

4. Die Aleviten

Im Folgenden möchte ich die vorangegangenen Kapitel über Protestmusik und kurdische Musik durch eines zu alevitischer Musik ergänzen. Es sei jedoch angemerkt, dass von den bereits vorgestellten kurdischen Interviewten zwei auch Aleviten sind: Sakîna Teyna und Bülent Emir. Letzterer ist sogar als Bağlama-Lehrer sehr aktiv in alevitischen Vereinen. Die Musiker/-innen entschieden sich aber bei offiziellen Konzerten, das Label »kurdisch« dem Label »alevitisch« überzuordnen bzw. vorzuziehen.

Nun soll komplettierend eine weitere Nuance musikalischen und gesellschaftlichen Engagements präsentiert werden, welche von türkischstämmigen Aleviten geprägt wird und offiziell unter dem Label »alevitisch« stattfindet.

4.1 Allgemeines

Die Aleviten (im Deutschen auch Alewiten) stellen die zweitgrößte muslimische Religionsgemeinschaft der Türkei dar. Über ihre Größe existieren nur Schätzungen, da das Alevitum (auch Alevitentum) keine staatlich erfasste Identitätskategorie darstellt. Unterschiedliche Schätzungen gehen von 5 bis 20 Millionen Aleviten bzw. von einem Bevölkerungsanteil von 10 bis 25 Prozent aus.¹ Des Weiteren wird davon ausgegangen, dass ca. zwei Drittel türkisch-, ein Drittel kurdischstämmig sind.²

Anders als bestimmte nicht-muslimische Minderheiten, welche in der Türkei unter einem Schutz stehen, der ihnen die Selbstorganisation in Teilen gesellschaftlichen Lebens ermöglicht und hierbei Rechte – wie die Befreiung der Kinder vom offiziellen sunnitischen Religionsunterricht an Schulen –

1 Vgl. Künneke 2010: 118.

2 Vgl. Drefßler 2013: 18f.

garantiert, zählen Aleviten offiziell zu den »Muslimen«. Die islamische Praxis ist in der Türkei einer staatlichen Kontrolle unterstellt, welche vom »Präsidium für Religionsangelegenheiten« (*Diyanet İşleri Başkanlığı* [DİB]) ausgeführt wird. Dreßler beschreibt die Arbeit des Präsidiums wie folgt:

»Diese personell und finanziell umfassend ausgestattete Behörde definiert und organisiert legitime Formen des öffentlichen Islam und ist für den Moscheebau ebenso zuständig wie für das Erstellen von Fatwas (islamische Rechtsgutachten) und die Organisation der Pilgerfahrt nach Mekka. Eine außerhalb der Oberaufsicht des *Diyanet* [Herv.i.O.] organisierte und praktizierte Form des Islam ist in der Türkei formal gesehen illegitim. Während das *Diyanet* nun behauptet, ohne Unterschied alle Muslime der Türkei, und darunter fasst es auch die Aleviten, zu repräsentieren, werden alevitische Belange *de facto* [Herv.i.O.] gleichwohl kaum berücksichtigt.«³

Aleviten präsentieren sich im Kontext der Türkei häufig als Gegenstück zum sunnitischen Islam. Nicht selten werden Definitionen des Alevitums über eine Aufzählung dessen, was die Religionsgemeinschaft mit den Sunniten an Idealen und Traditionen nicht teilt, erbracht.⁴ Bei diesen Aufzählungen wird erwähnt, dass alevitische Frauen kein Kopftuch tragen, Männer und Frauen nicht getrennt beten und das Verzehren von Schweinefleisch nicht als verboten angesehen wird. Dass einige für Sunniten verpflichtende Regeln von den Aleviten nicht beachtet werden, ist jedoch keinesfalls als gelockerte Auslegung des Islam zu verstehen, sondern auf ein anderes Grundverständnis der Beziehung zwischen Mensch und Gott zurückzuführen. Sökefeld formuliert:

»Der Mensch wird als ein Wesen betrachtet, das sich auf dem Weg zu Gott befindet, und auf diesem Weg unterschiedlich weit vorangekommen sein kann. Das Ziel ist der »vollkommene Mensch« [Herv.i.O.] (*kamil insan*), der letztlich die Einheit mit Gott erreicht. Ähnlich wie der Sufismus unterscheidet das Alevitentum vier Stufen auf dem Weg zu Gott, die als Stufen der Erkenntnis gedacht werden. Auf diesem Stufenweg können Menschen unterschiedlich weit voran kommen, und Aleviten gehen davon aus, dass sie die erste Stufe, die Scharia (türk.: *şeriat*) bereits überwunden haben. Für sie gilt also der legalistische Islam nicht mehr.«⁵

3 Dreßler 2013: 16.

4 Vgl. Sökefeld 2008: 17.

5 Sökefeld 2008: 17f.

Dies stößt jedoch bei gläubigen Sunniten auf Unverständnis: Aleviten gelten für sie als vom Weg abgekommene Muslime, die erneut zu missionieren sind.⁶

Aufgrund der starken Verehrung Alis werden die Aleviten gelegentlich auch als historisch mit den Schiiten verbunden angesehen. Dreßler beschreibt die Gemeinsamkeiten jedoch als gering und ordnet die Aleviten nicht der schiitischen Tradition zu.⁷ Solomon bezeichnet die Gemeinschaft als »quasi-ethnic group in Turkey«.⁸

Bezüglich der staatlichen Behörde für Religionsangelegenheiten DİB nehmen verschiedene alevitische Gruppierungen und Organisationen unterschiedlich Stellung. Sie alle sehen in der Tatsache, dass ihre Interessen nicht unterstützt werden, eine Verletzung der Staatsneutralität, wünschen sich jedoch verschiedene Lösungen: Ein Teil der Aleviten möchte im DİB repräsentiert sein und fordert, ein Prozentsatz der finanziellen Mittel solle an die Aleviten gehen, das Alevitum im offiziellen muslimischen Religionsunterricht repräsentiert und die *dede* (Oberhaupt der religiösen Gemeinschaft) als Staatsbedienstete eingestellt werden. Andere erklären, die Behörde müsse die Unabhängigkeit vom Staat erlangen; die Aleviten müssten zudem eine parallele, gleichberechtigte Behörde für die Organisation ihrer eigenen Belange schaffen. Wieder andere wünschen sich die Abschaffung der Behörde und des Religionsunterrichts an Schulen allgemein.⁹

Seit 2000 werden die Aleviten in den jährlichen Türkei-Fortschrittsberichten der Europäischen Kommission erwähnt. Ihre Anerkennung als Religionsgemeinschaft und ihre politische Gleichberechtigung sind hierbei angemahnt worden.¹⁰ Schwierigkeiten bezüglich einer offiziellen Definition des Alevitums ergaben sich jedoch auch für die Europäische Kommission:

6 Vgl. Seufert/Kubaseck ²2006: 145.

7 Dreßler beschreibt die wenigen Gemeinsamkeiten mit den Schiiten wie folgt: »Wie die Zwölferschiiten erinnern die Aleviten ihre eigene Geschichte als Leidensgeschichte, die ihren Kristallisationspunkt in der Erzählung der Tragödie von Kerbela hat, dem Gründungsmythos der Zwölferscharia. Schiitischer Tradition zufolge wurden in der Wüste nahe bei dieser irakischen Siedlung im Jahr 680 n. Chr. der Sohn Alis und dritte Imam Hüseyin sowie seine ihn begleitenden Angehörigen von umayyadischen Truppen massakriert. Über die ritualisierte Erinnerung der mythologisch verklärten Schlacht von Kerbela hinausgehend haben die Aleviten allerdings wenig mit dem Mainstream der Zwölferschia gemein.« (Dreßler 2013: 29.)

8 Solomon 2008: 80.

9 Vgl. Massicard 2013: 52.

10 Vgl. Sökefeld 2008: 31.

»[...] die Frage der Definition des Alevitums [hat] im offiziellen Kommissionsbericht des Öfteren zu heftigen Diskussionen geführt, insbesondere als die Aleviten hier als ›muslimische Minderheit‹ [Herv.i.O.] (2004), ›nicht sunnitische muslimische Gemeinschaft‹ (2005) und als ›staatlich nicht anerkannte muslimische Gemeinschaft‹ (2006) definiert worden waren. Seit 2007 vermeiden es die jährlichen Berichte der EU-Kommission zur Türkei, das Alevitum religiös zu definieren. Somit nahm die Spezifität der Definition von Jahr zu Jahr ab, und zwar im Verhältnis zu den durch die jeweiligen Definitionen hervorgerufenen, empörten Reaktionen von türkischer Seite. Mit anderen Worten: Die EU-Kommission hatte wohl erkannt, wie hochpolitisch die Frage der Definition des Alevitums ist und sich deshalb augenscheinlich dazu entschlossen, sich aus der Diskussion herauszuhalten.«¹¹

Die Frage, ob das Alevitum überhaupt religiös zu definieren ist, wird jedoch nicht nur von außen geführt: Auch innerhalb der Gemeinschaft gibt es Gruppierungen, die sich von der Religion abgewandt haben, aber auf der Zugehörigkeit zu einer kulturellen Gruppe bestehen. Dies ist u.a. darauf zurückzuführen, dass seit den 1960er Jahren alevitische Intellektuelle und Künstler/-innen begannen, sich in politisch linken Organisationen zusammenzufinden. Die alevitische Geschichte wurde von ihnen neu interpretiert und zu einer politischen Geschichte umgeschrieben. Daher begreifen manche das Alevitum als eine Philosophie bzw. Lebenseinstellung ohne religiöse Charakteristika, welche »sowohl spezifisch anatolische als auch universal humanistische Züge«¹² aufweist. Massicard formuliert:

»Certain left-wing writers consider it as first and foremost an oppositional political belief, which subsequently acquired a religious dimension, with the Alevis having adopted Ali *qua* [Herv.i.O.] representative of oppressed justice. [...] Aleviness, which is particularly prevalent amongst disadvantaged classes, is seen here as a form of a proto-collectivism serving to address material problems, and characterised by its perpetual opposition, as confirmed by the popular revolts during the Ottoman Empire. This Marxist thesis enables non-believers to perceive themselves as Alevis. Alevi identity can thus be reconstructed, even along non-religious lines.«¹³

11 Drefßler 2013: 13.

12 Drefßler 2013: 15.

13 Massicard 2013: 63.

Parallel zu dieser Tendenz kann jedoch auch in Teilen des Alevitums eine Wiederbelebung und neue Inszenierung von Religiosität seit den 1990er Jahren beobachtet werden.¹⁴

Somit lässt sich konstatieren, dass unter dem Begriff des Alevitums heute unterschiedliche, zuweilen sich gegenseitig ausschließende, Definitionen existieren.

