

PERFORMANZEN
PERFORMANCES

Interkulturelle Studien
zu Ritual, Spiel und Theater

Intercultural Studies
on Ritual, Play and Theatre

herausgegeben von/edited by

Christopher Balme
Klaus-Peter Köpping
Michael Prager
Christoph Wulf

Band/Volume 11

LIT

Henrik Jungaberle, Jan Weinhold (Hg.)

Rituale in Bewegung

Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse
in Kulturen der Gegenwart

LIT

Umschlagbild: Henrik Jungaberle

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-8258-9265-4

© LIT VERLAG Berlin 2006

Auslieferung/Verlagskontakt:

Fresenstr. 2 48159 Münster

Tel. +49 (0)251-6203 20 Fax +49 (0)251-23 19 72

e-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

INHALTSVERZEICHNIS

EINFÜHRUNG: DAS FRAMING-KONZEPT AUF DEM WEG ZU EINER INTERDISZIPLINÄREN RITUALWISSENSCHAFT	7
Henrik Jungaberle und Jan Weinhold	
FRAMING ALS ZUGANG ZUR RITUALDYNAMIK	19
Jan Weinhold, Michael Rudolph, Claus Ambos	
SOME THOUGHTS ABOUT HANDELMAN'S MOEBIUS FRAMING THEORY	33
Jan Snoek	
PROBLEME UND PERSPEKTIVEN VON RAHMENKONZEPTEN IM KONTEXT RITUALDYNAMISCHER PROZESSE	37
Oliver Krüger	
VON DER EMPIRIE ZUR THEORIE UND ZURÜCK – DER MATRIX-ANSATZ ALS BAUSTEIN EINER KULTURPSYCHOLOGISCHEN RITUALFORSCHUNG	61
Henrik Jungaberle	
UNVERSTANDENE RAHMUNGEN – INTERKULTURELLE UND INTRAKULTURELLE MISSVERSTÄNDNISSE BEI DER DURCHFÜHRUNG DES MESOPOTAMISCHEN ERSATZKÖNIGRITUALS	77
Claus Ambos	
FRAMING MASONIC CEREMONIES	87
Jan Snoek	
DIE MODERNISIERUNG DES KÜNSTLERISCH-LITERARISCHEN MÄZENATS IM RAHMEN RITUALISIERTER KULTURREPRÄSENTATION	109
Burckhard Dücker	
DAS REFRAMING ALEVITISCHER GEMEINDERITUALE IM KONTEXT VON RITUALTRANSFER UND MIGRATION	128
Robert Langer	
ELITENWETTBEWERB UND DYNAMISCHES FRAMING: ZWEI FALLBEISPIELE ZUM AGENTIVEN UMGANG MIT RITUELLER RAHMUNG	145
Michael Rudolph	
FRAMING BEI (HEIL)RITUALEN DER MINAHASA IN NORD-SULAWESI, INDONESIA	163
Alexandra Kraatz	

RISK AND RITUAL – TWO FRAMES FOR DRUG USE Henrik Jungaberle und Fletcher DuBois	193
ZWISCHEN HEDONISMUS, POLITIK UND INDIVIDUALRELIGION – ZUR FRAMING-ANALYSE VON TECHNOPARTYS Jan Weinhold	227
STICHWORTVERZEICHNIS	257
VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN UND TABELLEN	261
AUTORENVERZEICHNIS	262

DAS REFRAMING ALEVITISCHER GEMEINDERITUALE IM KONTEXT VON RITUALTRANSFER UND MIGRATION

Robert Langer

Einführung

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit dem Reframing des alevitischen *Cem*-Rituals (*Ayin-i Cem*) als modernes Kongregationsritual.¹ Die Wiederaufnahme religiöser Praxis bei Alevitengemeinden in der Migration ist der sozio-historische Hintergrund dieser Darstellung.²

Das Alevitentum stellt innerhalb der islamischen Geschichte eine Traditionslinie dar, die sich vor allem in einem Zeitraum vom 12. bis zum 16. Jahrhundert formiert hat. Seine religionsgeschichtlichen Wurzeln im schiitischen Islam und somit in der Frühgeschichte der islamischen Gemeinschaft in o-mayyadischer und abbasidischer Zeit sind ein wichtiger Bestandteil der alevitischen Weltanschauung. Die Formation der Aleviten als Gruppe mit türkischer bzw. kurdischer Ethnizität in Anatolien beginnt jedoch erst in einem seldschukischen Kontext mit dem Auftreten charismatischer Personen als militärische und geistige Führerfiguren ab dem späten 12. Jahrhundert und insbesondere im Rahmen der sogenannten Babai-Aufstände Anfang des 13. Jahrhunderts.³ Im weiteren Verlauf der Geschichte Anatoliens waren proto-alevitische (Stammes-)Gruppen und einzelne Führergestalten einerseits Träger, andererseits Auslöser von weiteren als sozial-revolutionär zu bezeichnenden und sich religiös legitimierenden Aufstandsbewegungen gegen die jeweilige Staatsmacht. Religiöse Führergestalten des Alevitentums rekrutierten sich oftmals aus Derwischorden, insbesondere aus dem Umkreis des Safavidenordens, dessen direkte Oberhäupter ab 1500 die Herrscherdynastie in Iran stellten und in politisch-militärischer Opposition zu den Osmanen standen. Innerhalb des 16.

¹ Zur Struktur des *Cem*-Rituals siehe: Karolewski, „*Ayin-i Cem* – das alevitische Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des *İbadet ve Öğreti Cem'i*“, in: Langer, Motika und Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa* (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, 33) (Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2005), S. 109-131.

² Hierzu ausführlich bei: Motika u. Langer, „Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext“, in: Langer, Motika u. Ursinus, *Migration und Ritualtransfer*, S. 73-107.

³ Siehe Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksini Teşekkülü* [= Der Babai-Aufstand: Die geschichtliche Grundlage des Alevitentums oder die Formierung der islamisch-türkischen Heterodoxie in Anatolien], *Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş Üçüncü Baskı*, (Dergâh Yayınları, 72; Tarih Dizisi, 4) (Çemberlitaş - İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000).

Jahrhunderts rekrutierten die Safaviden ihr Militär vor allem aus den nicht-orthodoxen, turkmenischen und kurdischen Stammesgruppen des ostanatolisch-aserbaidshanschen Raumes (den sogenannten Kızılbaş), welcher bis heute einen hohen Prozentsatz an ‚alevitischer‘ Bevölkerung aufweist (‚Kızılbaş-Aleviten‘).

In der westlichen Hälfte Anatoliens führte die Anbindung nicht-orthodoxer Bevölkerungsteile an Derwischorden letztlich zur partiellen Integration ‚heterodoxer‘ Gruppen durch den zwar nonkonformen, doch über seine Anbindung an das osmanische Janitscharenkorps herrschaftsnahen Bektaschi-Orden. Dieser bekam im 16. Jahrhundert unter dem damaligen Oberhaupt des Ordens, Balım Sultan, seine endgültige Organisationsform. Die daraus entstandenen Gruppierungen ländlicher Herkunft werden heute als Bektaschi-Aleviten bezeichnet (türkische Selbstbezeichnung ‚Alevi-Bektaşî‘ oder nur ‚Bektaşî‘). Sie sind heutzutage in aller Regel türkischer (bzw. ‚turkmenischer‘) Ethnizität und politisch relativ staatsnah im kemalistischen Sinne.

