



Nekropolitische Gewalt gegen Alevit:innen

Doktorant (Doktora Adayı) Sercan Karlıdağ

karlidagsercan@gmail.com

Veröffentlichungsdatum:

2. Juli 2025

Abrufdatum:

23.09.2026

Zitierweise: Karlıdağ, Sercan (2025). Nekropolitische Gewalt gegen Alevit:innen. Alevitische Enzyklopädie — ISIL: DE-4607. <https://www.aleviansiklopedisi.com/madde-x/nekropolitik-siddet-ve-aleviler-6120/> (Abrufdatum: 23.09.2026)

Die Alevi-Enzyklopädie ist im Rahmen des **Internationalen Standard-Identifikators für Bibliotheken und verwandte Einrichtungen** unter dem Code **ISIL: DE-4607** registriert.

ISSN 3055-9928

ISIL URI /isil/DE-4607

LOBID

lobid.org/organisations/DE-4607

Permalink id.zdb-services.de/resource/organisations/DE-4607

Adresse: Alevi Ansiklopedisi
Körnebachstr. 49-51, 44143
Dortmund

info@aleviansiklopedisi.com

Zusammenfassung

Das Konzept der nekropolitischen Gewalt bietet ein wichtiges analytisches Potenzial, um die Bedeutung der Stellung alevitischer Gemeinschaften als unterdrückte Minderheit sowie ihre kollektive und historische Viktimisierung zu erfassen. Es lässt sich argumentieren, dass sich nekropolitische Gewalt in mehreren Formen manifestiert: erstens als epistemische Gewalt, die auf der Aneignung von Geschichte und Erinnerung sowie auf der Konstruktion eines „akzeptablen“ Alevitentums beruht; zweitens als institutionelle Diskriminierung und kulturelle beziehungsweise symbolische Gewalt, durch die die Bedingungen eines lebhaften Lebens eingeschränkt oder außer Kraft gesetzt werden; und drittens als fortdauernde physische Gewalt und in Form von Massakern. Aus sozial- und politisch-psychologischer Perspektive wird zugleich sichtbar, dass Alevit:innen unterschiedliche Formen des Widerstands gegen nekropolitische Gewalt entwickeln. Diese stützen sich auf Kämpfe um Erinnerung und Identität sowie auf die Verteidigung einer kulturellen Weltauffassung, die in alevitischen Glaubensvorstellungen und ihrer theosophischen Deutungstradition verwurzelt ist.

Schlüsselwörter: Bellek Mücadelesi, Kimlik Mücadelesi, Kültürel Dünya Görüşü, Nekropolitik Şiddet, Yaşanabilir Kamusal Hayat Arayışı

Definition und Gegenstandsbereich

Eines der am häufigsten verwendeten theoretischen Modelle zur Analyse von Gewalt ist Johan Galtungs „Dreieck der Gewalt“, das zwischen direkter, struktureller und kultureller Gewalt unterscheidet (Galtung 1990). Dieses Modell überschreitet die Ebene individueller Erklärungen und macht gesellschaftliche Ungleichheiten sichtbar. Allerdings erscheint Gewalt darin häufig als ein Phänomen, dessen Urheber verborgen bleibt; der politische Akteur der Gewalt

Urheberrecht © 2026 Alevi-Enzyklopädie. Alle Rechte vorbehalten. Sofern nicht anders angegeben, wird dieser Beitrag unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) veröffentlicht. Bei jeder Nutzung ist eine ordnungsgemäße Quellenangabe erforderlich. Jegliche kommerzielle Nutzung, Bearbeitung, Übersetzung oder Wiederveröffentlichung bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung der Alevi-Enzyklopädie und/oder der Autor:in(nen).

Demgegenüber macht Achille Mbembe mit dem im Rahmen postkolonialer Kritik entwickelten Begriff der Nekropolitik [1] den politischen Akteur der Gewalt sichtbar und diskutierbar. Souveränität wird dabei nicht als Macht verstanden, das Leben zu verwalten, sondern als Fähigkeit, über den Tod zu verfügen (Mbembe 2003). Mbembe erweitert Foucaults Begriff der Biopolitik, der moderne Macht durch die Formel "leben machen und sterben lassen" beschreibt (Foucault 1975/2008). Seiner Auffassung nach reguliert Macht nicht nur das Leben, sondern organisiert auch den Tod auf strategische Weise. Diese Perspektive überschneidet sich mit Agambens Begriffen des "Ausnahmezustands" und des "nackten Lebens". Sie zeigt, wie souveräne Macht benachteiligte gesellschaftliche Gruppen aus dem Schutzbereich des Rechts ausschließt und sie dadurch dauerhaft der Gewalt aussetzt (Agamben 1998/2013).