In diesem Kontext zeigt sich auch die Schwierigkeit der Festlegung auf eine gemeinsame Geschichte. Hendrich beschreibt den Wunsch nach dieser wie folgt:

»[...] das Alevitentum der Gegenwart [sucht] in einem Umfeld nach der eigenen Identität [...], in dem Geschichte als Identifikator und Anspruchsbegründung ein akzeptiertes Mittel, wenn nicht gar eine Waffe, darstellt, und in dem parallel dazu einem Kollektiv ohne Geschichte das Selbstverständnis als Kollektiv, ein Partizipationsrecht am öffentlichen Raum und die kulturelle Anerkennung verweigert werden.«¹⁵

Werden nun meist die Kızılbaş¹⁶ (Elitetruppen der schiitischen Safaviden, welche für Aufstände gegen die osmanischen Herrscher bekannt sind) als direkte Vorgänger der Aleviten genannt, so wird dennoch gelegentlich auch schlichtweg von Turkmenen¹⁷ (viele der Kızılbaş waren Turkmenen) gesprochen oder sich auf die Bektāşi gestützt. Letztere werden jedoch zuweilen auch als eigene, vom Alevitum unabhängige Gruppierung verstanden. Kurz soll hier die Geschichte der Bektāşi umrissen werden.

Die Bektāşi genossen im Osmanischen Reich im Gegensatz zu den Kızılbaş zeitweise politischen Einfluss, stellten jedoch ebenfalls keine homogene Gruppe dar.

»Religiöse Autorität ist [...] bei den *çelebi-Bektāşis* [Herv.i.O.] an Abstammung gebunden. Nicht so jedoch bei den *baba-Bektāşis*, denn die *tarikāt* der *baba-Bektāşis* ist eine Initiationsgemeinschaft. [...] Die *çelebi-Bektāşis* waren die offiziellen Verwalter des Hauptkonvents (*zaviye*) von Hacıbektāş, der als religiöse Stiftung (*vakıf*) in die osmanische Verwaltung eingegliedert war. Die *baba-Bektāşis* hingegen hatten eine enge Verbindung zum Janitscharenheer. Somit waren beide *Bektāşi*-Zweige institutionell über staatliche Strukturen

14 Vgl. Dreßler 2013: 21.

15 Hendrich 2008: 42.

16 Vgl. Sökefeld 2008: 11.

17 Vgl. Seufert/Kubaseck ² 2006: 142f.

an das osmanische Herrscherhaus angebunden, während die *Kızılbaş* sozial und ökonomisch weitgehend marginalisiert waren – insbesondere diejenigen, die nicht mit der *Bektaşîye* affiliert waren.«¹⁸

Manche *Kızılbaş* schlossen sich dem Bektaschitum an. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden unter Sultan Mahmud allerdings auch ihre Klöster und Gebetsorte zerstört oder in Stätten des sunnitischen Islam umgewandelt.¹⁹

Massicard beschreibt die Bektaşî dennoch als – auch nach der Republikgründung – weniger marginalisiert als die Aleviten und konstatiert für die 1960er Jahre, viele Aleviten hätten sich den Bektaşî angeschlossen, um sich die Eingliederung in die türkische Gesellschaft ein wenig zu erleichtern.²⁰ Auch der vereinte Term »Alevi-Bektaşî« kann heute als Selbstbezeichnung vorgefunden werden.²¹ Hendrich formuliert:

»Die gesamte bektaschitisch-alevitische Bewegung der Gegenwart ist auf der Suche nach ihrer Meistererzählung und sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass es auch in diesem Bereich, genauso wie in Fragen der Glaubenslehre und der Rituale, an einer dogmatischen Instanz ›mangelt‹ [Herv.i.O.]. Also stehen sich der Wunsch nach einem identitäts- und einheitsstiftenden Geschichtsbild und die kreative Freiheit jedes alevitischen Individuums, ein persönliches Geschichtsbild zu entwerfen, anscheinend unversöhnlich gegenüber. Dieses Problem verhindert jedoch auf keinen Fall die private und öffentliche Diskussion zum Thema und hat eine Reihe von ›Lösungsmöglichkeiten‹ [Herv.i.O.] hervorgebracht.«²²

Einige Gemeinsamkeiten lassen sich jedoch finden: In den unterschiedlichen historischen Herleitungen ist stets von Verfolgung, dem zurückgezogenen Leben in abgeschiedenen Gegenden und von *Takiyya*, der geheim gehaltenen alevitischen Identität und damit verbundenen versteckten Religionsausübung, die Rede.

Elemente von Verfolgung prägten auch die vergangenen Jahrzehnte, das alevitische Leben des 20. Jahrhunderts. So kam es zwischen 1978 und 1980 zu

18 Dreßler 2013: 24f.

19 Vgl. Massicard 2013: 14ff.

20 Vgl. Massicard 2013: 27.

21 Vgl. Dreßler 2013: 24.

22 Hendrich 2008: 43.

Pogromen: Alevitische Nachbarschaften wurden attackiert. Was von kleineren Gruppen anti-alevitischer Aktivisten und Aktivistinnen gestartet worden war, erhielt von der Zivilbevölkerung weitestgehend Unterstützung.²³ Massicard fragt nach den Gründen hierfür und untersucht den Aspekt des Gesellschaftsaufstiegs von Aleviten.

»What role did the competition for economic resources play? Social differentiation meant that the Alevis – including those in towns in central Anatolia – started to occupy positions (in trades, business, the liberal professions and the upper echelons of the civil services) that had previously been the preserve of Sunnis. And since they were starting from a lower point, they climbed the social ladder more rapidly in relative terms. The upheaval of the social hierarchy was apparently not well received by certain Sunnis [...]«²⁴

Nach dem Militärputsch von 1980 wurden alevitische Organisationen geschlossen und Menschen in Leitungspositionen vor Gericht gestellt und des Separatismus angeklagt. Positionen des Staatsapparates, welche zuvor auch von Linken mit Engagement für Minderheitenrechte übernommen worden waren, wurden nun durch Konservative neu besetzt. Die Aleviten wurden hierdurch bei der Ressourcenverteilung noch schlechter gestellt als zuvor.²⁵

Ein Element, das zur weiteren Zersplitterung der alevitischen Community beitrug, soll erwähnt sein: Massicard untersuchte die Unterschiede der Mobilisierungstechniken in den lokalen alevitischen Organisationen und stellte hierbei fest, dass nicht nur die Definition der eigenen Gemeinschaft des Alevitums variiert, sondern vor allem auch das Bild »des Anderen«. Für die Aleviten in Sivas beschreibt sie klassisch die Sunniten als jene Gruppe, von der man sich distanzieren wolle, wohingegen sie für Malatya festhält, hier käme es den alevitischen Organisationen vor allem darauf an, sich von kurdischen Nationalisten und radikalen Linken abzusetzen.²⁶

Im Zuge der großen Wellen der Emigration aus der Türkei verließen auch zahlreiche Aleviten ihr Heimatland. Heute verfügt Deutschland über die größte und politisch aktivste alevitische Bevölkerung Europas.²⁷ Im Kontext des Diaspora-Lebens erlebten die Aleviten eine bemerkenswerte Veränderung

23 Vgl. Massicard 2013: 31.

24 Massicard 2013: 31.

25 Vgl. Massicard 2013: 35ff.

26 Vgl. Massicard 2013: 173.

27 Vgl. Massicard 2013: 185.

ihrer gesamtgesellschaftlichen Stellung: War die türkische Mehrheitsgesellschaft ihnen mit gezielter Ablehnung begegnet, so zeigte sich die deutsche Mehrheitsgesellschaft ihren Besonderheiten gegenüber indifferent.²⁸

Zunächst führten viele Aleviten ihre versteckte Form der Religionsausübung fort. Organisierten sie sich in Vereinen oder traten sie bereits bestehenden Vereinen bei, so waren diese politisch ausgerichtet, nicht religiös oder kulturell, insbesondere sozialdemokratisch, z.T. aber auch linksrevolutionär.²⁹

Erst in den späten 1980er Jahren begannen Aleviten in Deutschland als eine Gemeinschaft mit gemeinsamen religiösen und/oder kulturellen Idealen öffentlich aufzutreten. Sökefeld benennt folgende Gründe für diese Veränderung:

»[...] zum einen [geschah dies] als Antwort auf Gewalttaten und den wachsenden Einfluss des politischen Islam in der Türkei, zum anderen in Reaktion auf einerseits einen verstärkten Rassismus und andererseits die wachsende Popularität der Multikulturalismus-Idee in Deutschland.«³⁰

Im Dezember 1988 gründete sich die »Alevitische Kulturgruppe«, welche im Oktober 1989 die »Alevitische Kulturwoche« in Hamburg – samt Diskussionen, Konzerten von aus der Türkei eingeflogenen alevitischen Musizierenden und *Cem* (Gottesdienst) – veranstaltete. Die Aleviten stellten hier Forderungen an die Türkei, wie etwa die Garantie von Religionsfreiheit, jedoch auch an die deutsche Öffentlichkeit: Forschungen und Debatten über Migranten und Migrantinnen aus der Türkei dürften künftig nicht nur den sunnitischen Islam berücksichtigen. Die Gemeinsamkeiten der alevitischen Kultur mit der deutschen – im Gegensatz zur sunnitischen – wurden hervorgehoben.³¹ Sökefeld beschreibt die Vorgehensweise der alevitischen Aktivisten und Aktivistinnen wie folgt:

»Im Gegensatz zur gängigen Strategie von Einwanderergruppen, ihre Identität durch die Betonung des Unterschieds zur Mehrheitsbevölkerung zu definieren und die Anerkennung dieser Differenz einzufordern, betonen Aleviten in Deutschland, vor allem aber die in den Organisationen aktiven Aleviten, den Unterschied zu sunnitischen Türken. Indem Aleviten

28 Vgl. Greve 2003: 278.

29 Vgl. Sökefeld 2008: 20f.

30 Sökefeld 2007: 174.

31 Vgl. Sökefeld 2008: 23f.

die Unterschiede des Alevitentums zu einem weitgehend ›fundamentalierten‹ [Herv.i.O.] Bild des sunnitischen Islam herausstellen, betonen sie gleichzeitig die Kompatibilität von deutscher und alevitischer Kultur. [...] Tatsächlich gleichen sich der dominante alevitische und der dominante deutsche Islamdiskurs bis aufs Haar: In beiden wird die potentielle oder tatsächliche Gefährlichkeit des Islam herausgestellt und Islam häufig mit Islamismus gleichgesetzt.«³²

Jedoch lassen sich auch hier gegenläufige Beobachtungen anstellen. So formuliert Hendrich, nicht in Bezug auf den öffentlichen Islamdiskurs, doch als Verweis auf die alltäglichen Beziehungen zwischen (auch nicht politisch organisierten) Aleviten und Sunniten:

»Das Verhältnis zu den ›historischen Feinden‹ [Herv.i.O.], den Sunniten in Deutschland erfährt eine deutliche Modifikation. [...] ihr Alltag und ihre Erfahrungen in Deutschland [sind] denen der Aleviten oft näher als denen der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Das Zusammenleben und die notwendige Solidarität zwischen den Migranten erfordert, die Verfolgung der Aleviten durch die Sunniten zu relativieren oder als ›vergangen‹ [Herv.i.O.] aus dem kollektiven Gedächtnis herauszunehmen.«³³

Infolge der Kulturwoche entstanden weitere Vereine, welche es sich zum Ziel setzten, das Alevitum bekannt zu machen und für seine Anerkennung zu werben. Nach dem Massaker an Aleviten während eines Kulturfestivals in Sivas (Türkei) im Juli 1993 wuchs die Selbstorganisation nochmals an: 60.000 Aleviten aus ganz Deutschland und aus Nachbarländern demonstrierten in Köln gegen die Gewalttat; im folgenden Jahr entstanden in Westeuropa über hundert neue alevitische Vereine. Der Zusammenschluss in einem Dachverband mit Sitz in Köln wurde schließlich vollzogen. Nach mehrfachem Namenswechsel heißt dieser heute »Alevitische Gemeinde Deutschland« (*Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu*, [AABF]) und umfasst über hundert Vereine; weitere Organisationen existieren außerhalb der AABF.³⁴

Die zuletzt gewählte Selbstbezeichnung der alevitischen Community als »Gemeinde« setzt einen erneuten Schwerpunkt auf die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft (in Abgrenzung zu einer rein kulturellen Gruppierung). Dieser Name wurde hauptsächlich aufgrund der hiermit in

32 Sökefeld 2008: 26f.

33 Hendrich 2008: 61.

34 Vgl. Sökefeld 2008: 24ff.

Deutschland verbundenen rechtlichen Vorteile gewählt: Die Anerkennung als Glaubensgemeinschaft wurde hierbei angestrebt und erfolgte letztendlich im Jahr 2005. Diese bietet den Aleviten nun die Möglichkeit, in Kooperation mit dem deutschen Staat Religionsunterricht an staatlichen Schulen zu erteilen.³⁵ Als weiteren Wunsch der alevitischen Gemeinschaft beschreibt Aksünger die Gründung eines alevitischen Friedhofs, der die Ausführung spezieller ritueller Handlungen der Totenfeiern in Deutschland praktikierbar macht.³⁶

Jedoch bieten sich durch die Eingliederung der alevitischen Emanzipationsbewegung in den deutschen rechtlichen Rahmen nicht nur neue Vorteile, sondern auch neue Schwierigkeiten: Die Ausbildung der Verantwortlichen für religiöse Bildung muss nun standardisiert werden. Aksünger schreibt:

»Während im traditionellen Kontext das sakrale Wissen innerhalb der Familie primär mündlich tradiert wurde, steht man im Migrationskontext nunmehr vor der Herausforderung, die *Dede/Ana* [Herv.i.O.] im Rahmen von institutionellen Weiter- und Fortbildungsangeboten »theologisch« [Herv.i.O.] zu qualifizieren. Auch hier müssen die Lehrinhalte verschriftlicht und somit auch generalisiert werden, so dass regionalspezifische Formen des religiösen Wissens und der rituellen Praxis bei der Ausbildung der *Dede* nur noch von peripherer Bedeutung sind. Andererseits reflektiert sich in einer solchen delokalisierten Form der Wissensvermittlung auch die Realität der im Migrationskontext gegebenen Zusammensetzung der alevitischen Ritualgemeinden. Während sich diese in den Herkunftsregionen auf verwandtschaftlicher Basis konstituierten, sind sie im Migrationskontext aus einer heterogenen Gruppe von Ritualteilnehmern zusammengesetzt. Die *Dede/Ana* müssen sich somit per definitionem einer standardisierten und homogenisierten Form des Wissens und der Ritualpraxis zuwenden, um die Heterogenität der Partizipanten transzendieren zu können.«³⁷

Im Jahr 2002 schlossen sich verschiedene in Europa ansässige alevitische Verbände zu einer noch größeren Vereinigung zusammen, der »Konföderation der Alevitengemeinden in Europa« (*Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu* [AABK]), ebenfalls mit Sitz in Köln. Die Vereinbarkeit »alevitischer« und »europäischer« Werte wird hier auf noch höherer Ebene hervorgehoben. So ver-

35 Vgl. Aksünger 2013: 144f.

36 Vgl. Aksünger 2013: 171.

37 Aksünger 2013: 232.

öffentlichte die AABK vor der Europawahl 2004 ein Flugblatt in sieben Sprachen mit folgender Mitteilung:

»Die Alevitische Union Europa begrüßt, dass die in Europa lebenden Aleviten sich als ein Teil der europäischen Gesellschaft verstehen. Alevitische Wertvorstellungen sind mit europäischen Werten weitgehend konform. Unsere vorrangigsten Ziele sind:

- Rechtstaatlichkeit [sic!]
- Gerechtigkeit, Meinungs- und Glaubensfreiheit
- Das gemeinsame Streben nach Frieden
- Der Kampf gegen Rassismus, Fundamentalismus und Terrorismus.«³⁸

Massicard weist jedoch darauf hin, dass die AABK keinesfalls alle alevitischen Vereine repräsentiere.³⁹ Wie so häufig, wenn es um alevitische Selbstdarstellung geht, scheint hier nur eine Auswahl an Aspekten integriert zu sein.