Die Kızılbaş genannten stammesgebundenen Anhänger der Safaviden waren kurdischer und türkischer (turkmenischer) Ethnizität. Kızılbaş-Stammeskonföderationen bildeten auf iranischer Seite das Gros der safavidischen Truppen, auf osmanischem Gebiet sammelten sich unter diesem Namen anti-osmanisch eingestellte Stammesgruppen. Letztere wurden während der osmanisch-safavidischen Kriege als „fünfte Kolonne“ der iranischen Herrscher angesehen. Somit fand sich für die osmanische Verwaltung – mit dem Vorwurf der Häresie – Anlass zur Liquidierung unbotmäßiger Bevölkerungsteile ganzer Regionen im östlichen Anatolien, die erst ab dem Anfang des 16. Jahrhunderts durch die Osmanen erobert wurden.

Diese Ereignisse sind im kollektiven Gedächtnis der Aleviten als Teil ihrer Leidensgeschichte gespeichert.⁴ Auch der Bektaschi-Orden entging letztlich nicht der Verfolgung: zunächst in Zusammenhang mit der gewaltsamen Abschaffung des Janitscharenkorps 1826 durch Sultan Mahmūd II. und letztlich durch das allgemein per Gesetz verfügte Verbot aller Derwischorden in der frühen Republik (1925). Die Geschichte der Verfolgung und Unterdrückung im Namen einer sunnitischen Orthodoxie, welche sich im Osmanischen Reich im Rahmen dieser Konflikte erst ausgeformt hat, ist – neben den vorislamischen Wurzeln alttürkischer und altiranischer (sowie möglicherweise auch kryptochristlicher) Provenienz, den Idealen und Praktiken der islamischen

⁴ Zum historischen Weltbild der heutigen Aleviten im Sinne dieser „Kızılbaş-Tradition“ und für einen Versuch der Rekonstruktion der Genese desselben vgl. die einschlägige Studie von Dressler (= Dreßler), *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*, (Teilw. zugl.: Erfurt, Univ. Diss., 2001 u. d. T.: „Die Kızılbaş-Tradition: Genese, Entwicklung und Neukonzeptualisierung der alevitischen Religion“) (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 53.4) (Würzburg: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Ergon-Verlag, 2002).

Derwisch-Mystik und dem schiitischen Gedankengut – ein wichtiger Aspekt des alevitischen Weltbildes.

Die Situation des ländlichen Volksislams alevitischer Prägung als marginalisierte Glaubensform und ihrer Trägergruppen als diskriminierte Untertanen eines als feindlich oder zumindest potenziell bedrohlich betrachteten Staatsgebildes hat letztlich auch zur Geheimhaltung ihrer religiösen Rituale geführt. Im Zuge von Modernisierung, Urbanisierung und Migration (binnentürkisch in Städte sowie transnational nach Westeuropa) hat sich die alevitische Identität neu herausgebildet, diesmal offensiv nach außen gerichtet, was zur Öffnung und Öffentlichmachung ihrer identitätsstiftenden Gemeinderituale geführt hat.⁵

Alevitische Gemeinderituale werden gemeinhin im Türkisch der Aleviten als *Cem* bezeichnet. Dieser Begriff wird zumeist vom arabischen جمع („Cam“) abgeleitet, das Verbalsubstantiv im ersten Stamm zu der Wurzel *Dschîm-Mîm-'Ayn*, was „Versammeln“ bedeutet. Analog dazu lautet der Begriff für die Kongregation, die sich zu diesem Ritual versammelt „Cemaat“ (arabisch „Camâ'a“), „die Versammlung“ bzw. „die Versammelten“.⁶ Diese Kongregationsrituale wurden traditionell im dörflichen Kontext des bis in die 1950er Jahre vornehmlich ländlichen Alevitentums einige Male pro Jahr in von landwirtschaftlicher Arbeit freien Perioden unter Anleitung durch religiöse Spezialisten, den sogenannten *Dedes*, abgehalten, wobei der *Dede* im Vorfeld dieses Rituals Streitfälle unter den mit ihm erblich verbundenen Laien (*Tâlib*) schlichtet (*Görgü*). Daneben gab es aber zahlreiche verkürzte Rituale, die entweder allein von Laien abgehalten wurden, falls kein *Dede* verfügbar war, oder aber *Dedes* führten *ad hoc* kürzere Segnungs- und Opferrituale durch, die unabhängig von einem größeren Kongregationsritual stattfinden konnten. Im transregionalen und transnationalen Kontext des modernen (nun als städtisch anzusprechenden) Alevitentums seit den 1980er Jahren (mit einer Entwicklungsgeschichte seit den 1960er Jahren) hat sich oftmals das Kongregationsritual *Cem* in einer gekürzten Form zur alleinigen und maßgeblichen, repräsentativen und identitätsstiftenden religiösen Zeremonie ausgebildet.⁷ Hierbei sind Ritualelemente, die früher für sich im dörflichen Gemeinschaftskontext durchgeführt werden konnten, in die Rahmung des modernen *Cem*

⁵ Zu dieser Entwicklung vgl. auch Refika Sariönder, „Transformationsprozesse des alevitischen *Cem*: Die Öffentlichkeit ritueller Praktiken und Ritualhandbücher“, in: Langer, Motika u. Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer*, S. 163-173.

⁶ Zur Etymologie des Begriffs und zum Ritualverlauf siehe Karolewski, „*Ayin-i Cem* – das alevitische Kongregationsritual“, in: Langer, Motika u. Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer*, S. 109-131.

⁷ Für einen Überblick der Entwicklung im Rahmen der jüngeren Migrationsgeschichte der Aleviten siehe David Shankland u. Atila Çetin, „Ritual Transfer and the Reformulation of Belief Amongst the Turkish Alevi Community“, in: Langer, Motika u. Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer*, S. 51-72.

transferiert worden (insbesondere in der westeuropäischen Diaspora). Sie wurden hierbei verschiedenen Transformationen unterworfen.

Bedingt durch zunehmende Urbanisierung und Industrialisierung der Türkei seit den 1940er und besonders seit den 1950er Jahren kam es zu einer generellen Wanderungsbewegung ländlicher Bevölkerungsteile in die wachsenden Städte, insbesondere in die Metropolen Ankara und İstanbul. Hierbei war die ursprünglich ländliche alevitische Bevölkerung überproportional beteiligt, was erstmals zur Ansiedlung von Aleviten in urbanen Kontexten führte. An der Arbeitsmigration nach Westeuropa und besonders nach Deutschland seit Anfang der 1960er Jahre waren wiederum vermehrt Aleviten beteiligt. Dies war der Fall, da sie durch die latente bis offene Diskriminierung von Angehörigen 'heterodoxer', d. h. nicht-sunnitischer Bevölkerungsteile bei den Aleviten eine stärkere Bereitschaft bestand, sich aus dem feindlichen Umfeld der türkischen Mehrheitsgesellschaft in die „Fremde“ (türkisch *Gurbet*) zu begeben.

