zu einer *„mobilized diaspora“*.

Hier entsteht auch eine Ethnizität, der auf eine gemeinsame Erinnerung und kollektive Identität sowie ein kommunikativ ausgehandeltes Potential der Vergemeinschaftung beruht, die in Auseinandersetzung mit einer stigmatisierenden Fremdzuschreibung zu einer identitätsstiftenden Selbstzuschreibung eine Wandlung erlebt. Ethnizität fördert über Generationen hinweg den Zusammenhalt von Menschengruppen, indem sie das Gestern über geteilte Erinnerungen an das Heute binden und gleichzeitig Handlungsoptionen für das Morgen anbieten (können). Dabei wird die im kollektiven Gruppengedächtnis gespeicherte traumatisierte Geschichte an ein bestimmtes Ereignis als Grundlage des Gruppenbildungsprozesses auch in der Migrationsgesellschaft genommen. Durch die Re-Interpretation der Vergangenheit, einer *invention of tradition* (Hobsbawm) werden bereits bestehende Identifikationen erweitert und politisch legitimiert. Der Kampf um die Anerkennung und die Mobilisierung über Ethnizität ist ein Phänomen von modernen Gesellschaften, welche die symbolische Konstruktion von Gemeinschaft gerade durch die Abwesenheit von askriptiver Solidarität erlauben.

2.2 Alevitinnen und Aleviten in der Türkei

Die Benennung „Alevi“ ist eine Sammelbezeichnung für Anhängerinnen und Anhänger einer (kulturellen) Glaubensvorstellung, zu denen insbesondere auch größere türkische und kurdische Bevölkerungsgruppen der Türkei gehören. Auch die Anhängerinnen und Anhänger des Bektaşi-Ordens und die in der Türkei unter der arabischen Minderheit in der Hatay-Provinz und die in der Region Adana vertretenen Nusairier werden zumeist zu den Alevitinnen und Aleviten gerechnet. In der öffentlichen Darstellung werden die Alevitinnen und Aleviten in der Türkei allgemein als „Kızılbaş“ (Rotköpfe) bezeichnet. Diese Bezeichnung geht auf seine 1334 von Sheikh Safi ad-Din gegründete „Safawiya“ zurück, deren Anhängerinnen und Anhänger rote Turbane trugen. Während türkische Alevitinnen und Aleviten insbesondere aus verschiedenen Teilen der Türkei kommen (z.B. Aydın, Balıkesir, Çorum, İzmir, Kayseri, Muğla, Niğde, Sivas, Tokat, Yozgat u.a.), leben die kurdischen Alevitinnen und Aleviten vor allem in den Provinzen Adıyaman, Dersim (Tunceli), Elazığ, Erzincan, Gaziantep, Malatya, Maraş und Urfa. Auch in Großstädten wie İstanbul, Ankara und Adana haben sich große alevitische Stadtteile und Viertel gebildet.

Der Alevitische Glaube ist geprägt durch eine jahrhundertealte Minderheitenopposition, die er bereits im Osmanischen Reich gegenüber der staatstragenden sunnitischen Religion einnahm. So gehen auch die Repressionen gegenüber der alevitischen Bevölkerung in der Türkei auf das Osmanische Reich zurück. In der osmanischen Regierungsära unter Sultan Selim I. und seinem Krieg gegen die Safawiden im 15. Jahrhundert begann eine große Verfolgungswelle gegen Alevitinnen und Aleviten. Der Grund für diese große Verfolgungswelle gegen die alevitische Bevölkerung waren sowohl religionspolitische als auch machtpolitische Interessen, legitimiert insbesondere durch den Koran und die Scharia. Im Zuge dieser Repressionspolitik kam es seitens alevitischer Gelehrter zu einem Erwachen. Zu den bekanntesten Widerständen gehörte die Scheich Bedreddin-Rebellion, die im Jahre 1416 begann. Sie endete 1420 mit der Hinrichtung von Scheich Bedreddin. In der Mitte des 15. Jahrhunderts kam es zu einer Auseinandersetzung zwischen dem Osmanischen Reich und dem Beylik der Karamaniden, zwischen 1468 und 1471 kam es zudem zur Massenvertreibung der dort ansässigen alevitischen Bevölkerung.

Einer der bekanntesten alevitischen Aufstände gegen das osmanische Reich fand im 16. Jahrhundert in Sivas statt. Der alevitische Poet Pir Sultan Abdal führte diese Rebellion gegen die Osmanen an. Dieser Aufstand wurde blutig niedergeschlagen und Pir Sultan Abdal auf dem Marktplatz in Banaz erhängt. Die Unterdrückung der Aleviten hielt bis zur osmanischen Kapitulation im Zuge des Ersten Weltkrieges weiter an. Im Jahre 1826 kam es schließlich zum Verbot des alevitischen Bektaschi-Ordens im Osmanischen Reich.

Auch nach der Proklamation der neuen türkischen Republik galten die Alevitinnen und Aleviten weiterhin als Verlierer. Von Beginn an hieß es in der türkischen Verfassung: „Die Religion des türkischen Staates ist der Islam." Vor seiner Wahl zum ersten Staatspräsidenten erklärte Mustafa Kemal Atatürk am 29. Oktober 1923 vor dem Parlament: „Der Islam bleibt auch in der Republik Staatsreligion." Obwohl sich die neue Republik als laizistisch bezeichnete und aus unterschiedlichen ethnischen und religiösen Gruppen bestand, erhielt der sunnitische Islam damit den Rang einer Staatsreligion. Als staatliche Religionsinstanz wurde die Diyanet eingerichtet, die alle nicht-sunnitischen Religionsgemeinden ausschloss und bekämpfte. Noch heute existiert das 1924 gegründete „Präsidium für Religionsangelegenheiten" (Diyanet). Die Einrichtungen des sunnitischen Islams waren zudem finanziell vom Staat abhängig.

Die religiösen Minderheiten wie Alevitinnen und Aleviten, die ca. 20 % der Bevölkerung ausmachen[1], besitzen in der Türkei keine offizielle Vertretung. Daher sind auch seit der Gründung der Republik die Alevitinnen und Aleviten in der Öffentlichkeit kaum vertreten. Sie wurden in dem neuen kemalistischen und erklärtermaßen „laizistischen" Staat nicht nur diskriminiert und verfolgt, sondern blieben auch politisch und gesellschaftlich unsichtbar. Diese Entwicklung verstärkte die Alltagsdiskriminierung der alevitischen Bevölkerung in der Türkei (AABF 2013)[2].

Eine neue Wende tritt in dem alevitischen Leben in der Türkei nach den 1950er Jahren ein, der durch ökonomische, soziale und politische Veränderungen gekennzeichnet ist. Einerseits begann eine sehr verbreitete Land-Stadt-Migration in die westlichen Großstädte (z.B. Istanbul, Ankara, Adana u.ä.) und andererseits begann damit verbunden auch eine langsame Auflösung dörflicher Sozialstrukturen. Die 1960er und 1970er Jahre waren in der Türkei auch geprägt durch politische Widerstände, ausgelöst durch die linke Studenten- und Arbeiterbewegung. Zahlreiche junge Alevitinnen und Aleviten nahmen an diesen Bewegungen teil und engagierten sich größtenteils in linksrevolutionären Organisationen. Mit dem Militärputsch von 1980 wurden zahlreiche Studenten- und Arbeiterorganisationen sowie alle linksrevolutionären Organisationen verboten und aufgelöst.

Dieser Repressionspolitik gegenüber der alevitischen Bevölkerung folgten zwischen den 1970er und 1990er Jahren auch mehrere Anschläge, Übergriffe und Pogrome. So bei-

1 Obwohl keine genauen Zahlen zur alevitischen Bevölkerung in der Türkei verfügbar sind, schwanken die Schätzungen von einer Untergrenze von 13 Millionen bis zu 20 Millionen Alevitinnen und Aleviten. Motika/Langer zufolge sind in der Türkei etwa 20 Prozent der Bevölkerung Alevitinnen und Aleviten, die ein Fünftel der türkischen und kurdischen Bevölkerung ausmachen. Der Alevitische Glaube in der Türkei ist der zweitgrößte nach dem sunnitischen Islam (vgl. Motika, Raoul/Langer, Robert 2005, „Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext", in: Langer, R./ Motika, R./ Ursinus, M. (Hrsg.), Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa, S. 74). Auch unter den Kurdinnen und Kurden in der Türkei macht der Anteil der Alevitinnen und Aleviten etwa 25 % aus (vgl. K. Vorhoff 1995, Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart, Berlin, S. 59).

2 Die von der Europäischen Initiative für Demokratie und Menschenrechte (EIDHR) geförderte Studie „Alevitisches Leben in der Türkei – Diskriminierung im Alltag" umfasst eine der wichtigen Feldforschungen zu diesem Thema in der Türkei, an den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus der Technischen Universität Ortadoğu (ODTÜ, Ankara/Türkei) mitgewirkt haben. Diese Studie wurde zugleich in Kooperation mit dem Verband der Alevitischen Kulturvereine (AKD) und der Hacı-Bektaş-Veli-Stiftung für die Kultur Anatoliens realisiert (vgl. AABF (Hrsg.) 2013, Alevitisches Leben in der Türkei – Diskriminierung im Alltag. Köln: AABF e.V.)

spielsweise das Pogrom in Kahramanmaraş 1978 sowie die Provokationen in Çorum (1979) und Malatya (1980). Im Juli 1993 versammelten sich in der zentralanatolischen Stadt Sivas mehrere Schriftstellerinnen und Schriftsteller, Künstlerinnen und Künstler und Musikerinnen und Musiker zu einer Alevitischen Kulturwoche zum Gedenken an Pir Sultan Abdal. Nach dem Freitagsgebet riefen islamistische und rechtsextreme Organisationen dazu auf, einen Mob zu bilden. Das Hotel, in dem sich die Schriftstellerinnen und Schriftsteller, Künstlerinnen und Künstler und Musikerinnen und Musiker aufhielten, wurde in Brand gesteckt. Draußen versammelten sich mehrere Hundert Islamisten, um Jagd auf Alevitinnen und Aleviten zu machen. 35 Menschen starben bei dem pogromartigen Brandanschlag in Sivas. 1995 folgte ein weiterer Anschlag auf ein alevitisches Viertel in Gaziosmanpaşa/İstanbul (vgl. Bozay/Kaygısız 2017: 28).

Der staatliche Repressions- und Assimilationsdruck führte größtenteils dazu, dass sich aus Angst und Schutz ein Großteil der alevitischen Bevölkerung in der Türkei verdeckt verhielt. Die Alevitischen Gelehrten (weibliche Ana, männliche Pir / Dede / Baba) übermittelten daher ihren Anhängern (Talip / Schüler oder Laie) nur heimlich die Riten und Gebräuche der Alevitischen Lehre. Daher blieb bis in die späten 1980er Jahre die religiöse Identität der Alevitinnen und Aleviten verborgen. Sie verhielten sich größtenteils unauffällig und lebten jenseits der Öffentlichkeit und in türkischen Städten, in denen die Mehrheit sunnitische Muslime waren. Dieses unauffällige und verdeckte Verhalten wird auf Türkisch als „Takiye“ (Tarnung) bezeichnet, d.h. Alevitinnen und Aleviten erkannten sich nicht offen als solche an und nahmen teilweise das Erscheinungsbild sunnitischer Praktiken und Verhaltensregeln an, um die Aufmerksamkeit der sunnitischen Mehrheitsbevölkerung nicht auf sich zu lenken.

Wie oben dargestellt, ist die Geschichte der Alevitinnen und Aleviten geprägt von Marginalisierung, Stigmatisierung und Verfolgung. Seit Jahrhunderten haben Alevitinnen und Aleviten ihre Identität verborgen und ihren Glauben privat gelebt. Die für Herrscherhäuser schwer zugänglichen und kontrollierbaren Bergregionen Anatoliens und Mesopotamiens boten gute Rückzugsmöglichkeiten und fungierten jahrhundertelang als Versteck und Schutzgebiet für diese verfolgte Religionsgemeinschaft. So überlebte das Alevitentum als geheime Religion jahrhundertelang verborgen und isoliert von der Mehrheitsgesellschaft seiner Heimatregion. Martin Sökefeld konstatiert: „Bis heute ist das Alevitentum in der Türkei nicht formell anerkannt. Offiziell gelten Aleviten in der Türkei einfach als Muslime, wobei kein Unterschied zum dominanten sunnitischen Islam gemacht wird. 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 2008: 15).

Auch in der Regierungsphase der AKP dauert die Repressions- und Assimilationspolitik gegenüber der alevitischen Bevölkerung weiter an.

2.3 Alevitisches Leben in Deutschland

Die migrantische Gemeinschaft, die sich in Deutschland primär und explizit als Alevis betrachten und bezeichnen, lebt als Zuwanderungsgruppe letztendlich in einem ungeklärten Umfang. Es gibt keinerlei konkrete statistische Angaben und Erhebungen, die die alevitische Migrationspopulation kennzeichnen. Daher basieren die häufig zitierten und auch in der einschlägigen Literatur vorhandenen Zahlenangaben zur alevitischen Migrationsbewegung auf fundierte Schätzungen größtenteils der Migrationsbewegungen

aus der Türkei. Die Zahlen für Deutschland belaufen sich üblicherweise auf rund achthundert Tausend (Toprak 2013: 9)[3] und umfassen neben sozusagen bekennende Alevitinnen und Aleviten aus der Türkei auch deren Nachkommen, die als Aleviten bezeichnet werden können und deren Alevi-Identität als stark kontext- und situationsabhängig und häufig auch als schwankend und mit anderen kulturellen und/oder religiösen Identitäten überlappend anzusehen ist. Angesichts der Komplexität alevitischer Migrationsgeschichte und der Vielzahl an zusätzlich auf die Betroffenen einwirkenden Faktoren wäre es insgesamt die individuelle kulturelle und/oder religiöse Selbstzuschreibung, die einzig als Grundlage für eine Begriffserklärung dienen könnte. Auf dieser Basis liegen bisher jedoch kaum repräsentative Untersuchungen und Forschungen vor (vgl. Aksünger-Kizil/Kahraman 2018; Völkert/BAMF 2017; Eißler 2013; Sökefeld 2008; Kehl-Bodrogi 2002; Engin/Erhard 2000/2001).

Mit der sogenannten „Gastarbeiteranwerbung" und den Migrationsbewegungen in den 1960er, 1980er und 1990er Jahren migrierten und flüchteten viele Alevitinnen und Aleviten nach Deutschland und andere europäische Länder. In Deutschland besitzen die Alevitinnen und Aleviten entgegen der Türkei den Status einer anerkannten Religionsgemeinschaft. Zugleich wird seit 2007 in neun Bundesländern der alevitische Religionsunterricht (ARU) angeboten. Der alevitische Religionsunterricht ist eine weltweite und historische Neuheit sowie eine bedeutende Errungenschaft, die in der ursprünglichen Heimat der Alevitinnen und Aleviten bis heute aberkannt und geleugnet wird.

Auch im Zuge der Einwanderung nach Deutschland in den 1960er Jahren blieben zahlreiche alevitische Familien dem Takiye-Prinzip verhaftet, weil sie befürchteten, auch in Deutschland von sunnitischen „Gastarbeitern" stigmatisiert zu werden. Für die Deutschen waren damals zunächst alle Türken wahllos Türken und automatisch Muslime. Die kulturelle, sprachliche, ethnische und religiöse Heterogenität des türkischen Volkes wurde von der breiten deutschen Öffentlichkeit, aber auch ihrer Institutionen jahrzehntelang nicht wahrgenommen und nicht nach ethnischen oder religiösen Kriterien erfasst.

3. Alevitische Selbstorganisationen in Deutschland – Entstehung und Perspektiven

Die Repressionspolitik gegenüber der alevitischen Bevölkerung und die Verbreitung des Takiye-Prinzips hatte auch in der Migration in Deutschland zur Folge, dass sich Alevitinnen und Aleviten erst sehr spät organisierten. Während zahlreiche türkisch-sunnitische Vereinigungen in Deutschland schon im Zuge der Migrationsbewegung der 1960er Jahre ihre Moscheegemeinden gründeten, zeigten sich in der Öffentlichkeit kaum kulturell-religiöse Aktivitäten der Aleviten. Stattdessen engagierten sie sich mehr in politischen Organisationen, die größtenteils sozialdemokratischer oder linker Natur waren. Aber auch dort tauchten sie nicht explizit mit ihrer kulturell-religiösen Identität auf. Zu dieser

3 Eine der wenigen quantitativen Erhebungen in Deutschland, in der die Alevitische Bevölkerung explizit als Glaubensrichtung unterschieden wird, bildet die im Auftrag des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) und der Deutschen Islam Konferenz (DIK) herausgegebene Studie „Muslimisches Leben in Deutschland 2016". 39,9 % der in Deutschland lebenden Menschen aus der Türkei werden in dieser Studie von der Herkunftsreligion her als Alevit*innen bezeichnet. Ebenso wird neben der Unterscheidung der Glaubensrichtung auch die hohe Bildungsaffinität und Arbeitsmarktintegration der Alevit*innen in Deutschland betont. In: Marieke Volkert (2017): Methodenbericht Muslimisches Leben in Deutschland 2016. Nürnberg: BAMF. Mehr unter: http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Studien/methodenbericht-mdl-2016.pdf?__blob=publicationFile (zuletzt: 02.11.2019)

Zeit, um die 1970er Jahre, gab es nur wenige Vereinigungen, die speziell von Alevitinnen und Aleviten in Deutschland gegründet wurden, dazu gehören als Vorreiter die *„Ameleler Birliği“* (Arbeitervereinigung, in Hamburg) und die *„Yurtseverler Birliği“* (Union der Patrioten, in Berlin). Doch auch diese Organisationen traten nach außen nicht explizit als alevitische Organisationen auf und besaßen nur lokale Bedeutung.

20 Jahre später, Anfang der 1990er Jahre organisierten sich zahlreiche Alevitinnen und Aleviten und ihre regionalen Selbstorganisationen in Deutschland bundesweit zu einem Dachverband, der Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V. (AABF). Im Zuge des Pogroms in der ostmittelanatolischen Stadt Sivas 1993, bei dem 35 Menschen auf grausamste Weise ermordet wurden, kam es bundesweit zur Mobilisierung alevitischer Selbstorganisationen. Das Pogrom von Sivas ist somit in die Erinnerung der alevitischen Gemeinschaft tief eingebrannt und hat zum Entstehen unterschiedlicher alevitischer Selbstorganisationen beigetragen. D.h. die im Zuge des Sivas Pogroms durchgeführten Proteste, Demonstrationen und Appelle haben zur Bildung von alevitischen Organisationen, Gemeinden und Kulturzentren - zunächst in Deutschland beigetragen. Im Umfeld des Dachverbandes AABF sind in Deutschland auch Verbände wie beispielsweise der „Bund der Alevitischen Frauen“ (AAKB), „Bund der Alevitischen Jugendlichen“ (BDAJ) und der „Bund der Alevitischen Studierenden“ (BDAS) entstanden, die in Deutschland über eine wichtige Basis verfügen. Während bis 1993 in den 40 Gemeinde- und Gebetshäusern (Cemhaus / Cemevi) kulturelle und religiöse Aktivitäten umgesetzt wurden, haben sich nach dem Sivas-Pogrom innerhalb von gut 2 Jahren bundesweit ca. 100 weitere alevitische Gemeinden und Kulturzentren gegründet. Die Organisation der Aleviten in der Diaspora ermutigte und bekräftigte auch die alevitischen Netzwerke in der Türkei, sich zu organisieren und öffentlich zu artikulieren. Mit der *Delil Bildungsakademie* hat sich erstmals in der Diaspora eine alevitische Bildungsinstitution etabliert, die neben einer Bildungsarbeit auch den Dialog und die Institutionalisierung der Bildung im Kontext der alevitischen Migration fördern möchte.

Seit den 1990ern versuchen sich daher in der Türkei wie auch in der europäischen Diaspora alevitische Organisationen zu etablieren, die sich für alevitische Identität und Rechte einsetzen. Hierzu gehören in der Türkei Dachverbände wie die „Föderation der Alevitischen Bektaşi“ (ABF), „Pir Sultan Abdal Kulturvereine“ (PSAKD) oder in Europa Dachverbände wie die „Konföderation der Aleviten in Europa“ (AABK). Vor allem ist hierbei zu unterscheiden, dass die Alevitinnen und Aleviten (insbesondere in der Türkei) insbesondere unter dem Namen von zwei heiligen Leitfiguren agieren, nämlich Hacı Bektaş Veli (lebte im 13. Jahrhundert) und Pir Sultan Abdal (lebte im 15./16. Jahrhundert). Während Pir Sultan Abdal als zentrale Gestalt innerhalb der links ausgerichteten alevitischen Vereinigungen und Netzwerke fungiert, wird Hacı Bektaş Veli, dessen Lehre sich im Bektaşi-Orden vereint, vermehrt von kemalistisch orientierten Alevitinnen und Aleviten geehrt. So wird Hacı Bektaş Veli in der Türkei als Nationalheiliger verehrt, ohne ihn und seine Lehre mit dem Alevitentum in Verbindung zu bringen.

Die alevitischen Selbstorganisationen in der Diaspora haben sich als transnationale Bewegungen etabliert, die nicht nur Deutschland- und Europaweit vernetzt sind, sondern auch mit den sozialen und politischen Entwicklungen in der Türkei stark verzahnt sind. So gibt es mehrere Anlässe, in der die in der Diaspora entstandene AABF und AABK mit Alevitischen Dachverbänden sowie Gemeinden in der Türkei eng zusammenarbeitet, gemeinsam Kampagnen vorbereitet und in alevitischen Gedenkveranstaltungen zusammenkommt. So begleitet die AABK auf europäischer Ebene kritisch die Anstrengungen

zum EU-Beitritt der Türkei und versucht insbesondere darauf Einfluss zu nehmen, dass im Verlauf des Beitrittsprozesses Alevitinnen und Aleviten in der Türkei als Religions- und Glaubensgemeinschaft anerkannt werden. Für die Alevitinnen und Aleviten in Europa ist die Haltung des türkischen Staates gegenüber der Religionsvielfalt ein wichtiges Beitrittskriterium.

4. Stolpersteine und Herausforderungen in der Akzeptanz der Alevi-Identität in Deutschland

Die vom BAMF (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge) und der DIK (Deutsche Islam Konferenz) in Auftrag gegebene Studie „Muslimisches Leben in Deutschland" (2016) belegt, dass 39,9 % der in Deutschland lebenden Türkeistämmigen von der Herkunftsreligion her als Aleviten bezeichnet werden können. Dies zeigt, dass die Migrantinnen und Migranten mit einem alevitischen Hintergrund einen wichtigen Anteil innerhalb der migrantischen Bevölkerungsgruppe in Deutschland ausmachen. Trotz dieser Tatsache, ist die wissenschaftliche Aufarbeitung der Migrationsumstände und -bedingungen von Alevitinnen und Aleviten in Deutschland unzureichend erforscht, so dass einschlägige qualitative Studien, Untersuchungen und Erhebungen zur Entwicklung und Partizipation der Alevitinnen und Aleviten fehlen. So gibt es gegenwärtig auch in der Migrationsforschung sehr wenige Forschungen und Studien zur alevitischen Migration. Daher liegen auch keine konkreten Statistiken über die unterschiedlichen Facetten der alevitischen Migration sowohl in Deutschland als auch in Europa vor. Damit ergibt sich auch in der Forschungslandschaft eine Bandbreite an Forschungsdesiderata, in der die alevitische Identität als eigenständige Religions- und Kulturgemeinde in der Migration nicht genügend wertgeschätzt und anerkannt wird. Stattdessen werden sie in der bundesdeutschen Rezeption im Sinne der offiziellen Ideologie des türkischen Staates gerne unter die Gruppe der „Muslime" subsumiert und marginalisiert.