In Deutschland wird teilweise sogar eine eigenständige Kulturorganisation kurdischstämmiger Aleviten angestrebt. Seit 1996 existiert die »Kurdische Alevi-Föderation« (*Federasyona Elewiyên Kurdaistanî* [FEK]), welche ca. 20 Organisationen umfasst und ihren Sitz auch in Köln hat. Eine Zusammenarbeit zwischen der deutschen AABF und der FEK wurde mehrfach angestrebt, scheiterte jedoch immer wieder aufgrund politischer Ansichten.⁴⁰ Massicard schreibt:

»[...] the Federation of Kurdistan Alevi was created, something which would have been unthinkable in Turkey where its review (*Zülfikâr* [Herv.i.O.], subsequently renamed *Semah*) was banned.«⁴¹

Jedoch blieb der Föderation auch in Deutschland die offizielle Anerkennung aufgrund von Verbindungen zur PKK, welche auch hier als illegal eingestuft wird, verwehrt.⁴²

38 AABK, nach Sökefeld 2007: 177.

39 Vgl. Massicard 2013: 54.

40 Vgl. Aksünger 2013: 143.

41 Massicard 2013: 188.

42 Massicard formuliert: »The possibility of setting up a body linked to the PKK was envisaged in 1993, following on from events in Sivas. The public authorities in Berlin, who were aware of its links to the PKK, did not accord it official status. [...] Only a few people were active: since it is not possible to be the director of a non-existent association, there was little benefit in mobilisation, which was thus a form of illegal volunteering. Partly for the same reasons, this phantom association was considered illegitimate by the other Alevists in Berlin who were reluctant to be in contact with it, thus further

Viele kurmanci- und zaza-sprachige Aleviten organisieren sich aber in den der AABF angehörigen Teil-Organisationen, wie bspw. innerhalb des Berliner »Kulturzentrum anatolischer Aleviten« (*Anadolu Alevileri Kültür Merkezi* [AAKM]).⁴³

Der alevitischen Diaspora-Situation wird häufig nachgesagt, die alevitische Emanzipationsbewegung in der Türkei mitbeeinflusst zu haben. Erol schreibt:

»[...] since association activities and publication started a bit earlier in the Alevi diaspora than in Turkey, one can assume that migrants in Europe may have to some extent stimulated the Alevi awakening in their native country.«⁴⁴

Nachdem infolge des Militärputschs die politischen Möglichkeiten in der Türkei zeitweise extrem eingeschränkt worden waren, wurde sich in den späten 1980er Jahren jedoch auch hier dem kulturellen Identitätsdiskurs zugewandt. Soziale Ungleichheiten und das politische Konzept der Homogenisierung wurden nun aus einem anderen Blickwinkel als vor dem Putsch kritisiert: Die Mobilisierung wurde jetzt nicht von genuin politischen, sondern von kulturellen Gruppierungen vorangetrieben.⁴⁵ Die Bewegung, welche in intellektuellen Kreisen der Großstädte startete und erst später auch mittelgroße und kleine Städte erreichte, bestand zunächst zu einem bedeutenden Teil aus Aktivistinnen und Aktivistinnen, die schon vorher politisch aktiv gewesen waren. Bereits existierende politische Netzwerke konnten daher für die aufkeimende alevitische Bewegung genutzt werden.⁴⁶ Jedoch waren die Interessensvertretung und die Organisation von Aktionen auch hier wieder divers und von unterschiedlichen – z.T. gar sich widersprechenden – Subrichtungen geprägt. Massicard unterscheidet drei Hauptströmungen der 1990er Jahre: die kulturelle Bildung und kulturelle Wiederbelebung, die politische und

marginalising it. [...] The Alevi branch of the PKK sought to mobilise people primarily via traditional ceremonies (weddings, circumcisions) and concerts or Kurdish nationalist events. The autonomy of the »Kurdistan Alevi« [Herv.i.O.] is thus purely relative, and it is not necessarily much easier to voice an openly Kurdish nationalist form of Alevism in Berlin than it is in Turkey.« (Massicard 2013: 180f.)

43 Vgl. Massicard 2013: 181.

44 Erol 2008: 155.

45 Vgl. Massicard 2013: 38.

46 Vgl. Massicard 2013: 42ff.

soziale Ausrichtung und die religiöse Organisation.⁴⁷ Hierbei weist sie auf folgende Problematik hin:

»Who is able to speak in the name of the ›Alevi community‹ [Herv.i.O.] that all Alevists say exists? Whenever Alevi were invited to talks with the government or parties, they nearly always came as a delegation of various organisations, often unable to agree amongst themselves. Equally, whenever an organisation was in contact with a political leader, the others lost no time in publicly stating that it is not representative, thus undermining its negotiating capacity.«⁴⁸

Mit der Zeit überdachten die meisten Organisationen und Parteien der Türkei ihre Haltung zum Alevitum. Die PKK, ursprünglich von Kurden aus sunnitisch geprägten Gebieten gegründet und unterstützt, warb ab der Mitte der 1990er Jahre explizit um die Beteiligung kurdischstämmiger Aleviten.⁴⁹ Auch die Islamisten formulierten ihre Beziehung zum Alevitum umsichtiger als zuvor. Massicard schreibt:

»The Islamist parties have thus adapted numerous initiatives to woo Alevi, seeking to come across not as Sunni but as great gathering of the faithful, including Alevi, against the ›materialist‹ [Herv.i.O.] with the goal of finally setting faith free – an attitude that has also been adopted to some extent by the AKP [...] They present themselves as the allies of the Alevi, but keep denying them any specificity: they are Muslims like others and don't need separate places of worship or whatsoever. Many Islamists present Aleviness as a form of Turkish Islam.«⁵⁰

Auch in Deutschland nahmen im Laufe der Zeit immer mehr Parteien das Aleviten-Thema in ihr Programm auf. Massicard führt dies auf die Tatsache zurück, dass sich zunehmend Menschen türkischer oder sogar spezifisch alevitischer Herkunft in deutschen Parteien engagieren.⁵¹

Im Folgenden soll nun das Kulturleben der Aleviten – ein besonders verbindendes Element – näher beleuchtet werden mit einer Schwerpunktsetzung auf der Musikkultur. In der alevitischen Tradition spielt Musik gemeinhin eine große Rolle – auch bei der Durchführung religiöser Praktiken. So

47 Vgl. Massicard 2013: 49.

48 Massicard 2013: 52.

49 Vgl. Massicard 2013: 73f.

50 Massicard 2013: 75f.

51 Vgl. Massicard 2013: 192.

wird eine *Cem*-Zeremonie (Gottesdienst) mithilfe von Musik strukturiert. Greve schreibt:

»Geleitet wird eine solche *cem* [Herv.i.O.] von einem geistigen Führer, *pir* oder *mürşit*, bzw. meist von einem ihrer Vertreter, einem *dede*. Frauen nehmen gleichberechtigt an *cem* teil. Zunächst bespricht der *dede* aktuelle Streitigkeiten unter Gemeindemitgliedern. Dann beginnt ein Sänger und *bağlama*-Spieler (*zakir*, *post* oder *âşik*), das Glaubensbekenntnis (*ikrar*) zu singen, später *duvaz*, Hymnen zu Ehren der zwölf Imame, sogenannte *deyiş*, Lieder religiösen bis philosophischen Inhalts, *mersiye*, Klagelieder um den Tod von Hüseyin sowie *miraçlama* (Auferstehungslieder), zu denen die ersten *semah*-Tänze erfolgen. Unter den insgesamt zwölf religiösen Diensten bildet der *semah* einen der spirituellen Höhepunkte jeder *cem*. Theoretisch gehört der *zakir* (Musiker) zu den zwölf Dienern, die für den Ablauf einer *cem* verantwortlich sind, in den Dörfern sangen allerdings häufig die *dede* selber, heute sind nicht selten auch zwei oder drei Musiker beteiligt.«⁵²

Im religiös gelebten Alevitum symbolisiert die *Bağlama* zudem den Glauben. Leicht unterschiedliche Beschreibungen der Repräsentation von wichtigen Elementen des Alevitums durch den Instrumentenkörper existieren hierbei. Markoff schreibt:

»For the Alevis, the *bağlama* [Herv.i.O.] has become a powerful symbol of their group identity and their creed. It is also a material representation of Imam 'Ali and the tenets of his faith: the resonator is said to represent his body, the neck his sword *Zülfikār*, the twelve strings (and sometimes frets) the twelve Shi'ite imams, and the lower course of strings the Prophet Muhammad.«⁵³

Hendrich formuliert in leichter Variation hierzu:

»Der Korpus symbolisiert Ali oder das geheime Wissen, der Hals das mythische Schwert Alis »*Zülfikar*« [Herv.i.O.] oder, aufgrund seiner formalen Ähnlichkeit zum arabischen Buchstaben Alif, »Allah« sowie »Ali«. Der Steg erinnert an die Türschwelle (*eşik*), die in weiten Teilen der zentralasiatisch und/oder durch Türkmeneen beeinflussten Kulturen tabu ist. Wenn das Griffbrett zwölf Bünde aufweist oder das Instrument mit zwölf Saiten bespannt ist (wie die

52 Greve 2003: 286.

53 Markoff 2002: 796.

große ›*çöğür*‹ genannte Laute Ostanatoliens), dann verweist diese Zwölfheit auf die Reihe der zwölf, den Aleviten und Schiiten heiligen Imame.«⁵⁴

Sogar die Bezeichnung »Koran mit Saiten« (*telli kuran*) für die Bağlama existiert.⁵⁵

Jedoch spielt Musik keinesfalls nur im Kontext ausgelebter Religiosität eine Rolle für alevitische Gemeinschaften: Selbst im 21. Jahrhundert erlernen Jugendliche, für die die Frage nach religiöser Tradition in den Hintergrund gerückt ist, zahlreich das Bağlama-Spiel⁵⁶, und auch in Deutschland organisieren alevitische Kulturvereine zahlreiche Bağlama-Kurse und Unterricht im Tanz Semah⁵⁷, welcher an sich ein gottesdienstliches Ritual darstellt.

Massicard sieht in den musikalischen Traditionen gar die einzig unumstrittenen Elemente der alevitischen Kulturzugehörigkeit.