Im Kontext der Türkei nahm nekropolitische Gewalt unter unterschiedlichen politischen Regimen verschiedene Formen an und bediente sich unterschiedlicher Mechanismen. Dies betrifft die Einparteienzeit ebenso wie Phasen militärischer Herrschaft und der parlamentarischen Mehrparteiendemokratie. Die systematische Verweigerung von Auskünften über das Schicksal gewaltsam Verschwundener, die lebensbedrohliche Vernachlässigung von Haftbedingungen sowie bürokratische Hindernisse bei der Ausstellung von Totenscheinen, Bestattungsgenehmigungen und Identitätsdokumenten sind Beispiele für nekropolitische Mechanismen. Sie machen das Leben gesellschaftlicher Gruppen wie Kurd:innen, queeren Menschen, Frauen, Kriegsdienstverweigerern, politischen Gefangenen und Geflüchteten unsicher und kaum lebbar (Bargu 2019).

Nekropolitische Gewalt kann daher nicht lediglich als Tötung verstanden werden. Sie ist vielmehr eine konstitutive Praxis einer politischen Ordnung, die darauf gerichtet ist, das Leben bestimmter Gruppen unsichtbar, prekär und unlebbar zu machen. Im Fall der Alevit:innen bietet dieses

Konzept nicht nur einen Rahmen für die Untersuchung vergangener Massaker. Es ermöglicht zugleich, fortdauernde Formen von Ausschluss, Auslöschung und Entwertung als gegenwärtige Realitäten zu analysieren. Nekropolitische Gewalt eröffnet damit eine theoretische Grundlage, um sowohl die Erfahrung alevitischer Gemeinschaften zu verstehen, als ethnoreligiöse Minderheit unter einer beständigen Todesdrohung zu leben, als auch die Widerstandsformen und Strategien zu untersuchen, die sie gegenüber dieser Situation entwickelt haben.

Erscheinungsformen nekropolitischer Gewalt aus alevitischer Perspektive

Als eine ethnoreligiöse Minderheit, die historisch langfristiger Unterdrückung ausgesetzt war, führen Alevit:innen einen Existenzkampf, der durch kollektive und historische Viktimisierung und insbesondere durch die Erfahrung von Massakern geprägt ist. Die unter Yavuz Sultan Selim während der osmanischen Zeit verübten Massaker sowie die Massaker von Dersim, Maraş, Çorum, Sivas-Madımak und Gazi während der republikanischen Epoche sind konkrete Beispiele dieser Gewaltgeschichte. Hinzu kommt in jüngerer Zeit die gegen syrische Alevit:innen gerichtete genozidale Gewalt, die über den Begriff des Massakers hinausgeht.

Töten und Getötetwerden fungierten in diesem Zusammenhang nicht lediglich als physischer Endpunkt, sondern als ein dauerhaftes Bedrohungsregime, das die alevitische Identität mitgeprägt hat. Begriffe wie das "Klima des Ethnozids" und die "Konstruktion des Aleviten als Muselmann" (Yalçinkaya 2005; 2014), die Bedeutung von Massakern als strukturelles Element alevitischer Politisierung (Ertan 2017) sowie die Gewaltformen, denen Alevit:innen als rassifizierte Gemeinschaft ausgesetzt sind und die von Lynchgewalt über Pogrome und Massaker bis hin zu genozidalen Angriffen reichen (Yonucu 2025), können als Spuren nekropolitischer Gewalt gelesen werden.

Nach Mbembe bezeichnet Nekropolitik die souveräne Macht, die Grenze zwischen Leben und Tod festzulegen (Mbembe 2003). Physische Gewalt gegen Alevit:innen bedeutet innerhalb dieses Rahmens nicht nur biologische Vernichtung. Sie setzt auch die Identität systematisch dem Tod aus und schreibt den Tod in die Struktur des Alltagslebens ein. Dieses durch Straflosigkeit und Leugnung fortwährend reproduzierte Tötungsregime hält die alevitische Identität in einer permanenten Todesbedrohung gefangen. "Physische Gewalt und Massaker" bilden deshalb die unmittelbarste und sichtbarste Dimension der von Alevit:innen erfahrenen nekropolitischen Gewalt.

Eine zweite Erscheinungsform nekropolitischen Gewalt kann als "Außerkraftsetzung der Lebbarkeit" bezeichnet werden. Aus Butlers Perspektive wird ein lebbares Leben nicht allein durch die biologische Existenz, sondern durch Bedingungen gesellschaftlicher Anerkennung und Akzeptabilität bestimmt (Butler 2004). Die institutionelle Diskriminierung von Alevit:innen verweist in diesem Sinne auf den Entzug eines lebhaften Lebens.