In der Begegnung mit der alevitischen Identität in der Migrationsgesellschaft zeigen sich sowohl in der Forschung als auch in der öffentlichen Wahrnehmung unterschiedliche Stolpersteine und Positionierungen:

1. Eine Positionierung zeigt sich insbesondere in der Forschung und Wissenschaft darin, dass Aleviten als Migrationsgruppe mit eigenständiger kulturell-religiöser Identität kaum wahrgenommen werden. Vielmehr werden sie in der öffentlichen Wahrnehmung ausgeblendet und gerne unter die Religion des „Islam" und die Gruppe der „Muslime" subsumiert. Diese Orientierung konzentriert sich insbesondere auf die Interpretation und Darstellung der offiziellen türkischen Staatspolitik, die sich insgesamt auf die Negierung der alevitischen Identität stützt. Auch in zahlreichen Studien zum Islam finden die Aleviten kaum eine Benennung.

2. Im Zuge der gesellschaftlichen Globalisierungs- und Transformationsprozesse hat die Alevitische Identität insbesondere in der Diaspora immer mehr an Bedeutung gewonnen. So hat sich in der Forschung und öffentlichen Darstellung ein Paradigmenwechsel gezeigt, der im Kontext von „Islam" auch von Alevitinnen und Aleviten und alevitischen Gemeinschaften ausgeht. Hier wird das Alevitentum meist als eine Richtung des Islams gesehen. Auch offizielle Studien des Bundes und die Diskussionen im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz gehen größtenteils von dieser Prämisse aus.

3. Eine weitere Ausrichtung in der öffentlichen Wahrnehmung (auch teilweise vermittelt über Medien, Forschungseinrichtungen, Selbstorganisationen u.ä.) stellt Aleviten als eine eigenständige Religionsgemeinschaft und/oder kulturelle Gruppe dar. Hierzu tragen nicht zuletzt die alevitischen Wissenschafts- und Bildungseinrichtungen, aber auch der in Deutschland verbreiteten Alevitische Religionsunterricht bei. Diese Institutionen gehen sensibel mit der Alevitischen Identität und seinen kulturell-religiösen Praktiken um. Zu dieser Bewusstseinsveränderung haben insbesondere auch alevitische Bewegungen beigetragen, die sich beispielsweise Ende Dezember 2008 mit ca. 40.000 Menschen in Köln zusammengetroffen haben, um gegen eine Institution des deutschen Fernsehens, genauer um gegen eine Tatort-Folge „Wem Ehre gebührt" zu protestieren, in der es um einen Fall von Missbrauch in einer türkisch-alevitischen Familie ging. Diese Fernsehausstrahlung sorgte für Empörung, weil die Unterstellung des Inzests zu den gängigen Klischees über Aleviten gehört; allerdings nicht innerhalb der deutschen Mehrheitsbevölkerung, sondern überwiegend unter sunnitischen Muslimen in der Türkei sowie vielen türkeistämmigen Einwanderern in Deutschland. Seit diesem Massenprotest werden Aleviten in der öffentlichen Wahrnehmung in Deutschland verstärkter als politischer Faktor, aber auch als eigenständige religiös-kulturelle Gruppe wahrgenommen.

Gerade vor dem Hintergrund der aktuellen sozialen und politischen Entwicklungen genießen die Belange und Erwartungen der alevitischen Migrantinnen und Migranten auch in Deutschland mehr Sensibilität. Zumal sie als eigenständig religiös-kulturelle Gruppe einer doppelten Form von Benachteiligung und Ausgrenzung ausgesetzt sind. So sind im Zuge der Migrations- und Fluchtbewegungen nach Deutschland zahlreiche alevitische Migrationsvereine, Dachverbände, Gemeinden, Netzwerke u. ä. entstanden, die gegenwärtig einen wichtigen Beitrag zur Partizipation und zum Miteinander in Deutschland leisten. Daher müssen öffentliche Institutionen, Forschungs- und Bildungseinrichtungen, Medien, zivilgesellschaftliche Organisationen u.ä. einen selbstkritischen Umgang mit den alevitischen Identitäten und ihren kulturell-religiösen Gemeinden entwickeln. Allen voran gilt es, alle Formen von Diskriminierung und Ausgrenzung zu bekämpfen und im Rahmen einer Politik der Anerkennung, die Akzeptanz und Partizipation von Alevitinnen und Aleviten in der Migrationsgesellschaft zu fördern.

5. Schlussbetrachtungen

Die Praxis der Migrationsgesellschaft zeigt, dass in Deutschland die ca. 700.000 - 800.000 Alevitinnen und Aleviten aus der Türkei bislang schlicht übersehen und ausgeblendet wurden.

Noch immer gibt es auch in der Migrationsgesellschaft Auseinandersetzungen darüber, ob die Aleviten überhaupt als Teil des Islams begriffen werden können; jedenfalls möchte der Großteil der Alevitinnen und Aleviten hierzulande nicht unter der Bezeichnung der "Muslime" subsumiert werden. Da unter den türkeistämmigen Einwanderern hierzulande die Anteil der Alevitinnen und Aleviten höher ist als in der Türkei - was auch daher rührt, dass viele von ihnen insbesondere nach dem Militärputsch von 1980 als Oppositionelle in Deutschland Asyl suchten – hat in Deutschland beispielsweise der Protest der Alevitinnen und Aleviten gegen eine öffentliche Rundfunkanstalt Anlass geboten, in der Öffentlichkeit darüber nachzudenken, wie unangemessen die Vorstellung ist, dass in Deutschland drei Millionen "Muslime" leben, die alle Anhänger "des Islam" seien, so werden auch erhebliche Unterschiede im Glaubensbekenntnis eingeebnet.

In den viel diskutierten Untersuchungen über "Muslime in Deutschland" wird zwar die Heterogenität der betreffenden alevitischen Gruppe betont, bei der Präsentation der Ergebnisse jedoch werden dessen ungeachtet Aussagen über “die Muslime” getroffen. Jene Alevitinnen und Aleviten, die sich nicht als Muslime bezeichneten, wurden bei der Erhebung einfach nicht berücksichtigt. Tatsächlich sind diese Forschungen größtenteils damit befasst, eine Minderheit namens "die Muslime" überhaupt erst ins Leben zu rufen.

Daher ist es in der Einwanderungsgesellschaft umso mehr wichtig, Ausgrenzungen entgegenzuwirken und alevitische Identitäten stärker zu fördern und zu empowern. Vielmehr geht es darum, am Beispiel der alevitischen Migration auch über die Partizipation von Menschen mit Migrationshintergrund am politischen Leben in der Bundesrepublik zu sprechen und zu diskutieren.

Literaturverzeichnis

AABF (Hrsg.) (2013):
Alevitisches Leben in der Türkei – Diskriminierung im Alltag. Köln: AABF e.V.

Aksünger-Kizil, Handan/ Kahraman, Yilmaz (2018):
Das anatolische Alevitentum. Geschichte und Gegenwart einer in Deutschland anerkannten Religionsgemeinschaft. Hamburg: Landeszentrale für politische Bildung.

Assmann, Jan (1988):
Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Assmann, J./ Hölscher, T. (Hrsg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt am Main, S. 9–19.

Bozay, Kemal/ Kaygisiz, Hasan (2017):
Der Neue Sultan. Die Türkei zwischen Repression und Widerstand. Köln: PapyRossa.

Eißler, Friedmann (Hg.) (2013):
Aleviten in Deutschland. Grundlagen, Veränderungsprozesse, Perspektiven. Zweite, erweiterte Auflage. Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Berlin: EZW-Texte.

Engin, Ismail/ Franz, Erhard (Hg.) (2001):
Aleviler. Siyaset ve örgütler. Aleviten - Politik und Organisationen. Mitteilungen. Bd. 61, Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

Esman, Milton J. (2009):
Diasporas in the Contemporary World. Cambridge, MA: Polity Press.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (2002):
"Was du auch suchst, such es in dir selbst!"- Aleviten (nicht nur) in Berlin, Die Ausländerbeauftragte des Senats Berlin.

Motika, Raoul/ Langer, Robert (2005):
Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext, in: Langer, R./ Motika, R./ Ursinus, M. (Hg.), Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa, S. 74.

Peters, Bernhard (1993):
Die Integration moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main: suhrkamp.

Sökefeld, Martin (2013):
Die Geschichte der alevitischen Bewegung in Deutschland, in: Eißler, F. (Hg), Aleviten in Deutschland. Berlin: EZW-Texte, S. 18-28.

Sökefeld, Martin (Hg.) (2008):
Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeld: transcript.

Toprak, Ali Ertan (2013):
Aleviten und ihre Integration in Deutschland, in: Eißler, F. (Hg), Aleviten in Deutschland. Berlin: EZW-Texte, S. 9-17.

Volkert, Marieke (2017):
Methodenbericht Muslimisches Leben in Deutschland 2016. Im Auftrag des BAMF (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge) und der DIK (Deutsche Islam Konferenz). Nürnberg: BAMF. Mehr unter: http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Studien/methodenbericht-mdl-2016.pdf?__blob= publicationFile

Vorhoff, Karin (1995):
Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart, Berlin.

Keynote III

Alevitische Identitäten in der Migrationsgesellschaft

Barış Şahin

1. Selbstverortung und Selbstorganisation der Alevi-Identität in der Migrationsgesellschaft

Die Begriffe Selbstverortung oder Selbstorganisation agieren als Erweiterung des Identitätsbegriffs. Hall (2018) wie auch Fürstenau und Niedrig (2007, S. 248) sind der Auffassung, dass *Identität* vor allem als eine „[Positionierung] innerhalb eines diskursiven Repräsentationsprozesses" verstanden werden muss. Denn obgleich sich eine Diasporagemeinschaft wie die der *Aleviten* mit „ihre[r] historischen, religiösen, kulturellen [und] linguistischen [...] Wurzel [identifiziert]" (Kuhlmann, 2014), tragen insbesondere Einflüsse der Mehrheitsgesellschaft zum Prozess der neuen Selbstverortung bei. Kuhlmann (2014) weist daher darauf hin, dass

> ***in der Diasporaforschung [...] die Identitäten von Diasporen daher häufig als hybride beziehungsweise fragmentierte Identitäten beschrieben [werden], die sich als Resultat verschiedener Einflüsse und der Entwicklung eines Empfindens mehrerer Zugehörigkeiten hier (Aufenthaltsland) und dort (Heimatland) ergeben.***

Folglich teilt sich das Leben transnationaler Identitäten in verschiedene kulturelle Kontexte auf, bei der die Kontextsensibilität als eine fundamentale Handlungsstrategie richtungsweisend wirken kann. Jugendliche mit einem Migrationshintergrund balancieren zwischen unterschiedlichen Referenzsystemen. Dabei changiert je nach Kontext die Bezugsgruppe oder die Bezugsperson des jeweiligen Individuums. Meistens stellen Eltern und Herkunftsfamilie die erste Vertretung der Migrationskultur dar, wogegen in anderen Kontexten der Kontakt mit der Mehrheitskultur ausschlaggebend für die Orientierung ist.

Auch alevitische Migrationsjugendliche können sich anhand von verschiedenen Charakteristika einer bestimmten Gruppe zugehörig fühlen - oder auch nicht. Die Eigenschaften, die mit der assoziierten Gruppe im Einklang stehen, entscheiden über die Priorität der Zugehörigkeit. Zumeist bewegen sich die Individuen entlang der biologischen Similarität, um eine Zugehörigkeit zu begründen. Aber auch andere Zugehörigkeitskriterien, wie zum Beispiel die Sozialisation, können ausschlaggebend für eine Partizipation an einer Gruppe

sein. Die Selbstpositionierung alevitischer Migrationsjugendlicher ist deutlich geprägt von der adressierten Fremdzuschreibung und befindet sich in enger Verknüpfung zur Selbstwahrnehmung. Im Verlauf dieses Selbstpositionierungsprozesses werden Zugehörigkeiten geeignet ausgehandelt.

Sowohl ein positives als auch negatives Urteil des Aushandlungsprozesses, hat entsprechende Auswirkungen auf das Subjekt. Bei einer positiven Zugehörigkeit sind sich sowohl das Subjekt als auch die Gruppe darüber einig, dass die Person dazugehört. Gleiches gilt für ein negatives Zugehörigkeitsmerkmal, wenn sich Subjekt und Gruppe darüber im Klaren sind, dass keine Zugehörigkeit vorliegt. In beiden Fällen liegt eine Kongruenz zwischen Fremd- und Selbstwahrnehmung vor. Indes liegen auch Konstellationen vor, die aufzeigen, dass Ambivalenzen das Zugehörigkeitsmerkmal prägen. Personen können sich einer bestimmten Gruppe oder Kultur zugehörig fühlen und gleichzeitig von der Gruppe oder Kultur als nicht-zugehörig markiert werden.

Innerhalb dieses Paradigmas werden alevitische Jugendliche oft mit signifikanten negativen Erfahrungen konfrontiert. Denn sie werden weder in der Mehrheitsgesellschaft noch in der Herkunftsgesellschaft als allumfassende partizipierende Mitglieder anerkannt (Hein, 2006, S. 90). Entsprechende Gründe sind facettenreich: Sie fangen bei einer fehlenden Staatsangehörigkeit oder abweichenden Religionszugehörigkeit an und hören bei phänotypischen oder sozio-kulturellen Merkmalen, die der normativen Mehrheitsgesellschaft nicht entsprechen, nicht auf.

1.1 Erinnerung und Identität

Heiner Keupp (1999; 2010) bezeichnet die *Identität* als eine vollbrachte Eigenleistung. Sie setze sich aus verschiedenen Teilidentitäten zusammen und konstruiere damit ein Ganzes. Dabei stagniere sie nicht, sondern sei einer stetigen Umwälzung ausgesetzt. Ein zentrales Element der *Alevi-Identität* ist die ausgeprägte Erinnerungskultur der Glaubensgemeinschaft, die eine essentielle Teilidentität ausmacht.

Erinnerungen an das Herkunftsland und die jahrhundertelangen Diskriminierungserfahrungen sind als Grundelemente der alevitischen Erinnerung und *Identität* zu verstehen. Aleida Assmann (1988, S. 9) ist der Ansicht, dass das kulturelle Gedächtnis, „das im spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben steuert und von Generation zu Generation zur wiederholten Einübung und Einweisung ansteht“, wesentliche Handlungsmuster einer Kulturgemeinschaft vermittelt. „Diese Fixpunkte sind schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit, deren Erinnerung durch kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung) wachgehalten wird“ (ebd., S. 12). Auch Hendrich (2004) verdeutlicht, wie wichtig die Erinnerung bei der Bildung der *Alevi-Identität* ist. Sie ist der Auffassung, dass allein das Bewusstsein um Ali und die Leidensgeschichte grundlegende Bedeutung für die *Alevi-Identität* hat (ebd., S. 195).

Darüber hinaus spielt das Massaker von Sivas (1993) eine maßgebende Rolle bei der Erinnerungskultur. Hendrich (2008, S. 44) schreibt dazu:

> ***Handlungen kultureller und gesellschaftlicher Art werden be- und aufgewertet, indem man sie zum Gedenken an Sivas, im Gedenken an die Opfer, um der Verhinderung einer weiteren Katastrophe wie in Sivas willen begeht.***

Alevitische Migrationsjugendliche werden mit dieser Erinnerung subliminal erzogen (Loth, 2016, S. 187). Das imaginierte Gefühl der Verbundenheit mit den Angehörigen der Opfer von Sivas oder den Opfern selbst, lassen sich als Kernmoment der Erinnerungskultur erörtern. Loth (2016) konstatiert in diesem Zusammenhang, dass sich die alevitischen Jugendlichen

> ***durch die imaginierte Gemeinschaft [so fühlen] [...] als würden sie die Angehörigen der Opfer bereits lange kennen, obwohl sie die Angehörigen [...] noch nie getroffen hatten. Diese Vorstellung stärkt die Etablierung eines kulturellen Gedächtnisses der Aleviten*** (ebd., S. 188).

Die alevitische Erinnerungskultur und damit verbunden die *Alevi-Identität* schöpft deutlich aus dem Gedenken an die Opfer der Verfolgung und Diskriminierung: Sie bilden eine Schicksalsgemeinschaft. Durch tautologische Demonstrationen und Teilnahmen an Gedenkfeiern, werden der Ritus und das Gedenken als Fixpunkt markiert und von den Jugendlichen im kulturellen Gedächtnis wachgehalten (ebd.) Assmanns (2008) Theorie des „Gedächtnis des Willens und der kalkulierten Auswahl" ist in diesem Sinne zutreffend, da sich alevitische Institutionen stets in einem Kontext der intentionalen und symbolischen *Identität* bewegen, wobei das gewählte Trauma unterbewusst von Generation zu Generation sozial weitervererbt wird (Can, 2008, S. 188). Alevitische Migrationsjugendliche befinden sich aufgrund dessen zunehmend im Spannungsverhältnis innerer Referenzsysteme. Ihre *Identität* schwankt zwischen einer „heroische[n] Erinnerung, die sie durch ihre Sozialisation in der Diaspora erlernt haben, und eigene[r] Abgrenzungstendenzen, die die Ereignisse als vergangen bewerten" (Loth, 2016, S. 192).

Die Erinnerungskultur der alevitischen Gemeinschaft entspricht damit einem Phänomen des „sich selbst bewusst werden". Aus der Geschichte heraus projizieren *Alevitinnen und Aleviten* ihr erfahrenes Leid auf Gegebenheiten der Gegenwart. Damit geht ein Zugehörigkeitsgefühl einher, dass die Solidarität untereinander und die Abgrenzung vor allem zum Sunnitentum legitimiert.

Da für die *Alevitinnen und Aleviten* die Erinnerung an die erfahrene Diskriminierung, Stigmatisierung, Ausgrenzung und Repressalien im Herkunftsland einen wesentlichen Teil der Identitätskonstruktion ausmacht, bildet die deutsche Erinnerungskultur eine Parallele, mit der sie sich ebenfalls identifizieren können. Zwar basiert die Erinnerungskultur in Deutschland auf der Mahnung der Täterrolle, doch für die *Alevitinnen und Aleviten* ist vielmehr die Solidarität mit den Opfern von Gewalt entscheidend. Dabei drückt sich der Jugendverband der AABF, der Bund der Alevitischen Jugendlichen e.V., der mit ca. 78.000 Jugendlichen eine der größten selbstorganisierten Migrantenjugendorganisationen Deutschlands darstellt (Janclaes, 2018), in seinem Grundsatzprogramm aus dem Jahre 2015 folgendermaßen aus:

> ***Die schwarzen Kapitel der deutschen Geschichte sind auch unsere schwarzen Kapitel, denn sie sind Teil der Menschheitsgeschichte. Wir wollen alle gemeinsam aus ihnen lernen, weil das Land unserer Ideale ein WIR-Land ist*** (Bund der Alevitischen Jugendlichen e.V., 2015).

1.2 Zur Selbstverortung der Alevi-Identität

Das Alevitentum lässt sich geographisch in der heutigen Türkei verorten und reicht nach den Theorien verschiedener Wissenschaftler bis zum Nachfolgestreit des islamischen Kalifats oder nach alternativen Erklärungen bis zum Babaī-Aufstand in Anatolien im frühen 13. Jahrhundert zurück (Dressler, 2002; 2008). Nichtsdestotrotz macht das Verhältnis zu den Nachbarn (Sunniten) im Herkunftsland und der Minderheitenstatus in der deutschen Diaspora stets den größten relevanten Faktor bei der Selbstverortung der *Alevi-Identität* aus.

Die *Alevi-Identität* ist vor allem in Anbetracht der divergierenden Verhältnisbestimmung zum Islam sowie der expliziten Abgrenzung vom Sunniten- und Schiitentum zu erörtern. Dabei wird deutlich, dass sich das Alevitentum traditionell in einem islamischen Diskurs befindet, dem eine Deutungsvielfalt immanent ist (Dressler, 2002, S. 10). Entscheidend

für die alevitische Selbstverortung ist außerdem das Phänomen der Selbstethnisierung. Bei diesem Prozess werden negative Stigmata, wie diese aus der Afro-amerikanischen Menschenrechtsbewegung bekannt sind, positiv besetzt und zur Selbstidentifikation herangezogen (Bozay, 2016, S. 300; 2011, S. 48f.).

Die *Alevi-Identität* ist einer ständigen Diskriminierungsgefahr ausgesetzt gewesen. Die osmanische Orthodoxie verlas islamische Rechtsgutachten, bei denen Anhängern des alevitischen Glaubens als Häretikerinnen und Häretiker oder inzestuöse Kızılbaş[4] markiert und sie damit in einen Zustand völliger Rechts- und Schutzlosigkeit (Vogelfreiheit) gedrängt wurden. Im Zuge dessen setzte sich eine Art des Self-Otherings durch, das eine Korrespondenz zwischen Fremdwahrnehmung und Selbstbezeichnung herbeiführte.

> ***Self-othering bezeichnet die Konstruktion eines Selbst-Entwurfs, der das Individuum oder dessen Gruppe aus dem jeweils herrschenden System ausgrenzt – sei es um einer ethnisch oder sozial bedingten Fremd-Stigmatisierung zuvorzukommen, sei es, um einer solchen mit einem eigenen Entwurf zu begegnen, sei es, um sich mit dem jeweils ‚Anderen' aufgrund devianter Züge der persönlichen Identität zu identifizieren oder aus politischen Gründen zu solidarisieren*** (Kluwe, 2016, S. 39).