»In order to affirm Alevis difference in symbolic ways, its defenders have also invented and deployed markers [...]. [...] These figures have three different orders of signifieds. A portrait of Ali, first, represents Ali; second, is a marker of Alevisness; and, third, it denotes a specific conception within the Alevis semantic field. The range of pro-Alevis symbols goes from Zülfikar, the sword of revolt, to the dove of peace often associated with Hacı Bektaş. It is a heteroclit set making it possible to condense a wide range of significations. The only neutral signs are the *semah* [Herv.i.O.] and *saz*, since they are viewed by everyone as symbols of Alevisness and denote no more than this.«⁵⁸

Die Musik der Aleviten dient zudem mitunter dem Vorantreiben gesellschaftlicher Debatten:

»Their musical repertoire was politicized and appropriated by leftist revolutionaries because its themes spoke to contemporary struggles. [...] From the 1970s] until the late 1980s, Alevis performers concealed their sacred repertoire: they replaced the names 'Ali and Huseyn with *dost* 'friend' [Herv.i.O.], or they used less threatening texts with the melodies of sacred works such as hymns in praise of the twelve Shi'ite imams.«⁵⁹

54 Hendrich 2004: 168f.

55 Vgl. Greve 2003: 287.

56 Vgl. Seufert/Kubaseck ²2006: 145.

57 Vgl. Sökefeld 2008: 26.

58 Massicard 2013: 64f.

59 Markoff 2002: 798.

Dass die Thematik des politischen Widerstands in alevitischen Gedichten und Liedern so häufig vorkommt, ist auf die bereits dargestellte Geschichte der Ausgrenzung und Verfolgung von Aleviten zurückzuführen. Auch heute wird ihnen noch eine politisch subversive Grundhaltung nachgesagt. Nach den Gezi-Protesten etwa ließ die türkische Polizei verlauten, 78 Prozent der rund 5500 festgenommenen Demonstrationsteilnehmer/-innen seien alevitischen Glaubens – und dies obwohl die alevitische Identität nicht offiziell erfasst wird und daher nicht statistisch gemessen werden kann.⁶⁰

Der Beliebtheit alevitischer Musik in großen Teilen der Gesellschaft tut dies jedoch keinen Abbruch. Markoff beobachtete bereits in den 1980er Jahren eine Wiederbelebung alevitischen Repertoires und führte dies auf den besonders gefühlvollen Charakter der Musik zurück.⁶¹ Dass alevitische Musik zum einen sehr beliebt und zum anderen besonders emotional sei, sagten auch wieder und wieder meine Interviewpartner/-innen – sowohl die alevitischen als auch die nicht-alevitischen.

4.2 Beobachtungen: alevitisches Kulturleben in Deutschland

Ich lernte Adil Arslan, Leiter der Deutsch-Türkischen Musikakademie, im August 2015 kennen. Per E-Mail war ich mit ihm in Kontakt getreten und er hatte angeboten, mir eine Führung durch die Musikakademie zu geben. Die Akademie und ihren Leiter möchte ich hier kurz präsentieren und dabei aufzeigen, als wie viel stärker institutionalisiert und nicht marginalisiert ich die Organisation alevitischer Musik in Deutschland von Anfang an im Vergleich zur Protestmusik und insbesondere zur kurdischen Musik wahrnahm.

Die Deutsch-Türkische Musikakademie liegt in einem großen Altbau in Berlin-Schönefeld und gehört zu einem Künstlerkollektiv: In den verschiedenen Etagen des Hauses sind unterschiedliche Kunstformen vertreten. Im Musikakademieflur hängen Zeitungsartikel, Projektberichte und Poster von Kampagnen, an denen Adil Arslan und die Akademie beteiligt waren, gerahmt an den Wänden, u.a. ein großes Plakat, auf dem der ehemalige Berliner Bürgermeister Klaus Wowereit und Adil jeder eine Bağlama in der Hand halten – um für kulturelle Vielfalt in Berlin zu werben.

60 Vgl. Yücel 2014: 164.

61 Vgl. Markoff 1986: 51.

Adil empfing mich, führte mich in einen der großen, hellen Räume und zeigte mir Konzertprogramme vorangegangener Großprojekte der Akademie, u. a. in der Berliner Philharmonie. Auch schenkte er mir zwei CDs aus seiner eigenen beeindruckenden Karriere.

Später gingen wir unweit der Akademie essen. Türkische Instrumentalmusik erklang in dem kleinen Restaurant, das mich an Istanbuler Studentencafés erinnerte. Es war hier völlig anders als in den meisten Lokalen, die meine anderen Interviewpartner/-innen über die Jahre für Treffen vorgeschlagen hatten und im weiteren Verlauf meiner Studie noch vorschlagen würden, in Köln-Ehrenfeld, der Kölner Innenstadt und Berlin-Kreuzberg – und erst recht als in jenen Wohngebieten Deutschlands, die dafür bekannt sind, beliebt bei konservativeren Anwohnern und Anwohnerinnen aus der Türkei zu sein, wie Köln-Mülheim, Berlin-Wedding und Berlin-Neukölln. In Adils Musikakademie und den Lokalen drum herum – später einmal begleitete ich ihn nach einem Konzert seines Chores in ein weiteres Restaurant der Gegend – lag etwas sehr Gepflegtes und Intellektuelles in der Luft.

4.3 Portraits alevitischer Musikschafter in Deutschland

Portraits von türkischstämmigen alevitischen Musikschaftern sollen nun einen Einblick in das musikalisch-politische Schaffen der Community ermöglichen.

4.3.1 Musikerportrait Kemal Dinç

Kemal Dinç ist ein alevitischer Bağlama-Virtuose aus Istanbul, welcher mir von allen zuvor im Rahmen dieser Arbeit Interviewten für ein Gespräch empfohlen worden war. Ich traf ihn am 7.7.2015 in der Kölner Innenstadt, wo wir uns ein ruhiges Restaurant als Ort für das Interview suchten.

Kemal wuchs bis zum Militärputsch 1980 in der Türkei auf als Sohn einer musikalisch interessierten Familie – sein Großvater besaß ein alevitisches Musikarchiv. Zu Zeiten des Militärputsches besuchte Kemal die Grundschule. Seine Mutter drängte darauf, zum Vater und Großvater, welche als Gastarbeiter in Deutschland untergekommen waren, nachzureisen, um sich in Sicherheit zu bringen. Zunächst kamen sie nach Süddeutschland und Kemal besuchte hier die Hauptschule. Laut eigener Aussage erfuhr er erst nach Er-

lebnissen in der deutschen Schule von der Zugehörigkeit seiner Familie zum Alevitum.

»Ich wusste nicht, dass ich Alevit bin [...] und ich habe hier das gelernt. [...] Weil in der Türkei man [die alevitische Identität] versteckt hat halt. Ich habe das später eigentlich gemerkt, dass mein Großvater und Großmutter und so weiter, die haben halt nicht wirklich direkt gesagt, dass wir Aleviten sind, weil die haben Angst gehabt. Zweitens, mein Großvater, für ihn war das alles gleich: Kurde, Sunnit, Alevit – es war unwichtig. Deswegen hat er nicht das betont. Aber später hier, als ich in der [Schul]klasse war, es gab viele Sunniten. Später merkte ich, dass ich und nur ein Freund, den ich aus [der] Türkei, aus Istanbul, kenne, wir beide waren ein bisschen anders.«

Nach einer weiteren kurzen Lebensphase in Istanbul kam er erneut nach Deutschland und lebte hier in unterschiedlichen Städten, u.a. in Nürnberg, Leipzig – wo er klassische Gitarre studierte –, Berlin und nun Köln. Für Köln hat er sich schlussendlich entschieden, da er hier besonders viele Kontakte zu anderen Musikschaaffenden pflegt. Obwohl er selber türkischer Abstammung ist, kooperiert er laut eigener Aussage insbesondere mit kurdischen Musikschaaffenden.

Des Weiteren ist Kemal Dozent für Bağlama an Hochschulen in Rotterdam (Niederlande) und Mannheim. Er erzählte mir, wie er einst selbst gerne Bağlama studiert hätte, es damals aber keine einzige Möglichkeit in Deutschland gegeben habe, das Instrument an einer Hochschule zu erlernen. Ersatzweise studierte Kemal klassische Gitarre.

Die erste Möglichkeit in ganz Europa, Bağlama in einem universitären Rahmen zu studieren, wurde mit dem Lehrstuhl für Bağlama an der Weltmusik-Akademie der »Codarts University of the Arts« in Rotterdam geschaffen. Das Studienprogramm wurde im Jahr 2000 initiiert, 2006 übernahm Kemal die Bağlama-Lehre.⁶² Greve beschreibt das Programm 2008 wie folgt:

»Currently Codarts offers a study course on Turkish folk music with Bağlama or percussion as main subjects, and in the future an extension at least to Turkish art music is intended. By now two different types of students can be recognized. Firstly, Turks who have grown up in the Netherlands and are

62 Vgl. Greve 2008: 90.

interested in an accredited bachelor's degree course in their country of residence. In autumn 2007, two Turkish students from Germany and one from London, for comparable reasons, enrolled in the study course. Secondly, particularly students of the masters program are interested in intercultural experiences.«⁶³

Aufbauend auf diesen Erfahrungen gelang es Kemal 2015, die Bağlama-Lehre auch in Deutschland universitär zu verankern, an der »Pop Academy« in Mannheim. Er lehrt hier als Hauptverantwortlicher des Studienschwerpunkts und leistet somit einen entscheidenden Beitrag zur akademischen Anerkennung des Instruments Bağlama – nicht nur im Sinne einer musikethnologisch wertschätzenden Sichtweise auf ein interessantes, aber im deutschen Kontext fremdes Instrument, sondern als ein für das Kulturleben in Deutschland relevantes und zu förderndes Instrument.