Das Präsidium für Religionsangelegenheiten und das Ministerium für Nationale Bildung wirkten beispielsweise wiederholt als Institutionen, die diskriminierende gesetzliche Regelungen umsetzten und gesellschaftliche Hierarchien und Ungleichheiten gezielt herstellten, bewahrten und reproduzierten. Der Bau von Moscheen in alevitischen Dörfern, die Anwendung der Verjährung auf das als Verbrechen gegen die Menschlichkeit betrachtete Madımak-Massaker oder die Benennung der dritten Bosphorusbrücke nach Yavuz Sultan Selim, dem für Massaker an Alevit:innen verantwortlichen osmanischen Sultan, veranschaulichen diese Dynamik in unterschiedlicher Intensität.

Kulturelle und symbolische Gewalt erscheint darüber hinaus in vielfältigen Formen des Alltagslebens. Der Diskurs des *mum söndü* entwickelte sich von einer Form zwischenmenschlicher moralischer Ausgrenzung und Herabsetzung zu einer gesellschaftlich legitimierten

strukturellen Stigmatisierung. Historische Bezeichnungen wie *râfizî*, *mülhid* und *zındık* können als frühere Beispiele derselben Stigmatisierung betrachtet werden (siehe Aydın 2017).

Praktiken wie das Markieren alevitischer Wohnungen oder die Straflosigkeit gegenüber Hassrede in den Medien stellen möglicherweise keine ebenso offen politische Gewaltform dar wie Massaker. Durch Straflosigkeit, Schweigen und Gleichgültigkeit erhalten sie jedoch indirekte Legitimität. Auch die Auslöschung alevitischer Erinnerung und die Weigerung, sich mit der Vergangenheit auseinanderzusetzen, vertiefen das Ungerechtigkeitsempfinden im kollektiven Gedächtnis. Ein Beispiel ist die Entscheidung, den Schauplatz des Massakers von Sivas als "Wissenschafts- und Kulturzentrum" statt als "Museum der Schande" zu bezeichnen.

Diesen Beispielen ist gemeinsam, dass sie der alevitischen Identität systematisch eine gleichberechtigte, sichtbare und sichere Existenz im öffentlichen Leben verweigern. Die Außerkraftsetzung der Lebbarkeit bezeichnet daher eine Form nekropolitischen Gewalt, die nicht unmittelbar tötet, aber Leben hervorbringt, die dem Tod ausgesetzt sind.

Die Formulierung "Alevit:innen: Sie existieren, aber sie existieren nicht; sie existieren nicht, aber sie existieren", die Geçmez, der Vorsitzende der Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, als Titel einer Rede vor der Großen Nationalversammlung der Türkei verwendete (Geçmez 2015), mag zunächst wie eine tautologische Aussage erscheinen. Im Zusammenhang mit den genannten und weiteren Beispielen fasst sie jedoch symbolisch den politischen Druck und die Gewalt zusammen, die der Außerkraftsetzung der Lebbarkeit innewohnen.

Die dritte Erscheinungsform nekropolitischen Gewalt besteht aus epistemischen Praktiken des Ausschlusses und der Veruneindeutigung von Identität. Die alevitische Identität wird dabei nicht nur durch physische oder institutionelle

Unterdrückung angegriffen, sondern auch durch Herrschaft über das Wissen.

Was als "Konstruktion des akzeptablen Aleviten durch epistemische Gewalt" bezeichnet werden kann, umfasst nicht allein die Verweigerung des Rechts, die eigene Gruppenidentität zu definieren und zu deuten. Es funktioniert zugleich durch die Aneignung von Geschichte und Erinnerung. Der Status einer unterdrückten Minderheit entspricht damit einer Form der Subalternität, in der das Recht auf Sprechen und Selbstdefinition unterdrückt wird (Spivak 1999/2020).

Die sogenannten Alevi-Workshops bilden hierfür ein konkretes Beispiel. In ihrem Abschlussbericht wird das Alevitentum definiert als "der Weg, die Lebensführung und die rituellen Praktiken nichtsunnitischer anatolischer Muslim:innen, die dem Propheten Mohammed und seiner Familie, insbesondere Ali und seinen Nachkommen, tiefe Liebe und Achtung entgegenbringen" (AÇNR 2010, 39). Diese Definition ist sowohl durch eine islamische Reduktion als auch durch eine Verengung ethnischer, kultureller und historischer Vielfalt gekennzeichnet (siehe Aydın 2017; Gezik 2015).