Loth (2014, S. 228) legt dar, dass das Verhältnis zwischen *Alevitinnen und Aleviten* und Sunnitinnen und Sunniten weiterhin als problematisch wahrzunehmen ist. Sie geht hauptsächlich auf das Konzept des Otherings ein, bei dem alevitische Migrationsjugendliche trotz ihrer starken Diasporagemeinschaft und der fortwährenden Auflösung des *Takiya*-Prinzips immer noch mit Stigmata zu kämpfen haben. Dies sei der Grund, wieso die Selbstverortung alevitischer Migrationsjugendlicher, wenn es um das Verhältnis zum Sunnitentum geht, eindeutiger verläuft als in Relation zu anderen Bezugskontexten. Aus ihrer empirischen Arbeit wird ersichtlich, dass alevitische Migrationsjugendliche immer noch dem Hegemonialanspruch der Sunniten ausgesetzt sind:

> ***Das ‚Othering' von sunnitischer Seite [hat] dazu geführt, dass sie […] sich ihrer alevitischen Identität bewusst geworden sind. Die Verhältnisbestimmung zum Sunnitentum ist daher insofern als Teil ihres Verständnisses von Alevitentum anzusehen und in ihnen erhalten geblieben. So überrascht es auch kaum, dass die Interviewten häufig ihre Positionen in Anlehnung an das Sunnitentum rechtfertigten. […] Hidir ist der Meinung, dass Alevitinnen und Aleviten in Deutschland nach wie vor einer gewissen Diskriminierung von sunnitischer Seite ausgesetzt sind. […] Die Tatsache, dass immer mehr Alevitinnen und Aleviten in Deutschland ihren Glauben außerhalb des Islams verorten, hat demnach zur Folge, dass der Islam nicht mehr als verbindendes Kriterium zwischen den beiden Glaubensrichtungen gesehen werden muss. […] Da Alevitinnen und Aleviten in Deutschland bislang meistens im Schatten der Sunnitinnen und Sunniten standen, erscheint es logisch, dass sie sich bewusst abzugrenzen versuchen*** (Loth, 2014, S. 240ff.).

1.3 Fremdwahrnehmung

Dominante Mehrheitsdiskurse sind ausschlaggebende Faktoren, die die Fremdwahrnehmung über die *Alevi-Identität* bestimmen. Dabei wird auch zunehmend das Selbstbild der *Alevitinnen und Aleviten* von einer Hegemonie der Fremdbestimmung geprägt. Um das Aus-

4 In historischen Quellen vor dem 20. Jahrhundert wird von den sogenannten „Kızılbaş" gesprochen, was so viel wie „Rotkopf" oder „Rotschopf" bedeutet. Der Begriff referiert auf die historische und spirituelle Bindung der Gemeinschaften zu den Herrschern des safawidischen Reiches. Während von Nicht-Mitgliedern der Gemeinschaft und der osmanischen Orthodoxie (als auch heute noch in der Türkei) die Bezeichnung „Kızılbaş" zur Konstruktion des Fremden, des Anderen oder des Häretikers benutzt wurde, um das vorgeblich unsittliche, unmoralische oder häretische Verhalten der „Kızılbaş" darzulegen sowie ihre grundsätzliche Tendenz zur politischen Subversion aufzuzeigen, hat sich der Begriff Alevi als vermeintlich positivere Darstellung der Gemeinschaft als Selbstbezeichnung in den Prozess der Selbstidentifikation eingegliedert (Dressler, 2008, S. 93f; 2013, S. 21).

maß der Fremdwahrnehmung darzulegen, muss die *Alevi-Identität* aus zwei unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet werden. Hinsichtlich dessen legen sowohl der deutsch-(christliche) als auch der türkisch-sunnitische Kontext eindringliche Nuancen dar, die zu einer angemessenen Einordnung beitragen.

Die anatolischen *Alevitinnen und Aleviten* bewegen sich entlang einer Ausgrenzungshistorie, die sie seit der osmanischen Herrschaft und der türkischen Republikgründung verfolgt. Dabei ist die Selbstpositionierung der *Alevi-Identität* einer breiten Diskriminierung ausgesetzt. Can (2008, S. 171) weist darauf hin, dass die historische Fremdwahrnehmung der *Alevitinnen und Aleviten*, die als gottlose, häretische und inzestuöse[5] Menschen dargestellt wurden und damit großer Massenverbrechen ausgesetzt waren, sich in der Fremdbestimmung ihrer *Identität* widerspiegelt. So bestimme beispielsweise der türkische Staat per Gesetz eine eigene homogene, nationale *Identität* und oktroyiere den *Alevitinnen und Aleviten* damit die türkische Ethnie und die sunnitische Religion auf, die in ihrem Selbstbild dahingehend fremdbestimmt werden. Dem geht die allgemeine Nicht-Anerkennung und strukturelle Diskriminierung der *Alevi-Identität* als auch der Assimilationsdruck der türkisch-sunnitischen „Dominanzkultur" (Rommelspacher, 1998) voraus.

Obwohl die *Alevitinnen und Aleviten* in Deutschland eine neue Heimat gefunden bzw. ihr Recht auf freie Religionsausübung erlangt haben, gibt es auch im deutschen Migrationsdiskurs zu bemängelnde Umstände. Die alevitische Diasporarealität unterscheidet sich vorerst nicht von den anderen Migrantinnen und Migranten. Was aber hervorzuheben ist, ist die Kontinuität ihrer Diskriminierung und Ausgrenzung von Seiten einer Mehrheits- oder Dominanzgesellschaft. Denn auch innerhalb der deutschen Mehrheitsgesellschaft ist eine Exklusion und Diskriminierung gegenüber *Alevitinnen und Aleviten* zu beobachten, „allerdings unter veränderten Vorzeichen" (Can, 2008, S. 172). Denn auch die deutsche Mehrheitsgesellschaft nimmt die *Alevi-Identität* nicht als Dazugehörige wahr, sondern subsumiert diese vielmehr unter der pauschalen und unreflektierten Bezeichnung des Ausländers, des Fremden oder des Muslims, da unter anderem ihr äußerliches Erscheinungsbild nicht dem der normativen Mehrheitsgesellschaft entspricht (ebd., S. 172-189).

Unter Berücksichtigung von Reuter & Warrach (2015), die in ihrer Ausarbeitung auf den Begriff der Fremdheit eingehen, wird erkenntlich, dass *Alevitinnen und Aleviten*, im Sinne Edward Saids, einem stetigen Otheringprozess ausgeliefert sind. Dabei ist anzumerken, dass der Begriff des Fremden, aus einer Deutschlandperspektive heraus, häufig als inflationäres Synonym für Migrantinnen und Migranten benutzt wird. Es impliziert demnach eine Ausgangslage, bei der Migrantinnen und Migranten per se fremd zu sein scheinen. Migrantinnen und Migranten stehen demnach in der Rolle der Außenseiter, die sich einer vermeintlich homogenen Gruppenkonstellation nähern und die Mechanismen der Ein- und Ausgrenzung reflexiv machen.

Anhand der allgemein abweichenden Religiosität der *Alevitinnen und Aleviten* und ihrer sozio-kulturellen Gemeinschaftsstruktur wird das „Andere" oder ihre Fremdheit aus der Perspektive einer Mehrheitsgesellschaft ersichtlich. Im Gegensatz zur sunnitischen Mehrheitsgesellschaft im Herkunftsland und der hiesigen in Deutschland, obwohl sie in ihren Gewohnheiten nicht als „Fremde" zu erkennen sind (kein Kopftuch/Schleier, Schweinefleischverzehr, Alkoholkonsum etc.) (Shankland & Çetin, 2008), treten sie zunächst als

5 „Die Langlebigkeit und Wirkmächtigkeit solcher Vorurteile lässt sich auch daran ablesen, dass noch in einer Neuauflage eines Deutsch-Türkischen Wörterbuchs von 1998 das Wort ‚Blutschande' als Kızılbaşlık übersetzt wird (Steuerwald 1998), also als ‚das, was Kızılbaş tun'" (Sökefeld, 2008, S. 14).

die „Anderen“ in Erscheinung. Damit konstruiert die Dominanzkultur bzw. Mehrheitsgesellschaft ihrer eigenen *Identität* und Existenz. Denn durch die „Veranderung“ der *Alevitinnen und Aleviten* sichern diese sich ihre eigene Beschaffenheit und Konsistenz (Attia, 2014).

1.4 Identitätsstiftung

Der Prozess der Identitätsstiftung entspricht einer Aushandlungsstrategie, die zwischen Eigenem und Fremden Orientierung schafft. Foroutan und Schäfer (2009) sprechen von einem „Prozess, der zwischen dem Selbstbild, dass der Einzelne von sich entwirft, und dem Bild [...], das sich seine sozialen Handlungspartner in wechselnden Zusammenhängen von ihm machen, [entsteht].“ Demnach leiten auch Kollektive ihre *Identität* vor allem über die Abgrenzung nach außen ab. So ist sowohl die individuelle als auch die kollektive alevitische Identitätsstiftung durch den Anspruch auf Differenz geprägt. Auch Gorzewski (2010, S. 100) ist der Auffassung, dass der Anspruch auf Differenz, damit ist hauptsächlich der Unterschied zum Sunnitentum gemeint, ein konstitutives Moment der alevitische Identitätsfindung und Selbstwahrnehmung darstellt. Dem gehen „gemeinsame Erinnerungen, Erfahrungen, Glaubensansichten, Ritualpraktiken und soziale bzw. politische Ansichten von Aleviten, die als jeweils abweichend oder sogar entgegengesetzt zu den Ansichten und Praktiken“ der Sunnitinnen und Sunniten gedacht werden, voraus (ebd.). Foroutan und Schäfer (2009) vertreten darüber hinaus die Ansicht, dass es sich hierbei um einen natürlichen Mechanismus handele, der aber in ein pathologisches Ausmaß driften könnte, wenn die eigene *Identität* auf der Konstruktion von Feindbildern basiere.

Unter dieser Voraussetzung formiert sich die individuelle *Alevi-Identität* im Zuge des kollektiven Zugehörigkeitsprozesses zu einem Wir-Bewusstsein, bei der die Mitglieder der Gemeinschaft „in ihrer soziokulturellen Herkunft, bestimmten Traditionen, gewissen Handlungs- und Lebensweisen, Orientierungen oder Erwartungen verbunden“ werden (Gorzewski, 2010, S. 101f). Dabei stabilisiert die als gemeinsam empfundene, teilweise inszenierte Vergangenheit und Erinnerung das Gefühl der Wir-*Identität*. Die Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit stellt einen für die alevitische Identitätsfindung elementaren Orientierungsrahmen dar. Gorzewski (ebd., S. 103) konstatiert, dass Kollektive „solch einen historischen Bezug und eine gemeinsame Vorstellung über ihre Vergangenheit und Zukunft“ für die Identitätsfindung und Aufrechterhaltung des kollektiven Gedächtnisses benötigen. Kaplan (2013) apostrophiert dabei die Relevanz der konservierten Erinnerung für die Identitätsstiftung der *Alevitinnen und Aleviten*. Denn durch diese ließen sich „neue Arten des alevitischen Auftretens und alevitisch[e] Verhaltensweisen für die Zukunft“ (ebd., S. 33) ableiten.

Mit dem Anspruch auf Differenz und dem Paradigma der Anerkennung sollte eine Definition der *Alevi-Identität* hervorgehen. Paradoxerweise ist es alevitischen Institutionen, die eine Andersartigkeit im Verhältnis zum Sunnitentum beanspruchen, nicht gelungen eine Selbstdefinition für die *Alevi-Identität* auszuformulieren (Dressler, 2002, S. 10; Gorzewski, 2010, S. 104). Yavuz (2000) erkennt darin eine Irreführung. Die Alevi-Identität sei im Wesentlichen von einem definitio-ex-negativo Diskurs geprägt. Das bedeutet, dass ex-negativo Definitionen das Selbstbild der *Alevi-Identität* bestimmen. Yavuz schreibt dazu:

> ***Mit den Jahren zeichneten sich die Umrisse bzw. Grenzen der alewitischen Identität deutlicher ab. Dabei stand für viele Alewiten die Abgrenzung im Vordergrund und sie definierten vorrangig, was die alewitische Identität nicht ist, anstelle dessen was sie ist*** (ebd., S. 96).

Währenddessen ist Kaplan (2013, S. 29) der Ansicht, dass die *Alevi-Identität* durch die Anerkennung des und Teilhabe am Cem-Gottesdienst bestimmt wird. „Wer den *Cem*-Gottesdienst als Hauptgebet anerkennt und daran teilnimmt, gilt als Alevit.“ Kaplan schlussfol-

gert damit, dass der Cem-Gottesdienst ein substanzieller Teil der Identitätsstiftung sei. Darüber hinaus bekräftigt er die Definitionsmacht über das eigene Selbstverständnis, um nicht in die von Yavuz beschriebene Problematik zu verfallen (ebd., S. 31).

Unterdessen vertritt Taşcı (2006, S. 171), die sich auf die empirischen Daten ihrer Arbeit beruft, eine andere Position. Religiöse Praktiken, zumindest unter der zweiten Generation von in Deutschland lebenden *Alevitinnen und Aleviten*, seien für die Konstruktion der *Alevi-Identität* nicht ausschlaggebend. Die *Alevi-Identität* als auch das Zugehörigkeitsverhältnis werde primär entlang der biologischen Similarität begründet. Die individuelle sowie kollektive Identitätsstiftung der *Alevi-Identität* entstehe folglich

> ***in einem komplexen Wechselspiel von Eigen- und Fremddefinition, durch Prozesse der Integration nach innen und der Abgrenzung nach außen, in denen unterschiedliche Merkmale und Symbole zur Markierung der jeweiligen Grenzziehungen aktiviert werden können. Die Konstruktion der alevitischen Zugehörigkeit wird dabei erleichtert durch ähnliche Erfahrungen und Erlebnisse, zum Beispiel von Diskriminierung, Stigmatisierung, Lebensführung oder gemeinsame religiöse Praktiken, die ein besonderes ‚Wir' im Kontext vermittelter Sinndeutungen konkret und wahrnehmbar machen*** (Taşcı, 2006, S. 241).

2. Hybride Identitäten innerhalb der Alevi-Community

Hybride Identitäten sind Bastelidentitäten. Sie sind gemäß Heiner Keupps (1999; 2010) Identitätstheorie von vielen einzelnen Teilidentitäten durchdrungen, sodass die Aushandlung über Zugehörigkeiten stets Bestandteil ihres Kohärenzsinns bleibt. Sowohl ihre ambivalente Zugehörigkeit zum Herkunftsland ihrer Eltern als auch die religiös-ethnische Rückbesinnung, ist bei alevitischen Migrationsjugendlichen essentieller Ausgangs- und Bezugspunkt „bei der Suche nach Zugehörigkeit und Identität" (Bozay, 2016, S. 300).

Im Zuge der Gastarbeitermigration kamen auch Menschen alevitischen Glaubens nach Deutschland. Die Enkelgeneration dieser ersten alevitischen Gastarbeiter wurde zum größten Teil in Deutschland geboren oder sozialisiert. Wie auch andere Migrationsjugendliche sind alevitische Jugendliche von den Gegebenheiten der Migration und/oder *Diaspora* betroffen. Alevitische Menschen in Deutschland bilden eine Diasporagemeinschaft. Diese ist, dem Sinne nach, Bestandteil des postmigrantischen Deutschlands und entspricht einer in der freiheitlich-demokratischen Grundordnung lebenden Minderheit. Der Minderheitenstatus ist zwangsläufig mit dem Gefühl einer Andersartigkeit verbunden, sodass Diskriminierungen und Stigmatisierungen aufgrund verschiedener kultureller Diskurse und geäußerter Etabliertenprivilegien ebenso alevitische Menschen treffen, wie auch andere Migrantinnen und Migranten. Hierbei ist jedoch anzumerken, dass alevitische Menschen schon seit Jahrhunderten bis in die heutige Zeit als die „Anderen" oder „Fremden" markiert und verfolgt wurden, sodass das Gefühl einer Minderheit anzugehören kein neues Phänomen darstellt. Vielmehr spiegelt es die Kontinuität der Ausgrenzung wider. Die Ausgrenzungserfahrungen in der Herkunftsgesellschaft wie auch in der deutschen *Migrationsgesellschaft* sind ein Paradigma, das die *Alevitinnen und Aleviten* stets begleitet.

Jedoch tritt innerhalb des Hybriditätsdiskurses eine neue Facette in Erscheinung. Obwohl hybride alevitische Identitäten Zugehörigkeitsverhältnisse in Frage stellen, Referenzsysteme dem Belieben nach deuten und die verschiedenen Teilidentitäten im Prozess der Identitätsfindung kontinuierlich umwerfen oder neugestalten, war das Zugehörigkeitsgefühl im

Herkunftsland eindeutiger als im postmigrantischen Deutschland zu erfassen. Damit soll vor allem deutlich gemacht werden, dass die endogame, sozio-kulturelle Gemeinschaft der *Alevitinnen und Aleviten* ihre Zugehörigkeit stets entlang einer stringenten Grenze erörtert hat: Durch die Abgrenzung zum orthodoxen Islam und zur sunnitischen Mehrheitsgesellschaft in der heutigen Türkei.

Im postmigrantischen Deutschland werden alevitische Migrationsjugendliche jedoch mit anderen Problemen konfrontiert. Zwar ist das Verhältnis zum Islam immer noch negativ konnotiert, spielt aber in Deutschland, im Gegensatz zum Herkunftsland, eine zweitrangige Rolle. Denn der Migrationsdiskurs in Deutschland ist von Otheringprozessen gegenüber muslimisch gelesenen Menschen und einer vermeintlichen Leitkultur, die es zu schützen gilt, bestimmt. Daher ist das Beharren auf die Unterschiede zwischen dem Islam und dem eigenen Glauben, inmitten dieses Diskurses irreführend. Wie Foroutan (2013) und Bozay (2011) bereits deutlich gemacht haben, weist auch Can (2008) darauf hin, dass sich die Selbstethnisierung von alevitischen Migrationsjugendlichen als eine Reaktion auf genannte Exklusionsmechanismen äußert und dahingehend die reaktive Identitätsarbeit alevitischer Migrationsjugendlicher darstellt. Dem geht der Versuch voraus, anhand einer selbstbestimmten Ethnisierung, eine analoge Antwort auf die Diskriminierung und kulturellen Hegemonie zu geben, da das fehlende positive als auch negative Zugehörigkeitsempfinden weder orientierungsstiftend noch strukturgebend wirkt (ebd., S. 179). In dieser Konsequenz konkludiert Can (2008), dass sich alevitische Migrationsjugendliche in einem Handlungsfeld zwischen Zeit und Raum bewegen. Er definiert das Handlungsfeld anhand von Indikatoren, die er den jeweiligen Begriffen zuordnet. So gehören zur zeitlichen Komponente die Lebensphase der Adoleszenz sowie die Erinnerungs- und Gedächtnisarbeit, während er den Raum unter anderem in familiäre, diasporische und transnationale Elemente aufteilt.

Die Adoleszenz im zeitlichen Handlungsfeld zeichnet sich durch eine Erinnerungsarbeit aus, die das relevante Wissen über die eigene Religionsgemeinschaft analysiert. Dabei „liegt dieses Wissen als kollektives [...] und kulturelles Gedächtnis [...] vor“ (ebd., S. 185). Indes fokussiert sich das räumliche Handlungsfeld alevitischer Migrationsjugendlicher primär auf den familiären Raum. So ergibt sich aus der biologischen und sozio-kulturellen Similarität ein erster sozialer, mikrokosmischer Raum. Can (2008) führt an, dass dieser erste Raum „seinerseits in den Diasporaraum Deutschland [eingebettet ist] und durch die Machtasymmetrie von Mehrheits- und Minderheitengesellschaft strukturiert [wird]“ (ebd., S. 186). Letztlich ergibt sich eine Diaspora aus transnationalen Migrationsbewegungen.

Obwohl sich die *Alevitinnen und Aleviten*, aufgrund der freien Religionsausübung sowie grundrechtlich garantierten Anerkennung, mit Deutschland weitestgehend identifizieren können und sich der hiesigen Erinnerungskultur annehmen, ist dennoch von einem doppelten Spannungsverhältnis zwischen der alevitischen Minderheitenrealität und der deutsch-christlichen oder türkisch-sunnitischen Mehrheit zu sprechen. Die selbstbestimmte Ethnisierung bzw. Außenseiterpositionierung offenbart sich als Ausweg aus dem Spannungsverhältnis (Foroutan, 2013, S. 98). Diese Selbstethnisierung entspricht demnach einer Identitätsstrategie, die: 1.) den dominanten Identitätsdiskursen in der Mehrheitsgesellschaft eine Antwort bzw. Reaktion entgegenstellt und 2.) die religiöse Ohnmacht (*Takiya*) der älteren Generationen anklagt (ebd., S. 190).

Während der Identifikation mit verschiedenen Referenzen und Zugehörigkeiten, überschreiten alevitische Migrationsjugendliche verschiedene Räume und Grenzen. Bhabhas (1994) Theorie des „Dritten Raums“ erweist sich hierbei als geeigneter Erklärungsansatz.

Der „Dritte Raum“ ist ein möglicher Austragungsort, um die individuellen Referenzen und Zugehörigkeiten auszuhandeln. Als manifestierter Ort des Diskurses eröffnet der „Dritte Raum“ alevitischen Migrationsjugendlichen die Möglichkeit über Sinn und Inhalt zu diskutieren. Letztendlich ist er ein hybrider Ort und fördert die ständige Diskussion um kulturelle Differenz und einer hybriden *Alevi-Identität*. Can (2008) spricht demnach von einer „hybriden Identitätsarbeit im ‚dritten Raum‘ [...] in der [...] im transnationalen [und] transgenerationellen [...] Kontext ein individuelles Alevi-Sein in Transformation konstruiert“ wird (Can, 2008, S. 186f).

Demnach tritt Hybridität im Kontext der alevitischen Selbstverortung bzw. Selbstwahrnehmung und der Fremdwahrnehmung als erfolgreiches Identitätskonzept in Erscheinung. Dabei werden alle möglichen Teilidentitäten, Referenzsysteme, Handlungsfelder und Zugehörigkeiten zu einem individuellen Identitätskonzept im „Dritten Raum“ akkumuliert und hybridisiert. Foroutan und Schäfer (2009) sprechen daher auch von der Entstehung „neuer Identitäten“ in transnationalen Migrationskontexten.

Literaturverzeichnis

Assmann, A. (2008, August 26).
Kollektives Gedächtnis. bpb. Abgerufen 29. Januar 2019, von (http://www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/geschichte-und-erinnerung/39802/kollektives-gedaechtnis).

Assmann, J. (1988)
Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In J. Assmann & T. Hölscher (Hrsg.), Kultur und Gedächtnis (1. Aufl, S. 9–19). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Attia, I. (2014, März 18).
Rassismus (nicht) beim Namen nennen. bpb. Abgerufen 29. Januar 2019, von (http://www.bpb.de/apuz/180854/rassismus-nicht-beim-namen-nennen).

Bhabha, H. K. (1994).
The location of culture. London; New York: Routledge.

Bozay, K. (2011).
Zu Ausländern wird man gemacht. Plural, (1), 48–49.

Bozay, K. (2016).
Die Reproduktion von sozialer Ungleichheit durch Ethnisierungsprozesse im Bildungsfeld. In E. Arslan & K. Bozay (Hrsg.), Symbolische Ordnung und Bildungsungleichheit in der Migrationsgesellschaft (S. 277–310). Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Bund der Alevitischen Jugendlichen e.V. (2015, November 1).
Grundsatzprogramm - Unser Selbstverständnis. Abgerufen 2. März 2019, von (http://www.bdaj.de/images/downloads/uu_pdf/satzung/2015-Grundsatzprogramm_BDAJ.pdf).

Can, H. (2008).
Außenseiter wider Willen: Das ‚coming-out' des Alevitentums in der diasporischen Enkelgeneration oder Erinnerungs- und Identitätsarbeit über das digitale Gedächtnis des Internets. In M. Sökefeld (Hrsg.), Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora (S. 155–194). Bielefeld: Transcript.