Ebenfalls bedeutsam ist sein Engagement als Jury-Mitglied für die Bağlama beim größten Jugend-Wettbewerb klassischer Musik in Deutschland »Jugend musiziert«. Das Erlernen und das Lehren des Bağlama-Spiels werden hier nun genau wie das Erlernen und Lehren der traditionell klassisch-europäischen Instrumente gewürdigt.

Auch als Komponist und auftretender Musiker ist Kemal erfolgreich. Er erzählt, als Teenager habe er in traditionellen Semah-Aufführungen gespielt, sich jedoch dann, da er im Alevismus keine Antworten auf seine Daseins-Fragen gefunden habe, politischen Gruppen angeschlossen und bis zum Studium hauptsächlich Protestmusik gespielt und leicht modernisierende Arrangements von Liedern der Volksmusik erstellt. Nach dem Studium habe er dann begonnen, europäisch-klassische Musikelemente in die Bağlama-Musik einzuarbeiten. Für die Neue Musik auf dem Instrument ist er ein Pionier.

»Nach meinem Studium gab es Änderungen in meinem Kopf, neue Horizonte. Dann es hat mich sehr viel beeinflusst, klassische Musik, deutsche klassische Musik besonders. Danach fünf Jahre lang [... habe ich] nur über neue Kompositionen [nach]gedacht, über Bağlama [nach]gedacht, weil ich habe fünf, sechs Jahr lang nicht gespielt, Bağlama, keine Volksmusik, nur klassische Musik. Danach habe ich auf der Bağlama viele Sachen geändert: akustisch und physisch und dann neue Kompositionen [erstellt] und so weiter. Es war [ein] bisschen schwierig. [...] Das ist ziemlich neu für die, also in Bağlama-Literatur. Sogar das ist [die] erste Komposition eigentlich. [...] Die

63 Greve 2008: 90.

Avantgardisten, die fanden [es] sehr interessant, die möchten auch Bağlama für irgendwelche Neue Musik verwenden. [...] Aber die Aleviten, die hören das nicht so gerne oder die Kurden, also bestimmte Traditionen.«

Als ich Kemal über sein Publikum ausfragte, sagte er bezüglich des herkunfts-deutschen Teils seiner Zuhörer/-innen:

»Hier in Deutschland ist das Publikum sehr intellektuell und mit sehr viel Erfahrung. Sehr musikalische Ohr[en]. [...] Wenn ich vor deutsche[m] Publikum spiele, bekomme ich also eine positive Energie. Auf jeden Fall.«

Dies gilt jedoch insbesondere für die Neue Musik auf der Bağlama. In Bezug auf traditionellere Aufführungen machte er im Interview auch gegenteilige Bemerkungen: Wenn das Publikum gar keine Vorkenntnisse zu Musikkulturen aus der Türkei habe, sei dies oft unangenehm. Auf die Frage, welche negativen Reaktionen er mitbekommen habe, antwortete er:

»Negativ[e] Reaktion heißt für mich als Musiker, der aus [dem] Ausland kommt und der ausländische Musik macht, [...] wenn es Kitsch ist, wenn es nicht ästhetisch oder wenn es wirklich nicht gute Musik ist, dann klatscht man, dann sagt man: ›Wow! Es war toll!‹ [...] Das ist eine negative Reaktion. [...] Natürlich die Deutschen, die kennen diese Musik nicht, nicht so tief, weil die haben nicht viele Alternativ[en] gehört. Und die meinen, dass es schön ist. Oder die wollen halt gastfreundlich sein.«

Bei gastfreundlichem Verhalten bleibt seines Erachtens eine wahre Anerkennung der Musiker/-innen als Kunstschaffende aus.

Auf die Frage, ob er mit seiner Musik einen politischen Anspruch verfolge, antwortete Kemal:

»Nein, ich denke nicht. Eher Philosophie zu tun, aber nicht direkt politisch. Also ich selber [bin politisch], ja, aber sehr passiv.«

Diese Aussage finde ich interessant, da ich sein Handeln durchaus als (kultur-)politisch bedeutsam wahrnehme. Ich denke, Kemal hat das Instrument Bağlama im deutschen kulturpolitischen Rahmen durch die Verankerung an Universitäten und im Wettbewerb »Jugend musiziert« stark aufgewertet – und damit auch einen Beitrag zur Anerkennung der Musiker/-innen aus der Türkei in Deutschland im Allgemeinen geleistet.

Hinsichtlich einer Kooperation mit der Türkei gibt Kemal an, dass es kein primäres Ziel für ihn sei, dort seine Musik zu verbreiten. Er weist darauf hin,

für die Menschen in der Türkei sei es interessanter, Klassik- oder Jazzmusiker/-innen aus Europa für Konzerte einfliegen zu lassen als Musiker/-innen von außerhalb, die aber die Musik von innerhalb des Landes spielen würden. Dennoch, sagt er, sei ihm ein gewisser Bezug zur Türkei wichtig.

Ein halbes Jahr nach unserem Interview traf ich Kemal einmal zufällig in Istanbul. Er deutete auf ein Haus und erzählte, dies sei sein Tonstudio; hier nehme er seine Musik auf. Dies verdeutlichte mir, wie sehr er – verglichen mit den anderen Interviewten – auch produktionstechnisch in der Türkei vernetzt ist, ein Punkt, auf den er in unserem Interview nicht näher einging, der hier aber dennoch erwähnt sein soll.

Außerdem berichtete mir mein Interviewpartner Bülent Emir anderthalb Jahre nach dem Interview mit Kemal, dieser habe in der Türkei durchaus Fans, insbesondere dank seines Musikprojektes mit dem zazasprachigen Sänger Ahmet Aslan, welcher ebenfalls in Deutschland lebt. Kurz darauf traf ich auf einer internationalen Tagung zudem eine Musikwissenschaftlerin und einen Bağlama-Spieler aus Izmir, die, als sie hörten, ich habe Kemal Dinç interviewt, ganz begeistert reagierten und angaben, bereits viel über seine Musik zu wissen und sein Bağlama-Spiel sehr zu schätzen. Ich werte es als Bescheidenheit, dass Kemal selber mir hiervon nichts erzählte.

Zusätzlich zum künstlerisch-musikalischen Networking auf Konzerten, in Studios etc. baut Kemal als Hochschulangehöriger auch Kontakt zu Universitäten in der Türkei auf. Am Tag unseres Interviews berichtete er von einer zu diesem Zeitpunkt aktuellen Anfrage eines Instituts in Dersim und seinem Wunsch, dieses Institut mit der Kölner und/oder der Mannheimer Musikhochschule zu vernetzen.

Neben der Zusammenarbeit mit Akteuren der Musiklehre und Musikproduktion in der Türkei lässt sich noch eine weitere interessante Kooperation Kemals anführen: die mit seinem Instrumentenbauer in Istanbul. Er berichtete mir im Interview, wie er an einer Veränderung der Bauart der Bağlama beteiligt gewesen sei, jedoch auch, wie schwer künstlerische Veränderung im Allgemeinen in der Türkei durchzusetzen sei.

»Mein Bağlama-Bauer ist in Istanbul. Der hat früher in München Gitarren gebaut. Und der ist sehr offen. Ich habe einmal nach meinem Studium sehr viel [... über Sound] nachgedacht, [...] weil es hat mir nicht gut gefallen, diese[r] traditionelle Sound. Es war zu eng und [es] fehlte[n] Bässe. Bass, Höhe auch – also [ein] nicht breite[r] Sound-Effekt. Dadurch habe ich ja sehr viele Bağlama-Bauer besucht. [...] Wenn] ich meine Idee denen erzählt habe, war

[die] Antwort immer: »Nee! Warum sollen wir [eine] neue Bağlama bauen? Es ist gut so. Es ist Tradition!« Und die wollten das nicht halt ändern. Sehr konservativ! [...] Die [...] waren auch in Istanbul gewesen. Aber der [eine einzige], der hat sofort eine Skizze gemacht. Darüber haben wir viel geschrieben. [...] Der war ganz offen. Der hat sich gefreut. Und bis heutzutage, seit fünfzehn Jahren, arbeite ich mit ihm. [...] Nach und nach, er hat viel für die andere Musik auch diese Bağlama gebaut. [...] Es ist ziemlich, ziemlich schwer, 'was Neues in der Türkei [zu machen]. Es gibt sehr viel Energie, sehr viel Bewegung, unglaublich viel Energie, sogar viel [mehr] als hier in Europa, aber die Mentalität ist ein bisschen merkwürdig. [...] Die sind stur. [...] Die können nicht sagen: »Aha! Das ist ein anderer Effekt, andere Farbe. Schön!« [...] Das fehlt.«

Und im Vergleich hierzu merkte er an:

»Hier in Deutschland, das ist sehr, sehr, sehr offen. Ich fand hier die Mentalität gut.«

Zusätzlich zu einer gewissen Offenheit spielt sicher auch die Tatsache, dass die Herkunftsdeutschen die originalen Bağlama-Traditionen weniger kennen – auch weniger emotional hieran hängen – und dadurch bedingt weniger schützen wollen, eine Rolle. Dies erleichtert es Kemal, experimentelle Musik für die Bağlama in Deutschland voranzutreiben.

4.3.2 Musikerportrait Adil Arslan

Adil Arslan ist ein alevitischer Sänger und Bağlama-Spieler aus Tunceli⁶⁴. Er ist zudem der Leiter der »Deutsch-Türkischen Musikakademie« in Berlin. Unser Interview fand geführt über zwei Termine am 4.11. und 16.12.2016 statt, nachdem er mich bereits ein gutes Jahr zuvor, wie beschrieben, durch die Akademie geführt hatte.