Über die Workshops hinaus können auch Ursprungserzählungen, die die synkretische Struktur des Alevitentums bedrohen, als Bestandteil dieser umfassenderen Tendenz betrachtet werden. Angesichts der modernistischen und positivistischen Impulse, die einem hegemonialen und kontrollierenden Ansatz zugrunde liegen, erscheint es politisch zweckmäßig, Alevit:innen nicht durch die Anerkennung ihrer Selbstdefinitionen zu bestimmen, sondern sie in die Form eines "akzeptablen Aleviten" zu zwingen (Ecevitoğlu 2011). Epistemische Gewalt manifestiert sich damit als eine weniger sichtbare, aber konstitutive Seite nekropolitischer Gewalt: durch Entfremdung und durch die Konstruktion des "akzeptablen Aleviten".

Widerstandsrepertoires gegen nekropolitische Gewalt: Eine sozial- und politisch-psychologische Bewertung

Die Anpassung an das Modell des "akzeptablen Aleviten", etwa durch legitimierende Mythen oder eine Bevorzugung der Fremdgruppe, kann als passive Anpassungsform gegenüber der Bedrohung durch nekropolitische Gewalt interpretiert werden. Nach der Theorie der Systemrechtfertigung können Menschen dazu neigen, den bestehenden Zustand selbst dann als legitim und gerecht wahrzunehmen, wenn er Ungleichheit und Gewalt beinhaltet. Dies dient dazu, angesichts von Unsicherheit und Instabilität psychologische Sicherheit zu bewahren (Jost, Banaji und Nosek 2004).

Entsprechende Strategien können als Versuche verstanden werden, mit existenzieller Angst und kognitiver Dissonanz umzugehen, die durch nekropolitischen Druck und permanente Bedrohung hervorgerufen werden. Im Mittelpunkt steht hier jedoch nicht die Anpassung des alevitischen Subjekts an dieses Gewaltregime, sondern die Entwicklung von Widerstandslinien gegen dieses Regime.

Eine in alevitischer Glaubentheosophie verwurzelte kulturelle Weltanschauung und kollektives Wohlbefinden

Angesichts der fortwährend durch nekropolitische Gewalt hervorgerufenen Gegenwärtigkeit des Todes kann die Verteidigung einer in der alevitischen Glaubentheosophie verwurzelten kulturellen Weltanschauung eine Form des Widerstands darstellen. Die Terror-Management-Theorie geht als existenz- und sozialpsychologischer Ansatz davon aus, dass die durch das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit hervorgerufene existenzielle Angst durch die Bindung an kulturelle Weltanschauungen und Quellen des Selbstwertgefühls reguliert wird (Pyszczynski et al. 2015). Die Hinwendung zu einer kulturellen Weltanschauung, die in der Glaubentheosophie des Alevitentums verankert ist, kann daher ein starkes psychosoziales Mittel im Umgang mit

chronischer Todesgegenwärtigkeit sein.

Rituelle Praktiken wie das Wachhalten für Mansur und die Trauer- und Fastenzeit des *Muharrem*, sprachliche Ausdrucksformen wie “zu *Hak* gehen” oder “möge der Kreislauf ewig fortbestehen”, die hüseyinische Haltung, das Ideal des *İnsan-ı Kâmil* und das theosophische Motiv des “Sterbens vor dem Tod” können als unterschiedliche Formen einer “Zähmung des Todes” [2] verstanden werden. Gleiches gilt für das esoterische Prinzip, das *sır* nicht preiszugeben, und für die Bewahrung des Glaubens durch das Verbergen der Identität. Auch Erzählungen, nach denen Ali seine eigene Bestattung vollzieht, oder Pir Sultans Formulierung “stirbt, stirbt und aufersteht” können in diesem Zusammenhang gelesen werden.

Die Zähmung des Todes ist dabei nicht nur ein psychologischer Akt. Sie kann auch als kollektive, gegenhegemoniale Bedeutungsproduktion verstanden werden, die das staatliche Monopol über den Tod infrage stellt. Zırh beschreibt entsprechende Phänomene als institutionalisierte Zugehörigkeit in Form des Märtyrertums, etwa durch die Vorstellung der “Kinder von Kerbela” (Zırh 2014). Sie weisen auf eine qualitative Transformation des Todesbegriffs innerhalb einer Geschichtlichkeit hin, die von Kerbela bis Gezi reicht.

Darüber hinaus lässt sich annehmen, dass eine starke Gruppenidentifikation, die mit einer durch glaubenstheosophische Elemente geprägten kulturellen Weltanschauung verbunden ist, die psychische Widerstandskraft und das kollektive Wohlbefinden der Gemeinschaft angesichts der durch nekropolitische Gewalt erzeugten kollektiven Traumata stärken kann (Akpınar 2021; Jetten et al. 2017).

Erinnerungskampf, soziale Repräsentationen der Geschichte und des Alevitentums

Nichtanerkennung, Leugnung und Assimilation durch die

Auferlegung des Modells eines "akzeptablen Aleviten" können als Formen nekropolitischer Gewalt auf epistemischer Ebene verstanden werden. Die Theorie sozialer Repräsentationen bietet wertvolle Instrumente, um die Dialektik zwischen psychologischen Prozessen und sozialen Praktiken zu erschließen und dadurch sowohl die Legitimation unterschiedlicher Wissenssysteme als auch die Möglichkeiten des Widerstands zu untersuchen (Howarth 2006, 80).