Dressler, M. (2002).
Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen. Würzburg: Deutsche Morgenländische Gesellschaft : Ergon, in Kommission.

Dressler, M. (2008).
Alevīs. In Encyclopaedia of Islam (Bd. 3, S. 93–121). Leiden/Boston: Koninklijke Brill NV. Abgerufen 3. März 2019, von (https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/*-COM_0167).

Foroutan, N. (2013).
Hybride Identitäten. Normalisierung, Konfliktfaktor und Ressource in postmigrantischen Gesellschaften. In H. U. Brinkmann & H.-H. Uslucan (Hrsg.), Dabeisein und dazugehören: Integration in Deutschland (S. 85–99). Wiesbaden: Springer VS.

Foroutan, N., & Schäfer, I. (2009, Januar 23).
Hybride Identitäten - muslimische Migrantinnen und Migranten in Deutschland und Europa | bpb. Abgerufen 29. Januar 2019, von (http://www.bpb.de/apuz/32223/hybride-identitaeten-muslimische-migrantinnen-und-migranten-in-deutschland-und-europa).

Fürstenau, S., & Niedrig, H. (2007).
Hybride Identitäten? Selbstverortungen jugendlicher TransmigrantInnen. Diskurs Kindheits- und Jugendforschung, 2(3), 247–262.

Gorzewski, A. (2010).
Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam. Berlin: EB-Verlag.

Hein, K. (2006).
Hybride Identitäten: Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa. Bielefeld: Transcript.

Hall, S. (2018).
Rassismus und kulturelle Identität: Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument Verlag.

Hendrich, B. (2004).
Über einen (möglichen) Umgang der Wissenschaft mit der (schwierigen) Geschichte der Aleviten. In A. Hartmann (Hrsg.), Geschichte und Erinnerung im Islam (1. Aufl., S. 195–206). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hendrich, B. (2008).
Alevitische Geschichte erinnern - in Deutschland. In M. Sökefeld (Hrsg.), Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora (S. 37–64). Bielefeld: Transcript.

Janclaes, Y. (2018, Mai 2).
Interkulturelle Kompetenz. Abgerufen 2. März 2019, von (https://www.ijab.de/aktuell/themenfilter/interkulturelle-kompetenz/a/show/alevitische-jugend-auf-dem-djht-so-praesent-sein-wie-es-geht/).

Kaplan, I. (2013).
Glaubensgrundlagen und Identitätsfindung im Alevitentum. In F. Eißler (Hrsg.), Aleviten in Deutschland. Grundlagen, Veränderungsprozesse, Perspektiven (2. Aufl., Bd. 211, S. 29–76). Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.

Keupp, H. (1999).
Identitätskonstruktionen: das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne (Originalausg). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Keupp, H. (2010).
Identitätskonstruktionen – Interkulturelle Identität. In F. Ehlail, H. Schön, & V. Strittmatter-Haubold (Hrsg.), Die Perspektive des Anderen: Kulturräume anthropologisch, philosophisch, ethnologisch und pädagogisch beleuchtet (Bd. 10. Heidelberger Dienstagsseminar, S. 25–44). Heidelberg, Neckar: Mattes Verl.

Kluwe, S. (2016).
Othering und self-othering als identitätspolitisches Problem in Kleists Trauerspiel ›Penthesilea‹. In G. Blamberger, I. Breuer, W. de Bruyn, & K. Müller-Salget (Hrsg.), Kleist-Jahrbuch 2016 (S. 35–58). Stuttgart: J.B. Metzler.

Kuhlmann, J. (2014, Oktober 6).
Exil, Diaspora, Transmigration | bpb. Abgerufen 29. Januar 2019, von (http://www.bpb.de/apuz/192563/exil-diaspora-transmigration).

Loth, M. (2014).
Wird die alevitische Jugend das Alevitentum reformieren? – Eine Generation auf der Suche nach einer Neuformulierung. In K. Kreiser, R. Motika, U. Steinbach, C. Joppien, & L. Schulz (Hrsg.), Junge Perspektiven der Türkeiforschung in Deutschland (S. 227–245). Wiesbaden: Springer VS.

Loth, M. (2016).
Reform durch die Diaspora? Jugendliche Aleviten aus Deutschland auf der ‚Sivas-Gedenktour 2013'. In B. Doğramacı, K. Yavuz, K. Öktem, & T. Völker (Hrsg.), Die Türkei im Spannungsfeld von Kollektivismus und Diversität: junge Perspektiven der Türkeiforschung in Deutschland (S. 179–202). Wiesbaden: Springer VS.

Reuter, J., & Warrach, N. (2015).
Die Fremdheit der Migrant_innen. Migrationssoziologische Perspektiven im Anschluss an Georg Simmels und Alfred Schütz' Analysen des Fremdseins. In J. Reuter & P. Mecheril (Hrsg.), Schlüsselwerke der Migrationsforschung: Pionierstudien und Referenztheorien (S. 169–189). Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Rommelspacher, B. (1998).
Dominanzkultur: Texte zu Fremdheit und Macht (2. Auflage). Berlin: Orlanda Frauenverlag.

Said, E. W. (1979).
Orientalism (1st Vintage Books ed). New York: Vintage Books.

Shankland, D., & Çetin, A. (2008).
Aleviten in Deutschland. In M. Sökefeld (Hrsg.), Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora (S. 219–241). Bielefeld: Transcript.

Sökefeld, M. (2008).
Einleitung: Aleviten in Deutschland - von takiye zur alevitischen Bewegung. In M. Sökefeld (Hrsg.), Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora (S. 7–36). Bielefeld: Transcript.

Taşcı, H. (2006).
Identität und Ethnizität in der Bundesrepublik Deutschland: am Beispiel der zweiten Generation der Aleviten aus der Republik Türkei. Berlin: Lit.

Yavuz, M. H. (2000).
Değişim Sürecindeki Alevi Kimliği. In I. Engin & E. Franz (Hrsg.), Aleviler / Alewiten. Cilt 1 Band. Kimlik ve tarih = Identität und Geschichte (Bd. 59, S. 75–96). Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

PROJEKTBAUSTEINE UND MODULINHALTE

Modul 1:

Gründe für die (islamische) Radikalisierung

- Begriffliche Annäherung: Differenzierung zwischen „Islam“ und „Islamismus“
- Gründe und Faktoren für (islamische) Radikalisierung

Modul 2:

Inter- und Transkulturalität

- Zum Begriff „Interkulturalität“ und „Transkulturalität“
- Zum kritischen Kulturverständnis
- Inter- und Transkulturelle Kompetenzen
- Vermittlung von interkulturellen Kompetenzen

Modul 3:

Abbau von Vorurteilen und der Umgang mit Diskriminierungserfahrungen

- Zum Begriff „Vorurteil“
- Diskriminierung
- Gründe und Motive von nationalistischen und antisemitischen Vorurteilen und Einstellungen in der Migrationsgesellschaft
- Gegenmaßnahmen

Modul 4:

Gender- und Geschlechterrollen im Islam

- Die Rolle der Frau im Islam
- Das Frauenbild in radikal islamistischen und salafistischen Milieus
- Perspektiven und Herausforderungen

Modul 5:

Pädagogische Arbeit mit Kindern und Jugendlichen

- Radikalisierungsverläufe bei Jugendlichen
- Herausforderungen der Präventionsarbeit
- Zur Dynamik der De-Radikalisierung
- Möglichkeiten und Orte der Präventionsarbeit

Literaturverzeichnis

Modul 1:

Gründe für die (islamische) Radikalisierung

Begriffliche Annäherung: Differenzierung zwischen „Islam“ und „Islamismus“

Der Islamismus – und mit ihm auch der Salafismus – ist eine politisch-extremistische Spielart des Islams und kann in den Diskursen keineswegs homogenisiert werden. Daher sind die Aussagen der salafistischen Bewegungen nicht als stellvertretend für den Islam zu verstehen und zu interpretieren. Mit ihrem exklusiven Wahrheitsanspruch und der Propagierung der islamischen Urgemeinde als Ideal vermitteln sie jedoch den Eindruck, für den Islam schlechthin zu stehen.

Sprachlich ist es sehr wichtig, klar zu differenzieren, ob wir über Islamismus oder über den Islam reden, um Menschen muslimischen Glaubens nicht pauschal zu stigmatisieren und zu etikettieren, der sie sich gar nicht zugehörig fühlen. Während der Islam eine weltweite Glaubensrichtung darstellt, beinhaltet der „Islamismus“ einen Sammelbegriff für unterschiedliche politische Ideologien, Denkrichtungen und Bewegungen, die sich vorgeblich auf Ideen oder eine spezifische Auslegung des Islams stützen und sich insbesondere seit den 1990er Jahren radikalisiert haben. Häufig spricht man auch von einem islamischen Fundamentalismus.[1] Doch wodurch unterscheiden sich diese beiden Begriffe?

Kennzeichnend für den Islamismus sind die machtvolle Idealisierung der eigenen islamischen Religion und die parallel laufende Abwertung aller anderen Religionen und Weltanschauungen. Daher suggerieren die Islamisten, dass es die Pflicht der sog. „wahren Gläubigen“ sei, die ganze Welt in das *„dar-al-islam“* (in das „Haus des Islam“) zu führen und somit Frieden und Gerechtigkeit auf der Welt zu garantieren. Sie nehmen

1 Seit dem 11. September 2001 wird in verschiedenen Diskussionen und Diskursen vermehrt vom Erstarken eines „Islamfaschismus“ gesprochen, der offenlegt, dass es innerhalb des politischen Islam eine tendenzielle Sympathie für faschistische Ideen gibt, auch wenn die Muster sehr unterschiedlich sind. Hierzu zählen ähnliche Merkmale wie Führerprinzip, die Idolisierung von islamischen Führern, die Märtyrerideologie sowie antisemitische Argumentationsmuster (vgl. Abdel-Samad 2014).

hierbei Bezug auf den Koran in Form der *„hidschra“*, dem „Auszug“, also die Trennung von den „Ungläubigen“ und des *„Jihad“*, im Sinne der Eroberung des Territoriums der „Ungläubigen“ (vgl. Kandel 2011, S. 13f).

Gegenwärtig kategorisiert man den Islamismus in drei Bewegungen, a) die Gruppe der politischen Bewegungen („al-harakat al-islamiyya al-siyasiyya“) und Parteien, wie beispielsweise die Muslimbrüder in Ägypten oder AKP (Partei für Recht und Aufschwung) in der Türkei, b) die Gruppe des „missionarischen“ Islamismus („al-da'wa“), wie beispielsweise die Tablighi Jama’at und die Salafiya und c) die Gruppe des dschihadistischen Islamismus („al-jihad“), die in vielen Ländern (Irak, Syrien, Afghanistan u.a.) einen bewaffneten Kampf gegen den sog. „nahen“ und „fernen“ Feind befürwortet (vgl. ebd.). Festzuhalten bleibt daher, dass islamistische Strömungen aus dem Islam heraus entspringen: Sie bedienen sich islamischer Wertvorstellungen und Begriffe, die sie dann jedoch nach ihren Vorstellungen mit dem Ziel der Herstellung einer „urislamischen“ Gesellschaft wie zur Zeit Muhammads interpretieren.

Gründe und Faktoren für (islamische) Radikalisierung

Im Ursprung heißt „Radikalität“, politische, intellektuelle oder religiöse Positionen von der Wurzel heranzugehen, ohne Rücksicht auf mögliche Kompromisse zu nehmen. Radikalisierung jedoch bedeutet, ausgehend von gesellschaftlichen Konfliktlinien, die zunehmende Hinwendung von Personen oder Gruppen zu einem kompromisslosen Beharren auf Grundpositionen, die gegenüber den Einstellungen und Werten anderer intolerant sind und demokratische Grundwerte ablehnen: „In gesellschaftlichen Konflikten bezeichnet Radikalisierung einen Prozess, in dem die Abgrenzung zwischen Gruppen zunehmend verschärft und mit feindseligen Gefühlen aufgeladen wird. Dieser Prozess ist zumeist verbunden mit einer Betonung der sozialen Identität, die durch die positive Bewertung der Eigengruppe und die Ablehnung einer anderen Gruppe verbunden ist.“ (Eckert 2012, S. 10) Hierin gründet auch ein sehr wichtiges Grundphänomen der Ungleichwertigkeit, nämlich die Abwertung und Delegitimierung der anderen. Zur Durchsetzung eigener Ziele kann daher die Radikalisierung auch zur Anwendung von Gewalt führen.

Im Kontext der Radikalisierungstendenzen bei muslimischen Jugendlichen machen El-Mafaalani (2014) und Toprak (2016) auf die salafistische Radikalität als Jugendkultur aufmerksam und heben deren Wirkungsmechanismen hervor. So wird durch Radikalität die Komplexität der Welt stark reduziert und bietet die Aussicht, die Probleme „an den Wurzeln“ zu packen. Auf alltagspraktischer Ebene wird den Jugendlichen ebenso in Aussicht gestellt, zum einen durch die „kollektive Askese" und zum anderen durch die „religiöse Nostalgie“ zu provozieren und zu protestieren. Gerade durch die Askese können Jugendliche zuvor gemachte Ohnmachtserfahrungen (Ausgrenzung und Diskriminierung) durch eine hohe Selbstwirksamkeitserfahrung ersetzen und gleichzeitig Zugehörigkeit zu einer kollektiven Gemeinschaft erleben. Die religiöse Nostalgie bietet dabei die Gelegenheit, sich nicht mit Zukunftsthemen zu beschäftigen, da die Zukunft (das Paradies) für die „wahren Gläubigen“ bereits gesichert sei (vgl. El-Mafaalani 2014, S. 355ff.).

Modul 2:

Inter- und Transkulturalität

Zum Begriff „Interkulturalität“ und „Transkulturalität“

Mit **Interkulturalität** sind im gesellschaftlichen Kontext die Begegnungs- und Austauschprozesse zwischen Kulturen, Personen oder Gruppen mit unterschiedlichem kulturellem Hintergrund gemeint. Der Begriff „Interkulturalität“ wurde in Deutschland erstmals zu Beginn der 1990’er Jahre im Zuge des Wandels von der Ausländerpädagogik in die interkulturelle Pädagogik eingesetzt. Daraus entwickelte sich ein gesellschaftliches Konzept, der inzwischen interdisziplinären Charakter hat und in vielen gesellschaftlichen Bereichen Einklang gefunden hat. Daher nehmen auch in dieser modularisierten Qualifizierungsreihe die inter- und transkulturellen Kompetenzen als eine Form der Begegnung und des Austauschs von Menschen im gesellschaftlichen Alltag einen wichtigen Platz ein.

Als interkulturell werden daher alle Begegnungen und Beziehungen verstanden, in denen die Beteiligten nicht ausschließlich auf ihre eigenen Kodes, Konventionen, Einstellungen und Verhaltensformen zurückgreifen, sondern in denen andere Kodes, Konventionen, Einstellungen und Alltagsverhaltensweisen erfahren werden. Es entsteht das Interkulturelle bzw. die Zwischenkulturelle Überschneidungssituation, in der unterschiedliche Kulturen nicht so stark voneinander getrennt sind und im engen Austausch zueinanderstehen. Dabei werden diese als fremd erlebt und/oder definiert. Interkulturell sind in diesem Sinne alle jene menschlichen Beziehungen, in denen die kulturelle Dynamik durch die Überschreitung der Systemgrenzen erfahren wird. In einer kulturellen Überschneidungssituation, beispielsweise in einem Gespräch, treffen „Eigenkultur“ und „Fremdkultur“ in „interkulturellen Zwischenwelten“ aufeinander. „Interkulturelle Zwischenwelten“ sind eigenständige intermediäre (vermittelnde) und ambivalente Zwischenräume, die sich Migrantinnen und Migranten in einem widerständigen Wechselspiel zwischen sich und ihrer Umwelt schaffen und die für sie unter den gegebenen Bedingungen ‚stimmig‘, mehr oder weniger zufriedenstellend sind. (...) Interkulturelle Zwischenwelten beschreiben subjektive Wahrnehmungs- und Lebensformen von Migrantinnen und Migranten, in denen Elemente aus Norm- und Wertstrukturen von Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft zu eigenständigen, zum Teil widersprüchlichen Mustern verknüpft werden“ (Gemende 1999, S. 83).

Da es sich bei dem Begriff „Interkulturalität“ um einen dynamischen Diskurs handelt, der nicht abgeschlossen ist und immer wieder neu erkundet sowie reflektiert wird, hat sich auch der Begriff in unterschiedliche Diskussionsebenen bewegt. Aus der rassismuskritischen Forschung ist vor allem der Ansatz „Interkulturalität“ als einen „dritten Raum“ zu verstehen, der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zugleich aufnimmt, aber keine Differenzlinien zwischen vermeintlichen Nationalkulturen produziert. Hier wird „Interkulturalität“ nicht nur als Raum der Begegnung und Überschneidung verschiedener kultureller Muster gesehen, sondern zugleich als „Raum für Veränderung“, in dem unterschiedliche Differenzen barrierefrei in einen gemeinsamen und neu zu gestaltenden Raum begegnen (vgl. Terkessedis, 2011). Gerade diese Perspektive zeigt, dass es sich gegenwärtig in der Interkulturalitätsdiskussion um eine kritische Auseinandersetzung mit dem Kultur-Begriff handelt.

Der Begriff **„Transkulturalität“** geht im Gegensatz zur Interkulturalität davon aus, dass Kulturen nicht homogene, klar voneinander abgrenzbare Einheiten sind, sondern, besonders infolge der gesellschaftlichen Pluralisierungs- und Globalisierungsprozesse, zunehmend vernetzt und vermischt werden. Die Transkulturalität umschreibt genau diesen Aspekt der Entwicklung von klar abgrenzbaren Einzelkulturen zu einer Globalkultur. Dabei geht es in der Transkulturalität um voneinander abgegrenzte, ethnisch fundierte und sozial homogene Kulturen, die in Wirklichkeit intern plural und extern grenzüberschreitend sind.

Mit Transkulturalität beschreibt Wolfgang Welsch (1997) das Konzept einer Gesellschaft, in der sich kulturelle Identitäten durch die Vermischung von Elementen verschiedener Kulturen konstituieren. Kulturelle Grenzen und die Vorstellung homogener Nationalkulturen werden aufgehoben, indem einzelne Kulturen innerhalb einer Gemeinschaft verschmelzen. So lassen sich moderne Gesellschaften als strukturell heterogen und hybrid auffassen.

Die interkulturelle Begegnung im Kontext des Eigenen und Fremden lässt sich anhand folgender Skizze gut darstellen, vor allem auch im Zusammenhang mit der kulturellen Überschneidungssituation:

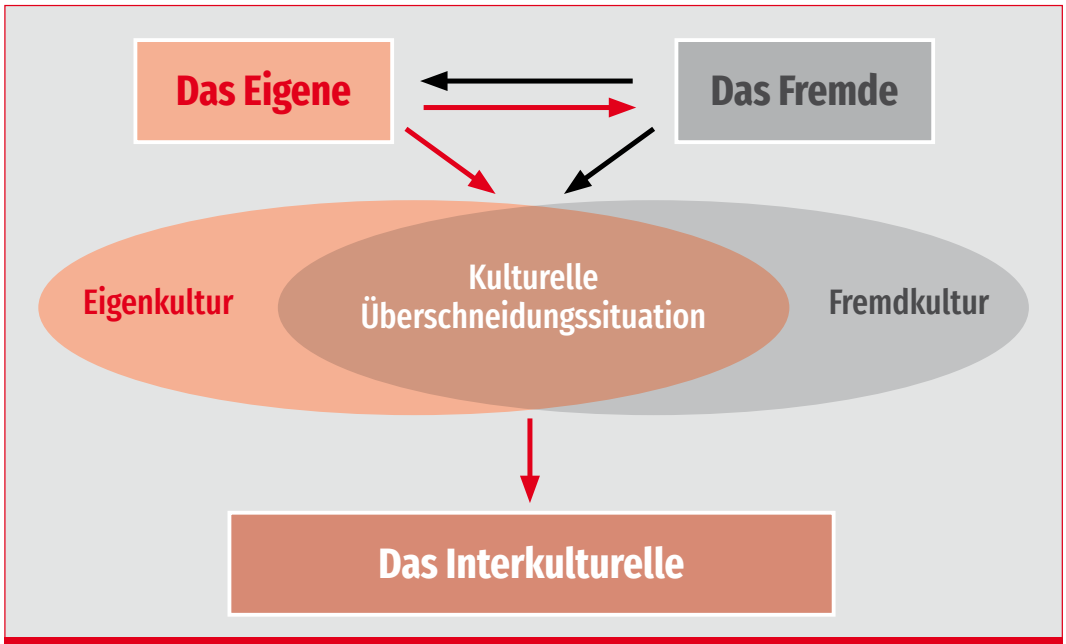


Abb 1: Das Eigene, das Fremde, das Interkulturelle

Zum kritischen Kulturverständnis

Grundlage dieser Qualifizierungsmaßnahme bildet eine kritische Kulturdefinition, die wie folgt skizziert wird. Diese Definition ist geeignet, weil davon auszugehen ist, dass es sich bei den Teilnehmenden der Qualifizierungsangebote um eine kulturell heterogene Gruppe handelt.

Kultur ist ein Orientierungssystem[2],

- das für eine bestimmte Gruppe, Gesellschaft, Organisation oder Nation sehr prägend ist
- das der Wahrnehmung, dem Denken, Werten und Handeln seiner Mitglieder eine gemeinsame Richtung gibt
- das Zugehörigkeit vermittelt und seinen Mitgliedern ermöglicht, sich in der Welt zurechtzufinden und bestimmte Lebensbereiche zu kontrollieren.

Menschliches Verhalten ist immer auch sehr stark von individuellen Besonderheiten, den situativen Gegebenheiten sowie von Eigenheiten der Gruppen geprägt, zu denen man sich zugehörig fühlt. Solche Gruppen kann man als Subkulturen bezeichnen. Innerhalb der kulturellen Vielfalt hierzulande bilden Menschen mit Migrationshintergrund eine sehr facettenreiche und in sich vielfältige eigene Subkultur oder bilden vielleicht eine eigene neue kulturelle Form mit ihren verschiedenen Handlungsprinzipien und Denkweisen. Sie beeinflussen somit ihrerseits neue hybride Kulturen und/oder Mehrfachzugehörigkeiten.

Kulturstandards sind die einzelnen Bestandteile des Orientierungssystems „Kultur".

Kulturstandards sind fundamentale Prinzipien des Wahrnehmens, Denkens, Wertens und Handelns, die von der Mehrzahl der Mitglieder einer Kultur als

- normal
- selbstverständlich
- typisch
- verbindlich

angesehen werden. Kulturstandards benennen nicht konkrete Verhaltensweisen, sondern eher abstrakte Handlungsprinzipien. Dadurch kann die Größe von Norm-, Akzeptanz- und Sanktionsbereichen individuell, situativ und subkultur-spezifisch schwanken.