64 Bei der Stadt »Tunceli« handelt es sich um dieselbe Stadt wie bei der in dieser Arbeit schon mehrfach erwähnten Stadt »Dersim«. Der offizielle Name lautet Tunceli, wird jedoch insbesondere in kurdischen Kreisen wenig verwendet. Hier hält man am älteren Namen Dersim fest. Ich übernahm jeweils die Bezeichnung, die die Interviewten wählten. Die Verwendung des Begriffs Dersim drückt heute häufig eine gesellschaftliche Positionierung aus und wurde im Rahmen der für diese Studie geführten Interviews fast immer verwendet. Von meinen Interviewpartnern und Interviewpartnerinnen nutzte nur Adil den Begriff Tunceli.

Wir trafen uns zunächst wieder in der Akademie und gingen dann für den Hauptteil des Interviews ins von Adil ausgewählte türkische Café »Meyan«, in Fußnähe der Akademie in Berlin-Schöneberg. Beim zweiten Termin trafen wir uns wieder im »Meyan«. Auf Adils Wunsch hin nahm ich dieses Interview nicht als Audiodatei auf. Stattdessen schrieb ich während der beiden Interviewtermine handschriftlich mit. Hierdurch bedingt gibt es nur wenige direkte Zitate.

Adils Familie stammt von einer Dede-Linie ab; das Bağlama-Spiel hat in seiner Familie Tradition. Adil berichtet, sein Vater habe auch selber Bağlamas für sich und Verwandte gebaut.

Früh jedoch ging der Vater als Gastarbeiter nach Deutschland; Adil blieb bei der Mutter und den Geschwistern in Tunceli. Seine ersten Bühnenerfahrungen sammelte er hier im Alter von ca. 15 Jahren. Zu der Zeit kamen Aşiks auf Tournee durch Anatolien in seine Provinz, suchten nach jungen Talenten, holten ihn auf die Bühne, gaben ihm eine Bağlama und ließen ihn vorsingen. Die Aşiks, so Adil, sagten, nach einem wie ihm hätten sie lange gesucht, und wollten ihn mit auf ihre weitere Tournee nehmen. Die Mutter, allerdings, wollte ihn nicht ziehen lassen.

In seiner Jugend in der Mitte der 1970er Jahre machte Adil hauptsächlich politische Musik. Das Musizieren sah er immer auch als direktes politisches Engagement an: Er wollte die Bağlama nutzen, um die Menschen politisch zu motivieren. Über die Bekennung zur Politik damals sagt er nun:

»Vom 7-jährigen Kind bis zum 70-Jährigen mussten alle sich entscheiden: links oder rechts? Die Mitte war immer gefährlich.«

1979, gleich nach seinem Schulabschluss, zog Adil auf Wunsch seines Vaters, der die politische Situation in der Türkei fürchtete, nach Berlin. Mittlerweile lebten hier beide Elternteile. Gerne hätte Adil Bağlama studiert, doch dies war in Deutschland, wie bereits im Kapitel über Kemal Dinç beschrieben, nicht möglich. So fuhr er acht Jahre lang vier bis fünf Mal jährlich nach Istanbul, um dort Unterricht bei Bağlama-Virtuosen zu nehmen. Parallel hierzu erhielt er ein Jobangebot von einer Berliner Musikschule: Ab 1982 unterrichtete er selber Bağlama.

Adil entwickelte die Idee von einer Synthese der klassisch-europäischen und der türkischen Musik. Er bezeichnet europäische Musik als »vertikal«, türkische als »horizontal« und wollte dies kombinieren. So beauftragte er den italienischen Gitarristen und Komponisten Carlo Domeniconi, Stücke für ein entsprechendes Projekt zu komponieren. Sie gründeten ein Kammerorches-

ter, welches sowohl die Neukompositionen als auch traditionelle alevitische Lieder mit westlichen Instrumenten spielte. Es kam zu einer Plattenaufnahme unter dem Titel »Concerto di Berlinbul« (Wortfusion aus »Berlin« und »Istanbul«). 1986 erschien zudem Adils Album »Batı-Doğu Divanı« – (dt. »West-östlicher Divan«; nach Johann Wolfgang von Goethe). Hieraufhin erhielt er Anrufe von Studierenden der Musik aus der Türkei. Die Fusion von westlicher und östlicher Musik wurde musikwissenschaftlich ausgewertet; er wurde hierzu laut eigener Aussage immer wieder auch aus der Türkei interviewt.

Nachdem er jahrelang an unterschiedlichen Musikschulen unterrichtet hatte, gründete Adil 1998 eine eigene Musikschule. Auf Empfehlung des Senats hin bekam er einen Existenz-Zuschuss von einer Bank. Die Musikschule wurde im Kulturhaus Tempelhof-Schöneberg angesiedelt und lief zunächst unter dem Namen »Berliner Orient-Musikschule«. 2002 erfolgte die Änderung des Namens hin zu »Deutsch-Türkische Musikakademie«, eine Namensänderung, die auch die Eintragung als gGmbH ermöglichte. Die Räumlichkeiten sind aber nach wie vor die gleichen. Laut Adils grober Schätzung haben 70 Prozent seiner Schüler hier einen biographischen Bezug zur Türkei – sie sind Türken oder Kurden –, die anderen 30 Prozent setzen sich aus Syrern, Deutschen, Italienern und gelegentlich auch Menschen noch anderer Nationalitäten zusammen.

Im Dezember 2016 besuchte ich das Konzert »Die Farben anatolischer Balladen 2« des Musikakademie-eigenen Chors. Wie es für türkische Chöre üblich ist, musizierten hier die Sänger/-innen und einige Saiten- und Percussion-Instrumentalisten und -Instrumentalistinnen gemeinsam; es gab zudem zwei Gesangssolistinnen. Die Ensemblemitglieder hatten hierbei fast alle einen biographischen Bezug zur Türkei, es beteiligten sich jedoch auch zwei deutsche Musikerinnen ohne jenen Bezug. Adil selbst war nicht nur organisatorisch betrachtet der Leiter; er führte die musikalische Performanz aktiv als erster Bağlama-Spieler an. Als Aufführungsort war die »Weiße Rose« gewählt worden, ein Kulturzentrum, welches ebenfalls im Berliner Bezirk Tempelhof-Schöneberg liegt und einen Ruf für vielfältige kulturelle und politisch linke Veranstaltungen in der Stadt hat.

Auf die Frage, was er musikalisch unterstütze und zu bewirken hoffe, drückte sich Adil metaphorisch aus: Zwei Gesellschaften sollten sich ken-

nen lernen und wie Bäume zusammen in einem Wald leben⁶⁵. Des Weiteren sagt er:

»Die Welt gehört allen Menschen. Alle positiven Sachen dieser Welt gehören uns allen. Wenn man gute Sachen zueinander bringt und davon eine gemeinsame Kunst entwickelt, dann ist es ein Gewinn für die Menschheit. Es kann helfen, Tabus abzuschaffen.«

Die Rolle der Musik sei hierbei nicht zu unterschätzen.

Von seiner politischen Gesinnung her betrachtet sich Adil als linksgerichteten Demokraten. Er betont, nicht Mitglied einer Partei zu sein; die Weltanschauung des Humanismus liege ihm am meisten. Musik als Kunst sei ihm wichtig, aber er achte darauf, keine reine Unterhaltungsmusik zu machen. Seine Musik richte sich gegen Hass, Armut und wilden Kapitalismus.

Neben Adils Kooperationen mit deutschen Institutionen und deutschen Orchestern und Chören der klassischen Musik – beispielsweise berichtete er von einer Zusammenarbeit mit dem »Berliner Konzert Orchester« und dem »Berliner Konzert Chor« – sind auch jene mit Institutionen der Türkei vielfältig. So lud er beispielsweise einen Dirigenten vom staatlichen Konservatorium in Izmir als Gastdirigenten ein. Auch für das zehnjährige Jubiläum der Musikakademie 2009 im Tempodrom ließ er Musiker/-innen aus der Türkei einfliegen und stellte ihnen Begleitmusiker/-innen aus Deutschland zur Verfügung. Er betont jedoch, sich keinesfalls nur auf Kooperationen zwischen Musikschaffenden verschiedener Herkunft innerhalb Deutschlands und Kooperationen zwischen Kunstschaftenden in Deutschland und in der Türkei beschränken zu wollen, und führt als Beispiel für eine andere internationale Zusammenarbeit seine Kooperation mit einem Dubliner Collegechor sowie ein gemeinsam mit einem Hamburger Sinfonieorchester gespieltes Konzert in Helsinki an. Seine Motivation hierbei beschreibt er wie folgt:

»Menschen, die kulturell und künstlerisch interessiert sind, werden selten Rassisten. Ich glaube, das ist selten. Musik ist eine Natur. Das Wichtigste ist, die Kunst mit den Träumen zu vereinen, ein Bild zu schaffen, die Gesellschaft zu motivieren, sich zu bilden.«

In diesem Sinne organisiert er auch Konzerte, mit denen er die alevitische Musik und die Sufi-Musik in der deutschen Gesellschaft bekannter machen

65 Mit dieser Formulierung bezieht Adil sich auf Nâzım Hikmets Gedicht »Davet« (dt. Titel: »Die Einladung«).

möchte. Er beschrieb mir einen solchen Konzertabend in der Philharmonie und die hierauf gefolgten interessierten Nachfragen, die er vom herkunfts-deutschen Publikum erhalten habe.

Adil sagt zudem, dass Tanz sich seiner Erfahrung nach gut eigne, um Unterschiede der anatolischen Kulturen untereinander zu visualisieren, und konstatiert, Semah-Aufführungen hätten einen entscheidenden Beitrag zum Bild des Alevitums in der deutschen Gesellschaft geleistet. Die Stellung des Alevitums in Deutschland hat sich seiner Meinung nach durch Kulturveranstaltungen bereits stark verbessert.

4.4 Erste Antworten auf die drei Forschungsfragen

Die Interviews mit den türkischstämmigen alevitischen Interviewpartnern lassen bereits einige Antworten auf meine drei Forschungsfragen zu, welche hier präsentiert werden sollen.

4.4.1 Der Wunsch, musikalisch-politisch zu kommentieren

Kemal Dinç und Adil Arslan antworten beide auf meine Frage, ob sie sich wünschen, mit Musik politisch zu kommentieren, dies eher nicht zu beabsichtigten.

Kemal berichtet, er sei früher durchaus aktiv in der linken Musikszene gewesen, wolle nun aber nicht mehr politisch mit Musik handeln, eher philosophisch. Auch Adil trat in seiner Jugend viel in explizit politisch linken Kontexten auf, sagt jedoch heute, sein musikalisches Engagement sei nur indirekt als politisch zu begreifen, da er sich als Humanist gegen die großen Probleme der Menschheit wie Hass, Armut und Kapitalismus richte. An aktuellen politischen Geschehnissen orientieren sich beide Musiker nicht, dennoch hoffen sie auf eine gewisse Beeinflussung der Gesellschaft durch ihre Musik. Dies interpretiere ich im weiteren Sinne durchaus als politisches Engagement; von den beiden Interviewpartnern wurde das eigene Handeln jedoch nicht als spezifisch politisch angegeben.

Möglicherweise spielt bei der Definition politischen Engagements die Zugehörigkeit zum Alevitum eine Rolle. Scheinen die zwei Musiker aus meiner Sicht politisch zu agieren, so handelt es sich für sie selbst offensichtlich eher um eine grundsätzlichere Haltung. Dreßler formuliert:

»[Manche] definieren Alevitum ohne Bezug auf Religion, begreifen es als eine Philosophie und Lebenseinstellung bzw. Art und Weise der Lebensführung, die sowohl spezifisch anatolische als auch universal humanistische Züge aufweise.«⁶⁶

Die Verkörperung »universal humanistischer Züge« wird in der Tat in den Biographien beider Muskschaffender deutlich. Niemand sonst aus der Gruppe der Interviewten antwortete auf meine Frage nach dem Wunsch, mit Musik politisch zu kommentieren, auf diese Art und Weise. Während alle anderen schlichtweg bejahten oder verneinten, bewegen sich Kemal und Adil in einer Grauzone.

4.4.2 Die Darstellung der Heterogenität von Communitys aus der Türkei in Deutschland

Kemal Dinç und Adil Arslan sind in Deutschland in intellektuellen Kreisen unterwegs, in der Lehre und in der Organisation des Kulturlebens tätig und somit in der Lage, ausführlich und differenziert ihre Möglichkeiten der Gesellschaftsbeeinflussung in Deutschland zu betrachten.

In Kemals Darstellungen ist die deutsche Gesellschaft wissbegierig. Er berichtet, wie ihm häufig vom herkunftsdeutschen Publikum Fragen zur Bağlama gestellt würden, allerdings auch, dass er in seiner langjährigen Lehre-Praxis erst einen einzigen herkunftsdeutschen Bağlama-Schüler gehabt habe. Er beschreibt die Deutschen als gastfreundlich, bemängelt jedoch, dies führe manchmal dazu, dass sie bei schlecht präsentierten Musiktraditionen aus der Türkei begeistert applaudieren würden, und entlarve somit, wie wenig sie davon wirklich verstünden. Für ihn zählt somit nicht nur, dass bei Konzerten herkunftsdeutsches Publikum anwesend ist und sich erfreut über die Musik zeigt, sondern auch, dass die Kenntnis über die Musikkulturen in der Gesellschaft mit der Zeit besser wird. Er wünscht sich, dass die deutsche Öffentlichkeit die Musiker/-innen mit biographischem Bezug zur Türkei ernst genug nimmt, um sich die Mühe zu machen, gute von schlechten Aufführungen unterscheiden zu lernen. Wichtig ist ihm nach, dass sie häufiger Musikveranstaltungen der Art besuchen, um Vergleiche ziehen zu können.

Adil engagiert sich aktiv für das Bild des Alevitums in der deutschen Gesellschaft durch die Organisation von Musikveranstaltungen im großen Rah-

66 Drefßler 2013: 15.

men. Herkunftsdeutsche sind auf seinen Konzerten viel zugegen und stellen auch hier, wie er berichtet, interessiert Fragen. Allgemein hin glaubt er an die Möglichkeit, verschiedene Kulturen durch Musikveranstaltungen einander näher zu bringen, und begründet dies damit, dass hierbei Tabus abgebaut werden könnten. Die gesellschaftliche Stellung des Alevitums in Deutschland habe sich so bereits stark verbessert – insbesondere jedoch auch aufgrund der Gemeinsamkeiten der Gemeinschaft mit westlichen Kulturen. Für die Ähnlichkeiten interessieren sich die Herkunftsdeutschen Adils Einschätzung nach besonders stark.

4.4.3 Der Wunsch einer Beeinflussung des Musiklebens in der Türkei

Kemal Dinç und Adil Arslan sind beide bereits mit musikalischen Produktionen in der Türkei erfolgreich gewesen, wodurch ihnen ein Zugang zum Kulturleben dort samt den Möglichkeiten einer Beeinflussung dessen offen steht bzw. stünde.

Adil Arslan, welcher im Jahr 1986 sein Album »Batı-Doğu Divanı« als eine Synthese von klassisch-europäischer und anatolischer Musik veröffentlichte, sagt aus, hiernach Anrufe aus der Türkei erhalten zu haben: Studierende der Musik hätten Fragen an ihn gehabt und die Komposition musikwissenschaftlich ausgewertet. Er sei um Interviews gebeten worden und habe viel Lob, u. a. vom Präsidenten des präsidientell-sinfonischen Orchesters Ankara, erhalten. Die Leute hätten ihm gegenüber zudem ausgesagt, mehr Konzerte der Art komponieren zu wollen. Doch trotz vorangegangener Erfolge konzentriert sich Adil heute nicht auf eine musikalische Beeinflussung der Türkei.

Kemal hingegen tritt auch heute noch häufig in der Türkei auf, kooperiert darüber hinaus mit einem Bağlama-Bauer in Istanbul und ist im Gespräch mit Einrichtungen der Lehre wie dem erwähnten Institut in Tunceli/Dersim. Er ist zudem der einzige der Interviewten, welcher beim Interview im Juli 2015 angab, später gerne wieder in der Türkei leben zu wollen. Mit den Möglichkeiten, die sich ihm dort bieten als Musiker, der in Deutschland aufgewachsen und seit vielen Jahren in unterschiedlichen europäischen Ländern aktiv ist und ursprünglich aus einer alevitischen Familie stammt, scheint er weitestgehend zufrieden zu sein – er sieht hier einen Platz für sich in der Zukunft, und zwar trotz der aufgeführten Merkmale durchaus als Insider des Kulturlebens der Türkei.

Kemal Dinç und Adil Arslan berichten beide nicht von Zensurerfahrungen in der Türkei. Dies steht in Kontrast zu den Einschätzungen meiner kur-

dischen Interviewpartner/-innen zu ihren aktuellen und zukünftigen Möglichkeiten dort. Kemal versucht weniger, sein Herkunftsland von außen zu beeinflussen als als Teil dessen. Adil entschied sich dagegen, dort weiterhin zu wirken – dies geschah jedoch im Gegensatz zu den kurdischen Interviewten freiwillig und nach beachtlichem Erfolg dort. Er lebt mittlerweile schon lange in Deutschland, seine Karriere hier läuft sehr gut, die Kontakte in der Türkei verfolgte er mit der Zeit weniger intensiv. Die Freiwilligkeit der Entscheidung begünstigte sicherlich, in Frieden mit der Karriere in der Türkei abzuschließen.

Adil Arslan und Kemal Dinç sind beide – so wie auch Kemal Sahir Gürel (siehe zu ihm Kapitel 2.3.1) – in der Türkei und in Deutschland erfolgreich und können von Projekt zu Projekt selber entscheiden, welche der sich bietenden Gelegenheiten sie lieber verfolgen möchten. Im Gegensatz zu Kemal Sahir Gürel sind beide aber auch in die institutionelle Organisation des Musiklebens in Deutschland involviert, sodass sich für sie in Deutschland sehr viele reizvolle Gelegenheiten ergeben. Bei Adil, welcher selbst Gründer und Leiter einer solchen Institution ist, übertreffen die Möglichkeiten, die sich ihm zur Selbstverwirklichung in Deutschland bieten, mittlerweile jene in der Türkei. Die Türkei ist und war für meine beiden türkischstämmigen alevitischen Interviewpartner daher keine unerreichbare ehemalige Heimat, sondern ein Land realistischer Berufsoptionen, bezüglich derer es immer wieder Abwägungen zu treffen galt bzw. gilt.