Innovation der räumlichen Rahmungen im modernen Alevitentum

In İstanbul ist dieser Prozess der Ansiedlung alevitischer Bevölkerung und der Herausbildung großstädtischer Alevitengemeinden durch eine erste explizit alevitische Zeitschrift seit den 1960er Jahren belegt,⁸ in der auch bereits die Wiederaufnahme eines religiösen Lebens intellektuell vorbereitet wurde. Seit den frühen 1970er Jahren lassen sich in einer weiteren, frühen alevitischen Zeitschrift Bestrebungen nachweisen,⁹ eigene Kultorte in Form vernachlässigt vorgefundener Heiligengräber, die sich mythologisch in einen alevitischen Kontext integrieren lassen, zu etablieren.¹⁰ Aus übernommenen

⁸ Cem: Eline – Diline – Beline. Siyasî-Kültürel Dergi (15 Günde Bir Çıkar) [= Versammlung: Auf die Hand, die Zunge und die Lende achten. Politisch-kulturelle Zeitschrift (erscheint vierzehntägig einmal)], Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni: Özgünay, Abidin, Sayı 1-18, Yıl 1- (20 Eylül 1966 - Eylül 1969).

⁹ „İlgililere Soruyoruz: Karaca Ahmet Sultan Türbesi Niçin Onarılmıyor [= Wir fragen die Verantwortlichen: Warum wird die Türbe von Karaca-Ahmet-Sultan nicht restauriert?]" in: Gerçekler: (Şimdilik) Onbeş Günde Bir Çıkar, Dinî, Edebî Aktüel Gazete [= Wahrhaftigkeiten: (Zur Zeit) vierzehntägig einmal erscheinende religiöse und literarische aktuelle Zeitschrift] Sayı 31-32, Yıl 4 (7 Eylül 1973), S. 5.

¹⁰ Ebd.: „Karaca Ahmed'i Tanıtma ve Türbesini Onarma Derneği vardır. [...] Öte yanda[n] İstanbul'da Mevlevîlerin Tekkesi olan Galip Dede Türbesi güzelce onarılmış ve yakında törenle açılacaktır. Büyük Türk komutanı olan Karaca Ahmed'in türbesine niçin yan çiziliyor, anlamıyoruz. İlgili kişilerin, görevlerini yapmasını istiyoruz. [Übers. RL: Es gibt den Verein zur Restaurierung der Türbe und zur Bekanntmachung von Karaca-Ahmet. (...) Gleichzeitig wurde in İstanbul die Türbe von Galip-Dede, die zur Mevlevî-Tekke gehört, auf die schönste Weise restauriert und wird in Kürze mit einer Feier eröffnet werden. Wir verstehen nicht, warum die

— Türbe des Karaca-Ahmet, der ein großer türkischer Kommandeur war, ignoriert wird. Wir fordern von den verantwortlichen Personen, ihre Aufgaben wahrzunehmen.]“

Kultorten des Volksislams, die teilweise historisch mit dem Bektaschi-Orden verbunden waren – wie dem Grabmal (*Türbe*) von Karaca Ahmet in Üsküdar (İstanbul) – entwickelten sich ab den 1980er Jahren sogenannte *Cemevis* („Versammlungshäuser“, „Häuser zur Abhaltung des Cem-Rituals“). Diese waren offiziell der Sitz von Kulturvereinen. Bis zum Jahre 2004 durften sich die Versammlungshäuser nicht offiziell als „alevitisch“ bezeichnen und waren das Ziel zahlreicher Attacken durch sunnitische Extremisten. Diese wurden von Aleviten auch offensiv mit dem juristischen Begriff *İbadethane* („Gebethäuser“) für staatlich anerkannte Kultorte belegt – in der Türkei ist die Errichtung neuer, nicht-sunnitischer Kultorte rechtlich nicht vorgesehen und die Bezeichnung von Vereinen mit ethnisch-religiösen Attributen verboten. Die neu bezeichneten Orte schufen nun die Voraussetzung für eine permanenten räumlichen Rahmung und damit die Abgrenzung eines *Cem Salonu* genannten Raumes, der einzig und allein für die Abhaltung des Gemeinderituals vorgesehen ist. Traditionellerweise hatte man die Rituale zumeist in ausreichend großen Privathäusern abgehalten, so dass ein ausgesprochener Ritualraum eine moderne Innovation darstellt.

Im Diaspora-Kontext hat sich das Bestreben, eigene Kultorte zu errichten, erst in der zweiten Hälfte der 1990er Jahren massiv niedergeschlagen. Waren die ersten Vereinslokale alevitischer „Kultur-Vereine“ zumeist in angemieteten, unzulänglichen Räumen untergebracht, so werden seither zunehmend größere Objekte nun auch käuflich erworben. Strukturell und zeitlich parallel zum Bauboom für alevitische Kulturzentren in İstanbul, Ankara und in kleineren türkischen Städten (wie Antalya) hat sich auch in Deutschland seit den späten 1990er Jahren der Typus eines Mehrzweckbaus mit Vereinslokal zumeist im Erdgeschoss und *Cem Salonu* im Obergeschoss herausgebildet. Bezüglich des permanenten räumlichen Framings kann man hier eine doppelte Rahmung feststellen: Einerseits die Abgrenzung des Gesamtkomplexes gegenüber der andersreligiösen oder religionsneutralen Umgebung, andererseits die nochmalige Abgrenzung des Ritualraums (*Cem Salonu*) gegenüber dem eher profanen Vereinslokal, welches mit weiteren Funktionsräumen für Vereinsführung, volksbildende Kurse, Küchen und in İstanbul zunehmend mit Räumen für Totenrituale und die Vorbereitung von Leichen zum Begräbnis ausgestattet ist.

Rahmung durch Tieropfer und gemeinsames Mahl

Im traditionellen Kontext wurde das durch einen Dede mittels einer Gebetsformel sanktionierte Tieropfer durch mit ihm verbundene Laien oftmals auch aus Anlass eines (zumeist einem Heiligen gegenüber) dargebrachten Wunsches oder Gelübdes (*adak adamak*) unabhängig von einem kongregationalen Ritual durchgeführt. Das Opfern von Schafen im modernen, städtischen Kontext in den allermeisten Fällen in Verbindung mit einem Cem-Ritual. Die

von Laien gestifteten Schafe werden vor dem Ritual geschlachtet und das Fleisch so zubereitet, dass die Speise (*Lokma*, wörtlich „Bissen“) im Anschluss an das Gemeinderitual geteilt (*paylaşmak*) und verzehrt werden kann.