Inter- und Transkulturelle Kompetenzen

Gegenwärtig gibt es keine einheitliche Definition für die „Inter- und Transkulturelle Kompetenz". Eine für die Diskussion ausschlaggebende Definition haben Grosch und Leenen geprägt, die unter interkultureller Kompetenz ein *„Set von Fähigkeiten, die es einer Person ermöglichen, in einer kulturellen Überschneidungssituation unabhängig, kultursensibel und wirkungsvoll zu handeln"* (Grosch/Leenen, 1998) gesehen haben. Aus dieser Definition lässt sich herleiten, dass es erlernbare Fähigkeiten sind, die eine Offenheit

2 Vgl. Thomas, Alexander: Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation Bd. 1, Göttingen 2003

und einen sensiblen Zugang zu kulturellen Überschneidungssituationen voraussetzt. Der Erziehungswissenschaftler Georg Auernheimer, der einen wichtigen Beitrag zur Interkulturellen Pädagogik geleistet hat, sieht in den interkulturellen Kompetenzen mehr als einen Zugang zu kulturellen Überschneidungssituationen.

Interkulturelle Kompetenzen umfassen nach Auernheimer *„sowohl beruflichfachliche als auch mehr personennahe Fähigkeiten wie bspw. Personale Autonomie, emotionale Elastizität, Unsicherheitstoleranz und ein Verständnis für Zweideutigkeiten (...), eine differenzierte Selbstwahrnehmung und realistische Selbsteinschätzung sowie die Fähigkeit zur Rollen- und Perspektivübernahme“* (Auernheimer, 2002).

Eine etwas aktuellere Definition bietet uns Veronika Fischer, die sich aus der Perspektive der pädagogischen und sozialen Arbeit mit diesem Terminus beschäftigt hat. Nach Fischer ist Interkulturelle Kompetenz *„eine soziale Kompetenz oder Beziehungskompetenz, die sich in der Interaktion und Kommunikation zwischen dem hauptberuflichen Personal einer Einrichtung und Klienten mit Migrationshintergrund sowie im multikulturellen Team und in der Zusammenarbeit mit Freiwilligen realisiert“* (Fischer, 2005). Gerade aus dieser Perspektive ist zu erkennen, dass interkulturelle Kompetenzen eigentliche soziale Kompetenz und Beziehungskompetenz bedeutet, die wir heute auch als eine Haltungskompetenz von Menschen, Fachkräften und gesellschaftlichen Institutionen verstehen können.

Gerade in der unten aufgeführten Abbildung ist zu erkennen, dass in einem Lern- und Qualifizierungsprozess die interkulturellen Kompetenzen zusammengefasst einen Querschnitt in der Ebene zwischen fachlicher, strategischer, sozialer und individueller Kompetenz bilden.

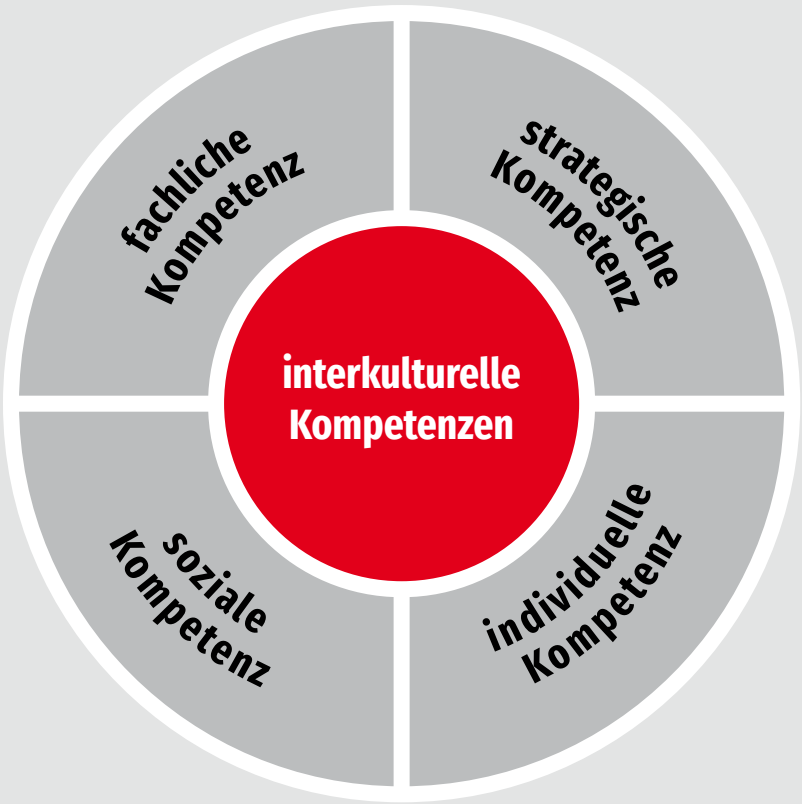


Abb 2: interkulturelle Kompetenzen

Vermittlung von interkulturellen Kompetenzen

Für die Vermittlung von interkulturellen Kompetenzen ist eine Synergie von Ansätzen und Methoden der Diversity Erziehung und des Interkulturellen Lernens notwendig.

Die pädagogische Arbeit in der Qualifizierungsreihe stützt sich auf die Definition von Grosch/Leenen. Diese verstehen Interkulturelle Kompetenz als ein *„Set von Fähigkeiten, die es einer Person ermöglichen, in einer kulturellen Überschneidungssituation unabhängig, kultursensibel und wirkungsvoll zu handeln.“* (Grosch/Leenen 1998, S. 29-46).

Interkulturelle Kompetenzen umfassen in diesem Sinne *„sowohl beruflichfachliche als auch mehr personennahe Fähigkeiten wie bspw. personale Autonomie, emotionale Elastizität, Unsicherheitstoleranz und ein Verständnis für Zweideutigkeiten. Wichtige weitere Fähigkeiten für die interkulturell erfolgreiche Arbeit sind: Eine differenzierte Selbstwahrnehmung und realistische Selbsteinschätzung sowie die Fähigkeit zur Rollen- und Perspektivübernahme.“* (Auernheimer 2002, S. 183-205).

Die Vermittlung interkultureller Kompetenzen orientiert sich an mehreren Stufen des Interkulturellen Lernens:

1. Erkenntnis der generellen Kulturgebundenheit
2. Identifikation fremdkultureller Muster
3. Identifikation eigener Kulturstandards, Einsicht in Auswirkungen auf die Kommunikation
4. Erweitertes Deutungswissen über bestimmte Fremdkulturen
5. Verständnis und Respekt für fremdkulturelle Muster
6. Erweiterung der eigenen kulturellen Optionen
7. Aufbau interkultureller Beziehungen, konstruktiver Umgang mit interkulturellen Konflikten

Wichtige Aspekte der Vermittlung sind dabei:

- Kultur wird von Menschen „erschaffen“ ist dynamisch und wird erlernt; damit ist der Kulturbegriff sehr dynamisch und immer in einem Wandlungsprozess
- Kultur liefert nicht immer eine Erklärung für ein Verhalten, Individualität und der situative Rahmen sind ebenfalls zu berücksichtigen (Diversity)
- Kultur ist besondere Lebensweise einer Gruppe (Werte, Normen, Sitten, Gebräuche, Traditionen, moralische, kulturelle und religiöse Maßstäbe, Feld von Möglichkeiten und Zwängen).
- Kultur ist ein komplexer, widersprüchlicher, wandelnder Rahmen mit vielfältigen Lebensmöglichkeiten (Familienzusammensetzung, - strukturen und –aufgaben, Verständnis von Kindererziehung, Konzepte von Krankheit, Beratung und Therapie unterscheiden sich in verschiedenen Kulturen)

Modul 3:

Abbau von Vorurteilen und der Umgang mit Diskriminierungserfahrungen

Zum Begriff „Vorurteil“[3]

Vorurteile nehmen im Alltag der Menschen einen wichtigen Platz ein. Dabei wird der Begriff Vorurteil gebraucht, um ausgeprägte positive und negative Urteile oder Einstellungen eines Mitmenschen über ein Vorurteilsobjekt zu bezeichnen, wenn wir diese für nicht realitätsgerecht halten und der Betreffende trotz Gegenargumenten nicht von seiner Meinung abrückt. Der Vorurteilsbegriff ist wesentlich durch seinen normativen, moralischen Gehalt bestimmt. Demnach unterscheiden sich Vorurteile von anderen Einstellungen nicht durch spezifische innere Qualitäten, sondern durch ihre soziale Unerwünschtheit. „Als Vorurteile erscheinen also nur soziale Urteile, die gegen anerkannte menschliche Wertvorstellungen verstoßen, nämlich gegen die Normen der

- Rationalität, das heißt, sie verletzen das Gebot, über andere Menschen nur auf der Basis eines möglichst sicheren und geprüften Wissens zu urteilen. Vorurteile verletzen diese Rationalitätsnorm durch vorschnelles Urteilen ohne genauere Kenntnis des Sachverhaltes, durch starres, dogmatisches Festhalten an Fehlurteilen, indem triftige Gegenargumente nicht anerkannt werden, und durch falsche Verallgemeinerungen, die von Einzelfällen auf allgemeine Gültigkeit schließen.
- Gerechtigkeit (Gleichbehandlung), das heißt, sie behandeln Menschen oder Menschengruppen ungleich, die eigene Gruppe wird nach anderen Maßstäben beurteilt als andere Gruppen. Vorurteile lassen eine faire Abwägung der jeweils besonderen Umstände vermissen, unter denen Mitglieder anderer Gruppen bestimmte Eigenschaften und Verhaltensweisen zeigen.
- Mitmenschlichkeit, das heißt, sie sind durch Intoleranz und Ablehnung des Anderen als eines Mitmenschen und Individuums gekennzeichnet, ihnen fehlt das Moment der Empathie, ein positives Sich-Hineinversetzen in andere Menschen.“ (Bergmann 2006).

3 Zu diesem Teil vgl. Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Informationen zur politischen Bildung, Themenheft 271, 4/2005; vgl. Klaus Ahlheim: Die Gewalt des Vorurteils 2007.

Vorurteile sind demnach stabile negative Einstellungen gegenüber einer anderen Gruppe bzw. einem Individuum, weil es zu dieser Gruppe gerechnet wird.

Mit Vorurteilen wird daher auch Politik gemacht, an den Stammtischen und Plenarsälen, in Medien und Fernsehen sowie Wahlkämpfen. Vorurteile sind gewissermaßen der (verborgene) Grundstoff der Politik, dort, wo Herrschaft erlitten und ertragen, und da, wo Herrschaft und Macht ausgeübt wird.

Auf Grund dieses normativen Gehalts sind Vorurteile nicht absolut, sondern nur relativ auf ein bestehendes Wertsystem hin zu definieren, nämlich als Abweichung von den Wissens- und Moralstandards einer Gesellschaft. Der Bestand an Vorurteilen hat sich also im Laufe der Geschichte und gesellschaftlichen Pluralisierung verändert und ist je nach sozialen Gruppen (Schichten, Ethnien, Religionsgemeinschaften) sehr unterschiedlich. Es prägt sich insbesondere in Gefühlen der Abneigung gegenüber Gruppen aus, die unterschiedliche ethnische, religiöse und rassische Merkmale besitzen.

Wenn man davon ausgeht, dass auch in der Gegenwart starke Unterschiede im Wissensstand und in den Vorstellungen über Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit zwischen Generationen, sozialen Schichten, Religionsgemeinschaften und ethnischen Gruppen bestehen, ist leicht einzusehen, dass es häufig umstritten ist, ob die als gültig geäußerte Beschreibung einer Gruppe (Stereotyp) richtig oder falsch, gerecht oder ungerecht, human oder inhuman ist. Dies führt zu dem Problem, das jeder kennt, wenn über "Vorurteile" gestritten wird: Jede Konfliktpartei gibt für ihre Sicht Beispiele, führt Erfahrungen an oder erzählt Geschichten wie: "Ich kenne Türken, die wollen gar kein Deutsch lernen...", um ihr verallgemeinerndes Urteil zu belegen, dass "die Türken sich ja gar nicht integrieren wollen".

Da Vorurteile eng mit dem positiven Selbstbild, mit dem Eigennutz und mit Gruppenkonflikten verbunden sind, gibt es zumeist keine dritte Instanz, sodass der Wahrheitsgehalt der Urteile strittig bleibt. Wie soll man die Behauptung von Rechtsextremisten überprüfen, "die Juden hätten zu viel Macht"? Gegenbeispiele richten bekanntlich wenig aus, da man sie als Ausnahmen abwerten kann. Das Erkennen von Vorurteilen hängt demnach von der Fähigkeit und der Bereitschaft ab, die eigenen Urteile und Bewertungen kritisch auf ihre Rationalität, ihre Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit zu prüfen und die möglicherweise abweichenden Perspektiven anderer einzubeziehen. Da man gewöhnlich von seinen eigenen (Vor-)Urteilen fest überzeugt ist, zumal wenn sie wichtige Züge der eigenen Person oder Gruppe betreffen, ist die Überwindung von Vorurteilen ein langwieriger und schmerzhafter Prozess des Umlernens. Häufig ist er mit der Aufgabe von Dominanz und nicht gerechtfertigten Privilegien verbunden.

Auch in der europäischen Geschichte ist die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Weltanschauung und Dominanz ein - oft schwieriger - Prozess hin zu Selbsterkenntnis und Pluralismus gewesen. Zu einer solch neuen Weltsicht zwang das Zeitalter der großen Entdeckungsreisen, die das eurozentrische Weltbild und die fraglose Selbstverständlichkeit von Sitten und Überzeugungen erschütterten. Mit der konfessionellen Spaltung der europäischen Völker seit der Reformation wurden gesicherte Glaubenswahrheiten zweifelhaft, und die Philosophie der Aufklärung schließlich verstand es geradezu als ihre Aufgabe, Licht in das Dunkel der Vorurteile und des "Unwissens" zu bringen. Die Forderung nach (religiöser) Toleranz war eng mit der nach einer vorurteilsfreien Haltung verbunden, nämlich auch andere (religiöse) Überzeugungen zuzulassen. Die Kritik der Aufklärungsphilosophie im 18. Jahrhundert richtete sich besonders gegen den dogmatischen Anspruch der Religionen auf wahre Urteile. Gegenüber dem Vorwurf, sich

auf Betrug und Unwissenheit zu stützen, musste sich die Religion nun vor der Vernunft rechtfertigen. Die Aufklärer haben damit eine der zentralen Fragen formuliert, welche die Vorurteilsforschung bis heute beschäftigt, nämlich die nach der Manipulation von Vorurteilen - als "interessenbestimmte Lügen"- im Dienste bestimmter Interessen.

Die heutige Vorurteilsforschung untersucht die Funktionen dieses "falschen" Denkens. Offenbar unterliegen Vorurteile nämlich keinen besonderen Denkgesetzen, sondern folgen den allgemeinen psychischen Regeln des Denkens, Fühlens und Handelns (siehe folgenden Abschnitt). Eine Reihe anderer Theorien versucht zu erklären, wie die individuellen Unterschiede der Empfänglichkeit für Vorurteile zu erklären sind. Andere Theorien fragen nach dem Einfluss der Dynamik von Gruppenbeziehungen auf die Entwicklung von Vorurteilen, während sich wieder andere mit ihrer Weitergabe von einer Person zur nächsten befassen.

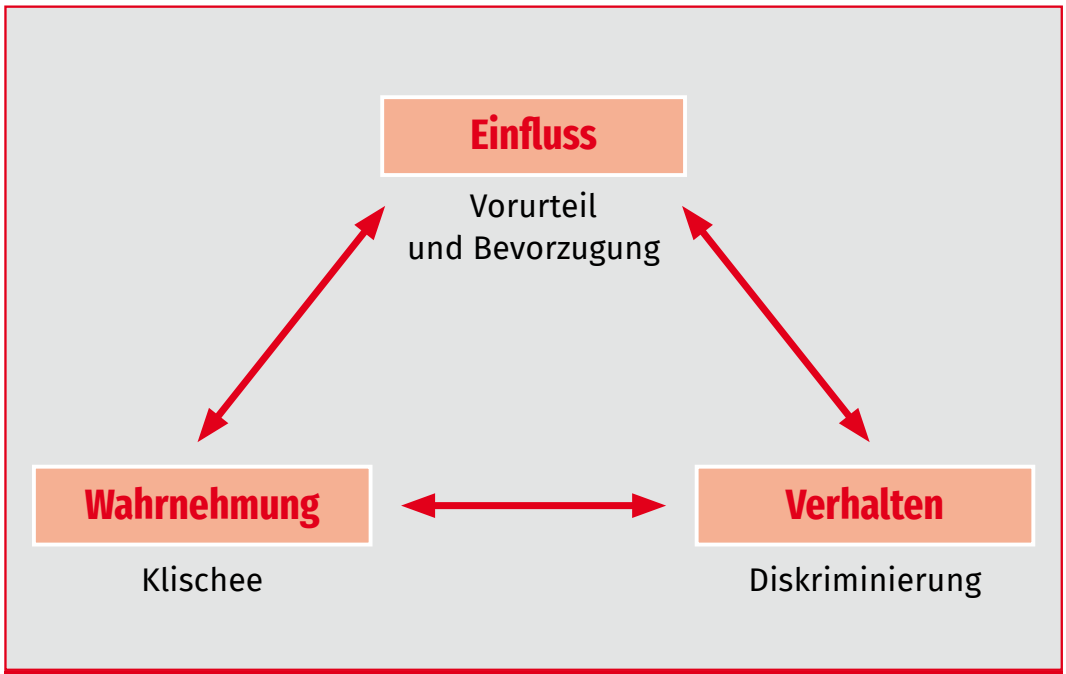


Abb 3

Diskriminierung

Die Existenz von Vorurteilen wäre weniger bedeutsam, wenn diese in den Köpfen der Menschen eingeschlossen blieben und sich nicht in diskriminierendem Verhalten niederschlügen. Wie aber Einstellung und Verhalten genau zusammenhängen, darüber streiten die Experten. Zahlreiche Experimente haben gezeigt, dass etwa verbal geäußerte Einstellungen nicht unbedingt mit dem tatsächlich gezeigten Verhalten übereinstimmen.

In einem Experiment hat Emory Bogardus in den 1930er Jahren in den USA telefonisch in Hotels angefragt, ob diese Zimmer an Schwarze vermieteten, was viele verneinten. Als dann tatsächlich Schwarze dort ein Zimmer verlangten, wurde es ihnen jedoch nicht verweigert. Offensichtlich ist der Druck der moralischen Norm, Menschen gleich und mitmenschlich zu behandeln, größer, wenn die Person einem gegenübersteht. Es spielen also situative Einflüsse eine Rolle: Wird mein diskriminierendes Verhalten von den Anwesenden oder von der Gesellschaft gebilligt oder muss ich mit einer Bestrafung rechnen? In welcher Stimmung befinde ich mich gerade? Muss ich mit Gegenwehr rechnen? Agiere ich allein oder muss ich Gruppennormen folgen?

Neben der konkreten Situation spielen Persönlichkeitsmerkmale eine Rolle (Aggressivität, die Tendenz, die Schuld bei sich oder eher bei anderen zu suchen), aber auch kulturelle Traditionen, Schichtzugehörigkeit und Ähnliches. Doch unabhängig von situativen Gegebenheiten hat sich das Vorhandensein von Vorurteilen, zum Beispiel von fremdenfeindlichen Einstellungen, als wichtige Voraussetzung für diskriminierendes Verhalten erwiesen.

Diskriminierungen bis hin zur Anwendung von Gewalt können andererseits auch ohne Vorurteil und Hass auskommen. Die berühmten Experimente des Wissenschaftlers Stanley Milgram an der Universität New York haben bereits Anfang der 1960er Jahre Folgendes erwiesen: Versuchspersonen, die ihr Opfer nicht kannten und sahen, waren dennoch bereit, es mit lebensgefährlichen Stromstößen für falsche Antworten zu bestrafen, wenn ihnen dies vom Versuchsleiter befohlen wurde. Wissenschaftliche Autorität reichte aus, um Personen zur Ausübung von Gewalt zu veranlassen.

Im so genannten Stanford-Experiment wurden 1971 Studierende der amerikanischen Stanford-Universität in willkürlicher Zusammenstellung jeweils in Gefängniswärter und Gefangene eingeteilt. Dies animierte die Gruppe der Wärter zu gewalttätigen Übergriffen. Freilich verhielt sich die Opfergruppe, sobald die Rollen gewechselt waren, keineswegs anders. Dies deutet darauf hin, dass Diskriminierungen auch allein durch äußere Anreize, Rollennormen, Befehle, Gruppensolidarität oder Machtgenuss motiviert sein können. Dennoch ist im Normalfall davon auszugehen, dass hinter diskriminierendem Handeln entsprechende negative Einstellungen zum Objekt vorhanden sind, auch weil die Vorstellung, das Opfer habe die Gewalt verdient, dem Täter Gewissensentlastung und "Legitimation" verschafft.

Gründe und Motive von nationalistischen und antisemitischen Vorurteilen und Einstellungen in der Migrationsgesellschaft

Wie aus dem oben skizzierten Textteil hervorgeht, sind Vorurteile nicht nur ein Phänomen der Aufnahmegesellschaft, sondern zeigen sich in den letzten Jahren verstärkter auch in den Migrantencommunitys. So entwickeln und manifestieren sich innerhalb der Migrationsgesellschaft nationalistische und antisemitische Vorurteile, die gerade unter verschiedenen Jugendkulturen eine Verbreitung finden. Hier zeigen sich einerseits ethnisch-nationalistische sowie rechtsextreme Einstellungen, die gerade heimatzentrierte Ursprünge haben; aber auch antisemitische Vorstellungen, die an den Antisemitismusdiskurs hierzulande ansetzen und durch die Emotionalität des Themas im Zuge des Palästina-Konflikts eine neue Dimension einnehmen. Anbei sollen diese beiden Phänomene im Kontext der Migrationsgesellschaft näher ausgelotet werden.

Ethnisch geprägter (Ultra-)Nationalismus und Rechtsextremismus

In den letzten Jahren ist stärker zu beobachten, dass beispielsweise der Einfluss extrem rechter und ultranationalistischer türkischer Organisationen wie die *ADÜTF* (Föderation der Idealistenvereine in Europa) und *ATB* (Europäisch-Türkische Einheit) und *ATIB* (Türkisch Islamische Union Europa) bundesweit einen Zuwachs verzeichnen. Vor allem haben sich diese Organisationen überall zu Selbsthilfeorganisationen entwickelt, die Einfluss auf Kultur- und Elternvereine, Fußballclubs, Moscheen und das soziale Leben der türkeistämmigen Zuwandererinnen und Zuwanderer ausüben und vor allem auch eine wichtige Basis unter männlichen Jugendlichen mit Zuwanderungsgeschichte gewinnen

konnten. Sie propagieren hier vor allem auch die Mobilisierung des „Europäischen Türkentums“ als ideologische Repräsentanz für die türkisch-islamische Identität hierzulande. Ebenso werden nationalistische Ideologien konfliktartig gegen ethnische Minoritäten verbreitet. Entstanden ist in diesem Kontext eine neue Form von Rechtsextremismus, nämlich eine sog. „ethnische” Form des Rechtsextremismus und -nationalismus.