Soziale Repräsentationen spiegeln die gesellschaftliche Realität nicht passiv wider. Vielmehr rekonstruieren sie diese Realität durch kollektive Bedeutungsproduktion gegenüber auferlegten Normen (Elcheroth, Doise und Reicher 2011). Eine qualitative Studie mit 39 alevitischen Teilnehmenden unterschiedlicher ethnischer Herkunft zeigte deutlich, dass die unterschiedlichen sozialen Repräsentationen des Alevitentums nicht darauf schließen lassen, Alevit:innen nähmen das Alevitentum als vollständig unbestimmtes oder mehrdeutiges Phänomen wahr (Karlidağ und Göregenli 2017).

Neben einem Verständnis des Alevitentums als einer Einheit aus Glauben, Werten, Theosophie und Philosophie erwiesen sich sowohl die geteilte Gruppenidentität im gesellschaftlichen Leben als auch Inhalte, die auf sozialen Vergleichen innerhalb der Gruppe und zwischen Gruppen beruhen, als entscheidend für die sozialen Repräsentationen des Alevitentums.

Die Auffassung, dass die Bindung an das Alevitentum im städtischen Leben schwächer werde oder dass das Alevitentum für Alevit:innen selbst zu einer Erfahrung des "Außenseitertums" geworden sei, besitzt zwar eine gewisse Gültigkeit (Ecevitoğlu 2011). Dennoch verweisen Praktiken wie die Namensgebung von Kindern, eine Pir-Sultan-Figur im Schaufenster, eine an der Wand hängende *bağlama* oder die Beschäftigung mit mündlicher Kultur auf das Fortbestehen kulturellen Kapitals in Form geteilter Werte, Ideen und Praktiken.

Über diese alltäglichen Realitäten und Praktiken hinaus bilden soziale Repräsentationen der Geschichte und das kollektive Gedächtnis einen wichtigen Untersuchungsgegenstand (Liu und Hilton 2005). Nach den Ergebnissen zweier Untersuchungen mit alevitischen Teilnehmenden kommt das kollektive Gedächtnis im Kontext des Alevitentums beinahe einem Katalog von Massakern gleich (Karlıdağ und Göregenli 2017).

Bemerkenswert ist außerdem, dass in den assoziativen Repräsentationen der Beziehungen zwischen Alevit:innen und Sunnit:innen, die 51 Prozent der Codierungen ausmachen, das Thema "Gewalt, Viktimisierung und Diskriminierung" am häufigsten vertreten ist (Karlıdağ 2020). Die Bewahrung traumatischer Erinnerung durch Gedenken, Weitergabe und Reaktivierung kann als stiller, aber widerstandsfähiger Erinnerungskampf gegen nekropolitische Gewalt gelesen werden.[3]

Die gemeinsamen Emotionen dieses Erinnerungskampfes, darunter Wut, Hoffnung, Angst und weitere mögliche kollektive Gefühlsorientierungen, müssen sowohl auf der Ebene des Individuums als auch auf der Ebene sozialer Bewegungen berücksichtigt werden (Halperin und Bar-Tal 2011).

Die Suche nach einem lebberen öffentlichen Leben als Bestandteil des Identitätskampfes

Die Rede von Geçmez verweist auf den Existenzkampf von Alevit:innen und unterstützt angesichts einer kollektiven Viktimisierung, die aus institutioneller Diskriminierung, Hassverbrechen und nekropolitischen Gewalt hervorgeht, eine inklusive Erzählung von Opfererfahrung (Geçmez 2015; Yildiz und Verkuyten 2011).[4]

Dies weist zugleich auf eine Selbstkategorisierung hin, die über die alevitische Gruppenidentität hinaus auf einer gemeinsamen Menschlichkeit beruht. Dass Aussagen wie "Ich bin ein Mensch, der nicht auf Sprache, Herkunft oder

Nation eines anderen Menschen schaut“ und “Ich bin ein Freund aller Lebewesen“ bei der Selbstdefinition eine zentrale Stellung einnehmen, zeigt, dass die Vorstellung gemeinsamer Menschlichkeit neben den alten glaubenstheosophischen Erzählungen des Alevitentums einen wichtigen Platz im gegenwärtigen Identitätsrepertoire von Alevit:innen besitzt.