Ein wichtiger Aspekt bei der Ausbildung dieses Standard-Frames für Cem-Rituale ist vor dem Hintergrund von Bestrebungen zu sehen, die auf die Etablierung eines regelmäßig wöchentlich (zumeist an Freitagvorabenden i. e. Donnerstagabenden, aber auch an Wochenenden) abzuhaltendes Gemeinderitual hinauslaufen. Dies ist einerseits als eine Reaktion auf die zunehmende Teilnahme sunnitischer Muslime am orthodoxen Freitagsgebet zu sehen. Andererseits kann man den alevitischen Cem über eine ‚reine Gottesanbetung‘ (*Ibadet*) hinaus, wie es in der orthodoxen Moschee geschieht, als einen Gegenentwurf zu dem zentralen islamischen Gebets-Ritual in der Moschee interpretieren, da das gemeinsame Mahl und die Stiftung der Opfertiere durch wohlhabendere Gemeindemitglieder von Aleviten als eine der als ‚essenziell‘ zu bewertenden Praktiken ihrer Religion angesehen wird. Tatsächlich hat das Anbieten von Essensgaben (*Lokma*), die aus dem Fleisch der Opfertiere zubereitet werden, gerade an Wochenenden bei einigen İstanbuler *Cemevis* oftmals den Charakter einer Armenspeisung, und keineswegs alle Essensgäste nehmen an den jeweils zeitlich vorgeschaltet durchgeführten Cem-‘Gottesdiensten‘ teil.

Die ländliche Tradition der Ressourcen(re)distribution hat also unter den Binnenmigranten in den türkischen Städten in den letzten Jahren wieder größere soziale Bedeutung bekommen, da ein nicht unbeträchtlicher Teil der alevitischen Stadtbevölkerung auf diese wöchentliche, kostenfreie Speisung wirtschaftlich angewiesen ist. Eine gut organisierte, regelmäßig durchgeführte und reichhaltige ‚Armenspeisung‘ erhöht somit die Attraktivität des einzelnen Rituals und der damit verbundenen Institution (Schrein, Kulturhaus, *Cemevi*).

Diese Struktur wurde auch in Deutschland übernommen, wo man ein solches Vorgehen inzwischen als Standard betrachtet, obgleich in Deutschland Cem-Rituale keineswegs im wöchentlichen Zyklus stattfinden, sondern eher in traditioneller Frequenz während des Winterhalbjahres und dann auch nur zu besonderen Feiertagen oder Festperioden.

Das Framing des Cem-Rituals durch Opfer einerseits und gemeinsames Mahl andererseits stellt sich allerdings für die verschiedenen Ritualteilnehmer in unterschiedlichen Involviertheitsgraden dar. Beschränkt sich der Prozess des Stiftens, der Geldübergabe und Opfertierauswahl (bzw. des vorherigen kollektiven Ankaufs aller potenziellen Opfertiere, die inzwischen bei vielen türkischen *Cemevis* in Pferchen bereit gehalten werden) sowie besonders des Schlachtens auf einige wenige Personen (Stifter, Schlachter und mindestens zwei Personen zum Sprechen des Opfergebets, wobei einer davon aus einer Dede-Familie stammen sollte), so involviert die Vorbereitung und Zubereitung des Opferfleisches dann eine etwas größere Gruppe freiwilliger Helfer. Der Mehrzahl der Cem-Teilnehmer ist jedoch zunächst nur die Ankündigung

der Stifternamen (und daraus abzuleiten: die Anzahl der Opfertiere) auf einer Tafel vor dem Ritualraum sichtbar. Die auf das Ritual folgende Speisung wiederum involviert unter Umständen eine Personenzahl, die über die eigentlichen Ritualteilnehmer weit hinausgeht; die Stifter selbst sind dabei jedoch häufig gar nicht anwesend.

Kann oder soll das Tieropfer nicht durchgeführt werden (wie zunächst in der Diaspora, aber auch bei einigen alevitischen Organisationen in türkischen Städten, die das Opferritual vom Gemeinderitual Cem trennen wollen), so gibt es dennoch eine symbolische Speisung durch in Tüten verpackte Nahrungsmittel. Auch diese werden durch Freiwillige vor dem Ritual vorbereitet und danach durch sogenannte „Diensthabende“ (*Hizmetçi*) verteilt. Diese Praxis war in der Diaspora vorherrschend. Gelegentlich wurden auch Büfets nach der Veranstaltung, z. B. für deutsche Gäste bei „Informations-Cems“ für die Mehrheitsbevölkerung, aufgebaut. Inzwischen lässt sich aber in einigen Regionen der deutschen Provinz die Wiederaufnahme von Opfern bei gelegentlich stattfindenden Gemeinderitualen beobachten.

Zwei Fallbeispiele

Diese jüngeren Entwicklungen sowie die komplexen Reframing-Prozesse zur Neukonstituierung des alevitischen Cem im urbanen Kontext sollen im Folgenden aus dem empirischen Material heraus anhand von zwei Fallbeispielen dargestellt werden. Ziel ist es, spezifische Framing Patterns für unterschiedliche Kontexte des Ritualtransfers bei türkischen Aleviten bzw. bei Aleviten aus der Türkei zu ermitteln.

Das erste Fallbeispiel demonstriert das deutlich verkürzte Cem-Ritual, wie es an Wochenenden mehrmals am İstanbuler Cemevi von Karaca-Ahmet-Sultan in Üsküdar abgehalten wird. Hier werden schichtweise an einem Tag mehrere Kongregationsrituale abgehalten und parallel ein großes Mahl angeboten, das wesentlich mehr Personen in Anspruch nehmen, als an den Ritualen teilnehmen können.

Das zweite Fallbeispiel ist ein Cem-Ritual, wie es Anfang Dezember 2004 in einer südwestdeutschen Stadt dokumentiert wurde. Zum ersten Mal konnte hier im deutschen Kontext das Schlachten der Opfertiere am Vortag mit dokumentiert werden. Im Anhang findet sich schließlich eine zu diesem Anlass verfasste *Kurban Duası* („Opfergebet“).

Karacaahmet Sultan Cemevi

Das Cemevi von Karacaahmet Sultan in Üsküdar im asiatischen Teil Groß-İstanbuls ist als Erweiterungsbau des bereits bestehenden Grabmals (Türbe)

des gleichnamigen Volksheiligen¹¹ in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre vom „Verein zur Pflege und Renovierung der Türbe von Karacaahmet Sultan“ erbaut worden. Es liegt am Rande des gleichnamigen, äußerst ausgedehnten Friedhofs, dem größten geschlossenen Friedhofsareal von İstanbul, welches sich östlich von Üsküdar weit nach Osten erstreckt. Das Cemevi wird inoffiziell als „Karacaahmet Sultan Dergahı“ bezeichnet, also als der „(Derwisch-)Konvent des Karaca-Ahmet Sultan“, da dieser Ort nach den in der Türbe aufbewahrten Insignien zu schließen (Derwisch-Mantel, -Axt, -Keule und Mütze) mit einem Sufi-Orden verbunden war. Es ist aber unklar, ob hier tatsächlich einmal ein Derwisch-Konvent bestand. Der legendäre Karaca Ahmet („der schwärzliche / dunkle Ahmet“), versehen mit dem Ehrentitel Sultan, war offenbar ein Glaubenskämpfer (*Gazi*) des 13. Jahrhunderts und soll mit dem ebenfalls legendären Hacı Bektaş Veli, dem Namenspatron des Bektaschi-Ordens, in Verbindung gestanden haben, was auch in der Erwähnung von Karaca Ahmet in der Heiligenvita von Hacı Bektaş zum Ausdruck kommt. Karaca Ahmet Sultan wird insbesondere als Heiler dargestellt (man spricht von ihm als frühem „Psychotherapeuten“), der auch heute noch speziell bei Krankheiten „des Geistes und der Seele“ an seinem Grabmal aufgesucht wird.¹²

Die Aleviten von Üsküdar und seiner weiteren Umgebung, die sich dort nach den Grabsteininschriften zu urteilen seit den späten 1950er Jahren ansiedelten, begannen schon mindestens seit den 1970er Jahren, in der Nachbarschaft der Türbe Tieropfer darzubringen und das daraus zubereitete Mahl dort gemeinsam auf Bänken einzunehmen. Dieses Vorgehen, alevitischen Gemeinderitualen einen örtlichen „Rahmen“ zu geben und damit öffentlichen Raum für sich in Anspruch zu nehmen, ist in İstanbul noch an mindestens drei weiteren Stellen ganz ähnlich vollzogen worden. So existieren heute alevitische Cemevis auf der asiatischen Seite beim ehemaligen Bektaschi-Konvent (mit kleinem Friedhof) von Şahkulu Sultan (Göztepe),¹³ sowie auf der europäischen Seite am Grab des Erikli Baba in Zeytinburnu (am südöstlichen Ende

¹¹ Für eine Darstellung der „Historizität“ des Volksheiligen aus alevitischer Sicht mit Daten zum „Türbe-Verein“ und zum alevitischen Kulturzentrum inklusive einiger Abbildungen siehe: Karacaahmet Sultan [= Der Heilige Karaca Ahmet], (Karacaahmet Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları, 1) (Üsküdar - İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği, 1998).

¹² Diese Funktion von Karacaahmet Sultan konnte auch bei weiteren Karacaahmet-Heiligtümern (Gräbern) in Nordwest-Anatolien während einer zusammen mit Yrd. Doç. Dr. Rahmi Oruç Güvenç (Marmara Universität, İstanbul) durchgeführten Forschungsreise festgestellt werden. So leben bei dem Karacaahmet-Heiligtum in der Nähe von Afyon-Karahisar noch heute zeitweilig psychisch Kranke, um Heilung zu finden. Zu sehen sind dort auch noch Zellen in der Nähe des Grabes bzw. in einem Kellerraum, in dem früher aggressive Geisteskranke fixiert wurden, um sie für einige Zeit möglichst nahe beim Heilung bringenden Grab zu halten.

¹³ Siehe Burhan Kocadağ, Şahkulu Sultan Dergahı ve İstanbul Bektaşî Tekkeleri [= Der Konvent von Şahkulu Sultan und die İstanbuler Bektaschi-‘Klöster’], (Can Yayınları, 94) (Karaköy - İstanbul: Can Yayınları, 1998).

der alten Konstantinopler Stadtbefestigung, zwischen Bahnlinie und Marmarameer, wo sich ebenfalls eine Bektaschi-Einrichtung, hier in Verbindung mit einer Janitscharen-Kaserne, befunden haben soll) und am Grab des Garip Dede in Küçükçekmece,¹⁴ direkt am Ausgang der Lagune von Küçükçekmece zum Marmarameer.

Da alle diese Cemevis erst in den 1990er Jahren erbaut worden sind, jedoch die genannten Stadtteile bereits seit den frühen Land-Stadt-Migrationen nach dem Zweiten Weltkrieg sicher auch von zahlreichen Aleviten bewohnt sind, kann man von dem belegten Fall Karacaahmet Sultan Dergahı darauf schließen, dass sich auch bei den anderen Orten das Gemeindeleben zunächst „auf freiem Feld“ in Anlehnung an die Türbes mit dem gemeinsamen Schlachten, Zubereiten und Verspeisen von Opfertieren „Raum genommen“ hat. Diese Praxis der Opferung von Schafen und der Zubereitung und Verteilung des Fleisches ist seit den 1980er Jahren durch zahlreiche Fotografien im heutigen *Cemevi* von Karacaahmet Sultan dokumentiert.

Durch den Bau des großen Gebäudes seit Mitte der 1990er Jahre, wurde dem Ritual ein räumlicher Rahmen gegeben, der die religiöse und soziale Praxis der Aleviten eindeutig nach außen hin abgrenzt. Man gelangt von der *Türbe* des Karaca Ahmet Sultan, die als (zwangsweise) öffentlicher Raum (alle derartigen „heiligen Orte“ befinden sich seit der frühen Republik per Gesetz unter der Verwaltung des direkt dem Ministerpräsidenten unterstehenden „Generaldirektorats für die ‘frommen Stiftungen’“ [*Vakıflar Genel Müdürlüğü*]) allen Besuchern von der Straße aus zugänglich ist, in ein Foyer, das sich zu einem Empfangssaal mit großem Büchergeschäft hin öffnet. Hier befindet sich eine Teeküche sowie ein direkter Zugang zum hinter dem Gebäude gelegenen Friedhof mit weiteren ‘Heiligengräbern’, darunter auch dem Grab des Pferdes von Karaca Ahmet Sultan. Einige hier anschließende Nebengebäude stammen noch aus spätosmanischer Zeit. Von dem Foyer aus gelangt man einerseits im Erdgeschoss direkt zu der Großküche und zu weiteren Einrichtungen für die Schlachtungen und die Aufbewahrung und Zubereitung des Fleisches. Eine große Treppe führt in den ersten Stock, wo sich der eigentliche Ritualraum (Cem Salonu) befindet. Es kommt also zu einer abgestuften und verschachtelten räumlichen Rahmung des Ritualgeschehens, welches an diesem Ort (im Gegensatz zu vielen anderen Cemevis) vor allem an den Wochenenden abgehalten wird und dann mit einer großen Volksspeisung verbunden ist. Über dem Cem Salonu liegt der große Speisesaal, der als größter Raum der Anlage die ganze Grundfläche der Baulichkeit einnimmt und somit rein quantitativ zum wichtigsten (und gleichzeitig durch seine Lage im obersten Stockwerk) zum abgeschirmtesten Raum dieses alevitischen „Kul-

¹⁴ Siehe Ali Rıza Uğurlu (Dede) u. Burhan Kocadağ, *Garip Dede Türbesi (Garip Dede Dergahı) [= Die Türbe / der Konvent von Garip Dede]*, (Garip Dede Türbesi Koruma Onarma ve Yaşatma Derneği Yayınları, 1) (Istanbul: Ufuk Matbaacılık & Reklamcılık, 1999).

turzentrum“ wird. (Andere Anlagen haben eine ähnliche Aufteilung; jedoch kann der Speisesaal, wie beim Cemevi von Erikli Baba (Zeytinburnu - İstanbul), auch im Kellergeschoß untergebracht sein.) Der Speiseraum ist mit der im Erdgeschoss liegenden Küche durch einen Lastenaufzug verbunden.

Zeitlich gerahmt wird das mehrfach stattfindende Cem-Ritual durch die am Freitagabend oder Samstagmorgen stattfindenden Tieropfer einerseits und durch das gemeinsame Mahl andererseits. Dabei ist zwar generell eine Abfolge Opfer – Gemeinschaftsritual – Essenseinnahme – Gespräch (*Muhabbet*) auf dem Friedhof bei Tee festzustellen. Da jedoch aus Platzmangel, sowohl im Cem Salonu wie auch im Speisesaal, Ritual und Essenseinnahme in mehreren aufeinander folgenden Schichten stattfinden, kommt es zu individuell verschobenen Zeitabläufen; d. h. einige nehmen bereits das Opfermahl ein, während andere erst zum zweiten Cem des Tages gehen. Die Namen der Personen, die die jeweils zubereiteten Opfertiere gestiftet haben, sind auf einer Tafel im Erdgeschoß angeschrieben.

Da Aleviten aus ärmeren sozialen Verhältnissen¹⁵ diese öffentliche Speisung gerne in Anspruch nehmen, kommt es zu großen Menschenansammlungen an den Wochenenden. Nicht alle haben Gelegenheit (allerdings auch nicht immer Interesse), am Kongregationsritual teilzunehmen. Es wurde in Interviews auch festgestellt, dass beispielsweise viele kurdische Aleviten am Wochenende zum Essen in das Cemevi kommen, denen der stark türkisch geprägte ‘Gottesdienst’ (Atatürk-Bildnisse, Bekenntnis zur Republik und ihren Führern in der Predigt) jedoch nicht zusagt. In Richtung zur Essensausgabe bilden sich regelmäßig lange Schlangen, die auch über eine Außentreppe auf einen umlaufenden Balkon in den Speisesaal geführt werden. Vor der Einnahme der Speisen wird von einem Dede ein Gebet gesprochen. Die Essenseinnahme erfolgt nach orientalischer Sitte eher schweigend und zügig. Als Abschluss besucht man entweder Gräber auf dem weitläufigen Friedhof von Karacaahmet, auf dem auch viele Aleviten begraben sind,¹⁶ oder lässt den Mittag bei einer Tasse Tee im Hinterhof des Gebäudes ausklingen.

¹⁵ Zur demographischen und sozialen Verteilung der Migranten aus Anatolien, insbesondere im asiatischen Teil Groß-İstanbul vgl. Harald Schüler, *Die türkischen Parteien und ihre Mitglieder*, (Politik, Wirtschaft und Gesellschaft des Vorderen Orients: Schriften des Deutschen Orient-Instituts, Hamburg, und der Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients, Freie Universität Berlin) (Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1998), insbesondere Kap. 5 „Zur demographischen Entwicklung der Provinz İstanbul“ (S. 175-193) und Kap. 8 „Landsmannschaftliche Gruppen in der SHP“ (S. 299-339) sowie die ebd. publizierten Briefe von angeschriebenen Parteiangehörigen in den Zuwanderervierteln von İstanbul mit zum Großteil eindrücklicher Darstellung ihrer bitteren sozialen und ökonomischen Lage.

¹⁶ Siehe Benninghaus, „Friedhöfe als Quellen für Fragen des Kulturwandels: Grabkultur von Yeziden und Aleviten in Deutschland mit Seitenblick auf die Türkei“, in: Langer, Motika u. Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer*, S. 247-288, mit Abbildungen von einem Alevitengrab beim Karacaahmet Sultan Dergah.

Ein „Nikolaus-Cem“ in einer südwestdeutschen Stadt

Am fünften Dezember konnte in Südwest-Deutschland ein *Cem*-Ritual besucht und dokumentiert werden, das explizit von der Gemeindeführung und dem leitenden Dede zum „Nikolaus-Cem“ deklariert worden war. Diese Anpassung an die deutsche Mehrheitsgesellschaft wurde u. a. damit begründet, dass Nikolaus eine andere Form des anatolischen Heiligen Hızır sei (wobei der Heilige Nikolaus als Bischof von Myra in Lykien, heute Südwest-Türkei, ohnehin auch Anatolier war).¹⁷ Es fand in einem in Bahnhofsnähe gelegenen Gebäude des Alevitischen Kulturvereins am Sonntag, dem 5. Dezember 2004, statt. Dieses gehört einem koreanischen Kampfsportschulenbetreiber. Da die Vereinsräume, die im Erdgeschoss des ehemaligen Güterbahnhofsgebäudes gelegen sind, nicht für die Abhaltung eines Cem geeignet sind, mietet man zu diesem Zweck die Räume im Obergeschoss an, in denen die Kampfsportschule untergebracht ist. Diese Räume müssen temporär für den Cem präpariert werden, indem die ostasiatischen Bilder und Dekorationen durch Fahnen und Spruchbänder des alevitischen Vereins überhängt werden.

Im Falle dieses Cem-Rituals konnte auch erstmals in Deutschland die am Vortag stattfindende Schlachtung der Opfertiere sowie ein Vorbereitungsseminar, welches ebenfalls am Vortag stattfand, dokumentiert werden, womit das zeitliche Framing dieser Zeremonie umrissen ist. Die Schlachtung wurde samstagsvormittags auf einem deutschen Schafhof vorgenommen. Sie wurde wiederum gerahmt durch ein speziell für diesen Anlaß zusammengestelltes „Opfergebet“ (*Kurban Duası*), welches im Anhang zu diesem Beitrag im Original und in Übersetzung wiedergegeben ist. Das Fleisch wurde dann gegen Mittag in das alevitische Kulturzentrum zur weiteren Vorbereitung gebracht.

Am Nachmittag wurde ein Seminar zur Vorbereitung auf das sonntägliche Kongregationsritual durchgeführt. Der musikalische Ritualspezialist (*Zâkir*), der eigens aus Kassel angereist war, demonstrierte Lieder und vergegenwärtigte die Struktur und den Ablauf des Rituals. Hierbei wurden Fragen zur Bedeutung einzelner Elemente des *Cem* aus dem Publikum gestellt, was wiederum zu längeren Diskussionen bis hin zur Frage nach der Stellung des Alevitentums zum „Islam“ führte.

In dieser Weise vorbereitet kam am Sonntag Mittag eine Kongregation zusammen, die vom Ritualleiter (Dede) im Rahmen seines traditionellen Einzuges in den Ritualraum (eingeleitet durch den Ausruf „Pirimiz geliyor“, „unser

¹⁷ „Hinzu kommt aber noch ein ganz besonderes und individuelles Esprit: [Ahmet] Kömürçü [Dede] vermag wie kein anderer Dede den Hızır [zu] inszenieren. Er setzt sich z. B. einen roten Gewand, einen weißen Bart [auf], nimmt einen Sack mit Geschenken in die eine Hand und einen Wanderstock in die andere und verkörpert somit den alevitischen Hızır. Aber diese Inszenierung passt genau zu unserem Cem, denn ein[en] Tag darauf ist Nikolaus-Tag. [Der] Hızır der Aleviten und Nikolaus sind sich sehr nahe, zumal beide anatolische Verkörperungen sind.“ S. E. (E-Mail, 1.XII.2004).

geistiger Führer kommt!“) in der Rolle des Nikolaus bzw. des mit Nikolaus identifizierten Heiligen Hızır begrüßt wurde. Hierbei handelt es sich um eine in Deutschland entwickelte Ritualinnovation, die einerseits westlich- ‚christliche‘ Praktiken aufgreift (die Verteilung von Geschenken aus einem Sack, „Verkleidung“ mit einem speziellen Umhang), andererseits insoweit alevitischen Praktiken entspricht, als das Verteilen von Speisepäckchen durchaus von in der Türkei stattfindenden Kongregationsritualen geläufig ist, dort allerdings grundsätzlich nach dem ‚Gottesdienst‘ stattfindet.

Abschließende Rahmung fand auch dieses deutsch-alevitische Ritual durch das gemeinsame Verspeisen des zubereiteten Opferfleisches, eröffnet durch ein ‚Tischgebet‘, wobei man hierzu aus den Räumen der Kampfsportschule wieder ein Stockwerk tiefer in die Vereinsräume zog, wo sich eine Küche befindet und im Gemeinschaftsraum Tische und Stühle für die Gemeindemitglieder aufgebaut worden waren.

Angemerkt werden muss noch, dass in der Türkei wie in Deutschland das Cem-Ritual für viele TeilnehmerInnen erst wirklich abgeschlossen ist, wenn sie dem leitenden Dede ihre Verehrung durch einen „orientalischen Handkuss“ gegenüber ranghöheren bzw. älteren Personen (Küssen der Hand und berühren der eigenen Stirn mit der geküssten Hand) erwiesen haben.

Ausblick

Bei der Untersuchung von Ritualmodifikationen bei Ritualtransfer bis hin zu im Migrationskontext auftretenden Innovationen im Ritual und der Re-Invention von Ritualen kommt der Untersuchung von räumlichen und zeitlichen Rahmungen besondere Bedeutung zu. Es ist methodisch nützlich, den Prozess der Wiederaufnahme von religiöser Praxis unter dem Aspekt des Re-Framing zu betrachten, denn Frames räumlicher, zeitstrukturierender und psychischer Natur sind Voraussetzung für die Durchführung eines Rituals, erscheinen jedoch bei ortskonstanten, langandauernden Traditionslinien oftmals als selbstverständlich gegeben. Im Zusammenhang mit durch Migration induziertem Ritualtransfer kommt es jedoch zu aktiven Prozessen des Re-Framing, die in den Kontext gesamtgesellschaftlicher Transformationen von (zumeist städtischen) modernen, pluralen Vergemeinschaftungen eingebettet sind. Es lassen sich somit Schlüsse sowohl auf strukturelle Entwicklungen von Ritualen unter spezifischen Umständen ziehen, umgekehrt jedoch auch vom Ritual ausgehend Aussagen über gesellschaftliche Veränderungen machen, zu denen sich beispielsweise Soziologen und Politikwissenschaftler in türkischen Großstädten angesichts abnehmender Bindungen an politische Richtungen, wie sie in diesem Kontext bevorzugt – v. a. unter dem Gesichtspunkt Patronage und

Klientelismus – untersucht wurden, nicht mehr in der Lage sehen.¹⁸ Die massive Produktion von Öffentlichkeit im Rahmen des alevitischen Kongregationsrituals Cem durch Veranstaltungen, Kurse, Buch-, Zeitschriften- und Zeitungspublikationen, Fernseh- und Radiosendungen sowie Internetveröffentlichungen, aber auch die Öffnung des Rituals gegenüber Andersgläubigen, belegt einen hohen Grad der Reflexivität bezüglich des Rituals bei allen Beteiligten während der ablaufenden Reframing-Prozesse. Eine umfassende Untersuchung alevitischer Diskurse aus diesem Quellenbestand steht noch aus.¹⁹

Literatur

- Benninghaus, Rüdiger (2005): „Friedhöfe als Quellen für Fragen des Kulturwandels: Grabkultur von Yeziden und Aleviten in Deutschland mit Seitenblick auf die Türkei“. In: Langer, Motika u. Ursinus (Hg.): Migration und Ritualtransfer, S. 247-S. 288.
- Cem (1966-1969): Eline – Diline – Beline. Siyasî-Kültürel Dergi (15 Günde Bir Çıkar) [= Versammlung: Auf die Hand, die Zunge und die Lende achten. Politisch-kulturelle Zeitschrift (erscheint vierzehntägig einmal)]. Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni: Özgünay, Abidin. Sayı 1-18, Yıl 1- (20 Eylül 1966 - Eylül 1969).
- Dressler, Markus (2002): Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen. (Teilw. zugl.: Erfurt, Univ. Diss., 2001 u. d. T.: „Die Kızılbaş-Tradition: Genese, Entwicklung und Neukonzeptualisierung der alevitischen Religion“). (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 53.4) Würzburg: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Ergon-Verlag.
- „İlgililere Soruyoruz (1973): Karaca Ahmet Sultan Türbesi Niçin Onarılmıyor [= Wir fragen die Verantwortlichen: Warum wird die Türbe von Karaca-Ahmet-Sultan nicht restauriert?].“ In: Gerçekler: (Şimdilik) Onbeş Günde Bir Çıkar, Dinî, Edebî Aktüel Gazete [= Wahrhaftigkeiten: Zurzeit vierzehntägig einmal erscheinende religiöse und literarische aktuelle Zeitschrift]. Sayı 31-32, Yıl 4 (7 Eylül 1973), S. 5
- Karacaahmet Sultan [= Der Heilige Karaca Ahmet] (1998). (Karacaahmet Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları, 1) Üsküdar - İstanbul: Karacaahmet Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği.
- Karolewski, Janina (2005): „*Ayin-i Cem* – das alevitische Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des *İbadet ve Öğreti Cemî*“. In: Langer, Motika u. Ursinus (Hg.): Migration und Ritualtransfer, S. 109-S. 131.

¹⁸ Vgl. die Darstellung bei Schüler (1998) Die türkischen Parteien und ihre Mitglieder.

¹⁹ Als erste Vorarbeit vgl.: Paul u. Zimmermann, „Zur Funktionalität des Cem-Rituals als Instrument alevitischer Identitätsstiftung in der *Cem Dergisi*“, in: Langer, Motika u. Ursinus (Hg.), Migration und Ritualtransfer, S. 175-202.

- Kocadağ, Burhan (1998): Şahkulu Sultan Dergahı ve İstanbul Bektaşî Tekkeleri [= Der Konvent von Şahkulu Sultan und die İstanbuler Bektaschi-‘Klöster’]. (Can Yayınları, 94) Karaköy - İstanbul: Can Yayınları.
- Langer, Robert; Raoul Motika u. Michael Ursinus (Hg.) (2005): Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairer zwischen Vorderem Orient und Westeuropa. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, 33), Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften.
- Motika, Raoul und Langer, Robert (2005): „Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext“. In: Langer, Motika u. Ursinus: Migration und Ritualtransfer, S. 73-S. 107.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2000): Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksinin Teşekkülü [= Der Babai-Aufstand: Die geschichtliche Grundlage des Alevitentums oder die Formierung der islamisch-türkischen Heterodoxie in Anatolien]. Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş Üçüncü Baskı. (Dergâh Yayınları, 72; Tarih Dizisi, 4) Çemberlitaş - İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Paul, Ina u. Johannes Zimmermann (2005): „Zur Funktionalität des *Cem*-Rituals als Instrument alevitischer Identitätsstiftung in der *Cem Dergisi*“. In: Langer, Motika u. Ursinus (Hg.): Migration und Ritualtransfer, S. 175-S. 202.
- Sarıönder, Refika (2005): „Transformationsprozesse des alevitischen *Cem*: Die Öffentlichkeit ritueller Praktiken und Ritualhandbücher“. In: Langer, Motika u. Ursinus (Hg.): Migration und Ritualtransfer, S. 163-S. 173.
- Shankland, David u. Atila Çetin (2005): „Ritual Transfer and the Reformulation of Belief Amongst the Turkish Alevi Community“. In: Langer, Motika u. Ursinus (Hg.): Migration und Ritualtransfer, S. 51-S. 72.
- Schüler, Harald (1998): Die türkischen Parteien und ihre Mitglieder. (Politik, Wirtschaft und Gesellschaft des Vorderen Orients: Schriften des Deutschen Orient-Instituts, Hamburg, und der Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients, Freie Universität Berlin) Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Tur, Derviş, (Seyit) (2002): Erkânname: Aleviliğin İslam’da Yeri ve Alevi Erkânları [= Regelwerk: Der Platz des Alevitentums im Islam und die alevitischen Regeln]. Birinci Basım. (Can Yayınları, 153) Cağaloğlu - İstanbul: Can Yayınları.
- Uğurlu, Ali Rıza, (Dede) u. Burhan Kocadağ (1999) Garip Dede Türbesi (Garip Dede Dergahı) [= Die Türbe / der Konvent von Garip Dede]. (Garip Dede Türbesi Koruma Onarma ve Yaşatma Derneği Yayınları, 1) İstanbul: Ufuk Matbaacılık & Reklamcılık.
- Yaman, Mehmet, (Dede) (2003): Alevilik’te Cem: İnanç – İbadet – Erkân [= Cem im Alevitentum: Glaube – Gottesdienst – Regeln]. (Can Yayınları, 177) Cağaloğlu - İstanbul: Can Yayınları.

Anhang

Beispiel eines Opfergebets = *Kurban Duası*²⁰

Bismişah, Allah, Allah,

[Im Namen des Herrschers (= Hüseyin ibn Ali), (bei) Gott, (bei) Gott,]

Hak lailahe illallah!

[Gott, keine Gottheit außer Gott!]

İki ailemiz, dört canımız, niyet etmişler, lokma adamışlar: Zöhre ile Hüseyin İlkyaz ve Onur ile Bülent Ünlüer'in kurbanıdır bu kurban.

[Zwei Familien, vier Seelen von uns, haben die Absicht erklärt und die Speisung (zur Segnung) gewidmet: Diese Opfer(gaben) sind das Opfer von Zöhre und Hüseyin İlkyaz und von Onur und Bülent Ünlüer.]

Vakti saati geldi, kurbanlar seçildi, rızaları alındı.

[Die Zeit und die Stunde (des Opfers) sind gekommen, die Opfer(tiere) wurden ausgewählt, ihre Einwilligung wurde eingeholt.]

Hak – Muhammed – Ali niyetlerimizi Ulu Dergahında kabul , makbul eyleye.

[Möge (die Dreiheit) Gott – Muhammed – Ali unsere Absichtserklärung (das Opfer durchzuführen) im Großen Konvent (= im Himmel) annehmen und als gültig ansehen.]

Hayırlı kişilik, hayırlı eş, hayırlı evlat, hayırlı dost, hayırlı kazanç ve hayırlı ömür vere.

[Möge sie (die Dreiheit) vorteilhafte Persönlichkeit, Glück bringende Ehepartner, gutgeratene Kinder, gute Freunde, einträgliche Einkünfte und gesegnetes Leben geben.]

Korkulardan, kötü nefisten azat ede.

[Möge sie (die Dreiheit) von Ängsten und von schlechten Trieben erlösen.]

Görünür, görünmez – bilinir, bilinmez kazalardan, belalardan, afetlerden saklaya, bekleye.

[Möge sie (die Dreiheit) bewahren und schützen vor Unfällen, Missgeschicken und Katastrophen, ob sichtbar oder unsichtbar, ob bekannt oder unbekannt.]

Kazalara kalkan, belalara bekçi ola.

²⁰ Aufgenommen am 4. Dezember 2004. Verfasst von S. E., alevitischer Vereinsvorsitzender in einer südwestdeutschen Stadt, XII/2004. Als Vorbild für diese *Dua* finden sich längere Abschnitte bei Mehmet Yaman (Dede), Alevilik'te Cem: İnanç – İbadet – Erkân [= Cem im Alevitentum: Glaube – Gottesdienst – Regeln], (Can Yayınları, 177) (Cağaloğlu - İstanbul: Can Yayınları, 2003), S. 41-42, die in vorliegender *Dua* in leicht geänderter Form vorliegen. Nur geringe Ähnlichkeit weist der einschlägige Text bei (Seyit) Derviş Tur, Erkânname: Aleviliğin İslam'da Yeri ve Alevi Erkânları [= Regelwerk: Der Platz des Alevitentums im Islam und die alevitischen Regeln], Birinci Basım, (Can Yayınları, 153) (Cağaloğlu - İstanbul: Can Yayınları, 2002), S. 373-374, auf.

[Sie (die Dreiheit) soll werden ein Schild gegen Unfälle, ein Wächter vor Missgeschicken.]

Canlarımızın başına binbir sevap yazıla.

[Unseren Seelen möge tausend und ein Wohlverdient zugeschrieben werden.]

Her ne niyete adanmış kesilmişse bu kurbanlar, İbrahim Peygamberin kurbanı kabul olduğu gibi, bu kurbanlar da Hakkın dergahında kabul ola.

[Was auch immer als Absicht gelobt wurde (welcher Wunsch oder welches Gelübde auch immer geäußert wurde), (der/das erfüllt werden sollte,) wenn diese Opfer(tiere) geschlachtet sein würden, so mögen auch diese Opfer, genau wie das Opfer des Propheten Abraham angenommen wurde, im Konvent Gottes (= im Himmel / bei Gott) angenommen werden.]

Emekler boşa gitmeye.

[Die Anstrengungen mögen nicht ins Leere gehen.]

Oniki İmamlar ağzımızın tadını bozmaya, ağrı, acı, elem, keder vermeye.

[Mögen die Zwölf Imame unser Wohlergehen hüten, mögen Last, Schmerz, Qual und Leid nicht eintreten.]

Hak – Muhammed – Ali kurbanlarımızı kabul eyleye, dileklerimiz tarta, hayırlı ise kismet eyleye; Cemimize, cemaatimize ve alemimize sağlık ve barış, akıl ve iman vere; küsleri barıştıra, varlık birliğine giden yolları aç.

[Möge die (Dreiheit) Gott, Muhammed, Ali unsere Opfer annehmen, unsere Wünsche abwiegen und, wenn sie angebracht seien, in Erfüllung gehen lassen; möge sie unserer Zusammenkunft (*Cem*), unserer Gemeinschaft und unserer Familie Heil und Frieden, Verstand und Glauben geben; sie möge die Zerstrittenen (wieder) versöhnen und den Weg, der zur Einheit der Schöpfung führt, öffnen.]

Hakkikat, adalet ve erenlerin adına

[Im Namen der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Eins-Gewordenen (Heiligen)]

Hü Gerçeğe! [„Er“ (= [bei] Gott), bei der Wahrhaftigkeit (Gottes)!]