Großen Zulauf erhalten sie vor allem, wenn die nationalistische Stimmung bereits besonders polarisiert ist und Konflikte aus dem sog. „Mutterland Türkei“ transportiert werden. Im Zuge der rassistisch motivierten Brandanschläge in Mölln und Solingen, der rechtsterroristischen Mordserie des NSU sowie der Auseinandersetzungen mit der Kurden- und Armenier-Thematik zeigten sich nationalistische Mobilmachungen gerade bei türkeistämmigen Jugendkulturen (vgl. Bozay 2009, S. 60). Hinzu kommen gegenwärtig auch bestimmte Mobilisierungsoffensiven durch neue Medien, wie Web 2.0 und verschiedenen anderen Internetforen.

Antisemitismus

Seit mehr als zehn Jahren wird in Deutschland ebenso kontrovers über die Auswirkungen des Antisemitismus in der Migrationsgesellschaft diskutiert. So haben sich Jürgen Mansel und Viktoria Spaiser in ihrer Studie „Ausgrenzungsdynamiken - In welchen Lebenslagen Jugendliche Fremdgruppen abwerten“ (2013) mit den rassistischen, antisemitischen und demokratiefeindlichen Einstellungen bei Jugendlichen (mit und ohne Migrationshintergrund) in Deutschland auseinandergesetzt. Ein wichtiges Ergebnis der Studie konzentrierte sich darin, dass bei der Messung des „israelbezogenen Antisemitismus“ 41,5 Prozent der arabischen Jugendlichen dem Statement „Durch die israelische Politik wurden mir die Juden unsympathischer“ zustimmte, waren es bei Jugendlichen ohne Migrationshintergrund hingegen 2,9 Prozent (vgl. Mansel/Spaiser 2013, S. 193ff).

Dabei wird als ein möglicher Faktor für die antisemitischen Einstellungen bei insbesondere der arabischen und türkeistämmigen Bevölkerung hierzulande die politische und radikale Auslegung des Islams gesehen. So propagieren islamistische Bewegungen antisemitische Verschwörungstheorien und rufen zum „Kampf gegen die Juden“, auch unter Berufung auf religiöse Schriften. Beispielsweise sieht Matthias Küntzel die „antisemitische Aufheizung muslimischer Jugendlicher“ als direkte Folge eines „Antisemitismus der islamischen Welt“ (Küntzel 2007, S. 2). Etwas differenzierter nähert sich Michael Kiefer an dieses sensible Thema und spricht von einem „islamisierten Antisemitismus“, da der Antisemitismus in der arabischen Welt in erster Linie auch ein „Import aus Europa“ sei (vgl. Kiefer 2007, S. 72).

Eine gegenwärtig wichtige Ausgangslage für antisemitische Einstellungen in der Migrationsgesellschaft bietet zweifelsohne der Nahostkonflikt bzw. die Palästina-Frage, der gerade bei jungen Menschen eine neue muslimische Kollektividentität konstruiert und zugleich ein kollektives Feindbild „Israel“ manifestiert. Gerade die aktuellen Entwicklungen zeigen, welche Form von Radikalität – auch geprägt durch Fernsehen, Medien und Online-Angebote – der Nahost-Konflikt evozieren und provozieren kann. Hierin kommt sehr stark zum Ausdruck, dass das Feindbild Israel „Gemeinschaft und das Gefühl von Zugehörigkeit“ vermittelt, der sich auf die Abwertung Israels und zugleich auf die Glorifizierung der eigenen muslimischen Gruppe konzentriert (vgl. Müller 2012, S. 65).

In ihren Forschungen sehen insbesondere Mansel und Spaiser ebenso eine Verzahnung zwischen Diskriminierungs- und Ausgrenzungserfahrungen und antisemitischen Einstellungen. Gerade junge Menschen die im gesellschaftlichen Kontext Rassismus- und Diskri-

minierungserfahrungen sammeln, häufig Marginalisierung erlebt haben, sind empfänglicher für antisemitische Einstellungen und Ideologien. In der Wahrnehmung zahlreicher muslimischer Jugendlicher werden hierzulande Jüdinnen und Juden als einzige Gruppe ein sog. Opferstatus anerkannt, während ihre eigenen Rassismuserfahrungen insgesamt ignoriert und ausgeblendet werden.

Islamismus/Salafismus

Im Kontext der Radikalisierung von Jugendgruppen in der Migrationsgesellschaft hat sich hierzulande auch der gewaltbereite „Islamismus“ und „Salafismus“ etabliert. Für große Aufmerksamkeit sorgen insbesondere seit 2005 die zunehmenden Aktivitäten von verschiedenen salafistischen und islamistischen Gruppen in Deutschland. Durch missionierende „Da’wa“-Arbeit, mediale Präsenz, Social Web, Koran-Verteilungsaktionen (Aktion „LIES!“), Gewaltbereitschaft, Protest und Provozierung von Konflikten (z.B. Scharia-Polizei) fordern die verschiedenen islamistischen und salafistischen Bewegungen die gesamte Gesellschaft heraus und entwickeln eine religiöse Legitimation für eine insbesondere in den letzten Jahren stärker verhärtete ideologische Auseinandersetzung im globalen Kontext (vgl. Schneiders 2014; Bozay 2016). Hinzu kommen geplante Anschläge und Gewalttaten in Deutschland.

Gegenmaßnahmen

Ob und wie Vorurteile und Diskriminierungsmechanismen abgebaut werden können, darauf geben die wissenschaftlichen Theorien unterschiedliche Antworten und empfehlen ganz verschiedene Strategien. Sie stimmen darin überein, dass Vorurteile schwer zu ändern sind, vor allem dann, wenn sie schon in früher Kindheit erworben, stark emotional verankert und für das Selbstverständnis der Person bedeutsam sind.

Individualpsychologische und psychoanalytische Theorien, die innere psychische Konflikte und problematische Eltern-Kind-Beziehungen (autoritär-strafende Erziehung, emotional abweisende Eltern) als Hauptursachen für Vorurteilsbildung ansehen, setzen auf psychotherapeutische Behandlung und Veränderung von Erziehungsstilen. Hierher gehört auch die Förderung von Selbstwertgefühl und Eigeninitiative, die der Person das Gefühl geben, die Kontrolle über ihr Leben zu besitzen und nicht ein Spielball äußerer Einflüsse zu sein.

Nach gruppensoziologischen Erkenntnissen tragen positive Kontakte zwischen Gruppen zum Abbau von Vorurteilen bei, wenn sie ohne Statusunterschiede und Konkurrenz als für beide Seiten vorteilhaft eingeschätzt werden. Begünstigende Faktoren in der Kontaktsituation sind zudem ein gemeinsames Ziel, Gelegenheit zu persönlichen Beziehungen und die Förderung durch Prestigepersonen oder Institutionen. Da Vorurteile sich bereits im späten Jugendalter stabilisieren, ist vor allem in der Schule interkulturelle Erziehung von herausragender Bedeutung. Die internationale Forschung hat eine positive Wirkung kooperativer Unterrichtsprogramme auf die gegenseitigen Ressentiments, die schulische Leistung und das Selbstwertgefühl der Beteiligten nachgewiesen. Angelehnt an die Theorie Muzafer Sherifs, arbeiten ethnisch heterogene Kleingruppen an der Realisierung einer Gesamtaufgabe, wobei gleichberechtigte und von den Lehrerinnen und Lehrern geförderte persönliche Kontakte im Vordergrund stehen. Andere Möglichkeiten positiver ethnischer Kontakte sind Schüleraustauschprogramme und der Aufbau von E-Mail-Kontakten zwischen Schulklassen verschiedener Länder. Schule und Bildung können aber auch über indirekte interkulturelle Begegnungen zum Abbau von Vorurtei-

len beitragen, etwa durch die Verwendung multikultureller Unterrichtsmaterialien und Curricula oder durch Informationsprogramme wie den Culture Assimilations. In diesem Selbstlernprogramm werden häufig auftretende Konfliktsituationen vorgegeben, mit deren Lösung Verständnis für kulturelle Differenzen und die Relativität des eigenen Standpunkts entwickelt werden kann.

Wenn das politische und öffentliche Klima einen wichtigen Einfluss auf die Vorurteilsbildung und Diskriminierungsneigung besitzt, dann sind Staat und Öffentlichkeit in doppelter Weise gefordert:

Politik und Medien sollten darauf verzichten, etwa das Thema „Migration" oder „Zuwanderung" für Wahlkampfzwecke parteipolitisch zu instrumentalisieren, und stattdessen positive Ziele für Einwanderung und Integration formulieren. Ähnliche Forderungen betreffen eine sachgerechte Berichterstattung der Medien.

Staatliche Institutionen und gesellschaftliche Organisationen sollten Vielfalt, Interkulturalität und soziale Partizipation als wichtige Bildungsziele formulieren, Antidiskriminierungsgesetze konkretisieren und benachteiligte Gruppen besonders fördern, was einen Einfluss auf die soziale Stellung von Minderheiten in der Gesellschaft haben und Benachteiligungen erschweren würde. Die auf diese Weise geforderten Verhaltensänderungen gegenüber diskriminierten Gruppen führen erfahrungsgemäß auch zu einem positiven Einstellungswandel, während umgekehrt politische und rechtliche Ausgrenzung Vorurteile verstärken.

Modul 4:

Gender- und Geschlechterrollen im Islam

Die Rolle der Frau im Islam

Die Frau sei im Islam nichts wert, habe nichts zu melden und werde unterdrückt, sind Aussagen, die sich vor allem in den aktuellen Diskussionen und speziell nach den Übergriffen der Silvesternacht in der deutschen Bevölkerung häufen.

Wie es zum einen in den Grundsätzen des Islams und zum anderen in der muslimischen Bevölkerung in Deutschland wirklich aussieht, soll in diesem Teil näher behandelt werden. Vorab soll schon einmal gesagt werden, dass natürlich auch hier wieder sehr differenzierte Auffassungen und Ansichten dazu in der sogenannten muslimischen Community bestehen. So gibt es schon in der Forschung große Meinungsverschiedenheiten zwischen verschiedenen islamischen Richtungen und Interpretationen. Gerade hier lässt sich erkennen, dass wir gegenwärtig nicht von einem einheitlichen Islam in seiner Ganzheit sprechen können, sondern vielmehr von islamischen Ausrichtungen, islamisch-politischen Bewegungen, Sekten und Ordensgemeinschaften, die eine eigene Interpretation des Islams beanspruchen und verkörpern. Außerdem gibt es wie in jeder Religion Unterschiede in der Frömmigkeit und individuellen Auslegung und Auslebung religiöser Gebote, Regeln oder Verbote.

Auch wenn im Grundprinzip des Islams Frauen und Männer vor Gott den gleichen Wert besitzen, sieht es in der Praxis und Umsetzung sehr unterschiedlich aus. Dies heißt zugleich nicht, dass Frauen und Männer im islamischen Sinne auch rechtlich gleichgestellt sind. Im Islam werden auf Grund körperlicher Unterschiede und vermeintlicher geschlechtsspezifischer Eigenschaften auch verschiedene Aufgaben festgelegt sowie Unterschiede dargestellt, woraus sich auch wieder unterschiedliche Rechte und Pflichten ergeben. So ist es vorgesehen, dass nach einem traditionellen Geschlechterrollenver-

ständnis der Mann für die finanzielle Versorgung der Frau und seiner Kinder zuständig ist, während sich die Frau um die Erziehung und den Haushalt kümmern soll.

Das Frauenbild in radikal islamistischen und salafistischen Milieus

Das Frauenbild in radikal islamistischen Milieus und salafistischen Szenen trägt fanatische Züge und ist sehr stark männlich dominiert. Dabei wird insbesondere auch Männlichkeit und Machtkonstruktion in einem sehr starken Zusammenhang gesehen.

Die islamistischen Milieus und salafistischen Bewegungen stützen sich bei der Ablehnung von Gleichberechtigung der Geschlechter auf verschiedene Textstellen und Suren des Korans und behaupten zudem, dass Männer und Frauen eine unterschiedliche körperliche und geistige Konstruktion aufweisen und damit unterschiedliche Rollen in der Gesellschaft ausfüllen müssen. Deshalb wird den Frauen die Rolle als Hausfrau und Mutter zugeschrieben. Sie müssen gehorsam sein und sind zudem für das Wohlergehen ihrer Männer verantwortlich. Dabei wird den Männern die Aufgabe des „Versorgers“ und „Beschützers“ zugeschrieben. So ist nach salafistischem Verständnis der Mann der Vormund seiner Frau.

Trotz dessen werden für den gewaltorientierten Salafismus auch die „Glaubensschwester“ aktiviert. Sie treten jedoch weniger in den Vordergrund, sind aber im Internet aktiv und in kleineren Netzwerken organisiert. So propagieren sie für die salafistischen Szenen, organisieren Spendensammlungen und unterstützen oder organisieren die Schleusungen von Jihadistinnen in das syrische Gebiet.

Zudem sind dem Ministerium für Inneres und Kommunales Nordrhein-Westfalen auch Fälle von Frauen (auch Konvertitinnen) bekannt, die zur Unterstützung ihrer Männer im Jihad nach Syrien ausgewandert sind. In Einzelfällen haben sich auch unverheiratete Frauen auf den Weg nach Syrien gemacht. Im Internet berichten sie, durch die Versorgung der „Mujahidin“ (Glaubenskrieger) vor Ort einen wichtigen Beitrag für den „Jihad“ leisten zu können.

Perspektiven und Herausforderungen

Muslimische Frauen in Deutschland stehen vor drei Hauptproblemen:

1. Das religiös argumentierte unterdrückte Frauenbild der männlichen Ordnung, der sich auch hierzulande darstellt. Gerade islamistische und salafistische Netzwerke propagieren ein einseitiges Frauenbild, der mit den angeblichen Regeln des Islams legitimiert wird.
2. Die Vorurteile der deutschen Mehrheitsgesellschaft zum Beispiel gegenüber dem Kopftuch oder allgemein gegenüber der Rolle der Frau im Islam.
3. Die im Vergleich zur „westlichen Welt“ noch recht konventionellen Rollenvorstellungen und der dadurch vergleichsweise relativ wenig vorangeschrittenen Gleichberechtigung der Geschlechter unter den in Deutschland lebenden Musliminnen und Muslimen.

Obwohl all diese Problematiken zusammenhängen, sollen sie zum Zwecke einer besseren Nachvollziehbarkeit im Hinblick auf Perspektiven und Herausforderungen vorerst getrennt voneinander behandelt werden.

Die erste Frage wäre also, wie Vorurteile und daraus entstehende Benachteiligungen der Aufnahmegesellschaft in Bezug auf muslimische Frauen abgebaut werden können. Dazu ist allerdings zu sagen, dass nicht nur die Aufnahmegesellschaft Vorurteile gegenüber der Minderheit besitzt, sondern dies auch durchaus umgekehrt der Fall sein kann. Ein Beispiel ist das Frauenbild, welches viele, vor allem männliche, Mitglieder der türkeistämmigen Community beispielsweise gegenüber deutschen Frauen besitzen.

Vorurteile lassen sich auf beiden Seiten finden und hängen bekanntlich vor allem mit Unwissenheit oder mangelnder Bildung zusammen. Um gegen Unwissenheit vorzugehen ist es naheliegend, pädagogische Interventionen dort anzusetzen, wo Wissen oder Bildung vermittelt wird, wie zum Beispiel im schulischen und pädagogischen Bereich.

Einen wichtigen Aspekt für den Abbau von Vorurteilen und das gegenseitige Verständnis verschiedener Kulturen spielt der Erwerb von „interkulturellen Kompetenzen" (siehe Kapitel zu Inter- und Transkulturelle Kompetenzen). Dieser Begriff nimmt in der Sozial-Jugend- und Bildungsarbeit einen wichtigen Platz ein und wird zunehmend als Schlüsselqualifikation verstanden (vgl. Gültekin 2003, S. 24). In erster Linie geht es bei den inter- und transkulturellen Kompetenzen um die Verbesserung der Kommunikation und Interaktion zwischen den Angehörigen der Aufnahmegesellschaft und denen der Migrationsgesellschaft.

Neval Gültekin beschreibt interkulturelle Kompetenz zusammenfassend als „die Fähigkeit, mit der Menschen unterschiedlicher Abstammung einander mit Wertschätzung, Anerkennung, Achtung und Empathie begegnen, sich über ihre jeweilige kulturelle Prägung hinaus gegenseitig als Individuen wahr- und annehmen, unterschiedliche Perspektiven einnehmen und manche Uneindeutigkeiten sowie Widersprüche in dieser Begegnung aushalten können." (Gültekin 2003, S. 26).

Ein wichtiger Ort um interkulturelle Kompetenzen zu vermitteln ist, wie oben bereits erwähnt, der schulische Bereich oder auch der Bereich der Kinder – und Jugendarbeit. Dies könnte durch gezielte Workshops, Trainings, Rollenspiele oder Übungen geschehen. Es ist aber genauso wichtig, dass die Professionellen diese Kompetenzen den Kindern und Jugendlichen vorleben, damit sie von ihnen angenommen und erlernt werden können. Dazu müssen die Fachkräfte allerdings selbst erst einmal zu diesen Kompetenzen kommen. Darum ist es wichtig und notwendig, dass die Vermittlung dieser Kompetenzen in der Jugendarbeit und in den sozialen Organisationen mit einfließt. Bildung und Kompetenzvermittlung sind ebenfalls nützlich, um die Problematik der teilweise noch sehr konventionellen Geschlechterrollen in der muslimischen Community aufzulockern bzw. zu dekonstruieren. Neben den interkulturellen Kompetenzen wäre es deshalb auch sinnvoll, die Vermittlung von Genderkompetenzen in Jugendeinrichtungen oder sozialen Organisationen zu fördern.

Durch die Vermittlung interkultureller oder Genderkompetenzen an Orten der Kinder- und Jugendarbeit würden schließlich nicht nur die Angehörigen der Aufnahmegesellschaft von Werten und Kulturen der Einwanderungsgesellschaft erfahren, sondern auch umgekehrt. Es wäre also eine Chance für beide sich anzunähern, Vorurteile abzubauen und die jeweils anderen Kulturen mit ihren Normen und Werten besser zu verstehen und zu reflektieren.

Es muss jedoch klar sein, dass es die partielle Vermittlung von interkulturellen Kompetenzen weder schaffen kann, die Vorurteile der Aufnahmegesellschaft und die daraus resultierenden Benachteiligungen für muslimische Frauen zu beseitigen, noch das

ebenfalls noch teilweise tief verankerte Rollenverständnis traditionell denkender Musliminnen und Muslimen. Interkulturelle Kompetenzen können nicht auf einen Schlag die Schieflagen wieder ausgleichen, die gesamtgesellschaftlich und strukturell vorhanden sind. Allerdings bieten sie ein Konzept, welches in kleinen Schritten, z.B. durch die Förderung von Dialogbereitschaft und die Vorbeugung von Vorurteilen und Stereotypisierungen zu einem offeneren Blick und einer Zukunft mit mehr Chancengleichheit für alle führen kann. Vielmehr können sie auch einen Beitrag leisten, emanzipatorische Ansätze zu fördern und für die Selbstorganisation von muslimischen Frauen zu sensibilisieren.

Modul 5:

Pädagogische Arbeit mit Kindern und Jugendlichen

Radikalisierungsverläufe bei Jugendlichen

Radikalisierungsprozesse sind komplex und zeigen sich auf unterschiedlichen Ebenen, sie haben sowohl eine individuelle als auch eine gruppenbezogene Facette. Folgende Beispiele zeigen, wie im gesellschaftlichen Kontext Radikalisierungsverläufe mit den individuellen und gruppenbezogenen Lebensgeschichten der Jugendlichen einhergehen:

Tarek (19 Jahre) hatte ein intaktes familiäres Leben, bis sich vor zwei Jahren die Eltern getrennt haben. Seitdem lebt er bei der Mutter und hat ein angespanntes Verhältnis zu ihr. Kontakt zum Vater hat er kaum. Hinzu kommt, dass sich seine Schulleistungen verschlechtert haben, so dass er den Hauptschulabschluss nicht geschafft hat. Seitdem ist er arbeitslos. Über seine Freunde bekam er Kontakt zur salafistischen Szene in Mönchengladbach. Hier fühlt er sich akzeptiert, geborgen und aufgehoben. Er hält sich nur noch bei seinen salafistischen „Brüdern“ auf und möchte mit anderen Jugendlichen zusammen nach Syrien, um an der „IS-Front“ gegen die „globale Ungerechtigkeit“ zu kämpfen. Seine Mutter ist ratlos und weiß nicht, wie sie die Radikalisierung von Tarek verhindern kann.

Manuela ist 19 Jahre alt und hat große Probleme mit ihrem Vater. Nachdem ihre Mutter gestorben ist, hat sie sich mehr und mehr zurückgezogen und den Kontakt zu Freunden und zur Familie abgebrochen. Sie vertraut sich nur noch Aicha an, einer sehr guten Freundin. Durch Aicha wird sie für den Islam begeistert und gewinnt dadurch in ihrem Leben einen neuen Ankerpunkt. Sie lernt Abdul kennen und konvertiert zum Islam. Gemeinsam mit ihrem Freund Abdul flüchtet sie nach Syrien. Der Vater ist betroffen und hat keinen Kontakt mehr zu seiner Tochter. Auf ihrem Schreibtisch findet er einen Brief vor, in

dem sie sich von ihm verabschiedet und ihren Wunsch zum Ausdruck bringt, in Syrien ein muslimisches Leben zu führen. Außerdem hätte ein Imam sie mit Abdul verheiratet.

Ahmet (17 Jahre), türkeistämmiger Schüler eines Berufskollegs in Dinslaken und Muslim, zieht sich stark zurück und verhält sich auffällig, teilweise auch sehr aggressiv. Er erzählt den Lehrern, dass er in der Türkei eine religiöse Ausbildung absolvieren muss, um in Syrien gegen die Ungläubigen (kufr) kämpfen zu können. Dies löst im Lehrerkollegium heftige Diskussionen aus. Zeitgleich kontaktiert Ahmets Mutter den Klassenlehrer und berichtet, dass ihr Sohn in letzter Zeit sehr aggressiv sei und sie geschlagen habe. Darüber hinaus erzählt sie, dass Ahmet sich regelmäßig mit Jugendlichen aus salafistischen Milieus trifft und sein Verhalten geändert hat. Zu Hause schwärmt er für die Siege des „IS" und zeigt sich interessiert, diesen Krieg aktiv zu unterstützen. Die Mutter ist sehr besorgt und vermutet, dass Ahmet untertauchen und nach Syrien ausreisen wird. Die Schule wendet sich an den Staatsschutz, der aktiv wird und Ahmets Wohnung durchsucht. All dies löst bei Ahmet Widerstand aus und er taucht unter.