Auch das Thema “Identität als Mensch und ethische Haltung“ innerhalb der gruppeninternen Repräsentationen bestätigt diese Beobachtung (Karlıdağ und Kuşdil 2021). Eine in der Vorstellung gemeinsamer Menschlichkeit verankerte Selbstkategorisierung kann aus der Perspektive des Sozialen-Identitäts-Ansatzes als eine eigenständige Strategie des Identitätsmanagements betrachtet werden (Reicher, Haslam und Spears 2010). Dieser Rahmen eröffnet zugleich weitere sozial- und politisch-psychologische Perspektiven, etwa auf die motivationalen Grundlagen von Identität und die Bereitschaft zu kollektivem Handeln.

Eine auf einem eigenständigen Menschlichkeitsdiskurs und der Forderung nach gleicher Bürger:innenschaft beruhende Rechtspolitik kann der Gruppenidentität vorausgehen oder den Charakter des Identitätskampfes prägen. Ertan bezeichnet diese “identitätslose Identitätspolitik“ als einen Weg, eine lange Geschichte von Massakern – beziehungsweise die hier als nekropolitische Gewalt konzeptualisierte historische Erfahrung – zu überwinden (Ertan 2017).

Dieser durch die Forderung nach gleicher Bürger:innenschaft im öffentlichen Raum geprägte Kampf kann nicht nur als Suche nach identitätsbezogener Sichtbarkeit verstanden werden. Er ist zugleich der politische Ausdruck einer wahrgenommenen relativen Deprivation, die aus dem Fortbestehen institutioneller und symbolischer Ungleichheiten entsteht (Wright 2010). Die Betrachtung sozialer Identität, der Beziehungen zwischen Gruppen, alevitischer Politisierung und der alevitischen sozialen Bewegung macht daher eine starke Suche nach

einem lebhaften öffentlichen Leben unter den Bedingungen nekropolitische Bedrohung sichtbar.

Schluss

Das Konzept der nekropolitischen Gewalt muss aus alevitischer Perspektive mehrdimensional interpretiert werden. Formen wie biopolitische oder epistemische Gewalt könnten selbstverständlich auch als eigenständige Kategorien behandelt werden. Nekropolitische Gewalt ist jedoch nicht auf unmittelbare Tötungshandlungen begrenzt. Sie umfasst ebenso politische Praktiken, die Individuen und Gemeinschaften zu einem "Wartezustand" zwischen Leben und Tod verurteilen.

Aus diesem Grund wurde hier ein Ansatz gewählt, der die Politik des Todes und des Tötens ins Zentrum stellt. Physische Gewalt und Massaker, biopolitischer Druck durch die Außerkraftsetzung der Lebbarkeit sowie epistemische Herrschaft und Gewalt durch die Aneignung von Geschichte und Erinnerung wurden als drei miteinander verbundene Erscheinungsformen nekropolitische Gewalt konzeptualisiert.

Die gegen diese drei Dimensionen entwickelten Widerstandslinien und Widerstandsrepertoires mögen analytisch voneinander unterscheidbar erscheinen. In der Praxis bestehen zwischen ihnen jedoch keine klaren Grenzen. Die Verteidigung einer in der alevitischen Glaubenstheosophie verwurzelten kulturellen Weltanschauung kann zugleich einen Kampf um Erinnerung und Identität hervorbringen oder in einen solchen übergehen.[5]

Zudem ist zu berücksichtigen, dass unter bestimmten historischen und gesellschaftlichen Bedingungen unterschiedliche Widerstandsformen gegen nekropolitische Gewalt entstehen können. Die Verschränkung verschiedener ethnischer Identitäten, die unterschiedlichen Kontexte der Türkei und der Diaspora sowie spezifische Perspektiven auf

die alevitische soziale Bewegung und auf alevitische Organisationen wie Vereine und Stiftungen können hierfür wichtige Einsichten bieten.

Der vorliegende Ansatz zeichnet zwar unterschiedliche Konturen nach, orientiert sich jedoch vor allem an der sozial- und politisch-psychologischen Forschung, deren begrenzte Berücksichtigung in den Alevilik Studies ausdrücklich hervorgehoben wird. Das vielfältige Widerstandsrepertoire gegen nekropolitische Gewalt bringt den kollektiven Versuch von Alevit:innen zum Ausdruck, ihre gesellschaftliche Existenz zu begründen und zu sichern.

Endnoten

[1] Im Türkischen wird der Begriff necropolitics in unterschiedlichen Formen wiedergegeben. Gebräuchlich sind unter anderem Bezeichnungen wie "nekropolitika", "nekro-politika", "nekro siyaset" und "nekro-siyaset".

[2] Der Ausdruck "Zähmung des Todes" wird hier in einer interpretativen Bedeutung verwendet, die durch Ariès' Arbeit (1975) angeregt ist.

[3] Ein eindrückliches Beispiel dafür, wie sich das kollektive Gedächtnis im Alltagsleben widerspiegelt, ist die Frage: "Gehörst du zu den Verbrannten oder zu denen, die verbrannt haben?" Sie wird gewöhnlich dann gestellt, wenn jemand vermutet, dass auch die angesprochene Person alevitisch ist. Die Frage verweist auf das Massaker von Sivas-Madımak und ruft eine Selbstkategorisierung hervor: "wir, die Verbrannten" und "sie, diejenigen, die verbrannt haben". Auf diese Weise werden Identitätsdefinitionen durch die historische Erinnerung an Gewalt konstruiert. Solche sprachlichen Praktiken zeigen zudem, dass die durch nekropolitische Gewalt in das Gedächtnis eingeschriebene Todesdrohung nicht nur kollektive Gefühle lebendig hält, sondern Erinnerung auch in ein Feld des Widerstands gegen das Vergessen verwandelt. Die Frage "Gehörst du zu den Verbrannten?" macht sichtbar, dass traumatische

Erinnerung und die mit ihr verbundene Trauer selbst in alltäglichen zwischenmenschlichen Begegnungen gegenwärtig sein können.

[4] Einige Auszüge aus der Rede lauten wie folgt (siehe Geçmez 2015): "Wenn Sie heute in der Türkei nicht türkisch, sunnitisch, männlich, erwachsen und heterosexuell sind, sind Sie bedroht! (...) Cemevis sind nicht nur Gotteshäuser der Alevit:innen. Sie gehören auch Armenier:innen, Jüd:innen, Katholik:innen, Orthodoxen und Anglikaner:innen; Cemevis gehören den Unterdrückten, den Armen, den Arbeitslosen, Sozialist:innen, Kommunist:innen, Kurd:innen, Jesid:innen und Araber:innen. Der große Hass auf die Cemevis erklärt sich zum Teil daraus. (...) Wir Alevit:innen dieses Landes wollen mit den unterschiedlichen Identitäten dieses Landes nicht länger nur bei Beerdigungen zusammenkommen. Wir wollen nicht durch unsere Toten, sondern durch unsere Lebenden vereint sein. (...) Niemand soll etwas ausschließlich für Alevit:innen tun; alle sollen vielmehr etwas für dieses große Haus der Gleichheit und Freundschaft tun!"

[5] Büküns Untersuchung (2014) zeigt beispielhaft, wie sich die oben unterschiedenen thematischen Schwerpunkte von Erinnerung und Identität überschneiden können. Im Fall des Madımak-Massakers als negativem Ereignis des kollektiven Gedächtnisses vermittelt die kognitive Komponente kollektiver Erinnerung statistisch signifikant und positiv den Zusammenhang zwischen der Identifikation mit der eigenen Gruppe und der Unterstützung kollektiven Handelns.

Quellenangaben und weiterführende Literatur

AÇNR (Alevi Çalıştayları Nihai Raporu). 2010. *Alevi Çalıştayları Nihai Rapor*. Ankara: T.C. Devlet Bakanlığı.

Agamben, Giorgio. 2013. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. Çev. İsmail Türkmen. 2. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser 1998).

Akpınar, Ege. 2021. *Citizenship, Exclusion and Trauma: The Case of Alevis in Turkey*. Yüksek lisans tezi, Altınbaş Üniversitesi.

Ariès, Philippe. 1974. *Western Attitudes Toward Death: From the Middle Ages to the Present*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Aydın, Suavi. 2017. "The Emergence of Alevism as an Ethno-Religious Identity." *National Identities* 20 (1): 1-21. <https://doi.org/10.1080/14608944.2016.1244521>

Bargu, Banu (der.). 2019. *Turkey's Necropolitical Laboratory: Democracy, Violence and Resistance*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.

Bükün, Mehmet Fatih. 2014. *The Role of Social Identity and Collective Memory in Predicting In-Group Bias and Collective Action in Turkey's Alevis*. Yüksek lisans tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

Ecevitoğlu, Pınar. 2011. "Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 66 (3): 137-156. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002218

Elcheroth, Guy, Willem Doise ve Stephen Reicher. 2011. "On the Knowledge of Politics and the Politics of Knowledge: How a Social Representations Approach Helps Us Rethink the Subject of Political Psychology." *Political Psychology* 32 (5): 729-758. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2011.00834.x>

Ertan, Mehmet. 2017. *Aleviliğin Politikleşme Süreci: Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkânları*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Foucault, Michel. 2008. *Toplumu Savunmak Gerekir*. Çev. Şehsuvar Aktaş. 4. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün

eser 1975).

Galtung, Johan. 1990. "Cultural Violence." *Journal of Peace Research* 27 (3): 291-305.<https://doi.org/10.1177/0022343390027003005>

Geçmez, Ercan. 2015. "Aleviler: Var Ama Yok, Yok Ama Var." Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı.Erişim 19 Nisan 2025.<https://hacibektasvelivakfi.org/yayin/4/aleviler-var-ama-yok-yok-ama-var/>

Gezik, Erdal. 2015. "Bu 'Yol' Nereden Gelir? Anadolu Aleviliğinin Başlangıcını Aramak." İçinde *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik*, der. Yasin Çakmak ve İsmail Gürtaş, 259-267. İstanbul: İletişim Yayınları.

Halperin, Eran ve Daniel Bar-Tal. 2011. "Emotional Orientation, Collective." İçinde *The Encyclopedia of Peace Psychology*, der. Daniel J. Christie, 388-392. Chichester: Wiley-Blackwell.<https://doi.org/10.1002/9780470672532.wbepp098>

Howarth, Caroline. 2006. "A Social Representation Is Not a Quiet Thing: Exploring the Critical Potential of Social Representations Theory." *British Journal of Social Psychology* 45 (1): 65-86.<https://doi.org/10.1348/014466605X43777>

Jetten, Jolanda, S. Alexander Haslam, Tegan Cruwys, Kate H. Greenaway, Catherine Haslam ve Niklas K. Steffens. 2017. "Advancing the Social Identity Approach to Health and Well-Being." *European Journal of Social Psychology* 47 (7): 789-802.<https://doi.org/10.1002/ejsp.2333>

Jost, John T., Mahzarin R. Banaji ve Brian A. Nosek. 2004. "A Decade of System Justification Theory." *Political Psychology* 25 (6): 881-919.<https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2004.00402.x>

Karlıdağ, Sercan. 2020. *Motivasyonel İlkelerden Paylaşılan Temsillere Benlik Sınıflandırması Olgusu*. Yüksek lisans tezi,

Bursa Uludağ Üniversitesi.

Karlıdağ, Sercan ve Melek Göregenli. 2017. "Aleviliğin Sosyal Temsilleri." İçinde *I. Sosyal Psikoloji Kongresi Bildiri Özetleri*, der. Doğan Kökdemir ve Zuhale Yeniçeri, 328-339. Ankara: Başkent Üniversitesi.

Karlıdağ, Sercan ve M. Ersin Kuşdil. 2021. "Kentsel Hayattaki Alevilerin Kimlik Repertuarı." *Journal of Alevism-Bektashism Studies* 23: 43-80. <https://doi.org/10.24082/2021.abked.288>

Liu, James H. ve Denis J. Hilton. 2005. "How the Past Weighs on the Present." *British Journal of Social Psychology* 44 (4): 537-556. <https://doi.org/10.1348/014466605X27162>

Mbembe, Achille. 2003. "Necropolitics." *Public Culture* 15 (1): 11-40.

Pyszczynski, Tom, Sheldon Solomon ve Jeff Greenberg. 2015. "Thirty Years of Terror Management Theory." İçinde *Advances in Experimental Social Psychology*, cilt 52, der. James M. Olson ve Mark P. Zanna, 1-70. Amsterdam: Academic Press.

Reicher, Stephen, Russell Spears ve S. Alexander Haslam. 2010. "The Social Identity Approach in Social Psychology." İçinde *The SAGE Handbook of Identities*, der. Margaret Wetherell ve Chandra Talpade Mohanty, 45-62. London: Sage.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2020. *Madun Konuşabilir mi?* Çev. Emre Koyuncu. Ankara: Dipnot Yayınları. (Özgün eser 1999).

Wright, Stephen C. 2010. "Collective Action and Social Change." İçinde *The SAGE Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*, der. John F. Dovidio vd., 577-596. Thousand Oaks, CA: Sage.

Yalçınkaya, Ayhan. 2014. *Kavimkırım İkliminde Aleviler*.

Ankara: Dipnot Yayınları.

Yalçınkaya, Ayhan. 2005. *Pas: Foucault'tan Agamben'e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek*. Ankara: Phoenix Yayınevi.

Yıldız, Ali Aslan ve Maykel Verkuyten. 2011. "Inclusive Victimhood." *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 17 (3): 243-269. <https://doi.org/10.1080/10781919.2011.587175>

Yonucu, Deniz. 2025. "Türkiye Cumhuriyeti ve Anti-Alevi Irkçılık." *İçinde Aleviler ve Cumhuriyet*, der. Ayhan Yalçınkaya, 147-164. Ankara: Dipnot Yayınları.

Zırh, Besim Can. 2014. "Alevilik'te Şehadet: Kerbela'dan Gezi'ye." *İçinde Öl Dediler Öldüm: Türkiye'de Şehitlik Mitleri*, der. Serdar M. Değirmencioğlu, 89-110. İstanbul: İletişim Yayınları.