Abdul (19 Jahre) saß wegen mehrerer Raubdelikte und Körperverletzung zwei Jahre im Jugendvollzug. Dort lernte er Jugendliche aus der salafistischen Szene kennen. Nach einer Gewaltkarriere suchte er nach einer Legitimation für seine Radikalität und seinen Hass. Neuerdings identifiziert er sich mit den salafistischen Idealen und strebt nach dem „wahren Islam". Er sieht darin einen neuen radikalen Weg. Als er aus dem Jugendvollzug entlassen wird, holen ihn Freunde aus der salafistischen Szene ab. Er wohnt bei ihnen, verbringt seine gesamte Zeit mit ihnen und fühlt zum ersten Mal in seinem Leben Wärme und Geborgenheit. Hier entwickelt er eine neue muslimische Identität und möchte nun nach Syrien ausreisen.

Ein 17-Jähriger afghanischer Jugendlicher, der als unbegleiteter minderjähriger Flüchtling in Ochsenfurt bei Würzburg lebte, hat in einem Regionalzug bei Würzburg mehrere Menschen schwer verletzt. Zwei Verletzte befanden sich in einem lebensbedrohlichen Zustand. Auf der Flucht wurde der Jugendliche erschossen, als er Polizisten attackierte. Bei einer Durchsuchung seines Zimmers wurden eine handgemalte IS-Flagge sowie ein Text auf Paschtu gefunden. Eine IS-nahe Agentur veröffentlichte ein Video, das den Täter zeigte.

Die oben skizzierten verschiedenen biografischen Entwicklungen, die bei verschiedenen Anlässen der Beratungsarbeit und der Bildungsarbeit mit Lehrerinnen und Lehrern, Pädagoginnen und Pädagogen und Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern berichtet wurden, zeigen, dass die Radikalisierung bei Jugendlichen keineswegs linear verläuft. Sie skizzieren keinen einheitlichen Verlauf und sind in ihren biografischen Auswirkungen sehr unterschiedlich. Das Verbindende ist jedoch die Suche nach einer neuen Identität, die religiös legitimiert wird und einen neuen Ankerpunkt ausmacht. Korn und Mücke (2015) stellen fest, dass in den empirischen Betrachtungen verschiedener Radikalisierungsverläufe bei Jugendlichen, die nach Syrien ausreisten oder ausreisen wollen, kein einheitliches Bild existiert: „Das Alter variiert, der Bildungsgrad ist unterschiedlich, ein

Großteil der Ausreisenden, die nicht mehr zur Schule gingen, lebte in prekären Einkommensverhältnissen. Die überwiegende Mehrzahl der Ausgereisten hat einen Migrationshintergrund in dem Sinne, dass sie oder mindestens ein Elternteil im Ausland geboren sind. Einige von ihnen sind Konvertiten." (Korn und Mücke 2015, S. 26).

Allen gemeinsam ist, dass diese biografischen Entwicklungen und Verläufe einen kausalen Zusammenhang zwischen Radikalisierungsprozessen und negativen Erfahrungen des Scheiterns in vielen Lebenszusammenhängen (familiäre Krisen, traumatisierte Fluchtbiographien, schulische Ausgrenzung, Arbeitslosigkeit, Kriminalität, Diskriminierungs- und Marginalisierungserfahrungen u. Ä.) sowie der Mobilisierung und Ideologisierung durch Personen aus dem Umfeld (Freunde, Familienmitglieder, Bezugspersonen) herstellen. Dabei bezieht sich ein wesentlicher Aspekt der Radikalität bei Jugendlichen auf die Rolle und Interpretation des Islams.

Nach Logvinov (2014, S. 118f.) lassen sich hierbei zwei Argumentationsstränge im Radikalisierungsprozess hervorheben:

- Der vertikale Ansatz stellt einen Zusammenhang zwischen Radikalisierungsprozessen und dem Islam her. Logvinov stellt hier die These auf, dass die salafistische Ausrichtung relevante Radikalisierungsfaktoren bei Musliminnen und Muslimen fördert. Er stellt dar, dass die ideologische Radikalisierung ein Teil der theologischen Radikalisierung sei, wobei der Islam als Legitimationsquelle, die salafistische Ideologie als Schlüssel und die Indoktrination als Rekrutierungsstrategie gelten.
- Der horizontale Ansatz behandelt die islamische Radikalisierung als eine neue Protestform des „Anti-Imperialismus" unter dem Deckmantel der Religion, der auch in Europa eine Verbreitung hat.

Die Herausforderung im pädagogischen Kontext besteht also darin, gemeinsam für den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu sorgen und den Polarisierungsversuchen derer, die ihre menschenverachtenden und extremistischen Einstellungen religiös begründen, präventiv entgegenzuwirken.

Herausforderungen der Präventionsarbeit

Präventionskonzepte gegen islamistische und salafistische Ungleichwertigkeitsideologien folgen einem bestimmten Handlungsmuster und haben das Ziel, frühzeitig zu erkennen und zu handeln: „Prävention hat ganz allgemein die Aufgabe, mögliche Problemlagen frühzeitig zu identifizieren, bestehende und mögliche Risiken kritisch einzuschätzen und auf der Grundlage dieser Einschätzungen spezifische Vorsorgemaßnahmen zu ergreifen." (Ceylan und Kiefer 2013, S. 100f.). So werden drei Arten innerhalb der Radikalisierungsprävention unterteilt:

Primäre Prävention

Die „primäre", häufig auch „universelle Prävention" richtet ihre Maßnahmen nicht gegen eine bestimmte Zielgruppe, sondern beabsichtigt, alle gesellschaftlichen Gruppen anzusprechen, wobei es dabei weniger um Verhinderung, vielmehr um Stabilisierung und Festigung der Lebensbedingungen von jungen Menschen geht. Am besten lässt sich diese Art der Prävention in gesellschaftlichen Räumen wie zum Beispiel der Schule oder Einrichtungen der Jugendarbeit bewerkstelligen, in denen Menschen aus unterschiedlichen Milieus und verschiedenen Herkünften zusammenkommen (vgl. Ceylan / Kiefer, 2013, S. 111).

Sekundäre Prävention

Die „sekundäre“ oder auch selektive Prävention beschäftigt sich mit Angeboten für Menschen mit einer „belasteten“ Lebenssituation oder welche definierte Risikofaktoren aufweisen. Jedoch ist die Zahl solcher Projekte, die sich gegen neo-salafistische Bestrebungen richten, auffallend gering. Zu nennen sind hier unter anderem drei Beratungsstellen, welche seit 2012 mit Bundesmitteln aufgebaut worden sind: Die „Beratungsstelle Radikalisierung“, welche direkt vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) betrieben wird, richtet sich an alle Personen, die sich um die (mögliche) Radikalisierung eines jungen Menschen sorgen und zum Themenbereich des islamistischen Extremismus Fragen haben. Ferner ist da die Berliner Beratungsstelle „Hayat“ sowie die Bochumer Beratungsstelle „Beratungsnetzwerk für Toleranz und Miteinander“. Diese beiden Beratungsstellen möchten in erster Linie Eltern, Angehörige und Betroffene in der Auseinandersetzung mit islamistischen und ultranationalistischen Eindeutigkeitsangeboten coachen und unterstützen.

Tertiäre Prävention

Schließlich bleibt zu erwähnen die „tertiäre“ oder auch „indizierte“ Prävention, welche sich grundsätzlich an Menschen in manifesten Problemlagen richtet und die Verhinderung weiterer Eskalationen anstrebt. Menschen sollen aus der Sucht, Gewalt, Kriminalität oder auch aus gewaltbereiten extremistischen Bewegungen herausgelöst werden und es soll dafür Sorge getragen werden, dass Menschen ihr Leben ohne weitere Delinquenz gestalten. Bei dieser Art der Prävention handelt es sich um den schwierigsten Bereich, da sich die Suche nach Zugängen zu den Zielpersonen oftmals aufwendig und mühsam gestaltet.

Projekte gegen den gewaltbereiten Neo-Salafismus sind in Deutschland gleichfalls überschaubar. Zu nennen ist das Aussteigerprogramm „Heraus aus Terrorismus und islamischem Fanatismus – HATIF!“.

Zur Dynamik der De-Radikalisierung

Unter De-Radikalisierung versteht man einen individuellen Prozess, bei dem eine radikalisierte Person ihr Bekenntnis und Engagement für extremistische Denk- und Handlungsweisen, insbesondere zur Befürwortung und Durchsetzung von Gewalt, aufgibt. Gleichzeitig werden hierzu auch Maßnahmen gezählt, welche das Ziel haben, Personen dazu zu bewegen und darin zu unterstützen, sich aus dem extremistischen Umfeld herauszulösen und extremistische Handlungen aufzugeben (disengagement) sowie entsprechende Denkweisen abzulegen (vgl. Abou Taam 2014). Der Verzicht auf Gewalt und gewaltfördernde Handlungen bildet dabei den zentralen Punkt im De-Radikalisierungsprozess.

De-Radikalisierung kann in mehrere Stufen eingeteilt werden:

Stufe 1: Eigener Gewaltverzicht;

Stufe 2: Eigener Gewaltverzicht sowie Unterlassen von Unterstützungshandlungen für extremistische Bestrebungen;

Stufe 3: Eigener Gewaltverzicht, Unterlassen von Unterstützungshandlungen sowie Akzeptanz der herrschenden Rechtsnormen.

Judy Korn und Thomas Mücke (2015, S. 30) machen auf eine differenzierte und aufeinander abgestimmte De-Radikalisierungsarbeit aufmerksam, die im pädagogischen Sinne folgende Aspekte mit einbeziehen müsste:

- Beratung, Begleitung und spezifisches Training für radikalisierungsgefährdete junge Menschen im Vorfeld von Straffälligkeit
- Intervenierende Maßnahmen in Fällen sich abzeichnender Radikalisierung
- De-Radikalisierung, Beratung und Begleitung im Strafvollzug
- Aussteigerbegleitung: Beratungs- und Dialogmaßnahmen mit Radikalisierten, Ausreisewilligen und Rückkehrern
- Beratung für Angehörige in der Auseinandersetzung mit religiös begründetem Extremismus zur Erreichung der Zielgruppe.

Von der De-Radikalisierung abzugrenzen sind vorbeugende Maßnahmen zur Verhinderung oder Eindämmung von Radikalisierung und zur Erreichbarkeit der gefährdeten Personen. Hierunter fallen konkrete Strategien, Handlungsmöglichkeiten und Programme, die das Ziel haben, die Gründe und Umstände ausfindig zu machen und zu beeinflussen, welche zur Radikalisierung führen.

Möglichkeiten und Orte der Präventionsarbeit

Leitgedanken der De-Radikalisierungs- und Präventionsarbeit

- Bildungsarbeit stärken und fördern
- Keine vorschnelle Etikettierung von Jugendlichen
- Präventionsangebote mit und für Jugendliche stärken
- Gespräche und Kontakte zu Jugendlichen und Familien suchen
- Ansprechpersonen finden und Brücken bauen
- Ursachen angehen und Erklärungen geben

Gemeinden

Die religiösen Gemeinden spielen eine große Rolle bei der Radikalisierungsprävention von jungen (muslimischen) Menschen, jedoch hat sich mit Ausnahme der Alevitischen Gemeinde die überwiegende Zahl der Gemeinden in Deutschland dieser „Aufgabe“ kaum oder gar nicht angeschlossen. Aber auch eine Bereitschaft zur Mitwirkung an Präventionsarbeit auf kommunaler Ebene ist in den meisten Fällen eher verhalten, obwohl gerade die Zusammenarbeit der Akteure (Schule, Gemeinde, Jugendhilfe) im kommunalen Raum einen erheblichen Beitrag zur Radikalisierungsprävention trägt.

Die Zielgruppe der Salafisten sind insbesondere junge Menschen mit Migrationshintergrund. Sie besitzen einen anderen kulturellen und religiösen Hintergrund. Sie treffen in der Mehrheitsgesellschaft auf ein anderes Weltbild, andere Lebensformen und unterschiedliche Denk- und Handlungsweisen, was zu Konflikten führen kann. Deshalb ist es von zentraler Bedeutung, dass die Alevitischen Gemeinden in der Lage sind, durch interkulturelle Handlungskompetenzen eine Brücke zwischen der Fremden und Eigenen Kultur zu schlagen und somit einen Austausch zu ermöglichen.

Jugendarbeit

Salafistischen Predigern gelingt es, gezielt in Lebensläufe von Jugendlichen einzugreifen. Sie sind es, die am Übergang ins Erwachsenenleben stehen und ihren Platz in der Gesellschaft suchen. In dieser sensiblen Lebensphase gelingt es den Predigern, vorhandene Defizite und Leerstellen im Leben junger Menschen zu identifizieren und sie mit religiös-radikalen Inhalten zu besetzen.

An dieser Stelle wäre es notwendig, in der Jugend-und Sozialforschung Antworten auf die Frage zu finden, wie Jugendarbeit heutzutage strukturiert und mit welchen Inhalten sie gefüllt werden muss, um Jugendliche trotz aller individuellen und gesellschaftlichen Belastbarkeiten zum Initiator eines selbstbestimmten und lebenswerten Lebens zu befähigen.

Wichtig ist im Kontext der pädagogischen Arbeit mit Jugendlichen die interkulturelle Öffnung der Jugendhilfe, aber auch der Jugendverbandsarbeit. Die interkulturelle Öffnung der Jugendverbandsarbeit bezieht sich dabei auf eine doppelte Zielrichtung und bezieht sowohl die Einbeziehung von Jugendlichen mit familiärer Migrationsgeschichte in die Angebote der klassischen Jugendverbände als auch die Einbindung der Vereine junger Migrantinnen und Migranten in die Strukturen der Jugendverbandsarbeit. Ebenso bedeutsam ist das Engagement gegen Ausgrenzungen und Diskriminierungen, verbunden mit einer eigenen interkulturellen Sensibilisierung und der Entwicklung von interkultureller Kompetenz. Hierbei übernehmen gerade Organisationen wie der BDAJ und der BDAS als interkulturelle Jugend- und Studierendenverbände eine wichtige Aufgabe und bilden eine Brücke zur pädagogischen Arbeit mit Jugendlichen.

Dantschke sieht sowohl in der Erziehungswissenschaft wie auch in der Erziehungsarbeit Bedarf zu Optimierung von Arbeitsfeldern, denn in den Biografien salafistisch und islamistisch radikalisierter Jugendlicher lassen sich autoritäre, liberale sowie autoritäre Erziehungsstile finden. Andere Ursachen für das Abdriften in die salafistische Szene können der Verlust eines Elternteils durch Tod oder Scheidung oder generell das Fehlen einer Bezugsperson sein (vgl. Dantschke, 2014, S. 490).

Junge Menschen müssen das Gefühl von Akzeptanz, Zugehörigkeit und Selbstwert erfahren. Sie müssen in ihren Fragen, Wünschen und Ängsten ernst genommen werden. Dies zu bieten ist Aufgabe von Schule, Jugendeinrichtung und Elternhaus. Grundsätzlich sollte eine Haltung von Respekt gegenüber der Religion und Empathie eingenommen werden. Mit dieser Haltung kann kontrovers und kritisch mit Jugendlichen über alle Lebenslagen diskutiert werden. Muslimischen Jugendlichen sollte nicht das Gefühl vermittelt werden, ihre Religion werde grundsätzlich in Frage gestellt. Das würde sie auch nicht in die Lage bringen, ihre Religion gegenüber Nicht-Muslimen verteidigen zu müssen (vgl. Dantschke, 2014, S. 49).

Erwachsene müssen in der Lage sein, sich auf Augenhöhe mit den Jugendlichen, auf Diskussionen über Religion wertfrei und kontrovers einzulassen. Vor allem aber sollten Eltern, Lehrkräfte, Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter sowie Multiplikatorinnen und Multiplikatoren selber Vorbild darin sein, ein offenes, tolerantes und pluralistisches Weltbild zu gestalten und zu verteidigen, denn dies ist für junge Menschen auf Dauer attraktiver und überzeugender als rigide Regeln und Weltanschauung (vgl. Dantschke, 2014, S. 493).

Im Bereich der primären und sekundären Radikalisierungsprävention kann die Kinder- und Jugendhilfe einen relevanten Beitrag leisten. In der Jugendhilfe können daher drei Handlungsfelder beschrieben werden:

1. ressourcenorientierte Projekte, die insbesondere auf eine Stärkung der Ambiguitätstoleranz und Dialogkompetenz zielen
2. eine intervenierende Präventionsarbeit, die unter Einbindung des familiären und sozialen Umfelds in zu beobachtende Radikalisierungsabläufe eingreifen kann
3. eine umfassende Beratungsarbeit, die sich an Eltern, Angehörige, Lehrer oder Mitarbeitern von staatlichen und sozialen Institutionen richtet.

In allen diesen genannten Bereichen wird aufgrund von fehlenden finanziellen Mitteln, definierten fachlichen Standards und ausgewiesenen Methoden Präventionsarbeit überwiegend in experimentellen Anordnungen durchgeführt. Auch ein erhebliches Defizit an Fachwissen über religiös begründeten Extremismus von Radikalisierungstendenzen und Präventionsarbeit ist bei vielen pädagogischen Fachkräften in der Jugendarbeit aufzuweisen.

Politische Bildung

In den vergangenen Jahrzehnten leistet die politische Bildung der Bundesrepublik Deutschland vor allem auf dem Gebiet der Rechtsextremismusprävention und der Deradikalisierung umfangreiche Angebote. Die Bundeszentrale für politische Bildung kann eine Vielzahl von Maßnahmen vorweisen, die zur Präventionsarbeit dienen. Im Umgang mit religiös begründetem Extremismus, wie dem salafistischen Milieu, können bislang nur geringe Maßnahmen und Angebote zur Prävention angeführt werden. Eine Ausweitung von Maßnahmen diesbezüglich wäre wünschenswert und vor allem notwendig (vgl. Bozay 2017).

Schule

> ***„Im Kontext der Radikalisierungsprävention ist die Schule mit Abstand der wichtigste Handlungsbereich. Die Schule ist die einzige gesellschaftliche Institution, die über einen längeren Zeitraum die Entwicklung von allen jungen Menschen nachhaltig beeinflussen kann.“*** (Ceylan/Kiefer, 2014, S.169).

Neben klassischer Bildung bietet die Schule die Vermittlung von wichtigen zivilgesellschaftlichen Kompetenzen, wie Toleranz und Respekt zu anderen Menschen, Kulturen und Religionen. Jugendliche sollen für die Merkmale pluralistischer Gesellschaften einstehen und an einem friedlichen Zusammenleben mitwirken. Auch Schüler ohne Migrationshintergrund sollen in der Lage sein, den „Rattenfängern“ aller fundamentalistischen und extremistischen Couleur kritisch und reflexiv gegenüber zu treten und für ein selbstbestimmtes und demokratisches Weltbild einzutreten. Neben dem Politikunterricht sind auch der Religionsunterricht oder der Unterricht in Ethik und Praktischer Philosophie bekannte klassische Unterrichtsfächer, in der Wissen und Kompetenzen über unterschiedliche Religionen und Weltanschauungen vermittelt werden können. Auch auf Seiten der Lehrerschaft wäre ein fundiertes und kompetentes Fachwissen sowie Interesse in diesem Themenfeld wünschenswert. Vor allem die Medienkompetenz bei Lehrkräften weist einen hohen Bedarf an qualifizierten Fortbildungsmaßnahmen auf. Lehrkräfte müssen in der Lage sein, islamistische Propaganda auch im Internet aufzuspüren und mit angemessenen pädagogischen Mitteln zu intervenieren.

Literaturverzeichnis

Ahlheim, Klaus (Hrsg.):
Die Gewalt des Vorurteils. Eine Textsammlung, Schwalbach/Ts. 2007.

Alevitische Gemeinde Deutschland (Projekt Zeichen setzen!):
Salafismus in Deutschland. Erscheinungsformen und Ansätze für die Präventionsarbeit im Jugendbereich. Tagungsdokumentation vom 21. Juni 2013 (in Köln), Köln 2014 (Online abrufbar im Netz).

Auernheimer, Georg:
Einführung in die Interkulturelle Pädagogik, Darmstadt 2015.

Bergmann, Werner: **Was sind Vorurteile?,** Berlin 2006. URL: http://www.bpb.de/izpb/9680/was-sind-vorurteile?p=all

Blaschke-Nacak/ Hößl, Stefan E. (Hrsg.):
Islam und Sozialisation. Aktuelle Studien, Springer VS, Wiesbaden 2016.

Bozay, Kemal:
„Ich bin stolz, Türke zu sein!" – Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte im Zeichen der Globalisierung. Wochenschau Verlag, Schwalbach/Ts. 2005/2009.

Bozay, Kemal:
Ungleichwertigkeitsideologien in der Einwanderungsgesellschaft. Springer VS, Wiesbaden 2017.

Bundeszentrale für politische Bildung:
Informationen zur politischen Bildung, Themenheft „Vorurteile", Berlin, 4/2005.

Ceylan, Rauf/ Jokisch, Benjamin:
Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention. Verlag Peter Lang Edition, Frankfurt/Main 2014.

Ceylan, Rauf / Kiefer, Michael:
Salafismus - Fundamentalistische Strömung und Radikalisierungsprävention, Springer VS Verlag, Wiesbaden 2013.

Dantschke, Claudia:
Radikalisierung von Jugendlichen durch salafistische Strömungen in Deutschland. In: Zeitschrift für Jugendkriminalrecht und Jugendhilfe (ZJJ), 1/2015, S. 43-48.

Drücker, Ansger (Hrsg.):
Die interkulturelle Öffnung der Jugendverbandsarbeit. Bestandsaufnahme und Erfahrungen aus Projekten, IDA e.V., Düsseldorf 2013.

El-Gayer,Wael / Strunk, Katrin, (Hrsg.):
Integration versus Salafismus. Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland, Wochenschau Verlag, Schwalbach/Ts. 2014.

Endreß, Gerhard:
Der Islam in Daten, Verlag C.H. Beck, München 2006.

Engels, Dörthe:
Wie ist die Stellung der Frau im Islam? In: Bundeszentrale für politische Bildung, 2014. URL: http://www.wasglaubstdudenn.de/spuren/143322/wie-ist-die-stellung-der-frau-im-islam

Fereidooni, Karim/ El, Meral (Hrsg.):
Rassismuskritik und Widerstandsformen. Springer, Wiesbaden 2016.

Fischer, Veronika/ Kallinikidou, Desbina/ Stimm-Armingeon, Birgit (Hrsg.):
Handbuch interkulturelle Gruppenarbeit, Wochenschau, Schwalbach/Ts. 2001.

Heinke, Daniel H.; Perssson, Mareike:
Zur Bedeutung jugendspezifischer Faktoren bei der Radikalisierung islamistischer Gewalttäter. In: Zeitschrift für Jugendkriminalrecht und Jugendhilfe (ZJJ), 1/2015, S. 48-53.

Hildebrandt, Mathias/ Brocker, Manfred (Hrsg.):
Unfriedliche Religionen. Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen. VS Verlag, Wiesbaden 2005.

Hummel, Klaus/ Logvinov, Michael:
Gefährliche Nähe. Salafismus und Dschihadismus in Deutschland; ibidem Verlag, Stuttgart 2014.

Kandel, Johannes:
Islamismus in Deutschland. Zwischen Panikmache und Naivität. Verlag Herder, 2011.

Körber-Stiftung (Hrsg.):
Was ist ein Deutscher? Was ist ein Türke? – Deutsch-Türkisches Symposium 1997, Edition Körber Stiftung, Hamburg 1998.

Kraetzer, Ulrich:
"Salafisten. Bedrohung für Deutschland?", Gütersloher Verlagshaus, 2014.

Malthaner, Stefan/ Waldmann, Peter: Radikale Milieus.
Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen, Campus Verlag, Frankfurt/Main, New York 2012.

Mansel, Jürgen/ Spaiser Viktoria:
Ausgrenzungsdynamiken. In welchen Lebenslagen Jugendliche Fremdgruppen abwerten; Beltz Juventa Verlag, Weinheim/Basel 2013.

Potts, Lydia/ Kühnemund, Jan:
Mann wird man. Geschlechtliche Identitäten im Spannungsfeld von Migration und Islam; Transcript Verlag, Bielefeld 2008.

Scheitza, Alexander u. a.:
Interkulturelle Jugendarbeit. Ein Arbeitshandbuch für die Jugendarbeit mit multikulturellen Gruppen. STIC Projektgruppe, Metz/ Saarbrücken 2004.

Schneiders, Thorsten Gerald:
Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung; Verlag transcript, 2014.

Schneiders, Thorsten Gerald:
Verhärtete Fronten. Der schwere Weg zu einer vernünftigen Islamkritik. Springer, Wiesbaden 2012.

Schule ohne Rassismus (Hrsg.):
Jugendkulturen zwischen Islam und Islamismus. Lifestyle, Medien und Musik. Berlin 2008 (mehr in www.ufuq.de).

Seidensticker, Tilman:
Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen. Verlag CH Beck, München 2014.

Tartsch, Thomas:
Islamischer Fundamentalismus und Jihadismus – Bedrohung der inneren Sicherheit?; Europäischer Universitätsverlag Bochum 2005.

Tibi, Bassam:
Der Islam und Deutschland; Muslime in Deutschland; DVA, Stuttgart / München, 2011.

Tibi, Bassam:
Islamische Zuwanderung; Die gescheiterte Integration; DVA, Stuttgart / München, 2002.

Toprak, Ahmet/ Gerrit Weitzel (Hrsg.):
Salafismus in Deutschland. Springer Verlag, Wiesbaden 2017.

Volk, Thomas:
Neo-Salafismus in Deutschland – Analysen & Argumente. Konrad-Adenauer-Stiftung, September 2014 (Online abrufbar im Netz).

von Wensierski, Hans-Jürgen/ Lübcke, Claudia (Hrsg.):
Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen. Verlag Barbara Budrich; Opladen 2007.

Zehetmair, Hans:
Der Islam: Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2005.

Zentrum für demokratische Kultur:
„Ich lebe nur für Allah" – Argumente und Anziehungskraft des Salafismus. Verfasst von Claudia Dantschke, Ahmad Mansour, Jochen Müller und Yasemin Serbest, Berlin 2011.

Dreisprachige AKTIV!-Broschüren

PROJEKTAKTIVITÄTEN

Das Projekt „AKTIV!“ in der Praxis:
Bildungsarbeit mit Botschafterinnen und Botschaftern

Workshops und Schulungen

- Baden-Württemberg
- Bayern
- Hessen
- Norden
- Nordrhein-Westfalen
- Der Europäische Blick und Austausch

Das Projekt „AKTIV!“ in der Praxis:

Bildungsarbeit mit Botschafterinnen und Botschaftern

In der praktischen Koordination und Umsetzung des Projekts „AKTIV!“ hat die Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. als ersten Schritt vorhandene Materialien und Ansätze für die politische Bildungsarbeit recherchiert und erprobt. Hierzu wurden im Kontext der Bildungsangebote didaktische Leitlinien entwickelt und modular aufbereitete Themenmaterialien vorbereitet und den Botschafterinnen und Botschaftern bereitgestellt.

In der praktischen Umsetzung des Projekts und der projektbezogenen Bildungsarbeit ging es im Kern darum, einen Beitrag zur politischen Bildung in der Migrationsgesellschaft zu leisten. Dieser Beitrag konzentrierte sich insbesondere darin, diskriminierende Vorurteile und Stereotype abzubauen und einen Beitrag für demokratische Bildung, Anerkennung und Partizipation in der Aufnahmegesellschaft zu leisten. Deshalb wurden in dieser Bildungsarbeit sensible und aktuelle Themen der Migrationsgesellschaft (Religion, Islamismus und Radikalisierung, interkulturelles Miteinander, Frauenbild und pädagogische Arbeit mit Jugendlichen) thematisiert, diskutiert und vertieft. Ein besonderer Fokus lag auf der Weiterbildung von Demokratie-Botschafterinnen und Botschaftern, die im Rahmen dieses Projekts auch vor Ort als Ansprechpartnerinnen und Ansprechpartner zu diesen Themenfeldern fungieren sollen. Zunächst stellte sich dabei die Frage, ob und wieweit man vorhandene pädagogische Konzepte für die Bildungsarbeit mit Botschafterinnen und Botschaftern einsetzen kann. Zu untersuchen war, welche Ansätze, Methoden und Inhalte zur Bearbeitung der oben genannten inhaltlich sensiblen Themen geeignet sind, bzw. wie sie an zielgruppenrelevante Besonderheiten angepasst werden müssen.

Dabei kam zum Ausdruck, dass die ausgewählten Bildungsmaterialien zu den einzelnen Modulinhalten sehr grundlegend sind. Im ersten Schritt wurden Materialien zusammengestellt und ein kompaktes Dossier für die Teilnehmenden erstellt, in der die einzelnen Inhalte, Dokumente, Präsentationen, USB-Sticks u.ä. zusammengestellt waren. Zugleich wurden je nach den thematischen Modulschwerpunkten Referentinnen und Referenten aus Wissenschaft und Praxis akquiriert, die an den unterschiedlichen Standorten an den Workshops und Bildungsangeboten mitgewirkt haben. Als positiv erwies sich, dass die Bildungsangebote in deutscher Sprache stattfanden. Dahingehend erwies sich die Sprachenvielfalt (deutsch, türkisch, arabisch) der AKTIV!-Flyer als besonders geeignet, da damit gewährleistet werden konnte, dass Teilnehmende verschiedenster biographischer Hintergründe am Projekt partizipieren konnten. Ebenso positiv war die Methodenvielfalt der Referentinnen und Referenten, vor allem neben der Wissensvermittlung auch die Umsetzung methodischen Übungen, Rollenspiele und Reflexionen.

Eine wichtige Herausforderung war, dass sich die Botschafterinnen und Botschafter sehr schnell mit den Anforderungen vertraut machen mussten. Es gab bundes- und europaweit an verschiedenen Standorten modulbezogene Bildungsveranstaltungen, Trainings und Gesprächsrunden, die auf große Resonanz seitens der Teilnehmerinnen und Teilnehmer gestoßen sind. In diesen Bildungsangeboten wurde ebenso ein Raum sowie ein Rahmen geboten, in dem die Botschafterinnen und Botschafter ihre Standpunkte, Perspektiven und Meinungen einbringen und äußern konnten. Eine Positionierung im Diskurs war signifikantes Merkmal der Schulungen.

Bundesweit haben wir im Projekt „AKTIV!“ insgesamt 100 Botschafterinnen und Botschafter gewonnen und geschult (das Ziel lag bei 80 Personen). Damit wurde das quantitative Ziel bestmöglich erreicht. Darüber hinaus gilt für die AABF die Gleichwertigkeit der Geschlechter als hochzuhaltendes Ideal, sodass die paritätische Besetzung von Referierenden als auch die Repräsentation unter den Teilnehmenden als wichtiges Moment in Erscheinung trat. Im Rahmen des Projektes haben 48 weibliche und 52 männliche Personen teilgenommen. Im deutschsprachigen europäischen Raum haben in der Schweiz 15 Personen und in Österreich 22 Personen (also insgesamt 37 Botschafterinnen und Botschafter) teilgenommen.

Im Rahmen des Projekts wurden insgesamt 25 Maßnahmen durchgeführt (5 Tage Schulung je 8 Unterrichtseinheiten in 5 Modulen). Zugleich waren 15 Informationsveranstaltungen vorgesehen, bei der die Botschafterinnen und Botschafter ihr erlangtes Wissen und Können in den Informationsveranstaltungen angewandt bzw. erprobt haben. Hier konnten 14 praxisbezogene Informationsveranstaltungen durchgeführt werden.

Die geplanten Veranstaltungen wurden in Österreich aufgrund des Lockdowns in der Corona-Phase online umgesetzt. Die vorgesehene Abschlussfachtagung unter Teilnahme von Fachreferentinnen und Fachreferenten sowie Botschafterinnern und Botschaftern musste aufgrund der Infektionsschutzmaßnahmen abgesagt werden.

Workshops und Schulungen

Baden-Württemberg

2018 wurden die Bildungsangebote in Baden-Württemberg realisiert. Die Workshops und Schulungen fanden in den Räumlichkeiten der Alevitischen Gemeinden in Ludwigsburg, Mannheim, Mühlacker und Stuttgart statt. Die Botschafterinnen und Botschafter wurden in den fünf Modulen durch die Referentinnen und Referenten geschult. Zudem wurden vier Informationsveranstaltungen im Raum Baden-Württemberg umgesetzt.

Bayern

Die Aus- und Fortbildung der Botschafterinnen und Botschafter in Bayern wurden in 2019 durchgeführt. Diese fanden in den Räumlichkeiten der Alevitischen Gemeinden in Augsburg, Ingolstadt, Memmingen, und Nürnberg statt. Durch die Schulungen und Workshops haben die Botschafterinnen und Botschafter wichtige Inhalte zu den einzelnen Modulen erhalten und diese auf den zwei Informationsveranstaltungen nutzen konnten.

Selda Uğur (25 Jahre),
Botschafterin aus Bayern

Ich heiße Selda Uğur und bin 25 Jahre alt. Meinen Master habe ich in Molekulare Biologie abgeschlossen. Seit 2011 bin ich in der Alevitischen Gemeinde und dem Cem Haus Augsburg (Jugendvorstand und Erwachsenenvorstand) aktiv.

Das Projekt „AKTIV!“ wurde über den BDAJ (Bund der Alevitischen Jugend) beworben und ich habe durch die Alevitische Gemeinde an den projektbezogenen Modulen in Bayern als Botschafterin teilgenommen.

Am meisten hat mir an der Umsetzung der Projektmodule und Schulungen die interaktive Arbeit (gute Mischung aus Vorträgen und praktische Anwendung) gefallen, man konnte sich gut einbringen.

Ich habe gelernt, wie man mit eigenen oder mit fremden Vorurteilen umgeht. Vor allem das Hinterfragen der Radikalisierung der Jugendlichen, ist eine wichtige Fähigkeit die man hier im Rahmen dieses Projektes erlernen konnte.

Daher würde ich mir gerne weitere Projekte mit diesen oder ähnlichen Schwerpunkten wünschen.

Hessen

Die Bildungsangebote in Hessen fanden zwischen den Jahren 2018 und 2019 in den Alevitischen Gemeinden in Darmstadt, Frankfurt am Main, Gustavsburg, Wetterau und Wetzlar statt. In Hessen wurden ebenfalls zwei Informationsveranstaltungen umgesetzt.

Norden

Im Norden fanden die Bildungsangebote für die Aus- und Fortbildung von Botschafterinnen und Botschafter im Jahr 2019 statt. Die Workshops und Schulungen wurden in den Räumlichkeiten der Alevitischen Gemeinden in Berlin, Hamburg, Salzgitter und Uetersen durchgeführt.

Nordrhein-Westfalen

Die Botschafterinnen und Botschafter in Nordrhein-Westfalen wurden 2018 in den fünf Modulen aus- und fortgebildet. Diese fanden in den Alevitischen Gemeinden in Dortmund, Düsseldorf, Marl, Mülheim a. d. Ruhr, und Köln statt.

Salman Kabak (33 Jahre),
Botschafter aus Nordrhein-Westfalen

Mein Name ist Salman Kabak, ich bin 33 Jahre alt und studiere an der Fachhochschule Bottrop Wirtschaftsinformatik. Das Abitur habe ich über den Zweiten Bildungsweg erreicht. Derzeit gehe ich neben dem Studium einer Beschäftigung als IT-Supporter nach. In meiner Jugend habe ich mich in politischen Jugendverbänden und im Laufe des Studiums beim Bund der Alevitischen Studierenden Duisburg-Essen engagiert. Beim letzteren habe ich sogar das Amt des Vorsitzenden bekleidet. In einer kurzen Zeitspanne war ich parallel in einer etablierten Partei aktiv.

Ich bin durch eine damalige Freundin auf das Projekt aufmerksam gemacht worden. In meiner Nachbarschaft sind einige Jugendliche mit Migrationshintergrund islamistisch radikalisiert worden. Mir fiel dabei auf, dass es oft Jugendliche waren, die aus zerrütteten Elternhäusern kamen.

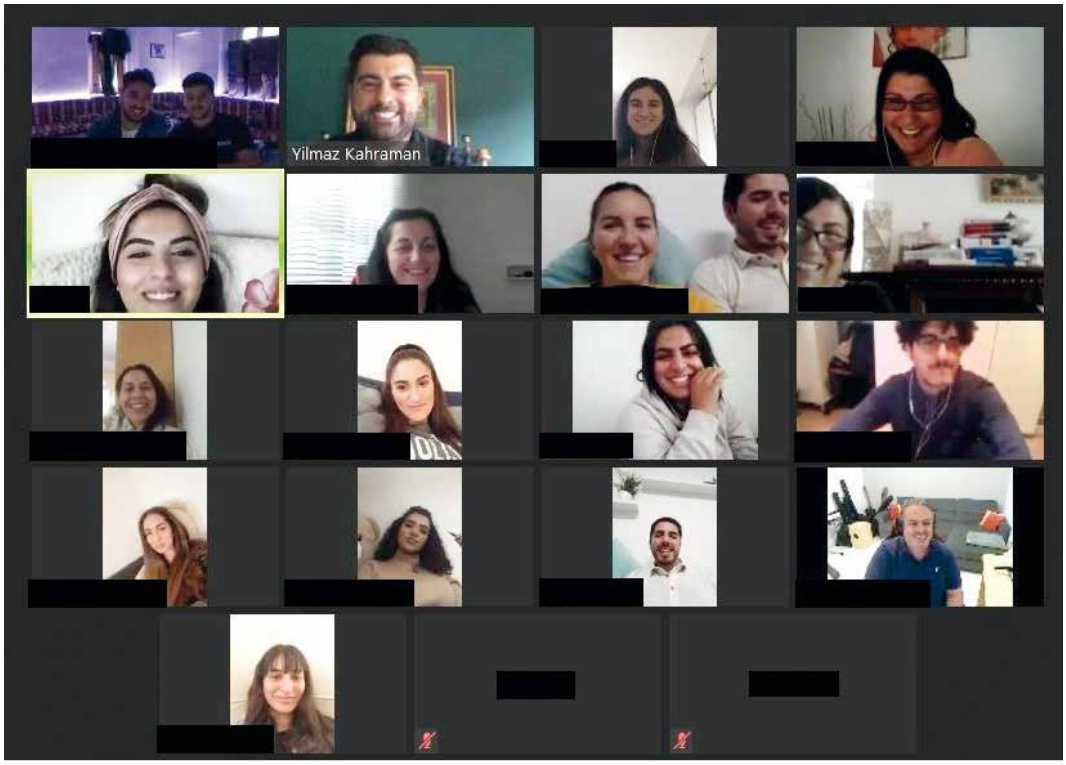
Mir hat an der Umsetzung des Projekts am meisten gefallen, dass unterschiedliche qualifizierte Dozentinnen und Dozenten eingeladen worden sind, die allesamt den Eindruck vermitteln konnten, dass sie die kulturelle Vielfalt in Deutschland schätzen, aber nicht der Naivität anheimfallen, die eben jene islamistischen Lobbyisten erhoffen. Aufgrund meines Interesses für den Islam und anderen diversen politischen Ideologien konnte ich von mir aus beurteilen, dass der Input der Sitzungen genau richtig für diejenigen abgestimmt war, die sich damit nicht vorher beschäftigt haben.

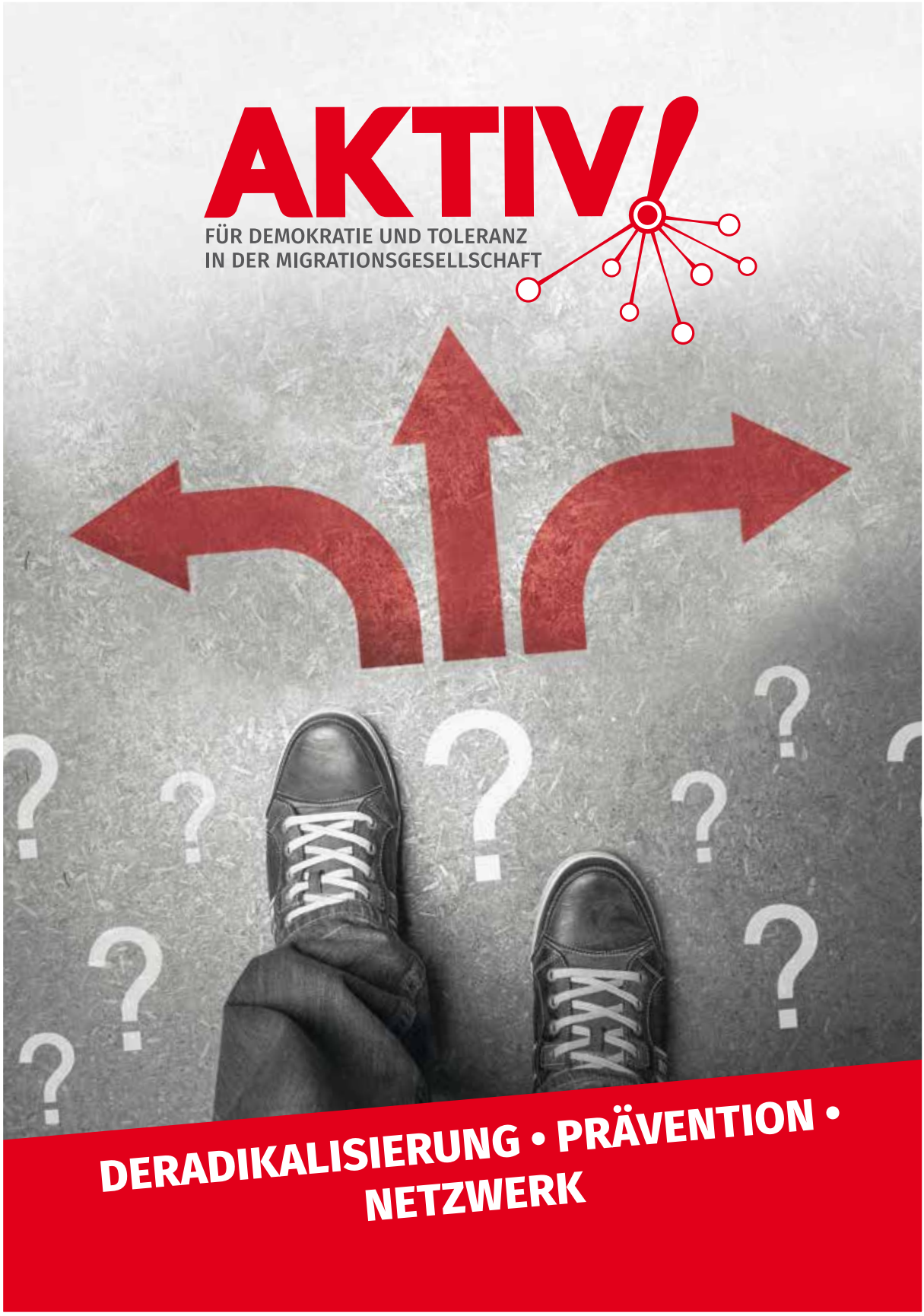
Aus dem AKTIV!-Projekt nehme ich die Erkenntnis mit, wie sehr Ungleichwertigkeitsideologien (prinzipiell) davon profitieren, dass Jugendliche strukturell perspektivlos sind und meist schwierigen Anschluss zu Schule, Ausbildung und Beruf finden. Die Praxis zeigt, dass für den Eintritt ins sog, „Paradies“ nicht nach einem Schulabschluss gefragt wird, sondern ihnen darüber hinaus auch das Gefühl vermittelt wird, sie wären im aktuellen Zeitgeist etwas Besonderes, dessen Besonderheit aber grundlegend durch die Abwertung der Anderen begründet wird. Daher habe ich mit großem Interesse an diesem Projekt als Botschafter teilgenommen.

Ich würde es begrüßen, wenn es weitere solcher großartigen Projekte geben würde. Da der Islamismus/Salafismus immer noch ein akutes Bedrohungspotenzial besitzt, sollte in der heutigen Zeit mehr dahingehend gearbeitet werden. Auch die Gefahren, die von Grauen Wölfe ausgehen, sind nur denen bekannt, die schon Opfer ihrer Ideologie wurden.

Der Europäische Blick und Austausch

2020 fanden die Schulungen und Workshops für die Botschafterinnen und Botschafter in der Schweiz und in Österreich statt. Die Schulungen in Österreich wurden aufgrund der Corona-Pandemie im Rahmen eines Online-Seminarformats durchgeführt.




AKTIV!
FÜR DEMOKRATIE UND TOLERANZ
IN DER MIGRATIONSGESELLSCHAFT
DERADIKALISIERUNG • PRÄVENTION •
NETZWERK

IMPRESSUM

Dokumentation des Projekts
AKTIV! – AKTIV FÜR DEMOKRATIE UND TOLERANZ IN DER MIGRATIONSGESELLSCHAFT

Herausgeber: **Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. (AABF)**
Hüseyin Mat, Bundesvorsitzender
Stolberger Str. 317, 50933 Köln
Fon: +49(0)221 - 94 98 56 - 0
Fax: +49(0)221 - 94 98 56 - 10
E-Mail: info@aabf.de
https://alevi.com/

Projekt „AKTIV! – AKTIV FÜR DEMOKRATIE UND TOLERANZ IN DER MIGRATIONSGESELLSCHAFT“

Träger: **AABF e.V.**

Projektleitung: **Mesut Şat, Dilek Yıldız, Leyla Şahbudak**

Gefördert durch: **EUROPÄISCHE UNION**
Fonds für Innere Sicherheit
Zuständige Behörde ISF

Bundesministerium für
Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ)

Bundesamt für Familie und
zivilgesellschaftliche Aufgaben (BAFzA),
im Rahmen des Programms "Demokratie Leben"

https://alevi.com/unser-engagement/

Bearbeitung
und Lektorat: **Prof. Dr. Kemal Bozay**

Layout und Satz: **Adrian Brachman**

Druck: **wir-machen-druck.de**

1. Auflage: Oktober 2020

AKTIV!

FÜR DEMOKRATIE UND TOLERANZ
IN DER MIGRATIONSGESELLSCHAFT

Alevitische Gemeinde Deutschland e.V.
Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF)