ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 184

Karin Vorhoff

Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1995

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000001

KS

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000003

Karin Vorhoff ·
Alevitische Identität

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000005

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 184

begründet

von

Klaus Schwarz

herausgegeben

von

Gerd Winkelhane

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000006

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 184

Karin Vorhoff

Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart

KS

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1995

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000007

Universitäts- und Landesbibliothek Halle Zweigbibl. Ha 1 Vorderer Orient

14 SA 7427

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Vorhoff, Karin:
Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft : alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart / Karin Vorhoff. - Berlin : Schwarz, 1995
(Islamkundliche Untersuchungen ; Bd. 184)
ISBN 3-87997-241-9
NE: GT

Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Gerd Winkelhane, Berlin 1995.
Klaus Schwarz Verlag GmbH, Postfach 41 02 40, D-12112 Berlin
ISBN 3-87997-241-9
Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-12099 Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000008

Inhalt

Vorwort 5
Schreib- und Zitierweise 7
Abkürzungen 7

I. Einführung 9

II. Grundlagen 14

1. Ethnizität, Nationalität, Identität: Begriffe und theoretische Grundlegungen 14
1.1. Kategorien 15
1.1.1. Ethnos, Ethnie 15
1.1.2. Volk 18
1.1.3. Nation 20
1.2. Bewußtsein, Interaktion, Prozesse: Ethnizität, Nationalität, kollektive Identität 21
1.2.1. Ethnizität 21
1.2.2. Nationalität, Nationalismus, Nationalbewußtsein 24
1.2.3. Identität 25
1.3. Zur Konstruktion kollektiver Identität 26
1.4. Kollektive Identität und Ethnizität im türkischen Kontext 29
1.4.1. Minderheiten in der Türkischen Republik 29
1.4.2. Die Alevi - eine ethnische Gruppe, das Alevilik - eine Ethnizitätsbewegung? 31

2. Religion und Nationalismus im Osmanischen Reich und der Türkischen Republik 36
2.1. Wegbereitung für den türkischen Nationalstaat 36
2.2. Geistesströmungen in der Spätzeit des Osmanischen Reiches 38
2.2.1. Osmanismus, Islamismus, Westernismus 38
2.2.2. Türkischer Nationalismus: *Türkçülük,* Turanismus, Panturkismus 39
2.2.3. *Anadoluculuk* - "Anatolien-Orientierung" 43
2.3. Die Formierung eines säkularen Nationalstaates 44
2.4. Kemalismus/Atatürkismus - *Kemalizm/Atatürkçülük* 46
2.5. Die Revision des Laizismus in der post-kemalistischen Ära 48
2.5.1. Neuorientierung und gesellschaftliche Polarisierung (1945-1980) 48
2.5.2. Der Putsch von 1980 und das Bemühen um nationale Einigung 52

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000009

3. **Die Alevi:**
Eine Glaubensgemeinschaft in Anatolien 57
3.1. Bezeichnung, Bevölkerungsstärke und regionale Verbreitung 57
3.2. Zur Genese des Alevilik als Glaubensgemeinschaft 59
3.2.1. Die islamische Mystik 59
3.2.2. Die Konfrontation zwischen dem safavidischen Persien und dem Osmanischen Reich 60
3.3. Aspekte der Glaubenslehre 62
3.4. Glaubenspraxis und Gesellschaftsleben 66
3.4.1. Sozial-religiöse Ordnung 66
3.4.2. Rituelle Praxis 68
3.5. Die Alevi in der Türkischen Republik 70
3.5.1. Säkularisierung und Modernisierung 70
3.5.2. Emanzipation und Tradition 73

III. Neuere Schriften zum Alevilik: Eine inhaltliche Analyse 77

1. **Das Material und formale Betrachtungen** 77
1.1. Die Materialauswahl 77
1.2. Die Autorenschaft 80
1.3. Verlagshäuser und alevitische Medien 83
1.4. Textgattungen 88
1.5. Aufmachung und Anspruch der Schriften 91

2. **Definition und Abgrenzung** 93
2.1. Alevilik und Bektaşilik: Erste Bestimmungsversuche 93
2.1.1. Definitionen unter Hervorkehrung des religiösen Aspekts 94
2.1.1.1. Der wahrhaftige Islam 95
2.1.1.2. Eine türkische Religion oder der türkische Islam 97
2.1.1.3. Eine Heterodoxie 99
2.1.2. Eine "Kultur" und "Zivilisation" 100
2.1.3. Eine Lebensform und Philosophie 102
2.1.4. Eine Ideologie und politische Haltung 104
2.2. Abgrenzungen 105
2.2.1. Die Schia 105
2.2.2. Der sunnitische Islam 107
2.3. Eingrenzungen 108
2.4. Ein Sonderproblem: Kurden und Alevilik 111
2.5. Wesen und Wertesystem des Alevilik 116

3. **Der Blick in die Geschichte** 119
3.1. Die Frühzeit des Islam 121
3.1.1. Die Akteure 123
3.1.1.1. Muhammed, Ali und die *Ehlibeyt* 123
3.1.1.2. Die zwölf Imame als Hüter des "wahren Islam" 127

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000010

3.1.2. Die Strukturen 129
3.1.2.1. Die arabische Gesellschaft und die Anfänge des Alevilik 129
3.1.2.2. Die Türken und der Islam 133
3.2. Türkisch-islamische Reichsgründungen in Kleinasien 134
3.2.1. Wiederkehrende Muster 134
3.2.2. Protagonisten 140
3.2.2.1. Hacı Bektaş Veli 141
3.2.2.2. Şah İsmail (Hatayî) und Selim I. 151
3.2.2.3. Balım Sultan 152
3.2.2.4. Pir Sultan Abdal - *"Widerstand mit Saz und Wort"* . . . 154
3.3. Der *mehdi* der Moderne: Atatürk 157

4. Neubestimmung der alevitischen Gemeinschaft 158
4.1. Leitung der Gemeinschaft 162
4.2. Die Grenzen der Gemeinschaft 169
4.3. Reflexionen zu den aktuellen Entwicklungen 173
4.3.1. Identität und Selbstbehauptung 173
4.3.2. Kritische Stimmen 176
4.4. Forderungen 179

IV. Ergebnis und Ausblick 182

V. Anhang 193

1. Biographisches Autorenverzeichnis 193

2. Glossar 203

3. Literaturverzeichnis 218
3.1. Monographien und Aufsätze 218
3.2. Zitierte türkische Tagespresse und alevitische Zeitschriften 263

VI. Register 264

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000011

Vorwort

Die Beschäftigung mit Fragen kollektiver Identität und damit verbundener Gruppenprozesse hat angesichts der jüngsten weltweiten Umbrüche erneut an Aktualität gewonnen. Auch in der Türkei lassen sich gegenwärtig Vorgänge wie die Suche nach einem kollektiven Selbst, kultureller Authentizität und gemeinschaftlichen Lebensformen verfolgen. Die vorliegende Arbeit wendet sich einem solchen Prozeß zu. Sie ist mit diesem aktuellen Bezug indes über einen längeren Zeitraum gewachsen. Denn sie wurde im April 1994 als Magisterarbeit an der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereicht, später für die Veröffentlichung nochmals überarbeitet und in mancher Hinsicht ergänzt. Die Materialbasis war freilich mit der Abgabe gelegt, so daß Literatur, die danach erschien oder erst dann zugänglich war, nur noch begrenzt berücksichtigt werden konnte.

Auf dem Weg von der Eingrenzung des Themas, über die inhaltliche Erarbeitung bis zur Veröffentlichung haben mich eine Reihe von Menschen mit Rat und Ermutigung begleitet. Ihnen allen, die zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben, sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Allen voran gilt mein Dank den Professoren Herr Thomas O. Höllmann und Frau Suraiya Faroqhi, die das Entstehen der Studie in jeder erdenklichen Weise unterstützt haben. Ihr Interesse und Vertrauen in die Realisierung meines Vorhabens sowie ihre stete Bereitschaft mir mit fachlichem Rat und Ansporn zur Seite zu stehen, haben mir geholfen, Phasen des Zweifels zu überwinden.

Den Veröffentlichungen von Frau Dr. Krisztina Kehl-Bodrogi verdankt meine Studie eine wichtige Grundlage, und ich selbst ihr ein anregendes Gespräch zu Beginn der Arbeit.

In ähnlicher Weise bin ich Frau Professor Irène Mélikoff dafür verbunden, daß sie mir vor Abschluß der Überarbeitung Gelegenheit gab, Inspiration aus ihrer langjährigen Vertrautheit mit der Materie des volkstümlichen Islam im Vorderen Orient zu schöpfen.

Genannt sei auch Herr Dr. Winfried Riesterer von der Abteilung Orientalia an der Bayerischen Staatsbibliothek München. Seiner Aufmerksamkeit verdanke ich einen relativ vollständigen und unproblematischen Zugang zu dem Material, das den maßgeblichen Gegenstand meiner Untersuchung abgeben sollte.

Großer Dank gebührt meinen Freundinnen, die mir jederzeit moralischen Rückhalt, praktische Hilfe, klärende Gespräche und Rat zuteil werden ließen. Frau Annette Krämer (M.A.) und Frau Kerstin Pinther haben mich mit ihrer kritischen Durchsicht einer früheren Fassung der Arbeit vor manchem Fehler bewahrt.

Besonderen Dank schulde ich all jenen Alevi in Deutschland und in der Türkei, die mir und meinem Vorhaben mit großer Offenheit begegnet sind. Vorbehaltlos haben sie mir Einblick in ihre Welt gewährt. Aus Gründen des Persönlichkeitsschutzes belege ich ihre Hilfestellungen im Text nur mit dem Hinweis "persönliche Mitteilung". Es ist ihnen und ihrer Gemeinschaft zu wünschen, daß der Weg der Emanzipation, den sie beschritten haben, einer des Friedens, der gegenseitigen Achtung und Toleranz bleiben möge.

München, im Januar 1995

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000013

Schreib- und Zitierweise

Türkische, osmanische, arabische und persische Eigennamen, Spezialbegriffe und geographische Namen werden im folgenden in moderner türkischer Schreibweise wiedergegeben. Orientierung boten hierfür das von der Türk Dil Kurumu herausgegebene *Türkçe Sözlük* und für die alevitischen Begriffe Korkmaz (1993).
Transkriptionen schienen in Anbetracht der auf die gegenwärtige Türkei bezogenen Themenstellung auch für die älteren und nichttürkischen Namen und Termini verzichtbar.
Gibt es im Deutschen eine gängige Form wird diese verwendet.
Alle türkischen Begriffe sind kursiv und ohne Anführungszeichen gesetzt. Bei Erstnennung steht die deutsche Übersetzung in Klammern. Sofern sie eine angemessene Übertragung darstellt, wird sie im folgenden Text verwendet.
Die beiden zentralen Begriffe der Arbeit, *Alevi ("Alevit", "Alevitin", "Aleviten", "alevitisch")* und *Alevilik ("Alevitum")* wurden aus teils stilistischen, teils inhaltlichen Gründen in ihrer türkischen Form übernommen, ohne sie kursiv hervorzuheben. Analog wurde mit *Bektaşi* und *Bektaşilik* verfahren.
Im übrigen sei auf das Glossar im Anhang verwiesen.

Bei Zitaten wurde auf die Hervorhebungen des Originals verzichtet.
Wo nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen türkischer Zitate von der Verfasserin.

Abkürzungen

CHP	Cumhuriyet Halk Partisi (Republikanische Volkspartei)
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı (Präsidium für religiöse Angelegenheiten)
DP	Demokrat Partisi (Demokratische Partei)
MSP	Millî Selâmet Partisi (Nationale Heilspartei)
YÖK	Yüksek Öğretim Kurumu (Hochschulleitungsrat)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000015

I. Einführung

Seit Ende der 1980er Jahre wurden in der Türkei Themen in eine breitere Öffentlichkeit getragen, die bisher nur in sehr begrenztem Ausmaß diskutiert worden waren. Bis dahin noch hatte der Staatsapparat offenbar fortwährende Treue zum Kemalismus glauben machen wollen, obwohl dieser schon in vielen Punkten aufgeweicht worden war. Denn die türkische Staatsführung ließ seine offiziellen Repräsentanten dementieren oder dazu schweigen, daß für die Menschen in der Türkei auch Identitäten von äußerster Relevanz sind, die sich unterhalb der nationalen Kategorie und oberhalb der familiären Ebene definieren.

Die vorsichtige demokratische Öffnung seit 1989 erleichterte, derartige Tabus aufzubrechen. Über die Kurdenproblematik konnte offener gesprochen werden, wie auch über die Vielfalt religiöser Bekenntnisse. In der jüngsten Zeit scheint es allerdings so, als würde manches an Toleranz wieder zurückgenommen. Ohnehin waren auch damals die Verhältnisse von widersprüchlicher Natur. Denn der Druck auf die religiösen und ethnischen Minderheiten hatte in den Jahren nach dem Putsch von 1980 keineswegs nachgelassen, sondern teilweise sogar zugenommen. Dies begründet sich darin, daß der orthodoxe Islam im politischen Leben weiter erstarkte und selbst von staatlicher Seite für Zwecke nationaler Einigung genutzt wurde. Unter diesen überaus zweideutigen Bedingungen konnte indes 1990 eine bedeutsame gesellschaftliche Gruppe, die eine unorthodoxe Deutung des Islam vertritt, zum beherrschenden Thema werden: die *Alevi* und ihr *Alevilik*.

Vordergründig gab die Berichterstattung in der liberalen Presse den Anstoß dazu: Seit Januar 1990 waren Serien, die grundlegend über das Alevilik informieren und diskutieren wollten, in verschiedenen Tages- und Wochenblättern erschienen[1]. Die rechtsnationalen und religiösen Zeitungen brachten ihrerseits eine kontroverse Darstellung ein. Parallel dazu verfaßten beide Seiten eine Fülle monographischer Schriften zum Alevilik.

Der Glaubensgemeinschaft der Alevi und ihrer Glaubenspraxis hatte man vor wenigen Jahren noch prognostiziert, daß sie in der modernen Massengesellschaft aufgehen würde (Hütteroth 1982:277). Denn zumindest die jüngeren Alevi hatten sich in den Jahrzehnten seit 1950 säkularen und antitraditionalistischen Ansätzen der Welterklärung verschrieben (Kehl-Bodrogi 1992:1-3). Das traditionelle Gefüge der Gemeinschaft war zum Ende der 1980er Jahre kaum mehr intakt. Nun aber kam es zu einer bemerkenswerten Revitalisierung, die einhergeht mit Neuerung: Es werden gegenwärtig traditionelle, religiöse und soziale Praktiken erinnert und teilweise wieder aufgenommen. Voraussetzung, um diese Formen wiederzubeleben ist eine intensive Verständigung innerhalb der Gemeinschaft. Dies erfolgt weniger über die Kanäle der traditionellen alevitischen Institutionen und leitenden Persönlichkeiten, sondern durch eine neue Elite, über moderne Medien und Organisationsformen: Vereine,

[1] Vgl. weitere Angaben bei: Kehl-Bodrogi 1992:1; Fığlalı 1990:1-2. Wiederabdruck der Beiträge in: Ayyıldız 1990; Kaleli 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000017

Stiftungen, Podiumsdiskussionen, öffentlich abgehaltene Riten oder Kulturveranstaltungen und nicht zuletzt über ein umfangreiches Schrifttum. Bücher und Zeitschriften unterrichten über Geschichte, Gegenwart, Idee, Ethik und Praxis des Alevilik.

Sie sind Ausdruck der gegenwärtig sich abzeichnenden Wiederbelebung und Erneuerung des Alevilik. Hier nimmt die vorliegende Studie ihren Ausgang. Anhand der erwähnten, zumeist von subjektiven Intentionen getragenen Texte lassen sich alevitische Selbstbilder oder auch nur einige Facetten davon herausarbeiten. In jener Literatur soll Aussagen nachgegangen werden, die Erklärungen darüber erlauben, wie gegenwärtig alevitische Identität gedacht, formuliert und gewollt wird. Denn solche kognitiven und kommunikativen Prozesse bedingen und begleiten soziale Gruppenbildung. Es soll aufgezeigt werden, wie insbesondere die Repräsentanten der neuen alevitischen Elite, die sich als Autoren jenes Schrifttums hervortun, die eigene Gruppe, ihre Wesensmerkmale, Glaubenslehre und gesellschaftliche Praxis in Geschichte, Gegenwart und Zukunft zu verstehen und wie sie diese verstanden haben möchten.

Der Analyse der hier zugrundegelegten Primärquellen werden theoretische Vorüberlegungen, Begriffsklärungen sowie thematische Hinleitungen vorangestellt:

Der jüngsten Diskussion um das Alevilik sind eine Rhetorik und Handlungsweisen eigen, die es geraten sein lassen, an sie mit dem Instrumentarium der Ethnizitäts- und Nationalismusforschung heranzutreten. Gegenwärtig scheint ein Prozeß im Gange, im Zuge dessen sich Alevi als eine Gemeinschaft und 'Wir-Gruppe' begreifen und neu definieren. Individuelle und kollektive Identität wird thematisiert und bestimmt. Bedeutsam ist dabei auch, daß dies in Auseinandersetzung mit einem Nationalstaat und in Wechselwirkung mit dessen nationalen Ideologemen geschieht. So ist zunächst ein kurzer Überblick zu Fragen von Ethnizität, Nationalismus und Identität zu geben. Unter diesen Schlagworten hat nämlich die sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung beschrieben und gedeutet, wie sich soziale Gruppen herausbilden, um dann ein kollektives Bewußtsein zu teilen. Es ist klarzustellen, welchen Erklärungsansatz die vorliegende Untersuchung verfolgt und welches Begriffsverständnis sie zugrundelegt.

Zudem fiel im Umgang mit dem türkischen Schrifttum zum Alevilik auf, daß Versatzstücke von Ideologien aus osmanischer und republiktürkischer Zeit aufgegriffen werden. Daher sollen in einem zweiten Abschnitt des Kapitels "Grundlagen" die entsprechenden geistesgeschichtlichen Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert skizziert werden. Die ereignisgeschichtlichen Aspekte werden nur soweit behandelt, wie zum Verständnis des Gedankenguts und der gegenwärtigen Lage der Alevi nötig ist. Hierunter fällt auch ein Überblick zu den Ideologien, welche die Akteure jeweils legitimierend heranziehen und zu den aktuellsten politischen Entwicklungen. Diese Darlegung soll auch die äußeren Umstände benennen, welche die Alevi in jüngster Zeit motivierten, aus ihrer bisherigen Verschwiegenheit hinauszutreten. Die Vielfalt der politischen und soziokulturellen Faktoren, die hierzu bei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000018

getragen haben[2], kann nur angerissen werden. Denn nicht sie, sondern die Anhaltspunkte alevitischer Identität, wie sie neuerdings vorgebracht werden, sind Hauptgegenstand meiner Studie. Zudem soll die Übersicht zum historischen Hintergrund und zu den besonderen Strukturen des türkischen Nationalstaates Einblick in die speziellen Gegebenheiten gewähren, die zu Beginn der Diskussion um das Alevilik vorherrschten. Die Art und Dynamik der darauffolgenden Prozesse ist damit ebenfalls zu erläutern.

Hieran schließt sich eine kurze Einführung zu Geschichte, Glaubenssystem und Gesellschaftsordnung des Alevilik an, um das Verständnis für die Darlegungen im Hauptteil zu erleichtern. Dieses Kapitel stützt sich vor allem auf die Arbeiten, die der untenstehende Literaturüberblick anführt.

Meine Fallstudie selbst gliedert sich in Kapitel III. in vier Hauptabschnitte: Einer formalen Betrachtung, die das Material und seine Produzenten vorstellen möchte, folgt in drei Schritten die inhaltliche Analyse der Schriften. Diese Schritte entsprechen den Dimensionen, aus denen Identität schöpft, und die sie zugleich gestaltet: Geschichte, Gegenwart, Zukunft. Abschließend gilt es, die Besonderheiten der aktuellen Prozesse um das Alevilik im Lichte der republiktürkischen Geschichte sowie vor dem Hintergrund der eingangs zu Fragen von Ethnizität, Nationalismus und kollektiver Identität vorgestellten Thesen zu beurteilen. Dabei werden die von den verschiedenen Akteuren gegenwärtig zum Alevilik vertretenen Positionen und die Brennpunkte alevitischer Identität nochmals schlagwortartig beleuchtet. Ein Ausblick will nicht über zukünftige Entwicklungen spekulieren, sondern andeuten, welche Aspekte alevitischer Identität auf der Grundlage der hier bearbeiteten Literatur kaum erschlossen werden konnten. Hieraus ergeben sich die Ansatzpunkte weiterer Forschung.

Das Glossar und der biographische Anhang zu jenen alevitischen Autoren, auf deren Werke sich die vorliegende Untersuchung maßgeblich stützt, sollen den Text von zu vielen, wiederholt notwendigen Erklärungen entlasten. Die tabellarisch angelegten Angaben zu den Autoren mögen als Übersicht den Blick auf die kollektive Biographie der in die gegenwärtigen alevitischen Identitätsprozesse involvierten Intellektuellen öffnen.

Zum gesellschaftlichen und religiösen Leben der Alevi liegt in europäischen Sprachen bislang wenige umfassendere Studien vor. Es sind insbesondere die Arbeiten der Ethnologin Kehl-Bodrogi (1988a-1989b), die über die verschiedenen Aspekte des Alevilik grundlegend unterrichten. Ihnen verdankt die vorliegende Arbeit Maßgebliches. Ihr jüngster Forschungsbericht (1992), der sich auf eine Feldforschung stützt, ist eine erste Skizze der Wandlungsprozesse, die das Alevilik seit den 1950er Jahren erfaßt haben. Indessen ist die vorliegende Untersuchung hinsichtlich der jüngsten Entwicklungen breiter angelegt und bezieht sich - wie oben ausgeführt - vor allem auf schriftliche Quellen. Zudem wird untenstehend darauf eingegangen, aus welchen säkularen Referenzsystemen das alevitische Schrifttum in einzelnen schöpft.

Eine weitere bedeutsame, ebenfalls ethnologische Arbeit zu den Alevi stammt von Gokalp

---

[2] Sie sind anderswo besprochen worden vgl. Kehl-Bodrogi 1992, 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000019

(1980a), die von kleineren Beiträgen gefolgt wurde (1980b-1989). Gegenstand seiner strukturalistisch inspirierten Untersuchung ist eine in diesem Jahrhundert sedentarisierte alevitische Untergruppe in der Westtürkei, die *Çepni*. Bumke stellt in zwei Aufsätzen die zazakisprachigen Alevi der Provinz Tunceli vor (1979, 1989). Roux behandelt in seiner Arbeit von 1970 neben den überwiegend sunnitischen *Yörük* die ebenfalls nomadischen, aber alevitischen und auf Waldarbeit spezialisierten *Tahtacı*. Das Werk ist über weite Strecken eher eine oberflächliche Beschreibung religiöser Phänomene und scheint im interpretativen Teil nicht sehr zuverlässig; ein späterer Übersichtsartikel (1987) bringt kaum Neues. Zu den heute weitgehend sedentarisierten *Tahtacı* liegt auch eine kleine Studie von Kehl-Bodrogi (1988b) vor. Zudem richtete das türkische Kultusministerium und die Akdeniz-Universität im April 1993 in Antalya das *"Erste Symposium zur soziokulturellen Struktur der türkischen Gesellschaften der Mittelmeerregion (die Tahtacı)"* aus. Die Beiträge sind indessen noch nicht publiziert worden. Neben den *Tahtacı* bespricht Grønhaug mit den *Abdal* eine weitere alevitische Untergruppe; diese geht für "Zigeuner" typischen Tätigkeiten nach (1974). Die türkische Forschung zu den Alevi ist abgesehen von dem Beitrag von Yalman (1969) vor allem folkloristisch angelegt[3].

Zu einzelnen Glaubenselementen der alevitischen Häresie, zur Geschichte der Alevi im Osmanischen Reich wie zum türkischen Sufismus insgesamt hat die Turkologin Mélikoff (1975-1993) gearbeitet. Das entsprechende Kapitel in der stark religionshistorisch ausgerichteten Studie des Ethnologen K.E. Müller stützt sich vor allem auf Sekundärliteratur (1967). So reproduziert der Autor letztlich die Sicht europäischer Orientalisten, die in der muslimischen Mystik und in islamischen Sekten allzu gerne ein Krypto-Christentum erblicken wollten.

Die nach wie vor grundlegende Monographie zum mystischen Orden *(tarikat)* der Bektaşi, der dem Alevilik verbunden ist, stammt von Birge (1937)[4]. Die Darstellungen des Ordens und seiner Lehren, welche die deutschsprachigen Bektaşi Dierl (1985) und Haas (1988) geben, sind aufgrund ihrer stark subjektiven Färbung recht unzuverlässig.

Neuerdings liegt eine türkische Bibliographie zu dem Ordenspatron Hacı Bektaş Veli und zu seinem Umfeld vor (M. Öztürk 1991). Sie ist zwar relativ umfangreich, aber insbesondere im Falle der Literatur in europäischen Sprachen keineswegs vollständig. Die historische Forschung zu den Alevi und den Bektaşi ist breiter gestreut. Sie gibt indes nur begrenzt Aufschluß über alevitische Glaubenslehren und das Gesellschaftsleben der Alevi; sie ist

[3] Vgl. Yetişen 1986; Yılmaz 1948. Weitere Nachweise vgl. die kommentierte Bibliographie bei: Gokalp 1980a:233-249. Auch: Kehl-Bodrogi 1988a:273-279.

[4] Deutsche Editionen von Bektaşi-Hagiographien: Groß 1927; G. Jacob 1908, 1909; Tschudi 1914. Weitere Nachweise vgl. die umfangreiche Bibliographie bei: Birge 1937; M. Öztürk 1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000020

daher hier nicht im einzelnen zu kommentieren[5].
1986 hatte in Straßburg ein Kongreß zum Bektaşilik stattgefunden, doch konnten die damals unterbreiteten Beiträge für die vorliegende Untersuchung nicht berücksichtigt werden, denn bedauerlicherweise waren die entsprechenden *"Actes du colloque sur le Bektachisme"* bei Abschluß meines Manuskript immer noch nicht veröffentlicht.
In dem hier beabsichtigten Sinne ist die jüngste Literatur zum Alevilik bislang nicht diskutiert worden. Lediglich Ocak (1991) hat in einem Aufsatz einen knappen Überblick zu dem dazu seit Republikgründung erschienenen türkischen Schrifttum gegeben. Er weist einer kleinen Auswahl der neuesten Arbeiten nach, daß sie weniger wissenschaftlich, denn ideologisch determiniert sind. Des weiteren finden sich Rezensionen gelegentlich in alevitischen Zeitschriften. In Birdoğans Besprechung (1985-1986) dreier schon 1985 erschienener Titel[6] kündigte sich bereits an, daß ein Schreiben über das Alevilik kaum freizuhalten sein würde von den religiösen und ideologischen Gegensätzen, welche sich in der türkischen Gesellschaft nicht erst in jüngster Zeit auftun.
Zwei Aufsätze zur aktuellen Diskussion um das Alevilik waren erst greifbar, nachdem die alevitische Literatur ausgewertet und ein Großteil des ursprünglichen Manuskripts der vorliegenden Studie fertiggestellt war. So waren Kehl-Bodrogi (1993) und Väth (1993) nicht als Belegmaterial einzuarbeiten, zumal beide Untersuchungen von ihrem Umfang her anders angelegt sind. Der erstgenannte Beitrag sei als Überblicksartikel angeraten, da auch er die untenstehend aufgegriffenen theoretischen Gesichtspunkte der jüngsten Entwicklungen anschneidet.

---

[5] Die Literatur zu den historischen Aspekten des Alevilik ist unter den Schlagworten Bektaşi-Orden, *Kızılbaş* und Safaviden zu erschließen; vgl. eine Auswahl der Werke, die für die vorliegende Arbeit maßgeblich waren: Faroqhi 1976, 1981; Glassen 1970; Gronke 1991; Imber 1979; Köprülü 1925, 1966/1919; Mélikoff 1975, 1980, 1982a, 1983; Refik 1932; Roemer 1985, 1986. Frühe Arbeiten zu den Alevi sowie Reiseberichte vgl. u.a.: Brandenburg 1905; Hasluck 1929; von Luschan 1886; Trowbridge 1921; White 1913, 1919.

[6] Es sind dies: Noyan 1985; Özkırımlı 1985; Şardağ 1985.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000021

II. Grundlagen

1. Ethnizität, Nationalität[7], Identität: Begriffe und theoretische Grundlegungen

Die Vorgänge und Aussagen, welche die vorliegende Arbeit thematisiert, gehören in zweifacher Hinsicht den Fragestellungen der Ethnizitäts- und Nationalismus-Forschung zu: Hintergrund der hier zu diskutierenden Prozesse ist der eines Nationalstaates, welcher sein Gefüge zu festigen trachtet. Er versucht dies auf der Grundlage einer nationalistischen und religiösen Rhetorik, die auch politisch umgesetzt wird. Hinzu kommt, daß das Alevilik und der türkische Nationalismus in historischer Perspektive in Wechselbeziehung traten. Zum anderen scheinen mir Struktur, Ausdrucksform und Symbolik der Diskussion um das Alevilik sowie die entsprechenden Aktivitäten wesentliche Charakteristika mit Ethnizitätsbewegungen gemein zu haben. Ohne daß es indes leicht fiele, von den Alevi als 'Ethnie' zu sprechen, sind diese Parallelen nicht von der Hand zu weisen. Denn die neuere Debatte um das Alevilik thematisiert sehr bewußt Gruppengrenzen, verwandtschaftliche Bindungen, kulturelle Gemeinsamkeiten, die Herkunft und Geschichte der Gruppe. Es wird so versucht, eigenständige Gruppenidentität(en) zu bestimmen.

Dementsprechend gilt es, die meiner Untersuchung zugrundegelegten Begriffe und Theorieansätze zu klären. Dabei wird keine generelle Aufarbeitung der entsprechenden Theoriediskussion möglich sein. Ebenso verbietet sich der Versuch, die vorgestellten Termini und Erklärungsmodelle zu präzisieren. Darum kann es aufgrund des skizzierten Gegenstandsbereichs nicht zu tun sein: Eine spezifische Quellengattung auf für eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe identitäts- und bewußtseinsrelevante Aussagen durchzusehen, erlaubt nur einen Aspekt kollektiver und individueller, mentaler und sozialer Prozesse zu beleuchten. Sie darf nicht zu allgemeinen Aussagen über den Gesamtprozeß verleiten.

Indem auf das Instrumentarium der Ethnizitätsforschung rekurriert wird, soll deren Deutungspotential für eine Fallstudie genutzt werden. Dabei kann nur eine Auswahl zur Sprache gebracht werden. Diese wurde anhand neuerer Übersichtsdarstellungen[8] und Sammelwerke[9]

---

[7] Man könnte hier auch 'Nationalismus' einsetzen; Differenzierung vgl. unten Abschnitt II. 1.2.2.

[8] Elwert 1989; Ganzer 1990; Höllmann 1992; E.W. Müller 1989; K.E. Müller 1992; Scheffler 1985a; Streck 1987a, 1992. Diesen Beiträgen verdanken sich die nachstehenden Ausführungen in besonderem Maße. Wichtig auch: Eriksen 1993; Thompson 1989. Nach Abfassen des ursprünglichen Manuskripts erschienen: Orywal/Hackstein (1993) und Lentz ([1994]), die einen sehr guten Überblick zum Forschungsstand bringen. Sie wurden für die Überarbeitung soweit als möglich berücksichtigt.

[9] V.a.: De Vos/Romanucci-Ross 1982/1975; Jacobson-Widding 1983; Rex/Mason 1986; Sollors 1989; Tonkin/MacDonald/Chapman 1989; Waldmann/Elwert 1989.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000022

getroffen. Vorab ist zu vermerken, daß keineswegs auf verbindliche Definitionen[10] zurückgegriffen werden kann. So ist ihre Vielzahl zu benennen und eine Absprache für die folgenden Ausführungen zu treffen.

1.1. Kategorien

Obzwar zwei der in Frage stehenden Begriffe namensgebend wurden, hat sich die Ethnologie schwer getan, einen konsistenten Begriffsapparat für Phänomene der Gruppenbildung und ihres Erhalts zu entwickeln. Und dies aus gutem Grund: Zunehmend hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß Begriffe[11] wie 'Stamm'[12], 'Ethnos', 'Ethnie', 'ethnische Gruppe'[13], 'Volk' und 'Nation' nicht mit der Aufstellung objektiver Kriterien überzeitlich und universal zu fassen sind. Gleichfalls entziehen sich die davon abgeleiteten Bezeichnungen für die entsprechenden Prozesse und Bewußtseinsinhalte wie 'Ethnizität', 'Nationalität', 'Nationalismus' und 'Identität' bislang einer allgemeingültigen *"großen Theorie"* (Weinreich 1988:163). Formale und auf den Einzelfall bezogene Definitionen mögen hilfreicher sein. Neben die mangelnde Objektivität der Termini tritt als zusätzliche Problematik ihre moralische, wenn nicht sogar ideologische Färbung, derer sich zu entledigen selbst dem wissenschaftlichen Diskurs kaum gelang (Chapman/Tonkin/MacDonald 1989:13)[14].

1.1.1. Ethnos, Ethnie

'Ethnos' ist mit seinen neuzeitlichen Ableitungen 'Ethnie', 'ethnische Gruppe'[15] usw. in etymologischer Hinsicht ein Kontrastbegriff: Das "Wir", das dem "Vertrauten" entspricht, wird bezeichnet als 'Genos'; es wird dem "Anderen", das dem "Fremden" gleichkommt und als 'Ethnos' benannt wird, gegenübergestellt (Chapman/Tonkin/MacDonald 1989:11-13).

---

[10] Dies ist verschiedenerseits, wenn nicht beklagt, so zumindest festgestellt worden; vgl. u.a.: Ganzer 1990:3; E.W. Müller 1989:237,250; W. Rudolph 1988:53,58.

[11] In einfachen Anführungszeichen erscheinen in diesem Kapitel alle Begriffe, die ich hier nicht selbsterklärend, sondern im Kontext der folgenden Ausführungen verstanden wissen möchte.

[12] In der folgenden Diskussion wird 'Stamm' keine Berücksichtigung finden, zumal dieser Begriff für mein Thema nur von nachgeordneter Bedeutung ist. Eine nur halbwegs befriedigende Klärung insbesondere bezüglich seiner nahöstlichen Konnotation würde zudem den Rahmen eines Überblicks sprengen.

[13] Sowie analoge Begriffsbildungen: 'ethnisches Kollektiv' (Heckmann 1992:51); 'ethnisches Gebilde' (in Anlehnung an Max Weber vgl.: Francis 1965:28-32); 'ethnic unit' (Naroll 1964); 'ethnographische Gemeinschaft', 'ethnische Gemeinschaft' und 'ethnosozialer Organismus' (Bromlej 1977/1973:23-44).

[14] Die Begriffsgeschichte und die Belastungen zu beleuchten, die sich hieraus für die neuere Diskussion ergeben, muß in dem hier gebotenen Rahmen ebenfalls ausgeblendet bleiben; vgl. Scheffler 1985a; Hoffmann 1991 mit weiteren Hinweisen.

[15] Die ebengenannten Begriffe werden im folgenden synonym verwendet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000023

Hatte man versucht, der sozialen Tatsache beizukommen, daß menschliches Dasein auf Gesellschaft hin orientiert ist, wurde noch bis in unser Jahrhundert unterstellt, daß dieses sich weltweit in den Gesellungsformen von 'Ethnien', 'Stämmen', 'Völkern' und 'Nationen' organisiere.[16]

Über allerhand Etappen von essentialistischen Definitionen[17], die Kriterien wie eine gemeinsame Abstammung, Sprache und Kultur als wesenseigen unterstellten, begann man, die Begriffe mit ihren vermeintlich objektiven Gehalten zu relativieren, sie gar als *"Erfindungen"* und *"Konstrukte"* bloßzulegen (Elwert 1989:26-31; Sollors 1989:X-XV). Indem bis dahin unterstellt worden war, daß Blutsverwandtschaft "natürlicherweise" für das Zustandekommen von Gruppenbildungen verantwortlich sei, hatte man schlichtweg die westliche *"folk-theory"* von der 'Ethnie' zur wissenschaftlichen Theorie gekrönt (Linnekin/Poyer 1990:2,5).

Die Hinwendung zu einer formalistischen Sichtweise war mit der Arbeit von Barth (1969) vorbereitet worden. Die 'ethnische Gruppe' wird dort nicht mehr als feste soziale Einheit, sondern als dynamisches Gebilde beschrieben, dessen Konturen die Akteure vermittelst Abgrenzung nach außen und Begrenzung von außen selbst bestimmen. Es ist dieser Interaktionsprozeß, der nunmehr Ethnologie, Politologie und Soziologie zu interessieren begann[18]. Als konstruierte *"imagined communities"* (Anderson 1991/1983) von starker Situationsbedingtheit und zeitlicher Begrenztheit (Höllmann 1992:182) leisten 'Ethnien' den formalistischen Definitionen zufolge zweierlei: sie definieren ein gesellschaftliches Kollektiv und organisieren Verwandtschaft[19]. So heißt es bei Elwert:

> *"Ethnische Gruppen/Ethnien sind familienübergreifende und familienerfassende Gruppen, die sich selbst eine (u.U. auch exklusive) kollektive Identität zusprechen. Dabei sind die Zuschreibungskriterien, die die Außengrenzen setzen, wandelbar."* (1989:33)

Eine auf die Verhältnisse im Nahen und Mittleren Orient hin entwickelte Arbeitsdefinition scheint mir im Blick auf meine Fallstudie erwähnenswert, denn sie räumt dem Vergangen-

---

[16] Vgl. zur Forschungsgeschichte: Elwert 1989:26-32; Lentz [1994]; Streck 1987a. Im Lichte ethnohistorischer Forschung haben derartige Vorstellungen an Überzeugungskraft eingebüßt; vgl. u.a.: Aschenbrenner-Wellmann 1991; Beck 1989; LeVine/Campbell 1972: 81-113; Zitelmann 1989; weiterer Literaturnachweis bei: Lentz [1994]:15-21.

[17] Vgl. die Zusammenstellung bei: Isajiw 1974.

[18] Hieraus entwickelte sich in den 1970er Jahren eine breite Forschung zu Fragen, die nunmehr unter der neu entdeckten Kategorie 'Ethnizität' gefaßt wurden. Diesem Begriff und den damit verwandten Termini 'Nationalität' und 'kollektive Identität' ist hier - obzwar ein solches Vorgehen in der entsprechenden Fachliteratur eher unüblich ist - ein gesonderter Abschnitt reserviert, da eine nicht selten zu verzeichnende Vermengung, gar Gleichsetzung von Ordungsbegriffen einerseits und kognitions- und prozeßbezogenen Termini andererseits vermieden werden soll.

[19] Der Umstand, daß wir es möglicherweise auch bei der Kategorie "Verwandtschaft" mit einer im europäischen Denken verwurzelten "Erfindung" zu tun haben mögen, ist hier nicht weiter zu diskutieren; vgl. Schneider 1984.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000024

heitsbezug explizit eine hohe Relevanz ein:

> *"Ethnische Gruppen sind solche endogame Gruppen, die mittels selektierter Traditionen ein eigenständiges Selbstverständnis postulieren."*[20]

Versucht man eine Zusammenschau der in jüngster Zeit im deutschsprachigen Raum vorgelegten Reflexionen (vgl. oben Anmerkung 8) über den der Ethnologie so zentralen, aber wohl kaum je universal fixierbaren Begriff (Höllmann 1992:182), so werden verschiedene Wege beschritten. Dies geschieht durchaus in grundsätzlicher Übereinstimmung darüber, daß die 'Ethnie' ein subjektives Konstrukt ist, das die Akteure mehr oder weniger bewußt wollen. Gleichsam als die beiden Pole der Diskussion finden sich neben der Wiederbelebung einer objektivistischen Definition (Höfer 1988:134) die *"außerordentlich unterschiedlichen sozialen Prozesse"* (Elwert 1989:38), die sich hinter Begriffen wie 'Ethnie', 'Volk' und 'Nation' verbergen können, unter dem Stichwort 'Wir-Gruppe' (Streck 1987a) subsumiert. Zugleich regt sich nachvollziehbare Kritik an Definitionen, die trotz des von Elwert eingeführten Kriteriums, demzufolge die 'Ethnie' Verwandtschaft organisiere, nur noch wenig spezifischen Gehalt zu bieten haben. Ebenso wird ein Vorgehen hinterfragt[21], das die Bestimmung 'ethnischer Gruppen' allein den subjektiven Aussagen der Akteure über ihre Zugehörigkeit(en)[22] anheimgibt. Ganzer will den Begriff 'ethnische Gruppe' auf einen *"bestimmten sozialen Status"* und somit auf einen bestimmten Typus von *"community"* bezogen wissen. Dieser sei gekennzeichnet durch die Kombination zweier Faktoren: einer gemeinsamen Kultur, die Gemeinschaft und Gemeinschaftshandeln ermögliche und die wiederum von den Handelnden auf den zweiten Umstand, nämlich die geglaubte *"Gemeinsamkeit der Herkunft"* zurückgeführt werde. Erst beide zusammengenommen würden die *"synchrone als auch diachrone Orientierung des Identitätssinns"*[23] erlauben. Somit ist die 'ethnische Gruppe' sowohl gegen Gruppen, die eine reine Herkunftsgemeinsamkeit teilen, wie gegen Gruppen mit einer Sonderkultur (Vereine, Sekten u.ä.) abgehoben. Schwerer fällt es, 'ethnische Gruppen' von Deszendenzgruppen abzugrenzen, da diese mit der Zeit durchaus dazu tendieren können, in kultureller Hinsicht eigene Wege zu beschreiten. Diese Unterscheidung sei nicht in qualitativer Hinsicht zu leisten, sondern lediglich auf der Basis der relativen Größe. Die 'ethnische Gruppe' sei demgemäß die *"Gesamtheit der sich aus einem Ursprung Herleitenden und als einander ähnlich Begreifenden"*.

Nun zeigt gerade das Beispiel der Alevi, wie wenig mit diesen Kriterien weitergeholfen ist:

---

[20] Sie wurde von der Arbeitsgemeinschaft Ethnologie des *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* entwickelt; zitiert nach: Orywal 1991a:12.

[21] Der folgende Abschnitt und die Zitate wurden zusammengestellt nach: Ganzer 1990:4-8,18; vgl. auch: ders. 1992.

[22] Diese Linie vertreten Arbeiten, die für den *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* entstanden sind; vgl. u.a.: Andrews 1989:23; Orywal 1986:35, 1991a:11-27.

[23] In diesem Sinne auch: De Vos 1982/1975:8,18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000025

Soweit unsere Kenntnisse reichen[24], scheint es fast so, als gäbe es eine Mehrzahl von alevitischen Gruppen bzw. Lokalgesellschaften, deren Ursprungslegenden unterschiedlich ausfallen. Andererseits existieren Hinweise auf ein Ähnlichkeitsempfinden, das sogar die Grenzen der alevitischen Gesellschaft überschreitet und sie anderen heterodoxen Gruppierungen im Vorderen Orient anbindet (Bumke 1989:511; vgl. auch unten Abschnitt II.1.4.2.). Im Sinne der Einwände, die E.W. Müller gegen das Konzept von einer einheitlichen Kultur erhebt[25], steht und fällt auch Ganzers Anliegen. Wo Kultur als ein Kontinuum aufzufassen und somit nicht objektiv zu umgrenzen sei, betont er:

> *"... nicht die gemeinsame Kultur, nicht die gemeinsame Abstammung machen die Volkszugehörigkeit aus, sondern der Glaube[26] an eine einheitliche Kultur, der Glaube an eine gemeinsame Abstammung sind die Grundlage des Ethnos."*
> (E.W. Müller 1989:250)

Zusammenfassend ist festzuhalten: 'Ethnische Gruppen' sind im Laufe der Zeit fluktuierende Gebilde und hochgradig relativ (Abdul-Jalil 1984:81). Das heißt, sie beruhen weitgehend auf Selbst- und Fremdzuschreibung und auf den entsprechenden Interaktionsprozessen. Sie organisieren Verwandtschaft und erwirken damit ihre *"Erblichkeit"* (Elwert 1989:35). Bislang objektiv verstandene Kriterien wie Herkunft, Sprache, "Kultur" ("Tradition", Brauchtum, Sachkultur, Erzählgut), gesellschaftlich-politische Organisation, Religion und Wertesystem, territorialer Bezug und ähnliches stellen nur mögliche Inhalte der Zuschreibungen dar. Ihre Gleichartigkeit ist im Blick auf eine bestimmte Gemeinschaft vor allem eine geglaubte. Allein dieser Glaube stärkt den Zusammenhalt und Vereinheitlichungsprozesse, so daß sich die betreffende Gruppe auch nach außen als recht gleichförmig zu vermitteln vermag.
'Volk' und 'Nation' lassen sich auf analoge Weise konstruiert darstellen.

1.1.2. Volk

Werden die Begriffe 'Ethnie' und 'Volk' nicht selten synonym verwendet[27], so differenziert insbesondere die soziologische Forschung explizit[28] oder implizit. Obzwar inhaltlich beide

---

[24] Diese Überlegung steht unter Vorbehalt; denn zum Selbstverständnis der alevitischen Sondergruppen liegen noch zu wenige Studien vor. Außerdem mutet es so an, als könnten sich durch die jüngste Diskussion um das Alevilik vielleicht nicht unerhebliche Verschiebungen im Herkunftsbezug ergeben.

[25] Gestützt auf Leach (1982) kritisiert E.W. Müller (1989:250) damit Bromlej (1977/1973).

[26] Hierin liegt die Rezeption von Max Webers Ausführungen, vgl. 1976/1922:234-244,514-540.

[27] So behandelt E.W. Müller (1989) unter dem Titel *"Volk"* die ethnologisch-soziologische Diskussion um 'Ethnos', 'Ethnie', 'ethnische Gruppe'. Auch Francis (1965) vertritt diese Gleichsetzung.

[28] Z.B.: Heckmann 1992:57. Nach Wallerstein meint 'Rasse' die genetische, 'Nation' die soziopolitische und 'ethnische Gruppe' die kulturelle Dimension von 'Volk' (1990/1988:95-105).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000026

Begriffe zentrale Merkmale[29] teilen, versteht die Soziologie unter 'Volk' tendenziell den umfassenderen, ja gar den Oberbegriff für Termini wie 'ethnische Gruppe', 'Nation', 'Demos' usw. So ist für Heckmann 'Volk' ein *"umfassendes ethnisches Kollektiv"*, das als *"Produkt der Herausbildung moderner Gesellschaften"* die 'ethnische Gruppe' als *"Teilbevölkerung"* einschließen kann (1992:57)[30]. Hingegen erblickt Hoffmann in 'Ethnos', 'Stamm' usw. Bedeutungsverengungen im Sinne von *"möglichen inhaltlichen Ausgestaltungen"* des für alle diese Bezeichnungen synonym verwendbaren Begriffes 'Volk'. Sie würden die jeweilige Beziehung eines 'Volkes' zu einer staatlich verfaßten Gesellschaft spezifizieren (1991: 192,201). Nach Wallerstein meint 'Volk' die Mehrheitsbevölkerung im Besitze eines (eigenen) Staates, 'Ethnie' die Minderheit im Besitze einer (fremden) Kultur (1990/1988:96-97).

Das Bemühen, den Begriff von der organizistischen Aufladung zu befreien, die er seit der deutschen Romantik erfahren hatte[31], ihn also von einer Ideologie in einen soziologischen Terminus mit dem Anspruch auf Objektivität zu überführen, brachte Kennzeichnungen von 'Volk' wie die nachstehende hervor:

> *"... dauerhafte, durch gemeinsames kulturelles Erbe gekennzeichnete, zahlreiche Verwandtschaftszusammenhänge* [die auf tatsächlicher oder fiktiver Abstammung beruhen] *zu einer unterscheidbaren historischen Einheit zusammenfassende Gesamtgesellschaft."* (Francis 1965:54,196)[32]

Hoffmann wendet hingegen ein:

> *"Subjektivität, Interessenbezogenheit und Ideologiecharakter der angesprochenen Begriffe* ['Volk', 'Ethnie', 'Nation' usw.] *sind unaufhebbar. Man kann sie nicht durch eine scheinbare Objektivität nominalistischer Begriffsbildung eliminieren. Man kann sie nur selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen."* (1991:193)

Für Hoffmann existiert 'Volk' lediglich als konstruierter kollektiver Bewußtseinsinhalt, der Zusammengehörigkeit glauben machen will. Ihm entspräche keine objektiv gegebene Wirklichkeit, also kein reales soziales Kollektiv. Die Idee der Existenz eines 'Volkes' sei eine moderne Erscheinung. Sie suche dem einzelnen den Verlust sozialer Einbettung wettzumachen; dieser drohe, sobald sich moderner Individualismus entfalte. Die Gesellschaft als

---

[29] Insofern ist beider Begriffsgeschichte das Ringen um eine essentialistische versus eine formalistische Bestimmung gemein; vgl. die Diskussion von Francis' (1965) Definition bei: Hoffmann 1991:200.

[30] Vgl. in diesem Sinne auch Nash: Die 'ethnische Gruppe' sei ein Volk *(people)*, das im Nationalstaat politisch nicht dominant ist (1989:2). Ebenso parallelisiert Kellas *'nation'* und *'ethnic group'*, die lediglich nach ihrem Größenverhältnis zu unterscheiden seien. Außerdem hebe die 'ethnische Gruppe' stärker auf gemeinsame Abstammung ab (1991:4-5).

[31] Hier mag der Hinweis auf Herders Lehre vom "Volksgeist" (vgl. den Überblick bei: Francis 1965:104-122; Heckmann 1992:43-46) und auf die Instrumentalisierung des Begriffs im deutschen Nationalsozialismus genügen.

[32] Weitere wegweisende Definitionen vgl. Banton 1984:285; Deutsch 1972:204.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000027

ein Netz sozialer Beziehungen und Kommunikation wird nun mit Hilfe des Volksbegriffs integriert: Erst so gewinnt sie eine Idee von sich selbst, durch die sie ihre Grenzen, Einheit und Ordnung erfassen, legitimieren und begreifbar machen kann. Dies ist ein entscheidender Schritt, damit sich Staat und 'Nation' herausbilden können (Hoffmann 1991:191-201).

1.1.3. Nation

In Absetzung von 'Ethnie' und 'Volk' tritt bei der Definition von 'Nation' das Element des Staates hinzu. Unter besonderer Berücksichtigung der Arbeiten von Deutsch und Gellner[33] schreibt Heckmann:

> *"Nation ist ein ethnisches Kollektiv, das ein ethnisches Gemeinsamkeitsbewußtsein teilt und politisch-verbandlich in der Form des Nationalstaats organisiert ist."* (1992:57).

Elwert hingegen, stärker rekurrierend auf Anderson, der aufgrund der Anonymität der Mitgliedschaft die 'Nation' als *"imagined community"* (1991/1983:5-7) kennzeichnete, versteht unter

> *"... Nation ... eine (lockere oder festgefügte) soziale Organisation, welche überzeitlichen Charakter beansprucht, von der Mehrheit ihrer Glieder als (imaginierte[34]) Gemeinschaft behandelt wird und sich auf einen gemeinsamen Staatsapparat bezieht."* (1989:32)

Hiermit ist angedeutet, daß die 'Nation' "von Natur aus" keine einheitliche ethnische Basis hat. Diese will erst konstruiert und durchgesetzt werden (Balibar 1990/1988). Deswegen ist für Reiterer die 'Nation' auch eine nach innen und außen hegemoniale Strategie (1988:15). Sie kann verschieden definiert werden. Daher unterscheidet die soziologische Forschung einen "subjektiven" und einen "objektiven" Nationsbegriff. Die erste Form der 'Nation' strebt einen *"ethnischen Nationalstaat"* an, das heißt eine 'Nation', die sich als Abstammungsgemeinschaft mit gemeinsamer Kultur und Geschichte begreift. Demgegenüber will die zweite Form eine 'Nation', welche die "Gemeinschaft" politisch begründet. Doch können sich auch in der politisch verstandenen 'Nation' unitaristische Tendenzen durchsetzen, sofern ein *"Allgemeinwille" (volonté générale;* J.-J. Rousseau) unterstellt wird. Alle Bürger müssen in einem so gedachten Nationalstaat ebenfalls eine Einheit bilden und kulturelle Vereinheitlichung wird notwendig, um diesen Grundkonsens erlangen zu können. Hingegen legitimiert sich der "ethnisch-plurale Nationalstaat" durch Gemeinsamkeit von Institutionen, Geschichte und Interessen (Reiterer 1988:41-46; Heckmann 1992:210-219). Wie unten noch zu zeigen sein wird, hat sich die Türkische Republik hin auf den Typus des ethnisch definierten

---

[33] Vgl. deren Definitionen: Deutsch 1972:204; Gellner 1983:55.

[34] Die deutsche Ausgabe von Anderson (1991/1983) übersetzt mit *"vorgestellte Gemeinschaft"* (1988/1983:15). Anderson setzt der Definition von 'Nation' das Merkmal *"politische Gemeinschaft"* hinzu (ebd.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000028

Nationalstaates entwickelt.

1.2. Bewußtsein, Interaktion, Prozesse: Ethnizität, Nationalität, kollektive Identität

Oben ist von objektivistischen und universelle Gültigkeit reklamierenden Definitionen Abstand genommen und jenen der Vorzug gegeben worden, welche die Konstruiertheit, die Situationsgebundenheit und die beständige Wandelbarkeit (meint auch: Historizität) der damit angesprochenen Sozialformationen betonen. Somit können die entsprechenden terminologischen Derivate als ein Begriffsapparat genutzt werden, der die Abläufe, die zur Genese und Aufrechterhaltung von 'Ethnien', 'Wir-Gruppen' und 'Nationen' führen, beschreiben soll[35].

1.2.1. Ethnizität

Phänomene der Art, wie sie Scheffler nachstehend umreißt, hat seit den 1970er Jahren eine breite, zunächst vor allem US-amerikanische Literatur unter dem Stichwort 'Ethnizität' behandelt:

> *"Der diskursive und organisatorische Rückgriff auf gleichsam schicksalhaft 'gegebene' Bindungen, die jenseits einzelmenschlicher Wahl zu liegen scheinen (wie z.B. Abstammung, Heimat, Sprache, Hautfarbe oder Geschlecht) hat in allen menschlichen Gesellschaften im Rahmen kollektiven Handelns und kollektiver Identitätsbildung eine zentrale Rolle gespielt. Er kann als ein Grundelement in der Konstituierung von Gesellschaftlichkeit schlechthin gesehen werden."* (1985a:17)

Es lassen sich grob zwei Betrachtungsweisen von 'Ethnizität' ausmachen[36]. Sie werden zumeist als "primordialistisch" bzw. "essentialistisch" und als "kontextualistisch" bzw. "formalistisch" gegenübergestellt. Entscheidend für die Etablierung des Begriffs in den Sozialwissenschaften war das Werk von Glazer/Moynihan[37], die ihre Arbeit zwischen einem *"primordialistic"* und einem *"circumstantialistic"* Ansatz verorten (1975:19-20).

a) Eine objektivistische und strukturorientierte Beschreibung interessierte sich für derartige Erscheinungen, insofern diese dem Modernisierungsprozeß entgegenzustehen schien; jenen hatte man bislang für kontinuierlich und unumkehrbar gehalten. 'Ethnizität' wird dabei mit der Zugehörigkeit zu einer 'ethnischen Gruppe' gleichgesetzt (Connor 1978:386; Kellas

---

[35] Ich folge darin u.a.: Sollors 1989:XIV-XV; Chapman/Tonkin/MacDonald 1989:16; Mandel 1989:71.

[36] Diese Einteilung stützt sich insbesondere auf: Orywal/Hackstein 1993; Lentz [1994]; Linnekin/Poyer 1990:1-5; De Vos/Romanucci-Ross 1982/1975:IX-XVII.

[37] Die dort vertretene Auffassung, daß 'Ethnizität' als Ringen um materielle Güter und Status zu verstehen sei, ist jüngst von Roosens (1989) nochmals herausgearbeitet worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000029

1991:5). Sie sei eine *"objektive Bedingung"* (Glazer/Moynihan 1975:1; Übersetzung K.V.) und erschließe sich auf empirischem Wege aus Handlungsmustern, Institutionen und sozialen Rollen.

Gestützt auf Shils (1957) befand bereits zuvor Geertz, daß 'Ethnizität' auf *"primordialen"*, das heißt gleichsam natürlich gegebenen Banden wie Abstammung - sei sie auch nur vorgegeben -, Territorium, Verwandtschaft, Sprache, Brauch, Religionszugehörigkeit beruhe (1963:v.a. S. 109-113). Hieraus ergebe sich eine nicht rational begründbare Bindung der Individuen an eine bestimmte Gruppe. Ebenso ist für Isaacs (1974) jene daraus abgeleitete *"basic group identity"* eine "natürliche" Konstante in der menschlichen Geschichte, da sie dem Zugehörigkeitsbedürfnis des Menschen Rechnung trage.[38]

Eine von Geertz so wohl nicht intendierte Weiterentwicklung - er gestand zu, daß es sich bei den "primordialen Bindungen" auch um historisch hervorgebrachte, *"assumed 'givens' ... of social existence"* (1963:109; Hervorhebung K.V.) handeln könne - stellen die soziobiologischen Thesen von van den Berghe (1987/1981) dar. Zu unterscheiden ist daher eine biologistische und eine eher sozialhistorische Schule, die sich aus dem primordialistischen Ansatz entwickelt haben (Thompson 1989:7-15).

b) Subjekt- und kontextorientierte Ansätze erblicken in 'Ethnizität' eher eine kognitive Funktion[39], also Bewußtseinsinhalte. Sie wird demnach weitgehend synonym mit 'ethnischer Identität', welche die Formierung und den Erhalt von 'ethnischen Gruppen' ermögliche, abgehandelt.

Bei Barth kamen noch objektive und subjektive Elemente gleichermaßen zum Tragen. Entlang der Naroll'schen Definition von 'ethnischen Einheiten' (1964) weist Barth auf, daß eine gemeinsame Kultur, biologische Kontinuität usw. nicht ursächliche Faktoren seien, aufgrund derer Gruppen sich von anderen gleichgearteten Gruppierungen absetzen würden. Kulturelle Unterschiede brächten keine 'ethnische Identität' hervor, sie müßten bewußt gemacht und in abgrenzende Handlungen umgesetzt werden. Ohne diese Unterschiede wiederum ließe sich Sonderidentität nicht dauerhaft aufrechterhalten. Somit sei die gemeinsame Kultur einer Gruppe nicht Bedingung, sondern Ergebnis ethnischer Gruppenorganisation. Die Gemeinsamkeiten pflegt man herauszustreichen, die Differenz geflissentlich zu übergehen. 'Ethnizität' sei daher stets an ein spezifisches, von anderen klar zu unterscheidendes Wertesystem gebunden (Barth 1969:10-18,30). Blaschke hat dies auf die Formel von *"Ethnizität: Sozialorganisation plus Askription"* (1985a:180) gebracht.

Indem soziale Prozesse und die Praxis der Akteure betont werden und indem auf den Konstruktcharakter sozialer Gruppen verwiesen wird, ist es zumindest möglich, determini-

---

[38] So jüngst wieder aufgegriffen von: Nash (1989:v.a. S. 4) und Royce (1983).

[39] Es seien hier stellvertretend für eine breite sozialpsychologische Forschung genannt: De Vos/Romanucci-Ross 1982/1975; Sarbin/Scheibe 1983.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000030

stische und ethnozentrische Strömungen in den Sozialwissenschaften zu überwinden[40]; emische Sichtweisen konnten damit berücksichtigt werden. Einem solchen *"gewandelte[n] Verständnis von Ethnizität"* verschreiben sich Waldmann und Elwert (1989). Gibt Elwerts Definition der 'Ethnie' nur noch wenig spezifische Merkmale an die Hand, so betonen die beiden Herausgeber doch die *"relative Eigenständigkeit des ethnischen Prinzips als Auslöser und Verstärker von Gruppenbildungen gegenüber klassenbezogenen Organisationen."*[41] (Waldmann/Elwert 1989:8) Bedeutsam ist des weiteren die Einsicht, daß 'Ethnizität' eine Erscheinung der Moderne sei[42]:

> *"... ethnicity is not so much an ancient and deep-seated force surviving from the historical past, but rather the modern and modernizing feature of a contrasting strategy that may be shared far beyond the boundaries within which it is claimed."* (Sollors 1989:XIV)

Als politisches und gesellschaftliches Konstrukt (Brass 1991:8) sei 'Ethnizität' stets Ergebnis eines historischen Prozesses (Nash 1989:5,13-14,127). Die Modernität von 'Ethnizität' zeige sich auch darin, daß literarische Texte als eine Komponente in Ethnizitätsprozessen eingebracht würden; sie spiegelten dann nicht einfach nur bestehende Unterschiede zwischen 'ethnischen Gruppen' wider, sondern könnten auch schöpferisch auf die *"Nationenbau" (nation-building)* einwirken (Sollors 1989:XV). In diesem Sinne wird es Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein, einen bestimmten Kanon von Texten auf jenes produktive Potential hin durchzusehen, welches ihnen im Rahmen der *"Neugeburt"* (Kehl-Bodrogi 1992:2) der alevitischen Gemeinschaft zukommen mag.

Es wäre verfehlt, die eben skizzierte Sichtweise in der ethnologisch-soziologischen Diskussion für konsensfähig zu halten. Thesen aus der Soziobiologie und Sozialpsychologie haben primordialistischer Erklärung zu neuer Aktualität verholfen - wenn auch kulturelle, historische und ökonomische Faktoren hinzugezogen werden. In Absetzung von dieser neueren, allerdings nicht eindeutig zu belegenden Rede von instinktivem Verhalten und menschlicher Prädisposition, die für bedingungslose Loyalität gegenüber der *"ingroup"* und für die Feindschaft gegenüber der *"outgroup"* verantwortlich sei (Kellas 1991:6,8-11,18-19), sei abschließend mit Scheffler zusammengefaßt:

> *"Ethnizität bzw. ethnisches 'Wir-Bewußtsein' ist in erster Linie ein praktisches Bewußtsein über die sozialmoralischen Verhaltensregeln, die sich - etwa im Sinne von Beistandspflichten, kommunitären Tugenden, interethnischen Um-*

---

[40] Vgl. Jenkins (1986:174-177), der im übrigen eine erhellende Kritik und Weiterführung des von Barth (1969) inspirierten Ansatzes vorlegt.

[41] Weiter unten ist anhand meines Fallbeispiels zu verdeutlichen, daß selbst diese Eingrenzung nicht hinreichen mag, um das spezifisch 'Ethnische' einleuchtend zu machen. Daher operieren Waldmann/Elwert (1989) mit dem Terminus 'Wir-Gruppen-Prozeß'.

[42] Ähnliche Hinweise auch bei: Roosens 1989:150; Scheffler 1985b:44; Heckmann 1992:33-39. Kontrovers: Kellas 1991:21-22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000031

gangsformen - aus der (wie immer skalierten) Grenzziehung zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern ergeben." (1991:10)

1.2.2. Nationalität, Nationalismus, Nationalbewußtsein

Obzwar der Begriff 'Nationalität' in der Regel eine faktische Volks- und Staatszugehörigkeit meint, möchte ich ihn hier analog zu 'Ethnizität' als das Bewußtsein und die Zuschreibung von derartiger Zugehörigkeit verstanden wissen. 'Nationalismus' meint mit Elwert dann:

> *"... soziale Bewegungen mit kommunikativen und ideologischen Bezügen oder auch mit ökonomisch relevanten Gemeinsamkeiten, welche sich auf die Herstellung, Festigung oder Verteidigung einer eigenen Nation nach gemeinsamer Definition beziehen."* (1989:36-37).

'Nationalbewußtsein' nimmt Bezug auf die konkreten Inhalte eines auf die eigene 'Nation' gerichteten Denkens, Theoretisierens und Fühlens. Mit dem Gesagten deutet sich bereits die große Ähnlichkeit an, die zwischen 'Nationalität'/'Nationalismus' und 'Ethnizität' besteht[43]: Beide sind auf (Selbst-)Identifikation gerichtet (Chapman/Tonkin/MacDonald 1989:15-20). Die 'Nation' beansprucht jedoch im Gegensatz zur 'Ethnie' feste Grenzen - nicht nur in territorialer Hinsicht[44]; sie will sich selbst genügen (Elwert 1989:37), während für 'ethnische Gruppen' die Interaktion über die Grenzen der eigenen Gruppe hinaus konstitutiv wirkt (Barth 1969:14-16). 'Nationalismus' steht in eindeutigem Zusammenhang mit Staatenbildungsprozessen (Blaschke 1985a:260). Gleichfalls sind 'Nation' und 'Nationalismus' Erscheinungen der Moderne. Der 'Nationalismus' trachtet danach, die Kultur eines "Staatsvolkes" zu vereinheitlichen, um das Staatswesen zu integrieren (Heckmann 1992:39-46). Dieses Bemühen schlägt sich insbesondere in der Sprachpolitik eines Nationalstaates nieder (Blaschke 1985a:191). Eine Komplementarität[45] von 'Ethnizität' und 'Nationalismus' scheint dabei gegeben: 'Ethnizität' kann Reaktion und Ausdruck einer Opposition gegen diese Vereinheitlichung und gegen die kulturelle Hegemonie einer Gruppe sein.
Das vorliegende Fallbeispiel verdeutlicht, daß sich nicht nur nationale Ideologien akademisch

---

[43] Jenkins (1986:184-185) sieht im Aufweis derartiger Parallelen das Verdienst sowjetischer Ethnologen wie Bromlej (1977/1973) und Shirokogoroff (1963/1935).

[44] Balibar kennzeichnet die Vorstellung vom 'Volk' als eine bestimmte, der 'Nation' dienliche *"Ideologie-Form"*, die folgendes leistet: *"... man muß ... dafür Sorge tragen, daß die 'äußeren Grenzen' des Staates ... ständig als Projektion und Schutz einer inneren kollektiven Identität gedacht werden, die jeder in sich trägt und die es ihm erlaubt, den Staat räumlich und zeitlich als einen Ort zu erleben, wo man immer gewesen ist und wo man immer 'zuhause' sein wird."* (1990/1988:116-117)

[45] Für nicht akzeptabel halte ich die Gegenüberstellung, die Blaschke vornimmt. Denn damit reproduziert er die Dichotomie von 'Volk'/'Nation' als "das Vertraute und Geordnete", welches dem 'Ethnos' als "das Fremde und Chaotische" entgegensteht: *"Nationalistische Ideologien und ausformulierte Theologien zeichnen sich durch eine weitgehende Rationalität aus, ethnische Leitideen sind in ihrer logischen Struktur, in der Zusammensetzung ihrer Symbolik diffus und mystisch."* (1985b:43).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000032

zuarbeiten lassen, sondern auch andere 'Wir-Gruppen-Bewegungen'. Eine Diskussion von Gründen für die ungebrochene Mobilisationskraft, die von Nationalismen und Ethnizitätsbewegungen ausgeht[46], verbietet die hier verfolgte Zielsetzung.

1.2.3. Identität

'Identität' ist der allgemeinste analytische Begriff[47], mit dem die oben besprochenen Bewußtseinsinhalte beschrieben werden. Seit essentialistische Identitätstheorien ins Wanken geraten waren, versteht man 'Identität' nicht mehr als festen Bestandteil des "Selbst". Sie bilde sich nur im Rahmen von Beziehungen und Entgegensetzungen heraus (Chapman/ Tonkin/MacDonald 1989:17; Weinreich 1988:164); denn ein "Selbst" könne nur über Verschiedenheit vom "Anderen" erkannt und bezeichnet werden (Jacobson-Widding 1983:13). Claessens hat dies auf die Formel *"Innenstabilisierung durch Außenstabilisierung"* (1983:2) gebracht. Indem Kontinuität und Konsistenz im Leben des Individuums und der Gruppe erfahren oder hergestellt werde[48], kann 'Identität' mit sich selbst oder mit anderen[49] entwickelt werden. Wird 'Identität' als gedanklicher Prozeß aufgefaßt, so heißt es, daß sie eine Synthese der Vergangenheit mit der Gegenwartserfahrung und den in die Zukunft gerichteten Entwürfen zu einem widerspruchsfreien und zusammenhängenden Ganzen leiste (Weinreich 1988:158). Wie noch zu zeigen sein wird, spricht das Bemühen darum aus dem neueren alevitischen Schrifttum. Es kann somit als identitätsstiftend klassifiziert werden.
Die verschiedenen Fachwissenschaften haben auf die Mehrdimensionalität von 'Identität' als *"the totality of one's self-construal"* (Haußer 1986:23) verwiesen, indem sie begrifflich differenzierten[50]. Hier soll maßgeblich jene Dimension interessieren, die meist dem Komplex

---

[46] Vgl. u.a.: Anderson 1991/1983; Waldmann/Elwert 1989; MacCready 1983; Scheffler 1991; m.E. auch: Dittrich/Radtke 1990; biologistische Argumentation bei: Kellas 1991.
Es seien dazu hier lediglich Elwerts Thesen angeführt:
- Klassenschranken können durch nationale und ethnische Organisationsprinzipien überbrückt werden;
- Die allgemeine Entwurzelung der Individuen, die mit der Modernisierung einhergehe, fördere die Bereitschaft, sich mit einem kollektiven Akteur zu identifizieren;
- Die Abwehrreaktion gegen das Vordringen der Geldwirtschaft in alle sozialen Bereiche befördert die Suche nach (neuer) Gemeinschaft (1989:39-46).

[47] Wegweisende Identitätstheorien wurden vorgelegt von Cooley (1956), G.H. Mead (1952/1934), Erikson (1968, 1974) und Krappmann (1971/1969). Auf sie kann diese allgemeine Einführung nicht gesondert eingehen.

[48] So argumentiert insbesondere Erikson, dessen Werke zu den Klassikern der Identitätstheorie gehören; vgl. 1968, 1974.

[49] Stross unterscheidet hier korrekter 'Identität' und 'Identifikation' (1991:1).

[50] Vgl. das Schaubild in: Döbert [1990]:35. Interessiert haben einerseits die 'personale Identität'. Sie setze sich aus Selbstkonzept (das heißt die Vorstellung, die Ego vom eigenen Selbst hat und vertritt), Selbstwertgefühl, persönlichen Kontrollüberzeugungen einerseits (Haußer 1986:23) und 'sozialer Identität' andererseits zusammen. Letztere werde in der Interaktion des Ego mit seiner Umwelt geprägt. Beide Aspekte von 'Identität'
(Fortsetzung...)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000033

der 'sozialen Identität' zugerechnet wird (vgl. u.a.: Heckmann 1992:198). Diese sprengt allerdings den Rahmen der enger gefaßten psychologischen und soziologischen Begriffsbestimmung[51]. Je nach Disziplin, die sich ihrer annimmt, firmiert sie als 'Gruppenidentität', 'ethnische', 'kulturelle', 'kollektive'[52], 'nationale' oder ganz als 'soziokulturelle Identität' (Bausinger 1983:337).
Jenen Begriffen liegt die These zugrunde, daß Menschen die Organisation ihrer Gesellschaftlichkeit nicht nur als Form betrachten, sondern die Tendenz haben, in dieser Organisation einen kollektiven Akteur von eigener Wesensart zu erblicken. Folglich sprechen sie diesem, ihrem Kollektiv eine eigene 'Identität' zu. Diese 'kollektive Identität' geht der 'persönlichen Identität' des einzelnen voraus und erleichtert ihm deren Auslegung (Elwert 1989:39; Hoffmann 1991:191-198). Mit Bausinger ist festzuhalten:

> *"If one speaks of 'collective identities', this either refers to a person's intense adherence to a collective configuration, signifying a dominating trait and trend in the composition of an individual's identity, or it is a metaphorical expression referring to ostensible subjects, such as nations, regions, towns, villages and ethnic and other groups. There are institutional means (stabilizing behavior) and ideological means (stabilizing values) of 'confirming' groups or cultural units."* (1983:337).

1.3. Zur Konstruktion kollektiver Identität

Wie kommen nun aber Gruppen[53] zu ihrem "Selbst", zu dem, was sie hinfort für die objektive Essenz ihres Seins, für die "Seele" ihres Kollektivs, halten werden?
Im Falle von Gesellschaftsformationen, die aufgrund ihrer Größe keine unmittelbaren Beziehungen aller Gruppenangehörigen untereinander ermöglichen, kann dieses "Selbst" nur ein Vorgestelltes *("imagined")* sein (Anderson 1991/1983). Wird in der Tradition von Max Weber argumentiert, bezeichnet man eine solche Idee, die soziale Kohäsion (Reiterer

---

[50](...Fortsetzung)
stünden in unauflösbarer Wechselwirkung zueinander. Es handele sich dabei also nicht um zu addierende 'Identitäten', sondern sie lägen in integrierter Form vor (Bausinger 1983:237).

[51] Diese hilft aufgrund ihres Bezugs auf westliche Gesellschafts- und Wertesysteme für meine Fragestellung nicht in dem erhofften Maße weiter. Zudem hat Stross die Grundlagen der Erklärungen zur 'Ich-Identität' problematisiert: Alle diese Theorien würden letztlich für einen *"Organisations- ... Identifikations- ... und Diskurszwang"* entlang einer spezifischen gesellschaftlichen Rationalität eintreten (1991:157). Vgl. auch die Überblicksdarstellungen: Frey/Haußer 1987; Haußer 1986.

[52] Wird 'ethnische, 'kulturelle' und 'kollektive Identität' unterschieden, betont man allenfalls verschiedene Aspekte von 'Identität": entweder die Wahrnehmung und Behauptung gemeinsamer Kultur (= 'ethnische I.') oder den Inhalt und die symbolischen Ausdrucksformen geteilter Identität (= 'kulturelle I.') (Berreman 1983:289).

[53] Unterschiede zwischen ethnischen, nationalen u.ä. Identitätsprozessen können im folgenden kursorischen Überblick nur sehr begrenzt thematisiert werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000034

1988:36), Konsistenz und Kontinuität vermittelt, als *"Gemeinsamkeitsglauben"*. Er kann sich auf Herkunft, Geschichte, Sprache, Kultur usw. beziehen. Eine derart integrierte Gesellschaft gewinnt das Potential zu Vergemeinschaftung, das heißt zu Gemeinschaftshandeln; sie kann Abgrenzungen und Ordnungen nach innen und außen legitimieren. Letztlich entsprechen diese Prozesse einer *"Umdeutung von rationalen Vergesellschaftungen in persönliche Gemeinschaftsbeziehungen"* (Weber 1976/1922:237; Hoffmann 1991:191-193).
De Vos und Romanucci-Ross möchten sich in diesem Zusammenhang von Barth (1969) absetzen, dessen Begriff der ethnischen Grenzziehung ihnen zu sehr territoriale Konnotationen birgt, wenn sie von *"emblematischer Identität"* sprechen; denn 'ethnische Identität' bringe Symbole und äußere Attribute hervor, die gezeigt und gesehen werden wollen (De Vos und Romanucci-Ross 1982/1975:XIII; Übersetzung K.V.)[54]. 'Ethnizität' als *"Symbolformation"* schöpft vorrangig aus einer Summe konkreter Alltagserfahrungen mit dem "Fremden". Die Auswahl und Art der Instrumentalisierung der "Embleme" folgt den sozialen Interessen der Beteiligten (Blaschke 1985a:14-15,188-189,276-278). Somit gehorcht jegliche Art 'kollektiver Identität' höchst subjektiven[55] Prozessen:

> *"Ethnic identities are not natural facts but cultural constructions, which are liable continually to be reconstructed or amended."* (Ovesen 1983:331)

Doch sind es nicht allein äußerliche Merkmale und Markierungen, die Zurechnung und Zuschreibung ermöglichen. Dauerhafte Stabilität nach innen - mit dem Effekt der Legitimierung nach außen hin - gewinnt das Zusammengehörigkeits- und Solidarbewußtsein mit der Verankerung der (Bezugs-)Gruppe in der Vergangenheit. "Geschichte" ist eines der dienlichsten Werkzeuge um Gemeinsamkeit aufzubauen[56]. Hier fällt nun häufig das Wort von der *"invention of tradition"*, das Hobsbawm und Ranger (1983) aufbrachten. Rothermund spricht von *"Traditionalismus"*, wenn mit Hilfe (pseudo-)historischer Konstrukte 'Identität' gefunden und Solidarität gestiftet werden soll. Dazu werde dann eine *"bewußt selektive Traditionsinterpretation"* vorgenommen (1990:144). Über den Glauben an einen gemeinsamen Ursprung lassen sich Wertvorstellungen und Kultur (v.a. Sprache und Brauch) als Schöpfungen dieses Ursprungs interpretieren. Mythen und literarische Erzeugnisse erklären ihn, machen Rechte, Pflichten und Normen gemeinverbindlich, während Riten den Ursprung nicht selten

---

[54] Hier setzen jene an, die (zum Teil beeinflußt von der "Theorie der symbolischen Interaktion" (Goffman 1959, 1963; Mead 1952/1934) auf den Zeichen- und Symbolcharakter sogenannter *"ethnic markers"* abheben (z.B.: Linnekin/Poyer 1990; Mach 1989) oder die Prozesse symbolisch konstruierter 'Identität' beleuchten (Cohen 1985).

[55] Der Verweis auf die Subjektivität von 'ethnischer Identität' ist das eigentlich Bahnbrechende an Barths (1969) Ansatz gewesen.

[56] Vgl. v.a. die bei Tonkin/MacDonald/Chapman (1989) versammelten Studien sowie K.E. Müller (1992) und Lewis (1975).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000035

als Goldenes Zeitalter[57] zelebrieren (De Vos/Romanucci-Ross 1982/1975:365-366). Auch kann die im Ritus perpetuierte Trauerarbeit um ein erlittenes Unrecht der Sinn- und Identitätsstiftung dienen[58] (Scheffler 1991:223-224). Legendäre Helden und Leitfiguren ethnischer oder nationaler Bewegungen verkörpern die vorgestellten Gruppeneigenschaften und ihre 'Identität' (De Vos/Romanucci-Ross 1982/1975:372). Die inhaltliche Bestimmung derartiger Fixpunkte 'kollektiver Identität' orientiert sich an gegenwärtigen Gruppenbedürfnissen und weniger an geschichtlicher Authentizität[59] (Heckmann 1992:37; Chapman/Tonkin/MacDonald 1989:5). So ist 'Ethnizität' höchst zukunftsorientiert, geht es doch bei allem Vergangenheitsbezug darum, eine unanfechtbare Faktizität erst zu schaffen (Roosens 1989:157; Heckmann 1992:28, Anmerkung 12).

Wiederholt ist auf die Situationsgebundenheit 'kollektiver Identität' verwiesen worden. So versucht Hackstein aufzuzeigen, inwieweit sich die Bewohner einer jordanischen Kleinstadt unterschiedlicher 'ethnischer Identitäten' bedienen, ohne daß dies als Widerspruch erfahren werde. Der Einsatz und die Kombination solcher 'Identitäten' erfolgte je nach Interesse und Situation. Der konstituierende Faktor einer 'ethnischen Gruppe' bleibe damit über Zeit und Raum hinweg keineswegs gleich, sondern sei ganz erheblichen Wandlungen anheimgegeben (1989:37-50,97-151).

Die Situativität und Disponibilität von 'Identität' sei häufig überzogen worden, meint hingegen Ganzer. Denn man habe 'Identitäten' unterschiedlicher Ex- und Inklusivitätsgrade nicht auseinandergehalten. Selten werde eine 'ethnische Identität' gänzlich und dauerhaft abgelegt, meist handele es sich um *"Bewegung in einer Hierarchie inklusiver Identitäten"* (1990:14). Diesem Einwand scheint die Skalierung, die Andrews bezüglich der Gruppenidentitäten verschiedener alevitischer Lokalgemeinschaften vornimmt (1989:passim), Recht zu geben. Zudem erwies sich bei äußeren Veränderungen die 'Identität' als Alevi persistent, während ihre spezifischen Gehalte sich erheblich wandelten (Bumke 1979).

Zusammenfassend ist klarzustellen, daß sich meine Untersuchung einer Sicht anschließt, wie sie Comaroff jüngst vorgetragen hat:

---

[57] Nativistische und fundamentalistische (vgl. Kandil 1983, der den ägyptischen Islamismus als Nativismus begreift) Bewegungen wollen das "Goldene Zeitalter" wiedererstehen lassen. Gilt in den Augen der Schia bereits die Zeit der ersten vier Kalifen - die hingegen für die Islamisten das Zeitalter einer friedvollen geeinten und gerechten islamischen Gemeinschaft abgibt - bereits als eine Epoche, in der die ursprüngliche Verkündung des Propheten verfälscht wurde, so teilt sie nicht diesen verklärenden Blick in die Vergangenheit. Schiiten hoffen wie die anatolischen Alevi eher auf die Zukunft, nämlich auf die Wiederkehr des zwölften Imam *(mehdi)*.

[58] Zu denken sei an den schiitischen Trauermonat *muharrem,* der für die anatolischen Alevi ähnlich wichtig ist; vgl. unten S. 69.

[59] Fallstudien zu solchen Konstruktionen: Tonkin/MacDonald/Chapman 1989; Hobsbawm/Ranger 1983; Lewis 1975. Kognitionsforschung und geschichtsphilosophische Reflexionen zum Wesen und zur Arbeitsweise des Gedächtnisses sind sich weitgehend darüber einig, daß das Gedächtnis das Gewesene im Moment der Erinnerung - also in der Gegenwart - je neu erschafft; vgl. A. Assmann/Harth 1991; J. Assmann 1992; Rusch 1987; Schmidt 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000036

"... ethnic - indeed, all - identities are not 'things' but relations; ... their content ist wrought in the particularities of their ongoing historical construction. Which is why ... the substance of ethnicity or nationalism can never be definded or decided in the abstract. And why there cannot be a 'theory' of ethnicity of nationalism per se, only a theory of history and consciousness capable of elucidating the empowered production of identities."[60]

1.4. Kollektive Identität und Ethnizität im türkischen Kontext

1.4.1. Minderheiten in der Türkischen Republik

Die Geschichte der Türkei[61] als Nationalstaat währt knapp ein Dreivierteljahrhundert; der Transformation von einem religiös legitimierten, multiethnischen und multikonfessionellen Großreich[62] zu einer säkularen Republik mit definiertem Staatsvolk ließ man kaum zwei Jahrzehnte[63]: eine rasche, aber auch blutige Geburt[64]. Das neue Leben trägt bis heute Zweideutigkeiten in sich: Zwar läßt die Verfassung der Türkischen Republik die ethnische Konnotation von *Türk ("Türke, Türkin, türkisch")* außer acht, denn sie definiert die Zugehörigkeit zum Staat rein politisch: *"Türke ist jeder, der durch das Band der Staatsangehörigkeit mit dem türkischen Staat verbunden ist.[...]"*[65]. Doch müssen relevante Anteile des als *Türk* bezeichneten Staatsvolkes von einer gleichberechtigten Artikulation und offiziellen Anerkennung einer nicht den nationalistischen Ideologemen folgenden Gruppenidentität absehen[66], wenn auch entsprechende Regelungen 1991 gelockert wurden. Weiterhin sind Verfassungsartikel in Kraft (sie wurden 1982 gar verschärft), welche *"die unteilbare Einheit des Staates aus Staatsgebiet und Nation"* (Präambel, Artikel 3 u.a.) beschwören und die

---

[60] Der noch unveröffentlichte Beitrag Comaroff (o.J.) wurde hier zitiert nach: Lentz [1994]:25.

[61] Spreche ich in den folgenden beiden Abschnitten (1.4.1.-1.4.2.) von "Türkei" und "türkisch", so beziehe ich mich auf die Republik Türkei.

[62] Vgl. die ausführliche Aufstellung dieser Strukturmerkmale des Osmanischen Reiches bei: Yerasimos 1984:96-102.

[63] Hiermit sind nur die äußeren Veränderungen gemeint, die in die Zeit von der jungtürkischen Revolution (1908/09) bis nach Ausrufung der Republik (1924) fielen. Freilich hatten politische Entwicklungen und geistige Strömungen diese Umgestaltung vorbereitet. Auch die gesetzliche Umsetzung erfolgte erst schrittweise (bis ins Jahr 1934).

[64] Die Türkei tut sich bis heute schwer mit dem offiziellen Eingeständnis des Genozids an den Armeniern. Von ähnlicher Radikalität war der im Vertrag von Lausanne (1923) zwischen Griechenland und der Türkei vereinbarte Bevölkerungsaustausch, der etwa 1,8 Millionen Menschen betraf (Lewis 1961:348-349; Zahl nach: Shaw/Kural Shaw 1992/1977:368).

[65] Artikel 66 der Verfassung von 1982; zitiert nach der Übersetzung von Oehring (1983:328).

[66] Andrews 1989:18,34-38,41. Gemeint sind hier insbesondere die Kurden. Zudem verweist die Studie von Ross (1981) darauf, daß die in der Türkei verbliebenen nichtmuslimischen Minderheiten eine faktische Aberkennung der formal ihnen zugestandenen Eigenschaft als *Türk* hinnehmen müssen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000037

hinsichtlich von Freiheitsrechten, Vereins-, Gewerkschafts- und Parteigründungen sowie für den Bildungssektor Vorkehrungen gegen jegliche Infragestellung dieser Einheit durch sprachliche, "rassische", religiöse und konfessionelle Aufspaltungen (Art. 14 und weitere) treffen[67]. So versuchen 1983 in Kraft getretene Regelungen derlei nachgerade per Gesetz aus der Welt zu schaffen. Sie untersagen nämlich, die Existenz von Minderheiten in der Türkei zu behaupten oder sie zu "schaffen" (Rumpf 1993:185,Anmerkung 36, 201).

Nicht zuletzt brachte dies für eine ethnologische Forschung, die sich an einem (etwaigen) Fortbestand divergierender 'ethnischer Identitäten' und von Gruppenformationen jenseits der Kategorie des Staatsvolkes und damit weniger an reiner Folklore interessiert zeigte, erhebliche Behinderung, gar Verhinderung[68] mit sich. Der Kenntnisstand ist folglich lückenhaft. Eher noch wurden 'ethnische Gruppen' aus etischer (sic) Sicht identifiziert; seltener hat man sich das Selbstverständnis einer Gruppe zum Thema gemacht (Andrews 1989:48).

Insgesamt wird soviel deutlich: Die städtische Intelligenz und der Staatsapparat tun sich schwer mit der Anerkennung und dem (Aus)Leben(lassen) von Differenz, während den Menschen in den Regionen mit ihren je eigenen Dialekten und territorialen Bindungen die Abgrenzung gegenüber den bzw. dem "Anderen" ("Sie") und die Bestimmung als eigenständiges "Selbst" ("Wir") eine die alltägliche Interaktion strukturierende Selbstverständlichkeit ist[69]. Dazu und im Widerstand gegen Assimilation sind sie bereit, die ganze Palette von *"ethnic markers"* auszuschöpfen - ganz im Sinne des schon sprichwörtlichen *Türkiye' de yetmiş iki buçuk millet*[70] *var - "In der Türkei gibt es 72 ½ Völker"*[71] (ebd.:31,38,42). Soll nun dieses "½" signalisieren, daß auch der Volksmund nicht gerne gesellschaftliche Gruppen

---

[67] Vgl. *Resmî Gazete* Nr. 17863 (Zweitnummer) vom 9. November 1982 sowie die kommentierte Übersetzung bei: Oehring 1983:v.a. S. 302, die hier zitiert wurde. Grundlegend zur rechtlichen Stellung von Minderheiten in der Türkei vgl. Rumpf (1993), der andeutet, daß Akzentverschiebungen in der Verfassung von 1982 deren Status verschlechterten.

[68] Aufschlußreich ist der Verlauf eines zu Beginn der 1960er Jahre in Angriff genommenen Projekts zur Erfassung der sozioökonomischen und infrastrukturellen Situation der ländlichen Türkei *(Köy Envanter Etüdleri)*, das flankiert wurde von einer ganzen Reihe ethnologischer und soziologischer Dorfstudien. Offenbar geriet die Inkonsistenz der Daten mit den Aussagen der offiziellen (nationalen) Ideologie zu eklatant, ihre mögliche Sprengkraft wurde bewußt: Man brach das Unterfangen ab, das Material entschwand in gesperrte Archive. Offiziellen Verlautbarungen zufolge wurde es schließlich von mehreren Überschwemmungen davongespült (Andrews 1989:42-49; Nestmann 1989:543). Vgl. auch zur Entwicklung der türkischen und der auf die Türkei bezogenen Ethnologie: Magnarella/Türkdoğan 1976; Olson 1986.

[69] Vgl. u.a. die Regionalstudie von Grønhaug (1974), der interethnische Beziehungen, in die auch alevitische Gruppen involviert sind, behandelt.

[70] Die Übersetzung von *millet* ist problematisch, da sie im historischen und politischen Kontext je anders konnotiert ist. Das Bedeutungsspektrum reicht von "religiöser Gemeinschaft" bis zur 'Nation' im modernen Sinne; vgl. unten S. 36.

[71] Der Spruch dürfte sich an einen Hadith anlehnen, demzufolge nur eine von 72 (oder nach anderer Tradition 73) muslimischen Gemeinschaften als die wahrhaft gläubige ins Paradies eingehen werde. Es kursiert auch eine Variante mit der Zahl 66½, wobei ½ auf die "Zigeuner" *(çingene)* anspielen soll (Svanberg 1989:55).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000038

anhand rigider Parameter fixiert? Somit handelt Andrews den Begriff 'ethnische Gruppe', angewandt auf die Türkei, als flexiblen Begriff, der sich auch nur auf das Vorliegen einer *"partial ethnic identity"* beziehen könne (1989:18). Religion oder Zugehörigkeit zu einer der islamischen Rechtsschulen, Sprache oder Dialekt, Vergangenheitsbezug, Territorium, ehemalige oder gegenwärtig fortbestehende Tätigkeitsspezialisierung, die einhergehen mögen mit spezifischem Brauchtum sowie Sachkultur und Erzähltradition sind im türkischen Kontext die maßgeblichen Faktoren eines spezifischen Gruppenbewußtseins. Gleiche Relevanz haben sie hinsichtlich der Fremdzuschreibungen. Dabei erlauben Überschneidungen ethnischer und religiöser 'Identitäten' dem Individuum deren wirkungsvollen situativen Einsatz[72].

1.4.2. Die Alevi - eine ethnische Gruppe, das Alevilik - eine Ethnizitätsbewegung?

Nach formalistischer Definition des Begriffs sind die Alevi insgesamt, und ebenso die alevitischen Untergruppen[73] jeweils als 'ethnische Gruppe' anzusprechen. Bezeichnungen wie *"religionsethnische Gruppe"* (Nestmann 1989:565) oder *"ethnisch-religiöse Gruppe"* (Kehl-Bodrogi 1989:503) möchten wohl klarstellen, daß bei den Alevi die Religion die *"ethnische Grenzfunktion"* (Orywal 1991b:182) übernimmt. Die Relativität des oben vorgestellten Begriffsapparats könnte anhand der Gruppenformation(en) der Alevi exemplifiziert werden, wollte man die Anwendbarkeit des Begriffs 'Ethnie' auf eine Gruppe wie die Alevi entscheiden. Eine solche begriffliche Fixierung ist hier nicht beabsichtigt. Es sollen lediglich die formalen Aspekte 'kollektiver Identität(en)' bei den Alevi beleuchtet werden, wie sie sich bislang darstellten. Eine gewisse Sensibilität, daß alevitische Gruppenbildungen mehrdimensional sind, ist dabei zu wecken.

Bei den Alevi legen sich Grenzen nicht so sehr als konzentrische Kreise um jeweils umfassender gedachte 'Wir-Gruppen'. Vieleher überlagern sich verschiedene ex- und inklusive Gruppenzugehörigkeiten. Mehrere dieser Gruppenbildungen könnten als 'ethnisch' angesprochen werden. Eine spezifische sittlich-religiöse Weltsicht, die einhergeht mit charakteristischen sozialen Institutionen und besonderem Brauchtum eint zwar mehrere selbständige Gruppen, die je eigene Namen haben; dennoch beziehen diese Gemeinschaften gegenüber der sunnitischen Mehrheit im Lande ihr Gruppenbewußtsein auch aus anderen, nichtreligiösen Sinninstanzen, die sie durch Endogamie aufrechtzuerhalten trachten. Der *"sense of common separatedness"*, der alle alevitischen und auch weitere vorderorientalische heterodoxe

---

[72] Dies dürfte insbesondere für Westanatolien gelten, zumal Andrews feststellt, daß in dieser Region zahlreiche 'ethnische Gruppen' sehr kleinräumig verteilt sind (1989:44).

[73] Dafür haben sich entschieden: Andrews 1989:passim; Gokalp 1980a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000039

Gemeinschaften wie die *Ehlihak* einander nahebringt[74], vermag nicht immer die hohe Bedeutsamkeit lokal bestimmter sozialer Grenzziehungen zu mindern (Bumke 1989:511-512). Daß innerhalb einer "gesamtalevitischen" 'Identität' gesonderte Gruppenidentitäten[75] vertreten werden, dafür sorgten neben der bis Mitte dieses Jahrhunderts fortwährenden relativen Isolation der Lokalgruppen in Rückzugsgebieten auch Tätigkeitsspezialisierungen *(Abdal, Tahtacı)*, sprachliche Scheidelinien (Zazakisprecher, kurmancısprachige Kurden[76], türkische Muttersprachler) und eigenständige tribale Organisationsstrukturen *(Çepni, Türkmen, Yörük, Tahtacı, Avşar)*. Unterschiede im religiösen System und in den Hierarchien seiner Repräsentanten sind festzustellen.

Gegenüber den Sunniten erscheinen die alevitischen Gemeinschaften hingegen als geschlossene Gruppe. Zumeist wurden sie nämlich von ihnen unterschiedslos als *Kızılbaş ("Rotköpfe")* Ungläubigen *(kâfir)* gleichgesetzt und von der Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft *(umma;* türkisch: *ümmet)* ausgeschlossen. Die Ausgrenzung gewinnt noch an Eindeutigkeit, wenn ihnen eine weitere, faktisch unzutreffende Kennzeichnung beigegeben wird: Türkische Sunniten setzen die Alevi oft mit den Kurden gleich[77], obzwar der Anteil der Kurden und der Zazakisprecher[78] an der alevitischen Bevölkerung weit unter 20% liegen dürfte[79] und

---

[74] Mélikoff nennt noch weitere Gruppierungen im Iran *(Cehelten, Ateşbağı* u.a.), welche die bei den anatolischen Alevi zentrale Figur des Hacı Bektaş Veli ebenfalls anerkennen (1975:59). Die Autorin betrachtet alle diese Gemeinschaften als dem gleichen Glaubenssystem zugehörig (dies. 1976).

[75] Vgl. ausführlicher: Andrews 1989:passim; Kehl-Bodrogi 1988a:73-94; Gokalp 1980a:25-76.

[76] Vgl. unten Anmerkungen 78, 79. *Kurmancı* (uneinheitliche Schreibweise, auch: *Kırmanca, Kirmancî* u.a.) ist ein Sprachzweig des Kurdischen; er ist der meistgesprochene Dialekt unter den Kurden der Türkei.

[77] Obwohl bei White ein knapper Hinweis auf eine solche Gleichsetzung zu finden ist (ihm war zugetragen worden, daß die meisten Kurden Alevi seien und nur eine Minderheit der Türken hinge diesem Glauben an; 1913:691), ist hier nicht zu entscheiden, inwieweit diese Identifizierung von historischer Tiefe ist, oder ob sie sich der offiziellen nationalen Rhetorik verdankt. Mélikoff hält die synonyme Verwendung von *"kurdisch"* und *"Kızılbaş"/"Alevi"* für eine neuere Entwicklung (1975:49-50). Man könnte darin jedenfalls ein geeignetes "Verfahren" erblicken, den "Fremden" in seiner Schrecklichkeit zu potenzieren: der Ungläubige ist zugleich wilder Kurde.

[78] Frau Kehl-Bodrogi verdanke ich den Hinweis auf die notwendige Differenzierung. Demnach sind die meisten der gemeinhin als "kurdisch" bezeichneten Alevi zazakisprachig. Diese rechnen sich selbst nicht durchgängig den Kurden zu (Andrews 1989:122-125). Die Zugehörigkeit des Zazaki zum kurdischen Sprachzweig ist fraglich. Jedenfalls ist eine Verständigung zwischen Zazaki- und Kurmancısprechern schwierig. Auch das Zazaki ist keineswegs einheitlich, sondern gliedert sich in verschiedene Dialekte auf. Nach MacKenzie sei Zazaki eine ironisierende Fremdbezeichnung (1989:542). *Dımılki* als Eigenbezeichnung werde ich im folgenden dennoch nicht aufgreifen, da das alevitische Schrifttum durchweg von *Zaza* bzw. *Zazaca, Zazaki* spricht. Im folgenden ist mit "Zaza" die Zugehörigkeit zur Gruppe der Zazakisprecher und -sprecherinnen gemeint. Neuerdings liegt im übrigen ein Zazaki-Türkisches Wörterbuch vor; vgl. Malmisanıj 1992.

[79] Bei Andrews wird der Anteil der Alevi an den Kurmancısprechern auf 30% geschätzt (1989:116). Angesichts der Tatsache, daß weder für die Sprachgruppen, noch für die islamischen religiösen Gruppierungen in der Türkei auch nur annähernd verläßliches Zahlenmaterial vorliegt, sei hier auf eine Präzisierung verzichtet. Van Bruinessen, der die Zaza den Kurden zurechnet, stellt klar: *"Es ist schon oft festgestellt worden, daß die*

(Fortsetzung...)

obzwar deren regionale Verbreitung zudem relativ gut zu umgrenzen[80] ist. Zusätzlich ist zu berücksichtigen, daß die türkische Bezeichnung *Kürt* nicht nur ethnisch konnotiert ist, sondern auch auf soziale Unterschiede verweist. Ebenso wie *Türk* bevor es die Kemalisten aufwerteten den ungehobelten anatolischen Bauern, von meist geringer Glaubensfestigkeit, in seinen traditionellen und stammesmäßigen Bezügen meinte, weckt das *Kürt* von heute ganz ähnliche Assoziationen (Mélikoff 1982a:145). *Kürt* scheint die Nachfolge von *Türk* als Negativbegriff angetreten zu haben.

Zum anderen ist den meisten Alevi mit den sunnitischen Türken die Sprache gemein. Auch hinsichtlich Sozialstruktur (Parallelcousinenheirat), Herkunftsbezug (Zentralasien) und anderen kulturellen Aspekten[81] wären durchaus Parallelen aufzuzeigen, auch wenn diese den jeweiligen Akteuren vor unterschiedlichen Werthorizonten erscheinen.

Es fällt nicht leicht, die Alevi als eine 'Ethnie' zu kennzeichnen, da sie einerseits die üblichen 'ethnischen' Grenzziehungen von kurdisch, türkisch, *Türkmen* usw. überschreiten (Mandel 1989:65). Andererseits sind sie nicht nur als Religionsgemeinschaft anzusprechen: Ihr Gruppenbewußtsein geht über religiöse Inhalte hinaus. Es wird durch das Endogamiegebot "vererbt", und die Gemeinschaft stand zumindest bis vor kurzem Konvertiten nicht offen. Zugleich könnte man jene alevitischen Gruppen, die ihre 'kollektive Identität' nicht nur über die religiöse Zugehörigkeit beziehen[82], als eigenständige 'ethnische Gruppen' bezeichnen. Jede von ihnen nahm bislang offenbar für sich in Anspruch, das "wahre" Alevilik zu vertreten. Die üble Nachrede, die Sunniten auf alle Alevi beziehen, übertrugen diese einzelnen Gemeinschaften auf die je andere Gruppe.[83] Dennoch waren Eheverbindungen zwischen den Untergruppen, wenn zwar selten, so doch möglich.

Was grundsätzlich für die Verhältnisse in den ländlichen Gebieten der Türkei festgehalten werden muß, gilt für die Alevi in besonderem Maße: Religiöse Bindung wird verwandtschaftlich organisiert und ist gegenüber sprachlicher Verbundenheit von größerer Relevanz für die Zugehörigkeit zu einem umfassenderen Kollektiv (Yalman 1969:59). Deutlich wird am Beispiel der kurmancı-, zazaki- und türkischsprachigen alevitischen Gruppen, wie ent-

---

[79](...Fortsetzung)
meisten kurdischen Alevi Zaza-Dialekte sprechen. Das ist richtig, aber es gibt auch Kurmancî sprechende Alevi, und die Mehrzahl der Alevi in der Türkei sind keine Kurden sondern Türken. Und umgekehrt sind nur ein Bruchteil der Zaza-Sprecher Alevi." (1989a:40)

[80] Sie leben in den Provinzen Tunceli (ehemals Dersim, im folgenden so), Sivas, Bingöl, Erzincan.

[81] Vgl. Roux, der dem sunnitischen und dem alevitischen Heiligenkult am Fallbeispiel der *Yörük* und der *Tahtacı* die gleiche Phänomenologie bescheinigt (1970:137). Vgl. auch: Yalman 1969:50.

[82] Gemeint sind die Fälle, bei denen Besonderheiten in der Wirtschaftsweise, Sprache, Brauchtum oder mündlichen Überlieferung hinzutreten oder bei denen sich wie bei den alevitischen *Tahtacı* oder *Abdal* tribale Organisationsstrukturen aufzeigen lassen.

[83] So möchte sich die Mehrheit der Alevi von den *Tahtacı* abgehoben wissen (Kehl-Bodrogi 1988a:204). Vgl. auch Gokalp (1980a:64), der die verschiedenen alevitischen Gruppen als *"Stämme" (tribu)* anspricht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000041

scheidend letztlich der Wille zu Gemeinsamkeit für Gruppenbildung ist: Über die Sprachbarriere hinweg stehen sich die drei Sprachgruppen einander näher als den jeweiligen sunnitischen Gruppen, mit denen sie eine sprachliche Gemeinsamkeit einen könnte (van Bruinessen 1989b:614-615).

Die Situation, die Dubetsky für ein von Binnenmigranten bewohntes Istanbuler Viertel schildert, verdeutlicht einmal mehr, welche Skepsis vermeintlich eindeutigen 'ethnischen' Kategorien entgegenzubringen ist: Aufgrund religiöser Differenz hatte sich das Viertel in zwei *"moral communities"* aufgespalten, die kaum miteinander interagierten. Dabei bezeichnete die alevitische Gemeinschaft, die aus Ostanatolien stammte, die sunnitischen Zuwanderer vom Schwarzen Meer, die türkeiweit für ihre ausgesprochene Orthodoxie bekannt sind, als *Laz ("Lasen", "lasisch")*. Hingegen waren für jene die Alevi *Kürt,* also Kurden. Dies geschah obzwar beide Gruppen Türkisch als Muttersprache pflegten. Für die Bewohner hatten die jeweiligen Bezeichnungen keine linguistische Konnotation[84], sondern entsprachen einer religiösen Zuordnung (Dubetsky 1977). Mit *Laz* und *Kürt* war zudem klargestellt, was man von der je anderen Gruppe hielt: Beide Begriffe tragen in der Westtürkei zumeist eine pejorative Note.

Im Vorgriff auf die untenstehend ausführlicher zu diskutierenden Selbstdarstellungen der Alevi ist festzuhalten: Ihr Schrifttum spricht von ihrem Sozialverband nicht als 'Ethnie', obwohl der Terminus den entsprechenden Autoren durchaus geläufig ist. So ist entweder die Rede von *"alevitischer Gesellschaft" (Alevi toplumu)* bzw. von *"alevitischen Gemeinschaften" (Alevi topluluklar,* seltener auch *cemaatler),* oder es wird auf den Charakter des Alevilik als religiöse Gemeinschaftsbildung verwiesen.

Eine weitere terminologische Absprache ist vorzunehmen: Obzwar vom soziologischen und religionswissenschaftlichen Begriffsverständnis her keineswegs unproblematisch, wird nachstehend von den Alevi als "Glaubensgemeinschaft"[85] gesprochen werden und zwar im Sinne von

> *"... Beziehungsformen und Ordnungsvorstellungen, die nicht aus partikularistischen Interessenabwägungen eingegangen und kontraktuell ausgehandelt wurden, sondern auf eine umfassendere seelisch-geistige Einheit abzielen ..."*
> (Hettlage 1989:232)

Allerdings muß bedacht werden, ob die alevitischen Lokalgesellschaften tatsächlich die erste in der Definition genannte Bedingung erfüllen. Jedoch bieten sich alternativ keine geeigneten Bezeichnungen an: Es schiene mir noch fragwürdiger, die Alevi als Sekte oder gar *"pseudo-islamisches Sektengebilde"* (K.E. Müller 1967) zu kennzeichnen. Weder sind die Begriffe

---

[84] Allenfalls mag ihnen der Schwarzmeer- bzw. der ostanatolische Dialekt der jeweils Anderen so fremd gewesen sein, daß er als Lasisch - einer der südkaukasischen Sprachgruppe zugehörigen Sprache - bzw. als Kurdisch klassifiziert wurde.

[85] Die Diskussion darum wäre jedoch eine eigens zu führende und ist hier auszuklammern; vgl. Hettlage 1989; Kehrer 1990a,b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000042

"Sekte" und "Häresie"[86], die in der religionssoziologischen Diskussion stark auf christliche Zusammenhänge gemünzt wurden[87], für den islamischen Bereich eindeutig geklärt, noch entsprechen sie dem Selbstverständnis der Alevi. Ausschlaggebend für die Zurückweisung der Termini hier ist ihre herabsetzende Konnotation.

Die islamische Theologie hingegen wertet zunächst nicht: Sie spricht von *fırka* (arabisch: *firqa)* als *"eine Gruppe von Menschen"*, die eine in sich geschlossene religiöse oder weltanschauliche Lehre vertritt, und von *mezhep* (arabisch: *madhab - "Richtung"),* mit der sie theologische Schulen meint, die spezifische Deutungen der islamischen Pflichten- und Rechtslehre vornehmen (Falaturi 1974). Erst als es gilt, Machtansprüche zu verhandeln, wie auch im Falle der Alevi, begegnet der Kampf- und Ausgrenzungsbegriff der *"Häresie" (rafizîlik, mülhidlik).*

Was zu interessieren hat, ist nun nicht die letztgültige terminologische Fixierung, sondern die Tatsache, daß man in den letzten Jahren in der Türkei Prozesse verfolgen kann, die - wo sie nicht gar einer *"Konfessionalisierung und Ethnisierung gesellschaftlicher Spannungslinien"* (Scheffler 1985a:17) entsprechen - zumindest ein Ringen darum sind, gemeinschaftliche Lebensweisen wiederzuerlangen. Manche dieser Gemeinschaftsformen - und gerade die alevitischen - waren in der Vergangenheit externer Diskriminierung ausgesetzt. Nunmehr fordern die Betroffenen, daß diese eigenen Lebensformen und 'Identitäten' auf der Basis eines demokratischen Massenstaates anerkannt werden.

Im Hauptteil dieser Arbeit ist anhand seiner schriftlichen Zeugnisse ein Prozeß zu beleuchten, im Zuge dessen sich Alevi kollektiv nach "Außen" und "Innen" verständigen, ihr "Selbst" und das der "Anderen" darstellen und vermitteln. Es ist auf die dem zugrundeliegenden Dynamiken einzugehen, der interessengeleitete und situative Umgang (bis hin zur Manipulation) mit den Kriterien darzulegen, anhand derer sie ihre 'Identität' bestimmen.

---

[86] Zum Verhältnis zwischen islamischen sektiererischen Bewegungen und der orthodoxen Gemeinschaft sowie dem modernen Staat vgl. Khuri 1990.

[87] Vgl. Hill 1986; O'Dea 1968; K. Rudolph 1987; Russell 1987.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000043

2. Religion und Nationalismus im Osmanischen Reich und der Türkischen Republik

2.1. Wegbereitung für den türkischen Nationalstaat

Folgt man der Darstellung von Lewis[88], so wurde im Osmanischen Reich das Ideal einer von keinerlei ethnischen oder rassistischen Arroganzen beeinträchtigten islamischen Gemeinschaft *(umma)* verwirklicht. Als kulturvereinheitlichende Idee[89] sollte der sunnitische Islam dienen; die "Buchreligionen" der Christen und Juden wurden unter Auflagen als autonome Gemeinschaften geduldet.

Die politischen und ökonomischen Entwicklungen im Verlauf des 18. Jahrhunderts verlangten indessen neue Antworten auf die Probleme. Man glaubte, die eigene Schwäche allein durch technologische Rückständigkeit erklären zu können und versuchte sie nun mit Hilfe der Europäer aufzuholen. Doch dies gewann eine ungeahnte Eigendynamik: Eine Rezeption westlichen Geistesschaffens war nicht mehr aufzuhalten und begann, die osmanische Staatsidee sowie bislang maßgeblich religiös bestimmte Identitäten ins Wanken zu bringen. Schrittweise vollzog sich die Transformation eines nach Glaubensgemeinschaften und Berufsgruppen geschichteten Großreichs zu einem säkularen Nationalstaat. Bemerkenswerterweise sind beide Organisationsformen - das heißt die Religionsgemeinschaft und die 'Nation' - mit demselben Terminus anzusprechen: *millet*. Während der Übergangsphase konnte der Begriff dreierlei bedeuten[90]: 'Nation', 'ethnische Gruppe' oder 'Religionsgemeinschaft' (Kushner 1977:24). Mit letzterem waren die nichtmuslimischen Glaubensgemeinschaften gemeint, die bei einiger Autonomie dem "Schutz" der islamischen Herrschaft unterstanden. Da sich das Osmanische Reich als Hüter der sunnitischen Orthodoxie verstand, konnte nur eine *umma* geduldet werden, nicht etwa verschiedene islamische *millet*. So blieben Gruppen wie den Alevi Rechte verwehrt, die Christen und Juden sehr wohl zustanden.

Die völlige Umgestaltung des Militärwesens und des öffentlichen Lebens[91] im Osmanischen

---

[88] Das Folgende ist zusammengestellt nach: Lewis 1961:2,8,11-17; als grundlegend auch berücksichtigt: Berkes 1964.

[89] Man denke nur an die Sprachgeschichte des Osmanischen. Hier wurde mit der Aufgabe türkischen Vokabulars und der Übernahme persischer und arabischer Worte, Morphologie und Syntax auf Kosten ungehinderter Kommunikation zwischen Herrscherschicht und Untertanen einer linguistischen Islamisierung und Arabisierung in einer für die sonstige nichtarabische islamische Welt einzigartigen Weise Vorschub geleistet.

[90] Ich lasse hierbei die verzweigte Begriffsgeschichte außer acht. In der Tendenz ließe sich zwar ein Bedeutungswandel vom arabischen *milla* als "Religion" oder "Sekte" zum türkisch-osmanischen *millet* als "Religion", "Konfession", "Ritus" oder "religiöse Gemeinschaft" zur (souveränen) "Nation" bzw. "Teil eines Volkes" aufzeigen. Doch die beiden letztgenannten Bedeutungsgehalte sind auch schon für die Zeit vor Aufkommen des Nationalismus belegt. Zudem erscheint die Darstellung der religiös legitimierten gesellschaftlichen Ordnung im Osmanischen Reich als über Zeit und Raum hinweg gleichgeartetes *"millet*-System" (wie u.a. bei: Karpat 1973:31-40; Mardin 1982) zunehmend fragwürdig (Ursinus 1990; Übersetzungen K.V.).

[91] Die folgenden Ausführungen sind zusammengestellt nach: Lewis 1961:172-174,183,190; Matuz 1985:237-240; Shaw 1971:134-138.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000044

Reich seit 1789, insbesondere mit den Reformedikten der *Tanzimat*-Zeit[92], schuf die Voraussetzungen für das Heranwachsen einer gänzlich anders geprägten Schicht von Intellektuellen. Diese, in den neugeschaffenen säkularen Institutionen herangebildeten Männer - Militärs, Bürokraten und Literaten - sollten zur Trägerschaft unterschiedlicher Geistesströmungen, aber auch konkreter weiterer Reformbemühungen werden. Ihre Kritik erwies sich als wesentlich folgenreicher als der konservative Widerstand gegen die *tanzimat*-Reformen. Seit den 1860er Jahren begannen sie sich in fortschrittlich-liberalen Zirkeln zu organisieren und zu publizieren. Eine Gruppe tat sich unter dem Namen "Jungosmanen" *(yeni osmanlılar)* hervor. Bald nachdem Sultan Abdülhamid II. (1876-1909) das erste osmanische Parlament nach nur elf Monaten wieder aufgelöst hatte, wurden weitere derartige Aktivitäten entschieden unterdrückt.

Unter diesen Umständen konnte sich erst 1889 wieder eine progressiv-aufklärerische Opposition formieren. Nach einer in Emigrantenkreisen herausgegebenen Zeitung *"La Jeune Turquie"* wurden die verschiedenen antihamidischen Gruppen später allgemein als *Jön Türkler ("Jungtürken")* bekannt (Matuz 1985:249). Angesichts der Repression im Lande noch zu Geschlossenheit gezwungen, offenbarte sich in Exilantenkreisen ab 1897 die Heterogenität des Meinungsspektrums innerhalb des oppositionellen Milieus. Denn manchenteils begann sich positivistischer Einfluß durchzusetzen. Festzuhalten bleibt, daß selbst Sultan Abdülhamid II. die verschiedenen Positionen für den eigenen Zielverfolg zu vereinnahmen suchte.

Als mit der jungtürkischen Revolution (1908/1909) die Verfassung von 1876 wiedereingesetzt wurde, hatten sich Türken, Armenier, Griechen und Juden im Freudentaumel darüber in den Armen gelegen, daß lange Zeit eingeforderte parlamentarische Mitbestimmungsrechte und liberale Freiheiten erlangt worden waren. Doch bald stellte sich Katerstimmung ein. Es sollte in den Folgejahren kein Sieg der Verständigung, sondern der Nationalismen werden. Die jungtürkische Regierung verschrieb sich mit einer Politik der Zentralisierung und Turkisierung zunehmend einem Nationalismus chauvinistischer und illiberaler Färbung (Georgeon 1986:149-150). Im Zeichen beständiger Kriege und Rebellionen unterstellte sie das Land einem quasidiktatorischen Triumvirat. Dies alles ließ wenig Zeit für tiefgreifende innere Reformen (Kushner 1977:4-5,96,101; Lewis 1961:3). Unterdessen gaben die Bildungs- und Forschungsgesellschaften *Türk Derneği ("Türkischer Verein")* und *Türk Ocağı ("Türkischer Klub")* die Foren der Ausarbeitung und Propagierung eines türkischen Nationalismus ab.

---

[92] 1839: *hatt-i şerif* von Gülhane *("erhabenes Handschreiben");* 1856: *hatt-i hümayun ("großherrliches Handschreiben").* Die Edikte gaben als *tanzimat-i hayriye ("wohltätige Anordnungen")* einer ganzen Epoche ihren Namen. Die Reformen fanden ihren vorläufigen Höhepunkt und ihre gesetzliche Verankerung mit der Proklamation einer ersten Verfassung am 23. Dezember 1876.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000045

2.2. Geistesströmungen in der Spätzeit des Osmanischen Reiches

2.2.1. Osmanismus, Islamismus, Westernismus

In einer Zeit wachsender Autonomiebestrebungen der religiösen und ethnischen Minderheiten im Osmanischen Reich wurde das Konzept des Osmanismus *(Osmanlıcılık)* vorgestellt. Es ist eine fortschrittliche Ausarbeitung der osmanischen Staatsidee von einem multiethnischen Reich. Zwar lehnte der Osmanismus es strikt ab, den Westen nachzuahmen, doch trachtete er danach, den liberalen Gedanken von Parlamentarismus mit der islamischen Tradition und Ethik zu versöhnen. So fand man, daß der Koran eine Form konstitutioneller und parlamentarischer Regierung gebiete[93]. Die Garantie gleicher Rechte und Pflichten für alle Untertanen und deren Zusammenarbeit im Parlament sollten eine Aussöhnung aller religiösen und ethnischen Gruppen ermöglichen. Wo der Islam nicht allen Bevölkerungsgruppen eine verbindliche ethische Norm vorgeben und eine kollektive Identität stiften konnte, sollte die *"Liebe zum Vaterland" (hubb-i vatan[94])* Partikularinteressen und Separatismus überwinden.[95]

Religiös inspirierte Kritik[96] verlautete nicht nur aus reaktionären Kreisen der *ulema* (islamische Geistlichkeit). Einig waren sich auch Jungtürken und Sultan Abdülhamid II. darin, wie gut sich der Islam für eine effektive soziale Kontrolle, als gesellschaftliches Bindeglied und als Garant eines reibungslosen Funktionierens des Staates eignete. Damit wurde der Islam seit den 1860er Jahren bewußt als eine politische Ideologie genutzt. Dieser Ansatz soll hier und im folgenden Islamismus *(İslamcılık)* genannt werden. Abdülhamid II. wollte den Islam den Anfeindungen entgegensetzen, denen das Reich im Inneren und Äußeren ausgesetzt war. Er versuchte mit panislamischer Rhetorik in der muslimischen Welt Kräfte gegen den westlichen Imperialismus zu mobilisieren und reichsintern die oppositionellen Konstitutionalisten als blinde Adepten westlicher Werte zu denunzieren.

Auch säkular gebildeten Zeitgenossen schienen die negativen Entwicklungen im Osmanischen Reich durch die Abkehr von den grundlegenden Werten und Traditionen des frühen Islam verursacht worden zu sein. In der Auseinandersetzung mit dem mächtigeren Fremden betonte der Islamismus die Notwendigkeit kultureller Authentizität. Liberaleren Islamisten war es um einen reformierten Islam zu tun. Dieser solle die rationalistischen Züge der

---

[93] Gemeint war damit die *şura,* das heißt die Konsultation des Volkes durch den Kalifen bzw. Sultan, wie sie in frühislamischer Zeit praktiziert worden sei.

[94] Das Wort leitet sich vom arabischen *waṭan* ab. Bis Ende des 18. Jahrhunderts wurde damit im noch ganz unpolitischen Sinne der Geburts- bzw. Wohnort (Land, Stadt, Dorf usw.) angesprochen, implizierte aber auch entsprechende emotionale und loyalitätsmäßige Bindungen (Lewis 1961:328-329). *Vatan* wurde vom Osmanismus vor allem territorial gedacht.

[95] Lewis 1961:132-170,198-200; Shaw/Kural Shaw 1992/1977:131-132.

[96] Die folgenden beiden Abschnitte wurden zusammengestellt nach: Mardin 1984:121-122; ders. 1989:112-115; Lewis 1961:334-337; Shaw 1971:137; Shaw/Kural Shaw 1992/1977:259-260.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000046

göttlichen Offenbarung zu ihrem Recht kommen lassen. Solcherart in Einklang gebracht mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft vermöge der Islam schließlich seine zivilisatorische Überlegenheit gegenüber der westlichen Welt zu erweisen (Matuz 1985:241). Modernisierung sei auf wenige Bereiche des Materiellen zu begrenzen.
Im Gegensatz zu derartigen Positionen bekannten sich mit Beginn des 20. Jahrhunderts die meisten Jungtürken zu einer kompromißlosen Verwestlichung *(Garpçılık)*. Es stünden nicht dilettantische Nachahmung und vorsichtige Anleihen an, sondern das vollständige Nachholen des europäischen Zivilisationsprozesses. Eine solche Haltung forderte, das gesellschaftliche und politische Leben ohne Konzessionen zu säkularisieren.[97]

2.2.2. Türkischer Nationalismus: *Türkçülük*, Turanismus, Panturkismus[98]

Die politischen und ökonomischen Entwicklungen unter der Autokratie und dem verschärften Islamismus von Abdülhamid II. gestatteten der türkischen reformgesinnten Elite kaum gesellschaftlichen Einfluß. Denn sie sahen sich sogar von der Verwaltung als ihrem traditionellen Tätigkeitsfeld ausgeschlossen. So fiel die Idee von der Existenz einer türkischen Nation und Rasse[99] auf fruchtbaren Boden, wobei zunächst noch religiöse Untertöne einflossen. Drei Faktoren waren an ihrer Formulierung maßgeblich beteiligt:
Arbeiten europäischer Turkologen und Orientalisten[100] öffneten erstmalig den Blick auf die Geschichte, Kultur und Sprachen der türkischen Völker - auch jener, die keine Muslime waren. Diese Schriften wurden seit Mitte des 19. Jahrhunderts von türkischen Studenten im Ausland und später in der osmanischen Presse rezipiert und regten türkische Gelehrte zu eigenen "Forschungen" an. Historiker, Turkologen[101] und Literaten taten nun Perspektiven und Kategorien auf, welche die osmanischen Hofchronisten über Jahrhunderte außer acht[102] gelassen hatten. Dem üblichen Muster nationalistischer "Wissenschaft" folgend, gingen sie daran, ihr 'Volk' zu bestimmen, ihm eine ebenso tiefe wie glorreiche Geschichte beizuge-

---

[97] Lewis 1961:231,passim; Shaw/Kural Shaw 1992/1977:279-283,305.

[98] Terminologische Differenzierung vgl. auch: Neviye Çağlar 1990:81, Anmerkung 4. Im folgenden soll vor allem auf die Geschichte und die besondere Ausprägung des Turkismus im Kemalismus eingegangen werden, so daß seine extremistischen Ausformungen weitgehend ausgeklammert bleiben; vgl. dazu: ebd.; Landau 1981.

[99] Auf Fragen der Terminologie wird weiter unten zusammenfassend eingegangen.

[100] Wie u.a.: Arthur Lumley Davids, Léon Cahun, Arminius Vambéry.

[101] Wie u.a.: Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895), Ahmed Midhat (1844-1912), Süleyman Paşa (gest. 1892); philologische Arbeiten legten Necib Asim und der Albaner Şemseddin Sami (Frašeri) (1850-1904) vor; vgl. auch: unten Anmerkung 103.

[102] Auszunehmen ist hier die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts, als unter Murad II. (1421-1451) die Legende von der oghuzischen, also zentralasiatischen Abkunft der Osmanen geschmiedet wurde und als an seinem Hof originär türkische literarische Traditionen aufgegriffen wurden (Wittek 1952;1958/1938).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000047

ben, eigene Überlegenheit darzustellen, zugleich gegenwärtige Konstellationen zu erklären sowie künftige Ansprüche mit der nötigen Legitimität zu versehen. Bemerkenswerterweise geschah dies in zwei Richtungen - eine religiöse und eine nationale. Diesen Schriften nach haben die verschiedenen türkischen Völker unschätzbare Beiträge zur menschlichen "Zivilisation" geleistet. Mutig, ausdauernd, doch zugleich friedliebend und konstruktiv hätten sie Kriege lediglich zum Zwecke der Selbstverteidigung, meist aber in der Rolle als Kulturstifter geführt. Im Zeichen der Kultur habe gestanden, daß sie den Islam verbreiteten, verteidigten und erneuerten. Gegipfelt hätte dies im Osmanischen Reich, wo schließlich die Türken die staatstragende Kraft gewesen seien. Verkannt habe man bislang, daß große islamische Gelehrte und Dichter - obzwar diese ihre Werke arabisch verfaßten - "reine Türkensöhne" *(Türkoğlu Türk)* gewesen seien. In Frontstellung zu den Ambitionen der europäischen Mächte und deren Kritik an den Osmanen als überkommen und an den Türken als unzivilisiert versuchten die Turkisten der hamidischen Zeit beide zu rehabilitieren (Kushner 1977:6-8,27-40).

Den zweiten bedeutsamen Impuls für den türkischen Nationalismus gaben turksprachige Immigranten vom Balkan und Exilanten aus dem Russischen Reich[103]. Da sie den Panslawismus kennengelernt und die Sprach- und Kulturverwandtschaft mit den osmanischen Türken unmittelbar erfahren hatten, lag panturkistisches Denken nahe. Sie erkannten die Verbundenheit im Glauben *(diyanet[104])* und die Verwandtschaft in der Nationalität *(milliyet)* mit den türkischen Völkern außerhalb des Osmanischen Reiches (ebd.:41-42,97). Hingegen zeichnete sich der Panturkismus der Intellektuellen durch eine progressive und liberale Haltung aus, die um eines wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts willen antrat. Sie verfolgten keine aggressiven Annexionsbestrebungen, sondern eher kulturelle Ziele (Georgeon 1986:132-133). Zwar schlug sich der Panturkismus kaum in konkretem politischen Handeln nieder, doch gab er wichtige Impulse für eine Sprachreform. Die mangelnde Tauglichkeit des Osmanischen der Kanzleistuben und der Gelehrtentradition war in der Praxis offenbar geworden. Weder konnte es mit seinem arabisch und persisch durchsetzten Vokabular, seinen vom Umgangstürkisch gänzlich abgehobenen sprachlichen Formen sowie seiner uneinheitlichen Orthographie den Erfordernissen breiter Verständigung, noch denen nach allgemeiner Volksbildung gerecht werden. Darüber hinaus dienten linguistische Themen letztlich dazu, die sozialen und politischen Herausforderungen der Zeit vorbei an der Zensur besprechen zu können. An den Elementen des Osmanischen waren die Dimensionen osmanischer Identität festzumachen: per (arabischer) Religion *(diyanet)* verstand man sich als Muslim, per Gesellschaftsorganistion *(heyet-i ictimaiye)* als Osmane, per Nationalität *(kavmiyet, milliyet)* als Türke (Kushner 1977:15,45,56-80). Zudem warfen Fremdworte aus europäischen Sprachen die Frage nach einer Akzeptanz von Verwestlichung auf.

---

[103] Um nur die bedeutendsten zu nennen: Hüseyinzade Ali (1864-1941), Akçuraoğlu Yusuf (1876-1939).

[104] Der Begriff ist mit *din ("Religion")* weitgehend synonym, hat jedoch die Konnotation "Religiosität", "Frömmigkeit".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000048

Um die Jahrhundertwende schien das Konzept einer territorial und politisch verstandenen Nation im Scheitern begriffen. Damit setzte die Rezeption eines romantischen und subjektiven Begriffs der Nation ein. Er gelangte über die Schriften von Exilanten, die nach den gescheiterten Revolutionen aus Mitteleuropa ins Osmanische Reich geflohen waren, in die Formulierung des Turkismus. Der Konvertit Mustafa Celaleddin Paşa (geb. Constantine Bozęcki) führte mit seiner These von einer turo-arischen (kurz: turanischen) Rasse die Vorstellung erblicher Verwandtschaft türkischer Völker ein. Man sprach nunmehr von *hemcinslik ("Artgenossenschaft")* (ebd.:43-45; Lewis 1961:338-341).
Dazu beigetragen, daß eine türkische Identität wahrgenommen und schließlich politisiert wurde, hat die Zunahme und Beschleunigung landesweiter Kommunikation und Mobilität (Georgeon 1986:128). Bemerkenswert ist in diesem Kontext eine Figur wie Ziya Gökalp, der als geistiger Vater der Türkischen Republik gilt (Berkes 1959:14). Geburtsort (Diyarbakır als Außenposten türkisch-osmanischer Herrschaft inmitten einer dominant kurdisch besiedelten Region), Milieu (Familie von osmanischen Staatsdienern mit mütterlicherseits wohl kurdischer Abstammung) und eigene Lebensträume (gegen Widerstände setzte er ein Studium in der Metropole Istanbul durch) ließen ihm offenbar die Bestimmung der eigenen Identität[105] zur Lebensaufgabe gerinnen. So benennt er die Zweifel über seine Herkunft[106] explizit als Antrieb, sich mit dem Wesen von 'Nationalität' und dem *"Türkentum" (Türklük)* auseinanderzusetzen (Heyd 1950:19-40).
Jedenfalls verkündete Ende des 19. Jahrhunderts als Resultat des Zusammenflusses europäischen und türkischen Denkens ein Mehmed Emin ohne die überladenen Formen osmanischer Hofdichtung stolzgeschwellt:

> *"Ich bin ein Türke; meine Religion, meine Rasse sind erhaben"*[107], und:
> *"Wir sind Türken, mit diesem Blute und diesem Namen leben wir."*[108]

Dies war ein bemerkenswertes Unterfangen angesichts der Tatsache, daß *Türk* bislang verächtlich den ungehobelten und ignoranten Landmann Anatoliens meinte. Wer etwas auf sich hielt, sah sich seit der jungosmanischen Bewegung als *"Osmane" (osmanlı, osmanî)*[109]. Die Schriften der späten Osmanenzeit gingen dazu über[110], den Begriff *Türk* nicht mehr im pejorativen Sinne zu verwenden, sondern meinten damit nun eine spezifische

---

[105] Vgl. insbesondere den Beitrag *"My Nationality"* in: [Gökalp] 1959:43-45 (osmanisch: 1923).

[106] Diese wollten ihm seine politischen Feinde zum Stolperstein machen.

[107] *"Ben bir Türküm dinim cinsim uludur"* (Emin 1898/99:63).

[108] Da die Originalquelle nicht zugänglich war, Zitat und Übersetzung hier nach: Lewis 1961:337.

[109] Vgl. zur Begriffsgeschichte den kurzen Überblick bei: Kushner 1977:20-22.

[110] Der folgende Abschnitt wurde zusammengestellt nach: Lewis 1961:351-355; Kushner 1977:20-26,43,97; Shaw/Kural Shaw 1992/1977:263.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000049

Ethnie. Diese wurde aufgefaßt als historische, sprachliche und kulturelle, aber auch religiöse[111] Gemeinschaft. Das aus dem Arabischen abgeleitete *kavim* benannte als Oberbegriff solche Gruppierungen. Die Zugehörigkeit zu einem 'Volk', 'Ethnie', 'Nation' oder 'Stamm'[112] bzw. das Bewußtsein davon war mit dem Begriff *kavmiyet* anzusprechen[113]. Abgelöst wurden diese Termini schließlich von *millet*[114], dem im modernen Gebrauch die Übertragung als 'Nation' entspricht, und von *milliyet* als 'Nationalität'. Im Falle der Türken bildete deren *Türkiyet* oder *Türklük ("Türkentum")* das neue Thema. Dieses Türkentum wurde maßgeblich an der Sprache, aber auch einer gemeinsamen historischen Heimat (Zentralasien als "Mutterland" der türkischen Osmanen) sowie an kulturellen und moralischen Qualitäten festgemacht. Parallel dazu bürgerte sich - abgeleitet von *cins ("Art, Kategorie")* - der Begriff *cinsiyet* ein. Damit hob man auf eine Verbundenheit der türkischen Völker aufgrund von Abstammung ab. In europäische Sprachen wird *cins* ohne weitere Präzisierung üblicherweise mit *"Rasse"* übersetzt.

Der türkische Nationalismus weist gewisse Besonderheiten auf[115]: Er ist ein ebenso junges (seit der Wende zum 20. Jahrhundert) wie rasantes Phänomen (entscheidend waren die Jahre 1900-1923). Dabei konnte er den Islam nie als letztlich ausschlaggebendes Kriterium türkischer Identität verdrängen[116]. Im Gegensatz zum Nationalismus der übrigen Volksgruppen im Osmanischen Reich mußte er sich erst gegen die religiösen Institutionen durchsetzen und wurde nicht von ihnen getragen. Ihm ist ein starker Staatspatriotismus eigen, da seine Trägerschaft Militärs und Bürokraten[117] waren, die sich zum Ziel gesetzt hatten, den Staat zu retten. Ihr Antrieb war es, ein Territorium zu halten und ein Staatswesen politisch zu begründen. Hinzu kamen später zwar auch ethnisch-kulturelle Impulse, die eine schmale

---

[111] Vgl. Kushner: Der frühe Turkismus sei letztlich eine Verbindung von Turkismus und Islamismus gewesen, da nur wirklich als "Türke" gegolten habe, wer auch Muslim war (1977:35).

[112] Bedauerlicherweise verzichten die zum türkischen Nationalismus herangezogenen Arbeiten darauf, diese Begriffe zu problematisieren und zu differenzieren. Daher muß es an dieser Stelle bei einer derart unscharfen Aufzählung sein Bewenden haben. So führt beispielsweise Kushner an, das arabische *qawm* konnotiere in keiner Weise einen politischen Zusammenschluß, übersetzt den Begriff u.a. aber mit *"tribal grouping"* (1977:23). Damit wären aber gerade auch politische Beziehungen angesprochen.

[113] Dies entspräche also dem modernen Begriff 'Ethnizität'.

[114] Heute ist im Sprachgebrauch von Progressisten das türkische *ulus* üblich.

[115] Wo nicht anders angegeben, werden sie im folgenden nach Georgeon (1986) besprochen.

[116] Vgl. in diesem Sinne auch Mardin: *"The Republic focused most of its political energies on creating a truly unitary nation-state in place of the pluralistic Ottoman Empire-state. Yet ... traditional religious groups, and pieces of the Ottoman 'mosaic' survived as 'vessels' of identity."* (1982:175)

[117] Daher vernachlässigten die Turkisten ökonomische Fragen. In ihren Reihen fehlte ein Wirtschaftsbürgertum türkischer Nationalität (Steinhaus 1969:174-180).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000050

bürgerliche Elite einbrachte. Dominant blieb bis in den Kemalismus[118] hinein ein nationales Denken im Dienst von Staatsinteressen und weniger der türkischen Ethnie. Der Nationalismus erscheint als ein Werkzeug des Staates. Mit seiner Hilfe sei die Gesellschaft zu formen. Damit steht er in der Tradition osmanischer Staatsraison, die Mardin aufgrund ihres Pragmatismus, Utilitarismus und der Gegenständlichkeit bürokratischer Belange als geradezu säkular und positivistisch beschreibt (1982:177). So ist der türkische Nationalismus als ein *"nationalisme d'une classe bureaucratique"* zu kennzeichnen: Staatsmänner leiteten bewußt einen Prozeß von Modernisierung ein, entdeckten eine *"moralité nationaliste"*, propagierten und bewahrten sie (İ. Sunar 1980:573). Aus diesem Verständnis heraus sollte die kemalistische Revolution meinen, ohne breite Demokratisierung auskommen zu können[119]. Zum anderen wird der türkische Nationalismus als ein *"nationalisme d'opposition"* (Georgeon 1986:151) beschrieben. Ihm eignete ein stark defensives und reaktives Moment[120]: Er begann sich erst mit Bezug auf und im Konflikt mit anderen Nationalismen zu definieren, trat gegen die islamische Kultur an und gegen europäische Hegemonie, ohne allerdings antieuropäisch zu sein.

2.2.3. *Anadoluculuk* - "Anatolien-Orientierung"

Als die Osmanen sich vom Balkan stetig weiter zurückziehen mußten und die arabischen Provinzen sich ebenfalls von Reich loszulösen begannen, geriet Anatolien als Kernland des Reiches in den Blick. Da sich zudem die griechischen und armenischen Bürger gegen Ende des 19. Jahrhunderts als wenig loyal erwiesen, wurde der türkische Anatolier als fleißiger Bauer, disziplinierter und mutiger Soldat erstmals als die eigentliche Stütze der Osmanen gewürdigt. Zugleich erblickte man in der anatolischen Landbevölkerung die Bewahrer einer "unverfälschten" türkischen Sprache und Volkstradition. Die frühen Vertreter (1920er Jahre) dieser Ausrichtung auf Anatolien wollten *"Vaterland" (vatan)* und 'Nation' zur Deckung bringen. Sie lehnten die Bezeichnung "türkische Nation" als in sich widersprüchlich ab: Mit *Türk* könne nur eine "Rasse", nicht eine 'Nation' gemeint sein. Hingegen zeichne sich die "anatolische Nation" durch eine gemeinsame Geschichte und Kultur aus (Tachau 1963:166-169). Im Sinne dieser Idee, daß ein 'Volk' historisch an ein Territorium gebunden sei, versuchten später die Kemalisten, den türkischen Anspruch auf das anatolische Kernland zu untermauern, indem sie die Ankunft der Türken in Anatolien möglichst früh datierten.

---

[118] Vgl. zum Kemalismus allgemein unten die Abschnitte II. 2.3, 2.4. Auch der Kemalismus formulierte eine Nationalideologie von "oben": Nationalistische Studentendemonstrationen in den Jahren 1924 bis 1933 wurden nicht geduldet und die autonomen *Türk Ocağı* in staatlich kontrollierte Volkshäuser *(halk evleri)* überführt (1927-1931).

[119] Vgl. zur Frage mangelnder Partizipationschancen am Neuerungsprozeß: Steinhaus 1969:100-110.

[120] Die These stammt von Berkes (1964:502,passim). Vgl. in diesem Sinne insbesondere Berktay zum Nationalismus der Jahre 1900 bis 1935 (1991:103) und Shaw/Kural Shaw (1992/1977:260).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000051

Anatolien wurde als ureigenstes "Vaterland" der Türken identifiziert. Türken seien schon vor Tausenden von Jahren in Anatolien beheimatet gewesen (Kushner 1977:50-55).

2.3. Die Formierung eines säkularen Nationalstaates

Jener Nationalismus, der an die Stelle religiöser Sinnstiftung als Brennpunkt kollektiver Identität treten sollte, war während der Jungtürken-Zeit entscheidend vorbereitet worden. In klarer Absage an pantürkischen Irredentismus und rassistischen Radikalismus bezog das kemalistische Reformwerk seine maßgebliche Inspiration aus dem Wirken des Soziologen[121] Ziya Gökalp. Dieser hatte die Leitworte ausgegeben[122]: *Türkleşmek ("Türkisieren")*[123], wofür eine Nationalkultur geschaffen und verbreitet werden müsse, welche der gesamten Gesellschaft eigen sein sollte; *islamlaşmak ("Islamisieren")* bedeutete, trotz forcierter Säkularisierung und Durchsetzung der Gleichberechtigung von Mann und Frau die islamische Ethik zu bewahren; *muasırlaşmak*[124] *("Modernisieren")* sollte heißen, sich nach den Vorgaben der europäischen *"Zivilisation" (medeniyet)* den Anforderungen der Neuzeit zu stellen und anzupassen (Heyd 1950). Damit waren alle Entwicklungslinien der Folgezeit benannt: Verwestlichung, Demokratie, nationale Unabhängigkeit in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht sowie Säkularismus (Berkes 1959:14).

Eine wahrhaftige Umwälzung der Verhältnisse sollte erst mit dem Zusammenbruch des alten Reiches unter alliierter Besetzung als Folge des Ersten Weltkrieges möglich werden. Nachdem die Unabhängigkeit wiedererlangt worden war, stand der Weg frei für einen radikalen Neubeginn, der in seiner Kompromißlosigkeit über alles zuvor Angedachte weit hinausging. Er war gleichsam der logische Kulminationspunkt des vorausgegangenen Modernisierungs- und Westernisierungsprozesses. Einem Mustafa Kemal Paşa (seit 1934: Atatürk; im folgenden so), der wegen seiner militärischen Erfolge in breiten Bevölkerungskreisen ein enormes Ansehen genoß und der zudem einen autoritären, paternalistischen und bürokratischen Führungsstil praktizierte (Lewis 1961:464), hatte die konservative islamische Opposition nicht zuletzt angesichts ihres eigenen Versagens nur mehr wenig entgegen-

---

[121] Gökalp hatte nie einen formalen akademischen Abschluß erlangt. Ohne allzuviel Methodenstrenge walten zu lassen, betätigte er sich auf zahlreichen Feldern der Wissenschaft (Heyd 1950:155-163).

[122] Gökalp hatte sich von Akçuraoğlu Yusuf anregen lassen (Heyd 1950:149). Die Schlagworte entsprechen dem Titel einer 1918 in Istanbul erschienenen Aufsatzsammlung: *"Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak"*. Übersetzung einzelner Beiträge daraus vgl. [Gökalp] 1959.

[123] Diese Frage beschäftigte Gökalp insbesondere im Blick auf die Sprachen und Bildungspolitik (Heyd 1950:115-121).

[124] In der neutürkischen Version *çağdaşlaşmak* ist dies auch eine der zentralen Forderungen, die in der Diskussion um das Alevilik und gegen die neueren Islamisierungstendenzen in der Türkei erhoben wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000052

zusetzen (Heyd 1968:12). In der Zeit zwischen 1922 und 1935[125] sowie mit Proklamation der Republik am 29. Oktober 1923 waren die Autoritäts-, Loyalitäts- und Identitätsstrukturen eines islamischen Reiches abgelöst und neue vorgestellt worden:

> *"... god was to be twice replaced: as the source of sovereignty, by the people, as the object of worship, by the nation."* (Lewis 1961:479).

Die Umgestaltung zu einem türkischen Gemeinwesen beruhte auf sechs, 1937 auch in der Verfassung niedergelegten Prinzipien[126]: Mit *"Republikanismus" (cumhuriyetçilik)* war der Grundsatz der Volkssouveränität festgehalten; der *"Nationalismus" (milliyetçilik)* entsprach dem Turkismus; beiden verbunden ist die Doktrin des *"Populismus" (halkçılık)*[127]. Dieser unterstellte, daß die Türkische Republik keine Klassengesellschaft sei, sondern sich aus Individuen zusammensetze, die verschiedenen Berufsgruppen zugehörten. Sie wären alle in einer Partei zu repräsentieren und über ländliche Bildungsinstitute zu erreichen und fortzubilden. In diesem Sinne wurde 1923 die *Cumhuriyet Halk Partisi ("Republikanische Volkspartei"*; im folgenden: CHP) gegründet[128] und 1932 die Volkshäuser *(halk evleri)* geschaffen. Das Prinzip des *"Laizismus" (laiklik)*[129] hat die Errichtung eines säkularen Staates und die Gewissensfreiheit des einzelnen im Blick. Indessen wurde keine wirkliche Trennung von Staat und Religion durchgesetzt, sondern eher die Religion staatlicher Kontrolle unterstellt. Es resultierte, daß sich eine Art Staatsislam herausbildete[130], der dem Bekenntnis der Mehrheit der Bevölkerung folgte, also dem hanefitisch-sunnitischen Islam. Die entsprechende Institution ist das 1924 geschaffene *Diyanet İşleri Reisliği*, später *Diyanet*

---

[125] Die Reform wurde schrittweise verabreicht: 1922 Abschaffung des Sultanats; 1923 Einführung der Republik; 1924 Abschaffung des Kalifats sowie des religiösen Bildungs- und Gerichtswesens, Annahme der neuen Verfassung; 1925 Auflösung der Derwischorden, Verbot von Fez und Turban, Einführung des gregorianischen Kalenders; 1926 Übernahme des Schweizer Zivilrechts; 1928 Umstellung zum lateinischen Alphabet, woran sich eine weitreichende Sprachreform anschloß, beides geradezu generalstabsmäßig geplant (Lewis 1961:427-430); 1933 Turkisierung von Gebetsruf und Koranrezitation; 1934 Frauenwahlrecht und Namensgesetz nach westlichem Vorbild; 1935 Sonntag tritt als wöchentlicher Feiertag an die Stelle des Freitags.

[126] Hier zusammengestellt nach: Shaw/Kural Shaw 1992/1977:375-395. Zur politischen Kultur der kemalistischen Türkei vgl. Landau 1984.

[127] Der Begriff wird in der Literatur so übersetzt, obzwar dies vom europäischen Begriffsverständnis nicht ganz zutreffend scheint. Wirksam wurde im kemalistischen *"halkçılık"* die Romantisierung des "einfachen Volkes" durch Gökalp (1959:259-261; osmanisch: 1923) und sein Entwurf einer idealen klassenlosen Gesellschaft. In ihr solle soziale Gerechtigkeit über das Prinzip des *"Solidarismus" (tesanütçülük)* verwirklicht werden. Die Leitung durch eine Bildungselite *(güzide)* und in Zeiten der Bedrängnis durch einen autokratischen Führer sei erforderlich, bis das Volk gelernt habe, sich selbst zu regieren (Heyd 1950:67-70,138-146).

[128] Damals hieß sie noch *Cumhuriyet Halk Fırkası;* die durch die Sprachreform bedingte Umbenennung erfolgte 1935.

[129] Vgl. zur Besonderheit des türkischen Säkularismus grundlegend: Wedel 1991.

[130] Hierin ist gar eine Kontinuität osmanischer Tradition zu sehen, welche die oberste muslimische religiöse Instanz, den *şeyhülislam,* ebenfalls zum Staatsbeamten gemacht hatte (Georgeon 1986:139-140); vgl. ausführlicher: Mardin 1984.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000053

İşleri Başkanlığı[131] genannt (*"Präsidium für religiöse Angelegenheiten"*, in folgenden: DİB), auf dessen besondere Rolle noch zu sprechen zu kommen sein wird. Mit *"Revolutionismus" (inkılâpçılık*[132]*)* ist das beständige Bemühen gemeint, die türkische Gesellschaft und ihr Staatswesen zu modernisieren. Beides sollte sich von den Traditionen des Osmanischen Reichs ablösen und sich am westlichem Vorbild orientieren. Der *"Etatismus" (etatism, devletçilik)* als eine Form eines *"hochgradig politisierte*[n] *protektionistische*[n] *Staatskapitalismus"* (Steinhaus 1969:135) entspricht dem Versuch, die immensen ökonomischen Probleme in der Folge des Unabhängigkeitskrieges zu bewältigen und das Land rasch zu industrialisieren.

2.4. Kemalismus/Atatürkismus - *Kemalizm/Atatürkçülük*[133]

Da das republikanische Staatsprinzip verfügt, die Religion in die Privatsphäre zu verweisen, sollte die nationale Idee den gesellschaftlichen Zusammenhalt absichern. Die Bestimmung einer spezifisch türkischen Nationalität[134] mußte zwei Tatsachen berücksichtigen: die Existenz von Türken[135] außerhalb der Türkei und die von Nichttürken innerhalb der Türkei. Widersprüche, die daraus erwuchsen, versuchte der frühe Kemalismus zu lösen, indem er einen Patriotismus propagierte, der an die Aspekte Territorium und Geschichte sowie am Konzept der 'politischen Nation' anknüpfte:

> *"What was needed was patriotism rather than nationalism, loyality to the objective, legally defined, sovereign Republic of Turkey, rather than to an ill-defined and variously interpreted entity like the nation."* (Lewis 1961:352)

Dem sollte die sogenannte "türkische Geschichtsthese" dienen, die Atatürk zwischen 1928 und 1930 persönlich verkündete und deren Nachweis hinfort der *"Türkischen Historischen Gesellschaft" (Türk Tarih Kurumu)* oblag (ebd.:353). In ihr sollten zwei an sich bereits verworfene Ideologeme aus hamidischer Zeit wieder aufscheinen: Einesteils ein Panturkismus, der die türkische "Urheimat" in Zentralasien verortete. Von dort seien "die Türken" losgezogen und hätten in aller Welt große *"Zivilisationen" (uygarlık)* begründet. Damit wich

---

[131] Vgl. grundlegend: Aslanpay 1973.

[132] Der Begriff ist besser zu übersetzen als *"Reformismus"* oder *"Modernismus"*; denn letztlich handelte es sich nicht um eine soziale Revolution, die etwa eine Klasse befreien wollte, sondern um eine ideologische Revolution. Dabei ging es einer von ökonomischen Anrechten losgelösten Elite darum, ein neues Paradigma von Legitimität festzusetzen (İ. Sunar 1984:571-574).

[133] Wo nicht anders vermerkt, ist der folgende Abriß zusammengestellt nach: Tachau 1963; Berktay 1991; vgl. auch: Landau 1984.

[134] Zur Prägung des modernen türkischen Nationsbegriffs unter dem Einfluß der Schriften von Ziya Gökalp vgl. Berkes 1959:24-26.

[135] Seien dies in sprachlicher oder historischer Hinsicht eigenständige 'Völker' oder seien es türkische Bevölkerungsgruppen im ehemals osmanischen Herrschaftsgebiet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000054

man von der Sichtweise osmanischer Palastchronisten[136] radikal ab, denn die türkische Geschichte erschien nun in weltgeschichtlichen Dimensionen. Zugleich konnte mit der osmanischen Geschichte gebrochen werden. Stattdessen wurde das verklärte Bild einer frühen türkischen Nation in Mittelasien geboten: Sie habe - noch unberührt von der Verderbnis durch den Islam und den osmanischen Feudalismus - Freiheit und Demokratie gekannt. Damit waren die Türken aus der islamischen Geschichte herauszulösen und der europäischen Zivilisationsgeschichte anzubinden, wenn man nicht gar ihre Überlegenheit demonstrierte. Indem man die Ursprünge der westlichen Kultur in der türkischen "Zivilisation" aufzeigte, konnte das politische Programm der Verwestlichung als ein Anknüpfen an die frühe türkische Geschichte erklärt werden (Toprak 1981:42-43). Hierzu bemühte man bisweilen auch eine "rassische" Argumentation.

Andernteils galt es, den türkischen Anspruch auf Anatolien zu legitimieren und einer säkular zu definierenden Identität territoriale und brauchtumsmäßige Anhaltspunkte bereitzustellen. Dies geschah im Rückgriff auf die Ideologie des *Anadoluculuk*. Entsprechend gefördert wurde die "Erforschung" und Kultivierung einer anatolischen Volkskultur[137]. Hiervon profitierte auch die alevitische Musik- und Ausdruckstradition: Auf der Suche nach jener "unverdorbenen" Volkskultur boten die Nationalisten den Sängern *(aşık)* Anatoliens Foren *(halk evleri,* Radio- und Fernsehauftritte), die jener Tradition eine enorme Popularität und Professionalisierung verschafften. Die überwiegend alevitische Herkunft der Künstler wie der religiös-lebensphilosophische Kontext, in dem ihr Wirken stand, wurde indessen ausgeklammert (Markoff 1986).

Mit der Geschichtsthese verzichteten die Kemalisten weitgehend darauf, die 'Nationalität' der Türken über Blutsbande, also den Begriff der Rasse zu definieren, denn dies hätte nur Irredentismus nach außen und im Inneren[138] geschürt. Ein solches geschah ganz im Sinne von Ziya Gökalp, demzufolge die 'Nation' auf kultureller und ideologischer Einheit beruhe[139]. In diesem Sinne fiel die Politik einer Assimilation der Flüchtlinge vom Balkan und aus dem Kaukasus sowie der nichttürkischen Bevölkerungsgruppen entsprechend vehement aus.

Weniger apriorisch geriet die Darstellung der türkischen Geschichte aus der Feder des Literaturhistorikers Köprülü. Seine Arbeiten (v.a.: 1925, 1929, 1966/1919) sind gegenwärtig

---

[136] Sie hatten dem religiösen Dogma nach die bestehende Ordnung verteidigt und sich der Lobpreisung der osmanischen Dynastie, die göttlicher Vorsehung entsprungen sei, verschrieben (Berktay 1991:104).

[137] Başgöz (1972) bietet einen ersten Überblick zur Geschichte volkskundlicher Forschung in der Türkei.

[138] Freilich ist dies im Falle der Kurden schließlich doch geschehen. Als maßgeblich scheint hier jedoch eher der kulturelle Chauvinismus des türkischen Staates sowie internationale politische Konstellationen und weniger Rassismus verantwortlich zu machen zu sein.

[139] *"Nation is a group composed of men and women who have gone through the same education, who have received the same acquisitions in language, religion, morality and aesthetics."* ([Gökalp] 1959:137; osmanisch: 1923)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000055

sowohl den Alevi wie den Sunniten bedeutsam, um die Bezüge des anatolischen Alevilik in der je gewollten Manier zu rekonstruieren. Ohne der türkischen Geschichtsthese seine Referenz zu erweisen, unternahm Köprülü den Aufweis des türkischen Beitrags zu osmanischen Institutionen und Kultur. Damit rehabilitierte er die Osmanen, welche die Kemalisten völlig abgeurteilt hatten. Für ihn war der Übertritt der Türken zum Islam keine Degeneration und das Osmanische Reich nicht nur Tyrannei. Wie noch zu zeigen sein wird, können ihm darin die meisten alevitischen Autoren nicht folgen. Sie bleiben der kemalistischen Sicht auf die osmanische Geschichte treu.

Schließlich schwenkte Mitte der 1930er Jahre der liberale Nationalismus um zu etatistischer Einparteienherrschaft mit Führerkult[140]. Die Sicht auf die osmanische Geschichte wandelte sich entsprechend: Nicht frühe Stammesdemokratie war nunmehr das Thema, sondern die Glorifizierung osmanischer Herrscherpersönlichkeiten und einer durchorganisierten, zugleich klassenlosen Staatsordnung. Erste Grundlagen für das Aufkommen einer neuen Form von "Osmanismus" in den 1980er Jahren (vgl. unten S. 56) waren damit gelegt.

2.5. Die Revision des Laizismus in der post-kemalistischen Ära

2.5.1. Neuorientierung und gesellschaftliche Polarisierung (1945-1980)

Nach Atatürks Tod sollte dessen Purismus zur Schaffung einer säkularen Gesellschaft nicht allzu lange Bestand haben. Dem Ruf nach einem Ende der *"Erziehungsdiktatur"* (Sonnenhol 1980:12) und nach pluralistischer Demokratie[141] war nach dem Zweiten Weltkrieg und Abschluß des unmittelbaren Erneuerungsprozesses nichts mehr entgegenzusetzen. Dabei mußten nun auch Stimmen, die nicht aus den Reihen einer säkularisierten bis hin zu areligiösen Elite kamen, berücksichtigt werden. Die Kemalisten hatten zwar die machtmäßige Implikation der religiösen Frage begriffen, doch sich gänzlich unsensibel gegenüber der Bedeutung des Islam im sozialen Gefüge der anatolischen Landbevölkerung gezeigt (Mardin 1982:182). Eine kulturelle Kluft trennte weiterhin Regierte und Regierende. Die kemalistischen Intellektuellen stellten sich Religion - insbesondere die mystisch inspirierten Formen des Islam - als irrationale Kraft vor, die sich aus einem starren Traditionalismus nähre. Ihr Reformwerk richtete sich daher in aller Schärfe gegen diesen "Volksislam". Sie verkannten dabei völlig, daß gerade hierin über Jahrhunderte hinweg ein kreativ-reformatorisches und tolerantes Potential gelegen hatte, dem ebensowenig wie ihnen an der Herrschaft einer orthodoxen *ulema* gelegen war. Aber gerade diese sunnitische, traditionsfixierte Gelehrtenschaft wurde - wenn auch in veränderter Form - beibehalten. Zudem hatte sie sich kaum

[140] Der Personenkult setzte schon 1926 ein, als Atatürk-Statuen aufgestellt wurden (Lewis 1961:435).

[141] Die demokratische Öffnung verdankt sich auch der Westintegration der Türkei. Wichtige Stationen: Beitritt zur UNO-Charta 1945, türkisch-US-amerikanische Kooperationsvereinbarungen seit 1947 und schließlich der NATO-Beitritt 1952.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000056

mehr der Herausforderung, die bislang vom Sufismus und heterodoxen Strömungen ausgegangen war, zu stellen (Yalman 1969:47,58). Man sicherte sogar die gemäßigte sunnitische Orthodoxie mit dem DİB institutionell ab. Letztlich trugen die Säkularisten so dazu bei, daß die ungleichgewichtigen Beziehungen, wie sie im Osmanischen Reich zwischen autoritärer Gelehrtenschaft und ländlichen, zu Gehorsam verpflichteten Volksmassen bestanden hatten, reproduziert wurden (Mardin 1988:24-27; vgl. auch: ders. 1980).

Jedenfalls konnte nach Atatürks Ableben (1938) erstmals Kritik an der praktizierten Form des Säkularismus geübt werden. Da diese aus den Reihen der CHP selbst vorgebracht wurde, erfolgten erste Korrekturen am kemalistischen Reformwerk schon vor dem bahnbrechenden Wahlsieg der 1946 gegründeten *Demokrat Partisi ("Demokratische Partei"*; im folgenden: DP)[142] (Toprak 1981:76): Eine ergänzte türkische Fassung der *Encyclopaedia of Islam* durfte als *İslâm Ansiklopedisi*[143] seit 1950 erscheinen, private religiöse Schulen ihre Pforten öffnen (1949); die religiöse Bildung in Schulen und die Ausbildung theologischen Personals wurde schrittweise eingeführt (Geyikdağı 1984:65-68). Die Frage von Ausmaß, Modus und Inhalten religiöser Bildung sollte unter Anteilnahme einer breiten Öffentlichkeit während der folgenden Jahrzehnte innenpolitisches Dauerthema sein[144]. Unter diesem Deckmantel ließ sich eine Diskussion über das Wertegefüge des Gemeinwesens führen, die sich offiziell nur in sehr begrenztem Rahmen hatte bewegen können. Einleuchtend erscheint der Erklärungsansatz von Toprak: Den politischen Konflikt auf eine Auseinandersetzung mit dem Islamismus zu reduzieren, habe funktionale Aspekte: Damit konnte plausibel gemacht werden, daß die Grundlagen des Staatswesens, insbesondere der Laizismus, gefährdet seien. So sei verhindert worden, daß abgesehen von der islamistischen Argumentation andere, zum Kemalismus kontroverse Ideologien allzu massiv hervortraten. Zugleich seien ökonomische, ethnische oder regionale Konflikte überspielt worden (1981:123).

Auch die gegenwärtige Diskussion um das Alevilik mißt sich in der breiteren Öffentlichkeit stark an der Frage nach dem Stand des Laizismus. Wenn die Alevi nun erstmals auch kulturelle Unterschiede thematisieren und entsprechende Autonomie fordern, versucht die politische Rhetorik dies mit der Rede vom nationalen Zusammenhalt zu überdecken.

---

[142] Ihr Wahlerfolg 1950 scheint weniger - wie bisweilen überzogen dargestellt - auf ein *"islamic revival"* zurückzuführen zu sein, sondern ökonomischen und infrastrukturellen Faktoren kam dabei ein bedeutendes Gewicht zu (Geyikdağı 1984:5-6,83). Zweifelsohne wußte die DP in ihrer Propaganda auch das religiöse Empfinden der ländlichen Massen und Kleinhandwerker geschickt gegen die CHP aufzubringen. Toprak stützt dies: Neben der DP seien Parteien mit explizit religiösen Zielsetzungen angetreten, die dann keineswegs die Gunst der Wähler finden konnten. Das Eintreten der DP für religiöse Liberalisierung sei demnach nur ein sekundärer Faktor gewesen; primär sei es maßgeblich darum gegangen, ein *"elite-mass gap"* aufzubrechen und eine starkem sozioökonomischem Wandel unterworfene Peripherie politisch zu mobilisieren (1981:66-90,124).

[143] Religiöse Kreise legten dennoch einen Gegenentwurf vor, die *İslâm-Türk Ansiklopedisi*. Istanbul 1940-1948; vgl. befürwortend die Stellungnahme von: Kara 1985:167-169.

[144] Mardin 1982:190; vgl. auch die Gesamtdarstellung von: X. Jacob 1982.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000057

Die DP unterhöhlte während ihrer Regierungszeit in den 1950er Jahren den strikten Säkularismus der 1930er und 1940er Jahre durch weitere Konzessionen. Legitimierend zitierten die Vertreter dieser neuen Linie das Prinzip der Gewissensfreiheit. Der arabische Gebetsruf wurde wieder eingeführt, der staatliche Rundfunk sendete Predigten, religiöse Bildungsangebote wurden weiter ausgebaut. Die Entscheidungsträger deklarierten dies als Maßnahmen gegen Obskurantismus und extremistische islamische Positionen; diesen würde ohne seriöse religiöse Instruktion der Massen und ohne fundiert geschultes theologisches Personal nur Vorschub geleistet. Pilgerfahrt und Moscheebau genossen staatliche Förderung. Dies wiederum ermutigte die Gründung zahlreicher privater frommer Vereine, das Tragen religiös konnotierter Gewandung, verstärkte Observanz von Gebet und Fastenmonat, ein Wiederaufleben der Derwischorden sowie eine enorme Zunahme religiöser Publikationen, was trotz bisweilen fragwürdiger Verfassungstreue geduldet wurde.[145]
R. Tapper hat den mit einer Reihe öffentlicher Rituale wohl ausstaffierten Kemalismus als *"civic religion"* beschrieben, die jedoch den Islam keineswegs hätte ablösen können (1991:7). Diese neugeschaffene "staatsbürgerliche Religion" führte vielmehr Grundwerte, Funktionen und Formen des Islam unter neuem Etikett fort.[146] Denn Nationalismus und ein sunnitischer Islam, der in der Auseinandersetzung mit der Moderne zu Schriftgläubigkeit, Ordnungsdenken, Nüchternheit, Egalitarismus und Unitarismus gelangt, schließen einander als Wertesysteme nicht aus, sondern sie können sich verschränken. Beide beanspruchen als geschlossene und allgemeinverbindlich propagierte Ideologien Exklusivität. Kemalismus und orthodoxer Islam sind sich einig im beständigen Ruf nach einem solidarischen Gemeinwesen *(birlik ve beraberlik - "Einheit und Zusammenhalt")*, wobei Divergenzen sorgsam ausgeblendet und "Abweichler" als nicht zugehörig betrachtet werden, indem man sie als "Fremde" ausgrenzt[147]. Türkischer Nationalismus und türkischer Islam sind gegenwärtig Ausdruck derselben Ideologie von strikter sozialer Kontrolle. Beide treten für Volksnähe ein, propagieren eine geradezu puritanische Arbeitsethik, akzeptieren Hierarchie und Autoritätshörigkeit[148]. So weisen die Bezugnahmen türkischer Kleinstädter auf Gott und Atatürk erstaunliche Parallelen auf, ebenso die biographische Darstellung von Atatürk und Muhammed als Erretter und *"ewiger Führer"*. Anhand mancher von Atatürk ausgegebenen Leitworte läßt sich im Kemalismus eine Kontinuität von islamischem Denken aufzeigen. Ihre jeweiligen Formen und die Funktionsweise ihrer Institutionen und Rituale sind strukturell ähnlich. In

---

[145] Geyikdağı 1984:77-78; Heyd 1968; Lewis 1961:410-418.

[146] Die folgenden Ausführungen verdanken sich einer Lokalstudie, die in einer westtürkischen Kleinstadt durchgeführt wurde (R. & N. Tapper 1987b). Daher sind die hier vorgestellten Thesen zum Wesen des türkischen Islam und Nationalismus nicht zu verabsolutieren. Es handelt sich eher um einen Diskussionsbeitrag, der verdeutlichen soll, welcher Graben sich zwischen der alevitischen und sunnitischen Alltagsreligiosität auftut.

[147] Exemplarisch hierfür sind neuere Schriften aus dem Umfeld des DİB und rechtskonservativen Kreisen; z.B.: Sezgin 1990; Bilgiseven 1991a,b.

[148] Die Analyse türkischer Freitagspredigten untermauert dies; vgl. Prätor 1985.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000058

der strikten, wenn auch oft lediglich verbal artikulierten Ablehnung von volksreligiösen Praktiken und Derwischwesen zeigt sich, daß die kemalistische Sicht auf den Islam sehr wohl auch in traditionalistisch-religiösen Kreisen Fuß fassen konnte. Daher rangiert selbst deren Loyalität zum Staat höher als jene zur Religion. Dazu dürfte auch das DİB als eine von Kemalisten geschaffene - wenn auch heute nicht mehr von ihnen dominierte - Institution beigetragen haben. Delaney zeigt weitere Parallelen in der nationalistischen und der religiösen Symbolik auf. Ihr treffendes Fazit läßt den Bogen zum vorigen Kapitel (II. 1.1.-1.3.) schlagen; denn es beleuchtete, daß auch der Nation oder der Ethnie ein religiöses Moment eignet: der *Glaube* an Gemeinsamkeit, der zelebriert werden will:

> *"... secularism in Turkey cannot mean merely a separation of religion and state. Rather, the state has taken over the symbols and the structure of the authority of Islam but changed the referents. The secularism Turks are confronted with is a mirror image of the religious worldview reflected back to this world. But is the nation a sacred state or a secular religion?"* (1991:282)

Bei allen Zugeständnissen an den wachsenden Einfluß des politischen Islam wurde der Laizismus als Grundlage der Republik von den staatstragenden Kräften indessen nicht offen in Frage gestellt (Weiker 1981:110). Wiederholt hatte das Militär mit seinem Einschreiten deutlich gemacht, daß es eine Aufhebung der Prinzipien Laizismus und Nationalismus nicht dulden würde[149]. So ging die Definition der Türkischen Republik als säkularer Staat (Artikel 2) und ein Verbot des Mißbrauchs der Religion für politische und persönliche Zwecke (Artikel 19) in die nach dem Coup von 1960 revidierte Verfassung ein. Beides wurde 1982 bestätigt[150]. Dem war ebenfalls eine Konfliktsituation vorausgegangen, die stark religiös aufgeladen war.

Wenn man schon 1960 eine Politik beibehalten hatte, die größere religiöse Freiheit gewährte, so tat man dies nach 1980 verstärkt. Dem lag wohl die Erkenntnis zugrunde, wie fruchtbar der Islam innen- und außenpolitisch einzusetzen war: Als soziale und moralische Norm sollte er die Integrität der Gesellschaft und die Einheit der Nation sichern. Die Regierenden entdeckten ihn als Instrument, die Massen hin auf ein *"homogenes Nationalstaatsbewußtsein"* (Spuler-Stegemann 1985:593) zu erziehen. Zusätzlich ermöglichte die Tatsache, daß die Türkei ein Land mit vorwiegend muslimischer Bevölkerung ist, eine stärkere Anbindung an die islamische Welt[151], was nach Zypernkonflikt, Ölschock und

---

[149] Hiermit seien die Militärinterventionen von 1960, 1971 und 1980 nicht auf dieses Moment reduziert. Die Klärung der jeweiligen Ursachenkomplexe ist in meiner Untersuchung dem Aspekt, die jeweilige Rolle des Islam beleuchten zu wollen, unterzuordnen.

[150] Jetzt: Artikel 24; vgl. Oehring 1983:320.

[151] Diese Reorientierung erfolgte nur in vorsichtigen Schritten und unter steter Betonung ihrer wirtschaftlichen und politischen Aspekte. Dabei wurden die türkischen Säkularisten nicht müde, herauszustreichen, daß die Türkei nicht als islamischer Staat zu verstehen sei, sondern lediglich über das religiöse Bekenntnis seiner Bevölkerung, seiner Kultur und Geschichte den übrigen islamischen Staaten in der Welt verbunden sei (Kushner 1986:99-103).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000059

schwerer Absatzkrise ökonomisch und politisch sinnvoll schien. Realpolitische Erwägungen verlangten selbst den säkular eingestellten Parteien ab, den seit den 1970er Jahren auch parteipolitisch organisierten islamistischen Strömungen[152] entgegenzukommen (Kushner 1986:93-96). Von den neuen urbanen Gruppen (Zuwanderer, Kleinhandwerker und Kleinstunternehmer, Personen mit mittlerem Bildungsabschluß ohne Aussicht auf entsprechende Anstellung) war erkannt worden, daß sich der Islam zum Vehikel ihrer politischen Forderungen, die im Programm der großen Parteien bisher nicht vorgesehen waren, machen ließ (Geyikdağı 1984:12). Dabei bot die Führungsriege der religiös orientierten Parteien weniger das Bild einer Gruppe von in der modernen Gesellschaft zu kurz Gekommenen, sondern von einer ökonomisch und an Bildung den Kemalisten durchaus ebenbürtigen Gegenelite. Ihre Wählerschaft gehört indessen überwiegend traditionellen oder von rapidem sozialem Wandel betroffenen Kreisen an (Toprak 1981:104-121).

2.5.2. Der Putsch von 1980 und das Bemühen um nationale Einigung

In den 1970er Jahren war eine Situation entstanden[153], in der die staatlichen Institutionen nicht mehr befriedend auf die gesellschaftlichen Konflikte einwirkten. Verstärkt seit 1975 hat das Fehlen parlamentarischer Mehrheiten zu beständig wechselnden Koalitionen geführt, womit ideologische Extreme befördert wurden. Patronage-Verhältnisse sowie klientilistisch strukturierte Parteien setzten Kontrollmechanismen außer Kraft und lähmten qualifizierenden Wettbewerb. Damit war die Legislative nunmehr unfähig, mit den ökonomischen Schwierigkeiten und der zunehmenden politisch motivierten Gewalt umzugehen. Die mit der Verfassung von 1961 erweiterten Freiheitsrechte wurden in dieser Zeit in alle Extreme genutzt, gerade auch für religiöse Propaganda. So vertrat die *Millî Selâmet Partisi ("Nationale Heilspartei"*; im folgenden MSP) islamistische Interessen, auch wenn sie sich - damit den Restriktionen des Parteiengesetzes gehorchend - nicht offen als religiöse Organisation bezeichnete. 1973 gelangte sie ins Parlament und konnte in verschiedenen Koalitionen wichtige ihrer Forderungen durchsetzen.
Generalstabschef Kenan Evren nannte als Anlaß der Militärintervention am 12. September 1980 unter anderem die Angriffe auf den Säkularismus und die religiöse Polarisierung, wie sie sich auch in Ausschreitungen gegen Alevi (seit 1978)[154] zu manifestieren schien. Von

---

[152] Vgl.: Toprak 1981; Halm 1982b; X. Jacob 1982; Landau 1974; Oehring 1984; Werle/Kreile 1987.

[153] Die Vorgeschichte des Putsches wurde zusammengefaßt nach: Ergüder/Hofferbert 1988:82; Geyikdağı 1984:104-105,110,133-136. Grundlegend auch: Schick/Tonak 1987. Eine breitere Diskussion der entsprechenden Entwicklungen verbietet sich im hier gesteckten Rahmen, so daß der für mein Thema wichtige Aspekt der Religion betont wird.

[154] Zwar bestehen keine Zweifel daran, daß die Beteiligten und Betroffenen sich als Sunniten oder Alevi verstanden, sowie daß dieses Bewußtsein tendenziell über die jeweilige Zugehörigkeit zu einem politischen (Fortsetzung...)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000060

da an bis zum 6. Dezember 1983 wurde jegliche politische Aktivität verboten, das Land einem *"Nationalen Sicherheitsrat" (Millî Güvenlik Konseyi)* unterstellt. Die währenddessen neuausgearbeitete Verfassung stellt eine Antwort auf die Entwicklungen der Jahre 1961 bis 1980 dar. Mit dem Versuch, derartigem in Zukunft einen Riegel vorzuschieben, wurden allerdings Grundrechte und -freiheiten größerer Disponibilität anheimgegeben[155]. Schrittweise versuchte man dennoch die Rückkehr zur Demokratie[156]: Auf das Referendum über die neue Verfassung am 7. November 1982, dessen Annahme - sie gelang mit 91,37% der Stimmen - die Wahl Evrens zum Staatspräsidenten implizierte, folgte eine erste "kontrollierte" Parlamentswahl (6. November 1983). Zu dieser war nur ein begrenztes Parteienspektrum zugelassen. Erst zur Parlamentswahl vom 29. November 1987 konnten alle Politiker der 1970er Jahre wieder antreten (Turan 1988:74-79; Finkel/Hale 1990).

Wohl nicht ganz der Favorit der Militärs, konnte sich bei der Wahl von 1983 eine neue politische Kraft durchsetzen[157]: Die *Anavatan Partisi ("Mutterlandspartei")*, in der unter Vorsitz von Turgut Özal Befürworter eines wirtschaftlichen Liberalismus und Leute aus dem Sympathisantenkeis der aufgelösten MSP[158] zusammengekommen waren. In bislang ungekannter Weise demonstrierte Özal als erster Regierungschef und Staatsoberhaupt der Türkischen Republik seine Religiosität öffentlich und machte kaum einen Hehl aus seiner orthodox sunnitischen Gesinnung. Offensiv islamistische Äußerungen überließ er allerdings seinem Mitarbeiterstab, Parteienvertretern und der Bürokratie, um sich mit großer Diplomatie wertender Kommentare zu enthalten (Kreiser 1986b:222-223).

Dies sollte nicht ohne Folgen für die türkische Religionspolitik und den Staatsapparat bleiben, zumal Özal von Amts wegen (1983-1989 als Ministerpräsident; 1989-1993 als Staatspräsident) nach der neuen Verfassung über eine erhebliche Machtfülle verfügte: Der

---

[154](...Fortsetzung)
Lager entschied und auch, daß die Beziehungen zwischen den religiösen Gruppen über die Jahrhunderte hinweg gespannt waren, doch hatte sich dies nie im offenen Kampf beider gegeneinander niedergeschlagen. So wie im Osmanischen Reich der Staat gegen die Alevi vorging, und nicht etwa sunnitische und alevitische Bauern einander feindlich gegenüberstanden, handelten die Anstifter und engagiertesten Aktivisten der Unruhen Ende der 1970er Jahre in politischen und weniger in religiösen Dimensionen (Laçıner 1985; Nelson/Kaplan 1980:248). Vgl. auch Eral (1993) als jüngste alevitische Auseinandersetzung mit diesen, im öffentlichen Diskurs bislang ausgeblendeten Massakern an Alevi.

[155] Vgl. im einzelnen: Oehring 1983:301-315.

[156] Zu den politischen Entwicklungen nach 1980 vgl. insbesondere: Finkel/Hale 1990; Heper/Evin 1988.

[157] Analysen zur Parteienlandschaft und zum Wahlverhalten bei: Ergüder/Hofferbert 1988; Turan 1988.

[158] Später wurde eine Nachfolgepartei der MSP gegründet: die *Refâh Partisi ("Wohlfahrtspartei")*. Sie ist mittlerweile zu einer bedeutsamen politischen Kraft in der Türkei avanciert, die bei der Kommunalwahl vom 27. März 1994 unter den Bedingungen eines strikten Verhältniswahlrechts die Bürgermeisterämter wichtiger Städte (unter anderem jene von Istanbul und Ankara) gewinnen konnte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000061

Religionsunterricht an den Schulen wurde verpflichtend (1981)[159], höhere theologische Bildungseinrichtungen erheblich aufgewertet und ausgebaut, 80 000 Häftlinge religiös unterwiesen (seit Frühjahr 1982), das Budget des DİB schnellte in die Höhe, Möglichkeiten zur sunnitischen Religionsausübung wurden stark ausgeweitet[160].
Insgesamt schlug das geistig-politische Klima um, und selbst eine Neuformulierung der Staatsideologie ist zu verzeichnen[161]. Zu Leitkonzepten wurden dabei die Sicherung nationaler Einheit, ideologischer Uniformität, sozialen Friedens und politischer Stabilität - alles auf dem Boden einer allgemeinen Depolitisierung (Toprak 1990:13). Özal verstand es, die Verflechtung von Staat und Religion zu nutzen, wie sie ohnehin schon trotz der Parole vom laizistischen Staat in der Institution des DİB gegeben war. Dem von dort aus propagierten Islam konnten eigene religiöse Vorstellungen aufgeprägt werden, denn als Ministerpräsident war ihm die Behörde unterstellt. Die republiktürkische Auffassung vom Laizismus hatte ohnehin nicht die Autonomie der Religion vorgesehen, sondern ordnete sie dem Staat unter. Nach 1950 wurde die anfangs als reine Kontrollfunktion konzipierte Aufgabe des DİB in eine Gestaltungsfunktion transformiert: Seit 1961 ist es Verfassungsorgan, dem unter anderem das *"Anstreben nationaler Solidarität und Integration"*[162] obliegt. Die Mitarbeiter sind seit 1971 Staatsbeamte.
Ganz im Sinne der oben genannten Leitlinien verstärkte jene Behörde in den Jahren nach dem Putsch ihre Bemühungen um einen einheitlichen Islam. Dabei knüpfte sie an den aus osmanischer Zeit datierenden Dominanzanspruch des sunnitischen Islam hanefitischer Prägung an. Es verblieb kein Raum für die Pluralität religiöser Bekenntnisse, Praktiken und Deutungsweisen wie sie eben auch zur Alltagsrealität des Landes gehört. Die Säkularisten der frühen Republik hatten darauf gesetzt, den Islam schlichtweg aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen. Nun versuchte der Staat aber, sich als Kontroll- und Leitinstanz an die Spitze

---

[159] Wiederum und diesmal sogar von den Militärs selbst initiiert, wurde dieser Schritt deklariert als: *"To provide students ... with knowledge on religion ..., ethics and sufficient basic knowledge ... in line with the Turkish national educational policy and its general goals and principles as well as Atatürk's principles of secularism; thus to strengthen from a religious and ethical angle, Atatürkism, national unity and solidarity and humanitarianism as well as to bring up ethical and virtuous human beings."* (Geyikdağı 1984:141) Diese Maßnahme prangern Alevi und sunnitische Säkularisten gleichermaßen als eklatanten Widerspruch zum Prinzip des Laizismus an.

[160] Vgl. Geyikdağı 1984:141; Kreiser 1986b; Strohmeier 1986.

[161] So war nun gar aus dem Munde eines türkischen Generals und Staatschefs zu vernehmen: *"Ohne Religion kann es keine Nation geben" (Dinsiz millet olamaz;* Kenan Evren zitiert nach: Mango 1990:16). Undenkbar wäre unter dem kemalistischen Paradigma auch gewesen, daß ein Staatsminister (Cemil Çiçek) ein Handbuch zu türkischem Brauchtum mit deutlichem Gottesbezug einleitet und im selben Werk ein Kultusminister (Namık Kemal Zeybek) den Islam als die zweite Stütze der Kultur der Türkei herausstreicht und darauf abhebt, daß die "Nation" sich nunmehr auf ihre eigenen traditionelle kulturelle Werte besinnen müsse (Geleitworte in: Birinci/Yetiş [1990]:9-11).

[162] Artikel 136 der Verfassung von 1961, zitiert nach: Spuler-Stegemann 1985:599; diese Arbeit ist zugleich grundlegend zur Rolle und zur institutionellen Verankerung des Islam in der Türkei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000062

wachsender islamischer Einflüsse zu stellen (Mardin 1982:191-194; Strohmeier 1986:236). Als Reaktion auf den studentischen Radikalismus der späten 1960er Jahre hatten sich konservativ-religiös gesinnte Akademiker zusammengefunden und 1970 die *"Aydınlar Ocağı" ("Intellektuellenvereinigung")* gegründet[163]. Ihr Ziel war es, die politische Rechte zu einen. Sie suchten Islamismus und Turkismus miteinander zu verbinden. Unter Evren und Özal konnten sich diese Kreise erstmals wichtige Regierungs- und Verwaltungsposten sichern. Damit schlug sich ihre unter dem Schlagwort der *"türkisch-islamischen Synthese" (Türk-İslâm Sentezi[164])* entworfene Neuinterpretation der türkisch-islamischen Geschichte[165], an die sich die Forderung nach Rückbesinnung auf traditionelle Werte anschloß, in der Verfassung von 1982[166] sowie in der neukonzipierten Bildungs- und Kulturpolitik nieder.

Den *"Aydınlar"* zufolge macht ein spezifisches kulturelles Erbe die 'Nation' aus. Jenes der Türkei bestehe aus der konsequenten Verschmelzung von türkischen und islamischen Elementen. Seine Ursprünge lägen in der *"Steppenkultur" (bozkır kültürü)* Mittelasiens, der *"ersten und ursprünglichen Heimat"* bzw. dem *"Mutterland" (ilk ve aslî anayurdu)* der Türken (Yalçın 1988:194). Deren vorislamische Kultur habe basiert auf einer Sozialstruktur, deren Bestand maßgeblich von den Institutionen Familie und Militär gesichert worden sei. Individuelles Verhalten sei den moralischen Prinzipien Tugendhaftigkeit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit gefolgt. Die politische Ethik sei bestimmt worden von Vaterlandsliebe, Gottesfurcht, Heiligkeit von Brauch und Pflicht sowie Gehorsam gegenüber (Staats-)Autorität. So hätten "die Türken" fremde Einflüsse abwehren, mithin "rassische" Reinheit und politische Unabhängigkeit wahren können. Die Konversion zum Islam[167] habe schließlich eine charakteristische *"Nationalkultur" (millî kültür)* entstehen lassen, wie sie im Seldschuken- und Osmanenreich aufs vollkommenste realisiert worden sei. Die Osmanen seien zu Fall gekommen als sie sich von jenem ureigensten Wertesystem abkehrten und den Westen nachzuahmen begannen.

Dem parallelisieren die *"Aydınlar"* die Genese der Krisen der Türkischen Republik der 1960er und 1970er Jahre. Die republikanische Erziehung und die Massenmedien hätten die Jugend ihrer *"Nationalkultur"* entfremdet, indem wiederum westlichen Leitlinien gehuldigt worden sei. Eine materialistische Weltsicht brach sich Bahn. Die von ihrem Ansatz kosmo-

---

[163] Die folgenden vier Abschnitte sind zusammengestellt nach: Toprak 1990; *Yeni Bir Yüzyıla...* 1988. Vgl. auch den Überblick bei: Toprak 1987. Zur turkistischen politischen Rechten vgl. Neviye Çağlar 1990.

[164] Vgl. zusammenfassend: Yalçın (1988), der dort als Aktivist der *"Aydınlar"* gegen die von der liberalen Presse erhobene Kritiken und vermeintliche Mißdeutungen Stellung bezieht.

[165] Anhaltspunkte hierzu lieferten die Arbeiten von Kafesoğlu (v.a.: 1977, 1980), der selbst den *Aydınlar Ocağı* von Beginn an zugehörte; vgl. auch die Übersetzung seiner Seldschuken-Geschichte: Leiser 1988.

[166] Belege dafür vgl. Rumpf 1993.

[167] Konsequenterweise wird jenen turksprachigen Gruppen, die vorislamischen Glaubensvorstellungen verhaftet blieben (wie dem Schamanismus) oder die sich zu anderen Weltreligionen bekennen (wie Buddhismus oder Christentum), ihr Türkisch-Sein abgesprochen (Yalçın 1988:195).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000063

politischen Varianten des westlichen Positivismus, insbesondere der Humanismus und Kommunismus, hätten die Unabhängigkeit der Türkei gefährdet und die moralischen Werte des *"Türkentums"* unterhöhlt. Um solchem in Zukunft vorzubauen, habe der Staat einen Prozeß zur Rückbesinnung und Wiedergewinnung jener *"Nationalkultur"* aktiv ein- und anzuleiten. Er habe das kulturelle und intellektuelle Leben zu steuern und fremde kulturelle Einflüsse vehement abzuwehren. Technologieimport gehöre nicht dem Bereich des Kulturellen zu und sei daher zu akzeptieren. Dem Islam wird als Essenz der türkischen *"Nationalkultur"* eine Schlüsselstellung im Projekt politischer und gesellschaftlicher Konsolidierung zugewiesen: Er gäbe auf die geistigen Bedürfnisse des Menschen eine definitive Antwort und stifte Einheit, indem er staatliche Autorität stütze. Mit der *umma* biete der Islam das Modell vollkommener sozialer Solidarität an und schließe konfligierende Ideologien aus. Daher sei nach den Erfahrungen der vorausgegangenen Jahrzehnte die religiöse und moralische Instruktion der Massen, insbesondere der Jugend, vordringlich.
Kreiser verzeichnet seit dem Putsch einen neuartigen *"Osmanismus"*, und zwar *"als Gesamtheit der Versuche ... republikanische Errungenschaften durch lobende Hervorhebung osmanischer Vorgänger-Einrichtungen in Frage zu stellen."* Entsprechendes Schrifttum findet in der Türkei der 1980er und 1990er Jahre halbstaatliche Publikationsorte (1986b:217,227).
Kushner brachte die These vor, daß türkische Säkularisten einen islamischen Drift aufgrund von Erwägungen der Staatsraison akzeptierten (1986:106). Für die Zeit der Regierung Özal ist eine solche Vermutung nicht mehr aufrechtzuerhalten. Zu deutlich stehen hier die Zeichen auf eine bewußte Islamisierung von Staatsapparat und Gesellschaft. Dies schuf eine der Voraussetzungen für die Vehemenz der jüngsten Diskussion um das Alevilik. Zu kurz greifen würde aber ebenso das Szenario einer Türkei, die auf eine konsequente Umsetzung islamistischer Positionen zusteuert. Denn gesetzgeberische Initiativen[168] und die Chronologie politischer Skandale zwingen zur Differenzierung des Bildes: Der allzu offensive Vortrag von Islamismus kann immer noch Amt und Würden kosten. Geschah dies aber nicht zwangsläufig, sondern häufig erst deutlich verspätet, und enthielt sich Özal zu oft eines eindeutigen Kommentars, so ist allerdings von einer klaren Akzentverschiebung in der Wertung der Verstöße gegen das Prinzip des Laizismus[169] zu sprechen (Kreiser 1986b).

---

[168] So gingen beispielweise in die Überarbeitung des Zivilgesetzbuches fortschrittliche und nicht so sehr islamistische Tendenzen ein (Kreiser 1986b:224-226).

[169] Eine Aufstellung solcher Verstöße, wie sie Bahriye Üçok in der Tageszeitung *Milliyet* im Frühjahr 1988 zusammengetragen hat, ist nachzulesen bei: Mango 1990. Die Autorin bezahlte die Unbestechlichkeit, die sie mit ihrem Kampf für den Laizismus und in der Auseinandersetzung mit den politischen Islam bewiesen hatte, mit dem Leben: Am 4. Oktober 1990 öffnete sie eine Briefbombe. Auch andere säkular gesinnte Intellektuelle wurden in den letzten Jahren Opfer islamistischen Terrors. Zu ihnen gehört der von Alevi vielzitierte Turan Dursun, aber auch der Journalist Uğur Mumcu. Seinem Gedenken wurde 1993 in Hacıbektaş ein kleiner Park geweiht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000064

3. Die Alevi: Eine Glaubensgemeinschaft in Anatolien

Der folgende Überblick[170] führt in die Geschichte, in die religiösen Vorstellungen und Praktiken sowie in die damit aufs engste verknüpfte Gesellschaftsordnung der Alevi ein. Er soll für die Darlegungen im Hauptteil meiner Studie einen Ausgangspunkt schaffen. Daher will eine solche Skizze weder alle Aspekte erschöpfend behandeln, noch sind Probleme und Widersprüche inhaltlicher Art, die sich aus der zum Thema vorliegenden Sekundärliteratur ergeben, hinreichend auseinanderzusetzen.

3.1. Bezeichnung, Bevölkerungsstärke und regionale Verbreitung

Die Bezeichnung *Alevi* ist wohl vom arabischen *'alawī* abgeleitet. Im engeren Sinne sind damit die Nachfahren von Ali, dem Cousin, Schwiegersohn und Vertrauten des Propheten Muhammed gemeint. Im weiteren Sinne bedeutet der Begriff "Ali-Anhänger" und spricht damit auf jene Muslime an, die davon ausgehen, daß allein Ali die Nachfolge des Propheten (also das Kalifat und Imamat) rechtmäßig zustünde.
Die zweite Bezeichnung, *Kızılbaş,* hat einen konkreten politischen Bezug. Wohl in Anspielung auf eine rote Kopfbedeckung[171] fanden die der Häresie, Rebellion und des Landesverrats angeklagten anatolischen Gefolgsleute der Safaviden in osmanischen Gerichtsakten seit Ende des 15. Jahrhunderts Erwähnung (vgl. unten II. 3.2.2.). Mit dieser negativen Konnotation belastet, der noch die Unterstellung von Unmoral bis hin zu rituell praktiziertem Inzest hinzugefügt wurde, nahm der Begriff den Charakter einer pejorativen Fremdbezeichnung an. Daher ziehen die Betroffenen *Alevi* als Selbstbezeichnung tendenziell vor.[172] Dieser Gepflogenheit möchte ich mich hier anschließen, auch wenn Mélikoff mit Köprülü (1966/1919) einwendet, daß aufgrund des gemeinsamen Traditionszusammenhangs "ländliche Bektaşi" die präzisere Benennung sei (Mélikoff 1993:153).
Mit der "türkischen" Lautung auf "e" sind die Alevi gegenüber den arabischsprachigen *'Alawī* (ältere Form: *Nusayri,* im folgenden so) abzugrenzen. Diese leben im syrischen und nordlibanesischen Berg- und Küstenland (vgl. Weulersse 1940; Rondot 1983) sowie als versprengte, in der jüngeren Generation turkisierte Gemeinschaften in der südöstlichen Türkei (Provinzen Hatay, Adana, İçel). Ihr Herkunftsbezug, die Tradition ihrer religiösen

---

[170] Ich stütze mich dafür insbesondere auf: Bumke 1979; Birge 1937; Gokalp 1980a-1989; Kehl-Bodrogi 1988a-1992; Mélikoff 1975-1992; K.E. Müller 1967; Roux 1970; Yalman 1969. Dierl (1985) und Haas (1988) sind unzuverlässig. Ferner wurden hinzugezogen: Faroqhi 1981; Hasluck 1929. Schließlich fließen die Kenntnisse mit ein, die aus dem alevitischen Schrifttum gewonnen wurde. Da dieses Kapitel aus der Zusammenschau der genannten Literatur entwickelt wurde, erlaube ich mir, im folgenden weitgehend auf Einzelnachweise zu verzichten.

[171] Weitere, zum Teil legendäre Herleitungen vgl. Kehl-Bodrogi 1988a:54-55.

[172] Gokalp 1989:525-526; Hasluck 1929 Bd. 1:140; Mélikoff 1975:49-50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000065

Doktrin sowie Glaubenspraxis und Gruppenidentität[173] gestatten nicht, sie mit den zentral- und westanatolischen Gruppen gleichzusetzen, obzwar sich bei Alevi und *'Alawī* (bzw. *Nusayri)* Parallelen aufzeigen lassen; sie verdanken sich dem Einfluß der extremen Schia. Weitere Eigen- oder Fremdbenennungen sind entweder als Ethnonyme und Stammesnamen *(Tahtacı, Abdal, Çepni,* m.E. *Zaza* usw.) oder als zusätzliche Kennzeichnungen (wie *Caferi, Hüseyni, Bektaşi, güruh-i naci*[174]*),* die verschiedene Aspekte ihrer Identität thematisieren, aufzufassen (Kehl-Bodrogi 1988a:52).

Die Bevölkerungsstärke der Alevi kann nur sehr grob geschätzt werden, da keine systematischen Erhebungen vorliegen. Nach wie vor ist es prekär, Minderheiten in der Türkei zu beziffern. Somit ist offiziellen und inoffiziellen Schätzungen mit Vorsicht zu begegnen. Die Angaben reichen von 10% bis zu 30 bis 40% Alevi im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung, was 4,6 bis 18 Millionen im Jahre 1980 entspräche (Andrews 1989:48,57; 1991:58). Eine präzisere Schätzung setzt ihren Bevölkerungsanteil bei 20 bis 25% an[175]. Unter den Zazaki- und Kurmancısprechern sollen die Alevi mit ca. 25% vertreten sein. In der gegenwärtigen Diskussion sehen sich die Alevi selbst mit 20 bis 22 Millionen unter insgesamt knapp 57 Millionen[176] türkischen Staatsbürgern vertreten.

Hauptsiedlungsgebiete der Alevi sind das ländliche Zentral- und Ostanatolien, insbesondere das Dreieck Kayseri - Sivas - Divriği. Zazaki- und kurmancısprachige Alevi leben vorwiegend in den Provinzen Tunceli, Elazığ und Muş. Um Kahramanmaraş und Malatya finden sich türkische, zazaki- und kurmancısprachige Alevi-Dörfer. Im Hinterland der westlichen und südlichen Mittelmeerküste siedelten sich vornehmlich die ehemals nomadischen *Çepni* und *Tahtacı* an (Kehl-Bodrogi 1988a:91-92, 1988b:99). Insgesamt handelt es sich durchweg um Rückzugsgebiete und um Regionen, die von der industriellen Entwicklung vernachlässigt wurden. So ist einleuchtend, daß die Alevi unter den türkischen Staatsbürgern in Europa proportional stärker vertreten sind als in der Türkei. Wie mir scheint, gingen von den Migranten ebenfalls Anstöße organisatorischer und ideeller Art für die neueren Entwicklungen des Alevilik in der Türkei aus. Sicher wird von der Bundesrepublik Deutschland aus materielle und ideelle Unterstützung geleistet.

---

[173] Vgl. Andrews 1989:151-154; Halm 1982a:284-355. Interessanterweise ziehen auch die *Nusayri* neuerdings *'Alawī* als Selbstbezeichnung vor. Dies geschieht wohl aus dem Bestreben, sich als der islamischen Gemeinschaft zugehörig zu präsentieren, um so der Ausgrenzung als von der sunnititschen und schiitischen Orthodoxie abgelehnte "Übertreiber" (arabisch: *ġulāt)* zu entgehen (ebd.:284).

[174] Gemeint ist die *"errettete Schar"*, die nach einem Prophetenwort als einzige von den insgesamt 73 muslimischen Gemeinschaften ins Paradies eingehen soll (Birge 1937:271). Dieses Attribut haben sich öfters islamische Sekten angeheftet.

[175] So: Kehl-Bodrogi 1988a:93-94. Dies entspräche auch den zu Beginn dieses Jahrhunderts geschätzten Verhältnissen; vgl. White 1913:690; Birge 1937:15-16; Hasluck 1929 Bd. 1:141-142.

[176] Zahl für 1990 nach: Golden 1992:20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000066

3.2. Zur Genese des Alevilik als Glaubensgemeinschaft

Das Alevilik als eine Deutung des Islam, die von der orthodoxen Glaubens- und Pflichtenlehre abweicht, speist sich aus zwei Quellen: Zum einen aus jenem Zweig des mystischen Islam, der als kollektivistisch, handlungs- und erfahrungsorientiert zu kennzeichnen ist, und andererseits aus der Auseinandersetzung zwischen zwei rivalisierenden Großmächten - dem Osmanischen Reich und den Safaviden. Über seine Trägerschaft gewann das Alevilik als zwar religiös aufgeladene, letztlich aber soziokulturell und ökonomisch bedingte Bewegung eine ganz eigene Färbung.

3.2.1. Die islamische Mystik

Die islamische Mystik in ihrer volkstümlichen Ausprägung[177] kommt den religiösen Orientierungsbedürfnissen von Nomaden, Bauern und einfachen Handwerkern entgegen: Denn sie pocht weniger auf elitäre Bildung, Gesetzesstrenge und Treue zu unveränderlichem Ritual, sondern verbindet Gläubigkeit mit Geselligkeit. Ihre Vertreter waren und sind wandernde Derwische, deren Persönlichkeit und Lebensweise Heil und Rat suchende Menschen zu ihnen kommen läßt. Sie verstehen es, religiöse Zusammenkünfte auszurichten, bei denen ihre Anhängerschaft unmittelbare Erfahrungen von Transzendenz sammeln können. Zugleich ist dabei ein Netzwerk von Sozialbeziehungen zu knüpfen und aufrechtzuerhalten[178]. Die Gefolgsleute dieser Männer, die *dede, baba* oder *şeyh* genannt werden, sehen sie mit einer besonderen Segensmacht *(bereket)* oder gar Wunderkraft *(keramet)* ausgestattet. Sie lassen ihnen entsprechende Verehrung zukommen und suchen ihre Gräber und Wirkstätten als heilmächtige Pilgerorte auf. Zuweilen begründeten diese Derwische und zu Heiligen avancierten Männer oder ihre Vertrauten eine mystische Bruderschaft *(tarikat)* mit spezifischen Ordenslehren und -regeln.
Einer dieser Orden, der im Osmanischen Reich die wohl unorthodoxeste Deutung des Islam vertrat, war jener der *Bektaşi* (davon abgeleitet: *Bektaşilik - "Bektaschitum")*. Seine Anfänge werden auf den halblegendären Hacı Bektaş[179] zurückgeführt. Vermutlich war jener in einer Zeit politischer und sozialer Unruhe gegen Ende des 13. Jahrhunderts aus dem

---

[177] Die historische Entwicklung des islamischen Sufismus, insbesondere im Anatolien des 11.-15. Jahrhunderts, muß hier ausgeklammert werden. Einen Überblick bieten: Cahen 1968; Mélikoff 1992; Ocak 1989; Werner 1966. Auch: Trimingham 1971.

[178] Zur einer solchen Verflechtung von Transzendenz (Religion) und weltlichem Interesse (Politik) in Kurdistan vgl. van Bruinessen 1989a:v.a. S. 263-361.

[179] Im folgenden mit dem ehrenden Beinamen *Veli* (von arab. *walī Allah = "Freund Gottes"*, im Sinne von "Heiliger"), um eine Verwechslung mit der gleichnamigen Ortschaft Hacıbektaş zu vermeiden. Ehedem hatte der Ort Sulucakarahöyük gehießen, bis dort das Ordenszentrum der Bektaşi entstand. Vgl. als ersten Überblick der Ort Sulucakarahöyük gehießen, bis dort das Ordenszentrum der Bektaşi entstand. Vgl. als ersten Überblick zur Person des Hacı Bektaş Veli: M. Öztürk (1987), allerdings mit der Einschränkung, daß es sich um einen sunnitischen und stellenweise nationalistisch durchwirkten Beitrag handelt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000067

persischen Horasan als missionierender Wanderderwisch nach Anatolien gekommen, hat aber wohl nicht selbst den Orden begründet. Der Orden der Bektaşi konnte sich für mehr als drei Jahrhunderte gegen die Anfeindungen der sunnitischen Orthodoxie behaupten (Mélikoff 1975:53) und insbesondere in den ländlichen Gebieten und auf dem Balkan eine breite Anhängerschaft gewinnen. Dabei fanden die Osmanen sich offenbar durchaus zur Duldung heterodoxer Tendenzen bereit, da sich die Konvente solcher Bruderschaften *(tekke, zaviye, dergah)* zu einem gewissen Maß für die Interessen der Zentralgewalt instrumentalisieren ließen. Potentiell oppositionelle Kräfte waren so zu kontrollieren und zu kanalisieren (Faroqhi 1981:8,90-92).
Eine engere institutionelle und ideelle Verflechtung der Alevi mit den Bektaşi erfolgte vermutlich erst als Ergebnis[180] der Ereignisse, auf die nachstehend einzugehen ist. Dabei mögen sich Alevilik und Bektaşilik denselben sozialen und politischen Umständen, einem speziellen geistigen Klima (Lebensunsicherheit und Zusammentreffen verschiedenster Bevölkerungsgruppen und Religionen infolge von Mongolensturm; beständige Kriege in Kleinasien) und gemeinsamen Traditionen (Sufismus des Ahmed Yesevi aus Horasan, alidische Theologie und Wanderderwischwesen) verdanken (Birge 1937:26-33,64 Anmerkung 4). Die problematische Quellenlage eröffnet mannigfachen Deutungen das Feld.

3.2.2. Die Konfrontation zwischen dem safavidischen Persien und dem Osmanischen Reich[181]

Auf Şeyh Safi ed-Din (İshaq) geht eine Ordensgründung zu Beginn des 14. Jahrhunderts im nordwestiranischen Erdebil zurück. Verstärkt im 15. Jahrhundert[182] mauserte sich dieser Orden der Safaviden zu einer militanten politischen Bewegung, als es zu Nachfolgestreitigkeiten um die Ordensleitung gekommen war. Der übergangene Cuneid ging daran, in Anatolien eine vorwiegend türkmenische[183] Anhängerschaft zu rekrutieren; dieser mißfielen die massiven Zentralisierungsbestrebungen des osmanischen Staates.
Mit Şeyh İsmail (seit 1499) gewannen schiitische und heterodoxe Elemente in der religiösen Propaganda der Safaviden die Oberhand. Möglicherweise ist dies aus der Allianz mit den *Türkmen* genannten Gruppen zu erklären. İsmail war nicht nur Mystiker, sondern auch

---

[180] Kehl-Bodrogi 1988a:42-47; Mélikoff 1975:50-54; kontrovers: Dierl 1985:31-59.

[181] Wo nicht anders vermerkt, arbeite ich im folgenden mit den Überblicksdarstellungen von: Kehl-Bodrogi 1988a:8-38; Halm 1988a:98-108.

[182] Grundlegende Neubewertung der politischen Entwicklung des Ordens auf der Basis neuer Quellenstudien vgl. Gronke 1991. Ihre Ausführungen verdeutlichen zudem, wie wenig die frühen Safaviden mit dem anatolischen Alevilik des 16. bis 20. Jahrhunderts gemein haben.

[183] Gemeint sind türkische Nomaden; vgl. Gokalp 1980a:34-36. Eine terminologische Präzisierung und Analyse der Zusammensetzung der Gefolgschaft der Safaviden wäre eine eigens zu führende Diskussion, die den Rahmen des hier Beabsichtigten übersteigt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000068

Politiker: Er ernannte sich zum Schah von Persien (1501[184]). Ihn mögen machtpolitische und territoriale Gelüste, untermauert von religiös-ideologischem Sendungsbewußtsein dazu verleitet haben, sich die große Unzufriedenheit der von den ökonomischen und politischen Entwicklungen enttäuschten Volksschichten im Reich seiner Grenznachbarn zunutze zu machen. Es waren dies vorwiegend Nomaden, die zur Sedentarisierung, Steuerzahlung und Militärdienst veranlaßt werden sollten. Bei ihnen und der ebenfalls von Steuerlast arg bedrängten anatolischen Landbevölkerung schürte İsmail an seine Person geknüpfte chiliastische Hoffnungen. Er sei der wiedergekehrte zwölfte Imam *(mehdi)*, Reinkarnation von Ali, gar Manifestation Gottes, wie seine unter dem Dichternamen Hatayî verfaßte mystische Lyrik[185] verkündete.

Es kam zu einer ganzen Reihe von Aufständen, die Anatolien für fast ein Jahrhundert in Atem halten sollten. Ihre Anliegen waren recht diffus formuliert, ihre Führerschaft und Gefolgschaft heterogen zusammengesetzt. Dennoch wurden sie in der Zeit blutigster Verfolgung, die mit besonderer Intensität mit dem Machtantritt Selim I. (1512) einsetzen sollte, nunmehr fast durchweg als *Kızılbaş*[186] bezeichnet. Nach einer für die Osmanen siegreichen Entscheidungsschlacht gegen die Safaviden bei Çaldıran (1514) konnte die Abwanderung ihrer anatolischen Anhängerschaft nach Persien gestoppt werden. Währenddessen hatte Şah İsmail sich bereits einer theologisierten, legalistischen Zwölfer-Schia zugewandt und bezog seine Legitimation nunmehr aus einem notdürftig konstruierten alidischen Stammbaum (Halm 1988a:108-109; Roemer 1985, 1986).

Den *Kızılbaş* blieb nicht viel anderes, als die Hoffnung auf den Erlöser aus Persien zu begraben, den Rückzug in unzugängliche Regionen[187] und in den engsten Sozialverband anzutreten. Es scheint plausibel, daß in der Folgezeit religiöse Vorstellungen, die Solidarität, soziale Gleichheit und Gerechtigkeit zum obersten Prinzip erhoben, ausgearbeitet und in Institutionen und Riten eingebunden wurden, welche den Zusammenhalt der Gemeinschaft festigten und nach außen abschirmten. Eine zunächst sozioökonomisch bedingte Oppositionsbewegung hatte im Rückgriff auf religiöse Identifikationsgehalte in eine politische Konfrontation gemündet, um nach dem entscheidenden Schlagabtausch in sich zu kehren und die

---

[184] So von Glassen rekonstruiert, das heißt im Juli/August 907 der Hiğra (1970:85).

[185] Sie gehört heute noch zum unter Alevi meistverbreiteten Liedgut (Kehl-Bodrogi 1988a:113); vgl. auch: Birge 1937:66-69.

[186] In den osmanischen Klageschriften der Folgezeit begegnen zudem *rafizî ("Häretiker")* und *mülhid ("Ketzer")* (Mélikoff 1975:51). Edition und Kommentar zu den entsprechenden osmanischen Dokumenten vgl. v.a.: Refik 1932; Imber 1979.

[187] Dies ist nicht immer freiwillig gewesen: Zwangsverschickungen unbotmäßiger Untertanen hatten im Osmanischen Reich Tradition; speziell zu den Alevi vgl. Hasluck 1929 Bd. 1:158,173; allgemein vgl. Barkan 1949/50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000069

Polarität auf religiöser Grundlage auszutragen.[188]
Die Verbindung der *Kızılbaş* zum religiösen Zentrum in Persien war nun unterbrochen, die Gruppe im Osmanischen Reich, das sich als Gegenspieler der schiitischen Safaviden die Verteidigung der orthodoxen Sunna aufs Banner geschrieben hatte, religiös marginalisiert. So suchten die Alevi anderweitig spirituelle Orientierung; oder sie ließen sie sich von den Osmanen zuweisen - so eine These von Mélikoff (1975:52-54). In dieser Zeit dürften sich Alevilik und Bektaşi-Orden angenähert und gegenseitig beeinflußt haben (Kehl-Bodrogi 1988a:42-47).
Gestützt wurde diese Verbindung durch die Tatsache, daß sich der Orden im 16. Jahrhundert in zwei Gruppen aufgespalten hatte, die für unterschiedliche Prinzipien der Mitgliedschaft und der Legitimation von Führerschaft eintraten. Die einen nannten sich *çelebi* und begriffen sich als leibliche Nachfahren von Hacı Bektaş Veli - daher ihr Beiname *bel evladları ("Kinder der Lende"*[189]*)*. Sie übernahmen die Rolle religiös-politischer und mit der Aura des Heiligen umgebenen Vertrauensmänner für die Alevi auf dem Lande. Hingegen war für die *babagân* die Treue zum (mystischen) *"Weg"* (der Gottessuche) ausschlaggebend. Damit waren sie zu *yol evladları ("Kinder des Weges")* und zu Vertretern eines asketischen Ordenslebens geworden. Der Orden blieb im Gegensatz zum ländlichen Alevilik stets eine Beitrittsgemeinschaft mit individueller Initiation (Birge 1937:212,64 Anmerkung 4) und gewählter Führung (Yalman 1969:57). Die Alevi und ihre geistigen Autoritäten hingegen praktizierten strikte Endogamie und ausschließlich kollektiv durchführbare Initiation. Demzufolge kann nur Alevi sein, wer von alevitischen Eltern geboren wurde. Sie bildeten damit eine reine Abstammungsgemeinschaft (Gokalp 1980b:753).
Für eine erst spätere Anbindung der Alevi an den Bektaşi-Orden spricht die Tatsache, daß einzelne alevitische Gemeinschaften eine religiöse Führungsschicht anerkennen, die sich unabhängig von Hacı Bektaş Veli und vom Orden legitimiert. Sie reklamiert, von anderen islamischen "Heiligen" abzustammen, vorzugsweise von einem der zwölf Imame (Kehl-Bodrogi 1988a:47,168).

3.3. Aspekte der Glaubenslehre

Die Umstände, unter denen sich das Alevilik als eigenständige Glaubensgemeinschaft herausbildete, und die Rolle, die ihr als verfolgte, zumindest angefeindete Gemeinschaft während der folgenden Jahrhunderte zukam, erklären die Besonderheiten der alevitischen

---

[188] Kehl-Bodrogi 1988a:38-41. Vergleichbar ist die Bewegung und Häresie der *Yaresan,* im Iran bekannt als *Ahl-e ḥaqq* (türk. *Ehlihak);* dazu neuerdings: Hamzeh'ee 1990. Möglichkeiten des Vergleichs zum Verhältnis von islamischer Häresie und Orthodoxie bietet für den arabischen Raum: Khuri 1990.

[189] Oder auch: *nefes evladları ("Atemkinder"),* da Hacı Bektaş Veli der Legende nach keine leiblichen Nachkommen, sondern nur zwei auf wundersame Weise gezeugte Söhne gehabt habe (Kehl-Bodrogi 1988a:46,151 Anmerkung 51).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000070

Religiosität. Sie wurde mehr auf die *"Erfordernisse der sozialen Wirklichkeit"* (Kehl-Bodrogi 1988a:121) ausgerichtet denn auf streng gebotene *"rituelle Verehrungsformen"* (Bumke 1979:539). Es ergibt sich die Zentralität der Forderung nach *"Reinheit des Herzens"* und nach Selbsterkenntnis, bei gleichzeitiger Vernachlässigung von Jenseitsspekulation. Ritual und Andacht *(ibadet)* sind nur als Kollektiverleben denkbar. Sie realisieren sich in der Liebe und Achtung für den Menschen; denn dieser sei Gottes vollkommenste Schöpfung. Im Menschen manifestiere sich Gott: *İnsan kabedir - "der Mensch ist die Kaaba"* - heißt es denn auch. Obzwar von göttlicher Natur, gilt der Mensch als autonom und selbstverantwortlich (Gokalp 1980a:183). Das Ritual trägt diesem Menschenbild und der besonderen Situation alevitischer Gemeinden Rechnung: Sein Ziel ist es, *"Einheit" (birlik)* und *"Zuneigung, Liebe" (muhabbet)* innerhalb der Gemeinschaft zu stiften und zu erneuern (Kehl-Bodrogi 1988a:122,180).

Verständlich außerdem, daß in der sozialen und politischen Isolation der Gemeinschaft islamische Themen zwar zur Legitimation nach außen integriert, aber unabhängig von zentralen theologischen Autoritäten interpretiert wurden. So konnten heterogene Einflüsse[190] einschließlich außerislamischer Traditionszusammenhänge zu einer eigenständigen, synkretistischen Glaubenslehre[191] verschmelzen. Dieser facettenreiche Pantheismus (Birge 1937:87) und Synkretismus bewahrte sich stets seine Dynamik (Bayart 1982:116). Somit hat die Rede alevitischer Autoren von der außerordentlichen Flexibilität des Alevilik (vgl. unten S. 118) durchaus ihre Berechtigung. Obendrein unterlagen die schriftlichen Niederlegungen der Lehre in den *buyruk*[192] keiner zentralen Autorität (Kehl-Bodrogi 1988a:73,104,110).

Für Mélikoff ist das Alevilik vor allem *"une conception religieuse turkmène qui a été soufisée et chiitisée par la propagande safavide."* (1975:52) Gokalp argumentiert ähnlich, doch auf der Basis einer strukturbetonten Analyse. Er zeigt auf, daß die verschiedenen kulturellen Anleihen, die das Alevilik tätigte, zu einem *"système de codage social"* verschmolzen. Er meint damit, daß die Art und Weise, in der die einzelnen Kulturelemente angeordnet und eingesetzt worden seien, den nomadischen oder ehemals nomadischen Gesellschaften Anatoliens erlaubte, ihr Sozialsystem segmentärer Organisation und das Prinzip des generalisierten Tausches (von Frauen zwecks Heirat) zu behaupten. Der dieser Gesellungsform inhärenten und auf lange Sicht problematischen Tendenz zu segmentärer Zersplitterung und sozialer Hierarchisierung steuerten spezifische, religiös legitimierte In-

---

[190] Diesen Einflüssen ist an dieser Stelle nicht im einzelnen nachzugehen. Sie werden anhand des alevitischen Schrifttums thematisiert. Hervorzuheben ist, daß auch die Forschung einzelne Elemente jeweils nach eigenen Interessenlagen betont hat. Einen guten Überblick zu den verschiedenen Elementen bietet: Gokalp 1990.

[191] Kehl-Bodrogi spricht sogar von einer Religion (1988a:121).

[192] Diese "heiligen Bücher" liegen in verschiedenen Fassungen vor. Die Alevi schreiben sie zum Teil dem Begründer der schiitischen Rechtslehre zu, dem sechsten Imam Cafer-i Sadık und zum Teil dem Ordenstifter Şeyh Safi ed-Din (İshak); vgl. im Literaturverzeichnis im Anhang: "Buyruk-Editionen".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000071

stitutionen gegen (1980a:174; 1980b:758,762).
Wie alle Ausprägungen der Schia erkennen die Alevi[193] allein Ali als legitimen Nachfolger des Propheten an; er wird somit auch im Glaubensbekenntnis genannt. Daher rührt eine außerordentliche Verehrung für die zwölf Imame und vor allem für die engste Prophetenfamilie: Muhammed, seine Tochter Fatima, ihr Mann Ali, beider Söhne Hasan und Hüseyin genießen als *Ehlibeyt ("Leute des Hauses") "Liebe und Achtung" (sevgi ve saygı)*. Dieses Prinzip der *tevella* hat sein Gegenstück in der *teberra,* der Lossagung von den Feinden der *Ehlibeyt*. Beides wird rituell begangen. Festzuhalten ist indessen:

> *"Bien que d'inspiration chī'ite, les traits qui distinguent l'alevisme anatolien de l'islam iranien chī'ite sont au moins aussi nombreux et profonds que ceux qui l'opposent à l'orthodoxie sunnite de Turquie."* (Gokalp 1990:401)

Hinzu kommen mystische Glaubenselemente: Gott manifestiere sich in menschlicher Gestalt *(tecelli);* Muhammed und Ali gelten als Emanationen des göttlichen Lichts. Vorstellungen, nach denen Şah İsmail Reinkarnation und der Kranich Manifestation Alis sei oder, daß Menschen von sündigem Lebenswandel als Tiere wiedergeboren werden, hat man etwas verkürzend als Glaube an Seelenwanderung[194] gedeutet. Diese Idee von der *tenasüh* meint nach Kehl-Bodrogi vor allem aber, daß Gott in vielfältigsten Formen erscheine und seine Gestalt beständig wechsele (1988a:140-144,148-149).
Christliche Autoren haben im Alevilik eine Trinitätslehre erblickt[195], da es auf die unauflösliche Dreiheit von Allah, Muhammed und Ali abhebe. Ohne diesen Vergleich hier weiter verfolgen zu können, bedeutet dies nach alevitischer Vorstellung: Gott ist real in seinen Manifestationen Ali und Muhammed. Muhammed sei Künder und Ali Bewahrer der göttlichen Wahrheit. Ali gewinnt damit gegenüber dem Propheten eine gewisse Überlegenheit und zuweilen gar göttliche Attribute. Ihm wird unterstellt, daß er das Tor zu einem tieferen, inneren Verständnis der islamischen Botschaft sei. Daher ergeht an die Alevi der Vorwurf, Ali zu vergöttlichen.[196]
Bei aller Heterodoxie ist der Islam das dominante Referenzsystem der alevitischen Glaubenslehre (Roux 1970:111). Dennoch und trotz des alevitischen - allerdings rein nominellen - Bekenntnisses zur Rechtsschule *(mezhep)* der Zwölfer-Schia - der *Caferiye* (nach dem sechsten Imam Cafer-i Sadık) - wird das Alevilik auch von der Schia als Häresie verworfen. Denn das an Innerlichkeit orientierte alevitische Religionsverständnis rüttelt an den von

---

[193] Wo nicht anderweitig angegeben, folgt die nachstehende Zusammenstellung: Gokalp 1980a:175-184, 1980b:749-752; Kehl-Bodrogi 1988a:120-167.

[194] So bei: Mélikoff 1975:50; 1982a:151; Roux 1970:263-299. Vgl. Freitag (1985) zur Bedeutung dieses Glaubenselements in der islamischen Heterodoxie überhaupt.

[195] Vgl. Hasluck 1929 Bd. 1:144-146, Bd. 2:564-569; Trowbridge 1921. Dies entspricht der Tradition christlicher Orientforschung, die in der islamischen Welt nach Krypto-Christen suchte. Sie beherrscht auch noch die Arbeit von K.E. Müller (1967).

[196] Birge 1937:106,132-134,139-140; Kehl-Bodrogi 1988a:18-19,122-135.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000072

Schiiten und Sunniten gleichermaßen verfochtenen religiösen Verpflichtungen und Grundfesten. Dazu beigetragen hat wohl der Einfluß der islamischen Gnostik[197], insbesondere die batinidische Deutung *(Batıniye)*. Diese scheidet zwischen einem inneren, verborgenen *(batın)* und einem äußeren Sinn *(zahir)* alles Seins[198]. Somit zähle auch nur der innere Sinn des Koran. Ohnehin sei er nicht eine himmlische Schrift, sondern das Wort des Propheten, also erschaffen. Eine derartige Sicht öffnet den Koran einer allegorischen und je zeitgemäßen Interpretation. Glaubensbekenntnis, fünfmaliges Gebet *(namaz)*[199], rituelle Waschung, Almosensteuer, Wallfahrt nach Mekka, Fasten im Monat *ramazan* stellen nach alevitischer Auffassung Äußerlichkeiten dar. In den Augen der Mehrheit der Muslime ist dieses Postulat das eigentliche Skandalon.

In jedem Menschen begegnet nach alevitischer Auffassung Gott (Birge 1937:127). Dem habe das Individuum Rechnung zu tragen, indem es sich um moralische Integrität und Vervollkommnung als soziales Wesen bemühe. Die ethische Leitlinie orientiert sich daran, den inneren Frieden der Gemeinschaft zu wahren und sie nach außen abzuschirmen: *eline diline beline sahip olmak - "seine Hand, seine Zunge, seine Lende beherrschen"*. Damit sind Diebstahl, üble Nachrede, Geheimnisverrat (über die geheimen Lehren des eigenen Bekenntnisses darf nicht mit Nichtinitiierten gesprochen werden[200]), Ehebruch und Geschlechtsverkehr mit Sunniten als strafwürdigste Vergehen bezeichnet (Kehl-Bodrogi 1989:507).

Auf die Lehre, die den Weg weist, um das Ideal des *"vollkommenen Menschen" (insan-i kamil)* zu verwirklichen[201], ist hier nicht weiter einzugehen. Dabei handelt es sich um Spezialwissen, das die neuen alevitischen Schriften nur sehr oberflächlich ansprechen. Festzuhalten bleibt lediglich, daß die meisten Alevi glauben, sie stünden auf dem vierstufigen Weg bereits qua Geburt auf der zweiten Stufe des *tarikat*. Sie hätten die des religiösen Gesetzes *(şeriat)* überwunden, seien also von den formalen Glaubenspflichten der Sunniten entbunden. Eine geradezu nummerische Formulierung der Pflichtenlehre und des alevitischen "Pantheon", schöpft aus der islamischen Mystik, wobei Einflüsse insbesondere der Lehre des Fazlallah Astarabadi *(Hurufiye,* um 1386) nicht gänzlich von der Hand zu weisen sind. So

---

[197] Mélikoff ist der Hinweis auf die Kontinuität der Gnosis in Kleinasien von der paulinischen zur alevitischen Häresie wichtig. Diese sei an bestimmte soziale Milieus (rural, multiethnisch, politisch und sozial marginal) gebunden und ausgestattet mit einer elitären Geheimlehre und einem esoterischem Symbolismus (1982a:153-152).

[198] Hier vereinfacht dargestellt. Gemeint ist die aus der Lehre der *İsmailiye* des 8. Jahrhunderts hervorgegangene gnostische Tradition. Sie beeinflußte verschiedene mystische Strömungen. Vgl. Halm 1988a:198-205; Hodgson 1960.

[199] Alevitische Dörfer sind daher leicht am Fehlen von Moscheen zu erkennen.

[200] Dazu gehört das schiitische Prinzip der *takiye*. Es erlaubt, die eigene Glaubensüberzeugung zu verbergen, um ein Überleben der Glaubensgemeinschaft zu sichern. Innerlichkeit der Religiosität, Wahrung der Geheimlehre und Verstellung finden ihren symbolischen Ausdruck im überhängenden Oberlippenbart vieler Alevi (Yalman 1969:91).

[201] Verwiesen sei auf: Birge 1937:88-132; grundlegend zur islamischen Mystik: Trimingham 1971.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000073

ist unter anderem die Rede von den *dört kapı ("Vier Tore")*, den *kırk makam ("Vierzig Stationen")*, den *üçler ("die Drei"*: Allah, Muhammed, Ali) und den *kırklar ("die Vierzig"*, womit jene Heiligen gemeint sind, denen Muhammed der alevitischer Deutung nach bei seiner Himmelsreise *(miraç)* begegnete) (Birge 1937:148-161).

3.4. Glaubenspraxis und Gesellschaftsleben

3.4.1. Sozial-religiöse Ordnung[202]

Die alevitische Gesellschaft gliedert sich in zwei strikt getrennte Gruppen. Abstammung bestimmt die Zugehörigkeit zu einer der beiden. Sie praktizieren jeweils Endogamie, denn ihr Verhältnis zueinander ist als eines von Eltern zu ihren Kindern gedacht. Folglich verbieten sich Heiraten zwischen den beiden Gruppen als Inzest: Auf der einen Seite der alevitischen Gesellschaft stehen die *"Strebenden" (talip)*, das heißt die Laien. Deren spirituelle und soziale Führung obliegt den Angehörigen der sogenannten *ocak*[203]. Das sind Deszendenzgruppen[204], die ihre Legitimation über die wohl mehr reklamierte denn real nachweisbare Abstammung von Ali bzw. Hüseyin *(seyit*[205]*)*, den zwölf Imamen, legendären islamischen Heiligen bzw. (Glaubens-)Kriegern *(gazi)* oder von Männern aus dem Umkreis von Hacı Bektaş Veli beziehen. Die meisten dieser *ocakzade ("Söhne des* ocak*")* erkennen das Oberhaupt der *çelebi* in Hacıbektaş als Mentor und Kontrollinstanz an[206]. Aus verschiedenen solcher mit der Aura des Heiligen umgebenen Geschlechter gehen - zumeist als ältester Sohn des vorigen Amtsinhabers - der *mürşit ("Lehrer, Leiter")*, der *dede* (wörtlich: *"Großvater")* bzw. *pir*[207] (persisch: *"Meister, Alter")* sowie oft auch der *rehber*[208] *("Wegweiser")* hervor. Die Genannten stehen zueinander in hierarchisch strukturierten Meister-Schüler-Verhältnissen. Sie kontrollieren einander und teilen sich die Zuständigkeiten gegen-

---

[202] Wo nicht gesondert nachgewiesen, folgt diese Darstellung: Bumke 1979:534-538; Gokalp 1980a:73-76, 1980b:753-754, 1989:532-534; Kehl-Bodrogi 1988a:167-179.

[203] *Ocak:* Ein Begriff, der ausgehend von der Grundbedeutung *"Herd", "Feuerstelle"* auf vielfältige Formen von Vereinigungen und Korporationen wie auch auf die Janitscharen-Regimenter verwandt wird.

[204] Aufgrund der großen genealogischen Tiefe, die diese Abstammungsgruppen aufweisen, erscheint die von Kehl-Bodrogi vorgeschlagene Bezeichnung *"heilige lineages"* (1988a:167) ungeeignet.

[205] Dies gilt in der Regel auch für die nachstehend Genannten, da sie meist ebenfalls einen alidischen Stammbaum vorweisen.

[206] Dies trifft nach Ulusoy auf 90% aller *ocak* zu (1986/1980:255). Der Autor setzt die Zahl möglicherweise zu hoch an, denn er selbst ist *çelebi*, also "Nachkomme" von Hacı Bektaş Veli.

[207] Es sind regionale Begriffsvarianten zu berücksichtigen, was auch in der wissenschaftlichen Literatur für Verwechslungen gesorgt hat. Die genannten Bezeichnungen beschränken sich nicht nur auf das Alevilik und das Bektaşilik, sondern sind zum Großteil im gesamten islamischen Sufismus gebräuchlich.

[208] Bei: Gokalp (1989:534): *baba - "Vater"*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000074

über den Laien. Die Beziehung zwischen einem *ocak* und einer Laiengemeinde ist erblich. Den *ocak* obliegt es, Rituale auszurichten und zu leiten, die nachkommende Generation spirituell zu unterweisen und zu initiieren, Konfliktfälle zu schlichten, Strafen zu verhängen und jedem in Not geratenen *talip* beizustehen. Damit sind die *ocak* die Zentralinstanzen einer Weitergabe religiösen Wissens[209] und Garanten für den Fortbestand gesellschaftlichen Zusammenhalts auf lokaler und überregionaler Ebene. Man könnte die *ocak* beschreiben als

> *"... 'polykephale' Schlichtungsinstanzen[210], die über keinen Erzwingungsstab verfügen, sondern unter Berufung auf universalistische Normen und durch die Inszenierung von Einigkeitsritualen Partikularinteressen neutralisieren können."* (Bumke 1979:538)

In diesem Gefüge kommt dem *rehber* vor Ort lediglich die Rolle eines Stellvertreters[211] des *dede* zu. Er ist religiöser Lehrer, Schlichter kleinerer Streitigkeiten, während er schwerwiegendere Vorkommnisse dem *dede* - diesem unterstehen Gemeinden in verschiedensten Landesteilen - zur Kenntnis bringt und ihm bei dessen jährlicher Visite assistiert. Zudem sammelt er im Dorf Geldstrafen und Abgaben *(çıralık/çerağlık* oder *hakkullah)* ein, die allen religiösen Oberhäuptern für deren geistliche und politische Dienste zustehen.

Ein weiteres System sozialer Sicherung, Solidarität, Kontrolle und der Förderung gemeinschaftlicher Lebensformen stellt die Institution der Wahlverwandtschaft[212] dar. Sie wird *musahiplik* genannt. Dabei treten zwei nicht blutsverwandte Männer gemeinsam mit ihren Gattinnen in ein lebenslanges Verhältnis von nicht aufkündbarer gegenseitiger Verantwortlichkeit. Diese wiegt schwerer als jene für die leibliche Verwandtschaft, denn sie fordert absolute Solidarität, Hab und Gut zu teilen und für die Verfehlungen des *musahip*-Partners miteinzutreten, da beide auf des anderen Treue zum "Weg" des Alevilik zu achten haben. Nicht umsonst wird diese Beziehung auch als *yol kardeşliği ("Weggeschwisterschaft"[213])* oder *ahiret kardeşliği ("Jenseitsgeschwisterschaft")* bezeichnet. Die *musahip*-Partner sollten

---

[209] Sie bewahren die *buyruk,* schriftliche Dokumentation des "Weges" auf, und zwar bis vor kurzem noch unter strenger Geheimhaltung (Kehl-Bodrogi 1988a:104-112). Die Ausdeutung dieser Schriften beruhte maßgeblich auf mündlicher Weitergabe.

[210] Insofern die *ocakzade* außerhalb von "Stammes"-Strukturen und regional begrenzter Allianzsysteme stehen, sind sie für die Schlichtungsfunktion prädestiniert (Bumke 1979:535).

[211] Seine spirituelle Autorität scheint zudem begrenzt, denn er entstammt offenbar nicht immer einer der "heiligen" Familien, und wenn doch, so hat diese keinen Zugang zum Amt des *dede* (Kehl-Bodrogi 1988a:170). Es gibt also eine Hierarchie der verschiedenen *ocak*.

[212] Vgl. die Überlegungen von Gokalp, der die zentrale Bedeutung dieser Einrichtung für den Erhalt der Geschlossenheit und der segmentären Ordnung der alevitischen Gesellschaft beleuchtet: 1980a:216-221; 1980b:537-538.

[213] Bezeichnend auch, daß hier mit *kardeş ("jüngere(r) Bruder/Schwester", "Geschwister")* ein Begriff aus der Verwandtschaftsterminologie gewählt wird, der im Gegensatz beispielsweise zum *ağabey ("älterer Bruder")* Egalität und Fürsorge impliziert. Auch ist damit das Geschlecht nicht präzisiert, wenn natürlich bei allen geschlechtsneutralen Termini tendenziell zunächst Männer gemeint sind - daher hier bewußt die etwas holprige Übersetzung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000075

möglichst gleich alt und von ähnlichem sozialen und ökonomischen Stand sein. Zwischen den *musahip*-Partnern gilt bis in die zwei nachfolgenden Generationen Heiratsverbot (Kehl-Bodrogi 1988a:182-186). Mit Gokalp ist davon auszugehen, daß die alevitische Glaubensgemeinschaft aufgrund dieser doppelten Organisationsstruktur nach verwandtschaftlichen und kommunitären Prinzipien äußerer Bedrängnis und den osmanischen Zentralisierungsbestrebungen bis zu einem gewissen Grad sich widersetzen konnte (1989:533).
Dem Ideal von Gleichheit, Gerechtigkeit und der Achtung vor dem Menschen ist eine weitere Besonderheit alevitischen Gesellschaftslebens zuzuschreiben: Es vermochte zwar nicht das patriarchalische Grundmuster einer nahöstlichen Gesellschaft aufzubrechen, doch verschuf es der Alevitin eine geachtetere Stellung als ihrer sunnitischen Zeitgenossin. Sie kam ohne Verschleierung aus, war keiner so strikten Geschlechtertrennung unterworfen, hatte keine polygynen Ehen oder einseitig ausgesprochene Scheidungen zu ertragen und pflegte eine weitgehend gleichberechtigte Teilhabe am religiösen Leben.[214]

3.4.2. Rituelle Praxis

Zentrales Moment des gesellschaftlich-religiösen Lebens der alevitischen Gemeinschaften ist das *ayin-i cem* (Kurzform: *cem)* genannte Ritual[215]. Es ist symbolischer Ausdruck der idealistischen Prinzipien der alevitischen Ethik: Vergemeinschaftung begründet und sichert es ab gegen die partikularistischen Interessen von agnatischen Gruppen, die ansonsten die gesellschaftliche Organisation im Nahen Orient bestimmen (Bumke 1979:239). Wo dieses Ritual nicht durch Modernisierung und Säkularisierung gebrochen ist, findet es zumindest einmal jährlich unter Vorsitz des *dede* und unter Mithilfe des *rehber* in einem Privat- oder eigens dafür vorgesehenen Versammlungshaus *(cemevi)* statt.
Voraussetzung jeder ordentlichen *ayin-i cem*[216] bildet eine Befragung *(sorgu, baş okutma;* auch: *görgü)* aller erwachsenen und initiierten Mitglieder der Lokalgemeinde. Dabei werden Unstimmigkeiten ausgeräumt, die Integrität der Gemeinschaft wiederhergestellt bzw. bestätigt und das Bekenntnis zur kommunitären Ethik erneuert. Schließlich soll im darauffolgenden Ritual Eins-Sein mit sich, Gott und der Gemeinschaft erlangt werden. Zwar führt der *dede* den Vorsitz dieses *"véritable tribunal populaire"* und hat die oberste Entschei-

---

[214] Kehl-Bodrogi 1988a:148,225-228; 1988b:34; Gokalp 1980a:120-121.

[215] Halm übersetzt mit: *"Zeremonie der Union"* (1988:172). Gemäß arabischer Herkunft korrekte Umschrift: *ā'īn-i ğem' - "Ritus der Versammlung"*. Die Herleitung vom arabischen *ğami'a,* das im Persischen und Osmanischen als *ğemm* erscheint, ist allerdings je nach Bedeutungsgehalt, die man dem zweiten Wort beilegen möchte, umstritten (Birge 1937:176, Anmerkung 2).

[216] Wo nicht anders angegeben, folgt die nachstehende idealtypische und verkürzte Darstellung der *ayin-i cem:* Gokalp 1980a:205-216; Kehl-Bodrogi 1988a:179-220. Damit sei nicht unterstellt, daß die *cem* in den Regionen einer einheitlichen "Liturgie" gehorcht. Da das Ritual für Nichteingeweihte unzugänglich war, kann es sich zudem nur um den Versuch der Rekonstruktion handeln.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000076

dungsgewalt, doch tragen alle Beteiligten zur Rechtsfindung und Bestimmung des Strafmaßes bei (Gokalp 1980a:141). Dabei steht eher Versöhnung und weniger Strafe im Vordergrund. Das Strafmaß beginnt bei Geldbußen und körperlicher Züchtigung und gipfelt im Falle von Ehebruch, Mord oder Geheimnisverrat im zeitweisen oder dauerhaften Ausschluß aus der Gemeinschaft *(düşkünlük - "Gefallensein")*. So konnten alle Streitigkeiten gemeinschaftsintern beigelegt werden. Damit waren die alevitischen Gemeinschaften im Osmanischen Reich rechtsautark, zumal dessen religiöse Gerichtsbarkeit abgelehnt wurde.

Nun beginnt der feierliche Abschnitt des Rituals mit der Initiation *(nasip alma)* der neuvermählten Erwachsenen. Mit dem Gelöbnis *(ikrar)*, dem "Weg" *(yol)* zu folgen[217], wird zugleich eine *musahip*-Beziehung eingegangen. Daran schließt sich das Ritual der *"Zwölf Dienste" (oniki hizmet)* an. Sie werden vom *dede, rehber* und ehrenamtlichen Helfern aus der Dorfgemeinschaft übernommen. Insgesamt ist die *ayin-i cem* eine Reinszenierung der legendären Himmelfahrt *(miraç)* des Propheten mit der *"Versammlung der Vierzig" (kırklar meclisi)*, verbunden mit dem Gedenken an die Leiden der zwölf Imame.

Zum Ritual kommen Männer und Frauen ohne die in sunnitischen Kreisen übliche Geschlechtertrennung zusammen. Opfermahl *(lokma)*, ritueller Umtrunk *(dem)* von oft alkoholischer Natur, Musik (von der Saz, einer türkischen Langhalslaute, begleitete religiöse Hymnen *(nefes, düvazde* u.a.; vgl. Markoff 1986), kultische Tänze *(semah[218])* sind seine festen Bestandteile. Zudem findet es zu nächtlicher Stunde und unter größtmöglicher Geheimhaltung statt. Dies bot Außenstehenden genügend Stoff zu wilden Spekulationen. Gegen die Verleumdung als *mum söndü ("die Kerze verlöscht")*, worunter sich Sunniten Orgien grenzenloser Völlerei, Trunksucht und wahlloser geschlechtlicher Vereinigung vorstellten, haben die Alevi noch heute anzukämpfen.

Totenritual[219] und Festkalender der Alevi weisen gegenüber dem sunnitischen zwar einige Besonderheiten auf, werden aber in diesen Formen nicht ausschließlich von Alevi begangen. Somit gehören sie nur partiell zu den Elementen, die eine spezifisch alevitische Identität und Religiosität auszeichnen. Erwähnt sei daher nur das zwölftägige Fasten im schiitischen Trauermonat *muharrem*. Es wird allerdings keineswegs dogmatisch eingehalten. Es ist Gedenken an die zwölf Imame und an die "Katastrophe" von Kerbela. Dort hatten im Jahre

---

[217] Das heißt konkret: *"Kopf und Seele auf dem Wege Mohammed Alis opfern"* (Kehl-Bodrogi 1988a:208) und *"seine Hand, seine Zunge, seine Lende beherrschen"*.

[218] Auch: *sema, samah*. In der Tendenz verwenden alevitische Autoren die erste Form, wenn sie den arabischen Ursprung des Wortes bestreiten wollen.

[219] Alevi beklagen sich heute darüber, daß sunnitische Imame gelegentlich einem verstorbenen Alevi das islamische Totengebet verwehren. Daher plädieren Alevi heute dafür, daß wieder die *dede* das traditionelle alevitische Bestattungsritual ausrichten. Dieses bemüht sich um den Frieden der Gemeinschaft. Alle noch "offenen Rechnungen" werden an der Totenbahre mit den Hinterbliebenen beglichen; vgl. Kehl-Bodrogi 1988b:56-58.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000077

680[220] die omayyadischen Truppen den Prophetenenkel und Kalifatsprätendenten Hüseyin mit seinen (angeblich) 72 Gefolgsleuten niedergemacht. Höhepunkt des zwölftägigen Fastens ist der *aşure*-Tag, der mit symbolträchtigen Speisen und Traueroden begangen wird. Die Geschichte des ersten islamischen Schismas wird dabei in aller Tragik und Lebendigkeit neu durchlebt. Der Gedenktag bietet Gelegenheit, die der alevitischen Gemeinschaft widerfahrenen Traumata von Diskriminierung und Verfolgung als Fortsetzung jenes frühesten Unrechts auszudeuten und erinnerlich zu halten (Kehl-Bodrogi 1988a:223-225).

3.5. Die Alevi in der Türkischen Republik[221]

3.5.1. Säkularisierung und Modernisierung

Oben konnte der Wandel des Alevilik in der Geschichte kaum thematisiert werden. Doch für das 19. und 20. Jahrhundert ist ein kurzer Überblick notwendig. Denn nur vor dem Hintergrund der umwälzenden Veränderungen, die das 20. Jahrhundert für die türkische und in besonderem Maße für die alevitische Gesellschaft brachte, sind die jüngsten Entwicklungen innerhalb des Alevilik zu verstehen.
1826 ließ Sultan Mahmud II. in einem Handstreich die Janitscharen beseitigen. Denn die Truppe war als maßgebliches Reformhindernis ausgemacht worden. Das Massaker ging als *vak'a-i hayriye ("wohltätiger Vorfall")* in die Geschichte ein und betraf auch den Bektaşi-Orden[222]. Trotz Verbot des Ordens, Hinrichtung oder Verbannung seiner religiösen Würdenträger, Verhaftung der Derwische, Beschlagnahmung der materiellen Güter und Auflösung aller institutionellen Strukturen sowie trotz moralischer Diskreditierung per verleumderischer Hetzschriften waren Bektaşi-Kreise kaum zwanzig Jahre später in Geheimzirkeln wieder höchst aktiv (Faroqhi 1981:115-122; Birge 1937:77-79). Angesichts des Durchlebten und entsprechend der bislang gepflegten toleranten Geistestradition stellten Bektaşi fortan die progressive, antiklerikale und liberale Intellektuellenschicht. Diese kooperierte mit anderen gesellschaftlichen Kräften (Freimaurer, Jungtürken u.a.), die gegen die Restauration unter Sultan Abdülhamid II. opponierten (Mélikoff 1982a:149;156-162,170).

---

[220] Nach christlicher Zeitrechnung fand die Schlacht am 10. Oktober statt. Bemerkenswerterweise gedenken alevitische Publikationen und Vereine auch an diesem Datum des Ereignisses. Mir scheint dies ein Indiz dafür, daß man als säkular und kemalistisch gesinnte Alevi die islamische Zeitrechnung nicht allzu sehr in den Vordergrund stellen möchte.

[221] Vgl. insbesondere den Überblick bei: Kehl-Bodrogi 1988a:38-47, 1992. Die letztgenannte Arbeit thematisiert auch die jüngsten Entwicklungen. Beiden verdankt sich der folgende Überblick in starken Maße.

[222] Die Gründe dafür sind hier nicht weiter zu diskutieren. Die Liquidation des Ordens erfolgte aber wohl weniger aufgrund seiner üblicherweise behaupteten (so bei: Birge:77; Matuz 1985:219), doch kaum konkret belegten Rolle als geistlicher Rückhalt der Truppe. Möglicherweise opferte man den Orden der orthodoxen religiösen Obrigkeit *(ulema)* und zwar im Blick auf weitere geplante Reformen, die aufs empfindlichste auch die religiöse Infrastruktur des Osmanischen Reiches betreffen sollten (Faroqhi 1981:90-91,107-108,112-115).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000078

Auf dieser Grundlage war auch die Allianz zwischen Atatürk und den Bektaşi sowie den Alevi Anatoliens bald geschmiedet. Denn der spätere Republikgründer hatte in ihnen die traditionellen Gegner des orthodox-sunnitischen Osmanischen Reiches erkannt. Die Alevi verbanden mit der Verwirklichung des laizistischen Prinzips die Hoffnung auf eine freie und gleichberechtigte Stellung in dem neu zu begründenden Staatswesen. Dennoch genossen in der Folgezeit ihre gesellschaftlichen Institutionen und Repräsentanten keinen besonderen Schutz, sondern wurden ebenso wie die sunnitischen zur Zielscheibe des kemalistischen Reformwerks (Kehl-Bodrogi 1988a:56-62). Den Sunniten blieben jedoch Moscheen, Imame und manche religiöse Feiertage erhalten, während der gesamte mystische Islam mit der Schließung der *tekke*n und Heiligengräber (1925) von seinen institutionellen Grundlagen abgeschnitten wurde. Auch der vorrevolutionäre Gedanke, das Alevilik zur Nationalreligion zu erheben (Birge 1937:84-85), war bald einem rigorosen Laizismus geopfert. Es blieb nur noch die Folklorisierung im Dienste einer turkozentrischen Nationalideologie[223].

Trotz solcher Enttäuschungen bis hin zu der Brüskierung, die in dem harten Vorgehen republikanischer Truppen während des Aufstandes von 1938 im alevitisch dominierten Dersim[224] lag, verehrten die Alevi weiterhin Atatürk als ihren "Retter". Er konnte gar zum *mehdi* der Zeit verklärt werden (Kehl-Bodrogi 1989:508). Ohnehin war für die vor allem lokal praktizierten Rituale der Alevi ein zentraler Kultort wie Hacıbektaş entbehrlich. Die eingeleitete Säkularisierung erschien ihnen als Garantie einer neuen Freiheit und wurde mehrheitlich begrüßt (Gokalp 1980b:760). Trotz ihrer Begeisterung für den Kemalismus blieben die Alevi dem Staat oder zentralen Instanzen gegenüber weiterhin eher distanziert und skeptisch. Keineswegs konnte auch der Graben voller Vorurteile, Ablehnung und alter Feindschaften, durch den die Alevi von der sunnitischen Bevölkerungsmehrheit getrennt und marginalisiert wurden, überwunden werden (Kehl-Bodrogi 1988a:64).

Indessen führten die Alevi ihre religiösen Institutionen und Praktiken kaum wie ehedem fort: Unter nicht mehr lebensbedrohlichen Verhältnissen schienen sie vielfach weniger sinngebend. Infolge von Modernisierungs-[225] und Säkularisierungsprozessen seit den 1950er Jahren und weiträumigen Migrationsbewegungen verloren die religiösen Würdenträger an Autorität. Nachdem der Bektaşi-Orden aufgelöst worden war, kamen sie nämlich kaum mehr in den Genuß einer profunden spirituellen Bildung. Die traditionellen Rituale wurden immer seltener ausgerichtet, kaum Alevi gingen noch *musahip*-Beziehungen ein.[226] Die Gemeinschaft war unter den veränderten Bedingungen nach außen nicht mehr abzuschirmen, und die

---

[223] Gokalp 1980b:762. Vergleichbar: Norton 1983:117.

[224] Diese Provinz wurde nach dem Aufstand in Tunceli umbenannt und kleiner gefaßt. Das ehemalige Dersim bezeichnet jedoch genauer das Siedlungsgebiet der zazakisprachigen Alevi. Daher wird es im folgenden weiter mit dem alten Namen angesprochen.

[225] Zu den sozialen und ökonomischen Veränderungen in einem zentralanatolischen alevitischen Dorf vgl. Lubig 1988.

[226] Bumke 1979:542; Kehl-Bodrogi 1988a:115,178-179, 1988b:53-56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000079

engen Solidaritätsbande begannen sich aufzulösen. Selbst das Endogamiegebot wurde bisweilen durchbrochen[227].

So wuchs eine Generation heran, die immer weniger Halt aus ihrer religiösen Sonderidentität erfahren konnte. Gleichzeitig sah sie sich aufgrund dieser ihr zugeschriebenen Identität in der sunnitisch dominierten Gesellschaft weiterhin mit Schmähung und konkreter Benachteiligung bei der Vergabe von Arbeits- und Ausbildungsplätzen konfrontiert. In den 1950er Jahren mußte eine enorme Revitalisierung und regierungsoffizielle Restitution des sunnitischen Islam erfahren werden. Die Folge war in den ausgehenden 1960er und in den 1970er Jahren eine Neuinterpretation des alevitischen religiösen Bekenntnisses als revolutionäre Ideologie im Sinne eines materialistisch-marxistischen Geschichtsbildes (Bumke 1979:543-545). Die bislang maßgeblich religiös bestimmte Identität verlagerte ihren Brennpunkt auf die politische Ebene (Kehl-Bodrogi 1989:503). Entsprechend hart traf die Alevi die politische Reaktion im Vorfeld und der Konsequenz des Putsches vom 12. September 1980.

Der offizielle Umgang mit dem ehemaligen Ordenszentrum in Hacıbektaş verweist darauf, daß die Alevi bis in die Gegenwart in der türkischen Innenpolitik eher Objekt denn handelnde Subjekte waren. Sie blieben deren Wechselfällen ausgeliefert: Unter der Regierung Menderes nahm man die Restaurierung der *tekke* in Angriff. Seit ihrer Eröffnung als Museum 1964 werden in Erwartung von Impulsen für den Tourismus jährlich im August Gedenkfeierlichkeiten für Hacı Bektaş Veli *(Hacı Bektaş Veli'yi Anma Törenleri)*[228] ausgerichtet. Als die Veranstaltung 1990 mit dem Attribut "international" aufgewertet wurde, übernahm das nationale Kultusministerium auch ihre Organisation (Väth 1993:220). Dessen politisch mäßigende Einflußnahme auf das Programm war zum Unmut vieler angereister Alevi 1994 noch deutlicher als 1993 zu spüren (eigene Beobachtung). Jedenfalls betonen Beauftragte der Regierung und Parteienvertreter zu diesem Anlaß stets insbesondere das türkische Element in der Religion der Alevi. Dies verdeutlicht, daß es ihnen maßgeblich um nationale und politische Interessen geht und nicht etwa darum, einer Minderheit Freiräume zu gewähren.

Mit der Polarisierung, welche die gesamte Gesellschaft der Türkei in den 1970er Jahren erfaßte, gewärtigte die alevitische Gemeinschaft, daß sich die Generationen einander entfremdet hatten: Die Älteren suchten in Hacıbektaş weiterhin religiöse Einkehr als Kollektiverlebnis und hingen dem Traum einer Wiedereröffnung des Bektaşi-Ordens nach. Für die Jüngeren stand hingegen außer Frage, daß derartige Formen überkommen seien. Sie plädierten für einen grundlegenden sozialen Wandel und setzten gar die Revolution auf das Programm. Welche der beiden Interessenlagen sich während der Gedenkfeiern durchsetzen ließ,

---

[227] Dies bezeugt so mancher indirekte Hinweis im neuesten alevitischen Schrifttum. Auch Pfluger-Schindlbeck dokumentiert Fälle von Eheschließungen mit sunnitischen Frauen. Zudem hätten an dem Ort ihrer Studie die Dorfbewohner seit 30 Jahren keinen Kontakt mehr zu den religiösen Würdenträgern gehabt (1989:26).

[228] Bislang ist erst einmal eine schriftliche Dokumentation der zu diesem Anlaß stattfindenden Veranstaltungen und Konferenzen erschienen; vgl. Taşdelen 1986.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000080

hing letztlich von der Couleur der jeweiligen Regierung ab. Nach dem Putsch wurden die Aktivitäten auf Jahre hinaus unterbunden (Norton 1983:79-85).

3.5.2. Emanzipation und Tradition

Wie oben dargelegt, nahm die Politik nach 1980 Zuflucht zu einer orthodox-sunnitischen und nationalistischen Einigungsideologie. Zweifelsohne wußten die Vertreter der *Türk-İslâm Sentezi* im Alevilik das türkische Element zu schätzen. Es fehlte den religiös gesinnten Nationalisten in ihren Konzepten nur noch, daß die Alevi nicht nur gute Türken abgaben, sondern auch anständige Muslime seien. Das sollte ihnen offenbar der obligate, sunnitisch-hanefitischen Prämissen gehorchende Religionsunterricht und Moscheen, die selbst in den entlegendsten Dörfern errichtet und mit entsprechendem Personal ausgestattet wurden, nahebringen[229]. Damit einem derartigen Programm keine Verweigerungshaltung entgegengebracht werden konnte, knüpfte man Maßnahmen zur Verbesserung der Infrastruktur an die Akzeptanz des Moscheebaus. Zu deutlich wurde nun, daß damit "missioniert" werden sollte: Als offensiv gegen sie gerichtetes Bemühen um *"Sunnitisierung" (sünnileştirme çabası)* prangern Alevi dies heute an. Hinzu kamen Publikationen, welche die Treue alevitischer Mystiker und Dichter zum sunnitischen Islam behaupten[230]. Das DİB propagierte, daß es eigentlich gar keine Unterschiede zwischen Alevilik und sunnitischem Islam gäbe, wenn nur die Alevi nicht in der Vergangenheit aufgrund äußerer Einflüsse ein paar ungute Gewohnheiten angenommen hätten, wie beispielsweise nicht in die Moschee zu gehen oder Alkohol nicht zu verabscheuen[231]. Mit alledem war indessen ein Übergriff auf das Alevilik gestartet worden, der nicht mehr nur der bisher der Glaubensgemeinschaft entgegengebrachten Ignoranz und Geringschätzung entsprach, sondern der es in seiner Besonderheit negierte und gleichzeitig für den sunnitischen Islam zu vereinnahmen trachtete.
Da parallel dazu die islamistischen Kräfte in Politik und Gesellschaft erstarkten, und religiöse Intoleranz sich breitmachte, war offenbar das Maß dessen, was Alevi noch zu dulden bereit waren, überschritten worden. Alevi begannen sich nun zu organisieren. Initiiert

---

[229] Wie White dokumentiert, hat auch dieses Vorgehen offenbar Tradition (1913:692). Gelegentlich sprechen auch Alevi von einer neuen Ära des gestrengen Sultan Selim I. *(Ehlibeyt* 6. Jg., Heft 45, März 1993:24, Anmerkung 26). Vgl. Berichte zum aufgezwungen Moscheebau der Gegenwart u.a. in: *Mürşid* Heft 11, März 1993:14; *İkibin'e Doğru* 3. Jg., Heft 8, 19. Februar 1989:15.

[230] Wie u.a.: Y.N. Öztürk 1990; Sezgin 1990; Fığlalı 1990.

[231] So: Sezgin 1990:47-48,passim. Auch: Bilgiseven 1991b:141,passim; vergleichbar: Fığlalı, der das Alevilik zu einem *"Türkmen Sünnilik"* erklärt (1990:125). Sehr bezeichnend für die offizielle Linie ist, daß der für das DİB zuständige Staatsminister Necmettin Cevheri nach den Ereignissen in Sivas Anfang Juni 1993 (vgl. unten S. 156) kundtat: *"In der Türkei gibt es ... keine sunnitisch-alevitische Trennung. [...] Eine solche Unterscheidung gibt es auch im Islam nicht. Der Islam wählt nicht die Divergenz, sondern die Einheit."* (zitiert in: *Cumhuriyet* 12. Juli 1993:4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000081

und getragen werden die Vereine[232] und Stiftungen[233] von Alevi, die eine höhere Bildung genossen hatten. Selbst in ärmlichen Verhältnissen lebende Gemeinschaften waren aufgrund des hohen Bildungsideals, das die alevitische Ethik verficht, bestrebt, wenigstens einen der Ihren in gehobene Position zu lancieren (Gokalp 1980b:759). So gibt es mittlerweile unter Alevi auch zahlreiche Ärzte, Anwälte, Ingenieure usw. Die Vereine selbst vertreten unterschiedliche Ausrichtungen: Manche setzten mehr politische Schwerpunkte, anderen ist insbesondere daran gelegen, die traditionelle Kultur wiederzubeleben und allgemein bekannt zu machen. Stiftungen sollten dazu dienen, "alevitische Kulturgüter" wie Heiligengräber, *tekke*n, *cem*-Häuser zu restaurieren, zu errichten und mit neuem Leben zu erfüllen.

Auch andere säkular gesinnte Kreise der Türkei gerieten unter den politischen und gesellschaftlichen Druck, der von der zunehmenden "Re-Islamisierung" des öffentlichen und privaten Lebens ausging. Damit waren die Voraussetzungen für die Allianz und Kooperation beider Gruppen gegeben. Im Gegensatz zu anderen fortschrittlichen Bewegungen, die Alevi in der Vergangenheit unterstützt hatten (wie Kemalismus, Antiimperialismus, linker politischer Protest), lassen sich Alevi heute nicht mehr gänzlich von deren universalistischen Tendenzen absorbieren. Es wurde zunehmend erkannt, daß sie damit die Besonderheiten ihrer Glaubensgemeinschaft preisgegeben hatten und sich ihre eigentliche Stärke hatten nehmen lassen. Daher beließen die Alevi es diesmal nicht bei einer politischen Selbstbehauptung, sondern dieser Prozeß schlug um in einen, bei dem das Alevilik sich als Glaubens- und Kulturgemeinschaft seiner selbst vergewissern sollte. Die Verständigung mit politisch gleichgesinnten Sunniten wurde bisweilen zweitrangig und die gemeinschaftsinterne zentral.

Die jüngste Diskussion um das Alevilik verdankt sich nicht nur den mit religiösem Zwist aufgeladenen innenpolitischen Entwicklungen. Von Belang dürfte ebenso gewesen sein, daß im Zuge der Umwälzungen im ehemaligen Ostblock seit Ende der 1980er Jahre weltweit Minderheiten anfingen, sich ihre kulturellen Besonderheiten bewußt zu machen, sie kundzutun und entsprechende Selbstbestimmungsrechte einzufordern. Eine ansatzweise demokratische Öffnung in der Türkei seit 1988/1989 förderte nun, daß dort ebenfalls entsprechende Tabus aufgebrochen und Restriktionen gelockert wurden. Sogar offizielle Stellen begannen, von der Realität einer kulturellen Vielfalt in Anatolien zu sprechen[234]. Selbst als bald

---

[232] Eine Auswahl der wichtigsten vgl. unten S. 86 mit Anmerkung 265 bis S. 87.

[233] Die bedeutsamsten sind: *Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Vakfı ("Republikanische Bildungs- und Kulturstiftung"); Semah Kültür Vakfı* ("Semah-*Kulturstiftung"); vgl. Nokta* 12. Mai 1991:32-34; *Cem* 1. Jg., Heft 7, Dezember 1991:58-59. Hinzu kam später: *Anadolu Kültürünü Koruma ve Araştırma Vakfı ("Stiftung zur Bewahrung und Erforschung der Kultur Anatoliens").* Als eine politische Entscheidung dürfte zweifelsohne die Schließung der letztgenannten Stiftung zu betrachten sein. Sie erfolgte 1993 nachdem die *"Generaldirektion für Stiftungen"* Einspruch gegen das Projekt erhoben hatte. Die alten und neuen Stiftungsmitglieder klagen derzeit um Zulassung einer neuen Stiftung, der *"Semah Kültür ve Araştırma Vakfı" (Nefes* 1. Jg. Heft 3, Januar 1994:45)

[234] So ließ sich selbst der Vorstand des DİB auf Aussagen ein, welche das bislang vorherrschende kemalistische Dogma von der kulturellen Einheit der Türkei in Frage stellten: *"Im Grunde ist die Türkei ein Land, das*

(Fortsetzung...)

manches von der neuartigen Offenheit des Diskurses zurückgenommen wurde, ließen sich die ethnischen und die 'Wir-Gruppen-Prozesse'[235], die bei manchen der Minderheiten in der Türkei eingesetzt hatten, nurmehr wenig aufhalten. Sie schlugen sich in Publikationen nieder, die vor Jahren kaum geduldet worden wären - zumal darin nicht selten ein erhebliches Selbstbewußtsein zu Tage getragen wird. Die liberale Presse begrüßte den ethnographischen Atlas der Türkei von Andrews (1989). Ähnlich strukturiert wie dieses Werk ist eine türkische Arbeit, die explizit bedauert, daß es *"Westlern"* überlassen wurde, den kulturellen Reichtum der Türkei zu entdecken (vgl. Soysü 1992:9-10).

Zudem scheinen sich gegenwärtig aus der Einsicht in eine vergleichbare Problemlage Loyalitäten unter den einzelnen Minderheiten der Türkei herauszukristallisieren: So hat bemerkenswerterweise 1993 eines der wichtigsten alevitischen Verlagshäuser *(Ant)* den Katalogteil von Andrews (1989) in türkischer Übersetzung herausgebracht. Da neben den Kurden und Zaza vor allem die am östlichen Schwarzen Meer beheimateten Lasen sich als eigenständiges "Volk" zu erkennen und zu behaupten begannen[236], verwundert kaum, daß derzeit Alevi über Lasen publizieren (z.B. Şener 1993) und daß Lasen sich offen gegenüber Alevi zeigen: Beispielsweise begründete ein junger Lase sein Interesse und den Besuch einer alevitischen Kulturveranstaltung damit, daß auch die Alevi jahrhundertelang Verfolgung erlitten und ebenso wie die Lasen in der Türkischen Republik ihre Kultur keineswegs frei leben könnten. Folglich würden die Lasen mit der alevitischen Bewegung der Gegenwart stark sympathisieren (eigene Beobachtung).

Solche Entwicklungen dürften nicht ganz im Sinne jener Verantwortlichen sein, die den Dialog über die kulturelle und religiöse Vielfalt in Anatolien zunächst duldeten. Manche der Nationalisten und Konservativen mögen gehofft haben, indem man den Alevi scheinbar entgegenkam und ihnen mit der These von ihrem "reinen Türkentum" (vgl. unten passim) um den Mund strich, die Alevi aus der Solidarität herauszulösen, die sie traditionell zu anderen bedrängten Minderheiten pflegten. In einer Zeit, da die kurdische Bewegung weiter erstarkte und für die Zentralgewalt bedrohliche Ausmaße annahm, dürfte es für die Staatsführung und die Turkisten von außerordentlichem Interesse gewesen sein, die Alevi den Kurden zu entfremden, wenn nicht gar sie gegen diese aufzubringen.

Der jüngste alevitische Aktivismus gehört zu dem Strom von sozialen Bewegungen, mit

---

[234](...Fortsetzung)
einem Mosaik gleicht. Sowohl hinsichtlich der Rasse, wie der Rechtsschulen[zugehörigkeiten], wie der Naturelle", so Said Yazıcıoğlu. Doch die Fortführung verrät, daß es nicht um neuartige Autonomie einzelner Gemeinschaften zu gehen hat: *"Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten muß eine über sie alle gestellte Institution sein."* (*Cumhuriyet Hafta* 20.-26. Dezember 1991:5)

[235] Ein neueres Buch zur Lage der Kurden in der Türkei (S. Kılıç 1992) greift die Wir-Ihr-Dichotomie, die für Ethnizitätsprozesse kennzeichnend ist, gar im Titel auf.

[236] Vgl. Çiloğlu 1993; Vanilişi/Tandilava 1992/1964. Die 1993 ins Leben gerufene lasische Zeitschrift trägt den vielsagenden Titel *"Ogni"- "Wir"*. Zumal sie auch Artikel auf Lasisch bringt, ließ die Anwaltwaltschaft für Staatssicherheit die erste Nummer umgehend beschlagnahmen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000083

denen bislang wenig beachtete, benachteiligte oder gar unterdrückte gesellschaftliche Gruppen um Anerkennung, Gleichberechtigung und größere Freiheit ringen. In Anbetracht dessen konstatiert Tekeli für die Türkei der ausgehenden 1980er Jahre ein *"emancipation syndrome"* (1990:265). Die Politologin hat als einen Teil dessen die jüngste türkische Frauenbewegung untersucht. Diese weist beachtenswerte Parallelen zur alevitischen Bewegung auf[237]: Frauen bzw. Alevi erkannten nach dem Putsch, daß die linken Organisationen ihre jeweilige besondere Situation nicht würdigten, obwohl sie sich dort vor 1980 überproportional stark engagiert hatten. Die Emanzipationsbewegungen wandten sich folglich ernüchtert von einer politischen Linken ab, die sich in der Vergangenheit gegenüber den Problemen und Forderungen von Minderheiten ebenso ignorant wie antidemokratisch und autoritär verhalten hatte[238]. Bislang unterprivilegierte Gruppen stellen nunmehr fest, daß die Durchsetzung demokratischer Prinzipien die unmittelbare Voraussetzung dafür ist, die eigene Position zu stärken. Da obendrein der Putsch alle bestehenden politischen Strukturen eingerissen hatte, konnten Sondergruppen, die bislang in den Parteien keine eigenen Identitäten artikuliert hatten, den Neuanfang für sich nutzen. Zumal sie bis dahin im öffentlichen politischen Leben noch kaum große Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatten, konnten sie ihre neuartigen Aktivitäten weitgehend an den Sicherheitsbestimmungen der Militärregierung vorbeilenken. Frauen, Homosexuelle, Alevi und ethnische Minderheiten traten aus ihrer früheren Passivität heraus, formulierten ihrer Situation angemessene Ideologien und wurden somit insgesamt zu eigenständigen politischen Kräften, die sich unabhängig von Staat und Parteien definieren. Wie sich anhand der Schriften und der Diskussion in der alevitischen Presse verfolgen läßt, lehnt es ja tatsächlich ein Großteil jener öffentlich tätigen Alevi ab, die eigenen Projekte unter staatlicher Obhut zu verwirklichen oder eine eigene alevitische Partei[239] zu gründen.

---

[237] Die folgenden Ausführungen referieren die Thesen, die Tekeli (1990) im Blick auf ihren Untersuchungsgegenstand und nicht etwa hinsichtlich des Alevilik entwickelt hat.

[238] Svanberg bringt ein Beispiel dafür, daß selbst fortschrittlich bis hin zu marxistisch eingestellte Sunniten trotz gemeinsamer politischer Aktivität wenig von den Vorbehalten aufgaben (1989:64), die allgemein gegenüber den Alevi gehegt werden. Alevi äußern heute unverhohlene Verbitterung über diese Erfahrungen; vgl. unten S. 175-176.

[239] In den 1960er und 1970er Jahren hatte es mit der *Birlik Partisi ("Einheitspartei")* einen solchen Versuch gegeben. Landesweit konnte die Partei 1969 jedoch gerade einmal 2,8% der Stimmen auf sich vereinen, um nach zwei weiteren Wahlen in gänzlicher Bedeutungslosigkeit zu versinken. Ihr damaliger Vorsitzender Mustafa Timisi hat heute in der Führungsriege der *Sosyaldemokrat Halkçı Partisi ("Sozialdemokratische Volkspartei")* eine neue politische Heimat gefunden.
Zur Ablehnung einer alevitischen Parteigründung vgl. u.a.: Çamuroğlu in: *Nefes* 1. Jg., Heft 1, November 1993:39-41; İsmail Yıldırım in: *Kervan* Heft 39, Juni 1994:11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000084

III. Neuere Schriften zum Alevilik: Eine inhaltliche Analyse

Leitfrage aller Schriften, die der vorliegenden Untersuchung zugrundegelegt wurden, ist es, formal und inhaltlich zu bestimmen, was unter Alevilik respektive Bektaşilik zu verstehen sei. Dabei sind sich die Autoren[240] im Vorgehen einig: Der Blick in die Vergangenheit dient der Ortsbestimmung in der Gegenwart und dem Entwurf in die Zukunft - wie oben verdeutlicht wurde, ein für 'Ethnizitäts'- und 'Wir-Gruppenprozesse' typisches Ansinnen. So nehmen historische Betrachtungen zumeist bis zur Hälfte - oft sogar mehr - des Gesamtumfangs einer Arbeit ein. Größtenteils schicken die Autoren ihren weiteren Ausführungen zu Werden und Sein des Alevilik eine kurze Skizze ihres Gegenstandes voraus. Es handelt sich dabei um eine erste Einordnung, welche Art von Phänomen man mit dem Alevilik vor sich habe und welche Werte selbiges auszeichnen. Die dann folgenden Darlegungen zu Geschichte, Glaubensvorstellungen und Ritus muten nur in selteneren Fällen so an, als wolle man die getroffenen Aussagen systematisch nachweisen. Angemessener wäre es wohl, diese einleitenden Worte als eine Programmatik dessen, was sein soll, zu lesen.
Daher seien hier nach einem Abriß über die formalen Aspekte der jüngsten alevitischen Aktivitäten zunächst die jeweiligen Definitionsversuche in ihrer Pointiertheit vorgestellt, um die dazu erzählte Geschichte und Geschichten gesondert zu behandeln. Für einen letzten Abschnitt habe ich mir aus den Darstellungen des rituellen Lebens und der religiös-sozialen Institutionen jene Aspekte und Elemente herausgegriffen, welche gegenwärtig kontrovers und am häufigsten diskutiert werden. Vor allem an ihnen machen die Autoren ihre Erwartungen und Forderungen an die Zukunft der Gemeinschaft, ihrer Glaubenspraxis und -lehre fest.

1. Das Material und formale Betrachtungen

1.1. Die Materialauswahl

Bereits zur Zeit der Republikgründung und nochmals in den 1960er und 1970er Jahren sind zwei Publikationswellen zum Thema Alevilik und Bektaşi-Orden zu verzeichnen[241]. Geht

---

[240] Die männliche Form hat hier ihre volle Berechtigung - für die mir bekannten Texte zeichnet keine einzige Frau verantwortlich.

[241] Bibliographischer Nachweis und knapper Überblick bei: Ocak 1991:21,24-25. Vgl. die Neuedition von Beiträgen aus der alevitischen Presse der 1960er Jahre in: Kaleli 1990.
Manche der älteren Monographien werden erneut zugänglich gemacht. So auch die Übertragung aus dem Osmanischen der Streitschrift von Ahmed Cemaleddin Çelebi (1992/1909), der den Anspruch der *çelebi*, Nachkommen von Hacı Bektaş Veli zu sein, verteidigt. Vielsagend, daß dieser Beitrag in die Diskussion um eine Neubestimmung religiöser Führerschaft eingeworfen wird, obzwar jene Debatte in die Richtung zu laufen scheint, daß solche traditionellen Positionen aufgegeben werden sollen; vgl. unten Kapitel III. 4.1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000085

es meiner Studie um Prozesse alevitischer Selbstfindung in der jüngsten Zeit, sollen jene älteren Werke nur berücksichtigt werden, sofern sie den neueren Arbeiten als Quellen dienen. Bisweilen können Vergleiche inhaltlicher Art Einsichten in Besonderheiten der gegenwärtigen Debatte eröffnen. Jene früheren Darstellungen stammen zumeist aus sunnitischer Feder[242]. Sie sind noch stärker von auf die gesamte Gesellschaft abzielenden Intentionen getragen als die alevitischen Arbeiten der jüngsten Zeit. Das sunnitische Schrifttum wollte die Glaubensgemeinschaften Anatoliens miteinander versöhnen, der nationalen Identität spezifisch anatolisch-türkische Aspekte anbieten oder eine autochthone revolutionäre Tradition auftun. Die alevitischen Schriften haben dies in den 1970er Jahren ebenfalls versucht. Doch gegenwärtig geht es ihnen neben ihren soziopolitischen Anliegen sehr stark um eine Selbstvergewisserung der alevitischen Gemeinschaft.

An neueren Publikationen zum Alevilik sind zu unterscheiden: Journalistische Beiträge in der allgemeinen Landespresse sowie in den seit 1990 neu ins Leben gerufenen alevitischen Publikationsorganen, die in der Türkei und der Bundesrepublik Deutschland erscheinen (vgl. unten III. 1.3.). Soweit die Texte zugänglich waren, wurde beides hier zur Kenntnis zu nehmen versucht, sollte jedoch nicht die eigentliche Materialbasis abgeben. Der Rahmen dieser Arbeit versagt es, die Tagespresse umfassend zu sichten.

Grundlage der Untersuchung bilden vielmehr die seit Ende der 1980er Jahre erschienenen türkischen Monographien zum Alevilik[243]. Dies hat verschiedene Gründe: Die Bücher erweisen sich bisweilen als aus den Zeitungsserien hervorgegangen[244]. Oft wurden aus vormaligen Journalisten Buchautoren, deren Werke sich stärker um Differenzierung bemühen. Inhaltlich werden dieselben Themen aufgegriffen, aber um zusätzliche Aspekte bereichert. Wenn die Buchpublikationen auch nicht unabhängig von den politischen Entwicklungen in der Türkei der 1980er Jahre sowie dem jeweiligen Stand der Diskussion innerhalb der alevitischen Gemeinschaft zu verstehen sind, so fällt ihre Orientierung am Tagesgeschehen weniger plakativ aus als in der Presse. Die Bestimmung dessen, was das Alevilik ausmacht bzw. ausmachen soll, gerät in den Monographien zeitenthobener, ausführlicher und konsistenter.

Dies ist zugleich ihre Kehrseite, denn sie verschweigen oftmals die gegenwärtige Meinungsvielfalt. Standpunkte werden eher noch in der Presse unmißverständlich vorgetragen, während die Buchpublikationen manches an der Drastik zurücknehmen, mit der um das Alevilik der Zukunft gestritten wird. Über eine freilich selektive Durchsicht der Zeitungen,

---

[242] Gemeint sind: Atalay 1991/1924; Bardakçı 1970; Benekay 1967; Erişen/Samancıgil 1966; Eröz 1977; Otyam 1964/1982; Türkmani 1948. Über Gülşan (1975) und Özbey (1963) kann keine Aussage getroffen werden - sie waren leider nicht zu beschaffen.

[243] Interessanterweise erschien parallel zu den ersten türkischen Veröffentlichungen auch eine bulgarische Ethnographie zu den "Alevi" in Bulgarien; vgl. Georgieva 1991.

[244] Wie Bozkurt (1990a), dessen Beitrag in Teilen in *Sabah* erschienen war und heftige Kritik, gerade auch bei Alevi, ausgelöst hatte. Außerdem: Çamuroğlu 1992b; Pehlivan 1992; Şener 1990, 1991a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000086

insbesondere der alevitischen, wurde versucht, auch Meinungsverschiedenheiten zur Kenntnis zu nehmen. Diese erschließen sich meist nicht auf Anhieb. Denn den alevitischen Wortführern geht es darum, Interessen gegenüber einer als ignorant bis feindlich erfahrenen Außenwelt durchzusetzen, ein "Wir" zu formulieren, zu formen und zu behaupten. Ein solches Unterfangen muß darauf bedacht sein, Einheit *(birlik)* zu stiften. Demnach verzichtet die alevitische Autorenschaft überwiegend darauf[245], offen etwaige Differenzen in Sachfragen oder hinsichtlich zugrundeliegender Ideologeme zu thematisieren. So teilt man eher subtile Seitenhiebe aus. Dies ermöglicht, gemeinschaftsinterne Gegensätze nach außen hin zu verschleiern.

Zudem hatte sich bald ein recht einheitlicher Themenkanon herauskristallisiert. Dies nicht zuletzt, weil den Werken selten umfassende und systematische neuere Forschungen zugrundeliegen und nur auf ein beschränktes Spektrum von Vorarbeiten zurückgegriffen wird. Freilich vermag jeder der alevitischen Autoren aus dem "Schatzkästchen" persönlicher Kindheitserfahrungen zu erzählen oder von informellen Interviews zu berichten. Starker Rekurs auf eigene frühere Werke, Plagiate oder über das Literaturverzeichnis belegte Paraphrasen von geringer Originalität sind nicht selten[246].

Obwohl die vorliegende Untersuchung auf Buchpublikationen eingegrenzt wurde, konnte nicht das gesamte in den letzten Jahren erschienene Schrifttum zum Thema berücksichtigt werden. Nicht alle Titel waren verfügbar und konnten auch nicht beschafft werden. Zudem mußte aus einer mittlerweile beinahe unübersehbaren Fülle von Schriften ausgewählt werden: Offenbar ist die Nachfrage nach Literatur zum Thema Alevilik noch zu keinem Stillstand gekommen. Neben Nachauflagen erscheinen ständig neue Titel, wobei in jüngster Zeit vermehrt thematische Schwerpunkte gesetzt werden. Mir schien es nun sinnvoll, insbesondere Schriften zu bearbeiten, die sich umfassend und allgemein dem Thema nähern. Denn sie bieten facettenreiche Entwürfe alevitischer Selbstbilder. Spezialuntersuchungen wurden ergänzend hinzugezogen, sofern sie relevant für das Thema schienen. Das Wirken eines Autors über die Jahre hinweg zu verfolgen, kann bisweilen äußerst aufschlußreich sein. Dennoch wurde nicht immer das Gesamtwerk eines Autors berücksichtigt. Es sollte nämlich ein breites Spektrum von Verlautbarungen erschlossen werden, um darlegen zu können, welche unterschiedlichen Dimensionen die Akteure dem alevitischen 'Wir-Gruppen-Prozeß' verleihen. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß möglicherweise Schriften von Alevi, die nicht den breiten Meinungsströmen folgen und die minder aktiv im alevitischen Vereins- und Zeitschriftenwesen sind, nicht so leicht zu greifen sind. Denn sie dürften nicht so sehr von der neuentstandenen alevitischen Infrastruktur profitieren.

---

[245] Eine Ausnahme stellt Zelyut dar, der harsche Kritik auch an Werken von Alevi übt wie an Şener (1991/1989) und Bozkurt (1990a). Er hält ihnen immerhin eine gewisse Blauäugigkeit zugute: Sie seien auf die von der sunnitischen Wissenschaft absichtsvoll vorgebrachten Verdrehungen hereingefallen. Yürükoğlu (1990) allerdings beschuldigt er des Plagiats (Zelyut 1990b:15,241-258,343).

[246] So z.B.: Şener 1991b; Öz 1990/1989.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000087

1.2. Die Autorenschaft

Mit der Autorenschaft[247] der zur Diskussion stehenden Werke begegnet uns derselbe Kreis von Personen, der auch in den neugegründeten alevitischen Organisationen eine rege Aktivität entfaltet hat. Die Veröffentlichungen aus der Feder der traditionellen religiösen Führungselite[248] datieren vor der aktuellen Publikationsflut zum Alevilik, mit der sich eine neue Schicht alevitischer Intellektueller zu Wort meldet. Diese entstammen zumeist einem dörflichen Milieu, das viele in jungen Jahren zwecks höherer Bildung verlassen haben. An den Universitäten von Istanbul, Ankara und anderswo wurden aus ihnen Rechtsanwälte (Metin), Lehrer (Kocadağ, Öz, Seyirci) und Absolventen anderer geisteswissenschaftlicher Fakultäten. Unter ihnen sind Sozialwissenschaftler (Şener), Volkskundler (Birdoğan), Philosophen (Eyuboğlu), Literaturwissenschaftler (Erseven, Özkırımlı), Historiker (Çamuroğlu) und Turkologen (Bozkurt). Halten sie keine akademische Stellung inne, so ist der überwiegende Teil journalistisch oder schriftstellerisch tätig (Bayrak, Kaleli, Kıyafet, Pehlivan, Şener u.a.). Die meisten blicken auf ein gesellschaftspolitisches Engagement in progressiven bis radikal marxistischen Organisationen oder Parteien zurück. In manchen Fällen zwang daher der Putsch 1980 zur Aufgabe der wissenschaftlichen Laufbahn[249]. Selbstauskünfte in Interviews verdeutlichen, wie sehr die Autoren ihren Werdegang sowie das Eintreten für soziale Gerechtigkeit und Menschenrechte als selbstverständlichen Bestandteil ihrer alevitischen Identität begreifen.

Auch zeigt sich, daß eine neue Generation vor uns steht: Die Eltern, noch vielfach Analphabeten, leiten eine politische Bewußtwerdung nicht direkt an. Viel eher bieten sie eine Lebensform und eine Atmosphäre der Toleranz, des offenen Gesprächs und der Erkenntnisfreude, welche einer solchen Politisierung förderlich ist[250]. Eine Sonderstellung nehmen Yaman und Özezen ein, die eine formelle theologische - somit aufgrund der Gegebenheiten in der Türkei zwangsläufig sunnitische - Hochschulbildung genossen haben. Entsprechend

---

[247] Nachstehend soll nur ein kursorischer Überblick geboten werden; die angesprochenen Zusammenhänge sind eingehender und systematisch aufbereitet dem biographischen Autorenverzeichnis im Anhang zu entnehmen.

[248] Mit ihren Arbeiten haben der *Çelebi* Ulusoy (1986/1980) und der *Dedebaba* Noyan (1985) als informell anerkannte oberste Würdenträger der beiden Zweige des Bektaşi-Ordens die jahrhundertealten konträren Positionen nochmals im Gegenwartsbezug abgesteckt. Freilich ist dies mit einer Eleganz und Zurückhaltung geschehen, die dem Toleranzanspruch eines Alevi bzw. Bektaşi zu Gebote stehen.

[249] Şener erklärt, sein *Alevilik Olayı* (1991/1989) habe eine Dissertation werden sollen. Die Beschlüsse des *Yüksek Öğretim Kurumu ("Hochschulleitungsrat";* seit 1982; im folgenden: YÖK) vereitelten dies. Ähnlich gelagert ist der Fall von Bozkurt: Er lehrte nach seiner Promotion in Göttingen an der Universität Izmir, mußte aber die Flucht ins Ausland antreten, nachdem man ihn nach dem Putsch von dort entfernt hatte. Über verschiedene Stationen konnte er wieder den Einstieg in den universitären Bereich finden (Lehraufträge an deutschen Universitäten und an der Universität Rotterdam).

[250] Vgl. exemplarisch die Aussagen von Erseven (in: *Kavga* Heft 21, November 1992:16-17) und Celasun (in: Yürükoğlu/Köklü 1992:passim).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000088

heben sie sich in Sprachstil und Auswahl ihrer Quellen von anderen Verfassern ab.
Wir kennen auch Autoren aus *ocak*-Geschlechtern wie Bozkurt und Kaygusuz, doch scheinen diese weder das entsprechende Wissen von Vätern oder Großvätern in traditioneller Weise übermittelt bekommen zu haben, noch waren sie bei Erscheinen ihrer Werke als *dede* tätig[251]. Offenbar ist man sich in Kreisen der säkularen Autorenschaft bewußt, daß Stimmen aus der alten religiösen Führungsschicht fehlen. Jedenfalls bringen die alevitischen Zeitschriften Berichte und Interviews mit den noch - oder wieder - aktiven *dede*. Entsprechenden Einblick soll auch eine neue Schriftenreihe bei *Alev Yayınları* bieten. Dabei werden *dede* zu religiösen Aspekten wie auch zu gesellschaftspolitischen Angelegenheiten befragt[252].
Unter den *dede* gibt Celasun die wohl schillerndste Persönlichkeit ab. Er gehörte offenbar Zeit seines Lebens zu jenen Alevi, die auf seiten der ebenso atheistischen wie radikalen Linken gestanden hatten. Bislang betätigte er sich in der Türkei und seit geraumer Zeit auch in der Bundesrepublik Deutschland als Theaterregisseur und Schriftsteller. Eigenen Angaben nach gewann er vor etwa fünf Jahren eine plötzliche Erkenntnis: Über dem Grab der Eltern gelobte er, seinen weiteren Kampf dem Alevilik zu widmen. Wie sein Vater schon, der dafür allerdings in kemalistische Gefängnisse gewandert war, nahm er seine Obliegenheiten als *ocakzade* an und begann, *cem*-Rituale abzuhalten. Dafür aktualisierte er die traditionellen Gebete und Segenssprüche und verfaßte neue (Yürükoğlu/Köklü 1992:11-13). Weiter aufschlußreich sind seine Aussagen aufgrund der Tatsache, daß Celasun den zazakisprachigen Alevi von Dersim zugehört. Keineswegs vergaß er über diese seine Besinnung auf Stammeszugehörigkeit, heilige Abstammung und religiöse Berufung die Arbeiterklasse oder die Kommunistische Partei der Türkei[253].
Im folgenden wird das Werk der beiden gebürtigen Sunniten Yürükoğlu und Eyuboğlu als Teil des Entwurfs eines alevitischen Selbstbildes berücksichtigt. Dieser Schritt rechtfertigt sich, weil bestimmte Kriterien erfüllt sind: Übernahme einer noch zu präzisierenden spezifisch alevitischen Haltung und Äußerungsweise, Einlassen auf das Projekt alevitischer 'Wir-Gruppen'-Bildung, Fokussierung auf das alevitische Milieu als maßgebliche Adressaten sowie positive Akzeptanz seitens größerer Kreise der alevitischen Gemeinschaft. Ich bin mir der Problematik, diese Faktoren zu bestimmen, bewußt, denn gerade auch orthodoxe oder vorwiegend aus politischen Motiven an den Alevi interessierte Sunniten versuchen diese zu erfüllen. Zumeist lassen sich solche Autoren eindeutig einem "sunnitischen Lager" zuordnen - wenn auch nicht im ausschließlich religiösen Sinne: Zu deutlich werden ihre nationalistisch-religiösen Anliegen, zu vordergründig fällt ihre Annäherung an den Dialog innerhalb

---

[251] Heranwachsende *ocakzade* richten nunmehr ihre universitäre Ausbildung bewußt im Blick auf eine spätere Übernahme des *dede*-Amtes aus; vgl. den in *Kervan* (Heft 25, März/April 1993:20-21) besprochenen Fall des Hıdır Temel. Dies entspricht ganz dem Ruf nach einer "Verwissenschaftlichung" des Alevilik.

[252] Bislang erschienen: Yürükoğlu 1991; ders./Köklü 1992.

[253] *Türkiye Komünist Partisi;* 1989 hat sich diese mit der *"Arbeiterpartei der Türkei"* zur *"Vereinigten Kommunistischen Partei der Türkei"* zusammengeschlossen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000089

der alevitischen Gemeinschaft aus, zu wenig wird berücksichtigt, was die alevitische Seite einbringt. Kurz: derartige Darstellungen bleiben Fremdsicht. Eine innere Distanz zum Alevilik zeigt sich auch noch in den Beiträgen von Sunniten in der liberalen, säkularen Presse, auch wenn diese den Alevi mit aller Sympathie begegnen. Yürükoğlu und Eyuboğlu nehmen indessen eine Sonderstellung ein, auch wenn ihre Argumentation ebenso wie die orthodoxe sunnitische von übergeordneten Interessen mitbestimmt ist: Yürükoğlu mag wollen, die sozialistische Revolution zu realisieren, zumindest aber die Lage der türkischen Arbeiter und Bauern zu verbessern. Eyuboğlu hält sich diesbezüglich bedeckter. Ein Interesse wissenschaftlicher und gesellschaftspolitischer Art ist klar erkennbar. Beider Argumentation ist über weite Strecken materialistisch und daran orientiert, gesellschaftliche Klassen bzw. Schichten zu identifizieren. Entzieht sich kaum eines der alevitischen Werke einer solcherart inspirierten Sicht auf das Funktionieren von Wirtschaft und Gesellschaft, gehören die Arbeiten von Yürükoğlu und Eyuboğlu klar alevitischen Argumentationskontexten zu. Dies trifft um so mehr zu, als in den 1970er Jahren bisweilen die Identität als Alevi und zugleich als Sozialist bzw. Marxist zur Deckung kamen. Politisch links stehende Kreise scheinen nach wie vor stark aus dem alevitischen Milieu zu stammen[254]. Hinzu kommt, daß sich Eyuboğlu zu einer Art Konversion zum Alevilik bekennt, während Yürükoğlu vom Umfeld der Zeitschrift *Kervan* als *"Freund des Alevilik"* aufgenommen ist. Yürükoğlu ist schon seit längerem stark engagiert im alevitischen Publikationswesen. Er liefert regelmäßig Beiträge für *Kervan (Kavga)* und leistet Herausgebertätigkeit bei *Alev Yayınları*. Beide Autoren scheinen sich jedenfalls stark mit dem alevitischen Anliegen von Gemeinschaftsstiftung zu identifizieren. Eyuboğlu allerdings übt auch heftige Kritik am alevitischen Lager, so daß man ihn dort nicht durchweg willkommen heißt. Ihm wird zwar zugestanden, daß er sich dem Phänomen Alevilik *"mit Aufrichtigkeit und in guter Absicht"* nähere, doch legt Zelyut nahe, daß die Fehler, die ihm bei der Deutung unterlaufen seien, Resultat der Tatsache wären, daß Eyuboğlu eben *"nicht vom Inneren des Weges herkomme"* (Zelyut 1990b:258). Derartige Aussagen sind als Hinweis zu werten, daß die Aufnahme von Sunniten in die Gemeinschaft weiterhin von Skepsis begleitet wird[255].

---

[254] Vgl. Celasun: *"Wir stellen heute zu 98,8% die Kader der türkischen Linken."* (Yürükoğlu/Köklü 1992:60)

[255] Anders scheint es sich mit christlichen "Konvertiten" (oder solchen, die man dafür hält) zu verhalten; vgl. das sehr persönlich abgefaßte Geleitwort von Özkırımlı zu Mélikoff (1993:7-8). Eigene Beobachtungen bestätigen dies. Die größere Offenheit gegenüber Christen ist historisch zu erklären, denn schließlich war es der sunnitische Staatsapparat mit seinen Theologen und nicht Christen, welche die Alevi in ihrer Existenz bedrohten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000090

1.3. Verlagshäuser und alevitische Medien

Zur Infrastruktur eines reaktivierten Alevilik gehören bestimmte Verlage, deren Namen bereits Hinweise auf die programmatische Ausrichtung liefern. Dabei bilden *Alev Yayınları ("Edition Flamme")* und *Cem Yayınları* (nach dem Ritus der *ayin-i cem* benannt) zu einem gewissen Grad Gegenpole. Beide haben ihren Sitz in Istanbul.

Alev publiziert eher sozialkritische Titel und im Beiprogramm der Reihe "Politik" marxistische Literatur. Obzwar sie zwei voneinander unabhängige Unternehmen bilden, ist der Verlag personell und ideell mit einer meist monatlich erscheinenden Zeitschrift verflochten. Dieses Magazin hieß anfangs noch *Kavga - "Kampf"*. Sein Untertitel gemahnt an die obigen Ausführungen, nämlich daß 'Identität' als eine Synthese von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verstanden werden müsse: *"Dünden Güne, Günden Yarına" - Vom Gestern zum Heute, vom Heute zum Morgen"*. Wie aus den Beiträgen ersichtlich, signalisierte der ehemalige Haupttitel nicht zuletzt, daß Berichterstattung und Verständigung über das Alevilik einer umfassenderen gesellschaftlichen Auseinandersetzung zugehören - dem Klassenkampf[256]. Die Umbenennung ab dem Dezember-Heft 1992 in *Kervan - "Karawane"* - wurde nach Angaben von Redaktionsmitarbeitern von Lesern und von einer so vage gefaßten Instanz wie der *"Gesellschaft" (toplum)* befürwortet[257]. Ich nehme an, daß der alte Titel sich mit einem Schreiben über eine friedenssehnsüchtige und tolerante alevitische Gesellschaft schwer vereinbaren ließ. Zudem sollte wohl auch eine weniger einschlägig politisierte und eher kulturell interessierte Leserschaft angesprochen werden. Weiterhin spricht aus vielen Beiträgen das Anliegen, apolitische Leser zu gesellschaftlichem Engagement zu aktivieren. Daneben finden sich nun vermehrt Artikel zu den religiös-ethischen und rituellen Grundlagen des Alevilik. Diese sind nicht im Ton von Traditionstümelei, sondern von Aufklärung gehalten. Rituale und Anschauungen werden im Lichte der schon jahrzehntealten Wandlungsprozesse zur Diskussion gestellt. Man unterbreitet Vorschläge, welchen Platz sie in der alevitischen Gesellschaft der Moderne haben können. Nach wie vor nimmt die politische und die Gewerkschaftsberichterstattung breiten Raum ein. Das Blatt unterstützt aber keine radikal linken Organisationen, sondern rief in den beiden Nummern vor der Regional-

---

[256] Die Werbung von *Alev Yayınları* ist eindeutig: *"Der Schlüssel des Kampfes ist das richtige Bewußtsein" (Kavga* Heft 21, November 1992:11). Auch hat man offensichtlich eine "proletarische" und unterprivilegierte Leserschaft im Blick, wenn Arbeitslosen 40% Rabatt gewährt wird (nach einer Verlagsanzeige in: Yürükoğlu 1991:107).

[257] Persönliche Mitteilung, September 1993. Die schriftliche Stellungnahme der Redaktion (Heft 21, November 1992:24) ist mit ihrem Wortspiel aufschlußreich: *"Nicht* [der] *'Kampf' wird sich ändern, sondern sein Name. […] Warum dieser Wandel? Es ist kein Wandel, es ist eine Namensänderung. Der Weg ist derselbe und das Ziel ist dasselbe. [Der] 'Kampf' bricht mit der 'Karawane' auf. Sie möchte von ihren Lesern, daß sie daran teilnehmen. Nunmehr wird die 'Karawane' den Kampf anführen. […] Die Funktion des 'Kampfes' ändert sich nicht, sondern sie wächst, treibt Äste, Zweige, Blätter, schlägt Wurzeln in der Erde Anatoliens und trifft mit deren Wurzeln zusammen. […] Möge es eine gute Reise für unsere 'Karawane' werden, während der Kampf anwächst."* [einfache Anführungszeichen = im Original hervorgehoben].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000091

wahl am 27. März 1994 dezidiert dazu auf, die *Sosyaldemokrat Halkçı Partisi* (die Nachfolgepartei der seit 1989 wieder zugelassenen kemalistischen CHP) und damit Laizismus und Demokratie zu unterstützen. Das Emblem im Zeitungskopf verquickt weiterhin religiös konnotierte, alevitische Symbole und marxistische Insignien: Löwe, Hirsch, Ähren, Maulbeerzweig, Alis sagenhaftes zweischneidiges Schwert *Zülfikar* neben Kalaschnikow, Räderwerk, Sowjetstern auf roter Fahne und eine erhobene Faust, alles drapiert über einem aufgeschlagenen Buch.

Von solchen klaren Botschaften hebt sich die Monatsschrift *Cem* deutlich ab[258]. Diese war schon einmal in den 1960er Jahren erschienen[259] und kündet nun ihren Anspruch im Untertitel: *Alevi Kültür ve Düşüncesinin Sesi. Siyasi-Kültürel Dergi - "Stimme der alevitischen Kultur und Denkens. Politisch-kulturelle Zeitschrift"*. Aufmachung und Schwierigkeitsgrad der Texte fordern größere Lesegewohnheit und -disziplin. Wartet *Kervan* mit Farbaufnahmen, aufgelockertem Schriftsatz und Vermittlung von Wissen in Interviewform auf, hat *Cem* kaum einmal Schwarzweißfotos, dafür aber umso mehr trockenen Text zu bieten. Den Zuschriften nach zu urteilen, scheint sich die Leserschaft von *Cem* dennoch nicht nur auf intellektuelle Kreise zu beschränken. Inhaltlich teilt man nicht den (klassen-)kämpferischen Ansatz, wenn auch keineswegs mit Kritik an der gegenwärtigen politischen und sozialen Lage und an deren Verantwortungsträgern gespart wird. Der Tatsache, daß man die Prinzipien Laizismus, Demokratie und Freiheit im politischen und religiösen Leben der Türkei gefährdet sieht, sind zahlreiche Beiträge gewidmet. Das Hauptgewicht liegt in der Vermittlung historischer, ideeller und religiöser Kenntnisse über das Alevilik. Es scheint mir so, als handele es sich zudem um ein Organ, das auch die Interessen der von der Linie von Hacı Bektaş Veli unabhängigen *ocakzade* vertritt.

Hingegen befürwortet *Kervan* stark, eine alevitische Zentralinstanz im alten Ordenszentrum Hacıbektaş einzurichten. Der Konflikt, der schon seit geraumer Zeit zwischen *Cem* und *Kervan* schwelt und seit Anfang 1993 offen ausgetragen wird[260], scheint mehr mit dem traditionellen Dualismus zwischen Zentralinstanzen und regionaler Autonomie der religiösen Würdenträger zu tun zu haben denn mit Reibungen, die sich aus der unterschiedlichen ideologischen Ausrichtung ergeben. Alte Trennungslinien brechen in neuem Gewande auf.

Mit *Nefes. Alevi-Bektaşi Kültürünün Sesi. Aylık Siyasi Kültürel Dergisi* - meldet sich seit November 1993 eine weitere *"Stimme der alevitisch-bektaschitischen Kultur"* zu Wort. Der Haupttitel *Nefes* will bewußt doppeldeutig sein, indem er einen weltlichen *("Atem")* und

---

[258] Dennoch wurde der leitende Redakteur der Zeitschrift, Cemal Şener, wegen eines Beitrags in Heft 3 (August 1991) vor dem Istanbuler Staatssicherheitsgerichtshof wegen *"Separatismus" (bölücülük)* verklagt. Dies ist nach den in der Folge des Putsches von 1980 erlassenen Anti-Terror-Gesetzen ein schwerwiegendes Vergehen. Şener wurde indessen freigesprochen; vgl. die Beiträge in: *Cem* Heft 5, Oktober 1991:1 & Heft 7, Dezember 1991:6-9.

[259] Der damalige Herausgeber Abidin Özgünay, ein Volkswirtschaftler, leitet das Blatt auch jetzt wieder.

[260] Vgl. diverse Beiträge in beiden Zeitschriften, insbesondere seit 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000092

einen mystisch konnotierten (religiöse Hymnen der Alevi bzw. Bektaşi) Gehalt transportiert[261]; denn das Magazin versteht sich zugleich als allgemein ausgerichtete *"politisch-kulturelle Monatszeitschrift"*, die sich nicht auf das alevitische Milieu und Thema beschränken will, sondern allen *"säkular-demokratischen Kräften"* im Kampf um Demokratie und um den Schutz von Minderheitenrechten als Forum dienen soll *(Nefes* 1. Jg., Heft 1, November 1993:5-6). Entsprechend nimmt zwar die Berichterstattung über die historischen und kulturellen Aspekte des Alevilik, "interne" Vereinsnachrichten und Veranstaltungshinweise breiten Raum ein, doch geht es der Titelgeschichte, der Meinungsseite sowie den Sparten für Wirtschaft, Sport, Jugend und Frauen oft um weitergefaßte Anliegen. Die inhaltliche Leitung der Zeitschrift untersteht den Herren Şener, Çamuroğlu und Zelyut, die sich von Anbeginn im alevitischen Publikations- und Vereinswesen recht aktiv zeigten. Die Redaktion liegt bei Esat Korkmaz. Insgesamt lassen Themenspektrum, Aufmachung, Autoren und Textniveau die Zeitschrift zwischen den von *Cem* und *Kervan* gesteckten Polen einordnen.

Meiner Kenntnis nach besteht keine Verbindung der Zeitschrift *Cem* zu dem literarisch orientierten Verlag *Cem Yayınevi* (Istanbul), der in den letzten Jahren auch Titel zu Aspekten der alevitischen Glaubenslehre oder des Rituals (z.B.: Bozkurt 1990b) und von wissenschaftlichem Anspruch wie Özkırımlı (1990) und Mélikoff (1993)[262] veröffentlicht hat.

Ein Großteil der hier berücksichtigten Buchpublikationen ist bei *Ant Yayınları ("Edition Schwur"*, Istanbul) erschienen. Sie fallen durch eine stets gleiche Aufmachung ins Auge.

Der Bektaşi Adil Ali Atalay (Vaktidolu)[263] hat Ende der 1980er Jahre einen weiteren alevitischen Verlag ins Leben gerufen: *Can Yayınları* (Istanbul). Dies ist ein ebenfalls religiös konnotierter Verlagsname: *Can* (eigentlich: Vital-*"Seele")* ist die Anrede unter alevitischen Laien und Bektaşi-Derwischen. Der Verlag ediert die traditionellen alevitischen und bektaschitischen Glaubensbücher sowie Anthologien religiöser Dichtung. Diese sollen insgesamt verläßlicher sein als die Erbauungsliteratur aus dem Hause *Ayyıldız Yayınevi* (Ankara) (Ocak 1991:21), das benannt ist nach dem Inhaber, einem *ocakzade*. Des weiteren spielen *Yön Yayınları* und *Der Yayınları* eine gewisse Rolle.

Wenn zwar eine eingehendere inhaltliche Analyse alevitischer Zeitschriften auszuklammern ist, seien im folgenden - wie im Falle der wichtigsten Blätter *Kervan, Cem* und *Nefes* schon geschehen - doch weitere entsprechende Publikationen zumindest kurz vorgestellt. Sie sind als Bestandteil des neuartigen alevitischen Netzwerkes, das überregionale, aber doch vor-

---

[261] Vgl. die Begründung für die Titelwahl in: *Nefes* 1. Jg., Heft 1, November 1993:3.

[262] Der 1992 französisch publizierte Band versammelt die wichtigsten Aufsätze der Turkologin (Emerita der Universität Straßburg) zum Alevilik und Bektaşi-Orden. In den Vorworten, die Alevi der türkischen Ausgabe beigegeben haben, zeichnet sich die Tendenz ab, das Werk für alevitische Anliegen zu vereinnahmen. Die Autorin selbst bekundet zwar diesbezügliche Sympathien, besteht aber auf ihre wissenschaftlich Herangehensweise. Nichtsdestotrotz wurde sie in der liberalen Presse aufgrund eines Interviews kurz nach Erscheinen des Werkes als Konvertitin zum Alevilik gefeiert *(Cumhuriyet Hafta* 22.-28. Januar 1993:5).

[263] Er ist zudem Verfasser zahlreicher religiöser Hymnen *(nefes);* vgl. Koca 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000093

rangig gemeinschaftsinterne Verständigungsprozesse ermöglicht, zur Kenntnis zu bringen.
Seit Juni 1992 erscheint das nach dem alevitischen Bauerndichter[264] benannte Magazin *Pir Sultan Abdal*. Es ist Sprachrohr des 1988 in Ankara gegründeten *Pir Sultan Abdal Kültür ve Tanıtma Derneği*[265], von dem es mittlerweile in zahlreichen Städten Ableger gibt. Der Untertitel dieser zweimonatlich publizierten *"Kultur- und Kunstzeitschrift"* ist programmatisch. Der Berichterstattung über alevitische Kulturveranstaltungen, dem literarischen Teil und den Vereinsnachrichten fehlt indessen nie die politische Note.
Der *Aşık Veysel Kültür Derneği ("Aşık Veysel*[266]*-Kulturverein")* gibt mit *Dost, dost...*[267] seit August/September 1993 eine weitere *"Kultur- und Kunstzeitschrift"* heraus. Offenbar möchte man die in der Zeitschrift thematisierte türkische Tradition der Volkssänger und des alevitischen Rituals der übrigen türkischen Welt angebunden wissen. Das Impressum weist nämlich Vertretungen in Aserbaidschan, Usbekistan und Kasachstan aus. Die Titel der betreffenden Personen verraten deren Einbindung in universitäre Institutionen, ihre Namen die Zugehörigkeit zu einem alevitisch-schiitischen Milieu.
Nach dem alevitisch-schiitischen Trauertag benannt ist die Zeitschrift *Aşura. Aylık Ehl-i Beyt Kültür ve Siyaset Dergisi* ("Aşura. *Monatszeitschrift für die Kultur und Politik der* Ehl-i Beyt"). Sie wird seit Februar 1990 vom Imam einer zu dieser Zeit in Çorum[268] eröffneten schiitischen Moschee herausgegeben. Das Projekt soll - wie *Nokta* (15. Juni 1990:21) vermeldet - unter dem Einfluß des Iran stehen. Nach inhaltlichen Gesichtspunkten ist dies sehr gut möglich, denn die Zeitschrift erklärt die Besonderheit des Alevilik allein aus dessen ausgesprochener *"Liebe"* für die *Ehlibeyt;* ansonsten vertreten die Beiträge die fünf Grundpflichten des Islam, die Verhüllung der Frau und ähnliche Postulate der Orthodoxie. Auch das der Zeitschrift verbundene Verlagshaus *Aşura Yayınevi* (Çorum) veröffentlicht letztlich schiitisch-orthodoxes Schriftgut.
Birlik-Dirlik ("Einheit-Lebendigkeit/Eintracht") stellt hierzu das sunnitische, aber staatstreue

---

[264] Vgl. unten Abschnitt III. 3.2.2.4.

[265] Nur sinngemäße Übersetzung ist möglich: *"Verein zur Förderung und Verbreitung der Kultur von Pir Sultan Abdal"*. Das türkische Vereinsgesetz zwingt dazu, nicht eindeutig religiöse Vereinsnamen zu wählen. Man macht daher vor allem alevitische Größen und lokale "Heilige" zu Namensgebern: Von überregionaler Bedeutung ist auch der *Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Derneği*. Die Formulierung der Vereinsbezeichnungen belegen die These von einer Revitalisierung des Alevilik und der Rückbesinnung auf das kulturelle Moment, die jene kennzeichnet: *"Kulturverein"* zur *"Bekanntmachung" (tanıtma), "Belebung" (yaşatma)* oder für *"gegenseitige soziale Hilfe"* u.ä.

[266] Aşık Veysel, ein mittlerweile verstorbener Barde alevitischer Herkunft, genießt in der Türkei auch in sunnitischen Kreisen große Popularität. Manche Alevi verübeln ihm allerdings die Annahme staatlicher Förderung, in deren Genuß ihn die Kemalisten brachten, als sie in ihm einen Vertreter der ländlichen türkischen Volkstradition entdeckten. Wandte Veysel sich zudem von explizit religiösen Inhalten ab und der Naturdichtung zu, verhärtete sich noch stärker der Vorwurf des Verrats an der eigenen Gemeinschaft; vgl. Celasun (in: Yürükoğlu/Köklü 1992:83-93), der Veysel allerdings verteidigt.

[267] Wörtlich *"Freund"* mit der Konnotation "göttlicher Freund", vor allem in der mystischen Dichtung.

[268] Die Stadt und vor allem die gleichnamige Provinz ist eine der alevitischen "Hochburgen" der Türkei.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000094

Pendant dar. Die Zeitschrift erscheint seit Juni 1994 vierteljährlich als Organ des *"Forschungszentrums für türkische Kultur und Hacı Bektaş Veli an der Gazi-Universität Ankara"*. Diesem sind Personen aus dem DİB (Sezgin, M.N. Yılmaz), Vertreter turkistischer Positionen (Faruk Sümer, Turhan Yazgan) und dem Namen nach möglicherweise sogar gebürtige Alevi affiliiert. Obzwar etliche der Beiträge vom Geist der *Türk-İslâm Sentezi* erfüllt sind, gibt man den wissenschaftlichen Anspruch nicht immer der Ideologie preis.

Klar dem alevitischen Milieu gehören die beiden kleineren Blätter *Yurtta Birlik ("Einheit in der Heimat")* und *Gönüllerin Sesi ("Stimme der Herzen")* zu. Die letztgenannte Zeitung bringt ein Verein heraus, der sich um die Istanbuler *türbe* des Karaca Ahmet Sultan formiert und eine rege Aktivität entfaltet hat. Dieser *Karaca Ahmet Sultan Derneği* scheint innerhalb der neueren alevitischen Selbstorganisation eher einem bürgerlichen Lager zuzugehören[269]; radikalere linke alevitische Kreise jedenfalls werfen dem Verein Zusammenarbeit mit dem Staat vor, wobei alevitische Interessen "verraten" würden[270].

In der Bundesrepublik Deutschland erscheinen seit Oktober 1991 *Mürşid* als Verbandsorgan der *"Vereinigung der Aleviten-Gemeinden e.V."* und bereits im 7. Jahrgang *Ehl-i beyt*. Beide stehen inhaltlich und ideell eher den Kreisen um *Cem* nahe. Der verantwortliche Redakteur der beiden Blätter, İsmail Elçioğlu, berichtet regelmäßig in *Cem* über Alevi und das Alevilik in Deutschland. Im Zuge des zunehmenden verbandlichen Zusammenschlusses wurde *Mürşid* im Februar 1992 von der zweimonatlich in Köln herausgegebenen Zeitschrift *Alevilerin Sesi ("Stimme der Alevi")* abgelöst. Eine wachsende Professionalisierung ist hier wie auch bei den in der Türkei publizierten Schriften zu verzeichnen.

Abschließend ist kurz zu erwähnen, daß die alevitische Medienlandschaft ihr Spektrum mittlerweile erweitert hat. Man versucht offenbar über das Schriftmedium hinauszukommen, zumal sich die Intellektuellen mittlerweile eingestehen müssen, daß die "alevitische Gesellschaft" nicht ganz so lesefreudig ist, wie man sie sich wünschen würde[271]. So wurde *"Radyo Mozaik"*[272] gegründet, das ab dem 15. April 1994 zunächst in Ankara sendete und seither seine Aktivitäten beständig auf weitere Städte ausweitet (Istanbul, Mersin, Hacıbektaş u.a.). Darüberhinaus ist eine Fernsehstation geplant. Programmatisch ist wiederum der Name: *"Radio Mosaik"* möchte als *"alternative Stimme"* gegen die Monotonie und ein-

---

[269] Dies erschließt sich auch aus den Publikationen, die leitende Persönlichkeiten des Vereins vorgelegt haben; vgl. z.B. Yaman 1993.

[270] Persönliche Mitteilung. In einem weiteren informellen Gespräch in Hacıbektaş im August 1994 wurde mir gegenüber zudem kritisiert, daß die "Kostüme" der *semah*-Gruppe des Karaca Ahmet Sultan-*dergah* nicht "authentisch" seien. "Ursprünglich" habe man beim *semah* weder Schleier, noch die turbanartige Kappe, noch die aufwendig verzierten Gewänder wie diese Truppe getragen, sondern schlichte Leinengewänder und vor allem das rote Stirnband (dieses soll Ali als Turbanband getragen haben). Denn schließlich seien die Alevi arm gewesen und würden weltliche Prunksucht ablehnen.

[271] So äußerte sich Şener in einem Vortrag; vgl. *Nefes* 3. Jg. Heft 3, Januar 1994:48.

[272] Die Informationen hierzu wurden zusammengestellt auf der Grundlage von Flugschriften (daher stammen die Zitate) und verschiedenen Beiträgen in den alevitischen Zeitschriften aus dem Jahre 1994.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000095

dimensionale Berichterstattung in den übrigen privaten und öffentlichen Fernseh- und Rundfunkanstalten antreten. Die Initiative, die sich als *"zeitgenössisch, demokratisch"* und *"avantgardistisch"* versteht, hat ihre Impulse wohl vor allem daher bekommen, daß Alevi ihre Lebensweisen und Glaubensformen in den "sunnitischen" Medien nicht angemessen gewürdigt sehen, und daß es zudem dort zu Entgleisungen über das Alevilik gekommen war. In diesem Sinne wird eine Kampagne begründet, die mit *cemtv-radyo* eine weitere alevitische Radio- und Fernsehstation ins Leben rufen will *(Cem* 4. Jg., Heft 39, August 1994:2. Umschlagseite).
Doch zurück zu den hier behandelten Quellen:

1.4. Textgattungen

Das hier zugrundegelegte Material ist unterschiedlichen Kategorien zuzuordnen: Ein Großteil des Schrifttums zum Alevilik[273] versteht sich als umfassende Gesamtdarstellung[274]. Es will Antwort geben auf die bisweilen schon im Titel[275] aufgeworfene Frage "Was ist das Alevilik? Was ist das Bektaşilik?" Damit dienen sie einerseits der Aufklärung Außenstehender. Mehr wohl sind sie aber an jene Alevi gerichtet, die infolge der oben beschriebenen Prozesse über keine oder nurmehr rudimentäre Kenntnisse und Erfahrungen mit den Inhalten und der Praxis ihrer Glaubensgemeinschaft verfügen. Wie im folgenden noch zu zeigen sein wird, kann ein solcher Leserkreis in jenen Schriften eine Form der Aufklärung über das "Wesen" des Alevilik und der Alevi finden, die identitäts- und gemeinschaftsstiftend wirken mag. Deutlich bringt Yaman angesichts der Entwicklungen der Republikzeit das Anliegen zum Ausdruck, die Gemeinschaft und ihre spezifischen Traditionen zu "retten" und zu bewahren. Er möchte ein zuverlässiges Quellenwerk *"für unsere kommenden Generationen"* bereitstellen - ein *"Alevi-Handbuch"* von wissenschaftlicher Qualität soll es sein. Für ihn ist es eine Frage der Verantwortung, *"eine unausweichliche Aufgabe"*, den eigenen Kindern und Familien *"unser wahres Selbst* [öz benliğimiz] *zu lehren"* (1993:18). Ebenso möchte Şimşek mit seiner Arbeit dazu beitragen, kulturelle Werte aufrechtzuerhalten. Er will allen ehemaligen Bewohnern seines Heimatdorfes, die sich trotz Abwanderung in die Städte an der Wahrung der Bezüge zum Dorf interessiert zeigen, und den Besuchern der dortigen *türbe* des *ocak*-Gründers Hıdır Abdal Sultan ein Kompendium an die Hand geben (1991:6).
Neu an jenen Werken ist, daß sie allgemein zugänglich machen, was ehedem als Geheimwis-

---

[273] Vgl. die wenn auch nicht wissenschaftlichen Ansprüchen genügende, so doch recht umfangreiche Bibliographie der bislang in der Türkei erschienenen Titel bei: Pehlivan 1992:158-175.

[274] Wichtig wurden vor allem: Birdoğan 1990; Bozkurt 1990a; Pehlivan 1992; Şener 1991/1989; Yürükoğlu 1990; Zelyut 1990b und m.E.: Ulusoy 1986/1980; Noyan 1985.

[275] Wie: Kırkıncı 1987 (dies ist allerdings eine strikt orthodoxe Arbeit); Noyan 1985. Die Textsammlung von Uluçay antwortet mit *"Das ist das Alevitum"* (1993a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000096

sen[276] des Alevilik galt und das nur von den *dede* oder *rehber* persönlich vermittelt werden konnte. Es wird damit öffentlich zur Diskussion, gar Disposition gestellt. Alevitischen Glaubensbüchern wie den *buyruk* oder anderen *erkanname ("Regel- und Tugendbuch")* kam zweifelsohne immer schon ein hoher Absolutheitsanspruch und überzeitlicher Charakter zu. Indem die "Regeln des Weges" nun veröffentlicht werden, gerinnen sie indes zu festgeschriebenem Allgemeingut. Diese Kenntnisse finden sich nun von Laien schriftlich festgehalten und ausgedeutet, statt von einer religiösen Elite exklusiv weitergegeben. Diese Form der Überlieferungen trug zumindest das Potential in sich, beständig und unbemerkt aktualisiert zu werden. Die Bücher über das Alevilik werden hingegen immer an dem gemessen werden können, was ein anderer schon geschrieben hat. Vor allem die Geschichtserklärungen, rituelle Texte und Abläufe[277] dürften so eine gewisse Normierung erfahren. Diese Verschriftung traditionalen Wissens dürfte von Relevanz für die Natur der Beziehungen zwischen *dede* und *talip* sein. Der Kenntnisstand des religiösen Führers wird für Laien, die sich in jenen Bücher kundig machen, überprüfbar. Der *dede* oder *rehber* sind es nicht mehr allein, die eine Welt legendärer Überlieferung, mystischen und rituellen Wissens erschließen können. Und auch für sie werden Ritualtexte und -abläufe ablesbar und selbst zu besorgen. Die *ocakzade* können eine größere Unabhängigkeit von der väterlichen Tradition entwickeln, so sie dies wünschen. Für die alevitischen Intellektuellen scheinen derartige Entwicklungen kein weiteres Problem darzustellen, denn man begrüßt sie. Schließlich sei es unabdingbar, die Riten wieder wie ehedem auszurichten, um die Lage der Alevi zu verbessern. Dafür sei es äußerst vorteilhaft, daß die Gebete nun nachgelesen werden könnten; sie müßten dann nur noch auswendig gelernt werden (Çamuroğlu 1992b:138).

Der Großteil der Autoren verfolgt dennoch kein explizit theologisches oder religionshistorisches Anliegen. Vielmehr sind sie interessiert an soziologischen und kulturellen Aspekten, an Sozialgeschichte (u.a.: Öz 1992:7) und im speziellen an der *"Geschichte eines gesellschaftlichen Widerstandes"* (Bozkurt 1990a:Rückentitel). Damit machen sie sich konservativen, sunnitischen Autoren suspekt. Jene wünschen nämlich, das Thema auf religiöse Aspekte einzugrenzen und verwahren sich gegen eine Politisierung[278]. Dies geschieht vorgeblich in Sorge um wissenschaftliche Objektivität, der sie oft selbst ebensowenig gerecht werden.

---

[276] Den früheren Arbeiten haftete noch stark der sensationsschwangere Geschmack eines an sich unzulässigen Lüften des (Bektaşi-)Geheimnisses an; vgl. Çavdarlı 1944; Oytan 1970/1945-47 Bd. 1:9-12. Freilich waren sie so gut zu vermarkten. Sunnitische Autoren faßten früher nicht weniger wie heute die "Lösung des Geheimnisses" als vaterländische Pflicht auf; so u.a.: Atalay 1991/1924:9-10; Eröz 1977:7-10; Sezgin 1990:V-VIII; Türkmani 1948:VII. Yetişen, selbst *ocakzade,* publiziert heute ohne weitere Gewissensbisse Informationen, die ihm sein Vater mit dem Verweis auf deren geheimen Charakter verweigert hatte und die er daraufhin bei seiner Schwiegermutter und anderen Informanten einholte (1986:272). Auch der neueste Titel von Celasun *Dede* (1993) ist programmatisch: *"Das Alevitum ist kein Geheimnis"*.

[277] Häufig findet sich zwar der Verweis auf regionale Unterschiede, er bleibt indessen allgemeiner Art. Den jeweiligen Lokalgemeinden wird ihr spezifisches Brauchtum nicht zugeordnet. Vorgestellt wird eine *cem* wie sie "normalerweise" abläuft.

[278] Vgl. Fığlalı 1990:210-213,passim; Ocak 1986:51; Taşdelen 1986:81.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000097

Nachdem ein erster Anstoß von breit angelegter Aufklärungspublizistik gegeben war, wandten sich die mit dem Thema befaßten Verlagshäuser verstärkt dem Genre Erbauungsliteratur und religiöse Instruktion[279] zu. Hatten sich nämlich überall im Lande alevitische Vereinigungen gebildet, die nicht nur politische und soziale Forderungen formulierten, sondern auch religiöse Zeremonien wieder zu etablieren versuchten, ergab sich die Nachfrage nach konkreten Anleitungen hierfür. Gleich nach dem ersten Heft von *Cem* zeichnete sich ab, daß die Leser tatsächlich einen großen Nachholbedarf an religiöser Belehrung verspürten. Daher bemühten sich die Herausgeber, auf Einzelanfragen einzugehen. Ab Heft 25 (Juni 1993) wurde mit der Serie *"Das Alevitum von A bis Z"* ein Lexikon zum Alevilik in Angriff genommen. Ähnlich hat Korkmaz ein umfangreiches und profundes Spezialwörterbuch vorgelegt (1993). Zahlreiche Bücher widmen sich spezifischen Aspekten des Alevilik: Ritual, *musahiplik,* Rechtswesen, Gebet, Rolle des Koran u.ä.[280] Daneben sind Neuauflagen und Neueditionen der *buyruk,* der Hacı Bektaş Veli zugeschriebenen Texte sowie alevitischer Legenden und Geschichtstraditionen[281] zu verzeichnen. Auch "Heiligen", alevitischen Untergruppen, regionalen Aspekten[282] oder historischen Epochen[283] widmete man einzelne Arbeiten. Flankiert von einer Flut von Anthologien älterer und neuerer Alevi- bzw. Bektaşi-Literatur[284] mehren sich moderne Prosabearbeitungen alevitischer Themen[285]. Obendrein liegen explizit politische Stellungnahmen zu den neueren Entwicklungen um und innerhalb des Alevilik vor. Darunter finden sich Diskussionsbeiträge zu den bislang erschienenen Gesamtdarstellungen[286].

---

[279] Der *Ayyıldız*-Verlag hat sich auf den Vertrieb solcher Werke spezialisiert; vgl. als Auswahl: İlhan 1989; Kaya 1989a-b; H. Kılıç 1989; Sertoğlu o.J.; Tanrıkulu o.J.; weitere vgl. das Verzeichnis im Anhang von Ayyıldız (o.J.) sowie die bei *Can Yayınları* erschienenen Publikationen. Ein moralisierender Ton ist bisweilen auch in den allgemeinen Einführungswerken nicht zu überhören; vgl. insbesondere Yaman (1993:15-17,passim).

[280] Vgl. Kaygusuz 1991a; Metin 1992; Pehlivan 1991; Uğurlu 1991; Uluçay 1992.

[281] So die um 1600 abgefaßte Geschichte von der Sklavin Hüsniye, die mit ihrem Kenntnisreichtum die Theologen des Abbasiden Harun ar-Raşid in arge Verlegenheit zu bringen und alevitische Anschauungen zu verteidigen vermochte; vgl. Tuğrul 1979. Neuaufgelegt werden die Werke von Fuzuli (1480?-1556), dessen wichtigstes eine Trauerode auf die Ereignisse von Kerbela darstellt; vgl. [Fuzuli] 1988.

[282] Vgl. u.a.: Çamuroğlu 1992a; Şahhüseyinoğlu 1991; Seyirci 1992; Şimşek 1991. Yetişen (1986) sah sich veranlaßt, sein bisher verstreut in volkskundlichen Zeitschriften publiziertes Material in Buchform zu bringen.

[283] Vgl. u.a.: Birdoğan 1991; Çamuroğlu 1990, 1991a; Öz 1990/1989, 1992; Şener 1991b.

[284] Vgl. u.a.: Çırakman 1992; Eyuboğlu 1991a; Koca 1990; Pehlivan 1993b.

[285] Vgl. u.a.: Kaygusuz 1991b; Kıyafet 1992, 1993; Yıldız (1986) mit Neuauflagen in den letzten Jahren.

[286] Vgl. u.a.: Çamuroğlu 1992b; Eyuboğlu 1991b; Kaleli 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000098

1.5. Aufmachung und Anspruch der Schriften

Obzwar sich die Arbeiten fast durchweg an ein breites Publikum wenden, geben sich die meisten den Anstrich von Wissenschaftlichkeit. Selten fehlt der Hinweis, man lege eine "objektive", "unparteiische", "tatsachengetreue" und auch allumfassende Darstellung vor[287]. Alle Seiten beklagen, daß bislang lediglich von subjektiven Anschauungen beherrschte Schriften vorgelegt wurden (so u.a.: Ulusoy 1986/1980:17). Wenn der Aufruf an *"uns Intellektuelle" (biz aydınlar)* zu weiterer tatsachengetreuer und wissenschaftlicher Erarbeitung des Themas ergeht (Metin 1992:114), wird zweierlei ersichtlich: einerseits Anklänge an die *"Auserwählten" (güzide),* die der Vorstellung von Ziya Gökalp zufolge das unwissende Volk für eine gewisse Zeit aufklären und führen sollten[288], und andererseits die Betonung der Zusammengehörigkeit als 'Wir-Gruppe'. Fußnoten und Literaturangaben sowie die oft beigegebene Kurzbiographie des Autors lassen das Werk als Arbeit eines Fachmanns und intimen Kenners der Materie erscheinen. Die Berufsbezeichnung *araştırmacı-yazar ("Forscher und Schriftsteller")* erfreut sich großer Beliebtheit. Indem sie betonen, daß sie die alevitische religiöse Welt von Kindesbeinen an selbst erlebt haben, geben sich die Autoren zudem als volksnah und der Gemeinschaft ihrer Adressaten zugehörig zu erkennen. Verbundenheit mit einer alevitischen Leserschaft wird gleichermaßen signalisiert, indem man die Konfession anderer Autoren weiterhin über die Abstammung definiert und thematisiert. Gleiches leistet der Verweis, daß selbst wohlgesonnene Sunniten für das Alevilik kaum das Verständnis und Wissen aufzubringen vermögen, welches einem Forscher, der die alevitische Gemeinschaft "von innen" kenne, möglich sei. Das Forschungsinstrumentarium des alevitischen Wissenschaftlers sei nämlich die Liebe *(sevgi)* und mit seinen Forschungssubjekten verbinde ihn die vertrauliche Anrede *can ("Seele")* (Erseven 1990b:8; Zelyut 1990b:258). Auch bringen alevitische Autoren gelegentlich zum Ausdruck, daß es ihnen als Intellektuelle angesichts der gegenwärtigen Situation eine notwendige Pflicht gegenüber der eigenen Gemeinschaft sei, über diese forschen und zu veröffentlichen. Schließlich habe diese Gemeinschaft sie in freiheitlichem Geiste erzogen und ihnen eine höhere Bildung ermöglicht (z.B.: Metin 1992:377).

Manche der rechtskonservativen sunnitischen Autoren haben sich darauf verlegt, die in europäischen Sprachen vorliegende Literatur zum Thema Alevilik und Bektaşi-Orden als ent-

---

[287] Vgl. u.a.: Birdoğan 1992:99,345; Erseven 1990b:8; Kıyafet 1990:64; Özkırımlı 1990:7; A. Sümer 1990/1970:3; Yaman 1993:18. Der Neutralitätsanspruch findet sich schon in den frühen Arbeiten (Atalay 1991/1924:9; Türkmani 1948:VII-VIII) und sehr massiv auch im neueren orthodox sunnitisch argumentierenden Schrifttum.

[288] Diese Vorstellung von der gutwilligen Führung des Volkes durch die Intellektuellen findet sich auch im *Alevilik Bildirgesi ("Alevitisches Manifest";* vgl. die Übersetzung in Auszügen bei: Kehl-Bodrogi 1992:37-38). Mit diesem machten Alevi in der Tageszeitung *Cumhuriyet* (15. Mai 1990:13) erstmals eine breitere Öffentlichkeit auf ihre Situation aufmerksam und erhoben entsprechende Forderungen. Der Text weist jedenfalls darauf hin, daß es den *"Intellektuellen"* gegenwärtig darum geht, die Existenz der Alevi kundzutun, sie zu verteidigen und damit für die Garantie eines grundlegenden Menschenrechts einzutreten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000099

stellende Anti-Islam-Propaganda gänzlich abzulehnen[289]. Trotz der Offenheit gegenüber dem europäischen Geistesschaffen bleibt sie auch bei den alevitischen Autoren auffällig unberücksichtigt[290]. Dies dürfte allerdings im Gegensatz zu den orthodoxen Sunniten weniger Programm denn auf mangelnde Sprachkenntnisse und Verfügbarkeit der europäischen Schriften zurückzuführen sein. Zugleich wird damit deutlich, daß man sich trotz des aufgestellten Anspruchs weniger an einem wissenschaftlichen als an einem gesellschaftspolitischen und gemeinschaftsinternen Dialog beteiligt.

Eine Ausnahme stellt indes Çamuroğlu dar, dem es gelingt, Sachlichkeit und Stellungnahme zu vereinbaren. Er reflektiert die Problematik "objektiver" Geschichtsschreibung (1990:10-68). Sein offenes Bekenntnis zu *"Gegengeschichte"* bzw. *"Gesellschaftsgeschichte"* erlaubt ihm, Partei zu ergreifen und trotz allem wissenschaftlich lauter vorzugehen (ebd.:Rückentitel).

Fast durchweg sind die Arbeiten als kostengünstig aufgemachte Taschenbücher erschienen - somit durchaus einem Massenpublikum erschwinglich. Offenbar werden sie auch von einem solchen rezipiert (Kehl-Bodrogi 1992:34). Die Buchgestaltung verrät auf den ersten Blick, daß ihr Anliegen textuelle, möglichst dichte Wissensvermittlung ist: Ohne Illustrationen breiten sich zwischen 200 bis 350, manchmal gar über 500 engbedruckte Seiten vor Leser und Leserin aus. Meist sind nur Titelblatt und Rückentitel visuell ansprechender beschaffen. Zu vermerken ist, daß bisweilen bei Nachdrucken, Neuauflagen und Neuerscheinungen religiös konnotierte Motive und Farbfotos vom traditionellen bäuerlichen oder nomadischen Leben ehedem schlicht typographisch gestaltete Fronttitel ablösen[291]; beliebt sind Aufnahmen von würdigen *dede*. Man will sich offenbar wieder traditionsbewußt geben.

Den meisten sunnitischen Publikationen ist im Vergleich hinsichtlich Ausstattung, Papier- und Druckqualität die staatliche oder halboffizielle Förderung von vorneherein anzusehen[292].

---

[289] So Y.N. Öztürk (1990:25-26), aber insbesondere Sezgin, demzufolge die westlichen Orientalisten mit ihrer Rede zur Heterodoxie der *Babaî* und des Hacı Bektaş Veli beabsichtigen würden, die türkische Gesellschaft zu spalten und sie ihrer Vorfahren zu entfremden (1990:12,57-58,109-113,120).

[290] Birge 1937, das Standardwerk der europäischen Forschung zu den Bektaşi, ist von einem der alevitischen Verlage 1991 ins Türkische übertragen worden. Seit 1990 kursiert die Arbeit von Dierl (1985) auf Türkisch. Neuerdings macht auch Mélikoff (1993) das türkische Publikum mit europäischer Literatur zum Alevilik bekannt.

[291] So bei der dritten erweiterten Auflage von: Yürükoğlu 1993/1990.

[292] Vgl. Özbay 1990; Eröz 1977/1990; Sezgin 1990 - allesamt Publikationen unter Obhut des türkischen Kultusministeriums. Bilgiseven (1991b) erschien unter der Ägide der Stiftung *Türk Dünyası Araştırmaları*, die mit dem *Aydınlar Ocağı* und der Propagierung *Türk-İslâm Sentezi* und somit mit der extremen Rechten in Verbindung zu bringen ist. Aber auch Y.N. Öztürk (1990) und Sözengil (1991), die indessen einen orthodoxietreuen Sufismus repräsentieren, sind aufwendigere Produktionen. Gleiches gilt für die Zeitschrift *Birlik-Dirlik* und die Publikation *Türk Kültürü...* (1988); beide argumentieren ebenfalls über weite Strecken turkistisch-islamistisch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000100

2. Definition und Abgrenzung

2.1. Alevilik und Bektaşilik[293]: Erste Bestimmungsversuche

Zu Beginn der Diskussion stand im Vordergrund, das Phänomen Alevilik zu klassifizieren. Dies mag zum Großteil eine Reaktion auf die sunnitischen Fremdzuschreibungen gewesen sein, die dem voraufgegangen waren. So wurde die Frage aufgeworfen, ob es sich um eine Religion, Konfession, Philosophie, Ideologie, Zivilisation, eine politische - gar revolutionäre Idee und Aktion oder um eine Lebensweise handele[294]. Fällten die Autoren anfänglich noch eindeutigere Urteile, neigt man in den aktuellsten Publikationen dazu, alle jene Charakterisierungen für gleichermaßen zutreffend zu halten:

> *"... das Alevitum ist jenseits der Tatsache, daß es eine Rechtsschule ist, eine Lebensform, ein Kulturkonglomerat, eine Philosophie, eine Weltsicht."*[295]

Mit den Worten bedeutender alevitischer Autoritäten der Vergangenheit sucht man solche modern anmutenden Definitionen als von jahrhundertealter Gültigkeit zu untermauern. So habe schon der hurufitisch beeinflußte und 1417/18 hingerichtete Mystiker und Barde Seyid Nesimi gesagt: *"Erfrage unsere Rechtsschule nicht, ach' Bruder / wir kennen keine Rechtsschule, wir haben unseren Weg"* (Pehlivan 1992:107). Ohne den religiösen Charakter in Abrede zu stellen, hält demnach ein Großteil der Autoren es für viel zu begrenzt, das Alevilik darauf zu reduzieren. So mündet die Definition in Formulierungen, die alle der gegebenen Kennzeichnungen in eins zu setzen versuchen:

> *"Das anatolische Alevitum ist eine Lebensform. In Anatolien ist das Alevitum ein Kulturphänomen, eine Frage der Identität* [kimlik meselesi]. *Es ist mehr*

---

[293] Ich werde mich hier der Praxis vieler Autoren, das *Alevilik-Bektaşilik* in einem Atemzug zu nennen nicht anschließen, um den Text nicht unnötig aufzublähen. *Alevilik* gilt im folgenden als Oberbegriff für die Wortverbindung. Nur sofern auch die Autoren entsprechend differenzieren, wird von *Bektaşilik* die Rede sein.

[294] Die türkischen Begriffe werden in den folgenden Unterkapiteln eingeführt.
Auch unter alevitischen Migranten in Berlin herrschte noch bevor in der Türkei die aktuelle öffentliche Diskussion um das Alevilik einsetzte, Uneinigkeit darüber, wer und was man sei. Manche dieser Alevi verstanden sich als Sekte, manche als getreue Muslime, manche als Nation. Die letztgenannten gründeten sogar einen protonationalistischen Verein *(Kızıl Yol - "Roter Weg")* und träumten von einem unabhängigen *"Alevistan"* (Mandel 1989:71; 1990:165-166).

[295] *"... Alevilik mezhepten öte, bir yaşam biçimidir, bir kültür birikimdir*[*], *bir felsefedir, bir dünya görüşüdür."* (Pehlivan 1992:12) In für das hier zur Diskussion stehende Schrifttum außergewöhnlicher Weise gesteht Pehlivan an wenig auffälliger Stelle diese Kennzeichnung auch dem sunnitischen Islam zu (ebd.:155).
* Hier ist nur eine versuchsweise Übersetzung möglich: die Grundbedeutung von *birikim* bezeichnet eine Ansammlung oder ein Konzentrat von etwas. Als sozialwissenschaftlicher Begriff impliziert er die Idee kultureller Evolution: *"... der Prozeß, im Zuge dessen kulturelle Wesenheiten sich entwickeln, ausweiten und sich auf das Niveau einer Zivilisation erheben." (Türkçe Sözlük* Bd. 1:198). Wenn nun alevitische Autoren vom Alevilik als *kültür birikim* sprechen, meinen sie also zum einen, daß darin verschiedenartigste Einflüsse zu einem komplexen Ganzen zusammenkamen; zum anderen dürfte ihnen die Konnotation einer "hochstehenden" und "fortentwickelten Kultur" nicht ungelegen kommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000101

als eine religiöse Strömung und mehr als eine Bewegung einer Rasse. Es ist eine gesellschaftliche Strömung. Es ist eine Lebensphilosophie. Das anatolische Alevitum ist eine Weltsicht, welche sich die Liebe zu Ali und zu den Ehlibeyt, *die Menschenliebe, Brüderlichkeit, gerechtes Teilen, Gleichheit und Gegnerschaft zu jeglicher Art sozialer Ungerechtigkeit zum Prinzip gemacht hat."* (Şener 1991/1989:131-132)

Tendenziell werden Schwerpunkte in der Bestimmung des Wesens des Alevilik gesetzt. Diese möchte ich je gesondert besprechen, obzwar die Autoren nicht selten mehrere Definitionselemente aufgreifen.

2.1.1. Definitionen unter Hervorkehrung des religiösen Aspekts

Autoren, deren Bindung an das Alevilik oder an den Bektaşi-Orden maßgeblich von spirituellen Interessen bestimmt ist oder die gar selbst der religiösen Führungsschicht zugehören, setzen sich insbesondere mit der Frage auseinander, ob das Alevilik als eigenständige Religion *(din)*[296], Rechtsschule *(mezhep)* oder nur als einer der vielen islamischen mystischen Orden *(tarikat)* zu gelten habe. Das Spektrum von Einordnungen, die im übrigen nicht nur von schwerpunktmäßig religiös argumentierenden Autoren vorgebracht werden, bewegt sich zwischen der Behauptung, das Alevilik stelle die *"wahre Form des Islam"* dar wie sie von Muhammed verkündet und von Ali noch zu verteidigen versucht worden sei (Bozkurt 1990a:10) und dem konzilianteren Zugeständnis, es sei eine *"Verlängerung"* des Islam (Kıyafet 1990:64) oder eine von zahlreichen, je gleichberechtigten Deutungen des Islam (Şener 1991/1989:186; Zelyut 1990b:20). Für Noyan ist das Bektaşilik nicht nur ein Orden, sondern eine eigenständige Rechtsschule, nämlich jene des Cafer-i Sadık (1985:45,51,137). Überhaupt weisen Alevi die These vom Alevilik als (lediglich) *tarikat* zurück[297]. Damit würde man es nämlich zu sehr auf nur einen Aspekt reduzieren. Zudem wäre so der orthodoxen Argumentation beigepflichtet[298], die damit die Bedeutung des Alevilik zu schmälern sucht. Würde man sagen, es handele sich um einen mystischen Orden, so trüge man sich vor dem Hintergrund des Gesetzes von 1925 zur Schließung der *tekke*n den Vorwurf der Illegalität ein. Als Rechtsschule anerkannt, könnten die Alevi hingegen die verfassungsmäßig

---

[296] Die türkischen Begriffe sind somit eingeführt. Nur sofern eine abweichende deutsche Übersetzung notwendig ist, werden sie nochmals gebracht. Es wird auch mit den übrigen Termini solcherart verfahren. Im übrigen sei auf das Glossar und das Register im Anhang verwiesen.

[297] In diesem Sinne hatte auch schon 1924 der aus patriotischen Erwägungen an den Alevi interessierte Atalay dafür plädiert, im Bektaşilik eine Rechtsschule und nicht nur einen mystischen Orden zu erkennen (1991/1924:15-16). Um das Alevilik nicht in den Dunstkreis eines mystischen Ordens zu bringen, versteigt sich Zelyut sogar auf die Behauptung, daß das Alevilik kein *tarikat*, sondern ein *yol* (1990:35) sei. Das arabische Wort *tarikat* meint aber wie das türkische *yol* "Weg", und zwar im Sinne einer Methode, um zu Gott zu gelangen.

[298] Wie bei Sezgin, dem das Bektaşilik allein als *"turkistischer Orden"* interessant ist (1990:33,41-42).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000102

garantierte, aber - wie beklagt wird - gegenwärtig keineswegs verwirklichte Religions- und Gewissensfreiheit einfordern (so bei: Özek 1990/1967:37).
Die Betonung des religiösen Charakters des Alevilik kann auch als eine Reaktion auf die Erfahrungen der Vergangenheit gewertet werden. Denn indem Alevi ihre Religiosität gegen universalistische, politische Ideologien einhandelten, verloren sie ein spezifisches Gesellschaftsgefüge, das Halt in einer feindlich gesinnten Umwelt gegeben hatte. Heute kann ihnen diese Umwelt nicht nur ihre konfessionelle Zugehörigkeit, die weiterhin als Stigma auf ihnen lastet, sondern auch das Bekenntnis zu jenen vornehmlich linken Ideologien zum Vorwurf machen. Haben mit dem weltweiten Zusammenbruch sozialistischer Herrschaft Ende der 1980er Jahre diese Vorstellungen an Glaubwürdigkeit eingebüßt, liegt es für manche Alevi nun nahe, sich auf das religiöse Wesen des Alevilik zu besinnen. So stellt Çamuroğlu klar, daß das Alevilik nicht die Bezeichnung einer politischen Idee sei, sondern *"eines religiösen Glaubens und einer Kultur, die sich im Milieu dieses Glaubens herausgebildet hat."* (1992b:79) Es handele sich keineswegs um einen Atheismus, sondern das Alevilik stehe sehr wohl für einen Gottesglauben und einen Wahrheitsbegriff, der nicht an die Moderne gebunden, sondern überzeitlich sei (ebd.:50-55,119-124). Im Gegensatz zu den 1970er Jahren dürfte ein Großteil der alevitischen Intellektuellen heute keine Schwierigkeiten mehr haben, Çamuroğlu beizupflichten, wenn er das Alevilik auf die Formel *"eine andere Art an Gott zu glauben" (Nefes* 1. Jg., Heft 10, August 1994:14) bringt.

2.1.1.1. Der wahrhaftige Islam

Einem Großteil der alevitischen Autorenschaft ist es ein dringendes Anliegen, das Alevilik eindeutig dem Islam zuzuordnen. Denn eine solche Zugehörigkeit hatte die sunnitische Orthodoxie über Jahrhunderte in Abrede gestellt. Die Tatsache, daß Vorstellungen vom Alevilik als Unglaube fortwirken, macht den Alevi nach wie vor das Leben und vor allem ihren derzeitigen Kampf um Anerkennung und Gleichberechtigung schwer.
Einige Autoren präzisieren in die Richtung, daß es sich um einen Zweig des Islam handele, der Religions- und Gewissensfreiheit praktiziere (Öz 1992:15). Damit stellt sich der alevitische Islam als die Religion dar, die den Erfordernissen moderner Zeiten am angemessensten ist. Es fällt auf, daß insbesondere Autoren, welche neben einer islambezogenen Deutung die Gesellschaft auf ihren Klassencharakter hin beleuchten, batinidische Einflüsse auf das Alevilik besonders hoch veranschlagen[299]. Das kann sogar soweit gehen zu behaupten, die *Batıniye* repräsentiere nicht nur eine Deutungsmöglichkeit, sondern "das Eigentliche" des Islam (Zelyut 1990b:31,passim). Die These vom Alevilik als wahrhaftige Umsetzung des Islam - gar als *"wahrer Islam"* (Doğanay 1990:156) - knüpft zumeist an Grundaussagen der

[299] So v.a.: Özkırımlı 1990; Yürükoğlu 1990. Birdoğan hingegen weist die Gleichsetzung von Alevilik und *Batıniye* zurück (1990:123).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000103

Prophetie Muhammeds an. Seine Botschaft laufe auf die Forderung nach moralischer Läuterung, Menschenliebe und den Glauben an den einen Gott hinaus (Yaman 1993:19-20). Im Stil der sunnitischen Theologie wird argumentiert, wenn man mit Koran und Hadith[300] Nachweise für die alevitische Sicht auf den Islam zu erbringen sucht. So sei erst nach Muhammeds Ableben und aufgrund kühl kalkulierter Herrschaftsinteressen die ursprüngliche Offenbarung festgelegt, die Andacht in formale Regeln gegossen und ein religiöses Gesetz erzwungen worden. Das Ergebnis - das *"Sunnitum" (Sünnilik)* - entspreche nun gar nicht mehr dem *"Wesen" (öz)* des Islam.

Jener Tenor klingt auch bei Özsoy mit seiner etymologisch unhaltbaren Unterscheidung von *İslamlık* und *Müslümanlık*[301] an: Für den *dede* ist das erste das "Eigentliche", und das zweite die später entwickelte Form. Diese beharre auf strikten Gehorsam gegenüber den fünf Pflichten, während *İslamlık* nur drei Bedingungen als wesentlich anerkenne. In aller Selbstverständlichkeit teilt Özsoy nun das alevitische ethische Ideal mit: *eline beline diline sahip ol ("beherrsche deine Hand, deine Zunge, deine Lende")*. Damit erläutert er, wofür er sich hält: *"Ben Müslüman değilim.* [...] *Ben İslamım*[302]*." - "Ich bin kein Muslim, ich bin islamisch"* (Yürükoğlu 1991:22).

Zelyut[303] weist jegliche, auch von alevitischer Seite erfolgten Vorstöße zurück, dem Alevilik seinen islamischen Kern abzusprechen. Es ginge nicht an, das Alevilik aus einer Haltung radikalen Säkularismus als Verlängerung zentralasiatischer Religionen oder altanatolischer Zivilisationen zu betrachten, nur weil der Islam in seiner heutigen Erscheinungsform abgelehnt wird. Der Autor warnt davor, mit derartigen Ansätzen den Feinden der Alevi zuzuarbeiten. Auf dieser Grundlage könnten sie das Alevilik nämlich *"aus dem Islam hinauswerfen"* (1990b:252). Ohne Frage sei das Alevilik innerhalb der islamischen Kultur und Grundbegriffe entstanden, auch wenn es bei den Türken eine besondere Form angenommen habe. Mit türkischen Elementen sei es *"ausgearbeitet, fortentwickelt, verschönert worden"* (ebd.:24). Schließlich entstehe keine Kultur aus dem Nichts, sondern baue auf den Elementen voraufgegangener Kulturen und Religionen auf. Das hieße dann aber nicht, daß jene älteren Elemente ihr Wesen ausmachten. Auch Birdoğan betont, daß das Alevilik ursprünglich keine nationale, sondern allein eine Glaubensfrage gewesen sei. In den Wirren der Geschichte sei daraus auch ein nationales Problem entstanden, und zwar der Kampf gegen den osmanischen Kulturimperialismus, den die nomadischen Türken zu führen gehabt

---

[300] Vgl. v.a.: Özezen 1990; Yaman 1993.

[301] Ins Deutsche wären beide Worte mit "Islam" im Sinne von "Religion des Islam" oder "Kultur des Islam" bzw. "Kulturgemeinschaft der Muslime" zu übertragen. Dabei spricht *Müslümanlık* eher auf die Tatsache an, daß jemand Muslim ist, meint also "Muslim-Sein", kann aber auch schlicht mit "Frömmigkeit", "Religiosität" konnotiert sein. *İslamlık* bzw. *İslamiyet* zielt hingegen mehr auf den Islam als eine Gesamtheit von Gesetzen und Gebräuchen an. Celasun deutet die beiden Begriffe konträr zu Özsoy; vgl. unten S. 126.

[302] Die eigenwillige Suffigierung versagt eine präzisere Übersetzung.

[303] Abschnitt zusammengestellt nach: Zelyut 1990b:248,252-253,263.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000104

hätten (1990:12).

2.1.1.2. Eine türkische Religion oder der türkische Islam

Stärker in nationalen Kategorien argumentierende Autoren betonen, daß das Alevilik die türkische Ausprägung des Islam sei. Wenn Noyan zudem gar den Islam als *"vollkommenste Religion"* (1985:3) einstuft, drängt sich gar ein Vergleich mit der Argumentation der *Türk-İslâm Sentezi* auf. Von dieser nationalistischen Warte aus mißt auch die staatsoffizielle sunnitische Orthodoxie[304] dem Alevilik Wert bei und trachtet es zu vereinnahmen. Zunächst schien es so, als ob manche Kreise der Alevi sich hierauf in gewissem Maße einließen[305]. Doch vermehrt besinnt man sich darauf, nationalistisches Denken, wo es zu Xenophobie tendiert und ausgrenzt, für unvereinbar mit dem alevitischen Wertesystem zu halten. Schwerer wiegt aber, daß in den letzten Jahren erkannt wurde, wie sehr es den sunnitischen Nationalisten lediglich darum geht, das Alevilik für ihre Zwecke zu vereinnahmen und zu kontrollieren[306]. Seit vier bis fünf Jahren erheben nun Alevi laut die Stimme und verwahren sich dagegen, lediglich als Komparsen in einem Stück aufzutreten, das jährlich anläßlich der Hacı Bektaş Veli-Gedenkfeiern aufgeführt werde. Es sei geradezu ein *"Staatstheater"*, wie da den Alevi mit Lobeshymnen um den Mund gestrichen würde. Verstanden hätten aber die staatlichen Delegierten die Lehre des Hacı Bektaş Veli nicht. Denn nie folge den doppelgesichtigen Reden der Politiker der Einsatz für alevitische Bedürfnisse und Forderungen.[307]

Wo Autoren dem Nationalismus treu bleiben, erklären sie bisweilen das Alevilik zu einer spezifisch türkischen Religion[308]. Vertreter dieser These wie auch jene, die im Alevilik einen türkischen Islam erblicken, versuchen den Nachweis zu erbringen, daß zahlreiche Elemente in Glaubensvorstellungen und Ritus dem *"Schamanismus" (şamanlık, kamlık)* entstammen; und jener sei schließlich die *"nationale Religion der Türken"* (Metin 1992:76-77;

---

[304] Vgl. die Arbeiten des DİB-Inspektors Sezgin (1990) und des Dozenten für Theologie Y.N. Öztürk. Letztgenannter "rehabilitiert" das Bektaşilik, indem er dessen heterodoxen Charakter in Abrede stellt. Schiitische und außerislamische Elemente seien keineswegs auf Hacı Bektaş Veli zurückzuführen; sie würden sich einem Degenerationsprozeß verdanken, der im 16. Jahrhundert eingesetzt habe (1990:25-26,157-183). Überhaupt fällt auf, daß sunnitische Schriften von Atalay (1991/1924) über Türkmani (1948) bis Otyam (1964) und Benekay (1967) stets massiv auf den türkischen Charakter des Alevilik abgehoben haben. Offenbar konnten sie auf der Basis dieses Motivs ihre Sympathien für das Alevilik entwickeln.

[305] Meinem Eindruck nach sind es tendenziell die Vertreter aus der traditionellen Führungsschicht, die nationalistisch argumentieren; vgl. Erseven 1990b; Noyan 1985 sowie als *ocakzade:* İzzettin Doğan, der zitiert wird in: Kaleli 1990:118-119.

[306] In fast jedem Heft von *Cem* wird dieses Bemühen des DİB in irgendeiner Form gegeißelt.

[307] Vgl. z.B. den Kommentar von Rıza Zelyut in: *Cumhuriyet* 15. August 1992:2.

[308] Konträr stellt Eyuboğlu klar, daß das Alevilik nicht in Zentralasien entstanden sei, sondern daß es bei Ali und den zwölf Imamen seinen Ausgang genommen habe (1991b:44,46).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000105

Zelyut 1990b:153). Der sogenannte Schamanismus wird dabei als monolithischer Block präsentiert. Tatsächlich haben die betreffenden Autoren sich diesen aus ethnographischen Berichten zusammengestückelt, die von unterschiedlichsten Ethnien, Zeiten und Regionen handeln. Einziges Bindeglied jener Gruppen ist ihre Turksprachigkeit. Wiederkehrendes Motiv in diesen Darstellungen ist die Rede von den *"frühen Türken" (eski Türkler),* auf die diverse Elemente des Alevilik zurückgeführt werden. Wann und wo diese Türken genau gelebt haben sollen, bleibt freilich im Dunkeln. Phänomene wie die Anbetung von Sonne, Mond und Wasser, Baumkult[309], Heiligung der Saz (türkische Langhalslaute), Tradition der wandernden Barden *(aşık, ozan),* Institution geistiger Führerschaft (Schamane bzw. *dede),* Auftreten, Ausstattung und Gewandung jener "Seelenführer", die Opfertradition, der Glaube an Seelenwanderung, die gleichberechtigte Stellung der Frau, der *semah* wie überhaupt die gesamte *ayin-i cem* - all dies finde sich in der Religion jener frühen Türken (das heißt im Schamanismus) und bei den Alevi Anatoliens gleichermaßen[310]. Als Quellenwerke dienen turkistische Arbeiten, die zudem nicht sehr aktuell sind[311].

Es soll hier nicht in Abrede gestellt werden, daß spezifisch türkisch-zentralasiatische Traditionen in das Alevilik hineinwirkten[312]. Doch ist festzuhalten, daß die Versuche türkischer Autoren, diese Einflüsse nachzuweisen, meist oberflächlich und eklektizistisch ausfallen: So sieht beispielsweise Birdoğan den Ausruf *"seek"* eines Schamanen während seiner Ekstase fortgeführt im *"Şah"*[313], das Alevi beim *semah* rufen. Zudem meint der Autor eine Analogie aufdecken zu können zwischen dem Glauben altaiischer Schamanen, wonach am Ende der Welt gute und schlechte Götter (sic) miteinander kämpfen würden, und der alevitischen *mehdi*-Erwartung (1990:447-448).

Jedenfalls gelangen Autoren, denen das "Türkentum" wichtig ist, zu dem Schluß:

> *"Das Alevitum ist nicht nur ein Zweig des Islam. Es sind die alten* Türkmen-*Traditionen in einem islamischen Gewand."* (Birdoğan 1990:481)

Demzufolge sei das Alevilik die Religion der von Zentralasien nach Kleinasien eingewanderten türkischen Nomaden. Der Lebensweise jener stets unter dem Begriff *"Türkmen"* subsumierten Gruppen hätte der sunnitische Islam der Seßhaften und Städter wenig entsprochen. Folglich reformierten die Nomaden den städtischen Islam. So konnten sie sich dem entzie-

---

[309] Gokalp zeigt anhand dieser Praxis, die im gesamten "Volksislam" auch des arabischen Raumes verbreitet ist, daß eine spezifische Kontinuität von Zentral- nach Kleinasien nicht nachzuweisen ist (1990:408).

[310] Begegnet dieser Argumentationsstrang in fast allen Werken, spitzen ihn Birdoğan (1990:13-38,398-400,441-449,464-487), Bozkurt (1990a,b), Erseven (1990b) und Metin (1992:145) am stärksten zu.

[311] [Gökalp] (1968/1920, 1959), İnan (1972, 1976), Köprülü (1925, 1929, 1966/1919), F. Sümer (1972) sind die meistzitierten Autoren (in Klammern hier nur eine Auswahl der betreffenden Werke). Hinzu kommen ältere Arbeiten von Eröz, der seine Hauptthesen zum Alevilik 1992 nochmals zusammengefaßt hat.

[312] Vgl. in diesem Sinne Kehl-Bodrogi 1988a:233-241; Gokalp 1980a; Mélikoff 1976, 1978, 1982a,b, 1992.

[313] Gemeint ist damit Gott bzw. Şah İsmail.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000106

hen, alte Traditionen aufgeben zu müssen und konnten gemischtgeschlechtliche Versammlungen, Weingenuß, Musik und Tanz während der Rituale beibehalten. Insbesondere bewahrten sie unverdorben ihre (türkische) Volkssprache (Şener 1991/1989:123-124). Diese Leistung, *"unsere Tradition"* trotz aller Anfeindungen nicht preisgegeben zu haben (Birdoğan 1990:passim), verbuchen die alevitischen Wortführer für die alevitischen Massen, für die sie nun das Wort ergriffen haben. Das "Wir", das sie bei der Schilderung solchen alevitischen Kulturheroismus beständig im Munde führen, gemahnt an die Einigkeit, und die erzählten Geschichten gemahnen an die Stärke der Gemeinschaft, zu der sie sprechen.
Sogar für die Rede vom Alevilik als Religion ist die Frage ethnischer Zugehörigkeit höchst relevant. Sie wird dominant an der Sprache festgemacht. Durchgängiges Thema bleibt in allen Darstellungen, daß die Alevi das *"reine Türkisch" (Öz Türkçe*[314]*)* gegen Araber, Iraner und gegen die Osmanen, die von ihrem "Türkentum" abgekommen seien, verteidigten. Dies sei insbesondere durch die Form des Kultes geschehen, denn dieser kenne nur Gebete, Segensformeln usw. in allgemeinverständlichem Türkisch[315]. Der einfache Sunnit in der Moschee hingegen könne nichts verstehen, denn da werde nur Arabisch gesprochen. Von der Sprache der alevitischen *Türkmen,* die jene der Oghuzen sei, behauptet Birdoğan gar, sie sei der *"schönste der türkischen Dialekte"* (1990:27).
Das Lob des Türkischen als Kultsprache ist indessen nicht Ausdruck eines Nationalismus, sondern des spezifischen Gottes- und Religionsverständnisses der Alevi, wie die Äußerungen des *dede* Musa Ateş illustrieren:

> *"Ich bin nicht gegen Andacht, aber du solltest eine bewußte Andacht üben. Was ist denn das schon: du spricht Arabisch während der Andacht, du betest Arabisch, du rufst zum Gebet auf Arabisch. Warum? Kann Gott kein Türkisch? Wie sollte Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, kein Türkisch verstehen? Was ist das für ein Unsinn!"* (aus einem Interview in: *Nokta* 20. Mai 1990:33)

2.1.1.3. Eine Heterodoxie

Unter den Autoren, die den religiösen Charakter des Alevilik hervorheben, finden sich durchaus Stimmen, die differenziert und religionssoziologisch argumentieren. So tritt Çamuroğlu den oben angeführten Positionen entschieden entgegen, denn er sieht von ihnen Gefahren für das Alevilik ausgehen. Der vorgebrachte Anspruch auf den "wahren Islam" sei lediglich Gegenangriff und widerspräche völlig der alevitischen Grundhaltung. Das Alevilik sei nämlich *"ein heterodoxer Glaube"* (1992b:41) und daher universalistisch orientiert. Dem-

---

[314] Der Begriff ist kein neutraler: Die türkische Sprachreform hatte die Überwindung des Osmanischen und die Rückkehr zu eben jenem *"Öz Türkçe"* im Blick.

[315] Das ist nicht ganz zutreffend: Die Gebete sind durchsetzt mit arabischem und persischem Spezialvokabular; vgl. die bei Zelyut (1990b:186-207) wiedergegebenen Beispiele.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000107

gegenüber trachte die Orthodoxie danach, weltliche Herrschaft zu etablieren und in eine für allein gültig gehaltene Weltordnung umzusetzen. Dies zwinge sie in beständigen Konkurrenzkampf mit anderen Orthodoxien und gegen Heterodoxien. Da die Heterodoxie keine Hierarchie von verschiedenen Religionen, Propheten, heiligen Büchern usw. anerkenne, stünde sie Heterodoxien anderer Glaubenssysteme nahe. Sie sei pantheistisch, vertrete Religionsfreiheit und sei auf die Gleichstellung aller Menschen bedacht. Daher sei es kein Problem, daß heterodoxe Muslime das Grab eines christlichen Heiligen zu ihrer Pilgerstätte machten, an der sie zudem christlichen Heterodoxen begegnen. Sie könnten sich sogar mit diesen auf eine Zusammenarbeit gegen die Orthodoxie einigen. Aus der Tatsache, daß das *"Alevi-Bektaschitum* [als Heterodoxie] ... *sich innerhalb der muslimischen Symbolstruktur ausdrückt und innerhalb der islamischen Kulturschicht gelebt wurde und lebt"* (ebd.:41) resultiere, daß ein Alevi oder ein Bektaşi sich als Muslime begreifen. Es wäre insofern genauso richtig und genauso falsch zu sagen: "Das Alevilik ist das wahre Christentum" oder "Das Alevilik ist das wahre Judentum" usw. (ebd.:37-42).
Hiervon ausgehend wird eine insgesamt weniger auf das Religiöse und stark auf den Begriff "Kultur" rekurrierende Bestimmung des Alevilik entwickelt:

2.1.2. Eine "Kultur" und "Zivilisation"

Bezeichnend für eine tendenzielle Abkehr vom politischen Aktivismus der 1970er Jahre ist es, das Alevilik in universalen kulturgeschichtlichen Zusammenhängen auszudeuten. Dieser Ansatz, der vom Alevilik als *"Zivilisation" (uygarlık)* oder *"Kultur" (kültür)* spricht, fließt mittlerweile in die meisten Arbeiten ein. Um die Genese und Ausprägung des Alevilik zu klären, sperrt er sich am wenigsten gegen eine mehrdimensionale und mehrfaktorielle Betrachtungsweise. So kann der starke Synkretismus des Alevilik und sein Wandel in der Geschichte noch am ehesten erkannt und benannt werden[316]. Welche Bestandteile diesem zugehörig betrachtet werden, scheint von den sonstigen ideologischen Neigungen der Autoren abzuhängen. Jene, die den anatolienbezogenen Patriotismus der 1920er bis 1930er Jahre teilen, tendieren dazu, das Alevilik als autochthone Zivilisation Anatoliens zu beschreiben[317].
Die These besagt: Drei Faktoren traten in eine ebenso harmonische wie einzigartige Verbindung. Zum einen das lokale anatolische Erbe, zum anderen die Kultur und die Glaubensvorstellungen der seit dem 11. Jahrhundert nach Kleinasien einströmenden Türken und schließlich der Islam. Relevant wurden damit Elemente der griechischen und römischen

---

[316] Ausgesprochen deutlich wird dies bei: Çamuroğlu 1992b.

[317] So v.a.: Eyuboğlu 1991a,b; Pehlivan 1992; Şener 1991/1989, 1991a,b; aber auch: Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992; Kocadağ 1992.

Universitäts- und Landesbibliothek Halle Zweigbibl. Ha 1 Vorderer Orient

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000108

Antike[318], des ländlichen oströmischen Christentums, der Steppenkultur Zentralasiens sowie der Kultur jener Volksgruppen, mit denen die Türken im Verlauf ihrer Wanderung in Kontakt gekommen waren. Häufigst angeführte Bestandteile[319] jener *"Synthese"* (Çamuroğlu 1992b:42) sind Schamanismus, Manichäismus, Zoroastrismus, Buddhismus, Hinduismus, Christentum, Neoplatonismus und Dionysos-Kult. Über alle jene Elemente habe sich der Islam nur eher oberflächlich gebreitet. So wird das Alevilik gelegentlich beschrieben als *"eine anatolische Religion, die in Anatolien im Zuge gesellschaftlicher Ereignisse entstanden ist und Spuren von etlichen Religionen von Mittelasien bis Vorderasien in sich trägt"* (Bozkurt 1990a:14). Wird das islamische Element betont, so heißt es, daß dem alevitisch-schiitischen Islam auf anatolischem Boden aus diesem Zusammentreffen unterschiedlichster Kulturen und Traditionen[320] die Gelegenheit erwuchs, sich neu zu formieren.
Autoren, die einem Nationalismus jeglicher Couleur eine Absage erteilen[321], verklären die Erde Anatoliens zu einem jahrtausendealten Nährboden vielfältigster *"Kulturen"*, *"Religionen"*, *"philosophischer Systeme"* und hochstehender *"Zivilisationen"*. Dies entspricht der These vom *"Kulturmosaik Anatolien"*[322], welche lange tabuisiert, aber im öffentlichen Diskurs seit Ende der 1980er Jahre zumindest für eine Zeit ansatzweise freier geführt werden konnte[323]. Jenes Anatolien, zumal an der Schnittstelle zwischen Ost und West gelegen, habe Menschen aller Nationen, Rassen und Glaubensvorstellungen aufgenommen und ein Milieu für regen Kulturaustausch abgegeben (Şener 1991/1989:109).
Celasun, selbst Angehöriger einer nichtturksprachigen Minderheit, nennt als daran maßgeblich beteiligt auch Gruppen, die türkische Autoren lieber vergessen: Armenier und Griechen. Sie hätten die alevitischen Türken gegen die Osmanen unterstützt, während die Alevi wiederum diese nichtmuslimischen Gruppen vor den Osmanen und Jungtürken schützten und sie tatkräftig verteidigten. Jedenfalls sei aus einer solchen Zusammenarbeit in

---

[318] Diese Tradition betont insbesondere: Eyuboğlu 1980, 1991a,b.

[319] Vgl. u.a.: Şener 1991/1989:109-112; Yürükoğlu 1990:11,111-114,143-161. Zelyut (1990b:244) und Birdoğan (1990:32,103-106,510-511) weisen allerdings christliche und griechische Einflüsse dezidiert zurück.

[320] Als Elemente werden genannt: frühe Kulturen Asiens, islamische Mystik, schiitisch-batinidische Einflüsse; vgl. Birdoğan 1990:103-106; Şener 1991/1989:105; Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:19.

[321] Dies tun insbesondere jene Autoren mit Zaza-Herkunft wie Celasun (in: Yürükoğlu/Köklü 1992); Kocadağ (1992). Vgl. auch Seyirci, demzufolge in der *"edlen Erde Anatoliens"*, *"in diesem Sonnenland, gute und edle Glaubensvorstellungen Wurzeln geschlagen haben"* (1992:7,11).

[322] Şener 1991/1989:109. Vergleichbar Celasun: Die *Türkmen*-Stämme trafen bei Ankunft in Anatolien auf ein *"Menschenmosaik"* (Yürükoğlu/Köklü 1992:20).

[323] Vgl. z.B. Oktay Akbal in einer Kolumne, die sich unter anderem den ethnographischen Atlas der Türkei von Andrews (1989) zum Thema macht: *"Wir sagen, die Türkei sei wie ein Mosaik. Wie viele Menschen kamen und gingen, wie viele Rassen, Geschlechter, Religionen, Konfessionen haben sich miteinander vermengt. [...] Das Türkentum, die Staatsbürgerschaft der Türkischen Republik beruht nicht auf einer Einheit der Abstammung, Religion, Rasse, sondern auf der Einheit der Herzen; sie beruht auf Willen. [...] Unser Land ist ein wahrhaftiges Mosaik von menschlichen Gemeinschaften."* (*Cumhuriyet* 27. März 1991:2)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000109

Anatolien eine völlig neue Kultur entstanden (Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:20-21,124-125).
Wo jedoch bei den kulturalistischen Betrachtern der in der späteren Republik expliziter formulierte Turkismus nachklingt, sehen sie im Alevilik das eigenständige Produkt der türkischen Kultur, die sich mit dem Islam auseinandersetzen mußte. In seinem Kern entspreche es der Kultur der zentralasiatischen Türken.
Von Religion ist nicht mehr die Rede, wo kemalistisches Denken spricht: So bezeichnet beispielsweise Öz die alevitische Gesellschaft als *"Schöpferin der ... anatolischen Nationalkultur"* (1990/1989:102).
Kıyafet weist hingegen die turkistische Deutung des Bektaşilik zurück. Es sei nämlich aus dem Zusammenfluß aller *"Zivilisationen"*, die in Anatolien aufeinandertrafen entstanden und somit zutiefst humanistisch. Es sei nicht mit einer bestimmten *"nationalen Identität"* in Verbindung zu bringen, sondern die *"gegen die arabische Herrschaft revoltierende anatolische Kultur"*. Es sei völlig verfehlt, für die Zeit von Hacı Bektaş Veli von Nationalismus *(ulusçuluk)* zu sprechen (1990:65-66)[324].

2.1.3. Eine Lebensform und Philosophie

Von dieser Warte aus, die den kulturellen Aspekt betont, wurde die Formel vom allumfassenden Wesen des Alevilik entwickelt[325]: Es gehe weit über den Charakter einer Religion heraus, da es nicht aus einem alltagsenthobenen Glaubenskomplex und einigen wenigen Zeremonien bestehe. Es stelle nicht irgendeinen unnahbaren Gott ins Zentrum, sondern den Menschen. Dieser sei die Manifestation Gottes. Denn wie im Koran (Sure 2,34) festgehalten, habe Gott den Engeln befohlen, sich vor Adam (= der Mensch) niederzuwerfen *(secde)*[326] und bestrafte İblis (= der Teufel), der sich dem entzog[327]. Das Alevilik folge diesem Gebot. Wenn es deswegen alle seine Rituale und Glaubenssätze in den Dienst der Achtung vor dem Menschen stelle, sei das Alevilik mehr als eine Religion. Es sei eine Lebensform *(yaşama biçimi)* mit eigener Gesellschaftsordnung und charakteristischen kulturellen und künstlerischen Formen. Glauben und Ritual seien hier nicht als gesonderter Lebensbereich abzugrenzen[328], sondern lebten nur mit und aus dem Bezug zur konkreten Lebensgestaltung

---

[324] Vgl. in diesem Sinne: Eyuboğlu, der selbiges über Mevlana Celaleddin Rumi sagt (1991b:49).

[325] Vgl. Özkırımlı 1990:102; Zelyut 1990b:23.

[326] *Secde* ist kein neutraler Begriff, sondern meint die rituell vorgeschriebene Niederwerfung beim islamischen Gebet *(namaz)*.

[327] Diese Koranstelle ist überhaupt zentral für das alevitische Gottes- und Menschenverständnis.

[328] Indem Özsoy die Gesamtheit der Alevi mit dem für die halbautonomen Religionsgemeinschaften im Osmanischen Reich üblichen Begriff bezeichnet *("bizim Alevi milleti")*, beschreibt er diesen Sachverhalt wohl
(Fortsetzung...)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000110

von Individuum und Gesellschaft. Sie organisierten die gesamte Alltagsexistenz der Menschen (Özkırımlı 1990:7,98).[329]

An dieser Stelle wird die alevitische Praxis oft mit dem sunnitischen Ritual verglichen. Dies geschieht nicht ohne ironischen Unterton: Da könne ein Mörder oder Ehebrecher nach Vollzug von rein äußerlichen Reinigungszeremonien heilige Räume betreten, gedankenlos seine Gebete "absolvieren", um sich nach Erledigung jener "Pflichten" seelenberuhigt weiteren Schandtaten zuzuwenden. Selbst die Strafen, die das sunnitische religiöse Gesetz *(şeriat)* vorsehe, führten nicht zur inneren Läuterung, da sie ebenso oberflächlich blieben und nicht zur Einsicht bewegten. Die Alevi hingegen hätten nur dann Zutritt zur kollektiven Andacht und somit zu Gottesnähe, sofern sie vor sich selbst und der Gemeinschaft nach den ethisch-moralischen Grundsätzen bestehen könnten. Ihnen stünde vor Augen, daß sie sich mit einem Vergehen an einem Menschen an Gott vergingen. Hierdurch werde das Alevilik zu einem weit umfassenderen Glaubenssystem *(inanç sistemi)* als die Rechtsschulen oder mystischen Orden es seien (ebd. 1990:98). Denn seiner Lebensform läge eine ganze *"Weltsicht" (dünya görüşü)* zugrunde (u.a.: Bozkurt 1990a:144). Es kann als historischer Prozeß erkannt werden, daß das Alevilik heute nicht nur Religion sei:

> *"Das anatolische Alevitum ist mit der Zeit darüber hinausgekommen eine Rechtsschule zu sein; es hat eher die Form einer sehr originären Philosophie, einer Weltsicht* [und] *einer Lebensform angenommen."* (Pehlivan 1992:20)

Mit derartigen Aussagen möchten die Autoren wohl verhindern, daß die *"Renaissance"* des Alevilik[330] mit den radikalen islamischen Bewegungen der jüngsten Zeit gleichgesetzt wird, wenn Alevi nun ihrerseits traditionelle religiöse und ethische Werte thematisieren. Alevi der Gegenwart würden keineswegs wie die Sunniten rückwärtsgewandtes *mezhepçilik* oder *tarikatçilik*[331] betreiben, sondern ein *"zeitgemäßes, modernes" (çağdaş)* Leben sowie Wandel auch in religiösen Fragen befürworten.

Von den Darlegungen zum alevitischen Menschenbild leitet dieser Autorenkreis eine seiner Hauptthesen ab, wonach das Alevilik wesenhaft säkular *(laik)* sei. So wird es zu einer Philosophie *(felsefe)*[332] erklärt. Denn es sei nie irrationaler Glaube und Glaubensgehorsam gewesen, sondern von Anbeginn Streben nach Erkenntnis über das Wesen der Welt und die

---

[328](...Fortsetzung)
am exaktesten. Daß hier nicht mit 'Nation' zu übersetzen ist, legt die Verwendung von *ulus* für Türken, Araber usw. in seiner übrigen Rede nahe. Implizit ist mit dem Begriff *millet* zudem die Forderung nach religiöser und kultureller Autonomie vorgebracht (Yürükoğlu 1991:19).

[329] Zweifelsohne würden Islamisten für den sunnitischen Islam denselben Tatbestand reklamieren.

[330] Cemal Şener in einem Interview in: *Ehlibeyt* 6 Jg., Heft 45, März 1993:11.

[331] Die Begriffe sind kaum zu übersetzen. In diesem Kontext ist das intolerante Beharren auf die alleinige Gültigkeit der eigenen Rechtsschule bzw. die Gefolgschaft für orthodox-konservative Bruderschaften, die in der Türkei der 1980er Jahre wachsenden Zulauf gewonnen haben, gemeint.

[332] Konträr zu einer solchen radikalen Säkularisierung auch der Glaubenselemente selbst vgl. Göksu 1992.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000111

Zusammenhänge zwischen Menschen, Lebewesen und Dingen. Obzwar man sich auf die kulturellen Aspekte des Alevilik besinnt, hat keine Entpolitisierung eingesetzt. Vieleher ist man dazu übergegangen, das "Kulturelle" für das "Politische" zu nutzen. Daher wird die These vom Alevilik als *"Methode gesellschaftlichen Denkens" (toplumsal bir düşünüş yolu)* (Öz 1990/1989:101) und als Lebensweise mit einer Kennzeichnung verbunden, die es schwerpunktmäßig aus politischen und sozioökonomischen Bedingungen erklärt.

2.1.4. Eine Ideologie und politische Haltung

Einer weiteren Auffassung nach gilt das Alevilik vorrangig als *"eine politische Haltung" (siyasal bir tavır)* (Zelyut 1990b:22), ebenso wie der Islam zu Beginn einer politischen Bewegung entsprochen habe. Diese politische Aktion bedurfte einer Ideologie *(ideoloji)*. Den Bedingungen der Zeit entsprechend, sei jene mit religiösen Gehalten und Ritualen verbrämt worden. Nur daher konnte der Eindruck entstehen, daß das Alevilik eine Religion oder ein mystischer Orden[333] sei (ebd.:19,21,29-30; Metin 1992:149). Die alevitische Ideologie habe einen Kampf angeführt, den negative Entwicklungen um die Nachfolge Muhammeds notwendig gemacht hätten. Sozioökonomische Ursachen lagen ihnen zugrunde. Das Alevilik übernimmt in diesem Rahmen unter dem Deckmantel einer Religion die Rolle einer Ideologie für die revolutionäre Bewegung: Es ist die *"Ideologie der Unterschichten, der Arbeitermassen"* (Zelyut 1990b:22) oder die *"Ideologie der unterdrückten Klasse"* (Metin 1992:105), die eine gerechte Volksbewegung *(halk hareketi)* anleite. Celasun ermöglicht mit seiner Erklärung auch atheistischen Alevi, sich weiterhin als solche zu begreifen und sich sogar für den Erhalt ritueller Praktiken einzusetzen. Denn er spricht dem Alevilik die Eigenschaft einer Religion ab:

> *"Wenn ihr Religion sagt, sagen wir, wir sind keine Religion. Wir sind keine Rechtsschule. Wenn ihr Orden sagt, so sind wir kein Orden. Was sind wir? Wir sind ein Kulturkonglomerat* [kültür birikimi; vgl. oben Anmerkung 295]. *Wir sind eine Gesellschaft, die ihre Religion zur Kultur, ihre Kultur zur Religion gemacht hat."* (in: Yürükoğlu/Köklü 1992:123)[334]

Insofern treffe auf das Alevilik auch nicht zu, was für Religionen im allgemeinen gilt: Andere Religionen dienten den Bedürfnissen der reichen und herrschenden Klassen als Werkzeug, um auszubeuten, zu unterdrücken und um von den eigentlichen Fragen - den sozioökonomisch-klassenmäßigen Verhältnissen - abzulenken. Auf solche weltlichen Angelegenheiten gäbe das Alevilik sehr wohl Antworten. Deswegen würden sich weltweit Men-

---

[333] In diesem Sinne parallelisiert Metin gar den Bektaşi-Orden mit den politischen Organisationen der Gegenwart. Allerdings habe der Orden die weit perfektere Form politischer Sammlung und Schulung geleistet (1992:131-136).

[334] Man möge am Beispiel dieses kurzen Zitats die Gegenüberstellung von "Wir" und "Ihr" beachten; sie durchzieht viele der neueren alevitischen Texte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000112

schen zwar zum Wechsel ihrer Religion bereitfinden, Alevi dem Alevilik aber nie untreu werden (ebd.:113). Selbst in derartige Positionen kann einiger Patriotismus einfließen: *"... die anatolische Erde hat uns zu Führern der Volksopposition heranwachsen lassen."* (Özsoy in: Yürükoğlu 1991:19).
Der eher religiös inspirierte Özezen gibt an, daß das Anliegen zunächst kein politisches war, sondern daß dogmatische und schariatsrechtliche Probleme ausschlaggebend waren. Dabei hätten die "Schiiten-Alevi" die Erlasse des Propheten als Verpflichtung aufgefaßt und seien seinem Weg wahrhaft gefolgt. Aufgrund des Widerstands bis hin zu brutaler Unterdrückung, mit denen ihnen begegnet wurde, fanden sie den Weg zu einer Politik des Kampfes für Wahrhaftigkeit (1990:252). Indem man das Alevilik zur Renaissance und Reform des Islam[335] erklärt, beugt man dem Widerspruch vor, der darin liegen könnte, das Alevilik als Religion und als revolutionäre Idee zu deuten:

> *"Das alevitisch-bektaschitische Denken, das die türkische Renaissance mit einer revolutionären und sozialistischen Hefe auftrieb ... gelangte ... zum Kemalismus, es wurde dessen Ursprung."* (Öz 1990/1989:116)

Also letztlich: Was zu Beginn eine religiöse Opposition mit einer spezifischen Trägerschaft war, wurde zu einer *"Lebensphilosophie"*, die eine *"politisch oppositionelle Aktivität"* forderte (Şener 1991/1989:132).
Insgesamt ist dieser Ansatz als eine Verlängerung der marxistischen Auslegung des Alevilik zu werten, wie sie in den 1960/70er Jahre aufgekommen war. Heute allerdings findet man indes kaum mehr eine rein materialistische Argumentation.

2.2. Abgrenzungen

Wie oben dargelegt, gehört zur Dynamik von 'Wir-Gruppen-Prozessen', daß ein "Wir" (= Innen) sich gegen "die Anderen" (= Außen) abgrenzt und zugleich eingrenzt, wer dem "Wir" zugehört. Solche Abgrenzungen finden sich in verschiedenen Wendungen im vorliegenden alevitischen Schrifttum. Eine Form dessen macht sich an Begriffen und Gruppenbezeichnungen fest. Sie ist Gegenstand der folgenden Ausführungen.

2.2.1. Die Schia

Den Autoren ist bewußt, daß die üblicherweise vorgenommene Rückführung des Alevilik auf die Schia und das Bekenntnis zur Rechtsschule des Cafer-i Sadık (vgl. unten S. 128) nahelegen könnte, es mit der Islamischen Republik Iran gleichzusetzen; denn diese repräsentiert die Zwölfer-Schia. Angesichts des sonst vorgetragenen Selbstbildes, welches das Alevilik

[335] Cemal Şener in einem Interview in: *Yeni Gündem* 4. Jg., Heft 78, 30. August 1987:19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000113

geradezu als extremes Gegenstück des im Iran[336] durchgesetzten Islam erscheinen läßt, wird unabdingbar, sich zu distanzieren[337]. Insbesondere bedürfen Darstellungen, die eine ungebrochene Traditionslinie von den "Alevi" des siebten Jahrhunderts auf der arabischen Halbinsel zu den anatolischen Alevi zeichnen (vgl. unten Abschnitt III. 3.1.), einer Klarstellung. Dies ist notwendig zumal keine andere Eigenbezeichnung eingeführt wird: *Alevi* sei der Oberbegriff für alle dem Sunnitum entgegengesetzten Rechtsschulen. Das Vorgehen ist nun ähnlich wie in bezug auf den sunnitischen Islam: Die Alevi Anatoliens hätten letztlich das Wesen der Botschaft Alis am treuesten bewahrt. Offenbar wird es nicht als Widerspruch empfunden, zugleich zu behaupten, die Anatolier hätten die originellste Form des Alevilik entwickelt. Die Besonderheit rühre daher, daß Hacı Bektaş Veli bestimmte Reformen einbrachte, von denen Alevi in anderen Regionen keine Kenntnis erhielten. Sie hätten das arabische Brauchtum fortgeführt (Ulusoy 1986/1980:186).

Wo die Darlegungen über die einfache Feststellung dessen hinausgehen, erklärt man die Unterschiede aus historischen Ereignissen und Persönlichkeiten, ohne indessen das anatolische Alevilik selbst allzu sehr als Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses zu begreifen. Hingegen besteht die starke Tendenz, die anatolischen Alevi als über die Jahrhunderte unbestechliche Trägerschaft einer Idee zu stilisieren. Dagegen spricht nicht, daß sie sich je ihrer Zeit angepaßt hätten, denn ein solches sei Bestandteil der Idee gewesen. Die Gemeinsamkeit mit den Schiiten im Iran und anderswo beschränke sich auf die Liebe und Achtung *(sevgi ve saygı)* für Ali, für die *Ehlibeyt* und die zwölf Imame sowie die Bindung an den sechsten Imam Cafer-i Sadık. Metin stellt klar, daß das *"wahre Alevitum"* nicht über jene Bekenntnisse zu definieren sei, sondern über den Weg, wie ein oder eine Alevi Gott zu erreichen sucht (1992:67). Das Alevilik sei demgemäß auch an die Einhaltung gewisser Regeln des "Weges" gebunden (Ulusoy 1986/1980:112).

Am leichtesten ist weiter abzugrenzen, wenn man dem Iran die Zugehörigkeit zur Schia schlichtweg abspricht. Das dortige Alevilik sei heute ein gänzlich *"kastriertes"*, *"zerstörtes"* (Zelyut 1990b:47). Die iranischen "Alevi" bzw. Schiiten hätten sich mit der Zeit dem Sunnitum stark angenähert. Daher überträfen sie das Sunnitum heute noch an *"Bigotterie" (yobazlık)*, *"Fanatismus" (bağnazlık)*, *"Formalismus" (şekilcilik)* und blindem *"Moscheeglauben" (cami inancı)* (Yürükoğlu 1990:15).

Çamuroğlu bringt im Gegensatz zu der oftmals in den anderen Schriften recht holzschnittartig angelegten Unterscheidung von anatolischem Alevilik und der Schia in der Welt die

---

[336] Şener läßt sich anfangs noch dazu hinreißen, die positiven Seiten der iranischen Revolution hervorzuheben: Sie sei ganz nach alevitischer Tradition ein Aufbäumen gegen ein Unrechtsregime gewesen. Zudem gewähre die iranische Verfassung Nichtmuslimen wie den Zoroastriern, Juden und Christen Autonomie (1991/1989:99-101).

[337] Wo nicht explizit anderweitig belegt, ist das folgende Kapitel zusammengestellt nach: Birdoğan 1990:353; Bozkurt 1990a:10; Noyan 1985:11; Özkırımlı 1990:38,77; Pehlivan 1992:35; Şener 1991/1989:104; Özsoy in: Yürükoğlu 1991:25; Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:19; Yürükoğlu 1990:15; Zelyut 1990b:27,156-157,166.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000114

wissenschaftlich adäquateste Darlegung. Nicht nur weist er detailliert auf die Abweichungen hinsichtlich des jeweiligen Verständnisses von Scharia, Imamat, des *mehdi* und des Prinzips selbständiger Rechtsfindung *(içtihat)* hin. Er wagt sich sogar soweit vor, Şah İsmail als eine zentrale Identifikationsfigur der anatolischen Alevi in dessen Unantastbarkeit zu entthronen. Indessen beläßt er ihn als den Mystiker namens Hatayî, der ein *"unsterblicher Meister der alevitisch-bektaschitischen Literatur"* sei. Als solcher bliebe er *"einer der Unseren"* (1992b:64). An jenem Şah İsmail macht Çamuroğlu den historischen Wendepunkt fest, da die gedankliche Nähe von anatolischem Alevilik und der iranischen Schia einen definitiven Bruch erfahren habe. In der Folge hätten sich recht unterschiedliche religiöse Betrachtungsweisen und Mentalitäten entwickeln können. Als Şah İsmail 1501 die Zwölfer-Schia zur Staatsreligion ausrief, habe er einen theokratischen Staat begründet und die Abkehr des Iran von der sufischen Tradition vollzogen. Dahingegen widerspräche es dem alevitischen Synkretismus, religiöse und weltliche Herrschaft zu vermengen. Çamuroğlu kritisiert, daß andere Autoren İsmail unhinterfragt verherrlichen und es allein als eine Entwicklung späterer Zeiten darstellen, daß sich anatolische Alevi und iranische Schiiten wegen deren Übernahme der Scharia einander entfremdeten (ebd.:58-64). Çamuroğlu kann als Beispiel dafür genommen werden, daß sich die Arbeit für eine 'Wir-Gruppe' und fundierte wissenschaftliche Analyse nicht ausschließen müssen. Nicht zu vergessen ist allerdings, daß es sich spezifisch alevitischen Haltungen verdankt, wenn selbst eine geheiligte Figur zur Disposition gestellt wird. Denn Selbstironie und jegliche Absolutheitsansprüche zu hinterfragen, ist schon seit Jahrhunderten Sache der Bektaşi-Anekdoten[338].

2.2.2. Der sunnitische Islam

Die Darstellungen des Alevilik leben davon, sich dezidiert vom sunnitischen Islam abzuheben. Gegenbegriff und Gegenbild zum Alevilik ist das *Sünnilik ("Sunnitum")*. Es offenbart sich damit eines der Hauptanliegen der vorliegenden Literatur: den seit Jahrhunderten beständig schlechtgemachten, verleumdeten, erniedrigten, verfolgten, ausgebeuteten, dahingemetzelten, aber stets aufrechten Alevi[339] neues Selbstbewußtsein zu ermöglichen. Sie sollen sich im Gegensatz zu der solcherart ausschließlich feindlich und brutal gesinnten sunnitischen Außenwelt positiv wahrnehmen können.
Dabei wird des öfteren betont, daß man keineswegs aus einer Feindschaft zu den Sunniten heraus schreibe (so u.a.: Özkırımlı 1990:7). Abgesehen davon, daß dies alevitischen Werthaltungen widerspräche, ist man sich angesichts der gegenwärtigen politischen Lage in der Türkei zweifelsohne der Notwendigkeit einer Allianz mit Sunniten bewußt. Nicht zuletzt hat die Interessenkonvergenz hinsichtlich der Verteidigung säkularer Prinzipien begünstigt, daß

[338] Vgl. die Anthologien von: Pehlivan 1993a; Zelyut 1991.

[339] So werden in allen Arbeiten die Erfahrungen der Alevi beschrieben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000115

das *"Tabuthema"*[340] Alevilik aufgegriffen wurde. Möglicherweise war sie dafür überhaupt ausschlaggebend. Daher zeichnet man das Sunnitum immer nur in seiner Funktion als Ideologie in scharfem Negativkontrast zum Alevilik. Das sunnitische Volk wird von Schuld freigesprochen. Auf der Anklagebank sitzt nur seine selbsternannte Führungsriege mitsamt ihrem Vollstreckungsstab: despotische Herrscher, gewinnsüchtige Heuchler, bigotte Sünder und kriecherische Zudiener. Von ihren Personifizierungen wird weiter unten gehandelt werden. Sie jedenfalls seien dafür verantwortlich zu machen, daß noch heute beim sunnitischen Volk[341] die übelsten Unterstellungen hinsichtlich der Alevi kursieren. Jene würden eine Zusammenarbeit für gemeinsame Interessen weiterhin erschweren. Mit diesen haltlosen Verleumdungen wollten die Herrschenden um ihrer eigenen Interessen willen das Volk spalten (Zelyut 1990b:68). Das Sunnitum sei geschaffen worden als Machtinstrument und Ideologie der herrschenden Klasse (Metin 1992:105). Denn die Normierung und Formalisierung von Glauben und Glaubenspraxis erlaubten eine effektive Kontrolle der Untergebenen (Zelyut 1990b:21). Strikte Verbote und Gebote zu erlassen, wie es die sunnitische Orthodoxie praktiziere, schließe jegliches eigenständige Denken aus, das an sich dem Menschen ureigen sei (Yürükoğlu 1990:72). Von seiner Werthaltung sei das Sunnitum konservativ *(gerici)* und reaktionär *(irticai)* (Metin 1992:66). Bigott *(yobaz)*, fanatisch *(bağnaz)*, formalistisch *(şekilci)*, strikt *(katı)* und orthodox *(koyu)* sind weitere Kennzeichnungen, die in der Auseinandersetzung mit dem Sunnitum nicht ohne degoutierten Unterton beständig wiederkehren. Dies gerade da, wo Alevi und Säkularisten gegenwärtig Grund genug haben, sich vom politischen Islam bedroht zu fühlen.
Der Scharia als einem unveränderlichen, von Klerikern verwalteten Gesetz Gefolgschaft zu leisten und sich am Modell der *umma* (islamische Gemeinde) zu orientieren, sei zutiefst antidemokratisch und werde einzelnen Nationen *(ulus)* nicht gerecht. Den turkistisch argumentierenden Autoren ist der Hinweis wichtig, daß die Heimat jener engstirnigen und repressiven sunnitischen Religion Arabien ist. Dort und nicht bei den freidenkerischen Nomaden der zentralasiatischen Steppen habe sich jenes System religiöser, politischer und vor allem ökonomischer Ausbeutung entwickelt (Öz 1990/1989:58-60,145).

2.3. Eingrenzungen

Da *"Alevi"* zur allgemein akzeptierten Selbstbezeichnung geworden ist, müssen die Autoren Stellung beziehen zu den anderen für Alevi geläufigen Benennungen. Zudem muß eingegrenzt werden, wer zu der Gruppe und zu den Teilgruppen gehört. Denn einen Gruppen-

[340] Şener 1991/1989:9. Auch Sunniten erklären, sie würden die bisherige Tabuisierung des Bektaşilik aufbrechen wollen; So z.B. Y.N. Öztürk 1990:7.

[341] Sinngemäß spricht Celasun auch das kurdische Volk frei von einer Schuld daran, daß eine Verständigung zwischen schafiitischen Kurden und Alevi gegenwärtig nicht in Gang kommt (Yürükoğlu/Köklü 1992:57-58).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000116

namen und die Kriterien für die Gruppenmitgliedschaft festzulegen, sind zwei der Kriterien, anhand derer sich eine 'Wir-Gruppe' definiert. Der Aspekt, wer überhaupt Alevi sein kann, soll im folgenden unter dem Gesichtspunkt der Neubestimmung einer Gemeinschaft diskutiert werden, insofern die entsprechenden traditionellen Vorgaben in den letzten Jahren in Fluß geraten sind.

Es liegt den meisten Autoren fern, den Begriff *Kızılbaş ("Rotkopf")* gänzlich zu verwerfen. Denn die rote Farbe und das rote Turbanband[342], das Ali getragen haben soll, werden insbesondere von der sozialkritisch bis revolutionär eingestellten Jugend wie bereits in den 1970er Jahren mit all ihrer Symbolkraft und mit neuem Stolz aufgegriffen[343]: *"Jeden Alevi erfüllt es mit Stolz,* Kızılbaş *zu sein"* - so eine Überschrift bei Pehlivan (1992:73). Zumeist wird eine Synonymie mit *Alevi* akzeptiert. Wogegen man sich allerdings entschieden verwehrt, ist die negative Konnotation und der denunziatorische Charakter, den die Bezeichnung gewonnen hat (so u.a.: Zelyut 1990b:82-83). Daher verzichtet man auf *Kızılbaş* als Selbstbezeichnung, obwohl man den Begriff rehabilitiert, indem man ihn auf Geschichten vom Heldentum eines Ali oder eines Hüseyin sowie der *Türkmen*-Nomaden und Safaviden-Krieger[344] zurückführt. Yaman, als Theologe kaum revolutionär gesinnt, lehnt *Kızılbaş* kategorisch ab. Nur Feinde oder Alevi, die Mitleid hatten mit jenen, die nicht wußten, wie die Selbstbezeichnung der Alevi lautete, hätten ihn verwendet (1993:47-48). Deswegen begegnen in den Texten *Alevilik* oder *Bektaşilik* als die gängigen Bezeichnungen für die Glaubensgemeinschaft und ihr Glaubenssystem.

Die Begriffe werden zumeist gleichgesetzt und daher oft in der Form *Alevilik-Bektaşilik* in einem Atemzug genannt. Jedenfalls heißt es, beide seien untrennbar miteinander verwoben (Ulusoy 1986/1980:255-258). Es folgt die Klarstellung, daß *Bektaşilik* als Begriff auf Hacı Bektaş Veli, der das Alevilik in Anatolien neu organisiert habe, zurückgeht. Bektaşilik spreche auf den mystischen Orden an, den er bzw. seine Nachfolger gegründet hätten, wobei das Alevilik die Grundlage dafür abgegeben habe (Birdoğan 1990:345). Vorzugsweise traten die alevitischen *Türkmen* und das arme, arbeitende Volk dem Bektaşi-Orden bei. Dies geschah insbesondere im 16. Jahrhundert, als die Alevi den Orden als einzige Zufluchtsstätte vor der Verfolgung durch die Osmanen ansehen konnten (Özkırımlı 1990:83,98,182).

---

[342] Es begegnet als rotes Stirnband in der Gewandung jener Jugendlichen, die sich heute wieder in zahlreichen neugegründeten *semah*-Gruppen zusammenfinden. Die dabei angelegten und für jede Gruppe (ver)einheitlichen(ten) "Kostüme" wollen sich an traditionellen Vorbildern orientieren.

[343] Die denunziatorische Fremdbezeichnung aufzugreifen und sie ins Positive zu wenden, hat Tradition; vgl. die der Volksdichtung entnommenen Beispiele bei: Pehlivan 1992:76-78.
Dabei muß Rot nicht immer als die Farbe einer sozialistischen Revolution gedeutet werden. Es kann auch die nationale von Atatürk angeführte Revolution gemeint sein. Rot leuchten heutzutage jedenfalls allerortens die Buchumschläge und Schriftzüge auf den alevitischen Titeln entgegen ebenso wie die Schriftbänder bei alevitischen Gedenkfeiern oder Podiumsdiskussionen.

[344] Derartige Begriffserklärungen finden sich in allen Arbeiten; vgl. u.a.: Pehlivan 1992:73-76; Şener 1991/1989:81.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000117

Hinsichtlich Grundhaltung, Glaubensvorstellungen und Ritual gebe es nur geringe Unterschiede. Sie seien entstanden, weil die Bektaşi sich später stärker auf den Koran bezogen und manche islamische Vorschriften übernahmen (so u.a.: Birdoğan 1990:345,429). In der Regel ordnet man das Alevilik der bäuerlichen und nomadischen Welt zu[345] und das Bektaşilik der Stadt. Daher haftet ersterem außer in den Darstellungen der Bektaşi Oytan (1970/1945-47), Noyan (1985) und Koca (1990) immer etwas der Hauch einer ursprünglicheren Form an.

Auch die alevitischen Stellungnahmen zu den verschiedenen alevitischen Untergruppen lassen es gerechtfertigt erscheinen, die gegenwärtigen Prozesse als Sammlungs- und Einigungsbewegung zu deuten: Entschieden tritt man dem Ansinnen entgegen, das Alevilik als in irgendeiner Form aufgespalten und nicht als Einheit zu betrachten. Man gesteht zwar regionale Unterschiede in Brauchtum und manchen Vorstellungen zu, aber nur um zu betonen, daß Ursprung und Basis aller genannten Gruppen stets die gleichen seien. Gern ruft man in diesem Zusammenhang das Bild eines Baumes wach, der zahlreiche Äste treibt, die jedoch alle aus einer Wurzel genährt würden. Allen Zweigen des Alevilik sei eine Weltsicht und eine Glaubenslehre gemein[346]. Unterschiede lägen lediglich in manchen Organisationsformen, der politischen Führung und der Art der Beziehung dieser Führungsgremien zum Staat. Diesbezüglich hätten die Bektaşi Konzessionen gemacht, indem sie ihre Ordenskultur *(tekke kültürü)* in die (Macht-)Strukturen des osmanischen Staates einbinden ließen (Bozkurt 1990a:144-153).

Gern führt man auch das Prinzip *"Yol bir, sürek binbir"* an (Birdoğan 1990:208; gemeint ist etwa: Der Weg ist einer, der Scharen sind tausendundeine). *Alevi, Kızılbaş, Bektaşi* seien letztlich synonyme Begriffe, *Tahatcı, Çepni, Abdal* und ähnliches hingegen Stammesnamen. So heißt es selbst von den in der Provinz Hatay lebenden *Nusayri ('Alawī)*, es sei verfehlt, sie zu Arabern machen zu wollen und sie nicht den anatolischen Alevi zuzurechnen[347]. Birdoğan rehabilitiert zudem die *Abdal* als *"reine Menschen"* (1990:208-224). Trotz ihres Bekenntnisses zu alevitischen Glaubensvorstellungen sind diese indessen als zigeunerähnlich lebende Gruppe nicht nur bei Sunniten, sondern auch bei anderen Alevi nicht gerade wohlgelitten.

Wie sehr die Rede über die Teilgruppen des Alevilik darauf abzielt, Einheit zu stiften, verdeutlichen Zelyuts Ausführungen. Eindringlich benennt er die Gefahr mangelnder

---

[345] Daher auch die Bezeichnung *köy Bektaşilik - "Dorfbektaschitum"* für das Alevilik; so zuerst bei: Köprülü (1966/1919), von dem Atalay (1991/1924:passim) den Begriff übernommen haben dürfte.

[346] Persönliche Mitteilung eines *ocakzade* aus der Linie von Hacı Bektaş Veli; Hacıbektaş, August 1993. Diese Auffassung findet sich in zahlreichen Schriften.

[347] Wie oben dargelegt, ist die Gleichsetzung von *Alevi* und *'Alawī* so einfach nicht. Es scheint fraglich, ob es tatsächlich nur unbedeutende Varianten sind, durch welche sich diese beiden Gruppen unterscheiden, wie Birdoğan (1990:219-222) meint. Noch steht hierzu eine systematische und vergleichende Studie aus. Allerdings meldet sich mit Rende (1992) ein *"Nusayri-Alevi"* zu Wort, der seine sozioreligiöse Gruppe als Teil der Gemeinschaft der vielbeschworenen 20 Millionen Alevi der Türkei begreift.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000118

Geschlossenheit nach außen und drängt auf Einigung: Wer das Alevilik und das Bektaşilik als voneinander geschiedene Gemeinschaften oder Lehren betrachte, grenze einzelne Gruppen aus. Damit liefere man sie den sunnitischen Versuchen aus, sie für die Orthodoxie zu vereinnahmen. Wenn verschiedene Zweige im Alevilik wie die *çelebi,* die *babagân* oder die *Tahtacı* existieren, so belege dies keineswegs eine Spaltung des Alevilik, denn die *"Philosophie"* sei immer dieselbe. Jene Gruppierungen seien entstanden aufgrund von persönlichen und wirtschaftlichen Zwistigkeiten. Diese seien umgehend beizulegen, um Schaden vom Alevilik abzuwenden (Zelyut 1990b:253-255).

2.4. Ein Sonderproblem: Kurden und Alevilik

Die Existenz zazaki- und kurmancısprachiger Alevi in Anatolien fordert Stellungnahme heraus. Denn selbst, sofern Turkismus nicht zur Ambition eines Autors gehört, fließt doch in alle Darstellungen die These von einer gewichtigen Verbindung zwischen Alevilik und *"Türkentum" (Türklük)* ein. Etwas generalisierend ließe sich sagen, daß in den ersten Veröffentlichungen vom Ende der 1980er Jahre das Motiv der Turkizität des Alevilik recht beherrschend war[348]. Seit 1992 schwächte sich dies tendenziell ab und mündete in die Rede vom "Kulturmosaik Anatolien". Hierzu dürfte zweierlei beigetragen haben: Einerseits ein politisches Klima, das begünstigte, die Existenz von allerhand ethnischen und religiösen Minderheiten im Lande zu thematisieren[349]. Wo nicht ohnehin der alevitische Toleranzgedanke und Egalitarismus einem zu strikten Nationalismus Grenzen setzt, dürften andererseits auch taktische Erwägungen mit eingeflossen sein, wenn man Formulierungen vermied, durch die sich zazaki- und kurmancısprachige Alevi ignoriert, ausgegrenzt oder gar herabgesetzt fühlen mußten: Wollen Alevi nämlich Interessen gegenüber als mächtig wahrgenommenen Instanzen vertreten und durchsetzen, muß nach innen und außen zunächst die eigene Stärke

---

[348] Vgl. insbesondere: Birdoğan 1990; Bozkurt 1990a,b; Erseven 1990b; Noyan 1985; Öz 1990/1989; Zelyut 1990b. Eine Ausnahme stellten von vorneherein die Arbeiten von Eyuboğlu (1980-1991b) dar.

[349] Vgl. oben S. 74-76. Hinsichtlich der Kurdenproblematik läßt sich die Entwicklung ablesen an den noch recht gewundenen Ausführungen von 1989 bei Şener (1991/1989:156-162) bis hin zur offenen Kritik an der Turkisierungspolitik bei Timuroğlu (1991). Auch der selbstbewußte Titel von Kocadağ (1992) - er nimmt mit "Stämme", "Kurden", "Alevi" recht viele Reizworte in den Mund - oder die Wortschöpfung *Zazaistan ("Zaza-Land")* von Pamukçu (1992) sind bezeichnend. Auch konnte Dersimi (zuerst Aleppo 1952) im Januar 1992 erstmals in der Türkei erscheinen. Der Verlag begrüßt zu diesem Anlaß explizit das damalige Aufblühen eines kurdischen Publiktionswesen in der Türkei (vgl. Dersimi 1992/1952:Vorsatzblatt). Eine weitere Aufarbeitung der Geschichte von Dersim will Bulut (1991) leisten. Deutlich wird aus diesen neueren Veröffentlichungen, daß nun nicht mehr "nur" die Kurden, sondern ausdrücklich auch die Zaza Thema sind. So war nun realisierbar, daß ein Zazaki-Türkisches Wörterbuch (Malmisanıj 1992), das 1984 noch in Paris verlegt werden mußte, auch in der Türkei erscheinen und vertrieben werden konnte. Hinzu kam eine zweisprachige Anthologie von Zazaki-Sprichworten (Özcan 1992). Başbuğ (1989) ist jedoch nicht diesem Strom neueren Selbstbewußtseins der kurmancısprachigen Kurden und der Zaza zuzurechnen, sondern stellt die Arbeit eines Turkisten dar, der in früheren Werken (1984, 1986) beide Gruppen zu türkischen Stämmen erklärt hatte. Bei den Betroffenen stößt die neuere Arbeit folglich auf Ablehnung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000119

plausibel gemacht werden. Das Bild großer Geschlossenheit der eigenen Gruppe zu präsentieren, wäre eine Voraussetzung dafür. Wird zudem beständig das alevitische Menschen- und Wählerpotential von 20 bis 25 Millionen beschworen, das zu ignorieren nun nicht mehr angehe, wäre es günstig, auch die Kooperation all jener Menschen zu gewinnen - und nicht etwa einen Teil von ihnen an die kurdische Unabhängigkeitsbewegung zu verlieren.
Da indessen mit den vorliegenden Quellen eine Elite spricht, ist manches nicht zu erschließen, was wichtig wäre, um beurteilen zu können, ob es den neuen Wortführern gelungen ist, jene "kurdischen" Gruppen in so etwas wie eine "gesamtalevitische Bewegung" einzubinden. Wir erfahren kaum, wie die Angehörigen der verschiedenen Zweige und Sprachgruppen des Alevilik einander an der Basis wahrnehmen und wie sich die Beziehungen untereinander gestalten; auch nicht, ob und wie die alevitischen "Minderheiten" die bislang erschienene Literatur rezipieren. Neuere Schriften dokumentieren, daß sich nun auch die vormals tendenziell turkistisch eingestellten Autoren um allumfassende Integration bemühen. Hinsichtlich des *"Kurdentums" (Kürtlük)* als Gesamtheit und der zazaki- und kurmancısprachigen Alevi fällt dieser Versuch bisweilen recht zweideutig aus[350]. Im folgenden seien die dazu vorgebrachten Thesen skizziert:
Alle Autoren außer Bender (1991) betonen, daß es völlig verfehlt sei, Alevilik und Kurdentum gleichzusetzen. Diese Behauptung hätten die Feinde der Alevi in den 1970er Jahren in die Welt gesetzt. Eine Distanzierung von kurdischen Unabhängigkeitsbestrebungen geht mit einer solchen Klarstellung einher. Hiervon ausgehend begegnen zwei Argumentationsweisen: Eine eher kemalistisch-turkistische, welche in der Tendenz das Alevilik als eine rein türkische Angelegenheit darstellt und Bezüge zum Kurdentum leugnet. Eine Extremposition nimmt zweifelsohne Öz ein, indem er sich einem Lagebericht von 1927 anschließt. Dieser erklärt die Alevi der Provinz Dersim zu *Türkmen* und somit zu *"Özbeöz Türk"* (etwa: "rein türkisch"). Deren Stammesstrukturen hätten keinerlei Ähnlichkeit mit jenen der kurdischen oder arabischen Stämme (1990/1989:93-94).
Zunächst schienen sich die Autoren kaum der notwendigen Unterscheidung von zazaki- und kurmancısprachigen Gruppen bewußt zu sein. Dieses zögerliche Erkennen könnte als ein Indiz dafür gewertet werden, daß erst neuerdings begonnen wurde, alle Gruppen, die in der Türkei alevitisches Gedankengut hegen, als eine Gemeinschaft zu begreifen. Es scheint die türkischen Autoren auch gar nicht so sehr zu interessieren, welche nichtturksprachigen Gruppen existieren. So begnügt sich Zelyut mit der lapidaren Aussage, daß das *"Kurdentum"* jener Alevi, die für Kurden gehalten werden, zur Diskussion stünde (1990b:249).

---

[350] Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht der Werdegang von Birdoğan; vgl. seine Arbeiten von 1985-1986 (hier war es beispielsweise dem Autor gar noch ein konsequent verfolgtes Anliegen, *tarikat* als ein Wort arabischen Ursprungs durch das neutürkische, aber wenig gebräuchliche *yolak* zu ersetzten), dann 1990 und schließlich 1992, wo er sich von einem recht strikten Turkismus zu verabschieden beginnt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000120

Der zweite Argumentationsstrang[351] verweist darauf, daß die Alevi immer auf seiten der Unterdrückten und Ausgebeuteten gestanden hätten. Daher hätten sie auch Allianzen mit den Kurden geschlossen als jene Unrecht erlitten. Indirekt legt man nahe, daß dies gegenwärtig ebenfalls geschehen könne. In manchen alevitischen Kreisen setzt sich indessen eine gehörige Distanz und Verärgerung über die Kurden durch. Dies kann sich bis zu pauschalisierender Verurteilung steigern. Der Graben, der zwischen Alevi und Kurden gesehen wird, erscheint von religiöser und politischer Art. Die schafiitische Rechtsschule "der Kurden" sei noch strenger als die hanefitische "der Türken" - somit noch weiter entfernt vom Alevilik. Ohne die sprachlichen Gegebenheiten im ehemaligen Dersim zu thematisieren, macht sich der Hader mit "den Kurden" vor allem an einer Enttäuschung über die Rolle, welche sich "die Kurden" von den Osmanen zuschanzen ließen, fest. So wird ihnen ein schlechtes Zeugnis ausgestellt, wenn Unbestechlichkeit, Volksnähe und soziales Denken zur Diskussion steht: Als Schutzmacht gegen die im Grunde türkische Reichsgründung der Safaviden eingesetzt, hätten die Kurden ermöglicht, daß ein Großteil des "Kızılbaş-*Türkentums*" ermordet und Ostanatolien kurdisiert wurde. Auch als die Osmanen andere religiöse Minderheiten knechteten, seien die Kurden Vollstrecker solcher Tyrannei gewesen. Sie kooperierten mit dem Staat, als sie sich zu Bodeneigentümern und Provinzverwaltern machen ließen, die hinfort das Volk ausbeuten und bedrängen sollten. Wo Kurden sich im Osmanischen Reich doch nicht staatstreu zeigten, gereicht ihnen dies noch keineswegs zu Ehrenrettung: Sie hätten dann keine revolutionäre und fortschrittliche Aktion wie die Alevi und auch keine *"kurdische Bewegung"* geliefert. Sie taten sich lediglich als marodierende, an individuellem Nutzen interessierte Räuber hervor und verschlimmerten damit die Lage des Volkes nur noch um ein Vielfaches. Der Türke bzw. *Türkmen* erscheint in dieser Art der Darstellung hingegen von idealistischen, gesellschaftspolitischen Zielen beseelt.

Die Autoren, welche den Synkretismus des Alevilik anerkennen, lassen sich auf solche Nationalismen nicht ein. Ihnen ist die Vielfalt der Kulturen in Anatolien eine Realität, die es als Reichtum wertzuschätzen gelte (so u.a.: Şener 1991/1989:162). Diese Sicht auf einen befruchtenden Kulturaustausch, aus dem einzelne Elemente nicht mehr als "rein türkisch" oder "rein kurdisch" isoliert werden könnten, teilen die Wortführer mit Zaza-Hintergrund (Kocadağ; Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992; m.E.: Pamukçu[352]). Türkisch- und zazakisprachige Autoren sind sich dennoch weitgehend darin einig, daß das Alevilik trotz vielfältiger anderer Einflüsse einen türkischen Ursprung aufweise. Denn vor allem Hacı Bektaş Veli, aber auch alle anderen für das anatolische Alevilik bedeutsamen Personen seien Türken

---

[351] Der folgende Abschnitt ist zusammengestellt nach: Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:59; Birdoğan 1990:141; Öz 1992:141-142; Zelyut 1990b:249,264.

[352] Dessen Vorname, nach dem ersten Kalifen Ebu Bekir läßt daran zweifeln, daß er Alevi ist. Alevi vergeben in der Regel nicht die Namen jener, die ihrer Auffassung nach Ali das Kalifat streitig machten. Auch wird zudem seine Zugehörigkeit zu den Zaza angefochten, denn Pamukçu habe in den 1970er Jahren turkistische Gedichte verfaßt und sei auch gegenwärtig nicht frei von derartigen Haltungen; vgl. Bulut 1991:18-20; Nachwort des Verlags in: Pamukçu 1992:142).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000121

gewesen. Kult- und Literatursprache war immer das Türkische. Ohnehin bezeichne *"Alevi"* eine *"religiöse"* Scheidelinie, *"kurdisch"* hingegen eine *"ethnische"*, das heißt eine auf *"Rasse"* und *"Nation"* beruhende Trennung[353].

Der vermutlich kurmancısprachige Bender reklamiert hingegen, daß die *"kurdische Zivilisation"* das Alevilik hervorgebracht habe. Dazu kehrt er die "türkische These" zum Alevilik kurzerhand um: In Ritual und Glaubensvorstellungen zeigt er das Fortleben des Zoroastrismus auf, den er als die kurdische Religion bezeichnet. Ihr sei nur unter Zwang der Islam übergestülpt worden. Zudem arbeitet er heraus, daß muslimische Denker und Mystiker wie Ebu Müslüm Horasani, Hallac-ı Mansur, Ebu'l Vefa, Şehabeddin Suhraverdi Maktul usw., die er als Kurden identifiziert, das Alevilik begründet hätten (Bender 1991). Auch Bulut erhebt Einspruch gegen die turkistische Sicht auf das Alevilik: Baba İlyas, Baba İshak und Hacı Bektaş Veli - sie alle seien maßgeblich von dem *"kurdischen Denker"* Ebu'l Vefa beeinflußt worden. So dürfe man das Alevilik keinesfalls als eine turkistische oder rein türkische Bewegung verstehen (1991:19)

Celasuns[354] Stellungnahme macht hingegen deutlich: Die Zaza sind nicht einfacherweise dem "Kurdentum" zuzuschlagen[355]. So sagt der *dede:* Er selber sei kein Kurde, denn er spreche Zazaki, was ein Sprachzweig des *"Horasan-Persischen"* sei. Das habe rein gar nichts mit *"dem Kurdischen"*[356] zu tun.

Derartige Aussagen verweisen darauf, wie komplex hier 'Identität' aufgefaßt wird, und daß diese nicht pauschal als ethnische oder religiöse Identität gewertet werden kann. 'Alevi' ist also mehr als eine ethnische und mehr als eine religiöse Identität. Es sind darin zahlreiche Bestandteile zu einem komplexen Ganzen verwoben. Die Kriterien, die herangezogen werden, um alevitische Identität zu bestimmen, können je nach Zugehörigkeit des Sprechers zu einer der alevitischen Untergruppen verschieden gewichtet werden und sind als einzelne nie eindeutig. Anhand des Falles der Alevi lassen sich die einleitenden Darlegungen zum Wirken von 'Ethnizität' demnach bestens exemplifizieren. Abstammung, Verständigungssprache und eine spezifische historische und gesellschaftliche Rolle veranschlagt Celasun als relevant: Er stamme von den *Horasan Erleri* ab. Damit sind jene wandernden Mystiker gemeint, welche die Türken im 11. bis 13. Jahrhundert auf ihrem Zug nach Westen und Kleinasien begleiteten. Die Alevi hätten eindeutig eine türkische Herkunft: *"Wir kamen mit dem alevitischen Glauben als* Türkmen-*Stämme,* Tahtacı *und* Yürük [sic] *aus Horasan, aus*

---

[353] Vgl. Şener: *"Kürtlük bir etnik ayrımdır. Irka dayalı bir ayrımdır. Milliyet ayrımıdır."* (1991/1989:158)

[354] Die folgenden drei Abschnitte sind zusammengestellt nach: Yürükoğlu/Köklü 1992:19-21,61-62.

[355] Dies hat zum einen die antikurdische und antialevitische Propaganda, zum anderen aber auch ein Teil der kurdischen Nationalbewegung versucht. So ist beispielweise für Dersimi das Zazaki ein *"kurdischer Dialekt"*, alle Kurden von Dersim seien Alevi, und Dersim gehöre eindeutig zu Kurdistan. Auch Hacı Bektaş Veli befreit der kurdische Nationalist von jeglicher Turkizität: Er sei ein *"arabischer Mystiker"* gewesen, dessen Ideengut in Kurdistan seine eigentliche Reife erlangt habe (Dersimi 1992/1952:1,22,27).

[356] Sic; hier unterscheidet Celasun also nicht nach weiteren Sprachzweigen des Kurdischen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000122

Täbriz, aus Zentralasien." (Yürükoğlu/Köklü 1992:19) Doch dies gilt nur auf der Basis eines anatolienzentrierten Patriotismus:

> *"Wenn wir indessen unseren Ursprung solcherart darstellen, sind wir keine Turkisten, wir sind keine Rassisten. Wir sind ALEVİ. Wir sind Türkei-stämmig* [Türkiyeliyiz]. *Wir sind doch Anatolier, wir sind Teil der anatolischen Zivilisationen und wir sind ihre Erben."* (ebd.:61)

Nichtmuslimische Minderheiten stehen den Alevi näher als die sunnitischen Kurden oder Osmanen. Denn Armenier[357], Juden und Griechen waren in ihrem Überleben ebenso bedroht wie die Alevi. 'Alevi' bezeichnet demnach auch die soziale Rolle als Protektoren jener Bedrängten. Aus solchen Situationen erklärt er Konversionen und Sprachwechsel: Armenier flohen Anfang dieses Jahrhunderts zu den Alevi und konvertierten[358]. Ein Drittel der Alevi heute sei demnach armenischstämmig. Zugleich wird die kulturelle Einheit des Alevilik an der türkischen Sprache festgemacht. Verschiedene Sprachzugehörigkeiten entstanden aufgrund von Wanderungsbewegungen: Ein Zazakisprecher in Amasya lernt Türkisch, ein *Türkmen* in Dersim Zazaki, ein Türke, der in Maraş den unterdrückten Kurden beisteht, lernt deren Kurmancıdialekt und *"kurdisiert"* in der neuen Umgebung.
Das Sprechen über die Turkizität des Alevilik ist im Fluß, und die 'Identität' als 'Alevi' muß nicht mehr festgelegt werden auf die Kategorien 'Nation' oder 'Ethnos'. Das läßt sich gut am Werk von Birdoğan aufzeigen: Sprach jener 1990 noch beständig vom *"Türkentum"*, erstaunt, wie sehr er 1992[359] das Alevilik nunmehr aus einem regen *"Kulturaustausch" (kültür alış veriş)* zwischen den (türkischen) Oghuzen und den Kurden erklärt. Ohnedies seien die vorislamische kurdische (repräsentiert im Zoroastrismus) und die frühtürkische Kultur einander ähnlich gewesen: Verehrung von Feuer und Sonne, starke Kontrastierung von Gut und Böse, gemeinsame Teilnahme von Männern und Frauen an Zeremonien. Diese beiden *"ethnischen Gemeinschaften" (etnik topluluk)* läßt Birdoğan als (fast) gleichberechtigt an der Erschaffung der neuen *"asiatisch-anatolischen Kultur"*, wie sie sich in Form des *"alevitischen Kulturpalastes"* manifestiere, teilhaben: Kurden schlossen die Türken bei ihrer Ankunft in Kleinasien in die Arme, beförderten also eine Turkisierung Anatoliens[360]. Ein

---

[357] Celasun legt eine große Wertschätzung für die Armenier an den Tag; ebenso und trotz, daß er sonst die Turkizität der Alevi betont auch: Birdoğan 1990:377.

[358] Dies bestätigen als historische Realität: Andrews 1989:22; van Bruinessen 1989b:619.

[359] Folgender Abschnitt ist zusammengestellt nach: Birdoğan 1992:9,26-27,99-121.

[360] Birdoğan geht sogar soweit, die Schlacht bei Manzikert (türkisch: Malazgirt; 1071), die gewöhnlicherweise zu dem Sieg der Türken in Anatolien stilisiert wird, zu "enttürkisieren": Kurden hätten den Seldschuken Alp Arslan beträchtlich unterstützt; einer der Ihren sei Kommandant gewesen, sie stellten das zweitwichtigste Heereskontingent (1992:99).

Türkmen (Sarı Saltuk) und ein Kurde (Şehabeddin Suhraverdi Maktul[361]) bereiteten Denken und Leistung des Hacı Bektaş Veli vor. Şah İsmail sammelte alle unterdrückten Stämme um sich - ganz gleich ob Türken oder Kurden. Seine Dichtung trieb allerdings die Turkisierung der Kurden voran. Umgekehrt standen den verfolgten Alevi im Osmanischen Reich nur zwei Wege offen, um sich das Leben zu retten: Sunnitisierung oder Kurdisierung. Das Prinzip der Glaubenstreue bewirkte, daß letzteres der weit häufigere Schritt war. Die Kurdisierung konnte effektive Tarnmaßnahme sein, denn die Osmanen hätten die türkische Sprache als Indiz für Alevilik genommen. Insgesamt hätten Kurden und Türken bereits im iranischen Harezm eine Schicksalsgemeinschaft gebildet. Ihre Kulturen hätten sich weitgehend aneinander angeglichen.

2.5. Wesen und Wertesystem des Alevilik

Wie ein Refrain[362] kehrt in dem alevitischen Schrifttum eine schlagwortartige Auflistung der Wesensmerkmale des Alevilik wieder. Es scheint bisweilen so, als habe man sich auf einen Kanon aufzusagender Eigenschaften geeinigt. Diesen Grundstock von Standardaussagen ergänzen die Autoren dann entsprechend ihrer sonstigen ideologischen Prägungen oder ihrer politisch-kulturellen Zielsetzungen. Daß die Selbstbeschreibung einmütig ausfällt, muß nicht bedeuten, daß sie - gemessen an einer weniger subjektiv gefärbten wissenschaftlichen Darstellung - unzutreffend wäre. Doch läßt die Wortwahl darauf schließen, daß derartige Charakterisierungen in engstem Zusammenhang mit aktuellen politischen und sozialen Forderungen stehen, die nicht nur von den Alevi vorgetragen werden. So, wie die Darbietung des Sunnitums alles aufgreift, wogegen man gegenwärtig in der Türkei ankämpft, gibt jene des Alevilik den Entwurf einer idealen sozialen und politischen Ordnung ab.
Alle diese Eigenschaften werden mit dem alevitischen Gottesverständnis erklärt: Manifestiert sich demgemäß Gott in der Schöpfung, deren vollkommenstes Geschöpf der Mensch ist, so ergibt sich, daß er im Zentrum steht. Er gilt als heilig. Der Mensch ist nicht Sklave Gottes, sondern er ist eigenständig, frei und somit selbstverantwortlich[363]. Diese Aussage ist eine Mißbilligung des Fatalismus, den man dem Sunnitum unterstellt. Das Alevilik stehe insgesamt für ein zutiefst humanistisches Denken. Denn da in allen Menschen Gott begegnet, gebührt allen gleichermaßen Liebe und Achtung. Sie sind einander gleich. Folglich würden die Alevi alle Menschen ohne Ansehen ihrer Religion, Konfession bzw. Rechtsschule

---

[361] Er und nicht wie bisher Hallac-ı Mansur erscheint nun als Begründer des Gedankens der Manifestation Gottes im Menschen. Dieser Idee soll er bzw. Hallac-ı Mansur in mystischer Verzückung mit dem Spruch *enelhak - "Ich bin die Wahrheit (= Gott")* Ausdruck verliehen haben (Birdoğan 1992:113).

[362] Die hier angeführten Belegstellen stellen daher nur eine Auswahl dar.

[363] Vgl. Metin 1992:137,144; Pehlivan 1992:140; Zelyut 1990b:58-59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000124

(mezhep), Rasse *(ırk)*, Nation *(millet, ulus)*, Sprache *(dil)*, materieller Situation, Geschlecht[364] oder äußerlichen Merkmalen akzeptieren (Noyan 1985:4; Pehlivan 1992:25). Da die Menschenliebe die zentrale Botschaft des Alevilik sei (Birdoğan 1990:301), muß der einzelne stets auf das Wohl der anderen bedacht sein. Das Alevilik ist demnach in hohem Maße gesellschaftsbezogen: *"Im anatolischen Alevitum gibt es kein 'Ich', es gibt* [nur ein] *'Wir'. Alles ist für die Gesellschaft."* (Pehlivan 1992:28). So seien Toleranz *(hoşgörü)*, Hilfsbereitschaft *(yardımlaşma)*, Güte *(iyilik)*, Solidarität *(dayanışma)*, Teilen *(paylaşma, bölüşmek)*, Aufrichtigkeit *(dürüstlük ve doğruluk)* und Selbsterkenntnis *(kendini bilmek)* (Kıyafet 1990:69; Zelyut 1990b:65) leitende Prinzipien einer und eines jeden Alevi. Das Alevilik vertrete, indem es Freiheit *(özgürlük)*, Gleichheit *(eşitlik)*, Brüderlichkeit *(kardeşlik)* und Demokratie *(demokrasi)* propagiere, eine universale Botschaft.

Marxistische Kommentatoren des Alevilik betonen, daß es wegen dieser Werthaltungen zur egalitaristischen Ideologie der unterdrückten Klasse wurde (Yürükoğlu 1990:15). Das Alevilik steht somit für soziale Gerechtigkeit. Der Kampf gegen jegliche Form von Unrecht und Tyrannei war ihm zwingend - daher seine rebellische Haltung (Metin 1992:150-156; Noyan 1985:171). Solchen Aussagen folgend setzt Özsoy Sozialismus und Alevilik gleich. Denn was besage die Legende von der "Versammlung der Vierzig"[365] anderes als die Forderung "Gleichheit für alle"?[366] In alevitischen Dörfern habe man eine *"sozialdemokratische Lebensweise"* praktiziert und so eine *"klassenlose Gesellschaft"* verwirklicht; denn es gab keinen *"persönlichen Profit"* oder *"Individualismus"*, sondern Hilfsbereitschaft und Gemeinschaftseigentum (Gülşan 1990:166-167).

Es wird klargestellt, daß Alevi nicht aus der Furcht vor einem unfaßbaren Jenseits leben, sondern im Jetzt und Hier. Denn dort müsse man die Rechte des Menschen verteidigen und ihre Lebenssituation verbessern, anstatt dem Traum vom Paradies nachzuhängen (Özsoy in: Yürükoğlu 1991:19). So sei das Bektaşilik kein mystischer Orden im üblichen Sinne, sondern eine *"gesellschaftliche Bewegung"*, die auf *"diese Welt ausgerichtet ist"* (Metin 1992:151,154). Seine Größe liege darin, daß es das irdische Glück zum Ziel habe, denn nur acht von 366 Regeln des "Weges" beträfen die Religion, die übrigen die zwischenmenschlichen Beziehungen (Birdoğan 1990:413). Es sei eine lebensbejahende Haltung, Askese gebe

---

[364] Keiner der Autoren versäumt, auf die völlige Gleichberechtigung der Frau im Alevilik und auf die Freiheit und die Achtung, die sie genieße, hinzuweisen. Dennoch ist keine Frau unter der Autorenschaft und unter den neuen alevitischen Wortführern anzutreffen, was die schreibenden und redenden Herren indessen keineswegs problematisieren. Die Wertschätzung, welche der Frau entgegengebracht wird, bezieht sich weiterhin vor allem auf ihre reproduktiven Fähigkeiten (vgl. z.B. Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:64). Allerdings hat die neueste alevitische Zeitschrift *Nefes* eine extra Frauenseite eingerichtet und in den Vereinen wachsen die Bestrebungen, Frauensektionen einzurichten (über eine solche verfügt u.a. bereits die *"Föderation der Aleviten-Vereine Europas"*).

[365] Gemeint ist die *kırklar meclisi*, die Versammlung von vierzig Heiligen, denen Muhammed auf seiner Himmelfahrt begegnet sein soll.

[366] Es ist zu beachten: Dies sagt ein hochbetagter, mittlerweile verstorbener *dede;* in: Yürükoğlu 1991:46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000125

es nur bei dem städtisch beeinflußten Zweig des Bektaşilik (Zelyut 1990b:63). Daher versage selbst die Form der alevitisch-bektaschitischen Andacht nicht die Freude am Leben: Musik, Tanz, Gespräch und leibliche Genüsse seien integriert.

Ist Erkenntnis, deren Voraussetzung die Selbsterkenntnis sei, der zu Gott geleitende Weg, so ist den Alevi Bildung und Wissen essentiell. Özsoy hebt hervor, daß *"unsere Gesellschaft"* eine der *"Vernunft"* und *"Weisheit"* sei (Yürükoğlu 1991:19). Daher ist das Alevilik Neuerung und Wandel gegenüber aufgeschlossen (Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:30); jegliche Art von Fanatismus, Bigotterie und Konservatismus lägen ihm fern (Metin 1992:67,120).

Insbesondere Kemalisten und Marxisten unterstreichen, daß sich das Alevilik Elemente zugrundelegte, die der sunnitische Islam vernachlässigen, wenn nicht gar unterdrücken würde: *"Freiheit, Unabhängigkeit, Laizismus, Demokratie, Gesellschaftlichkeit, Wissenschaftlichkeit"* (Öz 1990/1989:101), Volksnähe (Pehlivan 1992:20) und Pragmatismus (A. Sümer 1990/1970:3-4). Nationalismus bzw. Turkismus führen nur Kemalisten mit an (Öz 1990/1989:102).

Der Refrain, der insbesondere in kürzeren Schriften und Zeitungsbeiträgen[367] plakativ und in stets ähnlichen Varianten wiederkehrt, erklärt:

> *"... unser Volk* [ist] *modern, fortschrittlich, aufgeklärt, demokratisch, rein, aufrichtig und gläubig..."* (Yaman 1993:16), das Alevilik ist *"eine gleichheitliche, emanzipatorische, freiheitliche, ... humanistische gesellschaftliche Oppositionsbewegung"* (Şener 1991/1989:8).

Es sei eine die antifeudale, antiklerikale, antischolastische Religion der Opposition (Yürükoğlu 1990:164). Auf jeden Fall berge es *"einen reichen Kulturschatz"* (Yaman 1993:18). Diesem Selbstbild nach projizieren die Autoren ihren Entwurf der idealen Gesellschaft auf die Sozialverbände der Alevi: Im Osmanischen Reich hätten sie fernab von den Verderbnissen der Stadt und der Herrscherhöfe alle diese Werte im alevitischen Dorfverband verwirklicht.

Nie fehlt der Hinweis auf die Fortschrittlichkeit *(ilericilik ve çağdaşlık)* des Alevilik (so u.a.: Metin 1992:98). Dies kann soweit gehen, die Entdeckung der oben aufgeführten Werte nicht - wie sonst üblich - der Aufklärung in Europa zuzuschreiben, sondern Hacı Bektaş Veli und den anatolischen Alevi (Şener 1991/1989:132). So habe das Alevilik immer vermocht, mit der Zeit zu gehen. Es ist vor allem dieses Merkmal, das die Alevi von der sunnitischen Orthodoxie positiv abheben soll. Da das Sunnitum Neuerung ablehne, könne es kaum Antworten auf Probleme der heutigen Zeit finden.

---

[367] Instruktiv sind diesbezüglich die in Kaleli (1990) versammelten Texte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000126

3. Der Blick in die Geschichte

Die historische Betrachtung mit den beiden Achsen "Geschichte des Islam" und "Geschichte der Türken" ist für den Diskurs um das Alevilik konstitutiv. Das entworfene Selbstbild lebt aus seiner Verankerung in der Vergangenheit.

In den entsprechenden Schriften begegnet ein Paradoxon: Einerseits erscheint das anatolische Alevilik als Ergebnis historischer Prozesse, andererseits tritt es als Kontinuum entgegen: Demnach sei eine Idee - die alevitische[368] - mit dem Islam vor 1400 Jahren geboren worden, um vor 800 Jahren mit Hacı Bektaş Veli in Anatolien die Reife zu erlangen. Zeit ihres Lebens kämpft sie ebenso unbeirrbar wie heldenhaft gegen die Anfeindungen des Bösen, nämlich gegen die Unmenschlichkeit. Diese Idee hat im Zeitenwandel ihre Personifizierungen. Dabei lebt jede Epoche durch diese herausragenden Persönlichkeiten, die sie hervorbringt.

Die Schriften arbeiten das historische Gewordensein einer Gemeinschaft also in einer Form heraus, die dem Genre erzählter und personenbezogener Geschichtsschreibung und weniger der Strukturanalyse verpflichtet ist. Dies könnte als ein Beleg für die einleitend geäußerte These zum Wesen der gegenwärtigen Verständigung über das Alevilik gewertet werden. Demnach würde ein ehedem innerhalb der Lokalgemeinden klar konturiert und in persönlicher Vertrautheit gelebtes "Wir" wieder in Erinnerung gebracht und neu belebt werden. Denn wo bereits eine Entpersönlichung der Beziehungen und eine Individualisierung der Gesellschaft eingesetzt hat, können Identifikationsfiguren diesem Zurück zur Gemeinschaft äußerst dienlich sein - dienlicher jedenfalls als abstrakte Abhandlungen. Dazu eignen sich die traditionell verehrten Größen des Alevilik am besten, denn sie müssen nicht erst neu konstruiert und plausibel gemacht werden. Äußerst unmittelbar werden Leser und Leserin ebenso eindeutig umrissene Feindbilder angeboten. Nichtsdestotrotz erscheinen all diese Personen in den Darstellungen in überzeitliche Wirkmechanismen eingebunden: Die Ereignisse folgen stets gleichen Mustern.

Die beiden Darstellungsebenen der alevitischen Geschichtsschreibung von historischen Figuren einerseits und deren Determinierung durch materielle oder ideelle Zwänge andererseits, werden in den folgenden Kapiteln unter den Rubriken "Akteure, Protagonisten" und "Strukturen, Muster" je gesondert dargelegt.

In den meisten Fällen läßt sich der Blick in die Geschichte als ein letztlich ahistorischer entlarven. Denn viele der Darstellungen verfahren mit Begriffen unreflektiert und vernachlässigen räumliche und zeitliche Dimensionen. Die oft einseitige oder sonst mangelhafte quellenmäßige Fundierung und die lückenhafte Stringenz der Argumentation hinzugenommen, haben die Darlegungen streckenweise reinen Behauptungscharakter. In Anbetracht dessen wäre es bisweilen angebrachter, von pseudohistorischen Konstrukten zu sprechen.

---

[368] Welche Inhalte ihr beigegeben werden, wurde eben skizziert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000127

Damit sei jedoch nicht gesagt, daß sich nicht bisweilen auch zutreffende historische Darstellung und Analyse findet. Aber auch sie hängt stets mit gegenwartsbezogenen Intentionen zusammen.

Ein weiteres ist anzumerken: Obzwar der überwiegende Teil der Argumentationen darauf hinausläuft, das Alevilik stark auf "das Türkentum" *(Türklük)* zu beziehen, wenn nicht gar darauf zurückzuführen, lassen fast alle Autoren seine Geschichte auf der arabischen Halbinsel und beim Propheten Muhammed beginnen. Das Argument türkischer Ursprünge wird zumeist erst im weiteren Verlauf eingeflochten. Mit diesem Vorgehen kann klargestellt werden, daß das Alevilik zweifelsfrei dem Islam zugehörig sei. Dies war besonders in der Anfangsphase der Alevilik-Diskussion bedeutsam, galt es doch, jahrhundertealte Urteile und Vorurteile vom Alevilik als unislamische Glaubensvorstellung und Lebensweise auszuhebeln sowie dem daraus resultierenden Ausgrenzungsgebahren ein Ende zu setzen. War der Boden einer gewissen Akzeptanz erst einmal bereitet, ließen sich eigene Vorstellungen und Forderungen selbstbewußter vortragen.

Eine solche Datierung des Alevilik scheint mir dem Versuch zu entsprechen, den Legitimationsgrad der Gruppe zu erhöhen, indem man ihr eine möglichst weit zurückreichende Geschichte beigibt. Wünscht die alevitische Seite Gleichstellung mit dem sunnitischen Islam, neigen die Autoren dazu, die Ursprünge des Alevilik da zu verorten, wo es das Sunnitum auch tut: in der Zeit der islamischen Offenbarung und der ersten vier Kalifen. Damit ist zudem die Voraussetzung für den Nachweis geschaffen, wonach die Orthodoxie ein Produkt späterer Gelehrtengenerationen und Herrschergeschlechter darstelle. Im Alevilik hingegen trete der ursprüngliche Islam, also das "Wesen" *(öz)* der islamischen Botschaft entgegen. Im Zuge dessen vermitteln die Autoren den Eindruck, als sei die von ihnen entworfene Version der islamischen Geschichte die allgemein anerkannte - oder zumindest eine, welcher der höchste Grad an Plausibilität zukommt. Auch eine nichtalevitische Leserschaft soll offenbar vereinnahmt werden. Dabei eingeflossene Wertungen trachtet man zu verschleiern.

Dies zusammengenommen schließt nicht aus, eine Art zweite Gründung des Alevilik auf die Zeit von Hacı Bektaş Veli in Horasan und Anatolien zu datieren. Wo turkistische Einstellungen vorherrschen - wie im Falle des "Frühwerks" von Birdoğan (1990) - richtet man den Blick zunächst nach Zentralasien. Die Suche nach den Ursprüngen kann bei Noyan (1985) ebenfalls erst auf anatolischem bzw. türkischem Boden einsetzen. Als höchster, aber gewählter Repräsentant der *babagân* benötigt dieser Autor nämlich keine alidische Abkunft als Legitimation. So erwähnt er die Ereignisse aus der Frühgeschichte des Islam nur im Kontext der Deutung bektaschitischen Rituals.

Die Erzählung von der Vergangenheit des Alevilik führt Identifikationsfiguren und ihre Gegenbilder vor. Beide werden in den Kontext einer bestimmten politischen und sozioökonomischen Ordnung gestellt. Diese kennt nur wenig Schattierungen, um so mehr aber klare, von jenen Persönlichkeiten repräsentierte Fronten. Jedes Zeitalter bringt aus diesem Gegenüber dramatische Ereignisse hervor, während derer sich die Helden und Tyrannen ebenso schicksalhaft wie entschlossen begegnen. Dabei wird nahegelegt: Die Geschichte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000128

gebiert solange erneute Katastrophen, wie das Gute, welches mit dem alevitischen Wertesystem gleichgesetzt scheint, nicht gesiegt haben wird.
Als bestimmende Faktoren dieser Abläufe erscheinen drei Kategorien: die Idee, die Nation, die Klasse bzw. die Schicht. Der religiös inspirierte Argumentationsstrang macht die Entwicklungen tendenziell an der Idee fest, der turkistisch-kemalistische an Nation und Territorium und der gesellschaftskritische bis marxistische Ansatz betont die Gegensätze von Klassen, Volk und Herrscher, "Oben" und "Unten", "Arm und Reich", Stadt und Land, Nomaden und Seßhaften. Häufig kommen in den Darstellungen alle diese Kategorien im Alevilik zur Deckung: Die wahre Offenbarung mit ihrer Idee von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit wird von der armen, bedrückten Unterschicht, dem Volk, der "Arbeiter- und Bauernklasse" getragen. Diese wird dann oft gleichgesetzt mit den nichtarabischen Volksgruppen - den Iranern, vor allem aber den Türken. Im Zuge dessen scheint vielfach Antiarabismus durch. Einen solchen leistet sich selbst gelegentlich die marxistische Argumentation, die sich dann als wenig internationalistisch entlarvt.
Der Geschichtsverlauf folgt immer demselben Schema: Die Idee von der gerechten Gemeinschaft steht zu Beginn. Ist die Rede von türkischen Reichsgründungen, meint man damit die 'Volksgemeinschaft' der Türken. Die Idee kann also religiöser oder nationaler Art, am besten aber beides zugleich sein. Nun treten die Gegenmächte auf den Plan. Es sind die gemeinschaftsfeindlichen, nur an Eigennutz interessierten Figuren. Sie verfügen über keine Idee des "Guten". Um so mehr gelingt es ihnen, Macht an sich zu reißen. Die anfangs gerechte und "gute" Reichsgründung funktionieren sie zu einem Instrument der Ausbeutung, Tyrannei und des Terrors um. Nicht nur, daß sie sich vom "Eigentlichen", vom "Wesen"[369] der Idee entfernen, sie behaupten gar, sie seien die Wahrer der Idee. Jene Gegenhelden versuchen die anfangs "gute" Idee zu monopolisieren und in ihrem Sinne auszudeuten. So ist sie dann als Herrschaftsinstrument zu nutzen. Nun sind diese Entwicklungen auch von Verkommenheit in moralischer Hinsicht begleitet. Meist ist die Idee des Guten zum Rückzug gezwungen: zur Tarnung oder zum Versteck in entlegene Gebiete. Dort kann sie sich aber treu bleiben und - wenn die Stunde gekommen ist - möglicherweise wieder einen kleinen Etappensieg auf dem Weg, ihr Ideal zu realisieren, erringen.
Wie nun treten die eben skizzierten Muster in der konkreten Zeit und den einzelnen Persönlichkeiten entgegen?

3.1. Die Frühzeit des Islam

Alle vorliegenden Werke setzen das Alevilik in eindeutigen Bezug zu Ali. So legen die alevitischen Autoren keine konfessionsneutrale Rekonstruktion der Zeit des Propheten und

[369] Hier steht nun das türkische Wort *öz*: Je nach Schwerpunktsetzung heißt es *öz İslam - "der echte Islam"* oder *Öztürk - "rein türkisch"* oder gar in der Steigerung *Özbeöz Türk - "urtürkisch"* bzw. *"durch und durch türkisch"*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000129

seiner Nachfolger vor. Statt dessen referieren sie die proalidische religiöse Tradition, die sich in dieser Hinsicht mit der schiitischen Sicht deckt. Demgemäß fällt die Wahl der konsultierten Quellenwerke aus: Es sind die Werke von Gölpınarlı[370], wo dieser Haltungen der Schia teilt und wissenschaftlich zu untermauern sucht. Hinzu kommen die alevitischen *buyruk*[371] und weitere, der sunnitischen Orthodoxie kritisch gegenüberstehende Werke wie Koç (1983) oder Şapolyo (1964). Sie stammen indessen auch aus alevitischer Feder.

Nicht nur religiös geschulte Autoren suchen ganz im Stile der sunnitischen Theologie anhand von stets gleich ausgewählten Hadithen den ausschließlichen Anspruch von Ali auf das Kalifat und Imamat sowie spezifisch alevitische Glaubensvorstellungen und Riten zu belegen[372]. Wo der Koran in seiner heutigen Fassung nicht wie von Celasun kategorisch abgelehnt wird (Yürükoğlu/Köklü 1992:17-18), dient er ebenfalls der entsprechenden Beweisführung.

Die Theologen unter den Autoren zeigen sich der stets gleichen Auswahl entsprechender Belegstellen bewußt und versuchen sunnitische Kompendien heranzuziehen, also die Orthodoxie mit ihren eigenen Worten zu schlagen. Dies geschieht mit dem Verweis, daß man keineswegs wie die sunnitische Theologie nur auf Werke von Gesinnungsgenossen zurückgreifen werde.[373]

Selbst Autoren, die sich wenig auf die theologische Argumentation einlassen, geben lebendigste Schilderungen[374] der Ereignisse um die Verkündigung des Islam und der Formation eines ersten islamischen Gemeinwesens ab. Kaum eine Darstellung, die nicht der nachstehenden Skizze jener Geschichte folgen würde:

---

[370] Vgl. v.a. jene im Literaturverzeichnis im Anhang genannten. Gölpınarlı war selbst religiös. Er durchlebte mehrere "Konversionen" bis zur Hinwendung zur orthodoxen Schia. So finden sich bei ihm auch antisafavidische Äußerungen und solche der Ausgrenzung der Alevi als heterodoxe Abweichler (1979:12,182-183). Daher problematisiert Zelyut seine Arbeiten (1990:13-15). Die meisten Autoren reflektieren diesen Aspekt allerdings nicht.

[371] Vgl. die im Literaturverzeichnis unter dem Stichwort "Buyruk-Editionen" angeführten Werke.

[372] Vgl. beispielhaft Şener, der sich trotz des Hinweises, den religiösen Feindschaften in der islamischen Geschichte hätten sozioökonomische Ursachen zugrundegelegen, mit Verve auf die Wiedergabe - und nicht etwa die kritische Hinterfragung - entsprechender Hadithe und Prophetenworte wirft (1991/1989:15,22-32).

[373] Vgl. Yaman 1993:25-41; Özezen 1990:245-247. Letzterer schließt sich in aller Selbstverständlichkeit der sunnitischen Praxis an, der Erwähnung von Gott, Muhammed, Ali, Hasan und Hüseyin die üblichen frommen Segensformeln anzufügen. Gleichzeitig hält ihn nichts davon ab, die ersten drei Kalifen und die Omayyaden gänzlich zu diskreditieren: Auf der Grundlage der theologischen Literatur behauptet er, die Linie von Osman sei aus einer inzestuösen Verbindung hervorgegangen und jene Praxis sei noch beibehalten worden, nachdem das islamische Gesetz sie verboten hatte (ebd.:210-211).

[374] Exemplarisch: Özkırımlı 1990:1-37 und in aller Kürze: Kaleli 1990:9-10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000130

3.1.1. Die Akteure

3.1.1.1. Muhammed, Ali und die *Ehlibeyt*

Zwischen Ali und Muhammed habe schon immer eine tiefe emotionale Verbundenheit bestanden[375], denn beide seien schließlich im Hause des Ebu Talib aufgewachsen. Ali und nicht die oft in der sunnitischen Tradition an dieser Stelle genannte Hatice (Muhammeds erste Gattin)[376] habe sich als erster zu der Verkündigung des Propheten bekannt. Aufgrund seines damals jugendlichen Alters von zwölf Jahren habe er im Gegensatz zu den anderen Prophetengefährten zuvor nie Götzen angebetet (Pehlivan 1992:15,37). In der Folge sei Ali mit seiner Unbestechlichkeit, Klugheit und äußerster Einsatzbereitschaft zu Muhammeds treuestem Weg- und Kampfgefährten geworden - zum vollkommensten aller Muslime. Kaum versäumt wird die Gelegenheit, im Tenor von Authentizität den gesammelten alevitischen Erzählschatz und Spruchweisheiten zu Ali auszubreiten.

Wird bisweilen auf den legendenhaften Charakter dessen verwiesen, vertritt man die Notwendigkeit solcher Geschichten. Dabei erkennen die Autoren durchaus den Symbolcharakter, den Ali angenommen hat: War Ali zu Lebzeiten Wortführer aller in irgendeiner Form Vernachlässigten, Unterdrückten und Ausgebeuteten, sei er nach seinem Tode allen nachfolgenden Generationen, denen Unrecht in irgendeiner Form widerfuhr, zum Leitbild des Kampfes für eine gerechtere und menschliche Welt geworden. Seine Person zu vergessen, brächte die Gefahr eines Zusammenbruchs des Alevilik mit sich, da er diese Bewegung repräsentiere. Schließlich sei Ali *"der Ursprung der alevitischen Philosophie und Lebens"* (Zelyut 1990b:84-86,97,100).

Bei der Darstellung Alis wunderbarer Eigenschaften und seiner Nachkommen, in Sonderheit Hüseyins und der zwölf Imame,[377] können alle Wesenszüge angeführt werden, die dem Alevilik bzw. den Alevi in den einleitenden Worten beigegeben wurden. Die Aliden erscheinen als gänzlich im Dienst der Güte, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und der Menschlichkeit stehend (so u.a.: Şener 1991/1989: 40). Sei es, wenn sie voller Schmerz die Bestattung Muhammeds würdevoll auszurichten bemüht sind, während zur gleichen Zeit die Omayyaden in konspirativem Treff mit der "Wahl" des Kalifen vollendete Tatsachen schaffen. Oder sei es, daß Ali, um den Frieden und die Einheit der islamischen Gemeinde zu erhalten, darauf verzichtete, sein Recht auf das Kalifat gewaltsam zu erstreiten (ebd.:30; Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:17). Geht es offensichtlich darum, angesichts der zahlreichen Niederlagen, welche die Alevi im Laufe der Geschichte einstecken mußten, nicht

---

[375] Kaum einer der Autoren versäumt die Gelegenheit, die traditionelle Begründung für die alevitische Institution der Weggeschwisterschaft anzuführen, derzufolge Muhammed und Ali *musahip* gewesen seien; vgl. v.a.: Kaya 1989b.

[376] Vgl. Bilgiseven 1991b:97-98: Ali sei nach Hatice konvertiert.

[377] Exemplarisch: Birdoğan 1990:169-201.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000131

etwa den Eindruck ihrer Schwäche oder gar "unmännlicher"[378] Feigheit zu erwecken, so dürfen Berichte von Alis Heldenmut nicht fehlen. Ali endete indessen in einer Moschee als Opfer eines hinterrücks erfolgten haridschitischen Anschlags. Der Vorwurf, der zweifelsohne gegen zahlreiche Alevi in den politischen Prozessen der 1970er und 1980er Jahre erhoben wurde, erscheint auf die Täter von damals projiziert und umgekehrt, wenn Zelyut Alis Mörder als *"separatistische Anarchisten"* kennzeichnet (1990b:92).

Werden Egalitarismus *(eşitlikçilik)*, Rationalismus *(akılcılık)*, Volksnähe, tiefe Menschenliebe, Solidaritätsdenken heute als zentrale Merkmale des Alevilik angegeben, finden sich diese Eigenschaften anhand der Geschichte um die *Ehlibeyt* exemplifiziert: So habe Ali bei Antritt als vierter Kalif je drei Dinar an die Bevölkerung verteilen lassen. Unbeirrbar auf seiten des Volkes, habe er eine höhere Almosensteuer von den Reichen erwirken wollen und sich damit deren unversöhnliche Feindschaft zugezogen. Wissend und verständig, aufrichtig, barmherzig und tolerant sei Ali gewesen. Er habe sich stets den Bedingungen der Zeit anzupassen vermocht. Insgesamt erscheint er nicht nur als Mann der Tat und unbesiegbarer Krieger, sondern als ebenso großer Denker und Philosoph. Die *Ehlibeyt* hätten bescheiden, selbstlos, freigebig und stets erfüllt von Solidarität gelebt.[379]

In Anlehnung an die alevitische Selbstdarstellung der Gegenwart feiert man Muhammed und seine Sippe als *"Revolutionäre" (devrimci)*, denn sie hätten angestrebt, die Gesellschaft radikal zu verändern: Monotheismus, Abschaffung der Sklaverei, Sozialpolitik für Arme. Gegenwelten dazu werden gleichermaßen ausgemacht: Alis friedliebendem Sohn Hasan steht der rücksichtslose, doppelgesichtige, allen Lastern verfallene Yezid ibn Muaviye gegenüber, der Hasans Frau mit letztlich nicht eingelöstem Heiratsversprechen zum Giftmord an ihrem Mann verpflichtet (Zelyut 1990b:112-113). Zudem untergräbt Muaviye die anfangs noch demokratische Ordnung.[380]

Kompromißlos[381] und kämpferisch bis zur Selbstaufopferung war hingegen Hüseyin, denn er verweigerte im Gegensatz zu seinem eher weichherzigen Bruder Hasan dem als gänzlich verkommen porträtierten Yezid ibn Muaviye, der sich zum Kalifen aufgeschwungen hatte,

---

[378] Ganz im Gegensatz zur Selbstdarstellung der Alevi als eine Gesellschaft, die Frau und Mann völlig gleichstellt, begegnet in diesen Erzählungen eine Konstruktion von Geschlechterrollen, wie sie für patriarchale Gesellschaften kennzeichnend ist.

[379] Der Abschnitt wurde zusammengestellt nach: Özezen 1991:223-228; Pehlivan 1992:15-16; Şener 1991/1989:42-45; Zelyut 1990b:91-108.

[380] Kaleli 1990:42. Metin erlaubt sich allerdings Kritik am Propheten. Seine Ausführungen sind beispielhaft dafür, wie sehr man die islamischen Frühzeit an heutigen Maßstäben und politischen Forderungen mißt, wie es oft in den alevitischen Abhandlungen begegnet: Sei Muhammed einesteils *"Guerilla-Kämpfer"* (sic) gewesen, so zugleich Autokrat ohne demokratische Gesinnung. Da er seine Vorstellung gewaltsam durchgesetzt habe, bildeten sich gegnerische Gruppen. Diese formierten dann später eigene Rechtsschulen. Nach Metin habe Muhammed den Omayyaden den Weg geebnet und so erst die Morde an seinen Enkeln und den Betrug am Volk ermöglicht (1992:55-62).

[381] An dieser Stelle läßt sich das alevitische Gelöbnis *"ölmek var, dönmek yok"* (im Sinne von "lieber sterben als Abkehr vom Weg") auf Hüseyin zurückführen; vgl. Zelyut 1990b:116.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000132

die Huldigung. Ganz im Stile der schiitischen Tradition vom märtyrerhaften Tod Hüseyins mitsamt seiner 72 Getreuen folgt in den meisten Abhandlungen nun die Schilderung jenes 10. *muharrem* 661 in der Ebene von Kerbela[382]. Es ist hierbei kaum ein Bemühen um wissenschaftliche Betrachtung zu erkennen. Vieleher scheint es darum zu gehen, in äußerst eindringlicher Weise den zentralen alevitischen Mythos vom unbestechlichen Kampf Hüseyins für Gerechtigkeit lebendig zu halten. Wie in der alevitischen Geschichte soll Hüseyin auch heute noch höchst gegenwartsbezogen als Symbol des Widerstandes dienen: *"Das Ereignis, das in einer Hinsicht eine Tragödie, in einer anderen der Sproß gesellschaftlicher Rebellion ist, hat als unauslöschliche Fackel die Herzen der Menschen entzündet."* Hüseyins Haltung sei maßgeblich für die Herausbildung *"der gemeinschaftsorientierten/sozial(istisch)en[383] und kämpferischen Persönlichkeit der Alevi"* gewesen (Zelyut 1990b:111).

Die Autoren sind sich also durchaus bewußt, daß sie jene historischen Persönlichkeiten erneut als Identifikationsfiguren einbringen. So auch Birdoğan, wenn er nach dramatischer Darstellung der Ereignisse um Kerbela anführt, daß Hüseyins Name wie ein *"heiliges Banner"* vor jedem späteren Unrecht aufgepflanzt wurde (1990:187). Dieses Banner ist rot. Es ist ein Rot der Revolution - bis zum bitteren Ende (Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:114).

Çamuroğlus Stellungnahme zu diesen ständig aktuell gehaltenen Bezügen hat etwas Repräsentatives für die Umbewertungen, welche die alevitischen Intellektuellen derzeit vornehmen: Zwar verwehrt sich der Historiker dagegen, das Alevilik allein auf jene frühen Ereignisse der islamischen Geschichte zurückzuführen. Doch zugleich hält er jenen Kritikern aus dem bürgerlichen Lager wie auch der kapitalismuskritischen Linken unangemessenen Materialismus und Funktionalismus vor, wenn diese es für überlebt und für *"'einen aus alter Zeit übergebliebenen religiösen Fanatismus'"* halten, daß Alevi heute weiterhin einem vor über 1400 Jahren verstorbenen Araber treu blieben (1992b:113). Çamuroğlu hält entgegen, daß ein Glaube an Ali auch zum Ende des 20. Jahrhunderts hin keineswegs Wissenschafts- und Vernunftidealen widersprechen müsse: Denn der historische Ali mag zwar im Jahre 661 gestorben sein; ihn dennoch allpräsent zu halten und in tiefer innerer Verbundenheit zu ihm zu leben - wie es die anatolischen Alevi tun - bedeute, Alis Zeit und Ort übersteigende Botschaft zu bewahren. Damit würde der Geist des Widerstandes gegen Unterdrückung, Folter, Menschenverachtung und Unrecht ebenso wie die Gerechtigkeitsliebe, die Ali repräsentiere, in allen Zeiten mit neuer Energie versorgt. Insofern das Alevilik ein das Universum betreffendes Denken sei, könne die konkrete Geschichte vom Massaker bei Kerbela solche

---

[382] Vgl. z.B.: Özkırımlı 1990:25-36; Zelyut 1990b:114-120.

[383] Im Original: *toplumcu;* der Begriff ließe sich sowohl mit *"sozial"* wie mit *"sozialistisch"* übersetzen. Ich wähle im folgenden die zweite Version, sofern ein Autor marxistische Argumentationen einflicht. Die erste sei eher "bürgerlichen" Autoren vorbehalten. Grundsätzlich ist die Übersetzung problematisch, denn manchen Autoren dürfte die politische Implikation des Wortes entgegenkommen, anderen weniger. Was mit dem Begriff übereinstimmend angesprochen werden soll, ist der hohe Grad, zu dem sich die alevitische Ethik und Lebensweise am Wohl der Gemeinschaft orientiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000133

alevitischen Haltungen und Ideen verdeutlichen. Die Erzählung entspräche der Absage an den Staat oder an sonst weltlich interessierte Kreise, Religion zu monopolisieren und organisieren zu wollen (ebd.:112-117). Zweifelsohne sind derartige Ausführungen als Kritik am DİB und der Religionspolitik der Regierung Özal zu lesen.

Gelegentlich beinhaltet die Erinnerung an Kerbela einen Brückenschlag zur gesamten islamischen Welt. Es wird darauf hingewiesen, daß alle Muslime die damaligen Ereignisse ebenso abstoßend empfänden wie es die Alevi und Schiiten tun (Pehlivan 1992:13; Noyan 1985:85). Hier offenbart sich der Versuch, gerade an jenem Punkt Gemeinsamkeit aufzuzeigen[384], da sich zwei Konfessionen zu entwickeln begannen. Unterschwellig wird nahegelegt, daß die referierte alevitische Sicht die allgemein verbindliche sei.

Geradezu als ein Muster der Tugend der Unbestechlichkeit, die das Alevilik nach Auffassung der Autoren auszeichnen soll, tritt dem Leser und der Leserin der *dede* Celasun gegenüber[385]. Denn bei ihm gibt es keine Appelle in Richtung islamische *umma*. In aller Unbefangenheit unterbreitet er eine Gegenüberstellung von Muhammed und Ali, die der sunnitischen und schiitischen Theologie gleichermaßen skandalös anmuten muß. Zunächst kontrastiert der *dede* in wissenschaftlich nicht nachvollziehbarer Weise *İslamiyet* und *Müslümanlık*[386]. Ersteres bedeute *teslimiyet ("Ergebung", "Unterwerfung")*, zweiteres *yol ("Weg")*. Nach dem Verständnis von *İslamiyet* konnte der Islam reaktionäre und tyrannische Elemente in sich aufnehmen. Geht aus der gesamten Rede von Celasun hervor, daß ihm Unterwerfung wenig erstrebenswert anmutet, ist *İslamiyet* weitgehend diskreditiert. Sie ist dies obendrein, da sie eine *"Staatsreligion"* und eine Religion des Handels sei. Dazu habe Muhammed sie gemacht, denn er habe nicht erkannt, daß "Islam" letztlich das *"Unternehmen"* seiner Gattin Hatice bezeichnete. Sie leistete die Vorfinanzierung, während der Prophet einen Großteil der Beutegewinne einstrich, die aus der Verbreitung der neuen Religion zu ziehen waren. In seinen Händen konzentrierte sich schließlich das *"Kapital" (sermaye temerküzü)*. Nichts dergleichen findet sich nach Celasun bei Ali: Er ist ausschließlich mit Glaubensdingen befaßt, *"Freund der Armen"*, *"aufgeschlossen gegenüber der Wissenschaft"* und zugleich *"kriegstüchtig, kräftig"*. Alis eigentliche Stärke lag allerdings in seinem Denken. Auch macht der *dede* deutlich, inwieweit die Überlieferungen von Alis 40 Meter langem Schwert *Zülfikar* und dergleichen in übertragenem Sinne zu verstehen seien. Die *"Versammlung der Vierzig" (kırklar meclisi)*, welche aus der legendenhaften Überlieferung von Muhammeds Himmelfahrt *(miraç)* bekannt und für das alevitische Ritual grundlegend

---

[384] Tatsächlich können sunnitische Theologen wie Fığlalı der Bewertung von Kerbela als *"Tragödie"* und *"katastrophales Ereignis"* beipflichten. Trotzdem billigt der Theologieprofessor der Schia kein legitimes Anliegen zu. Vieleher erscheint sie in seiner Darstellung als ungerechtfertigtes Ausscheren aus der *umma*. Die Schia wird nicht als Kampf um die getreue Überlieferung und Befolgung der *sunna* gedeutet, sondern als rein politische Bewegung (1990:56-69,380).

[385] Die folgenden Abschnitte sind zusammengestellt nach: Yürükoğlu/Köklü 1992:15-18,113-114.

[386] Vgl. Anmerkung 301. Celasun *Dede* argumentiert also zu Özsöy *Dede* diametral entgegengesetzt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000134

ist, erscheint bei Celasun als Geheimorganisation. Ali hätte sie in Opposition zu Muhammeds Kooperation mit den *"Klassenfeinden"* gegründet. Als die "Vierzig" den Propheten - ganz wie in der Legende - erst nach dreimaliger Anfrage Einlaß gewährten[387], führte dies letztlich zur Zerschlagung jener Gegenbewegung. Denn damit war sie in die Hände des Staates gelangt.
In derartigen Äußerungen spiegelt sich wider, was nicht nur politisch links eingestellte Alevi vertreten: eine gehörige Skepsis und Distanz gegenüber dem Staat oder ähnlichen persönlichen Netzwerken enthobenen institutionellen Apparaten. In diesem Sinne dürfte auch als Aufruf an die alevitische Tugend Prinzipientreue gelten, wenn Celasun mitteilt, daß Verderb in die ursprüngliche Botschaft von sozialer Gleichstellung gekommen sei, als Ali in kritischer Zeit Zugeständnisse an eine Allianz von Religion und Kapital gemacht habe. Ali, Hasan, Hüseyin - sie alle wurden gemordet von jenen, die das Gebet *(namaz)* verrichteten. Damit wird es den Alevi *haram,* also per religiöser Vorschrift verboten. Celasun liefert hierzu neben nur scheinbar trockener Analyse starke Bilder: Für ihn beginnt das *Kızılbaşlık* mit dem in einer Lache seines Blutes liegenden Ali, der - wie stets - um den Turban ein rotes Band *(imame)* gewunden hatte.

3.1.1.2. Die zwölf Imame als Hüter des "wahren Islam"

In der Darstellung der Epoche der auf Hüseyin folgenden Imame führen die Autoren keine klar konturierten Persönlichkeiten mehr vor. Es scheint nur darum zu gehen, die zwölf Imame, die für das *muharrem*-Fasten bedeutsam sind und in der alevitischen Dichtung und Gebeten beständig wiederkehren, mit kurzen Lebensbeschreibungen wieder in Erinnerung zu bringen. Sie verkörpern wiederum die alevitischen Tugenden: Gerechtigkeitssinn, Gelehrsamkeit, Toleranz, Unbestechlichkeit, Güte usw. Eingebunden in eine Schilderung ihrer Zeit in düstersten Farben findet sich die recht stereotype Auflistung der einzelnen Imame mit Lebensdaten, Abstammung, Würdigung ihrer Leistungen und Todesart[388]. Diese ist in mehr Fällen, als die sunnitische Tradition zugibt[389], stets eine ebenso unnatürliche wie grausame. Die Morde resultierten nach alevitischer Sicht daraus, daß die omayyadischen und später die abbasidischen Herrscher die Botschaft Muhammeds und deren gelehrte Deutung durch Ali gänzlich mißachteten.
Auch wenn sie weniger transzendent ausfällt, legitimiert auch in der Gegenwart wiederum religiöser Glaube die Deutung des alevitischen Glaubenselements der Hoffnung auf den

---

[387] Der alevitischen Ethik entsprechend, kann dies erst geschehen als er nicht mehr von "Ich", sondern von "Wir" spricht und sich als "Diener der Armen" bezeichnet; so auch: Noyan 1985:51.

[388] Vgl. z.B.: Pehlivan 1992:37-41; Zelyut 1990b:120-127; religiöse Darstellung bei: Ulusoy 1986/1980:157-184.

[389] Vgl. z.B.: Fığlalı 1990:252-273.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000135

mehdi: Ebenso sachlich wie beiläufig wird angemerkt, daß der zwölfte Imam in Verborgenheit lebe. Solange diese andauere, komme den Alevi das Recht zu, gegen Tyrannei anzukämpfen. Der *mehdi* sei Symbol dieses Kampfes für eine neue, gute Ordnung. Daher könnten Anführer wie Şah İsmail oder Atatürk, die je in ihrer Zeit der Menschheit den Weg des Gerechten wiesen, als *mehdi* anerkannt werden (Zelyut 1990b:126-127). Da noch keineswegs "alles" erreicht sei, wird eher trocken festgehalten, daß die Alevi nach wie vor den *mehdi* als Retter erwarten würden (Pehlivan 1992:41). Auf jeden Fall sei es *"unnötig"*, weiter über den *mehdi* zu diskutieren; denn "bis in alle Ewigkeit" bliebe er für die Gläubigen *"Hoffnungsschimmer"* in düsterer Zeit (Ulusoy 1986/1980:184).

Insgesamt werden die zwölf Imame als Hüter des wesentlichen Kerns des Islam vorgeführt. Dabei sei dem sechsten Imam Cafer-i Sadık[390] die bedeutsamste Rolle zugekommen. Er gilt den meisten Autoren weiterhin als Stifter der alevitischen Rechtsordnung, ohne daß sie diese Aussagen anhand der Entwicklung der caferitischen Rechtslehre überprüfen würden. Interessanterweise schlägt die Argumentation in eine theologische um. Verschiedene Hinweise sollen offenbar signalisieren, welch hohen Stellenwert die gesamte islamischen Welt Cafer-i Sadık beimesse: Dazu stellt man klar, daß ihn alidische Abstammung auszeichne, und versucht des weiteren nachzuweisen, daß er auch für die hanefitische Rechtsschule[391] die oberste Autorität abgebe. Er sei nämlich Ebu Hanifes Meister gewesen. Die Urheberschaft Cafer-i Sadıks für die *buyruk* wird weiterhin vertreten. Diese würden die Essenz seines umfangreichen Werks beinhalten. Jenes genieße höchste Anerkennung bei sunnitischen Theologen. Mit diesem Winkelzug verschafft Pehlivan dem Korpus alevitischer Glaubensbücher den Stellenwert von islamischer Grundlagenliteratur. Dies zusammengenommen, können sich Alevi - sofern sie sich als Anhänger des sechsten Imam begreifen - gegenüber den Hanefiten legitimiert, wenn nicht gar ihnen überlegen fühlen. Daran ist dann leichter die Forderung nach offizieller Anerkennung der *Caferiye* als fünfte Rechtsschule der Türkei anzuschließen.

Allein Birdoğan spricht hinsichtlich des alevitischen Bekenntnisses zur caferitischen Rechtsschule deutliche Worte: Es sei schlichtweg Selbstbetrug, als Alevi ein solches zu tun, denn jene Rechtsordnung weise keinerlei Gemeinsamkeit mit der alevitischen auf (1990:497-498). Zumeist geht man indessen über die faktischen Unterschiede hinweg oder weist wie Pehlivan lapidar darauf hin, daß die Alevi nicht dieselben Glaubens- und Gebetsformen wie die im Iran üblichen praktizieren würden (1992:37). Ulusoy geht dem Problem auf andere Weise aus dem Weg: Man könne zwar die *Caferiye* und das Alevilik als eine Rechtsschule bezeichnen; tatsächlich sei dies jedoch zu eng gefaßt, denn es handele sich um ein *"Denksystem"*, um einen *"Weg"* (1986/1980:238).

---

[390] Der folgende Abschnitt wurde zusammengestellt nach: Şener 1991/1989:54-55;64-69; Pehlivan 1992:39; Zelyut 1990b:122-123.

[391] Zur Erinnerung vgl. die obigen Ausführungen S. 45 und unter den Abschnitten II. 2.3, 2.5.1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000136

3.1.2. Die Strukturen

Die Zeit des frühen Islam ist den Abhandlungen für zweierlei dienlich: zum einen um alevitische Glaubensinhalte und Praktiken zu begründen; zum anderen um die gegenwärtig von Alevi vertretenen gesellschaftspolitischen Vorstellungen zu unterbreiten. Letzteres geschieht entlang zwei Achsen - der Beleuchtung sozioökonomischer Verhältnisse einerseits und interethnischer Beziehungen andererseits. Diese auf die gesamte Gesellschaft ausgerichtete Analyse lebt, wie schon die Vorstellung der zeitgenössischen Protagonisten, von starken Kontrastierungen. Die dabei herausgearbeitete Sachlage gibt den Hintergrund für eine Legitimation des Alevilik ab. Wiederum verschränken sich hierbei verschiedene Argumentationsstränge:
Obzwar manchmal recht verdeckt, ziehen sich wie ein roter Faden Aussagen durch die Texte, welche nahelegen, alle verhängnisvollen Entwicklungen im Islam auf Eigenschaften der arabischen Gesellschaft oder "des arabischen Menschen" zurückzuführen. Bemerkenswerterweise ist hier nicht - wie es sich in Analogie zu den "nationalen" Eigenschaften der Türken (= *Türklük)* anböte - von *"Arabertum" (Araplık)* die Rede. Würde ein solches als Gesamtheit pauschal thematisiert, gäbe man nämlich bedeutsame arabischstämmige Identifikationsfiguren wie Ali, Hüseyin und die *Ehlibeyt* preis. So bricht sich offener Turkismus zumeist eher bei der Rede über arabische Dynastien Bahn.
Alle Schilderungen dominiert die Skizze einer Gesellschaft, die sich aus einem "Oben" und "Unten" zusammensetzt. Das Alevilik erscheint als eine Bewegung, die aus diesem "Unten" entstanden ist. Die Darstellungen setzen jene "Basis" oft mit der Zugehörigkeit zu nichtarabischen Bevölkerungsgruppen gleich. So schließt sich der Kreis wieder zu einer Argumentation, die abgestellt ist auf interethnische Beziehungen und darauf, das "türkische Element" im Islam zu bestimmen.
Wie war nun nach den alevitischen Sichtweisen jene Gesellschaft und Kultur beschaffen, welcher Muhammed seine Prophetie brachte?

3.1.2.1. Die arabische Gesellschaft und die Anfänge des Alevilik

Ein Ansatz alevitischer Geschichtsbetrachtung zeichnet das Bild einer von endlosen Stammeskämpfen zerrissenen Wüstenkultur arabischer Beduinen[392]. Grausam waren sie obendrein - bei lebendigem Leibe hätten jene Araber neugeborene Mädchen verscharrt. Auch die islamische Offenbarung, die auf Versöhnung und Gerechtigkeit abhebe, habe daran kaum etwas zu ändern vermocht. Sie sei den jahrhundertelang dem Götzendienst verfallenen Arabern nur unter bitterem Blutvergießen zu vermitteln gewesen; schon zuvor hätten sie sich ja zwei anderen monotheistischen Offenbarungen - der jüdischen und der christlichen - entzogen. Die Entstehung verschiedener Rechtsschulen im Islam verdanke sich letztlich dem

[392] Schilderung der Verhältnisse als ausgesprochen *"primitiv" (ilkel)* auch bei: Kaya 1989b:11-14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000137

Stammesdenken der Araber, das nicht Versöhnung, sondern Feindschaft fördere (Birdoğan 1991:195). So wurde aus dem Islam die Geschichte einer Gegnerschaft zweier Klane: Den verarmten Haschemiten, denen Muhammed zugehörte, standen die rein aus Opportunismus konvertierten Omayyaden gegenüber. Letztere rissen nach Muhammeds Tod den zu seinen Lebzeiten nur dürftig überbrückten Graben zwischen den Gruppen rasch wieder auf (Şener 1991/1989:15-19), denn ihnen lag nur an Macht und materiellem Wohlleben. Die alevitischen Autoren versäumen kaum eine Gelegenheit, die Omayyaden als eine Art Ausgeburt des Bösen, als gewissenlose Unmenschen[393] darzustellen:[394] Sie treten vor uns als heuchlerische Konvertiten, Räuber und gewinnsüchtige Händler, die sich allein an einer Befreiung von der Kopfsteuer *(cizye)*, an Kriegsbeute und Herrschaftsdomänen interessiert zeigen. Auf ihrer Seite steht ausschließlich Betrug, Machthunger, Eigennutz, Tyrannei und Willkür. Zudem bricht sich unter omayyadischer Herrschaft Degeneration, sittenlose Ausschweifung und Zerstörung der Grundfesten des Islam Bahn. Angetreten waren sie mit der Usurpation des Kalifats bzw. des Imamats. Dazu hatten sie den Propheten auf dem Totenbett von der Niederschrift eines Testaments abgehalten und sich über seine während der Abschiedswallfahrt bei der Oase Gadir-i Humm gehaltene Ansprache hinweggesetzt. Nach alevitischer und schiitischer Auffassung habe Muhammed hier Ali zu seinem Nachfolger bestimmt.

Manchen Autoren wird an dieser Stelle offenbar ein Widerspruch bewußt: Einerseits betont man nochmals das alleinige Anrecht Alis und seines Patriklans auf die Leitung der islamischen Gemeinde, andererseits macht heute der Ruf nach bedingungsloser Demokratisierung eine der zentralen Forderungen der Alevi aus. Dieses Verlangen nach Herrschaft des Volkes wird zugleich auf die Zeit des Propheten und insbesondere auf die Bestrebungen der Alevi im Osmanischen Reich projiziert. Die alevitische Praxis, die *dede* per Erbfolge oder Ernennung durch den Vorgänger zu berufen, dürfte indessen demokratischen Prinzipien wenig entsprechen. Hinzu kommt, daß nach sunnitischer Auffassung die ersten drei Kalifen gewählt worden seien. Die alevitischen Autoren versuchen sich dieser Inkonsequenz, die ihren Darlegungen nachzuweisen ist, zu entziehen. Sie tun dies, indem sie die Omayyaden als regelrechte Feinde des Islam und des Volkes in jeder Beziehung in Verruf bringen. Zudem arbeitet man den undemokratischen Charakter des als Wahl deklarierten Vorgehens heraus. Nicht das Volk sei befragt worden, sondern in konspirativen Treffs hätten sich die drei Prophetengenossen Ebu Bekir, Ömer und Osman je gegenseitig die Herrschaft zugeschachert (Kaleli 1990:10). Ohnehin habe Ali nicht weltliche Herrschaft angestrebt. Beim Imamat ginge es nur darum, ein geistiges Erbe zu bewahren (Zelyut 1990b:241-242). Damit ist das sunnitische Herrschafts- und Rechtsverständnis, welches das Kalifat für Regierungszwecke

[393] Beliebt ist die Geschichte von Hind, welche die Leber eines gefallenen Gefährten Muhammeds roh verspeist habe.

[394] Der folgende Abschnitt ist maßgeblich zusammengestellt nach: Çamuroğlu 1992b:24-26; Kaya 1989b:18-37; Şener 1991/1989:35-51; Zelyut 1990b:89,112-148.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000138

genutzt (Ulusoy 1986/1980:154-155) und zum dynastischen Sultanat[395] korrumpiert habe, gänzlich diskreditiert.

Hinzu rechnet man die moralisch-ethische Verkommenheit der Omayyaden auf: Sie manifestiert sich vor dem Hintergrund extremer sozialer und ökonomischer Ungleichheit. Für deren Erhalt engagierten sich die neuen Herrscher besonders, während die Botschaft des Islam sie eigentlich aufheben wollte. Daher tun die Omayyaden alles, dieses egalitäre und humanistische, vom Volk verteidigte Verständnis des Islam zu bekämpfen. Sie setzten das Sunnitum als ihre Herrschaftsideologie dem Alevilik des Volkes entgegen (Zelyut 1990b:21,29,139). So sei ein von Ali memorierter und niedergeschriebener sowie von Muhammed autorisierter "Ur-Koran" auf Veranlassung der ersten drei Kalifen[396] vernichtet worden. Ebensolches widerfuhr proalidischen Hadithen, während zugleich gefälschte in Umlauf gebracht wurden (Şener 1991/1989:37-38,65).

Manche Autoren begründen die Ablehnung von Moscheebesuch, des fünfmaligen Gebets, der Wallfahrt usw. mit fehlender koranischer Verfügung[397]. Andere zeigen auf, daß diese religiösen Übungen ihr Wesen als Form der Andacht *(ibadet)* verloren hätten, da sie von sunnitischen Herrschern instrumentalisiert worden seien. Das *namaz* verkam zur Macht- und Prachtdemonstration (ebd.:61). Die Moschee wurde Ort der Ermordung und Verfluchung Alis.

Diese Gründe für eine Ablehnung sunnitischer Glaubens- und Andachtsformen sind von ihren Inhalten her nicht gänzlich neu. Als Versatzstücke gehörten sie zur alevitischen religiösen Tradition und kursierten auch in mündlicher Überlieferung. Neu ist allerdings die Systematik des Nachweises und die Form, die ihren Vortrag nunmehr prägen. Denn nun läßt man sich auf Stil und Inhalt orthodoxer Beweisführung ein und scheint diese bewußt herausfordern zu wollen. Dies geschieht zudem in starkem Gegenwartsbezug. So werden die Verhältnisse in der heutigen Türkei nicht anders beschrieben als jene unter den Omayyaden und Abbasiden: Moscheen seien nicht mehr Stätten der Andacht, sondern zu Zentren politischer Agitation verkommen. Imame betätigten sich dort als *"Parteibedienstete"*, propagierten und organisierten politische Reaktion und Separatismus. Das *namaz* sei nur noch *"Show"*. Klatsch, Egoismus und Schlechtigkeiten seien in den Moscheen heimisch geworden. So

---

[395] Vielsagend ist, daß Şener dies mit Äußerungen von Atatürk belegen läßt (1991/1989:31). So erreicht der Autor zweierlei: seine Behauptung von einer überragenden Autorität stützen zu lassen und nahezulegen, daß Atatürk Alevi gewesen sei. Die letzte These vertritt der Autor in einem späteren Werk massiv (ders. 1991b).

[396] Mal bezichtigt man Ebu Bekir, mal Ömer, mal nach Koç (1983) Osman dieser Tat; vgl. Şener 1991/1989:65; Zelyut 1990b:133-135; Birdoğan 1990:346-348.

[397] So u.a. der sonst wenig religiös argumentierende Birdoğan (1990:349). Im Zuge derartiger Nachweise wird letztlich zum Schlag gegen sunnitische Theologen ausgeholt, indem man ihnen die Kompetenz abspricht: Jene, die anderes behaupten, würden über keine ausreichende Kenntnis des Koran und anderer Quellen verfügen (Zelyut 1990b:72). Dem gibt man oft eine koranische Legitimation der alevitischen Andachtsformen bei, wie sie der alevitische *dede* Halil Öztoprak bereits in den 1950/60er Jahren vorgebracht hatte; vgl. Şener 1991/1989:161-171.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000139

dürfen sich alle Gläubigen von der Pflicht zum Moscheebesuch freigesprochen fühlen. Insgesamt sei nur zu natürlich, daß sich die gesellschaftlichen Unterschichten und oppositionellen Volksmassen schon zu Alis Zeiten ihre eigenen, an Innerlichkeit orientierten Andachtsformen geschaffen hätten (Metin 1992:65-66). Es sei für Alevi - zumal sie arme Leute waren - ohnehin nicht vertretbar gewesen, "nur" um des Gebets willen fünfmal täglich die Arbeit zu unterbrechen. Antiarabismus kann miteingeflochten werden, um alevitische Andachtsformen zu rechtfertigen: Muhammed habe das *namaz* nur als Erziehungsmittel für die ehemaligen Götzenanbeter und die unwissenden, undisziplinierten Araber für angebracht gehalten. Ohnehin habe das Religionsverständnis der Araber im Gegensatz zu jenem der Türken auf Zwang beruht (Zelyut 1990b:67-76,155). Es wird darin auch deutlich: Man versäumt keinen Anlaß, den Grad an "Zivilisierung" der Araber möglichst niedrig anzusetzen.

Wird einerseits wie bei Şener vertreten, daß das Alevilik aufgrund der Kalifatsfrage[398] entstand, so betont eine eher marxistische Argumentation[399], daß sich weniger zwei Stämme gegenübergestanden hätten, sondern zwei Klassen mit ihren unterschiedlichen Lebensweisen: Herrscher versus armes Volk im Kampf um eine gerechte Herrschafts- und Regierungsform; pompös-dekadente Hofhaltung versus einfaches Volksleben, insbesondere in der nichtarabischen Peripherie des Reiches. So sei das Alevilik als das Ergebnis ökonomisch-sozialer Auseinandersetzungen zu verstehen. Denn im Feudalismus manifestierten sich diese unter dem Deckmantel von Religion. Jene Interpretation überträgt die Engels'sche (1970/1870) Deutung des deutschen Bauernkrieges auf die islamische Welt. Dieser marxistischen Sicht nach sei die Spaltung der islamischen Gemeinde nichts anderes als der Reflex der im selben Moment fortgeführten Klassenkämpfe: Der Islam habe wie jede andere Religion auch zunächst die Volksmassen angelockt, indem Muhammed Stellung für die Armen und Unterdrückten bezog. Im übrigen sei der Islam aber eindeutig eine Religion der Städte, die nach einem mächtigen Zentralstaat verlange, denn Koran und Hadith träfen entsprechende Verfügungen. Damit war die neue Religion keineswegs revolutionär, sondern lediglich reformistisch. In dem Moment, da die Reform realisiert war, habe der Klassenfeind - also die reichen Händler Mekkas (die Omayyaden) - die Macht an sich gerissen. Als sie den Islam zum Sunnitum kanonisierten, hätten sich die herrschenden Klassen (= das Kapital) eine Ideologie geschaffen, mit deren Hilfe ihre Interessen zu verteidigen und gar religiös zu legitimieren gewesen seien. Ali stand diesem Anliegen entschieden im Wege. So mußte man ihn und die Seinen auslöschen. Daraus habe sich ergeben, daß in allen muslimischen Ländern und nach wie vor das unterdrückte und ausgebeutete Volk in Ali ihren Leidensgenossen und Führer erblicke. Die Schia bzw. das Alevilik sei demnach als eine Ideologie der unterdrückten und ausgebeuteten Klassen entstanden. Erst sekundär habe sich daraus ein ei-

---

[398] Diese Sicht wurde zunächst 1964 von Şapolyo vorgebracht; so auch bei: Pehlivan 1992:16.

[399] Der folgende Abschnitt wurde zusammengestellt nach: Metin 1992:105-106; Özkırımlı 1990:10,48,passim; Yürükoğlu 1990:19-48; Zelyut 1990b:21-30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000140

genständiges Glaubenssystem und eine religiöse Praxis entwickelt.

3.1.2.2. Die Türken und der Islam

Doch auch jenen Autoren, welche die Entstehung von Konfessionen aus dem Klassenkampf heraus erklären, ist Antiarabismus nicht fremd:[400] Die Schia sei zum *"Banner des Widerstands"* der von den Arabern beherrschten Völker geworden (Yürükoğlu 1990:39-40). Parallel zur ökonomischen Ausbeutung habe sich nämlich hemmungsloser arabischer Nationalismus Bahn gebrochen. Dieser habe zwei Seiten: den Chauvinismus der Omayyaden, die sich zu einem arabischen Herrschergeschlecht mit Überlegenheitsanspruch aufschwangen, und einen arabischen Nationalismus. Letzterer habe dem Gemüt *(ruh*[401]*)* der *"unverbesserlichen"* arabischen Beduinenstämme entsprochen, die zudem keine Autorität anerkannten und daher diszipliniert werden mußten. Unverhohlen tritt in den Schriften mancher türkischer Autoren im Gegenzug ein turko-persischer Chauvinismus entgegen, wenn sie arabischer Grausamkeit und "Primitivität" den *"zivilisierten iranischen Geist" (ruh)* gegenüberstellen (Birdoğan 1990:195-196). Dieser habe die Schia hervorgebracht. Muhammed, Ali, Hüseyin, die *Ehlibeyt* - sie alle hätten vergebens versucht, gegen die negativen Strukturen der arabischen Gesellschaft vorzugehen. So konnten sie zu Identifikationsfiguren jener Völker und insbesondere der oghuzischen Türken werden, die sich gegen arabische Tyrannei und Hybris wehrten. Im Zuge einer solchen nationalistisch inspirierten Sicht auf die Geschichte erwähnen die Autoren kaum die arabischen Volksmassen, die es ja auch gegeben haben dürfte. Unterdrückte und Ausgebeutete sind stets die nichtarabischen Muslime, die Tyrannen sind indessen immer Araber. Jedenfalls erscheinen Perser und Türken als versklavte Opfer eines arabischen Nationalismus *(milliyetçilik)*, gar Rassismus *(ırkçılık)* - beides im Verbund mit einem *"islamischen Chauvinismus"* (Şener 1991/1989:54,127).
Religiöse und turkistische Argumentation schließen einander nicht aus. So zitiert Şimşek einen protürkischen Ausspruch, den der Engel Gabriel bei Muhammeds Himmelsreise getan haben soll: Die Türken seien die Kavalleristen Gottes (1991:47). Am deutlichsten finden sich bei Zelyut Angaben zu "nationalen" Eigenschaften der Türken, die man so auch in Schriften aus dem Umfeld der Vertreter der *Türk-İslam Sentezi* nachlesen könnte: mutig, diszipliniert, loyal und von schöner Erscheinung werden die Türken jener Zeit dem Leser und der Leserin vor Augen geführt. Um dieser Wesenszüge willen seien sie von den Abbasiden in Staatsdienste genommen worden. Damit ist zugleich darauf hingewiesen, daß die Türken sich seit dem 11. Jahrhundert daran beteiligten, den Islam weiter auszuarbeiten (1990b:153-156). Die Zugehörigkeit des Alevilik zum Islam als ein Ergebnis dessen ist so nochmals unterstrichen.

---

[400] Wo nicht anders angegeben, folgt der nachstehende Abschnitt: Birdoğan 1990:169-188; Şener 1991/1989:62,75,passim; Zelyut 1990b:129-132.

[401] *Ruh* meint die Geistseele im Gegensatz zu *can* (= Vitalseele).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000141

Von den Iranern setzt man sich ab oder reklamiert gar Überlegenheit, wenn betont wird, daß die nach Kleinasien einströmenden Oghuzen ihre *"alten nationalen Traditionen"* gegen eine farsisierte Herrschaft der Seldschuken verteidigt hätten, und daß sie damit der sozialen Ordnung, die Muhammed begründen wollte, sehr nahe standen. Außerdem: *"Gerade wir Türken sind die Wächter des Islam, als Schwert des Islam sind wir auf Erden Seine* [= Gottes] *wahrhaftigsten Repräsentanten."* (Noyan 1985:14,104)
Ebensolches Überlegenheitsdenken spricht aus Metins Zurückweisung der Scharia: Das islamische Recht sei primitiv, denn es entspreche dem vor 1400 Jahren in den arabischen Wüsten angewandten Recht, das obendrein dem Wandel der Zeit nicht angepaßt worden sei. Schließlich sei festzuhalten: *"Die Araber waren als Nation* [ulus] *primitiver als die Türken."* (1992:231-232). Während arabische Stammesfürsten allein aus Opportunismus konvertierten, hätten die Türken den Islam vor ihrer Konversion *"eingehend geprüft"* (Zelyut 1990b:28-29,153) und sich solange widersetzt, wie die Omayyaden ihre rassistische und nationalistische Haltung sogar koranisch begründeten. Zur Zeit der Abbasiden, unter denen sich das gewaltsame arabische Religionsverständnis etwas relativierte, war es ihnen immerhin möglich, eine Form des Islam anzunehmen, bei der sie den ("ur-türkischen") Schamanismus nicht gänzlich aufzugeben gezwungen waren - das Alevilik (Şener 1991/1989:75-76).
Solche Hinweise streichen insgesamt heraus, daß den Türken ein hoher Grad an Rationalität und das Gespür für das richtige Maß wesenseigen sei. So meint Yürükoğlu: *"Die Türken waren in ihrer Geschichte zu keinem Zeitalter eine orthodoxe, frömmlerische Gesellschaft."* Religiöse Einbildungskraft und Exaltiertheit sei allein Sache der Araber, Iraner und Slawen (1990:144)[402]. Derartige Äußerungen bereiten vor, was später in der Darstellung gegen die Osmanen vorgebracht wird. Denn deren Religionsverständnis sei von dem abgekommen, was die Autoren als typisch türkisch kennzeichnen. So hätten sich Orthodoxie, volksenthobene Gelehrtenschaft, Intoleranz, Formalismus und Zwang unter den (arabischen) Omayyaden und den Osmanen durchgesetzt. Letztere seien nicht eindeutig als türkisches Herrschergeschlecht zu identifizieren. Als positives Gegenbild können im Anschluß daran die Alevi vorgeführt werden.

3.2. Türkisch-islamische Reichsgründungen in Kleinasien

3.2.1. Wiederkehrende Muster

Die Darstellung der Zeit der großen türkisch-islamischen Reichsgründungen greift die mit der Frühzeit des Islam vorgestellten Strukturen wieder auf. Nur wird im Zuge dessen die "nationale" Argumentation verstärkt. Der Ansatz, das Alevilik einer 'Nation' bzw. 'Ethnie' zuzuordnen, wird forciert. *"Türkentum" (Türklük)* ist das Schlagwort solcher Abhandlungen.

---

[402] Ohne den Vergleich mit anderen Volksgruppen zu suchen, hält auch Eyuboğlu "die Türken" für *"objektive"* Denker mit wenig Neigung zu *"träumerischen Erfindungen"* (1991b:25).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000142

So erklärt man das Alevilik Anatoliens bzw. die Bewegung des Hacı Bektaş Veli zu einem beträchtlichen Teil aus der Begegnung zwischen Islam und Türken. Schwer wiegt wiederum eine Haltung, die man als alevitischen Staatsskeptizismus ansprechen könnte. Ein weiterer Argumentationsstrang thematisiert die Auseinandersetzung zwischen sozialen Klassen. Die Ausführungen skizzieren das Seldschuken- und das Osmanen-Reich nach einem gleichen Schema:[403]

Es ist die Geschichte der Gründung eines Gemeinwesens durch oghuzische Nomaden, die unterstützt wurden von türkischen Wandermystikern, den *Türk Erenleri*. Diese Nomaden, welche die Autoren durchgängig als *Türkmen* bezeichnen, hätten der schiitisch-batinidischen Tradition des Islam mit deren humanitären Gleichheits-, Gerechtigkeits- und Freiheitsidealen angehangen. Dies erlaubte ihnen, die eigenen, uralten nationalen Traditionen und Wirtschaftsformen zu bewahren. Es ermöglichte auch den fruchtbaren Austausch mit dem anatolischen Kulturerbe. In einer zweiten Phase beginnen sich die (Stammes-)Führer von einst zu einer Dynastie zu mausern, die sich von ihren ehemaligen Unterstützern abwendet. Diese Basis - das "Volk", die "Bauern und Nomaden" - ist hinfort nur noch als Ziel feudaler Ausbeutung relevant. Es kommt zu einem Ausverkauf ihrer Interessen in jeder Hinsicht: ökonomisch, politisch, kulturell. Drastisch kontrastieren die Darstellungen meist das Dasein einer verderbten Führungsriege mit der einfachen, aber umso aufrichtigeren Volkskultur. Sie wird mit "ursprünglich" konnotiert und positiv bewertet.

Entscheidend wirkt, daß sich Seldschuken und Osmanen von ihren kulturellen - das heißt im Sinne vieler Autoren nationalen[404] - Wurzeln abwenden. Die Seldschuken übernehmen die persische Kultur und Sprache, erniedrigen dafür die türkische, schließen sich dem autoritären arabischen Religionsverständnis an, geben das Land den Mongolen preis und verdingen schließlich *"fränkische"*[405] Söldner, um die von alevitischen[406] Mystikern angeführten *Babaî*-Aufstände niederzuschlagen (Şener 1991/1989:114-115). Angesichts der hemmungslosen Ausbeutung und Erniedrigung, die insbesondere die *Türkmen* erleiden müssen, erscheinen diese Revolten als nur zu gerechte Volksaufstände. In dieser Zeit gewinnt nach Auffassung der meisten Autoren das Alevilik seinen anatolisch-türkischen Charakter, und zwar unter der Führung von Hacı Bektaş Veli.

---

[403] Wo nicht anders angegeben, folgt der nachstehende Überblick insbesondere den Darstellungen von: Birdoğan 1990:16-18,28-57,114-117; Bozkurt 1990a:16-66; Eyuboğlu 1991b:25-43,98-127; Kocadağ 1992:76-137; Metin 1992:93-108; Özkırımlı 1990:60-72; Zelyut 1990b:158-165,263-281; Yürükoğlu 1990:54-58,231-266.

[404] Die nationalistische Argumentation findet sich besonders ausgeprägt bei: Noyan 1985.

[405] *"Frenk"*; gemeint sind christliche Europäer. Die Tatsache, daß die Seldschuken "fremde" Soldaten, die noch dazu einem gänzlich anderen Glauben anhingen, gegen die eigenen Untertanen einsetzen, erscheint in manchen der alevitischen Darstellungen als besonders verwerflicher Schritt und deutliches Anzeichen einer "Entfremdung" zwischen Volksmassen und Herrscherschicht.

[406] Als solche betrachten sie zumindest die alevitischen Autoren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000143

In den Darstellungen ist es der Ausverkauf einer eigenständigen Kultur und der Verrat am eigenen Volk, welcher den Seldschuken das Genick bricht. Eine solche Sicht der Dinge dürfte als mahnender Wink gegen die heutige türkische Kultur- und Religionspolitik zu werten sein. Denn - wie weiter unten noch auszuführen sein wird - die alevitischen Wortführer begreifen diese als einen Versuch, die Alevi kulturell zu assimilieren und ihnen fremde Elemente überzustülpen. Sie sehen nicht nur die Alevi, sondern das gesamte türkische 'Volk' davon bedroht, daß es seiner Ursprünge und seiner spezifischen Wesenszüge entfremdet werde.

Doch die Geschichte der Seldschuken soll sich nochmals wiederholen: Während die Autoren eine Argumentation einflechten, welche auf die Feststellung von Klassenlagen baut, referieren sie zugleich die kemalistische Sicht auf das Osmanische Reich. Derzufolge erscheint es nach einer heroischen Anfangsphase als ein einziges Unrechtsregime. Manche der alevitischen Autoren lassen es sich nicht nehmen, sehr deutlich nahezulegen, daß der positive Beginn sich dem alevitischen Element verdankt, das anfänglich vorherrschte. Die ersten osmanischen Sultane hätten noch jenen freidenkerischen türkischen Mystikerkreisen nahegestanden (Noyan 1985:15-16), die das Alevilik damals in Anatolien repräsentierten[407]. Die *Türkmen Baba* und die türkischen Nomaden hätten die Osmanen bei der Gründung des Reiches enorm unterstützt. Freiheit, Ruhe, ein geeintes Gemeinwesen[408] und die Synthese von Türkentum und Islam wurden so möglich. Gar schien eines der kemalistischen Ideale realisiert, um welches gegenwärtig wieder gestritten wird: *"In der Gesellschaft wehte ein säkularer Wind."* (Öz 1990:93). Demungeachtet mußten "die Türken" - in Sonderheit der Oghuzen - abermals zu den Angeführten der Geschichte werden. Aus diesen Zusammenhängen erkläre sich ihre Schia-Anhängerschaft, denn ihr Schicksal war jenem der Aliden vergleichbar. Da sie heterodoxe Anschauungen übernahmen, konnten sie eine Haltung der Revolte gegen die unguten Entwicklungen beziehen.

Die neuen Herrscher begannen, Wirtschaft und Macht in den Händen weniger, obendrein korrupter Personen zu zentralisieren und zu monopolisieren. Dazu nutzten sie auch die Religion, die infolgedessen vereinheitlicht wurde und die fortan Formalismus und blinden Gehorsam predigte (Yürükoğlu 1990:15). Denn nunmehr lag der Oberschicht nur noch daran, Herrschaftsinteressen durchzusetzen: Immer unmäßigere Steuern wurden erpreßt, um imperiale Gelüste und dekadent-pompöse Hofhaltung zu verwirklichen. Notwendigerweise wandten sich die Osmanen dem Sunnitum als Herrschaftsideologie zu. Feudale Ausbeutung auch in den Provinzen erniedrigte das Volk ins Unendliche. Kurz: ein *"ausbeuterisches und tyrannisches Regime"* war etabliert (Şener 1991/1989:94). Aus den ehemaligen Staatsgründern waren Staatsbürger zweiter Klasse geworden (Metin 1992:235). "Formbare" Konvertiten wurden in Staatsdienste übernommen. Dies wird vielfach als Duldung von Fremdherr-

---

[407] In mehreren Darstellungen tritt die Frühzeit des Osmanischen Reiches gar als das Goldene Zeitalter des Alevilik entgegen; vgl. Birdoğan 1990:116; Şener 1991/1989:132.

[408] *Birlik ("Einheit")* ist das Schlagwort, unter dem dieser Aspekt abgehandelt wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000144

schaft gedeutet. Die türkischen Krieger der ersten Stunde waren damit ausgemustert, die alevitische Bevölkerungsmehrheit an den Rand gedrängt und zum Schweigen gebracht (Zelyut 1990b:165,273). Mit etlicher Bitterkeit wird dabei vermerkt, daß im Osmanischen Reich nichtmuslimischen Minderheiten zugestanden wurde, was bis heute noch den Alevi verwehrt werde: freie Religionsausübung und Gewissensfreiheit (Öz 1992:16).

Die negativen Entwicklungen in der türkischen Geschichte werden so ausgelegt, als hätten sie sich hauptsächlich aufgrund einer Abkehr vom kulturellen Erbe des "Türkentums" oder gar von der *"nationalen türkischen Kultur" (ulusal Türk kültür)* (Birdoğan 1990:40) vollziehen können. Demzufolge war das "Volk" alevitisch und blieb seiner türkischen Kultur treu. Zumindest das Alevilik wollten die Herrscher dem Volk austreiben, forderte diese "Philosophie" doch Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit, eigenständiges Denken und Toleranz - alles Werte, die den Osmanen fernlagen.

Kaum verhohlen ist die Anspielung auf die gegenwärtige Kultur- und Religionspolitik, wenn alevitische Autoren ausführlich darlegen, wie sehr die Politik von Seldschuken und Osmanen darauf angelegt gewesen sei, die Alevi mit ihrer eigenständige Kultur zu assimilieren und zu sunnitisieren. Sie sollte ausgelöscht werden. Der Hinweis, dies sei trotz Fehlschlag der alevitischen Aufstände letztlich nicht gelungen und statt dessen habe die alevitische Idee über alle Pein gerettet werden können, weil die Menschen entschieden waren, ihre Kultur und ihre humanistischen Ideen zu bewahren und zu verteidigen und daß sie sich dazu als Gemeinschaft stärker zusammenschlossen, mag Wink und Ermutigung zugleich sein, daß eine solche Haltung auch gegenwärtig den Alevi Gebot der Stunde zu sein habe. Denn damals seien die Alevi, um ihre Kultur zu retten, sogar dazu bereit gewesen, fürderhin in abgeschiedenen und kargen Bergregionen ein beschwerliches Dasein zu fristen (Pehlivan 1992:129-133). Dies habe sie aber auch vom "Segen" der Städte, nämlich von Bildungschancen und ähnlichen Entwicklungsmöglichkeiten ferngehalten (Şener 1991/1989:85). Damit hat man "die Alevi" von einem Selbstverschulden an derzeit eventuell feststellbaren Rückständigkeiten freigesprochen. Mit dieser gönnerischen Geste können alevitische Intellektuelle dann auch Einwänden begegnen, die jenes einfache alevitische Volk vom Lande ihren gegenwärtig vorgebrachten Neuerungsvorschlägen entgegensetzen mag.

Vielfach fällt in den Texten eine marxistische Terminologie und Deutung der alevitisch-sunnitischen Auseinandersetzung auf[409]. So, wenn die Rede davon ist, daß sich die städtische Intelligenz dem Volk *"entfremdet"* hätte, indem sie arabisch-persische Elemente sowie ein repressives und formalistisches Religionsverständnis übernahm; oder, wenn es heißt, daß die Regierenden *"klassentypische Verhaltensweisen"* an den Tag legten und daß die *"Widersprüche"* zwischen *"Überbau" (üstyapı)* und *"Unterbau" (altyapı)* zunehmend unüberwindbar wurden.[410] Das Osmanische Reich erscheint in keiner Weise mehr als ein Staat eines 'Vol-

[409] Insbesondere: Yürükoğlu 1990; aber auch: Bozkurt 1990a; Öz 1992; Zelyut 1990.

[410] Eyuboğlu 1991a:23-27,82-83; 1991b:passim; Öz 1992:50,69,passim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000145

kes', sondern als tyrannischer Apparat einer Elite, die im übrigen gänzlich unislamischen Verhaltensweisen[411] nachging.

Mit dieser Schilderung der Sachlage, soll offenbar der Boden dafür bereitet werden, auch einer sunnitischen Leserschaft plausibel zu machen, daß die Revolten insbesondere des 16. Jahrhunderts und die Hinwendung der Alevi zu den Safaviden überaus gerechtfertigt war. Das Anliegen anatolischer Alevi erscheint geradezu als Bemühen, eine türkische Volkskultur zu erhalten. Dem volksfeindlichen, kosmopolitischen und imperialistischen Osmanischen Reich wird das Reich Şah İsmails als durch und durch türkische Staatsgründung ostanatolischer *Türkmen* gegenübergestellt: hier seien türkische Kultur, Tradition und Wertesystem gefördert und gepflegt worden, so daß die Nähe zum Volk in jeder Hinsicht bewahrt blieb. Auch wird die Schlacht bei Çaldıran als verabscheuungswürdiger Bruderkrieg dargestellt. Dort hätten sich nämlich Soldaten gegenübergestanden, welche gleichermaßen Türkisch sprachen.[412] Hier wird wiederum ersichtlich, wie sehr türkische Autoren ethnische Zugehörigkeit primär über die Sprache definieren. Auf einer solchen Basis ein Gemeinwesen zu begründen, dem messen die Autoren die größte Legitimität bei.

Damit soll zudem aufgezeigt werden, wie weit alle anderslautenden Behauptungen über die Alevi nur im Interesse von Ausbeutern, autoritären Herrschern und sonstigen Gewinnlern seien - somit also auch den Anliegen des sunnitischen Volkes widersprächen[413]. Die Rebellionen der Alevi werden als Einsatz für das gesamte anatolische 'Volk' gedeutet. Dies geschieht in Frontstellung zu zeitgenössischen, auch in Schulen eingesetzten Geschichtsbüchern, welche die *Kızılbaş* des Landesverrats bezichtigen. Da dieser Vorwurf gerade auch bei Verinnerlichung kemalistischer Anschauungen äußerst negativ konnotiert ist, kehren alevitische Autoren ihn um. Immer wieder erfolgt der Hinweis, daß bisher die Verhältnisse völlig verdreht dargestellt worden seien (u.a.: Pehlivan 1992:130). Vieleher seien es die Osmanen gewesen, die das türkische Volk betrogen und es obendrein verraten hätten.

Überhaupt wird aus Randbemerkungen zu den historischen Kapiteln deutlich, daß man nunmehr als Alevi die eigene Geschichte nicht mehr anderen überlassen will. Diese Sprache spricht auch der Aufruf von *Kervan* an die Leser, bislang privat wohlgehütete schriftliche Dokumente zum "Weg" und zur Geschichte des Alevilik in Kopie einzusenden, damit ein *"Archiv für Quellendokumente des anatolischen Alevitum"*[414] eingerichtet werden kann. Beabsichtigt ist, *"die Geschichte der Alevi ihren eigenen Quellen folgend bekanntzumachen"*

---

[411] In Anbetracht jener den Alevi nachgesagten Ungeheuerlichkeiten lassen sich die Autoren breit über Unsittlichkeit und Grausamkeit am osmanischen Hofe aus; vgl. Özezen 1991:211-221; Eyuboğlu 1991b:65-67;103-104. In typisch alevitisch pragmatischer Manier zieht Eyuboğlu völlig ins Lächerliche, daß osmanische Hofchronisten und sonstige *"Schleimer"* sich darauf verstiegen, jene barbarisch-unfähigen und sittenlosen Sultane als "Schatten Gottes auf Erden" zu begreifen (ebd.:47,161).

[412] Birdoğan 1990:131,146-150; Pehlivan 1992:130-133; Şener 1991/1989:89; Zelyut 1990b:263.

[413] Dies ist eine der Hauptthesen von Eyuboğlu; vgl. 1991b.

[414] *Anadolu Aleviliği Kaynak Belgeleri Arşivi,* Istanbul.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000146

und *"sich unserer eigenen Geschichte und Kultur zu bemächtigen"*. Dies sei vor allem notwendig, da *"wir unsere Vorfahren und unsere Kulturgeschichte nicht gut kennen"*.[415] Dabei seien die *buyruk,* die Tugendbücher *(erkanname),* die Heiligenviten *(vilayetname)* sowie die Ernennungs- *(berat)* und Stiftungsurkunden *(vakfiye),* jene *"heiligen Schätze"* der Alevi also, *"ein kleiner Teil der Identität eines jeden Alevi" (Kervan* Heft 25, März-April 1993:19). Überhaupt herrscht in den meisten Werken der Ansatz vor, eine "Geschichte von unten", das heißt die Geschichte des einfaches Volkes zu schreiben, da dieses in den osmanischen Werken keine oder nur entstellende Erwähnung finde (so u.a.: Öz 1992:7).
Im Bemühen, die sunnitische Geschichtsschreibung richtigzustellen, verweisen jene Autoren[416], welche die These vom Alevilik als revolutionärer Ideologie forcieren, auf die primär ökonomischen Ursachen der *Kızılbaş*-Rebellionen wie überhaupt auf die Klassenstruktur des Osmanischen Reiches. Das Engels'sche Erklärungsmodell wird wieder bemüht: Nachdem es sich um Auseinandersetzungen im Feudalismus gehandelt habe, mußten die im Klassenkampf instrumentalisierten Ideologien religiöser Natur sein[417]. Es habe sich um *"Bauernaufstände von wirtschaftlich-sozialer Qualität"* gehandelt (Özkırımlı 1990:184). Daher nahmen auch sunnitische, arme Bauern teil[418], wobei Alevi die Anführer abgaben - quasi als Chefideologen der unterdrückten Klasse; sie wurden zu *"Sprechern der Volksopposition"*. Auf dieser Basis ist das anatolische Alevilik nun als eine Lehre zu stilisieren, die den Begriff des Kommunismus in sich trug. Celasun meint gar: Kommunistische Lebensweise[419], das

---

[415] Hervorhebungen von der Verfasserin. Man möge insbesondere beachten, daß nun auch alevitische Zirkel wie die Redaktion von *Kervan,* die - ihren sonstigen Stellungnahmen nach zu urteilen - als hochgradig politisiert gelten müssen, auf Kulturgeschichte abheben. Auch Timuroğlu tritt mit dem Anspruch an, als Bewohner von Dersim die Geschichte der Region selbst zu schreiben und sie nicht dem Staat zu überlassen (1991:8-9).

[416] Wo nicht anders angegeben, wurde der folgende Abschnitt zusammengestellt nach insbesondere: Birdoğan 1990:152; Bozkurt 1990a:63; Metin 1992:99-105; Şener 1991/1989:142-143; Yürükoğlu 1990:161-167,265-266.

[417] Ohne die eindeutig marxistische Terminologie argumentiert ebenfalls stark materialistisch: Eyuboğlu 1991b:31,passim: Reibungen zwischen dem Sektor Produktion (getragen von Nomaden und anatolischen Bauern) und Konsumption (der Palast und die Städter) seien unter dem Deckmantel der Religion ausgetragen worden.

[418] Diese Art der Darstellung, die auf die Dichotomie von Volk und Herrscher abhebt, berücksichtigt nicht, daß es den Osmanen offenbar gelang, für die *Kızılbaş*-Verfolgungen vor Ort Spione aus eben jenem vermeintlich "reinen" Volk zu rekrutieren. Auch Denunzianten entstammten nicht nur den gehobenen Schichten; vgl. die Ergebnisse von Imbers Auswertung osmanischer Gerichtsakten vom Ende des 16. Jahrhundert (1979: v.a. S. 262-265).

[419] Wichtig ist in dieser Hinsicht die Figur von Şeyh Bedreddin (hingerichtet 1416 oder 1420). Aus dem Lager der politischen Linken kommt eine Kampagne für die Errichtung eines Grabdenkmals für diesen *"sozialistischen Führer des anatolischen Volkes"* jenen *"Krieger für das Recht und das Volk"*, der *"die Ehre* [onur] *der Millionen von Arbeitern"* repräsentiere (Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:4; vgl. auch *Kavga* Heft 14, April 1992:23). Man klassifiziert Bedreddin nicht immer als gebürtigen Alevi: Wohl habe aber seine balkanische Anhängerschaft Unterschlupf bei den Alevi gefunden, nachdem der Aufstand niedergeschlagen worden war. Bedreddin habe ideell - insbesondere, indem er gemeinschaftliches Eigentum propagierte - dem Alevilik sehr nahegestanden (Birdoğan 1990:120-123; Öz 1992:157-162).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000147

rote Banner, das Volksgericht, Atheismus - alles dies hätten die Alevi lange vor Marx gekannt. Denn im Alevilik könne alles offen besprochen und kritisiert werden - so auch Gott. Ohnehin begreife man Gott als dem Menschen innewohnend. Und was hieße das anderes, als daß der Mensch Gott geschaffen habe? (Yürükoğlu/Köklü 1992:21-22,30-31)
Der Rezeption von Klassikern des Marxismus scheint mir der Vergleich der Glaubensspaltung im Orient mit jener in Europa zu entspringen. So haben sich viele Alevi der Türkei darauf verlegt, sich als die Protestanten[420] des Orients und als die Reformatoren des Islam zu erkennen zu geben. Dabei wird der Protestantismus als fortschrittlich und volksnah einem klerikalen und reaktionären Katholizismus gegenübergestellt. Dies entspreche genau der Beziehung zwischen Alevilik und Sunnitum (Şaylan 1990:85-86; Yürükoğlu 1990:15). Jedenfalls hätten die Osmanen aus der Frage politischer Vorherrschaft, sozialer Gerechtigkeit und den ökonomischen Schwierigkeiten ein Problem von Konfession gemacht (Şener 1991/1989:144). Sie hätten gehofft, das Volk als starkes oppositionelles Potential spalten zu können, indem man über die Anführer und die Gefolgschaft der Rebellionen sitten- und ehrenrührige Geschichten verbreitete (Özkırımlı 1990:173). Unter den Folgen dieser Verleumdungskampagnen, die noch keineswegs ein Ende gefunden hätten, litten die Alevi und die Verständigung zwischen Alevi und Sunniten noch heute[421]. Doch an Macht und eigenem Wohlleben interessierte Herrscher hätten immer Interesse an uneinigen Volksmassen, denn jene ließen sich auf diese Art umso besser ausbeuten (Eyuboğlu 1991b:146). Auch sei das *"unschuldige Volk"* zum Opfer politischer Reibereien zweier Großmächte - der Osmanen und der Safaviden - geworden (Ulusoy 1986/1980:72).

3.2.2. Protagonisten

Um sich nicht in zu vielen Details zu verlieren, ist es für eine Besprechung alevitischer Identifikationsfiguren und Feindbilder aus der Zeit der Seldschuken und Osmanen erforderlich, einige wenige dieser Personen herauszugreifen und sie exemplarisch zu besprechen. So werde ich mich auf die beiden Stifterfiguren Hacı Bektaş Veli und Şah İsmail sowie auf den Bauernrebellen und Barden Pir Sultan Abdal beschränken. Damit wäre das Spektrum unterschiedlicher Typen von "Helden" abgedeckt: ein Ordensgründer ("Meister" und "Heiliger"),

---

[420] Gewiß - der Begriff *protestan* gefällt, wo man stolz die eigene Tradition des Widerstands "der Gerechten" beleuchten möchte.

[421] Vgl. beispielsweise den sunnitischen Leserbrief, den Şener als Reaktion auf sein *Alevilik Olayı* erhielt (1991/1989). Dieser greift die Behauptung vom orgienhaften Charakter der *ayin-i cem (mum söndü)* in aller Ernsthaftigkeit auf und gibt entsprechende Beschimpfungen von sich. Auch berichtet Şener, daß er nach Erscheinen des Buches nicht nur brieflich und telefonisch belästigt worden sei, sondern man habe auch seine Wohnung kurz und klein geschlagen (1991a:17-27).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000148

ein Reichsgründer (Feldherr und Ordensmeister)[422] sowie ein sozial engagierter Literat. Da die Figuren bisweilen gerade aus der Gegenüberstellung mit ihren osmanischen Opponenten an Kontur gewinnen, möchte ich jene in zwei Fällen ebenfalls vorstellen: Sultan Selim I. und einen gewissen Hızır Paşa.

Die Texte zum Alevilik liefern neben den drei hier zu besprechenden Figuren eine Vielzahl weiterer Helden: Einerseits Heilige von mehr lokaler Relevanz wie Abdal Musa Sultan, die sich zumeist als Gründer von Bektaşi-*tekke*n oder alevitischen *ocak* hervorgetan haben. Ihre Grabstätten *(türbe)* wurden zu Pilgerstätten. Vielfach hat man in den letzten Jahren die Tradition, diese Orte kollektiv zu einer bestimmten Zeit im Jahr aufzusuchen, wiederbelebt oder neu geschaffen. Auf jeden Fall handelt es sich um eine moderne Form der Pilgerschaft, denn heutigentags werden regelrechte Festivals[423] ausgerichtet, ganz ähnlich jener Hacı Bektaş Veli-Gedenkfeierlichkeiten im August in Hacıbektaş. Das Programm ist äußerst vielfältig, wobei religiöse Aspekte nicht notwendigerweise im Vordergrund stehen müssen.

Zum anderen machen die Arbeiten zum Alevilik die Leserschaft mit alevitischen Rebellen aus osmanischer Zeit bekannt. Bisweilen geschieht dies in Form einer recht stereotypen Auflistung von Lebensdaten und Taten der aufrührerischen Barden, Volksführer und Heiligen. Es scheint dabei vor allem um eines zu gehen: diese Helden wieder in Erinnerung zu rufen, eine kurze, einprägsame Geschichte zu erzählen und dadurch den Blick auf die Leistungen der eigenen Gemeinschaft zu öffnen.

3.2.2.1. Hacı Bektaş Veli

Hacı Bektaş Veli ist jene Gestalt, an der die Spezifik des anatolischen Alevilik festgemacht wird. Daher nimmt die Besprechung seines Wirkens und seiner Lehren oft breiten Raum ein. Der Mangel an sicher belegten Kenntnissen über ihn wird indessen eingeräumt. Die Tatsache, daß aber trotzdem die ganze Fülle legendenhafter Überlieferungen referiert und ihm zugeschriebene Sentenzen[424] mit dem Unterton absoluter Authentizität, aber selten mit Quellenangabe wiedergegeben werden, legt nahe, daß er wie Ali und Hüseyin weniger Gegenstand historischer Analyse, sondern einer Stärkung alevitischer Identität dienlich sein soll.

Dabei kann durchaus zugestanden werden, daß die Legenden nicht wörtlich zu verstehen

---

[422] Zweifelsohne würden die meisten Alevi eine solche Abgrenzung nicht vornehmen, sehen sie doch in Şah İsmail mehr den *mehdi* der Zeit und weniger den weltlichen Herrscher.

[423] Die Arbeit von Şener (1991a) und Berichte in den alevitischen Zeitschriften legen hiervon beredtes Zeugnis ab.

[424] Die häufigst zitierten vgl. Sağdıç ([1992]); A. Sümer 1990/1970:29-30.

seien. Vieleher stünden damit fabelartige Auslegungen realer Ereignisse vor uns.[425] Vorgenommen hätten diese Deutungen nicht etwa große Gelehrte, sondern das einfache Volk (Noyan 1985:28). Mit derartigen Ausführungen zeigen sich die alevitischen Autoren erneut als Vertreter einer Form von Geschichtsschreibung, die "Geschichte von unten" sein will. Wieder und wieder verweisen sie nämlich auf die meisterhaften, aber bislang verkannten Hervorbringungen des Genius des Volkes[426]. Diese Warte entspricht ganz den Erfahrungen, welche die Alevi bislang machen konnten: Man erlebte sich als die Verlierer in der Geschichte. Gegenwärtig soll nun offenbar das Erkennen dahin geleitet werden, daß trotz dieser mißlichen Lage Großes geleistet wurde. Je nach Grundhaltung deuten die Autoren die Legenden unterschiedlich. So halten die nationalistisch gesinnten Şimşek (1991:55) und Noyan (1985:35) die Erzählungen aus dem *vilayetname* von der Steinmauer, die Hacı Bektaş Veli zum Laufen gebracht, und von den fünf Steinen, die er zu sprechenden Zeugen gemacht haben soll, für Symbolisierungen des größten Wunders, das der *pir* vollbracht haben soll: das Türkentum belebt und veredelt zu haben[427].

Da sich die gegenwärtige Debatte auch um weltliche Interessen dreht, kann Hacı Bektaş Veli nicht ausschließlich als Heiliger und Ordensgründer gezeichnet werden. Er gewinnt die Qualitäten eines *"sehr großen Gelehrten"* und *"Volksführers"* (Metin 1992:120), eines *"Kulturkämpfers"* (Gülvahaboğlu 1987:190), eines *"großen Psychologen, gesellschaftsorientierten* [toplumcu], *kenntnisreichen Historikers, eines guten Politikers"*, aber auch eines *"dynamischen Reformers"* (Ulusoy 1986/1980:36) und *"türkischen Avantgardisten"* (A. Sümer 1990/1970:3).

Die Darstellung seiner Person ist keineswegs unbelastet. Sie ist auf weite Strecken eine Auseinandersetzung mit den Einlassungen jener Autoren[428], die - darin der offiziellen Religionspolitik gehorchend - die Treue Hacı Bektaş Velis zum sunnitischen Islam nachzuweisen versuchen. Denn als *"großen türkischen Denker"* (ebd.:80) und Mystiker, der unzählige

---

[425] Şener 1991/1989:113-114. Vergleichbare Argumentation mit sozialhistorischer Erklärung für den Wunderglauben bei: Ulusoy 1986/1980:14,45,66.

[426] Im Zuge dessen kann Birdoğan sogar explizit darauf hinweisen, daß die Sentenzen, die allerortens als authentische Worte des Hacı Bektaş Veli zitiert werden, letztlich in der Volkstradition entstanden seien. Um sie mit größerer Autorität auszustatten, habe man sie dem großen Mystiker zugeschrieben (1990:88-91).

[427] Auf einer ähnlichen Linie liegt die Deutung, die bisweilen auch der *eline diline beline*-Norm beigegeben wird. Sie dürfte aus der Zeit nach dem Unabhängigkeitskrieg stammen, scheinen doch kemalistische Zielsetzungen auf: Hand *(el)* wird dabei mit "Vaterland" gleichgesetzt; dieses habe man vor fremden Mächten zu schützen. *Dil ("Sprache, Zunge")* spiele darauf an, daß man der eigenen (Mutter-)Sprache treu bleiben solle, und *bel (Lende)* stehe für die "Landeskinder", für das eigene Fleisch und Blut also. Die alevitische Ethik besage demnach auch, daß Vaterland, Muttersprache und die "Volksgemeinschaft" gegen Feinde zu verteidigen seien (persönliche Mitteilung eines *ocakzade,* der in der Zeit der Vorherrschaft des Kemalismus aufgewachsen sein dürfte; Hacıbektaş 1993). Zurückweisung solcher nationalistischer Anklänge vgl. Kıyafet 1990:67.

[428] Namentlich: Coşan [1982]; Şardağ 1985; Sezgin 1990. Y.N. Öztürk übt indessen Kritik an der vom DİB vorangetriebenen Politik einer Sunnitisierung: Diese würde die Bektaşi nur noch stärker dem Staat entfremden und sie gar den Marxisten in die Arme treiben (1990:211).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000150

Volksdichter inspirieren sollte, hätten wohl auch die Leute im DİB ihn allzu gerne dem "großen türkisch-islamischen Kulturerbe" einverleibt[429]. Da alle alevitischen Autoren die enge Verbundenheit von Hacı Bektaş Veli mit dem Alevilik vertreten, gilt es, ihn diesen sunnitisch-turkistischen Vereinnahmungsversuchen zu entreißen. Harsch weist Zelyut derartige Bemühungen als *"Sehnsucht der Reaktionäre"* zurück (1990b:247).
Zum Gegenstand der Politik, die mit dem Mystiker betrieben wird, geraten seine Lebensdaten, sein *silsile*[430], Meister-Schüler-Beziehungen, ihm zugeschriebene Werke sowie Aussagen über sein Wirken. Aufgrund der problematischen Quellenlage eignet sich dies alles bestens zu Manipulationen jeder Art. Nach wie vor ist Norton recht zu geben:

> *"Fortunately for all concerned, the details of Hajji Bektash's life are conveniently vague, so confident assertions of his views can be made without fear of refutation."* (1983:81)

Der alevitischen Seite geht es darum, etwaige Bezüge von Hacı Bektaş Veli zum sunnitischen Islam zu kappen und jene zum Alevilik aufzubauen sowie ihn als Begründer des anatolischen Alevilik anerkannt zu wissen. Celasun nimmt sogar seinem Namen das sunnitische Element: In Wirklichkeit habe der große Meister *Hacım* gehießen, was so viel bedeute wie "große Kenntnis". Wegen seiner Derwischmütze *(külah)* habe ihn aber das Volk *Hacı* genannt, obwohl er keine Wallfahrt nach Mekka durchgeführt habe (Yürükoğlu/Köklü 1992:116).
Das Vorgehen bei allen strittigen Fragen ist immer ähnlich: Wo die entsprechenden Quellen auf sunnitische Elemente hinweisen, stellt man sie als nachträglich manipuliert dar. Derartige Eingriffe sollen sich vor allem dem osmanischen Ansinnen zu verdanken haben, das Alevilik als breite Volksbewegung zu spalten und den Bektaşi-Orden in die osmanisch-sunnitische Herrschaftsstruktur einzubinden.
Ein erstes Problem in der Diskussion um Hacı Bektaş Veli ergibt sich daraus, daß die Heiligenlegende[431] Ahmed Yesevi (gest. 1166) als Meister von Hacı Bektaş Velis Lehrer Loqman Perende nennt[432]. Doch auch der heute stark der Orthodoxie zuneigende Nakşibendi-Orden beansprucht Yesevi als geistigen Ahn wie überhaupt als Meister anderer orthodoxer türkischer Orden. Die alevitische Argumentation beschreitet nun zwei Wege: Entweder werden die Bezüge von Hacı Bektaş Veli zu Ahmed Yesevi mit dem Hinweis

---

[429] Massiv geißelt dieses Ansinnen der *Türk-İslâm Sentezi*-Kreise: Eyuboğlu 1991b:67-68,193,passim.

[430] "Geistiger Stammbaum" eines islamischen Mystikers.

[431] Als Text geläufig unter dem Titel *"Menâkıp-ı Hacı Bektaş-ı Veli"* und - wie allgemein islamische Heiligenlegenden - kurz auch *vilayetname* genannt; vgl. Gölpınarlı 1958; deutsche Zusammenfassung und Kommentar: Groß 1927.

[432] Groß 1927:14-15. Groß selbst hält diese Bezüge für konstruiert (201).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000151

geleugnet[433], daß derartige Informationen später unter sunnitischem Einfluß in die ohnehin erst über 150 Jahre nach Hacı Bektaş Velis Tod abgefaßte Heiligenvita eingebracht worden seien (Birdoğan 1990:92-96). Oder man bejaht die Beziehung und versucht, Ahmed Yesevis Alevilik zu belegen (so u.a.: Metin 1992:156-157). Alle von Sunniten angeführten Gegenbelege - insbesondere die Yesevi zugeschriebenen Texte - würden aus dem 15. bis 17. Jahrhundert stammen, als der Nakşibendi-Orden unter sunnitischen Einfluß gebracht werden sollte. Tatsächlich stünde Yesevi der (heterodoxen) *Babaî-*, *Haydari-* und Bektaşi-Tradition, die Elemente eines türkischen Paganismus und Schamanismus integriert hätte, weit näher als der Orthodoxie.[434] Demgemäß kursieren zwei Versionen zu Yesevis Abstammung: Sunniten sehen in ihm den Nachfahren von Ebu Bekir (erster Kalif und Omayyade), den Alevi gilt er als Nachkomme des fünften Imam Muhammed el-Bakır. Beide Seiten berufen sich auf Arbeiten von Köprülü. In seinem Spätwerk hatte dieser nämlich seine früheren Auffassungen zum Sunnitum des Ahmed Yesevi revidiert. Dies bietet Zelyut Gelegenheit, sunnitischen Autoren unwissenschafliches Vorgehen vorzuwerfen. In Anbetracht dessen sei es gänzlich verfehlt, Hacı Bektaş Veli als *"fanatischen Sunniten"* darstellen zu wollen (Zelyut 1990b:214-223).

Um weitere Meister-Schüler-Beziehungen aufweisen zu können, werden die Lebensdaten des Mystikers instrumentalisiert. Mal gilt es, wie es die meisten alevitischen Autoren tun, Hacı Bektaş Veli stärker einem revolutionären Milieu zuzuordnen: Demzufolge habe er zwischen 1209/10 und 1270/71 gelebt. Damit läßt er sich in Verbindung mit den *Babaî*-Aufständen (um 1240) bringen. Zunehmend Abstand nehmen die Autoren allerdings davon, ihn zum *halife* von Baba İshak[435] - einer Leitfigur der Aufstände - zu erklären. Man hat nämlich wie Kaleli erkannt, daß derartiges "sunnitischen" Quellen entnommen sei wie dem *"Menakıp al-'arifin"*, das aus der Feder des um 1360 verstorbenen Mevlevi-Anhängers Ahmed Eflaki[436] stammt. Dieser habe Hacı Bektaş Veli zum Aufrührer stempeln und Mevlana Celaleddin Rumi unterlegen darzustellen versucht (Kaleli 1993:103). Geht es darum, den Humanismus des Bektaşilik herauszustreichen, so scheint es geraten, die Friedensliebe ihres Stifters zu belegen. So sei Baba İlyas, und nicht dessen *halife* Baba İshak Hacı Bektaş Velis *pir* gewesen[437]. Hacı Bektaş Veli habe für die Aufständischen lediglich eine Art moralischen Fluchtpunkt abgegeben, er sei kein Krieger gewesen. Denn ein *mürşit* könne nur geistiger,

---

[433] So u.a.: Eyuboğlu 1991b:32,67; Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:25. Gleichfalls Yürükoğlu und zwar konträr zu Şener (1991/1989:119-120): Indem Şener Hacı Bektaş Veli als Anhänger von Yesevi darstellt, habe er sich nur den Sunniten andienen wollen (Yürükoğlu 1990:171-172).

[434] So u.a.: Birdoğan 1990:205; Özkırımlı 1990:97.

[435] So noch bei: Odyakmaz 1987:23. Seriöse historische Untersuchung zu dieser Frage vgl. Cahen 1969.

[436] Vgl. die Übersetzungen und Editionen von: Huart 1918, 1922; Yazıcı 1959, 1961.

[437] Zu diesem Ergebnis gelangt auch Ocak, der über die Zeit von Hacı Bektaş Veli, die Bewegung der *Babaî* und zu außerislamischen Elementen im Sufismus jener Zeit forscht (1986:47-48).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000152

nicht militärischer Führer sein[438]. Wohl aber habe er im selben Milieu gelebt, nämlich unter türkischen Nomaden.[439]

Mit der Angabe von 1270/71 als Todesjahr macht man Hacı Bektaş Veli allerdings zum Zeitgenossen von Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273), dem Begründer des Mevlevi-Ordens *(Mevlevilik)*. In jenem Orden wurde vielfach der Gegenpol zum Bektaşilik erblickt (Birge 1937:33) - gerade auch von alevitischen Autoren. Dies beruht auf der Kontrastierung von Bektaşilik als türkisch, ländlich, volksnah (Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:27) und heterodox versus *Mevlevilik* als farsisiert[440], städtisch und orthodox (so u.a.: Bozkurt 1990a:81-82; Erseven 1990b:passim), was in den Augen alevitischer Autoren gleichzusetzen ist mit: elitär und im Dienste des osmanischen Machtapparats stehend. Um die Beziehung zwischen Hacı Bektaş Veli und Mevlana Celaleddin Rumi zu klären, bieten sich der alevitischen Seite wieder verschiedene Möglichkeiten: Der persönliche Kontakt wird dementiert, oder man zeigt die Souveränität und Überlegenheit von Hacı Bektaş Veli in lebenspraktischen und ethischen Fragen auf (so u.a.: Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:27-28). Anfänglich habe noch Gemeinsamkeit und Zuneigung zwischen diesen beiden herausragenden Mystikern des 13. Jahrhunderts bestanden (A. Sümer 1990/1970:10; Zelyut 1990b:208-209). Doch hätte sich Mevlana Celaleddin Rumi schließlich nicht gegen den "Würgegriff" persischer Einflüsse erwehren können (Noyan 1985:230-233).

Wird 1248 bis 1337 als Lebenszeit des Hacı Bektaş Veli[441] reklamiert, läßt sich diese Frage wiederum mit anderer Schwerpunktsetzung angehen. Für Yürükoğlu ist dieses Datum jedoch auch vor dem Hintergrund der Quellenaussagen unhaltbar: Der Mystiker und Revolutionär sollte damit zum *"Freund des osmanischen Staates"* stilisiert werden. Davor hätten sogar Alevi nicht zurückgeschreckt und zwar nur, um das Bektaşilik "salonfähig" zu machen (1990:169-171). Prominentester Vertreter dieses Vorgehens ist Ulusoy, der mit dieser späteren Datierung die These persönlicher Bezüge zwischen Hacı Bektaş Veli und Yunus Emre (ca. 1250-1350) zu untermauern sucht (1986/1980:19-26,66).

Ebenso massiv treten nämlich die Autoren[442] dem von offizieller Seite vorgetragenen Unterfangen entgegen, diesen Meister der türkischen mystischen Dichtung des 13./14.

---

[438] Gleiches gälte für Ali, der nach Muhammeds Tod nur noch zu Verteidigungszwecken ein Schwert in die Hand genommen habe (Zelyut 1990b:212).

[439] Bozkurt 1990a:26-27; Pehlivan 1992:21-24; Zelyut 1990b:212-215.

[440] Diesen Vorwurf erhebt auch der orthodoxe Y.N. Öztürk gegen die Mevlevi. Um so mehr muß Hacı Bektaş Veli dann als türkischer Mystiker als *sunna*-treu konstruiert und so für die türkische, vermeintlich orthodoxe Mystik zurückgewonnen werden (1990:77-85).

[441] So bei: A. Sümer 1990/1970:5-6. So lautet im übrigen die "sunnitische" Version, wie auch die Aufschrift auf Hacı Bektaş Veli-Denkmalen in Hacıbektaş; Kaleli (1993) versucht zu widerlegen.

[442] Der folgende Abschnitt wurde zusammengestellt nach: Noyan 1985:285-289,298; Pehlivan 1992:25,101-104; A. Sümer 1990/1970:68-69; Zelyut 1990b:209,230-237.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000153

Jahrhunderts für orthodox-sunnitische und nationalistische Zwecke zu vereinnahmen[443]. Nicht nur, daß Yunus Emre Derwisch in Hacıbektaş gewesen sei; möglicherweise war auch er als alevitischer *dede* tätig. Jedenfalls liefere seine Dichtung eindeutige Hinweise, daß er alevitisch und batinidisch beeinflußt gewesen sei sowie orthodoxe Glaubensvorstellungen und Praktiken abgelehnt habe. Auch in diesem Kontext kehrt die These manipulierter Texttradition wieder. Wichtig ist allen Autoren, daß Yunus Emre in reinem und unverbildetem Türkisch gedichtet habe, so daß er sich im Gegensatz zu Mystikern wie Mevlana Celaleddin Rumi dem Volk verständlich machen konnte. Aus diesem Grunde ist er auch für eine Kultur- und Religionspolitik gemäß der Prämissen der *Türk-İslam Sentezi* interessant.

Für die meisten alevitischen Laien scheint die alidische Abstammung *(seyitlik)* von Hacı Bektaş Veli ein Faktum. So muß eine Klärung im Blick auf sein gleichzeitig behauptetes "Türkentum" erfolgen. Läßt sich Alis "Arabertum" schwerlich leugnen, ist es die These von der Flucht der von den Omayyaden bedrohten Aliden in türkisches Gebiet (Horasan), die eine Vereinigung beider Aspekte in der Person von Hacı Bektaş Veli ermöglicht. Um dies zu erreichen, wird der Matrilinie eine für türkische und arabische Genealogien und Verwandtschaftsbeziehungen erstaunliche Relevanz beigemessen: Alid sei er mütterlicherseits, Türke väterlicherseits sowie vermittels des Milieus, in dem er aufwuchs. Dieselbe Argumentation findet sich, wenn das gleichzeitige *seyitlik* und *Türklük* der alevitischen *ocakzade* belegt werden soll.

Manche Autoren sind beim Referat derartiger Auslegungen als zwischen Tradition und Moderne gespalten zu erleben: Einerseits werden die traditionellen Genealogien getreulich wiedergegeben und für möglich erachtet, andererseits gibt man gelegentlich zu, daß es sich dabei auch um nachträgliche, den Bedingungen der Zeit angemessene, prestigeförderliche Konstruktionen handeln mag. Auch kann anerkannt werden, daß die angeführte horasanische Herkunft nicht in allen Fällen den Tatsachen entsprochen haben muß und nur beigegeben wurde, da jene Region als Ursprung alevitischen Denkens galt (Zelyut 1990b:210-211). Jedenfalls liege die Größe von Hacı Bektaş Veli nicht in Blutsbanden, sondern in seinen Ideen und seinem Wirken (Şener 1991/1989:118-119).

Autoren, die vor allem den anatolischen Charakter des Alevi- und Bektaşilik hervorheben, können ohnehin ein solches Aufrechnen nationaler Zugehörigkeit zurückweisen. Dies sei in keiner Weise der *"Philosophie"* eines Hacı Bektaş Veli angemessen; denn ihr sei irrelevant, nach *"Rasse" (ırk)* zu unterscheiden (Pehlivan 1992:22-23). An traditionelle Erklärungsmuster wird wiederum angeknüpft, wenn zur Lösung des Problems eines möglichen Widerspruchs zwischen *seyitlik* und *Türklük* selbst bei ansonsten recht säkularer Argumentation religiöse Vorstellungen bemüht werden: Ali mag zwar auf der arabischen Halbinsel geboren sein, doch kann er keiner *"Rasse"* zugeordnet werden, denn er sei aus göttlichem Licht

---

[443] Nicht umsonst gab Yunus Emre den Themenschwerpunkt des ersten Hefts von *Cem* ab. In mehreren Beiträgen wurde klargestellt, daß er ein *"heterodoxer Derwisch"* gewesen sei und somit untrennbar vom alevitischen Milieu. Heterodoxe Mystik und Alevilik hätten sich gegenseitig beeinflußt (Çamuroğlu 1991b).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000154

geschaffen (ders. 1991:11). Das Problem stellt sich auch für die *babagân*-Bektaşi nicht. Für sie spielt Abstammung und erbliche Weitergabe von Amt, Würde, Charisma, und Heiligkeit (verstanden als Segensmacht *(bereket)* und Wunderkraft *(keramet)* keine Rolle. So kann eine turkistische Haltung bezogen werden: Hacı Bektaş Veli gereiche sein Türkentum genug zur Ehre *(şeref)* (Noyan 1985:18-19).

Ähnlich tendenziös und gebührend der eigenen Zugehörigkeit zu den *çelebi* oder *babagân* geraten die meisten Stellungnahmen zur Frage der Nachkommenschaft von Hacı Bektaş Veli. Meist werden die traditionellen, konträren Standpunkte nur wiederholt[444], die offene Konfrontation allerdings nicht gesucht. Allenfalls hält man die Argumentation der je anderen Gruppe für unlogisch und wenig plausibel; man zieht sie zwar ins Lächerliche, toleriert sie jedoch. Ganz alevitischer Pragmatismus begegnet in den erfrischend klaren Worten von Özsoy *Dede,* wenn er die leidige Diskussion um diese Fragen beenden will:

> *"Sie sagen, Hacı Bektaş-ı Veli sei ledig gewesen. Warum sollte er ledig gewesen sein? War er verrückt, war er irrsinnig, dieser Mann? [...] War Hacı Bektaş nicht selbst Alevi? Sicher, er war Alevi. Und sogar aus dem Geschlecht* [sülale = lineage] *von Ali."* (Yürükoğlu 1991:27)

Von Hacı Bektaş Veli als Persönlichkeit existieren kaum mehr als legendäre Zeugnisse. Dennoch finden sich ausführliche Charakterdarstellungen in allen Schriften zum Alevilik. Allpräsenz hat auch seine bildliche Darstellung gefunden. Da sie ein Farbporträt[445] kopiert, das im Museum der *tekke* von Hacıbektaş zu sehen ist, fällt sie recht stereotyp aus. Wir sehen darauf einen bedächtig-sorgenvoll dreinblickenden Ordensmann, der eine Gazelle und einen Löwen (Symbol für Ali) in die Arme schließt. Letztlich stützen sich die Beschreibungen der Physiognomie und Wesenszüge des Hacı Bektaş Veli auf dieses und ein weiteres, sehr ähnliches Bild. Es erstaunt wenig, daß der *pir* dabei wiederum alle alevitischen Tugenden auf sich vereint: Volksnähe, Bescheidenheit, Arbeitsfleiß, Achtung für die Frau und überhaupt Liebe für alle Menschen und Geschöpfe (Noyan 1985:26-27). Gemessen an seldschukischen und osmanischen Herrschern und Theologen ist er *"ganz ein Mann des Volkes"*, der zudem alle Konflikte friedlich löst (Pehlivan 1992:23-24). So habe er mit den Bauern zusammengelebt und -gearbeitet. Nicht etwa ein Müßiggänger und introvertierter Mystiker war er, sondern ganz der Typ des modernen Aufklärers: Weder, daß er sich zum Feudalherren aufgeschwungen, noch daß er sein Leben nur mit Gottesandacht verbracht

---

[444] Wie dargelegt von Noyan für die *babagân* (1985:44-46,337) und von Ulusoy für die *çelebi* (1986/1980:29-39,67-71,258).

[445] Auch mit den bildlichen Hinterlassenschaften, die aus dem 19. Jahrhundert stammen dürften, wird Politik betrieben: Sağdıç datiert auf das 15. Jahrhundert ([1992]:28). A. Sümer zufolge soll das Porträt gar aus der Zeit von Hacı Bektaş Veli stammen. So ist einerseits die Originaltreue der Abbildung zu behaupten und andererseits eine Überlegenheit des Orients gegenüber dem Westen zu reklamieren: Die Farben dieses Denkmals der Volkskunst hätten nämlich im Vergleich zu westlichen Kunstwerken die Zeit in aller Frische überdauert (1990/1970:25-26). Im Museum selbst hängt diese Bilderserie volkstümlicher Darstellungen türkischer Mystiker des 13. bis 15. Jahrhunderts undatiert und unkommentiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000155

hätte. Nein, der *"Avantgardist"* Hacı Bektaş Veli (A. Sümer 1990/1970) solidarisierte sich stattdessen mit den Bauern und sorgte für deren Aufklärung und Entwicklung.
Hier setzt der Versuch an, die türkische kemalistische Revolution von der Aura zu befreien, daß sie nur den Westen nachahmen würde. Dieser Darstellung nach hätten der große mystische Denker und seine Gefolgsleute einen aufgeklärten Humanismus schon lange bevor man in Europa einen solchen gekannt habe, entwickelt und realisiert. So lägen die Ursprünge der kemalistischen Reformen gänzlich in Anatolien (Öz 1990/1989:107-111,117). Zum großen Lehrer der Anatolier wurde Hacı Bektaş Veli, indem er den Islam mit der Lebensweise der anatolischen Bevölkerung vereinbarte (Pehlivan 1992:19).
Kann auch der zazakisprachige Celasun eine maßgebliche Leistung von Hacı Bektaş Veli in dessen Bemühung um den Erhalt des Türkischen erblicken (Yürükoğlu/Köklü 1992:22), fällt der Aufweis dessen bei Noyan[446] besonders plakativ aus. Dies ist um so mehr der Fall, da der *dedebaba* einer Generation angehört, die mit dem Kemalismus groß geworden ist. Auch benötigt er als Repräsentant der *babagân* keine arabischen Bezüge. So schließen Noyan und A. Sümer sich der turkistischen Argumentationsweise an, wie sie von Regierungsvertretern jedes Jahr in Hacıbektaş neu zu hören ist[447]. Ohne weitere Gedanken daran zu setzen, ob Nationalismus ein neuzeitliches Phänomen sein mag, erscheint Hacı Bektaş Veli aus dieser Perspektive als der Begründer des türkischen Nationalismus[448]. Dies kann so weit gehen, ihn zu einem Atatürk des 12./13. Jahrhunderts zu stilisieren. Auch der Mystiker habe eine *inkılâp ("Reform/Revolution")* bewerkstelligt und eine *"säkulare und fortschrittliche Idee"* (Erseven 1990b:9) vertreten. Ihm und dem Alevilik sei zu verdanken, daß die Turkisierung Anatoliens gelang, wenn er nicht gar als erster Stifter türkischer Einheit und Zusammenhalts *(birlik ve beraberlik)*[449] in Anatolien gelten müsse (A. Sümer 1990/1970:7-10). Keineswegs zufällig erscheint auch, wenn Pehlivan den Titel *pir,* der Hacı Bektaş Veli meist beigegeben wird, mit dem neutürkischen Begriff *önder ("Führer")* - und zwar in Großschreibung - erklärt (1992:25). Das Wort wurde, zumal in dieser Schreibweise, insbesondere auf Atatürk

---

[446] Vgl. gerade auch seine neuere Arbeit von 1990.

[447] Vgl. insbesondere Vorworte und abgedruckte Ansprachen in: Taşdelen 1986. Exemplarisch: *"Kurz gesagt, der große, türkische Denker Hacı Bektaş Veli kam von Groß- nach Kleinasien; er kam, um Anatolien zu türkisieren und zu islamisieren, um das türkische Volk um ein Ideal zu sammeln und um zugleich die türkische Sprache und Kultur vor fremden Einflüssen und Degeneration zu schützen [...]. Die einigenden und erhebenden Prinzipien, die er aufgestellt hatte, waren der türkischen Nation jahrhundertelang beständige Wegweisung."* (ebd.:14). Völlig dieser offiziellen Sichtweise folgt A. Sümer, der geraume Zeit in Hacıbektaş Museumsdirektor war. Bei ihm treten Christen als Bedrohung in Erscheinung, was einer unter Alevi wenig verbreiteten Haltung entspricht. Hacı Bektaş Veli habe eine Solidarisierung von Türkentum und Islam zustandegebracht (1990/1970:7-10).

[448] Dies ist deckungsgleich mit der Präsentation von Hacı Bektaş Veli durch sunnitische Autoren; vgl. N.Y. Öztürk 1990; *Türk Kültürü...* 1988 und Sezgin, der das Bektaşilik der Frühzeit als *"nationalistisch-turkistisch"* kennzeichnet (1990:79).

[449] Der Aspekt der Gründung eines geeinten türkischen Staatswesens bei Abwehr von fremden Einflüssen ist die leitende These orthodox-sunnitischer Darstellungen; vgl. insbesondere Y.N. Öztürk 1990:127.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000156

gemünzt. Präsentieren die Darstellungen bisweilen Gedankengut und Leistungen von Hacı Bektaş Veli und Atatürk als deckungsgleich[450], so ist es nicht verfehlt, die Würdigung von Hacı Bektaş Veli zugleich als Lobeshymne auf Atatürk und dringenden Aufruf, am Kemalismus festzuhalten, zu lesen.

Eine religiöse Argumentation schlägt durch, wenn darauf verwiesen wird, daß es sich bei Hacı Bektaş Velis Reform nicht um *bid'a* (das sind die nach orthodoxer Auffassung unzulässigen Neuerungen) gehandelt habe. Vielmehr waren es Neuerungen, die den Blick auf den *"eigentlichen"* Islam geöffnet hätten. Hacı Bektaş Veli sei ein *"großer Idealist"*, ein *"erster Vertreter der Bewegung eines religiösen Turkismus in Anatolien"* gewesen. Er habe in Kooperation mit Orhan und Osman Sultan beabsichtigt, einen türkischen Nationalstaat in der islamischen Welt zu begründen. Daher habe Hacı Bektaş Veli den Türken in Anatolien eine eigene heilige Landschaft wie jene in Mekka gestiftet, nämlich den Berg Arafat[451] bei Hacıbektaş (Noyan 1985:15,18,24,36).

Fast wie ein Programm der Kemalisten klingt, wenn es heißt, Hacı Bektaş Veli habe der türkischen Nation *(millet)* ein Gespür für ihre Eigenständigkeit, Identität, und Persönlichkeit vermittelt. Er und seine Gehilfen hätten der *"türkischen Macht"* den Weg gewiesen, ihrem Wesen Ausdruck verliehen und die *"Erhabenheit des Türkentums"* bewahrt. Sie vollbrachten dies, indem sie *"unsere eigene türkische Sprache"*, Religion, Brauchtum, *"unsere mittelasiatische Kultur"* nach Anatolien trugen und sie effektiv vor persischen oder sonstigen fremden Einflüssen schützten (Şimşek 1991:54-56). Ohnehin sei Hacı Bektaş Veli selbst ein echter Türkensohn *(Türkoğlu Türk)* gewesen. Doch habe sich sein Turkismus nicht fremdenfeindlich gezeigt, denn er vereinbarte einen *"nationalen Glauben"* mit humanistischen Lebensprinzipien (Noyan 1985:6,28). Angesichts dessen irritiert doch, wenn A. Sümer dem Mystiker den Ausspruch *"Die türkische Nation ist zur Beherrschung der Welt geschaffen worden"* zuschreibt (1990/1970:29).

Insgesamt stimmen die Autoren darin überein, daß Hacı Bektaş Veli eine Synthese der türkischen und islamischen Zivilisation geschaffen habe, indem er von der Grundaussage des Islam (Brüderlichkeit und Gleichheit) ausgehend Reformen einbrachte, die seiner Zeit und Kultur (der türkischen) entsprachen (Ulusoy 1986/1980:185-186).

---

[450] So: Erseven 1990b:9-10; Şimşek 1991:54-61; Öz 1990/1989:passim.

[451] Auch: Hırka Dağı. Tatsächlich können Alevi dort das Programm einer regelrechten Pilgerschaft absolvieren: Auf der besagten Anhöhe bei Hacıbektaş liegt der *Delikli Kaya*. Durch den knapp körperbreiten Tunnel, der den *"durchlöcherten Felsen"* durchzieht und in dem Hacı Bektaş Veli seine für islamische Orden übliche vierzigtägige Prüfungs- und Fastenzeit *(çile)* zugebracht haben soll, zu kriechen ist unabdingbares Reinigungsritual bei einem Besuch in Hacıbektaş. Es heißt, unverbesserliche Sünder würde der Fels nicht mehr freigeben, während selbst beleibte, aber "reine", sündlose Menschen ohne Schwierigkeiten hindurchkämen. Wie in Mekka spendet auch auf dem anatolischen "Arafat" eine Quelle *Zemzem* heilbringendes Wasser. Ein weiterer auffälliger Stein soll die versteinerte Spur von Alis Pferd aufweisen. Andere Felsdenkmäler und "heilige" Bäume zeugen vor Ort von Hacı Bektaş Velis Wundertaten. Von ihnen soll seine Heil- und Segensmacht ausgehen oder sie erlauben Prophezeiungen; vgl. mit Fotos illustriert: Sağdıç ([1992]) und Sözengil (1991:113-175); letzterer schreibt allerdings extrem tendenziös und diskreditiert alevitisches Brauchtum.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000157

Kontrovers präsentieren die Schriften die Verbindung, die zwischen Hacı Bektaş Veli, dem Bektaşilik und der osmanischen Elitetruppe der Janitscharen bestanden haben soll. In dieser Frage begegnen die üblichen Argumentationsschemen: Scheint die Truppe aufgrund ihrer kriegerischen Aufgabenstellung sowie überhaupt wegen einer eher als unrühmlich überlieferten Rolle in der Geschichte zu verurteilen, so müssen Bezüge dementiert und anderslautende Überlieferungen als Resultat von Hofintrigen erklärt werden (Noyan 1985:23). Sowieso sei das Bektaşilik der Truppe nur von formaler und oberflächlicher Art gewesen (Öz 1992:144-145). Oder man zeigt auf, daß die Janitscharen zu Zeiten durchaus im Geiste des Bektaşilik handelten und sich den militärischen Aktionen gegen Safaviden und Alevi zu widersetzen versuchten (Birdoğan 1990:139; Şener 1991/1989:86-87). Çamuroğlu arbeitet heraus, daß es eine Annäherung und Kooperation zwischen Bektaşi und Janitscharen erst dann gegeben habe, als letztere sich zunehmend vom Krieg distanzierten, nämlich seit Beginn des 19. Jahrhunderts (1992b:131; v.a. aber 1991a).

In einer Zeit, da die Gehalte der Lehre von Hacı Bektaş Veli weitgehend aus der mündlichen Tradierung herausgefallen sind, gewinnen schriftliche Niederlegungen zunehmend an Bedeutung. Und auch sie werden zum Politikum. Maßgebliches Problem ist dabei, daß keine Werke vorliegen, bei denen von Hacı Bektaş Velis unmittelbarer Urheberschaft auszugehen ist. Dennoch kursieren Texte, die ihm zugeschrieben werden. In den Mittelpunkt gerückt ist als anerkanntester das *Makalât-ı Hacı Bektaş Veli al-Horasanî*.

Es ist hier weder auf diesen Text noch auf die weiteren zur Diskussion stehenden Abhandlungen[452] und die Auseinandersetzungen, die sich daran knüpfen, im Detail einzugehen. Vieleher ist summarisch festzuhalten: Die sunnitische Seite legte Editionen des *"Makalât"* (Coşan [1982]) und des *"Şerh-i Besmele"* (Şardağ 1985[453]) vor, die von Alevi angefochten werden. Alevi halten jene Kommentatoren, die anhand dieser Werke und der über den Mystiker in osmanischer Zeit verfaßten Schriften sein Sunnitum ableiten, eine fehlende Originaltreue der Überlieferung entgegen. Alle Aussagen, welche auf Orthodoxieergebenheit verweisen würden, klassifizieren sie als Einfügungen der osmanischen *ulema*[454]. Denn die Osmanen hätten angesichts der Tatsache, daß sie in Anatolien mit einer alevitischen, mithin also rebellischen Bevölkerungsmehrheit konfrontiert waren, nichts unversucht gelassen, um diese Gruppe unter Kontrolle zu bringen. Indem sie sunnitisches Gedankengut einflochten,

---

[452] Vgl. dazu ausführlicher: Noyan 1985:28-32; Coşan [1982]:XXXIX-XLIV; Fığlalı 1990:158-161.

[453] Vgl. dazu die vernichtende Kritik von: Birdoğan 1985.

[454] Jene Sunniten, die Hacı Bektaş Veli für einen türkisch-orthodoxen Islam zu vereinnahmen trachten, wenden das Verfahren in umgekehrter Richtung an. Hinweise auf heterodoxes Gedankengut werden entweder übergangen oder als spätere Ergänzungen nachkommender Bektaşi-Generationen, die vom "wahren" Weg des Hacı Bektaş Veli abgekommen seien, aussortiert. Jene Abweichler seien äußerst schädlichen Einflüssen erlegen, nämlich jenen der Erzfeinde des Osmanischen Reiches: den Christen und Iranern (Y.N. Öztürk 1990:99-104,126).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000158

hätten sie die alevitische religiöse Tradition untergraben wollen.[455] Kritik kann im Zuge dessen auch an den Folgen, welche die Zerschlagung der Janitscharen für die Bektaşi zeitigte, geübt werden: So seien die Bibliotheken der Konvente in Flammen gesetzt worden. Nur deswegen habe man heute Mühe, schriftliche Belege zur Lehre von Hacı Bektaş Veli zu finden (Metin 1992:113).
Çamuroğlu arbeitet heraus, daß methodisch nicht haltbar sei, wie sunnitische Autoren mit den bektaschitischen Texten umgingen. Deren Betrachtungsweise reduziere eine mehrdimensionale historisch-kulturelle und prozessual zu begreifende Realität auf ein statisches, orthodoxes System, das sich der Auffassung jener Autoren zufolge in Form zweier Texte präsentieren solle (1992b:126-134). Unter Berufung auf das wissenschaftliche Prinzip Folgerichtigkeit vermag Çamuroğlu indessen auch Partei zu ergreifen für ein "Wir": Coşan würde aufgrund vorgefertigter Meinungen ein schariatreues, *"sunnitisches Alevi- und Bektaschitum"* präsentieren. Das sei indessen eines, das es *"für uns nicht gibt"* (ebd.:132-133; Hervorhebung K.V.). Da Çamuroğlu hierbei den Boden seriöser Argumentation nicht verläßt, erweist er sich als ein Beispiel jener neuen Generation alevitischer Intellektueller, die angeeignete Qualifikationen für die Selbstbehauptung ihrer Gemeinschaft einzusetzen bereit ist.

3.2.2.2. Şah İsmail (Hatayî) und Selim I.

Repräsentiert von Şah İsmail (1501-1524) und Sultan Selim I. (1512-1520) stehen für die Alevi zu Beginn des 16. Jahrhunderts Schrecken und Verheißung einander unmittelbar gegenüber. Der eine, İsmail, ist den Alevi eine gütige und zugleich kämpferische Lichtgestalt. Sehr ähnlich wird er der Beschreibung von Ali, wenn er beispielweise die Kriegsbeute an die Armen verteilen läßt (Şener 1991/1989:83). Seine Niederlage bei Çaldıran erscheint gar als ein neues Kerbela. Denn İsmail hätte keineswegs erobern wollen, nur verteidigen; auch er mußte angesichts zahlenmäßiger und technischer Überlegenheit der Osmanen einen ebenso aussichtslosen wie nichtsdestotrotz heldenhaften Kampf bestreiten. Wo zusätzlich überliefert ist, was das positive Bild von İsmail trüben könnte (z.B. Massaker an Sunniten, Alkoholismus), wird entschuldigend die psychische Krise angeführt, die der *Türkmen*-Führer nach der Demütigung bei Çaldıran durchlebte (Birdoğan 1990:137-142,146-147). Dort war nämlich auch seine Frau, die - wie so viele Frauen - ganz nach zentralasiatischer Tradition unbeirrt mitgekämpft habe, in osmanische Gefangenschaft geraten (Şener 1991/1989:88-89). Wie Hacı Bektaş Veli erscheint auch İsmail als ein Vorkämpfer für die türkische Kultur: Wieder und wieder wird darauf verwiesen, daß sein Staat ebenso wie sein geistiges und literarisches Schaffen gänzlich türkisch gewesen seien (u.a.: Birdoğan 1990:332-337).

---

[455] Wie eben argumentiert u.a.: Zelyut 1990b:227-228,245-246,passim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000159

İsmails Gegner und Gegenbild ist der düstere Sultan Selim I.[456] Alevitische Autoren verzichten daher nie auf seinen Beinamen *Yavuz - "der Gestrenge"*, mit dem er in die Geschichte einging: Grausam ist Yavuz Selim in seiner Verantwortlichkeit für schier endlose Massaker und Demütigungen an Zehntausenden von Menschen, die sich nur das Bekenntnis zum Alevilik zuschulden kommen ließen. Kein Wort scheint zu drastisch für ihn: Er ist *"einer, der das alevitische Volk Blut speien ließ"* (Öz 1992:124) - ein großer Alevi-Schinder also. Auch seine Dichtung muß entsprechend menschenverachtend sein: *"Ich bin der Feind eines jeden Menschen, der das Schöne liebt"*, so wird er zitiert[457]. Seine Betätigung beschränkte sich auf Kriege und niedere Triebe. Rein aus Herrschsucht und Gewinngier greift er die Safaviden an (es sei um Handelswege und fruchtbares Land gegangen). Obendrein erweist er sich als verschlagen in seiner rein äußerlichen Anbiederung an den Bektaşi-Orden: Einerseits trägt er den Ohrring *(menguş)* der zölibatären Bektaşi (Zelyut 1990b:228), andererseits läßt er zugleich die *ulema* Rechtsgutachten *(fetva)* anfertigen, welche die Alevi als Ungläubige einstufen und gar den Mord an den Alevi als *vacip ve farz,* das heißt rituell vorgeschrieben und unerläßlich, legitimieren[458]. Der trickreiche Staatsmann kann freilich auch in sittlicher Hinsicht nur verkommen sein, frönt er doch Ausschweifungen aller Art: Gelage, Trunksucht, Prostitution, Knabenliebe. Die von ihm zu verantwortenden Ereignisse sind für Pehlivan *"die finsterste und ... beschämendste Seite der osmanischen Geschichte"* (1992:128). Zweideutig erscheint zwischen den klar konturierten Persönlichkeiten Şah İsmail und Sultan Selim der Bektaşi Balım Sultan:

3.2.2.3. Balım Sultan

Obzwar Balım Sultan[459] keineswegs eindeutig als alevitische Identifikationsfigur bezeichnet werden kann, soll ihm hier ein Abschnitt gewidmet werden. Seine Person ist beides:

---

[456] Der folgende Abschnitt wurde zusammengestellt nach v.a.: Öz 1992:81-82,123-134; Pehlivan 1992:127-133; Şener 1991/1989:84-88.

[457] Ohne genaue Quellenangabe *"aus dem Divan von Sultan Selim, dem Gestrengen"* bei: Pehlivan 1992:130.

[458] Vgl. v.a.: Öz 1992:127-134; Zelyut 1986. Der Name des *şeyhülislam* Ebussuud Efendi, der sich zwischen 1537 und 1548 durch antialevitische Rechtsgutachten hervorgetan hatte, und sein Urteil *"Kızılbaş katlı vacip"*, das die Alevi zu Vogelfreien machte, sind zur Personifizierung und Stempel einer Haltung geworden, die das Gegenbild zur alevitischen abgibt: religiöse Intoleranz und korruptes Handlangertum für Unrechtsherrschaft (Zelyut 1990b:273-280). Fassungslos zitieren Alevi wieder und wieder Ebussuuds und anderer osmanischer Islamgelehrter Urteile - stets damit kommentiert, daß solche Menschenverachtung doch dem Geist des Islam wenig angemessen sein könne (z.B.: Yaman 1993:54-57).

[459] Wo nicht anders angegeben, wurde der folgende Abschnitt zusammengestellt nach: Birdoğan 1990: 143,153-154; Bozkurt 1990a:47-51; Şener 1991/1989:85; Yürükoğlu 1990:183-201.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000160

Während er wichtig für die Bektaşi erscheint[460], ist er in manchen alevitischen Kreisen negativ konnotiert[461]. Denn er wird nicht selten als jener gezeichnet, der das Bektaşilik osmanischer Kontrolle und Manipulation öffnete. Bisweilen versucht man ihn gar als osmanischen Beamten zu entlarven. Geht es den meisten Alevi darum, ihren "Weg" an der Figur von Hacı Bektaş Veli festzumachen[462], muß dementiert werden, daß erst Balım Sultan der Begründer des Bektaşilik gewesen sei (Zelyut 1990b:246,262), wie die historische Forschung es nahelegt. Wohl habe Balım Sultan die Ordensregeln systematisiert (Metin 1992:124; Özkırımlı 1990:120-124), doch dies brachte dem Alevilik und dem Orden keine gute Entwicklung. Denn mit Balım Sultan beschritten die Osmanen subtilere Wege als nur rohe Gewaltanwendung, um des alevitischen Potentials in Anatolien Herr zu werden. Sie hätten darauf gesetzt, die Gemeinschaft der Alevi zu spalten. Die *tekke* in Hacıbektaş sollte in einen wahrhaftig reglementierten Orden transformiert und Teil der osmanischen Ordnung werden. Elemente der sunnitischen Herrschaftsideologie wurden eingeführt, was sich bei den Bektaşi in einer schwerfälligen, kaum mehr verständlichen Kultsprache niederschlug. Die Osmanen hätten versucht, religiöse und politische Differenzen zwischen den als legal anerkannten Bektaşi und dem ländlichen Alevilik zu schüren. Um die Stifterpersönlichkeit Hacı Bektaş Veli als einigende Kraft zu entziehen, sei die Diskussion um dessen Ehe- und Kinderlosigkeit lanciert worden[463]. Die Einrichtung des *babagân*-Zweiges habe eine Kontrolle der obersten Gremien des Ordens erlaubt, denn dessen Oberhaupt, der *dedebaba,* wurde vom Sultan selbst ernannt. Zudem habe man gehofft, indem man das Ideal der Ehelosigkeit propagierte, den Orden in die Sackgasse mangelnden Nachwuchses zu führen.

Doch nach Auffassung der alevitischen Autoren blieben diese Entwicklungen auf städtische Milieus beschränkt; die Massenbewegung des Alevilik auf dem Lande war so weder zu erreichen noch zu beseitigen. War das Bektaşilik zwar mit den Neuerungen unter Balım Sultan "handzahmer" gemacht worden, so verweigerten sich die Alevi dieser Tendenz: Sie bleiben ihrem Rebellentum treu (Özkırımlı 1990:183).

Die "Entlarvung" von Balım Sultan erfolgt aus einem Gegenwartsbezug heraus. Indem aufgezeigt wird, wie künstlich und wie sehr den Interessen des "Feindes" genehm jene Schismen im Alevilik letztlich seien, kann gefordert werden, sie endgültig zu überwinden (so u.a.: Yürükoğlu 1990:199-200,208-209). Wie weit man davon noch entfernt ist, zeigt

---

[460] Eine positive Wertung findet sich - wie bei einem *dedebaba* nicht anders zu erwarten - bei Noyan (1985:passim), aber auch bei A. Sümer (1990/1970:34).

[461] Dies ist er für die orthodox-sunnitische Argumentation. Hier wird die These von Balım Sultans halbchristlicher Abkunft lanciert. Er sei dafür verantwortlich zu machen, daß unislamische Elemente in den Bektaşi-Orden eingingen und daß er infolgedessen degenerierte (Y.N. Öztürk 1990:172-183).

[462] Konträr Şener, der klarstellt, daß es zur Zeit von Hacı Bektaş Veli noch kein Bektaşilik als Glaubenssystem gegeben habe (1991/1989:117).

[463] Die Folgen dieses Spaltungsversuchs seien noch heute spürbar, wie die Werke von Noyan (1985) und Ulusoy (1986/1980) belegen würden (Yürükoğlu 1990:183,201).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000161

indessen die Heftigkeit der gegenwärtigen Diskussion um Einheit und Zusammenhalt des Alevilik. Sie wird von persönlichen Animositäten bestimmt, die sich unter anderem daraus speisen, daß die jeweilige Rolle, welche die unterschiedlichen Zweige in der Vergangenheit eingenommen haben sollen, je anders wahrgenommen werden.
Bisweilen scheint gar bei alevitischen Autoren Hader mit den Bektaşi durch. So wird unter anderem darauf verwiesen, daß die Alevi zeit ihres Seins die Kooperation mit einem korrupten Unrechtsstaat verweigert hätten, hingegen die Bektaşi eine solche Annäherung durchaus wagten und sich wankelmütig verhielten (Bozkurt 1990a:68-70). Fast scheint Noyan die These, wonach die Osmanen einen anpaßlerischen *babagân*-Zweig geschaffen hätten, zu bestätigen. Denn ihm nötigen die *Babaî*- und *Kızılbaş*-Aufstände sowie die Ereignisse um Şah İsmail kaum einen weiteren Kommentar ab[464].

3.2.2.4. Pir Sultan Abdal - *"Widerstand mit Saz und Wort"*[465]

Die alevitischen Autoren sind sich des Umstandes bewußt, wonach eher das dichterische Werk sowie die legendenhafte Überlieferung und weniger historische Dokumente Zeugnis von der Person des Pir Sultan Abdal[466] ablegen. Infolgedessen hätten die Forscher "mehrere Pir Sultan Abdale[467] geschaffen" (Öz 1992: 190-191). Dennoch ist das Urteil in den alevitischen Schriften über den "Rebellendichter" einhellig: Mit ihm trete eine unsterbliche Symbolfigur für Heldenhaftigkeit, Ehrlichkeit und Unbeugsamkeit entgegen (so u.a.: Zelyut 1990b:282; Özsoy in: Yürükoğlu 1991:26). Bedingungslos habe er sich mit dem Volk und seinen Problemen identifiziert und sich mit den "Armen und Geknechteten" verbündet. Pir Sultan Abdal repräsentiere somit, was das Bardenwesen *(ozanlık)* ausmache, sei gar *"Vater der Volkssänger"* (Pehlivan 1992:138). Denn seine Kunst bestand nicht in sentimentaler Dichtung, vielmehr nutzte er sie als Werkzeug für politische Anliegen und Sozialkritik. Jene Kunst artikuliere die Bedürfnisse des Volkes, weise ihm den Weg, leite an zum Kampf. Pir Sultan Abdal sei *"Saz, Wort, Auge, Ohr, Sprache des Volkes"* gewesen (Öz 1992:190). Er habe einen festen Platz im Herzen aller Alevi, wurde aber insbesondere in den 1970er Jahren für sozialistische Kreise interessant; weiß man doch von ihm, daß er einen Bauernaufstand häretischer Einfärbung anführte und den Säuberungen unter den Anhängern der Safaviden im Osmanischen Reich nach der Schlacht von Çaldıran zum Opfer fiel (Zelyut 1990b:285).

---

[464] Hieran knüpft Birdoğan seine Kritik an Noyans Arbeit. Als *dedebaba* schreibe jener lediglich über die Bektaşi, habe aber im Grunde keine Ahnung vom ländlichen Alevilik (1986:12-14).

[465] Bozkurt 1990a:63.

[466] Kommentierte Zusammenstellungen der türkischen Literatur zu Pir Sultan Abdal in: *Pir Sultan Abdal Dergisi* 2. Jg, Heft 7, Juni 1993:30-33; *Cumhuriyet - Kitaplar*, 26. August 1993:8-9.

[467] Referat der Varianten vgl. Özkırımlı 1990:129-163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000162

Obzwar das Jahr seiner Hinrichtung nicht eindeutig zu belegen ist, gelangen manche Autoren wie in der Volkstradition zu dem Schluß, dies sei um 1550 (und nicht 1588) geschehen. Dann nämlich kann man als verderbte Gegenfigur einen gewissen Hızır Paşa[468] identifizieren. Dieser habe die Hinrichtung von Pir Sultan Abdal zu verantworten. Damit verkörpert Hızır Paşa heute die Gestalt des Heuchlers und abtrünnigen Alevi, der sich mit dem Feind gemein gemacht hat. Jener Hızır nämlich habe eine ganze Zeit als Derwisch in der *tekke* verbracht, welcher Pir Sultan Abdal als *postnişin*[469] vorstand. Zur weiteren Ausbildung ging Hızır nach Istanbul, kam aber als *"Komplize der volksfeindlichen Regenten"* zurück. Denn er ließ sich zum Gouverneur *(vali)* von Sivas ernennen und zeichnete somit für die Hinrichtung seines ehemaligen Meisters verantwortlich.[470]

Pir Sultan Abdal als Mystiker, Volksdichter und Bauernrebell wird beständig aktualisiert[471]. So wurde ein Theaterstück, welches sein Leben, insbesondere aber seine Rebellion thematisiert[472], seit den 1970er Jahren zur Institution beim jährlichen Hacı Bektaş Veli-Gedenken (Norton 1983:82). Eine Parallelisierung von historischer und Gegenwartserfahrung läßt sich an den Schwerpunkten, welche die Inszenierung jeweils setzt, ablesen. Zählt Pir Sultan Abdal ohnehin zu den bedeutendsten alevitischen Dichtern, wurde in den 1970er Jahren sein Werk zum neuen Liedgut einer revolutionär gesinnten Jugend.

Einer seiner Verse eignet sich zudem bestens als Leitwort für das Anliegen von Einigung, Revitalisierung, Neubestimmung und kollektiver Selbstbehauptung einer Gemeinschaft. Sein an Prägnanz und Suggestionskraft kaum zu übertreffendes Wort hat den engen Rahmen alevitischen Rituals verlassen und ist in etwas erweiterter Form gegenwärtig in aller Munde:

"Gelin canlar bir olalım, diri olalım, iri olalım" -
"Kommt, ihr Menschen[473]*, laßt und eins sein, laßt uns lebendig sein, laßt und riesig sein!"*

- Kaum eine Podiumsdiskussion ohne entsprechendes Schriftband, kaum ein Redner oder Es-

---

[468] Die Schwierigkeit, die Ereignisse um Pir Sultan Abdal zu rekonstruieren, liegt darin, daß mehrere osmanische Würdenträger dieses Namens im 16. Jahrhundert tätig waren; Referat der verschiedenen Varianten vgl. Öz 1992:191-197.

[469] Das heißt als Oberster eines Derwischklosters.

[470] Pehlivan 1992:139; ausführlichere, epische Schilderung: ders. 1993b.

[471] Pir Sultan Abdals wiederholte "Auferstehungen" in Forschung, alevitischer Dichtung und sozialen Protestbewegungen beleuchtet Zeki Coşkun unter dem Eindruck der Ereignisse von Sivas am 2. Juni 1993 (vgl. dazu unten S. 156) in: *Cumhuriyet - Kitaplar*, 26. August 1993:8-9.

[472] Auch die 1979 fertiggestellte Skulptur, die man in Pir Sultan Abdals mutmaßlichem Herkunftsdorf Banaz errichten ließ, betont diesen Aspekt: Den Kopf hoch erhoben, stemmt der Dichterrebell seine Saz wie eine Waffe nach siegreicher Schlacht mit den Fäusten fest umschlossen dem Himmel entgegen. Auch dies ist ein Motiv, das nunmehr auf Plakaten, Zeitschriften, Büchern usw. allgegenwärtig ist. Aufschlußreich sind auch weitere bildliche Darstellungen, wie jene in der von Pehlivan (1993b) jüngst vorgelegten Lebensgeschichte. Das in populärer Manier illustrierte Werk mutet wie ein moderner Heldenepos an.

[473] Wörtlich: *"Seelen"*; hier verwendet im Sinne der vertraulichen Anrede unter Alevi und Bektaşi.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000163

sayist, der dieses Wort nicht in den Mund nähme. Auch sunnitischen Regierungsvertretern scheint der Spruch für Zwecke nationaler und religiöser Einigung gelegen zu sein. Als er im Sommer 1993 zur Eröffnung der Hacı Bektaş Veli-Gedenkfeier vom damaligen Kultusminister Fikri Sağlar in diesem Sinne aufgegriffen wurde, erregte dies allerdings erhebliches Mißfallen bei der alevitischen Zuhörerschaft (eigene Beobachtung).
Alevitische Kreise wissen indessen auch die Assoziation zu nutzen, die ein Aufgreifen der Stilform des Spruches weckt: Werbung und zugleich Aufruf, die Gemeinschaft neu zu schmieden, scheint es mir zu sein, wenn die Zeitschrift *Cem* wirbt mit: *"Cem'e sahip çıkalım, abone olalım, abone bulalım"* - *"Laßt uns für* Cem *eintreten, laßt uns Abonnenten werden, laßt uns Abonnenten finden!"* oder *"Cem'e ortak olalım, sahip çıkalım, yaşatalım"* - *"Laßt uns Teilhaber von* Cem *werden, laßt uns von* Cem *Besitz ergreifen, laßt* Cem *leben!" (Cem* 1. Jg., Heft 9, Februar 1992:40,50).
Auch Metin stellt Gegenwartsbezug her, wenn er die von der Militärregierung 1980 an jungen Alevi vollzogenen Todesurteile, mit jenen vergleicht, welche die Osmanen gegen alevitische Freigeister wie Pir Sultan Abdal und Şeyh Bedreddin verhängten. Als eindeutige Unrechtsurteile seien sie nicht gut zu machen und würden nie aus dem kollektiven Bewußtsein verschwinden (1992:313).
Auch die jüngsten Opfer religiöser Intoleranz wird man nicht vergessen können: Während des Kulturfestivals in Sivas zu Ehren des Dichterrebellen kam es am 2. Juni 1993 zu islamistischen Ausschreitungen. Ohne daß die Ordnungskräfte eingegriffen hätten, belagerte der Mob stundenlang das Hotel, in das sich die angereisten Gäste - Alevi und sunnitische Säkularisten - zurückgezogen hatten, nachdem die Stimmung in der Stadt gegen die "Ungläubigen" immer feindseliger geworden war. Telefonische Hilferufe bei Behörden, Regierungsstellen und Parteien blieben erfolglos, das Hotel wurde in den Abendstunden in Brand gesetzt. 35 Menschen kamen dabei um, zwei erlagen später ihren Verletzungen. Die Anklage gegen die Rädelsführer des *"Massakers"*[474] wird nur mit zweifelhafter Konsequenz verfolgt, wie der säkularen türkischen Presse zu entnehmen ist. Stattdessen wurden in den Provinzen weitere alevitische Kulturveranstaltungen untersagt (vgl. Berichte in: *Cumhuriyet* 24. und 27. Juni 1993). Skandalöser noch mutet die Klage des Gerichtshofes für Staatssicherheit gegen den Schriftsteller Aziz Nesin und die Repräsentanten des *Pir Sultan Abdal Kültür ve Tanıtma Derneği* wegen *"Unruhestiftung"* an. Nesin, der sich aus dem brennenden Hotel noch retten konnte, soll diesen Tatbestand durch sein explizites Bekenntnis zum Atheismus, das schon im Vorfeld des Festivals die Gemüter erregt hatte, erfüllt haben. Der Verein habe sich ebenfalls provokatives Verhalten und seine Verbandszeitschrift mit ihrer Berichterstattung in der Folge der Ereignisse *"Nötigung"* zuschulden kommen lassen. In dieser Sache wurden mittlerweile Gefängnis- und hohe Geldstrafen verhängt *(Gönüllerin Sesi* Heft 31, Juni 1994: 1; Tagesberichterstattung). Nicht nur für Alevi gelten alle diese Vor-

[474] In dieser Beurteilung ist sich die säkulare und die alevitische Presse einig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000164

gänge als schlimmer Schlag gegen die Demokratie, die Religions- und Meinungsfreiheit. Um so mehr besteht die Notwendigkeit sich Mut zu machen - und sei es mit den Helden der Geschichte:

"Pir Sultan Abdallar tükenmez"- "Die Pir Sultan Abdale vergehen nicht"[475]

3.3. Der *mehdi* der Moderne: Atatürk

Schon in den obigen Ausführungen zum türkischen Nationalismus und zur Geschichte der Alevi in der Türkischen Republik wurde auf die besonderen Beziehungen zwischen dem Republikgründer und den säkular eingestellten Alevi eingegangen. Daher soll im folgenden nur referiert werden, wie das aktuelle Schrifttum dieses Verhältnis bespricht und inwieweit es weiterhin mit dem "Mythos Atatürk" arbeitet.

Die Diskussion um das Alevilik steht in engem Zusammenhang mit der Sorge um den Erhalt bzw. die Restitution kemalistischer Prinzipien. Dies wurde vielfach auf die Formel gebracht, daß die Alevi die Garanten des Laizismus[476], ja gar *"der Zement unseres Staates"* (Birdoğan 1990:543) seien. So wird Atatürk[477] als die Leitfigur der Alevi in der Moderne beschworen. Aus den Texten spricht eine Verehrung seiner Person, die über eine sachliche Würdigung hinausgeht. Stets gleichlautend erzählt man die Geschichte von der Kooperation der Alevi mit Atatürk. Es geschieht von einer Warte, die Stolz auf die Leistungen der eigenen Gruppe fördert: Demnach war es Atatürk, der an die Alevi herantrat und nicht etwa umgekehrt. Nach einer ersten Kontaktaufnahme mit dem *Çelebi* und dem *Dedebaba* in Hacıbektaş wurde Atatürk auf alle erdenkliche Art unterstützt, kam auf seinen Reisen zwischen den Kongressen bei alevitischen Gastgebern unter, wurde von ihnen vor Gefahr bewahrt und zog die Führer der Alevi-Bektaşi vor Entscheidungen zu Rate.

In den Darstellungen charakterisiert die damaligen obersten alevitischen Würdenträger in Hacıbektaş Einsatzbereitschaft, Idealismus und Hellsichtigkeit. Meist wird per Zitat der entsprechenden Dokumente (Telegramme und Antwortnoten) aufgezeigt, wie sehr sich die *çelebi* von der ersten Stunde um ein Gelingen des Unabhängigkeitskrieges und der gesellschaftlichen Reformen bemühten, und wie sehr Atatürk dies zu würdigen wußte. Geradezu anrührend beschreibt man, wie der damalige *Çelebi* Ahmed Cemaleddin Efendi voller Selbstaufopferung Atatürk bei dessen Besuch in Hacıbektaş 1919 entgegenkam. Dabei wird gar nahegelegt, daß dieses sein Ableben beschleunigte.[478] Die Geschichte des Treffens des *Çelebi* mit Atatürk nahm geradezu die Gestalt eines "Mythos" an, denn die Zusammenkunft

---

[475] Fronttitel zu den Ereignissen von: *Kervan* Heft 38, Juni 1993.

[476] So u.a. im *"Alevilik Bildirgesi"*; vgl. Beleg und weitere Angaben oben Anmerkung 288.

[477] *Cem* widmet dem Republikgründer anläßlich seines Todestages regelmäßig die November-Nummer.

[478] Ulusoy 1986/1980:99-104; so auch: Şener 1991/1989:148-151; Zelyut 1990b:287-289.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000165

verlief vertraulich. Hinfort wurden Details als *"heiliges Geheimnis"* (Ulusoy 1986/1980:102) nur jeweils dem nachfolgenden *çelebi* weitergegeben.
Im Blick auf Ereignisse, die dem Ansehen des *"Großen Führers" (Ulu Önder)* abträglich sein könnten, referiert man die unter Alevi geläufigen Erklärungen, die Atatürk von einer Verantwortung für das harte Vorgehen republikanischer Truppen im alevitisch dominierten Dersim (1938) freisprechen (u.a.: Zelyut 1990b:291-292). Nur der zazakisprachige Celasun nimmt sich aufgrund eigener Erfahrungen mit dem Aufstand davon aus und schließt sich nicht der allgemeinen Verklärung von Atatürk an. Wo umgekehrt Zwischenfälle oder Revolten als antikemalistische Aktionen von Alevi gedeutet werden könnten oder gar wurden, stellt Öz klar, daß derartige Interpretationen auf Fehlinformationen beruhen (1990/1989:30-38,52,55-58).
Die Alevi sehen in Atatürk jenen großen Retter, der alevitische Ideale verwirklicht hat. So ist es bisweilen auch Anliegen, die Verbindung zwischen ihm und den Alevi als nicht nur von ideeller Qualität erscheinen zu lassen: In Anbetracht doch recht zwingender Hinweise sei - bevor das Gegenteil bewiesen ist - davon auszugehen, daß Atatürk mütterlicherseits einem *Türkmen*-Geschlecht entstammte und väterlicherseits mit einem Bektaşi-Milieu vertraut gemacht worden wäre. Atatürks *"natürliche und gesellschaftliche Umgebung"* wäre somit gewesen: nomadisch, was gleichgesetzt wird mit "urtürkisch"; revolutionär (Tradition des balkanischen Şeyh Bedreddin); liberal und aufgeklärt, da im weltoffenen Saloniki das Bektaşilik einflußreich war und Ideen der französischen Aufklärung rezipiert wurden (ebd.:1-5,12-15,119). Selbst wenn die solcherart aufgezeigten Bindungen nicht tatsächlich auf Blutsbanden beruhten, so sei Atatürk nichtsdestotrotz *"einer von uns"*, resümiert Şener (1991/1989:152).
Şeners und Öz' Arbeiten lesen sich wie Streitschriften für die These, daß Bektaşilik und Kemalismus eine Traditionslinie bilden. Insgesamt bieten die Ausführungen zu den Beziehungen zwischen Alevi und Atatürk Gelegenheit, kemalistische Prinzipien gegen die Anfechtungen, die jene seit den 1950er Jahren in der Türkei erfuhren, zu verteidigen. Die frühe Republik erscheint hier bisweilen als der ideale Staat. So verweist Şener darauf, daß in der ersten Nationalversammlung (1920) die Alevi im Gegensatz zu gegenwärtigen Verhältnissen entsprechend ihres Anteils an der Gesamtbevölkerung repräsentiert gewesen seien (1991b:73).

4. Neubestimmung der alevitischen Gemeinschaft

Im Zuge der Diskussion um das Alevitum kam die Rede darauf, daß alevitische Identität nicht nur an ideelle Gehalte gebunden sei, sondern gleichermaßen von bestimmten Praktiken getragen werden müsse. Dabei wurde zugegeben, daß viele Rituale und Institutionen schon lange nicht mehr intakt sind. Eine Mitschuld der Alevi daran kann durchaus eingestanden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000166

werden. Maßgeblich hätten allerdings staatliche Instanzen, sunnitische Theologen und sozioökonomische Entwicklungen dies zu verantworten. Jedenfalls ist man sich darin einig, daß der Fortbestand des Alevilik nur zu sichern sei, wenn man jene spezifischen Glaubensformen erhalte bzw. wiederbelebe. Ob es sich allein um eine Aufrechterhaltung des Ist-Zustandes, um eine Neubelebung getreulich der traditionalen Vorgaben oder um eine Neubestimmung handeln soll, darüber konnte noch kein Konsens erzielt werden. Denn, wie oben dargelegt, fällt die Bestandsaufnahme der Verhältnisse in Vergangenheit und Gegenwart recht unterschiedlich aus.

Ohne dies unbedingt explizit zu machen, neigen die neuen alevitischen Wortführer der dritten Möglichkeit zu. Sie stehen bei aller Rückbesinnung auf das "Erbe" einer 1400 bzw. 800 Jahre alten Kulturgemeinschaft für Neuerung ein. In der Reflexion über die derzeitigen Prozesse erkennen sie durchaus an, daß es letztlich darum geht, aus der "eigenen" Vergangenheit Kraft zu schöpfen, um neue Projekte für die Gemeinschaft zu entwickeln. Besinnung auf die Tradition und die Gestaltung der Zukunft seien zusammenzuführen.[479] In diesem Sinne kann für eine alevitische Kulturveranstaltung, im Rahmen derer nicht nur über das Alevilik, sondern auch über Laizismus, Demokratie und Arbeiterbewegung diskutiert werden soll, das Motto *Gelenek ve Gelecek Bizimdir ("Die Tradition und die Zukunft sind unser")* ausgegeben werden[480]. Eine solche Haltung entspricht der eigenen sozialen und intellektuellen Einbindung dieser neuen alevitischen Elite: Vor die alevitische Gemeinde tritt heute eine Schicht westlich gebildeter Alevi, die sich selbst als "aufgeklärt" und fortschrittsinteressiert begreift. Nicht zuletzt aufgrund ihrer politischen Forderungen und ihrer Frontstellung zum rückwärtsgewandten islamischen Fundamentalismus müssen sie einen konservativen Traditionalismus ablehnen. Und selbst die Masse bäuerlicher oder proletarischer Alevi könnte sich schwerlich einem solchen anschließen, denn Toleranz, Flexibilität und Aufgeschlossenheit sind verinnerlichte Elemente ihrer Religiosität und ihres sozialen Empfindens.

Wie bereits ausgeführt, heben die alevitischen Autoren auf die Anpassungsfähigkeit des Alevilik an die Gegebenheiten und Erfordernisse eines Zeitalters ab. Somit würden auch die überlieferten Riten und Institutionen das Potential der *"Zeitgenossenschaft"* bzw. *"Modernität" (çağdaşlık)* bergen; sie seien keineswegs überlebt. Es ginge nur darum, zu bestimmen, wie sie gemäß der Bedingungen der Moderne und außerhalb der überschaubaren Dorfgemeinschaften zu leben seien[481]. Gegenwärtig werden daher die verschiedensten Aspekte alevitischer Glaubenspraxis zur Diskussion gestellt, auf die alle einzugehen hier nicht der Raum ist. Wie oben bereits angedeutet, wären die entsprechenden Umbewertungen und

---

[479] Vgl. entsprechende Aussagen in: *Hürriyet* 22. August 1994:14.

[480] Vgl. die Anzeige dazu in: *Kervan* Heft 40, August 1994:14.

[481] Vgl. den Beitrag *"Verstädterung und Alevilik"* von: Çamuroğlu 1992:105-110. Wichtig auch die neueste Arbeit von Zelyut (1993); sie konnte hier indes nur noch in begrenztem Maße berücksichtigt werden, war sie doch erst kurz vor Abschluß des Manuskripts zugänglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000167

Neudefinitionen besser auf der Grundlage der alevitischen Zeitschriften herauszuarbeiten. So seien im folgenden lediglich zwei Aspekte herausgegriffen, die auch in den Büchern Beachtung finden und die mir mit Kehl-Bodrogi (1992:24,27) von beträchtlicher Relevanz für den zukünftigen Charakter der Glaubensgemeinschaft erscheinen: einerseits die Legitimierung zu Führerschaft sowie die Anforderungen, die an sie gestellt werden; andererseits die Regelung der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft. Hinzu kommt ein kurzer Überblick zu ersten schriftlichen Stellungnahmen zu den neueren Entwicklungen.

Umbewertungen, die den rituellen Komplex betreffen, seien hier weitgehend ausgespart, denn diesen legen die Schriften meist nur "konservativ" als Handlungsablauf und Textkanon nieder. Allenfalls knüpfen die Autoren an eine solche Dokumentation politisch-kulturelle Forderungen, wie beispielsweise den Anspruch, alevitischen Glaubensäußerungen doch auch im staatlichen Rundfunk und Fernsehen[482] Beachtung zu schenken (so z.B.: Yaman 1993:87). Weitgehend ausgespart bleibt im alevitischen Schrifttum, welche Formen jene Riten neuerdings annehmen. Die Veränderungen, die sich derzeit manifestieren und die anhand von eigener Beobachtung, Filmdokumenten oder anderweitigen Zeugnissen festzustellen versucht wurden[483], seien hier nur knapp angerissen, soweit es dem Verständnis der darauffolgenden Ausführungen dienlich ist.

Die Riten unterliegen gegenwärtig nicht mehr so strikter Geheimhaltung. Sie sind zumindest in Sequenzen öffentlich zu sehen. Dann können sie den Charakter einer Aufführung gewinnen. Meist erheben sich anläßlich solcher "Darbietungen" nicht die Laien *(talip)* zum *semah,* sondern die jeweilige lokale *semah*-Gruppe. Sie tritt in einheitlicher Gewandung auf, die keineswegs der Alltags- oder Festkleidung der anatolischen Bevölkerung entspricht, sondern aus allerhand nachgearbeiteten Versatzstücken traditioneller (oder dem, was dafür gehalten wird) Kleidung besteht[484]. Meinem Eindruck nach wird an die *semah*-"Tänzer" und "Tänzerinnen" keineswegs mehr die Anforderung gestellt, initiiert zu sein. Ehedem wäre dies nämlich in den meisten Regionen erst nach Heirat und Eingehen einer *musahip*-Beziehung möglich gewesen. Heute rekrutieren sich die Gruppen hingegen oft aus vorwiegend jugendlichen Kreisen, während die übrigen *talip* vielerorts allenfalls als ergriffene Zuschauer in Erscheinung treten - kaum mehr als aktiv eingebundene Gläubige. Diese Säkularisierung des *semah* stellt eine schon längere Entwicklung dar. Heute ist die Situation indessen recht

---

[482] Birdoğan plädierte 1990 dafür, den *semah* als Zweig der Schönen Künste fort- und aufzuführen, um ihn zu bewahren (452). Hingegen wirft er 1992 manchen heute ausgerichteten *cem*-Ritualen Inhaltsleere vor, weil sie nur noch Schau seien (139). Pekşen hält die Präsentation des *semah* als Volkstanz und zu Vergnügungszwecken für gänzlich unangemessen (1990:153).

[483] Ihre Würdigung und Analyse bedürfte breit angelegter Feldforschung. Vgl. auch: Kehl-Bodrogi 1993:273-274.

[484] Aufgrund dieser Umstände konstatiert Bozkurt, daß diese *semah* nicht mehr den *"originalen Volks*-semah" entsprächen; denn deren regionale Besonderheiten seien *"zerstört"*. Dennoch begrüßt er die jüngsten Entwicklungen, insofern die *semah* in zeitgemäßer Form gedeutet, ausgearbeitet und somit nicht dem völligen Vergessen anheimgegeben würden (1990b:111-112).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000168

zweideutig: Zum einen werden die alevitischen Autoren nicht müde, den religiösen und würdevollen Charakter des *semah* zu betonen; zum anderen gewinnt er an Publizität, denn *semah*-Gruppen treten anläßlich unterschiedlichster alevitischer Veranstaltungen auf. Mir scheint, daß er im Zuge der gegenwärtigen Verständigung unter Alevi dazu dient, nicht mehr nur wie ehedem Einigkeit in der Dorfgemeinschaft zu stiften, sondern eine solche ebenso in der Massengesellschaft zu ermöglichen. Eigene Beobachtungen von Konzerten, bei denen *semah* "aufgeführt" wurden, legen nahe, daß die ursprünglich religiöse Form dazu aufgegriffen wird, um alevitische Identität zu markieren und um sich trotz Anonymität der Beziehungen als eine Gemeinschaft zu verständigen und zu präsentieren: So forderten beispielsweise die "Zuschauer" nach der "Aufführung" eines *semah,* daß weitere *semah*-Melodien gespielt werden und zogen, nachdem dem stattgegeben wurde, von euphorischer Stimmung getragen, - in einer Art Polonaise *semah*-tanzend durch den gesamten Zuschauerraum, bis fast das ganze Auditorium miteinbezogen war. Dabei vermittelten manche den Eindruck, als hätten sie sich nie zuvor mit den Formen des *semah* befaßt haben.

Anläßlich sogenannter *cem gecesi* ("Cem-*Nacht")* werden hunderte von Menschen in Turnhallen, Hochzeitssalons und ähnlichen Räumlichkeiten versammelt, ohne daß die Teilhabenden alle durch persönliche Bekanntschaft oder die Zugehörigkeit zu und Anbindung an einen *ocak* einander verbunden wären. Eintrittsgelder sind zu entrichten. Gebete, religiöse Hymnen und Musik überträgt neben den Durchsagen zum Programmablauf und anderer Ansprachen der Lautsprecher. Angesichts der nicht selten mangelhaften religiösen Vorbildung des "Publikums" stellt sich nicht immer eine wahrhaft andächtige Atmosphäre ein. Derartige Entwicklungen werden durchaus problematisiert oder zumindest thematisiert.

Man hält diese Form der *cem* keineswegs für die "echte" *cem.* Doch kann die *"Vorführung"* (Bozkurt 1990b:112) solcher *"Darbietungs*-Cem" durchaus als Notwendigkeit betrachtet werden. Religiöse Kenntnisse und Techniken könnten so wieder vermittelt und eingeübt werden.[485] Die Organisation religiöser Versammlungen als *"Lehrstücke",* wie es Kehl-Bodrogi (1993:274) jüngst treffend formuliert hat, stößt beim Publikum kaum auf Widerstand. Eher noch entfachen sich nicht selten darüber Zwistigkeiten, wie denn nun die "richtige" *cem* abzulaufen habe. Denn zu diesen Anlässen kommen Menschen und religiöse Würdenträger zusammen, die verschiedenen *ocak* zugehören und die folglich mit je anderen Arten der Durchführung vertraut sein mögen. Umso stärker wird der Ruf nach *"einer Fixierung und Vereinheitlichung der Lehre und nach einer ausgebildeten* [alevitischen, K.V.] *Geistlichkeit"* (ebd.).

In den Siedlungszentren stellt sich ohnehin die Frage, wie eine "unverfälschte" *cem,* nachdem sich die persönlichen Beziehungen zwischen religiöser Führungsschicht und Laien

---

[485] So die Aussagen von Muharrem *Dede,* wie zitiert in einem Artikel von Kalkan (1990:114-116). Derartige Äußerungen erscheinen mir zudem als ein Indiz dafür, daß die alevitischen Vereine heute die Aufgabe religiöser Unterweisung übernehmen. Sie liegt damit nicht mehr ausschließlich in den Händen der traditionellen religiösen Elite.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000169

weitgehend aufgelöst haben, und angesichts großer Gemeinden denn überhaupt noch zu gewährleisten wäre. Insgesamt wurde es damit unumgänglich, über die Grenzen der alevitischen Gemeinde nachzudenken und auch darüber, wer dafür zuständig sein könnte, Riten auszurichten und die religiöse Lehre weiterzugeben. Einige Ansatzpunkte der entsprechenden Debatte sollen im folgenden skizziert werden.

4.1. Leitung der Gemeinschaft

Alevitische Autoren stellen fest, daß ohne Weitergabe des traditionellen Wissens und umstellt von Assimilierungsbestrebungen viel von der Besonderheit, wenn nicht überhaupt das gesamte Alevilik verloren zu gehen droht. So sehr sie versichern, daß das Alevilik schon über Jahrhunderte hinweg nicht niederzukämpfen war, lesen sich manche der Texte wie ein einziger verzweifelter Aufruf, alles zu unternehmen, um das kulturelle Erbe zu behüten[486]. So machen sich die Träger der neuen alevitischen Bewegung auf die Suche nach dem noch *"lebenden Alevitum"* (Zelyut 1990b:11). Sie besinnen sich dabei auf die traditionellen Wissensträger. Nicht nur betagte Informanten, sondern vor allem auch die *ocakzade* und mit ihnen überhaupt die Institution religiöser Leitung durch die *dede (dedelik)* rücken wieder ins Blickfeld des Interesses; denn man konstatiert: *"Wir brauchen die* dede *heute noch sehr viel mehr, um die alevitische Kultur zu leben."* (Güngör 1990:162)
Offen wird nun als Fehler eingestanden[487], wie man mit den *dede* und *baba* in den stürmischen 1960 und 1970er Jahren verfahren war. Die ehemalige religiöse Führungsschicht wird als Kulturträger gewürdigt. Sie hätten das Alevilik über allen sunnitischen Terror hinweg am Leben erhalten[488]. Alevi erkennen nunmehr an, daß die jungen Revolutionäre von damals nur den Feinden des Alevilik und den Ausbeutern des Volkes in die Arme gearbeitet hätten, als sie die *dede* aus den Dörfern vertrieben. Denn damit hätten sie den alevitischen Gemeinden die Stätten der Volksbildung und die Persönlichkeiten entzogen, die ihren Sozialverband gegen Anfeindungen aller Art und für effektiven Widerstand zu einen verstanden hätten. Das revolutionäre und fortschrittliche Potential, das im Alevilik liege, habe dadurch großen Schaden erlitten. Damals sei das Fehlverhalten vereinzelter, aufgrund der Bedingungen der Moderne vom "Weg" abgekommener, religiöser Würdenträger völlig überbewertet und ihre Leistungen für die Gemeinschaft verkannt worden (Yürükoğlu 1990:274,286-287). Jegliche

---

[486] So Bozkurt über seine Arbeit zu dem *semah: "Wir haben uns bemüht, die kulturellen Werte festzuhalten, die von Tag zu Tag weiter zerstört und eingerissen werden."* (1990b:138) Auch Metin ging es darum, die Institution der alevitischen *"Volksgerichte"* vor dem Vergessen zu bewahren. Er ist der keineswegs irrigen Überzeugung, daß er seine Untersuchung 20 Jahre später nicht mehr hätte abfassen können (1992:377).

[487] Eine Ausnahme stellt der Sunnit Eyuboğlu dar, der die *dede, baba* und *çelebi* weiterhin beschuldigt, daß sie die Arbeit der Alevi ausbeuten würden, indem sie eine alidische Abstammung vorgeben würden (1991b:191).

[488] So u.a.: Güngör 1990; Top (1990); und selbst der Marxist Yürükoğlu (1991:7-8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000170

Fehlentwicklung und die Tatsache, daß die *dede* mit der modernen Zeit nicht hätten Schritt halten können, da sie sich nicht fortbildeten, seien nicht der alevitischen Gesellschaft selbst anzulasten, sondern der *"bigotten Ordnung von Unterdrückung und Ausbeutung"*, die sich nach 1950 wieder hätte etablieren können (ders. 1991:8). Hingegen ließen sich Alevi grundsätzlich nicht von den eigenen Leuten ausbeuten. Zahlungen und Leistungen an den *dede* seien stets freiwilliger Art gewesen und von Herzen gekommen.
Zelyut spricht die *dede* weitgehend von einer Verantwortung für den teilweisen Abbruch der Beziehungen zu den *talip* und für die Vernachlässigung der Tradition frei. Ohne Schuldige zu benennen, ist die Rede lediglich von den *"Schlägen, welche das* dedelik *in den letzten 40 Jahren eingesteckt"* habe. Dadurch seien die *dede* in wirtschaftliche Not geraten und hätten sich nicht mehr hinreichend für den "Weg" interessiert (1990b:250-251,320). Einig sind sich die Autoren darin, daß das Vakuum, das somit zwischen religiöser Führung und Laiengemeinden entstand, dem Alevilik nicht zuträglich war.
Folglich sei diese Fehlstelle wieder aufzufüllen. Dabei stünden die *talip* aufgrund der Irrtümer der Vergangenheit heute in der Schuld der *dede*. Da diese nicht selten verarmt seien, bedürften sie der wirtschaftlichen Unterstützung durch die Laien, um religiöse Ämter wieder aufnehmen zu können. So wie die *dede* während der voraufgegangenen Jahrhunderte die *"Avantgarde"* und Lehrerschaft der Gesellschaft darstellten und wie sie soziale Disziplin und Ordnung auf der Grundlage der Regeln des "Weges" aufrecht erhielten (Yürükoğlu/ Köklü 1992:28), so obliege ihnen diese Rolle auch heute wieder (Yaman 1993:155; Zelyut 1990b:320). Erwünscht ist, daß sie eine Schlüsselfunktion bei einer *"Erneuerung"* der alevitischen Gesellschaft einnehmen (Yürükoğlu 1990:276). Dies scheint in der Tendenz auch von der jungen Generation akzeptiert, denn in einem Zeitungsbeitrag ist der Hinweis zu finden, daß die Jugendlichen gegenwärtig den *dede* wieder Respekt bezeugen würden (Kalkan 1990:117).
Von unterschiedlicher Warte versucht man zu analysieren, warum die *dede* ins Kreuzfeuer der Kritik gerieten und wie Abhilfe zu schaffen sei: Als Oberhaupt der *babagân,* die in gewisser Konkurrenz zu den *çelebi* und den unabhängigen *ocakzade* stehen, kann Noyan durchaus ausbeuterische Methoden geißeln, wie sie von den *dede* bekannt geworden seien. Institutionalisierte Kontrolle durch die Derwische und den *dedebaba* habe derlei bei den *babagân* von vornherein verhindert. Ohnehin sei das bektaschitische Prinzip der demokratischen Wahl des Ordensvorstandes durch alle dem *dergah* bzw. der *tekke* zugehörigen Derwische zeitgemäßer. Die *ocakzade* würden hingegen weiterhin blinde Erbfolge praktizieren, ohne die *"Qualität"* des Anwärters zu überprüfen (1985:7,11,13,53).
Obzwar Birdoğan[489] dieser Argumentation beipflichtet, zeichnet er dennoch die Geschichte und die überlieferten Stammbäume zahlreicher alevitischer *ocak* im Detail nach. Er gibt allerdings den in den 1970er Jahren erfolgten Angriffen auf das *dedelik* nicht ganz Unrecht,

[489] Die folgenden vier Abschnitte sind zusammengestellt nach: Birdoğan 1992:9-19,139-194.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000171

wenn er ankreidet, daß gewisse *dede* auf ihren Profit bedacht waren und sich gar wie Feudalherren aufgeführt hätten[490]. In einer Gesellschaft wie der alevitischen, welche die Gleichheit verteidige, hätte eine übergeordnete *"Klasse"*, die noch dazu in sich selbst hierarchisch organisiert sei, keinen Platz.

Eine Gegenüberstellung zweier Traditionen dient Birdoğan dazu, im Alevilik selbst die Form des *dedelik* aufzudecken, die er auf der Basis moderner, demokratischer Vorstellungen entwickelt hat und für gut befindet: Eine westanatolische Tradition, derzufolge die *baba* demokratisch gewählt worden seien, zieht er der ostanatolischen vor, denn diese betrachte die *dede* ohne weitere Prüfung als auserwählte Verbindungsmänner zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Bauern und Zentralregierung. Dadurch hätten sich dort die *dede* materielle Vorteile verschaffen können, ohne ihren eigentlichen Aufgaben noch gerecht zu werden. Auch bleibt der Autor der turkistischen Tendenz seiner früheren Arbeiten treu, wenn er den angeblich in Westanatolien üblichen Begriff des *baba* als zentralasiatisches Wort ausmacht. Hingegen hätten die Alevi in Ostanatolien das Prinzip elitärer Abstammung *(soyağacı kurumu* und *seyitlik)* und das Phänomen des Stammesstolzes bedauerlicherweise von den Arabern übernommen. In Zukunft sei indessen die erste Tradition und nicht etwa Erbprinzip und Ahnenverehrung als die zeitgemäßere und zugleich ursprünglichere Form vorzuziehen, wenn man die Oberhäupter einer alevitischen Gemeinde bestimmen wolle.

Ohnehin seien die alidischen Stammbäume, auf welche jene *dede* ihre Macht stützen, mit allerhand Fragwürdigkeiten behaftet: Es erstaune doch schon, wie es allein in der Türkei 1,5 bis 2 Millionen "echte" *seyit* geben könne. Außerdem sei doch nur zu bekannt, daß in osmanischer Zeit und auch heute noch in Kerbela mit solchen Stammbäumen Handel getrieben würde. Bedauerlicherweise stellten sich heute selbst universitär gebildete *dede* diesen Gegebenheiten nicht.

Birdoğan scheut sich auch nicht, früher praktizierte Machtstrategien der *dede* zu demaskieren. Eine dieser habe darin bestanden, daß die *dede*-Geschlechter definitive Heiratsschranken zu den *talip* aufrichteten. Ein solcherart konzipiertes *dedelik* gehe nicht auf eine zentralasiatische Tradition zurück, sondern sei von den Seldschuken-Herrschern begründet worden, um die türkischen und kurdischen Nomadenstämme mitsamt ihrer Wanderderwische unter staatliche Kontrolle zu bringen. Mit den alidischen, amtlich beglaubigten Stammbäumen hätten die Herrscher nur versucht, das Alevilik fester dem Islam und der staatlichen Verwaltung anzubinden.

Insgesamt gibt eine neue Schicht alevitischer Intellektueller mit derartigen Ausführungen das traditionelle Rekrutierungsprinzip für alevitische Führerschaft preis[491]. Auch die in dieser Frage moderateren Autoren betonen, daß Abstammung allein nicht mehr hinreichend sei, um

---

[490] So auch Şener, demzufolge manche *dede* nach Abbruch der Beziehungen zum Zentrum in Erdebil ihr Amt in eine sultanatsähnliche Institution verwandelt hätten (1990/1989:179-180).

[491] Der folgende Abschnitt ist zusammengestellt nach: Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:43-44; Yürükoğlu 1991:8-10; Zelyut 1990b:320.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000172

mürşit, dede, baba oder *rehber* werden zu können. Nun können Vorschläge für eine Neukonzeption des *dedelik* unterbreitet werden: Das Recht auf das *dedelik* gebühre jedenfalls nicht jenen, die ausgezeichnete Abstammung oder übernatürliche Kräfte für sich reklamierten, sondern *"unseren aufgeklärten Kindern, die mit der Zeit Schritt halten, dem säkularen Staat verbunden sind und dem Individuum Achtung erweisen"* (Birdoğan 1992:10). Für einen Anwärter auf das *dedelik* "genüge" es, daß er das Alevilik übernehme, *"diesen Weg von Herzen fortführe"* und vor allem, daß er *"reich an Wissen"* sei (Yürükoğlu 1991:9). Wird gegenwärtig erkannt, daß eine Generation universitär gebildeter Alevi gegen die *dede* vorgegangen war, weil jene hinter den geistigen und materiellen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts zurückgeblieben waren, legt jene Generation heute moderne Ansprüche an Qualifikation und Betragen der spirituellen Führer an. Voraussetzung sei demnach deren umfassende, auch wissenschaftliche Bildung und zwar in Anpassung an die Erfordernisse der Gegenwart und weit über die traditionellen Kenntnisse hinausgehend[492]. Dazu sei eine zentrale Ausbildungs- und Forschungsstätte für Alevi einzurichten[493], welche eine neue Generation von *dede* heranbilden solle. Es müsse sich um eine von Staat, Regierung und vom DİB unabhängige *"Alevitische Theologische Fakultät"* handeln, welche die alevitische Gemeinde aus eigener Anstrengung zu tragen habe. Nur so wären tatsächlich alevitische Vorstellungen umzusetzen. Um gänzliche Autonomie zuzusichern, sei eine solche Einrichtung gut auch im Ausland denkbar. Ohnehin wäre es äußerst förderlich, die angehenden *dede* mit anderen Kulturen und Gesellschaften vertraut zu machen; denn Kulturbegegnung und kultureller Austausch seien immer fruchtbar.
Zu denken wäre zudem an eine Sommerschule[494] für *dede*-Kinder, um diese rechtzeitig auf die spätere Berufung vorzubereiten. Weiterführend stünde dann eine dreijährige Ausbildung zum *dede* oder zur weiblichen *dedebacı*[495] an. Die *dede*-Akademie könne mit *berat* abgeschlossen werden. Mit diesem Begriff wird erstaunlicherweise ein Terminus aus der Sprache der osmanischen Verwaltung aufgegriffen, während die Autoren sonst allem Osmanischen

---

[492] So u.a.: Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:13,36,39,42; Eyuboğlu 1991b:60.

[493] Derartige Vorschläge finden sich insbesondere dargelegt in den Arbeiten von: Yürükoğlu 1990, 1991; Birdoğan 1992; Yaman 1993:160,180. Erstgenannter hat damit auch Vorschläge der von ihm interviewten *dede* Celasun und Özsoy aufgegriffen. Den Kontroversen, die sich an jene Empfehlungen anschließen und insbesondere in *Kervan* und *Cem* sowie anläßlich alevitischer Podiumsdiskussionen ausgetragen werden, kann hier keine weitere Beachtung geschenkt werden. Im folgenden sind nur die in den Büchern vorgebrachten Vorstellungen knapp zu skizzieren. Vgl. auch die knappen Hinweise bei: Väth 1993:218-129.

[494] Bei dieser Idee haben sicher die orthodoxen Korankurse, die in den Sommerferien für schulpflichtige Kinder abgehalten werden, Pate gestanden. Deren Zahl ist in den letzten Jahren explosionsartig angestiegen. Für die Alevi sind sie zweifelsohne ebenso Anlaß zur Beunruhigung wie Stein des Anstoßes, denn die legalen Kurse werden vom DİB finanziert, ergo auch von alevitischen Steuergeldern.

[495] Dies ist ein neues Element: Es wird erkannt, daß Frauen bisher nicht völlig gleich behandelt worden seien, wenn bisher noch keine Frau *dede* geworden war. Hingegen gab es immer schon mal weibliche Saz-Spielerinnen und Sängerinnen *(zakir)*. *Bacı ("Schwester")* ist im übrigen die Anrede für alevitische Frauen der Laienschicht, *anasultan* jene für die Gattin des *dede*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000173

mit tiefster Abscheu begegnen. An dieser Stelle halten sie hingegen fest: Zur Zeit der Osmanen seien die Vorstände einzelner *tekke*n mit einer offiziellen, *berat* genannten Ernennungsurkunde eingesetzt worden. Nun müßten wieder alle derzeit aktiven *dede* wie ehedem in den Genuß einer klar geregelten Ausbildung und Ernennung kommen. So müsse man innerhalb einer bestimmten Zeit vom *beratsız dedelik* zum *beratlı dedelik (dede*-Amt ohne bzw. mit Ernennungsurkunde) übergehen.

Alle diese Vorschläge zielen letztlich darauf ab, alevitische Bildung zu formalisieren und wissenschaftlich zu fundieren. Doch dies soll nicht etwa geschehen, um über das Alte hinauszukommen, sondern um es überhaupt erhalten zu können:

> *"Vernünftige Alevi und vernünftige alevitische* dede, *werden gemeinsam den Weg* [des Alevilik] *in zeitgenössischem Sinne beleben und zwar, indem sie dessen kulturelle Werte bewahren."* (Rıza Zelyut zitiert in einem Artikel in: *aktüel* Heft 163, 18.-24. August 1994:26)

Zudem gelte es, ein Gremium aus der Gemeinschaft der Alevi zu bilden, das sich der Erforschung und Fortentwicklung alevitisch-bektaschitischen Denkens sowie der Leitung der Lokalgemeinden zuzuwenden habe. Dieser Kreis solle sich aus Personen zusammensetzen, welche die zwölf *ocak* Anatoliens vertreten, den besten mit dem Alevilik befaßten Wissenschaftlern, Barden *(ozan, aşık)* und dem obersten Repräsentanten der *çelebi* (Yürükoğlu 1990:304).

Geht es nun darum, ein geeignetes Zentrum für derlei Aktivitäten einzurichten, begegnet ein Paradoxon: Gerade das Umfeld von *Kervan*[496] und *Ant Yayınları,* welches sich äußerst fortschrittlich gibt, fordert, das kemalistische Gesetz zur Schließung der *tekke*n aufzuheben und das ehemalige Ordenszentrum in Hacıbektaş wiederzueröffnen. Dieser Argumentation nach, sei jenes Gesetz maßgeblich am Bildungsrückstand der *dede* schuld und auch daran, daß ohne zentrale Zulassung nicht immer für deren hinreichende Qualifikation und charakterliche Prüfung gesorgt war. Insgesamt seien die alevitischen Gemeinden damit in eine große Orientierungslosigkeit geraten. Ohnehin habe diese Maßnahme die Alevi ungerecht behandelt, denn zugleich seien die Moscheen nicht geschlossen und die sunnitische Religionsausübung nicht in die Illegalität getrieben worden. Darauf führt Celasun im übrigen auch zurück, daß heute sich im Privatbereich Praktiken eingeschlichen hätten, die dem Alevilik völlig fremd seien: Frauen und Kinder würden geschlagen[497], egoistisches Konsumverhalten setze sich bisweilen durch, man ginge in die Moschee u.ä. (Yürükoğlu/Köklü 1992:41-42).

Das Gremium in Hacıbektaş solle - wie es ehedem der *Çelebi* und der *Dedebaba* taten - die Zulassung zur Ausübung des *dedelik* oder anderer gesellschaftlicher und religiöser Ämter

---

[496] Vgl. zahlreiche Beiträge dort, vor allem aus dem Jahr 1993.

[497] Die Lebensberichte alevitischer Frauen aus Dersim (vgl. Eckhardt-Aktaş 1993) lassen daran zweifeln, daß solch patriarchales Gebaren tatsächlich nur die Folge "allerneuester" Entwicklungen darstellen soll.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000174

vergeben. Wieder greift man hierfür einen alten Begriff auf, der sogar arabischen Ursprungs ist: *İcazet* meint die vom *mürşit* erteilte Erlaubnis, Doktrin und Methode eines *tarikat* zu lehren. Damit wurde ein *ocakzade* zum *dede* seiner Gemeinde oder ein Derwisch zum *halife* in einer Bektaşi-*tekke* in der Provinz ernannt. Vorausgehen mußte dem eine "Lehrzeit", die oft im Stammkloster eines Ordens absolviert wurde.

Birdoğan nimmt sehr wohl die Kritik aus alevitischen Kreisen an derartigen Modernisierungsvorschlägen wahr. So appelliert er an die Dialogbereitschaft von Traditionalisten, die er pauschal als *"emotionale Alevi"* einer *"Klasse"* von *"rationalistischen Alevi"* gegenüberstellt. Ganz zu Recht würden die letztgenannten das Alevilik für reformbedürftig halten und seine Ursprünge nicht nur in der islamischen, sondern ebenso in der vorislamischen Tradition verorten. Die erste Gruppe würde hingegen effektive Forschung verhindern, indem sie Stammbäume, heilige Bücher und ihre Kenntnisse über das Alevilik weiterhin als Geheimnis hüte (1992:9-10,142-143).

Die Haltungen und die Argumentation der "Traditionalisten" können anhand der mir vorliegenden Quellen nur indirekt erschlossen werden, da sie sich nicht schriftlich artikulieren und sich auch kaum als Interessengruppe organisieren wie dies die eher progressiv gesinnten Alevi in den letzten Jahren getan haben. Allenfalls äußern sie in Leserbriefen oder bei Podiumsdiskussionen Mißfallen über das allzu laute Gerede, welches um das Alevilik entstanden sei oder über manche der Neuerungsvorschläge. Aufschluß über Inhalt und Art des Konflikts zwischen den beiden von Birdoğan benannten Gruppen könnte nur eine breiter angelegte Forschung vor Ort bieten.

Birdoğan unterzieht jedenfalls die traditionellen Auffassungen vom *dedelik* einer geradezu vernichtenden, aber konstruktiven Kritik, von der er jene einzelnen *dede* ausnimmt, die - höchsten moralischen Idealen verpflichtet - ein vorbildliches Leben führen. So kann der Autor den überlieferten, von den religiösen Würdenträgern durchgesetzten Gesetzeskodex als nicht mehr zeitgemäß beanstanden. Denn die Strafen entsprächen dem Typus der mittelalterlichen Inquisition und seien gänzlich entwürdigend; wiederzubeleben wären sie folglich keineswegs (1992:172-179).

Damit steht seine Sicht der Dinge jener von Metin entgegen. Bis auf den Aspekt von Kollektivhaftung der *musahip* idealisiert dieser nämlich das alevitische Recht, denn es sei der gegenwärtigen türkischen Justiz weit voraus. Selbst Anwalt, verleiht er der Hoffnung Ausdruck, die positiven Seiten[498] mögen eines fernen Tages in das türkische Rechtssystem aufgenommen werden. Er leugnet, daß irreversible Strafen wie Todesstrafe, Brandmarkung und ähnliches verhängt worden seien; Prügelstrafen relativiert er zu einem "Streicheln". Nichtsdestotrotz gesteht Metin in einer kurzen Schlußbemerkung zu, daß alevitische Volksgerichte aufgrund der Veränderungen in der Moderne und der Öffnung der alevitischen

[498] Das seien: Prinzip der Einsicht beim Beklagten, statt rachenehmende Strafen zu verhängen; hinzu kämen Volksnähe, Aburteilung nach dem *"kollektiven Gewissen"* und die Berücksichtigung der Umstände der Tat sowie von regionalen Besonderheiten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000175

Gesellschaft nach außen nicht mehr wie ehedem funktionieren könnten (1992:240-373). Pehlivan ist diesbezüglich nüchterner: Die frühere alevitische Rechtspraxis sei vor allem als Reaktion auf die Übernahme der Scharia durch die Osmanen aufzufassen. Das türkische Zivilgesetzbuch habe heute dieses System abgelöst und die alevitische Rechtsprechung durch die *dede* beschränke sich auf Angelegenheiten, die nur Glaubensfragen oder den engsten Kreis der Glaubensgemeinschaft beträfen (1992:57,64).

Die Äußerungen von Özsöy *Dede* verweisen darauf, daß der Plan zur Schaffung eines alevitischen "Repräsentantenhauses" eher dem Horizont von Intellektuellen entspringt, die westliche Demokratievorstellungen auf das Alevilik projizieren und die nur wenig vertraut sind mit der inneren und äußeren Autonomie der einzelnen *dede* in den ländlichen Regionen. Özsoy kontert nämlich derartige Vorschläge nicht, indem er sie stringent widerlegt, sondern mit Erzählungen, die indirekt vermitteln, wie wenig zentral ausgebildete, aber der Lokalgemeinschaft kaum bekannte *dede* auf Akzeptanz stoßen würden, und wie groß die Unterschiede in Praxis und Auslegung des Alevilik zwischen verschiedenen Regionen[499] seien. Wiederholt entzieht sich der *dede* einer genaueren Stellungnahme, wie viele *dede* es in Anatolien denn gäbe, indem er lediglich andeutet, daß es völlig unmöglich sei, sie alle gleichzeitig zusammenzubringen. Dessenungeachtet spricht er sich dafür aus, die Alevi als Gemeinschaft wieder zu einen (Yürükoğlu 1991:36-38). Insgesamt ist Özsoys Rede als treffende Illustration der sehr andersartigen Sprachen zu nehmen, welche die verschiedenen Bevölkerungsschichten in der Türkei sprechen. Dies betrifft gleichfalls den "inneralevitischen" Diskurs: Obwohl sich manche alevitische Intellektuelle arg volksverbunden geben und bisweilen als Aufklärer des Volkes auftreten, fällt die Verständigung unter Alevi von abweichenden Milieuzugehörigkeiten offenbar nicht immer leicht.

Der neueren Definition des *dedelik* nach würde weniger sein Glaube oder Beten den *dede* zum religiösen Würdenträger machen, sondern sein Kenntnisreichtum. Die Vorstellungen vom *dede* als *"Ausbilder und Führer des alevitischen Volkes"* dominiert demgemäß die Rede von der Notwendigkeit umfassender Bildungsangebote für die *dede,* wie überhaupt für die Alevi im In- und Ausland. Nur so könnten in der *cem* wieder Antworten auf die Probleme der Menschen in der Gegenwart gefunden werden. Vor allem würden dem *dede* Erziehungsaufgaben zufallen gegenüber jener Generation, die weitgehend ohne den alevitischen Glauben aufwuchs, da die Eltern ihn nur noch zum Schein aufrechterhielten oder möglicherweise gänzlich verschwiegen. Der Jugend sei eine *"moralische"* Lebensweise nahezubringen und ihr seien mit dem alevitischen Denksystem neue geistige Horizonte zu erschließen (Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:36,78-80).

In volksdemokratischer Manier habe das "Volk" über die Einsetzung eines *dede* zu entschei-

---

[499] Die Richtigkeit dieser letzten Einschätzung bestätigt Kehl-Bodrogi mit dem Bericht vom Scheitern eines Rituals, zu dem man zwei *dede* aus unterschiedlichen Regionen gebeten hatte (1992:23). Aber auch Birdoğan hält es für keinen guten Ansatz, Riten zu vereinheitlichen; schließlich seien die Menschen in den Regionen an bestimmte Traditionen gewöhnt (1990:248).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000176

den. Radikal bricht Celasun mit traditionellen Vorstellungen von Achtungsbeweis: Ein *dede* ginge fehl, wenn er von seinen *talip* Unterwürfigkeitsgesten erwarten würde. Wie schon in früherer Zeit müsse die Beziehung zwischen den beiden partnerschaftlicher Art sein[500]. Dabei befähige sein überragendes Wissen den *dede,* die *talip* anzuleiten. Nicht seinem Alter und Amt gebühre Respekt, sondern der *dede* habe sich vor dem Kind zu erheben. Denn das Kind sei für die Alevi das Höchste, da in ihm alle Unschuld und zugleich alle Entwicklungsmöglichkeiten lägen (ebd.:36,40,126).

4.2. Die Grenzen der Gemeinschaft

'Wir-Gruppen'- und 'Ethnizitätsprozesse' bringen mit sich, daß die Gruppe Grenzen nach "Außen" bewußt macht. Wie überliefert, wurden diese von den Alevi insbesondere gegenüber den Sunniten sehr strikt gezogen und institutionell abgesichert. Nicht immer stellen sich die Autoren diesem Sachverhalt; manche leugnen ihn gar. Dies dürfte sich insbesondere den Ausgangsbedingungen der jüngsten Diskussion verdanken: Alevi und gewisse Kreise von Nicht-Alevi teilen gegenwärtig demokratisch-freiheitliches, tolerantes und pluralistisches Denken. Im Zuge dessen werden soziale und politische Forderungen erhoben, die kaum mit einer Verteidigung alevitischer Selbstisolation zu vereinbaren wären. Die bislang vertretene Endogamie und restriktive Regelung der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft gerät damit in die Debatte und ins Wanken. Wird zudem das Alevilik als eine humanistische und universelle Botschaft vorgeführt, von deren Größe und Schönheit man auch andere zu überzeugen sucht, muß Konversion ermöglicht werden.
Infolgedessen tendieren mittlerweile die alevitischen Wortführer zu der Aussage, *"... daß jeder, welcher Religion und Rechtsschule er auch immer sein mag, ein Alevi sein kann, sofern er wie ein Alevi lebt"* (Pehlivan 1992:109). Bekenntnis zu den Prinzipien des Alevilik und eine entsprechende Lebensweise sind demnach ausschlaggebend für die Zugehörigkeit. Das Kriterium alevitischer Abstammung wird zwar von allen Autoren genannt, aber oft nicht mehr zwingend vorausgesetzt. Eine solche Bedingung zu stellen, läge nicht im Wesen des Alevilik, heißt es. Denn der oder die Alevi betrachte ja alle Menschen als Geschwister und das Alevilik sei ein Schatz, welcher der ganzen Menschheit zugänglich sein muß, wolle es nicht zu einer geschlossenen *"Sekte" (sekt)* werden. Schließlich besitze niemand ein Monopol auf das Alevilik. Sein Entwicklungspotential liege darin, daß es Menschen aller Religionen, Kulturen und Rassen aufnehme (Yürükoğlu 1991:9; Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:45). Auch die *dede,* die in den Schriften zu Wort kamen, können einer solchen Umbewertung

[500] In diesem Sinne argumentiert auch Metin, wenn er betont, daß in der *görgü cemi* ein wahrhaftiges Volksgericht abgehalten werde. Nicht der *dede* fälle hier selbstherrlich eine Entscheidung, sondern er sichere lediglich den ordentlichen Ablauf zu. Die Anwesenden hätten alle das gleiche Rederecht, sie brächten die Klage, den Strafvorschlag usw. ein. Das Urteil müsse konsensual gefunden werden (1992:150,154-157,passim).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000177

zustimmen[501]. Dabei wird dann zumeist in Abrede gestellt, daß es jemals so etwas wie eine restriktive Heiratsschranke oder das Abstammungsprinzip gegeben habe. Wichtig sei nur gewesen, daß der oder die Anwärter(in) entsprechend gläubig, tugendhaft, gemeinschafts- und familienorientiert im alevitischen Sinne war. Was für die Zeit von Hacı Bektaş Veli vielleicht seine Berechtigung gehabt haben mag, könne heute nicht mehr aufrechterhalten werden (ebd.; Özsoy in: Yürükoğlu 1991:31-33).

So kommen aus dem Milieu der politischen Allianz zwischen Alevi und Säkularisten vermehrt Bekenntnisse von Sunniten, daß sie sich ihrem Denken nach wie ein Alevi fühlen würden (z.B.: Işıksel 1990:155). Und alevitische Autoren gestehen zu, daß Sunniten wie der Schriftsteller und Herausgeber der linken Zeitung *Aydınlık,* Aziz Nesin, oder die Autoren der Artikelserien zum Alevilik in *Cumhuriyet*[502], die Laizismus, Fortschritt, Moderne wie überhaupt den alevitischen Humanismus und Gleichheitsgedanken verteidigen würden, sich *"etwas alevitisieren können"* (Kaleli 1990:154). So wurde es 1990 möglich, zu sagen:

> *"Jeder, der die von Muhammed befohlene Wahrheit, wonach der Sklave und der Herr gleich seien, verteidigt, der die Menschheit ..., die Menschenrechte und die unterdrückten Menschen verteidigt, der nicht davor zurückschreckt, die Wahrheit zu sagen und zu verteidigen, ist Alevi. Es genügt, daß sich ein Mensch vor Reglementierung errettet, die Wahrheit, das Gute und das Schöne sucht, findet und verteidigt."* (Özdemir 1990:160-161)

Erfreulicherweise sei daher die Zahl der Alevi in der Türkei nicht mehr auf 20 Millionen zu begrenzen (ebd.; Kaleli 1990:154). Pehlivan geht sogar soweit zuzugestehen, daß ein Mensch sich als Alevi bekennen könne, dabei aber seine ursprüngliche Identität als Jude, Christ usw. nicht gänzlich aufgeben müsse (1992:109). Derartige Äußerungen sind wohl aufzufassen als Referenz an den alevitischen Toleranzgedanken und als Konsequenz aus der von Alevi erhobenen Forderung auf das Recht, die eigene Identität zu bewahren.

Das Bekenntnis zur Aufgabe des Abstammungsprinzips dürfte mit auch als Ergebnis der durch die ersten Publikationen über das Alevilik angeregten Diskussion zu werten sein. So stellte Birdoğan derartige Gepflogenheiten 1990 noch als recht unverrückbare Tatsachen dar, wenn er auch die grundsätzliche Offenheit der Alevi für andere Menschen und Kulturen festhielt:

> *"Eine Besonderheit des Alevilik ist, daß es nicht konservativ ist. Es ist interessant, daß jemand ohne alevitische Eltern zwar nicht in das Alevilik aufge-*

---

[501] Eigene Beobachtungen legen nahe, daß sich die Bereitschaft, gebürtige Sunniten bei entsprechendem Verhalten und Bekenntnis als Alevi zu akzeptieren mittlerweile nicht nur auf die am öffentlichen Diskurs beteiligte Elite beschränkt: So begrüßte das von seinem sozialen Hintergrund her recht heterogene Publikum einer Kulturveranstaltung anläßlich der Hacı Bektaş Veli-Gedenkfeierlichkeiten im August 1994 das Bekenntnis der bei Alevi äußerst populären, aber sunnitischstämmigen Sängerin Belkis Akkale zum Weg und zur Lebensweise des Alevilik mit stürmischen Applaus. Akkale betonte mehrfach, sie sei nun Alevi geworden und das sei doch wohl, was zähle - nicht etwa ihre Abstammung.

[502] Vgl. die Ausgaben vom 22. Januar bis 9. Februar und vom 6. bis 21. Mai 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000178

nommen wird, man aber Freundschaft mit Nicht-Alevi keineswegs aufkündigt. Welcher Religion auch immer jemand sei, mit jedem ist man Freund, mit jedem friedlich. Und aus diesem Grunde entsteht natürlicherweise ein kultureller Austausch." (434)

Somit wird auch das ehemals restriktiv gehandhabte Kontaktverbot zu Außenstehenden dementiert. Alevi nähmen - im Gegensatz zu Sunniten - Gäste zu jeder Zeit, unter allen Umständen und ganz gleich, welcher Religionszugehörigkeit sie seien, auf (Pehlivan 1992:27). Celasun führt das Thema in einer Weise aus, die angesichts der Verleumdungen, welche Alevi widerfahren, kaum plausibel scheint: Sunniten hätten für die Zeit ihres Militärdienstes ihre Frauen in die Obhut von Alevi gegeben, denn nur dort konnten sie ihrer ganz sicher sein (Yürükoğlu/Köklü 1992:34).

Auch ein explizites Verbot von Exogamie paßt wenig zum gegenwärtig entworfenen alevitischen Selbstbild. Wo man sich zu jeder Gelegenheit wenig positiv über den Formalismus des orthodoxen Sunnitums ausläßt, käme ein solches doch sehr in den Geruch einer Reglementierung, welche die grundlegende Freiheit des Menschen unzulässig begrenze. Folglich führen alevitische Autoren an, daß bisher die kulturellen Unterschiede, welche zwischen den Angehörigen der verschiedenen Rechtsschulen bestünden, Exogamie weitgehend verhindert hätten. Sunnitische Mädchen hätten durchaus in alevitische Familien eingeheiratet und es habe keine Schwierigkeiten gegeben; man erhob sie sogar zur *"Krone"* der Familie. Umgekehrt sei es alevitischen Mädchen in sunnitischen Familien schlecht ergangen. Schließlich sei bekannt, daß der sunnitische Islam der Frau keinerlei Achtung entgegenbringe. Zudem würden sunnitische Familienstrukturen erfordern, daß die eingeheiratete Frau ihr Alevilik aufgebe.[503] Es wird betont, daß nicht etwa Bedingungen, die im Alevilik lägen, Heiraten zwischen Sunniten und Alevi entgegenstünden. Doch solange eine Ehe in der Türkei nicht nur zwei Menschen, sondern zwei *lineages (sülale)* zusammenbrächte und solange Sunniten und Alevi zwei unterschiedliche Kulturen repräsentieren würden, von denen die eine sich wenig tolerant zeige, wären solche Verbindungen doch recht problematisch (Pehlivan 1992:26-27).

Wenn auch nicht mehr auf der Grundlage von normativen, sondern auf der von rationalen Kriterien, so argumentieren die Autoren doch weiterhin dafür, die Grupppenendogamie aufrechtzuerhalten. Sie tun dies sicher auch aus einer Haltung volkstümlicher Nachsicht heraus, welche die Intellektuellen gegenüber den alevitischen Massen aufzubringen versuchen. Nach wie vor dürften nämlich einem Großteil alevitischer Eltern gemischtkonfessionelle Ehen kaum vorstellbar sein[504].

Ein weiterer Aspekt jener Abschirmung nach außen - die Verschwiegenheit über das eigene

---

[503] Pehlivan illustriert derartige Ausführungen mit abschreckenden Anekdoten von der autoritären Behandlung alevitischer Frauen durch sunnitische Schwiegerväter (1992:154).

[504] Vgl. die Aussage über eine alevitische Mutter, die eher eine Nichtverheiratung ihrer Kinder, denn eine Verbindung mit Sunniten wünscht (N. Kılıç zitiert in: Şener 1991/1989:11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000179

Bekenntnis und über die Regeln des "Weges" *(takiye)* - ist von den neuen alevitischen Wortführern bereits demontiert. Sie haben die *takiye* preisgegeben, als sie erkannten, wie notwendig es sei, sich als Gruppe zu artikulieren, sich landesweit zu verständigen und sich in den öffentlichen Diskurs fordernd einzubringen. Klar benennen die Autoren, daß es angesichts der aktuellen Situation mehr denn je unerläßlich sei, die bisherige Tabuisierung des Themas zu durchbrechen, das Alevilik *"bekanntzumachen"*, (Pehlivan 1992:11) und es zu neuem Leben zu erwecken. Die *takiye* mag im Osmanischen Reich, als ein offenes Bekenntnis zum Alevilik noch Leben gefährdete, seine Berechtigung gehabt haben. Wo jedoch keine offene Verfolgung mehr stattfinde, bestehe kein Anlaß für Geheimhaltung und Verstellung (Zelyut 1990b:26,48-52).

Der Tenor zahlreicher Beiträge ist, daß sich weiteres Schweigen verbiete; und zwar, weil die islamische Reaktion *(irtica)* anwachse, sich radikalisiere und massiv in staatliche und sonst öffentliche Bereiche vordringe. So würden die säkularen und demokratischen Strukturen der Türkischen Republik allmählich unterhöhlt. Zugleich sei heute das Alevilik aufgrund von Assimilationsbestrebungen und dem Verlust der Gemeinschaft durch Migrationsbewegungen in seiner Existenz gefährdet. Nun gehe es darum, Lebensrecht und Freiheitsrechte selbstbewußt einzufordern. Dazu gehöre auch, daß jeder und jede sich offen zu seiner und ihrer alevitischen Identität bekennen könne, ohne Nachteile und Anfeindungen befürchten zu müssen[505].

Çamuroğlus Ausführungen zur *takiye* lesen sich wie eine Bestandsaufnahme des Zustandes der alevitischen Gemeinschaft zu Beginn der 1980er Jahre, wenn er klarstellt, daß die *takiye* für eine bedrohte Glaubensgemeinschaft zum zweischneidigen Schwert werden könne. Daher sei immer gewissenhaft abzuwägen, wann sie unabdingbar ist. Eine Gemeinschaft, die sich selbst isoliere und schweige, setze sich der Gefahr aus, sich selbst auszulöschen, weil der geheimgehaltene Glaube nicht weitergegeben werde. Da so kaum Kommunikation möglich sei, könne sich Unwissenheit über die Glaubensgrundlagen und -praktiken breitmachen, so wie dies heute für Teile der alevitischen Bevölkerung zutreffe. Zudem würden die Anhänger einer geheimgehaltenen Religion durch ihren Rückzug eine gewisse Akzeptanz der Bedrängnis von Außen signalisieren, anstatt sich zu wehren (1992b:100-104).

Wie so viele Texte zu einzelnen Aspekten des Alevilik in der Geschichte, ist auch jener Aufsatz von Çamuroğlu Handlungsvorschlag für die Gegenwart. In diesem Falle geht er zweifelsohne an die Adresse der "schweigenden" Alevi. Sie sollen ermutigt werden, ihre Überzeugung und Lebensform selbstbewußter zu vertreten.

---

[505] Vgl. die Formulierung im *Alevilik Bildirgesi: "Die Alevi müssen ohne Scheu sagen können: 'ich bin Alevi'. [...] Es ist ein Recht der Menschheit, daß jeder Mensch seine eigene Identität offen kundgeben kann." (Cumhuriyet* 15. Mai 1990:13; Übersetzung K.V.)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000180

4.3. Reflexionen zu den aktuellen Entwicklungen

4.3.1. Identität und Selbstbehauptung

Ende der 1980er Jahre waren es zuletzt die Assimilationsbestrebungen auf der Grundlage einer sunnitisch-turkistischen Einigungsideologie, welche den Alevi verdeutlichten, wie wenig die alevitische Jugend diesen Kampagnen an inhaltlichen Kenntnissen über die eigene Gruppenzugehörigkeit entgegenzusetzen hatte (u.a.: Şener 1991/1989:127). Die Jugendlichen würden sich heute beschweren, daß sie kaum oder gar nicht über ihre soziale und religiöse Identität unterrichtet worden seien, heißt es daher in zahlreichen Schriften. Viele Eltern hätten den Fehler begangen, ihren Nachkommen das Alevilik nicht hinreichend zu vermitteln, es gar aus lauter Furcht zu verschweigen und auch die Kinder zur *takiye* anzuhalten (Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:77-78). Infolgedessen würde diese Generation heutigentags an Unterlegenheitsgefühlen leiden, ohne zu wissen, worauf sie stolz sein könne - nämlich auf ihr Alevilik[506]. Zudem sei Selbstachtung eine Voraussetzung dafür, um die eigene Identität *(hüviyet)* überhaupt bewahren zu können (ebd.:46). Diesen Jugendlichen gebühre es, ihnen ihr Alevilik ohne falsche Scham zu vermitteln. Schließlich sei die Jugend *"die Garantie unserer Existenz und Identität"* (Yaman 1993:10,17).

In diesem Sinne machen die meisten seit Ende der 1980er Jahre erschienen alevitischen Titel explizit, daß es in puncto Alevilik darum gehe, eine sehr spezifische Identität *(kimlik)* zu verteidigen. Sie müsse thematisiert werden, solle das Alevilik nicht untergehen oder zumindest in seiner Besonderheit stark reduziert werden. Es sei angesichts der aktuellen politischen Entwicklungen und der schon Jahrzehnte währenden Auflösungserscheinungen einzelner alevitischer Gemeinden unabdingbar, das jahrhundertelange Schweigen zu brechen und *"dem alevitischen Menschen seine Identität in Erinnerung zu bringen"* (Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:15). Dabei keimt ein ungewohntes Selbstbewußtsein auf:

> *"Freunde, wir besitzen eine ehrenvolle Identität. [...] Wir werden ... diese Identität zur Sprache bringen und mit 'Wir sind Alevi' auf die Stirn geschrieben herumspazieren."* (ebd.:118-119)

Tatsächlich hat insbesondere die alevitische Jugend begonnen, ihre Zugehörigkeit symbolhaft zur Schau zu tragen: Halsketten mit Anhängern des *Zülfikar,* dem sagenhaften Schwert Alis, oder auch nur mit seinem Namen in arabischer Schrift erfreuen sich wachsender Beliebtheit. Wie der überhängende Oberlippenbart vieler erwachsener Alevi fällt solches in die Kategorie ethnischer Markierungen und Embleme (vgl. oben S. 27).

---

[506] Wie zahllose Leserbriefe in *Cem* und anderen alevitischen Zeitschriften belegen, trifft diese Analyse durchaus die Empfindungen alevitischer Jugendlicher. Viele scheinen überaus interessiert daran zu sein, das Wissen über die eigene, aber kaum mehr gelebte Gemeinschaft zurückzuerobern. So dankt N. Kılıç dafür, daß er bzw. sie nach Lektüre von Şeners *"Alevilik Olayı"* sich *"stärker"* fühle. Denn nun *"kann ich das Alevitum verteidigen"* und *"ich begann Stolz über mein Alevitum zu verspüren"*. Zuvor habe Kılıç sich aufgrund widersprüchlicher Darstellungen im Religionsunterricht und im Elternhaus nur insgeheim fragen können *"Wer bin ich?"* und ob man sich etwa seines Alevilik zu schämen habe (Leserbrief zitiert in: Sener 1990/1989:10-12).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000181

Wohl um keine Mißverständnisse hinsichtlich der Entschlossenheit der Alevi aufkommen zu lassen, betont Kaleli: Es handele sich nicht etwa um eine *"Identitätssuche"*, sondern um ein lautstarkes Kundtun einer, wenn auch im Verborgenen zwar, so doch stets eindeutigen Identität (1990:10). Es wird erkannt, daß die Rede von der alevitischen Identitätssuche und die Festlegung des Alevilik auf eines der Merkmale, die oben in Abschnitt III. 2.1. behandelt wurden, die Schwäche der eigenen Gemeinschaft offenbaren und zu Spaltung anregen könnte. Würde man sich im Zuge des jüngsten *"Sammlungsprozesses"* auf eine Identitätssuche einlassen, so käme dies nur der gegnerischen Seite gelegen. Stattdessen sei festzuhalten:

> *"Auf die Frage, was das Alevitum ist, gibt es eine einzige Antwort: Das ALEVITUM ist das ALEVITUM. [...] Wir sind die letzte Gesellschaft auf der Welt, welche die Notwendigkeit verspüren würde, ihre Identität zu diskutieren."* (Uçar 1993:22; Hervorhebungen dort)

Ebenso unbeirrt schreibt Birdoğan über sein Werk: *"Dieses Buch ist mit Sicherheit keine Verteidigung. Denn Alevi haben keine Verteidigung nötig."* (1990:7). So ergeht an die Adresse jener Alevi, die aufgrund fortwährender Demütigung eher Kompromiß und Anpassung als der Selbstbestimmung zuneigen, die Aufforderung: *"Geben wir die entschuldigenden Ansätze auf; wir müssen uns so zur Sprache bringen wie wir sind."* (Çamuroğlu 1992b:48) Noch unmißverständlicher betont Zelyut:

> *"... das Alevitum ist nichts, dessen man sich zu schämen hätte; es ist eine Kultur, eine Philosophie, ein Gewebe an Glaubensvorstellungen, dessen man sich rühmen kann. Während sich die sunnitischen Verfechter der Scharia ihrer unzeitgemäßen Vorstellungen nicht schämen und ihre primitiven Ansichten mit Entschiedenheit und Stolz verteidigen, verraten die Alevi indes ihre eigene Vergangenheit, indem sie ihre Weltsicht und Glaubensvorstellungen - die von wahrhaft humanistischer Art sind - geheimhalten."* (1993:11)

Zugleich sind solche Äußerungen deutliche Absage an jene vermeintlich Alevi-freundlichen Sunniten, die halbrelativierende Erklärungen dafür vorbringen, warum manche Alevi nicht allen nach orthodoxer Sicht erforderlichen islamischen Pflichten nachkämen. Derartige Aussagen weisen die meisten Autoren zurück als unaufrichtige Anbiederung, die zugleich alevitische Eigenständigkeit aberkenne[507]. Statt sich derartiges anzuhören, sollten die Alevi doch lieber einmal Sunniten fragen, wie jene denn darauf kämen, in die Moschee oder auf Wallfahrt nach Mekka zu gehen, die doch nur kostbare Devisen verschlinge (Çamuroğlu 1992b:66-67).

Eindeutig signalisiert man nun, daß die Alevi fest entschlossen sind, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und nicht etwa auf das Entgegenkommen anderer - auch nicht des

---

[507] Die paternalistische Haltung, die den Alevi scheinbar wohlgesonnene Sunniten einnehmen, wird beispielsweise deutlich aus Ali Naki Ergüders Leserbrief (zitiert in: Kaleli 1990:135-141) zu der Serie, die *Cumhuriyet* im Mai 1990 zum Alevilik brachte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000182

Staates - zu warten[508]. Denn gerade auch von staatlicher Seite seien Maßnahmen wie die Schließung der *tekke*n bei gleichzeitiger Duldung der Moscheen ergriffen worden, die dem Alevilik schadeten und es behinderten. Die Publikationen aus dem DİB zum Alevilik seien ohnedies indiskutabel. Sie würden so tun, als gäbe es die Alevi gar nicht *(yok saymak)*.
Auch sunnitische Wissenschaftler, die Kritik am gegenwärtigen Aktivismus, der Qualität des alevitischen Schrifttums und an der Pressekampagne üben, werden barsch in ihre Grenzen verwiesen. So bekräftigt Zelyut in seiner Reaktion auf einen Leserbrief des Historikers Ocak[509] an die Tageszeitung *Cumhuriyet,* daß die Alevi das Terrain nicht mehr jenen Sunniten überlassen werden, die noch osmanischem Denken verhaftet seien und die sich obendrein einbilden würden, eine alleingültige Wahrheit verbreiten zu dürfen (Zelyut 1990a).
Aufgrund der bisherigen Erfahrungen mit den öffentlichen Stellen und den Politikern ergeht an die Alevi der Aufruf zu Selbsthilfe und dazu, sich in Organisationen zusammenzuschließen. An ihnen sei es, der weitverbreiteten alevitischen Passivität in diesen Fragen ein Ende zu setzen. Sie allein seien dafür verantwortlich, ihre Traditionen aufleben zu lassen, sie bekanntzumachen und zu verbreiten. So gelte es vordringlicherweise *cemevleri* zu errichten, Schulen, Vereine, Stiftungen, Publikationsorgane, private Radio- und Fernsehstationen zu gründen und Aufklärungsschriften und -sendungen für die nichtalevitische Bevölkerung zu erstellen (Yaman 1993:9-11,86-95). Bei alledem könne man es keineswegs "den Anderen" überlassen, die Frage *"Wer sind wir?"* zu beantworten; denn jene "Anderen" mögen die Feinde von gestern oder morgen sein.
Daher wird bisweilen den von vorwiegend Sunniten verfaßten Zeitschriftenserien ein gehöriges Maß an Skepsis entgegengebracht[510]. Bei Leserzuschriften schwingt die Sorge mit, die jüngste Publikationsflut beabsichtige wiederum, die Alevi für politische Zwecke einzuspannen (z.B.: Işıklı 1990:142). Andere hätten oft genug auf dem Rücken der Alevi ihr Falschspiel betrieben und warum solle man glauben, daß sie sich diesmal ohne Hintergedanken dem Alevilik zuwenden würden? (Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:46). Schiele die Pressekampagne nicht etwa allein auf hohe Auflagen, ebenso wie die Politiker, welche die Alevi stets nur als schweigendes Stimmvieh benutzt hätten? Immerhin seien die Alevi heute erfahren genug, sich nicht mehr in irgendwelche Fallen locken zu lassen (Balkız 1990). Jene falschen Freunde von gestern, welche heute das gegenwärtige Tun der Alevi und ihre Besinnung auf das Eigene abfällig kommentieren würden, seien daran erinnert, daß die

---

[508] Exemplarisch für diese Haltung sind die Beiträge von Çamuroğlu (1992b:v.a. S. 105-110) und Celasun (in: Yürükoğlu/Köklü 1992).

[509] Freilich, Ocak war weit gegangen, als er sagte, daß die Behauptung, das Alevitum habe als *mezhep* eine säkulare Qualität, *"sogar Krähen zum Lachen bringe"* (1990:176). Zudem hatte er sich abfällig über die mangelnde wissenschaftliche Qualität des alevitischen Schrifttums geäußert.

[510] Skepsis aus dem Lager der politischen Linken gegenüber der Pressekampagne und der Rolle des Staates dabei sowie Ablehnung einer Haltung, die das Thema auf den religiösen Aspekt reduziert, spricht auch aus zahlreichen Beiträgen in: *Ikibin'e Doğru* wie zitiert in: Kaleli 1990:231-249.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000183

Alevi nicht etwa ausschließlich dazu da sind, für andere die Revolutionäre zu spielen, um dann im Kerker von aller Welt vergessen zu werden.
In diesem Sinne wird Nachdruck darauf gelegt, daß das *"Aufstehen des Alevitums" (Kervan* Heft 25, März-April 1993:21) eine zutiefst fortschrittliche Bewegung darstelle - genauso wie das Alevilik es immer schon war. Es habe nichts mit einem islamistischen Konservatismus und Klerikalismus und auch nichts mit nationalistischer Reaktion zu tun (Celasun in: Yürükoğlu/Köklü 1992:47-50). Um sich davon abzuheben, betont man beständig den modernen und progressiven Charakter des Alevilik. Prägt man vielleicht gerade deswegen auf den gegenwärtigen Prozeß Begriffe, die ohne Bezüge zur islamischen Geschichte und Welt sind? So sprechen die alevitischen Wortführer wechselweise von einer *"Renaissance"* oder von einer *"Perestroika des Alevitums"*; oder sie benennen die Vorgänge gleich eindeutig als *"Neubelebung"* und *"neuen Aktivismus" (Hürriyet* 18. & 19. August 1994:10 & 9).

4.3.2. Kritische Stimmen

Väth spricht davon, daß in der Diskussion um das Alevilik bei überregionalen Zusammenkünften und in selbstverlegten Zeitschriften auch konservative, traditionsgebundene Alevi ihre Stimme erheben würden. Sie erblickten in der Öffnung des Alevilik nach außen die Hauptursache seiner gegenwärtigen Krise und plädierten folglich für die Wiederherstellung der längst vergangenen Strukturen des Alevilik (1993:217). Indes belegt der Autor dies lediglich mit zwei kürzeren Zeitschriftenbeiträgen, so daß schwer einzuschätzen ist, welches Gewicht und welcher Rückhalt einer derartigen Sicht innerhalb der alevitischen Gesellschaft zukommt.
Jedenfalls begegnen derartige Haltungen in den von mir untersuchten Schriften und alevitischen Presseerzeugnissen nicht. In der Regel verzeichnen die Bücher, die den ersten Arbeiten zum Alevilik nachfolgten, die Publizität, die das Alevilik neuerdings gewonnen hat, positiv (u.a.: Kaleli 1990:9). Sehr wichtig sei, daß nun immerhin offener diskutiert werden könne (Çamuroğlü 1992b:9). Gleichzeitig sei aber um so augenfälliger geworden, wie sehr weitere Aufklärung not tue. Denn infolge der staatlichen Sunnitisierungskampagnen gäbe es nunmehr bedauerlicherweise Alevi, welche in die Moschee gingen, anstatt sich für den Bau von *cemevleri* einzusetzen (Pehlivan 1991:7, 1992:11).
Als Referenz an den alevitischen Toleranzgedanken muß gewertet werden, wenn Uluçay[511] den Anspruch, welcher im Titel der von ihm herausgegebenen Textsammlung *"Das ist das Alevitum"* (1993a) liegt, ausdrücklich damit erfüllen will, daß er eine Vielfalt an Sichtweisen

[511] Sein Vorname Ömer (nach dem zweiten der nur nach sunnitischer Sicht "rechtgeleiteten" Kalifen) läßt Zweifel daran aufkommen, ob Uluçay gebürtiger Alevi ist (wie oben S. 113, Anmerkung 352). Indessen erfüllt alevitische Gläubigkeit und eine volle Identifikation mit dem Alevilik seine Texte (1993b; diverse Artikel in *Cem*). Auch den für das alevitische Schrifttum charakteristischen Sprachstil lassen die anderen mir bekannten sunnitischen Beiträge zum Alevilik vermissen, selbst wenn die jeweiligen Autoren dem Alevilik wohlgesonnen sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000184

anbietet. Obzwar auch dieser Autor das Ziel alevitischer Einigung vor Augen hat, stellt Meinungsvielfalt für ihn keine Bedrohung dar, sondern eine Bereicherung (ebd.:3-6).
Doch auch kritische Stimmen sind zu vernehmen: Sie bemängeln die fehlende wissenschaftliche Qualität der Schriften, oder daß manches aus Unkenntnis falsch dargestellt werde. Ein sunnitischer Kritiker[512], der allerdings mehr noch die orthodox sunnitischen und zugleich nationalistischen Arbeiten aus dem Dunstkreis des DİB und des *Türk Ocağı* einer vernichtenden Kritik unterzieht, sieht in manchen Entwicklungen des neueren alevitischen Publikations- und Vereinswesens den Tatbestand alevitischer Selbstausbeutung erfüllt. Dies sei dann der Fall, wenn die Masse der ländlichen Alevi den wenig tiefschürfenden, rein subjektiven Darstellungen jener neuen *"falschen Fachleute"* und *"Schreihälse"* (Eyuboğlu 1991b:218) Glauben schenken würde. Diese Leute würden sich allein aufgrund ihrer alevitischen Abkunft berechtigt fühlen, über das Alevilik zu schreiben und in einen unnützen *"Publikationswettbewerb"* treten. Auch wenn sie aus den alevitischen Vereinen heraus berechtigte Forderungen vorbrächten, fänden sich in ihren Reihen doch Personen, die sich zuvor keineswegs für das Thema interessiert hätten, geschweige denn über ausreichendes Wissen und Fähigkeiten verfügten, um darüber schreiben und referieren zu können. Nun aber hätten sie die Chance erblickt, im Rampenlicht zu stehen und sich ein einträgliches Auskommen zu sichern.
Freilich dürfte bei derartigen Ausfällen auch der gekränkte Stolz eines Wissenschaftlers mitschwingen, der schon länger mit dem Thema befaßt und den Alevi in Sympathie zugetan ist; denn Eyuboğlu wird jetzt kaum auf die alevitischen Podien gebeten. Er gibt zu bedenken, daß nunmehr auf der Grundlage oberflächlichen, gar falschem Wissens eine alevitische Gesellschaft geschaffen würde, die ihrem ursprünglichen Wesen nicht mehr treu wäre. Diese "neue" Gesellschaft wäre nicht mehr authentisch, sondern halb städtisch und halb ländlich geprägt und würde nicht mehr das rechte Verständnis für ihre ländlich-nomadischen Ursprünge aufbringen können. Insbesondere die Tagespresse würde eine Fremdsicht aufgreifen. Weil darin Verzerrungen lägen, füge sie dem Alevilik argen Schaden zu.
Schon länger habe ein Niedergang der spirituellen und künstlerischen Hervorbringungen des Alevilik eingesetzt: Viele der *ozan* (Barden) hätten keine Ahnung mehr von alevitisch-mystischer Dichtung, brächten keine Neuerung hervor und seien auch nicht vom alevitischen sozialen Engagement beseelt. Sie hegten nur noch Interesse für Geld und Ruhm, während sie vor einem städtischen, seinen Wurzeln entfremdeten Publikum "musizierten". Dies zusammengenommen entspräche einer *"kulturellen Ausbeutung"* der Alevi (ebd.:210).
Jene Alevi, die sich mit Buchpublikationen zu Wort melden, stehen hinter dem Gedanken von Aufklärung und Fortschritt. Jeglichem inhaltsleeren Traditionalismus erteilen sie eine deutliche Absage: Jene vorwiegend betagteren Alevi, die das Alevilik als etwas Unveränderbares betrachten und die darum trauern, daß die Jugend ihnen und "der Tradition" nicht

[512] Die folgenden beiden Abschnitte sind zusammengestellt nach: Eyuboğlu 1991a:63-75; 1991b:15-23,77-88,190-203,209,217.

mehr die gewohnte Achtung erweist, erinnern die Autoren daran, daß etwas nur lebendig erhalten werden könne, wenn es sich bewege[513].

Wie oben schon ausgeführt, wird massiv die Anpassungsfähigkeit des Alevilik an wechselnde Zeit- und Ortsgegebenheiten herausgestellt. Daher kann dieser Autorenkreis ohne weitere Umstände positiv anerkennen, daß es sich gegenwärtig um *"Bemühungen zur Entwicklung und Neuerschaffung des Alevitums"* handele. Es ginge nun darum, frei zu diskutieren, wohin der Weg führen soll und kann (Çamuroğlu 1992b:10-12). Dieser Prozeß sei von allen Alevi nach Kräften zu unterstützen. Bestens paßt auch die Sentenz von Hacı Bektaş Veli *"Was auch immer du suchst, suche es in dir selbst"*[514] zur aktuellen Propagierung kollektiven Strebens nach Selbsterkenntnis. Çamuroğlu bringt diese Art, die eigene Identität aufzutun zudem mit dem Laizismus in Verbindung: Laizismus bedeute nämlich zuvorderst, nach Wissen und Erkenntnis zu trachten.

Im Vergleich mit dem politischen Engagement der Alevi in den Jahrzehnten zuvor spiegeln die Verlautbarungen, die aus alevitischen Kreisen seit ein paar Jahren zu vernehmen sind, den grundlegend andersartigen Charakter dieser jüngsten alevitischen Bewegung wider. Wie dargelegt, stehen nun Schlagworte wie Religion, Kultur, Lebensform, Denkweise, Philosophie und Tradition auf der Tagesordnung und erst in zweiter Linie Politik. Somit müssen die überaus weltlichen Organisations- und Kommunikationsformen wie Vereine, Parteien, Podiumsdiskussionen, öffentliche *semah*-Aufführungen und dergleichen kritisch hinterfragt werden. Dies geschieht, wenn Çamuroğlu in den neugegründeten alevitischen Verbänden nur eine erste Möglichkeit der *"weltlichen"* Selbstorganisation erblickt. Sie würden durchaus Sinn machen, um sich erst einmal kennenzulernen und zusammenzuschließen, um eine öffentliche Diskussion in Gang zu setzen, Forderungen vorzutragen, über das weitere Vorgehen und die Zukunft des Alevilik nachzudenken. Doch angesichts der Tatsache, daß diese Organisationsformen stark den Charakter von Parteien hätten und den entsprechenden Gesetzen gehorchen müßten, könnten sie nicht allein zukunftsweisend sein. Unabdingbar sei daher, daß die Alevi aus eigener Anstrengung und Mitteln Orte sozialen und kulturellen Austauschs schaffen würden, die den *"'natürlichen'"* Organisationsformen des Alevilik entsprächen. Gemeint sind damit das Versammlungshaus, um religiöse Riten abzuhalten *(cemevi)* oder der Konvent *(dergah, tekke)*, sowie die Wiederbelebung des *dedelik* und des *musahiplik* (Çamuroğlu 1992b:109-110).

Kontrovers erörtert wird, ob und inwieweit der Vorsitz in allen religiösen und gesellschaftlichen Fragen wieder den *çelebi* in Hacıbektaş zukommen solle, ob es also tatsächlich zentraler Gremien bedürfe. Hierin schlägt sich einerseits der alte Konflikt zwischen Bektaşi und jenen *ocak*, die Abstammung von Hacı Bektaş Veli reklamieren sowie den von ihm unabhängigen *ocakzade* nieder. Andererseits ist die Unentschiedenheit in diesen Fragen Aus-

---

[513] Birdoğan drückt in diesem Sinne der Jugend sein volles Vertrauen aus (1990:7-8).

[514] So zitiert u.a. in: A. Sümer 1990/1970:29.

druck einer neuen Zerrissenheit. Diese ergibt sich daraus, daß man zwar einsieht, wie vordringlich ein geeintes Vorgehen aller Alevi ist, daß aber zugleich die Skepsis gegenüber zentralen Machtapparaten keineswegs ausgeräumt ist.
Derlei konfliktträchtige Themen werden allerdings kaum in den Büchern, sondern in den alevitischen Zeitschriften weiter ausgeführt. Die umfangreicheren Schriften unterbreiten eher ein Idealbild alevitischen Lebens in der Geschichte, das von legitimierender Funktion für die in kürzeren Abhandlungen oder Podiumsdiskussionen vorgebrachten Vorschläge sein dürfte. Manche Stimmen geben zu bedenken, daß sich mit dem Vereinswesen eine neuartige alevitische *"Aristokratie"* herausbilde. Sie sei nicht ausschließlich von einer geistigen Mission beseelt, wie dies für die "alte" Elite der *dede* noch gelten konnte. Hingegen müßten jene ehemaligen "Seelenführer" nun einen Bedeutungsverlust hinnehmen. Die jetzige Elite bestehe aus einer neuen Generation alevitischer Geschäftsleute, Universtitätsabsolventen, reicher, rückkehrwilliger Migranten aus dem Ausland oder sonst wohlgestellter Alevi, die nur darauf warten würden, ihr Geld für den *"Gottesweg" (hak yolu)* heilbringend zu investieren oder dort ein Tätigkeitsfeld zu finden. Sie würden im Gegensatz zu der werktätigen Masse der Alevi eine Verständigung mit dem Staat suchen, Stiftungen und Zeitungen gründen - alles dies freilich auch um des persönlichen Nutzens willen (Kambur 1990:160-161).

4.4. Forderungen

Ziel dieser Studie ist es, jene Elemente herauszuarbeiten, welche Alevi gegenwärtig vorbringen, um ihre Gruppenidentität zu definieren und mitzuteilen. Im Zuge dessen werden auch Erwartungen formuliert und Forderungen an die Mehrheitsgesellschaft erhoben. Wie einleitend gesagt, sind diese Ansprüche und die Tatsache, daß darüber hinaus andere gesellschaftliche Gruppen ihnen zustimmen, mit auslösendes Moment dafür gewesen, daß eine Diskussion, wie die gegenwärtige sich auch außerhalb der alevitischen Gemeinschaft derart ausweiten konnte. Da fast alle hier berücksichtigten Arbeiten die Forderungen in der ein oder anderen Form vorbringen, und da der Prozeß von Identitätsstiftung in Wechselbeziehung dazu steht, seien sie abschließend aufgeführt. Weil sie nur mittelbar dem Komplex der Neuformulierung des alevitischen Selbstbildes zugehören, erfolgt dies hier nur schlagwortartig[515]. In geballter Form wurden sie erstmalig einer breiten Öffentlichkeit im *"Alevilik Bildirgesi"* über die Tagespresse kundgetan[516].
Im Verbund mit den nichtalevitischen Säkularisten und Demokraten im Lande verlangen die

---

[515] Im folgenden zusammengestellt nach v.a.: Birdoğan 1990:543; Çamuroğlu 1992:passim; Metin 1992:159-165; Özezen 1990:247-249; Şener 1990/1989:171-178; Yürükoğlu 1990:299-303; Yaman 1993:96-105. Vgl. insbesondere auch: Kaleli 1990:276-284 sowie zahlreiche Beiträge in: ebd., die hier mit einflossen.

[516] Vgl. die Übersetzung in Auszügen von: Kehl-Bodrogi 1992:37-38. Zuerst in: *Cumhuriyet* 15. Mai 1990:13; Wiederabdruck mit Kommentar zur Entstehung dieses Dokuments, das neue Maßstäbe im Auftreten der Alevi setzen sollte in: Zelyut 1990b:295-301.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000187

politisch engagierten Alevi zuallererst, das türkische Staatswesen bedingungslos zu säkularisieren und zu demokratisieren sowie die Menschenrechts-Charta der Vereinten Nationen umzusetzen. Dazu gehöre ein Ende der Folter und Todesstrafe, vor allem aber die Garantie grundlegender Freiheitsrechte. Diese seien angesichts des Dominanzanspruchs des hanefitischen Islam und des Vordringens des radikalen Islamismus unterhöhlt. Insbesondere bestehe in der Türkei keine Gewähr für Glaubens- und Gewissensfreiheit.

Vordringlich gälte es, das Alevilik als eigene Glaubens- und Lebensform anzuerkennen, eine offene Diskussion über es zu gestatten, die Alevi in ihrer Eigenart zu belassen, ihnen freie Ausübung ihrer Religion zu ermöglichen und völlige rechtliche und soziale Gleichstellung zuzusichern. Dazu gehöre, den zwangsweisen Moscheebau in alevitischen Dörfern und Gemeinden[517] zu beenden ebenso wie die Verpflichtung aller Schüler zum hanefitischen Religionsunterricht aufzuheben. Archive, die Dokumente zum Thema bergen, seien ungehindert zugänglich zu machen.

Mit Sorge verfolgen Alevi und säkulare Kreise, daß die Grundsätze der kemalistischen Republik zunehmend unterlaufen, wenn nicht gar aufgehoben werden. Infolgedessen dringen sie auf Treue zum Erbe Atatürks, vor allem auf eine Gewähr des Staatsprinzips Laizismus.

Anfänglich wurde von konzilianteren alevitischen Kreisen (İzzettin Doğan[518], Şener) staatliche Unterstützung für den Bau von alevitischen Versammlungshäusern, alevitischer Religionsunterricht, eine Repräsentanz der Alevi im DİB und ähnliche staatsnahe Projekte gefordert. Diese Mammutbehörde würden die Alevi nämlich mit ihren Steuern erheblich mitfinanzieren, ohne daß ihnen davon wieder etwas zugute käme - ja die Institution würde letztlich sogar gegen die Alevi arbeiten. Zum überwiegenden Teil halten Alevi mittlerweile die Annahme staatlicher Gelder für einen Widerspruch zum Laizismus. Vieleher müsse das DİB geschlossen bzw. grundlegend reformiert werden, denn darin würden Staat und Religion verquickt sein. Stattdessen habe jede Religionsgemeinschaft für ihre Kultstätten, Religionsbediensteten und sonstigen Bedürfnisse selbst aufzukommen. Dafür seien ihnen die vollen Entfaltungsmöglichkeiten zu garantieren. Gefordert wird daneben eine großangelegte Aufklärungskampagne, an der sich auch der Staat zu beteiligen habe, um die Folgen der Verleum-

---

[517] Nach Yaman würden davon betroffene Dörfler diesem Programm durchaus eine gute Seite abgewinnen und sagen: *"Unser Staat stürzt sich vergebens in Unkosten. Er tut dies, um uns zu sunnitisieren. Wir aber, wir sind Alevi. Als Alevi werden wir voller Ehrgefühl unseren Weg fortführen. Es war schon eine ganze Zeit vergangen und es wäre nur noch wenig verblieben, dann hätten wir unseren Weg, unsere Normen, unsere Sitten und Gebräuche vergessen. Gut, daß Vater Staat uns aufgeweckt hat. Wir haben begonnen, Stiftungen, Vereine, cem-Häuser und Verlage zu gründen. In naher Zukunft werden wir Schulen eröffnen, die alevitische Geistliche ausbilden. Wir werden unseren Weg, der die Welt zu Bewunderung hinreißt, unseren Hacı Bektaş Veli und unseren Yunus Emre an die Bastionen unserer schönen Heimat und der gesamten Welt branden lassen."* (1993:99-100) Vielsagend ist auch der Vers von Pir Sultan Abdal, den Mélikoff als Titel der türkischen Übersetzung ihrer Aufsatzsammlung zum Alevilik gewählt hat: *"Wir schliefen, sie weckten uns auf"* (1993).

[518] Vgl. dessen Aussagen im Rahmen eines Interviews wie zitiert in: Kaleli 1990:127-128; Doğan ist *ocakzade*. Ihm und seiner Familie wird allerdings angelastet, daß sie seit den 1950er Jahren zu sehr mit den reaktionären Kräften im Lande kooperiert hätten. Daher sind die Doğans unter Alevi nicht unumstritten; vgl. Doğanay 1990; Kayatekin 1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000188

dungen zu beseitigen, die jahrhundertelang gegen die Alevi geschleudert wurden. Die Tatsächlichkeiten müßten offengelegt und jegliche weitere Hetze gegen das Alevilik unter Strafe gestellt werden.

Mit diesen Forderungen, welche die alevitische Gesellschaft aus ihrem Werteverständnis und ihrer Gesellschaftsordnung ableitet, wird sie den Besonderheiten gerecht, die Max Weber für Sekten beschrieben hat: Sekten sei das Strukturprinzip der Demokratie zu eigen, insofern sie politische und priesterliche Reglementierung ablehnen. Sie würden Gemeindesouveränität praktizieren, wenn auch die Lokalgemeinden sich zu einem überregionalen Zweckverband zusammenschließen könnten. Sekten seien an sich *"apolitische oder anti-politische Gebilde"*, da sie keinen Anspruch auf Universalität erheben könnten. Zudem müßten sie wegen der basisdemokratischen Prinzipien, mit denen sie sich organisieren und Mitglieder aufnehmen, zentrale Macht- und Deutungsinstanzen ablehnen. Damit kommt eine Allianz mit der politischen Macht nicht in Frage. Deswegen würden sie zur typischen Trägerschaft der Forderung nach einer Trennung von Staat und Kirche, nach Gewissensfreiheit wie überhaupt nach Freiheit als verbürgtes Menschenrecht (Weber 1976/1922:721-726).

Derartiges trifft gegenwärtig für die Alevi der Türkei zu. Auch im Alevilik gab es bislang keine allgemeinverbindliche Zentralinstanz, sondern dezentrale Rechtsfindung in der *cem,* individuelle Heilsuche und Selbstverantwortlichkeit der Individuen. Die Distanz zur politischen Macht wird gleichfalls im alevitischen Staatsskeptizismus und der spezifischen historischen Rolle der Alevi deutlich. Allerdings scheidet die Geschlossenheit seiner Gemeinschaft das Alevilik von dem Begriff, den sich Weber von Sekten gemacht hat. Doch stellt - wie gezeigt werden konnte - ja gegenwärtig eine neue Generation von Alevi mit ihren Forderungen gerade diese Absicherung der Gruppe nach Außen durch Abstammungsprinzip und Endogamiegebot zur Diskussion. Das Alevilik scheint sich hin auf eine Beitrittsgemeinschaft zu entwickeln, die sich all jenen öffnet, die für Freiheit, Demokratie, Brüderlichkeit sowie für die innere und äußere Unabhängigkeit der Person eintreten. Damit mag es sich jenen christlichen Sekten, die Weber untersuchte, strukturell angleichen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000189

IV. Ergebnis und Ausblick

Seit Gründung der Türkischen Republik interessierte das Alevilik in einer breiteren Öffentlichkeit allenfalls vor dem Hintergrund politischer Zielsetzungen: Atatürk hatte in den Alevi getreue Verbündete im Unabhängigkeitskrieg und beim Aufbau eines im Vergleich zum Osmanischen Reich grundlegend anders gearteten Staats- und Gemeinwesens gefunden. Als es darum ging, eine Nationalkultur vorzustellen, um den Staatsbürgern der jungen Republik Anhaltspunkte für eine kollektive Identität zu bieten, griffen die Kemalisten selektiv auf kulturelle Hervorbringungen der Alevi zurück. Da sie bestrebt waren, eine geeinte Nation zu begründen, mußte die Besonderheit alevitischer Identität hinter einer allgemein gehaltenen Rede vom anatolisch-türkischen Landmann verschwinden. Das Vorgehen war im Grunde nicht viel anders als im Osmanischen Reich, dessen geistige Elite - die *ulema* - zwar nicht auf eine "nationale", aber doch auf die religiöse Einheit des muslimischen Bevölkerungsteils bedacht gewesen war. Da den Alevi nun aber nicht mehr wegen ihres Bekenntnisses von staatlicher Seite zugesetzt wurde, sondern mit der Türkischen Republik Vorstellungen verwirklicht wurden, die ihren Werthaltungen entsprachen, konnten sie sich mit dem vereinheitlichenden Nationenbau *(nation-building)* identifizieren und ihn unterstützen. Dies galt, solange der Kemalismus beherrschend war. Später übten andere fortschrittliche politische Bewegungen erhebliche Anziehungskraft auf die Alevi aus. Denn wie schon zum Kemalismus konnte auch zum Antikapitalismus, Antiimperialismus und Sozialismus eine ideelle Nähe aufgezeigt werden. Indem sich insbesondere die jüngere Generation diesen Strömungen anschloß, blieben die Alevi der oppositionären und staatsfernen Rolle treu, die ihnen in osmanischer Zeit zugefallen war.

Nach dem Putsch von 1980 gerieten auch nichtalevitische säkular gesinnte Kreise der Türkei unter den Druck, der von einer zunehmenden Islamisierung des öffentlichen und privaten Lebens ausging. Damit war abermals die Voraussetzung für eine Zusammenarbeit beider Gruppen gegeben: Die aufgrund eines eher freiheitlichen Religionsverständnisses seit der Zeit Atatürks radikal säkulare Gesinnung der Alevi ließ sie nämlich progressiven sunnitischen Kräften, die das säkulare Staatsprinzip gefährdet sahen, als geeignete Verbündete für eine demokratische und freiheitliche politische Bewegung erscheinen. Von daher erklärt sich, daß die liberalen Presse seit 1989 das Alevilik als eigene Konfession würdigte. Zudem gehört der aktuelle alevitische Aktivismus in der Türkei einem Strom politischer Emanzipationsbewegungen zu, die nach 1980 verschiedene gesellschaftliche Gruppen initiiert hatten, die bislang irgend benachteiligt oder ignoriert worden waren.

So hat auch gegenwärtig die alevitische Bewegung eine stark gesellschaftspolitische Note; abermals wird die "Kultur" der Alevi für politische Anliegen instrumentalisiert. Doch haben sich nun die Akzente erheblich verschoben: Im Gegensatz zu anderen fortschrittlichen Bewegungen, die Alevi früher unterstützt hatten, lassen sich Alevi gegenwärtig nicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000190

gänzlich von der universalistischen Tendenz dessen und auch nicht mehr von antitraditionalistischen Ansätzen der Welterklärung absorbieren. Denn sie haben in den 1980er Jahren erkannt, daß sie damit die Besonderheiten ihrer Gemeinschaft preisgegeben und sich ihre eigentliche Stärke hatten nehmen lassen.

So steht der jüngste alevitische Aktivismus zwar auch für universale Anliegen wie für den Kampf um Demokratie, Laizismus und Menschenrechte ein, legt aber zugleich Wert darauf, die Partikularität der Alevi festzustellen und zu bewahren. Kulturelle Aspekte werden den politischen nicht mehr untergeordnet. Die alevitische Bewegung der Gegenwart zielt nicht primär auf die gesamte Gesellschaft der Türkei ab, sondern auf die alevitische Gemeinschaft. Um einer Selbstbehauptung in Staat und Gesellschaft willen, ist eine Selbstvergewisserung der Alevi als "Glaubens"- und "Kulturgemeinschaft" in Gang gekommen. Dabei wurden die Allianzen, die mit politisch gleichgesinnten Nicht-Alevi geschlossen worden waren, bisweilen zweitrangig und die gemeinschaftsinterne Verständigung zentral.

Dies ließ sich anhand der Literatur zeigen, die in den letzten Jahren in diesem Zusammenhang entstanden ist: Es artikulieren sich damit Autoren, die sich der sozialen Gruppe der Alevi nicht wegen eines politischen Bekenntnisses zurechnen, sondern die auf das traditionelle Kriterium abheben, welches Gruppenmitgliedschaft bisher definierte - nämlich auf die Abstammung von alevitischen Eltern. Sie grenzen sich auf diese Weise von anderen Autoren und Akteuren ab und schaffen eine Ebene der Verständigung, die potentiellen Adressaten gegenüber nicht neutral ist: Die eine Gruppe der Adressaten können sie mit "Wir" ansprechen, die andere mit "Ihr" bezeichnen und gegebenenfalls ausgrenzen.

Wenn alevitische Autoren solcherart Herkunftsgemeinsamkeit betonen, bemühen sie ein Idiom, das für 'ethnische Gruppen' kennzeichnend ist. Zu diesem Idiom gehört auch, daß sie in ihren Schriften das der 'Wir-Gruppe' "Eigene" im Kontrast zu einer andersgearteten Außenwelt bestimmen. Wenn die Autoren von "unserer Kultur", "unserem Glauben" und "unserer Identität" sprechen, ist ihr Thema nun das spezifische soziale und religiöse Gefüge des Alevilik noch bevor es sich den universalen politischen Bewegungen zugewandt hatte und in ihnen aufzugehen drohte. Die alevitischen Wortführer der Gegenwart knüpfen an die traditionellen Kriterien alevitischer Identität an: religiöses Bekenntnis, Gottesverständnis, "heilige" Persönlichkeiten, Wertmaßstäbe, Riten und Alltagsbrauchtum.

Als eine Zielsetzung der Literatur läßt sich erkennen, diese Elemente in Erinnerung zu rufen und wiederzubeleben. Die Besonderheit dessen liegt darin, daß man zwar insgesamt eine Rückbesinnung auf die traditionellen Glaubens- und Lebensformen begrüßt, aber dennoch Wandel in manchen Punkten für notwendig erachtet. Das hat zum einen mit alevitischen Grundhaltungen zu tun, resultiert zum anderen aber aus dem sozialen Hintergrund, den die Autoren als die neuen Wortführer der Gemeinschaft mitbringen. Sie stellen eine neue Elite dar, die zwar im alevitischen Milieu sozialisiert, aber Bildung und gesellschaftliche Position außerhalb desselben bezogen hat. Sie sind nicht mehr wie die alte Elite der religiösen Würdenträger *(dede, rehber* usw.) in ein dörfliches Milieu eingebunden. Ebensowenig legitimiert sie eine Abstammung von "heiligen Geschlechtern"; meist entstammen sie der Schicht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000191

der Laien *(talip)*. Die traditionelle Führungsschicht leitet den Prozeß nicht aktiv an, sondern wird allenfalls von den neuen Wortführern konsultiert und mit der Ausrichtung der traditionellen Rituale betraut.

Oftmals macht die neue Elite den Willen zum Wandel nicht explizit, sondern kodiert ihn. Dies geschieht, indem sie ein Bild von der Vergangenheit der Gemeinschaft konstruiert, das die historischen Verhältnisse so darstellt, wie sie gegenwärtig wünschenswert erscheinen. Ideen und Institutionen, die den Autoren von einem gegenwartsbezogenen Standpunkt bedeutsam sind, werden zwei herausragenden Stifterfiguren zugeschrieben: Ali und Hacı Bektaş Veli, welche die Darstellungen mit allen alevitischen Tugenden ausstatten: Unbestechlichkeit, Mut und Kampfeskraft - beides frei von jeglicher Grausamkeit -, absolute Gerechtigkeit, Solidarität mit den Armen und Schwachen, Bescheidenheit, Selbsterkenntnis, Klugheit und - dem allen zugrundeliegend - eine tiefe Achtung vor dem Menschen.

Diese traditionellen "Heiligen" sind damit als Identifikationsfiguren in den zeitgenössischen Diskurs eingebracht. Ali dient dazu, das Alevilik auf den Islam zurückzuführen. Damit tritt man der jahrhundertealten orthodoxen Anfechtung entgegen, die es als Unglauben aus der Gemeinschaft der Muslime ausschließen will. Das Neue an der gegenwärtigen Diskussion ist nun, daß manche alevitische Kreise pointiert aufzuzeigen versuchen, daß die fünf Grundpflichten des sunnitischen und schiitischen Islam, wenn sie als Norm aufgefaßt werden, keineswegs der ursprünglichen Botschaft des Islam zugehören. Wie Islamisten bemühen Alevi nun ebenfalls Koran und Hadith, um ihre Ablehnung eines solchen, in ihren Augen auf Äußerlichkeit reduzierten Islam zu begründen. Eigene Glaubensvorstellungen und -praktiken versucht man auf diesem Wege als aus der Zeit von Muhammed und Ali datierend nachzuweisen. Zum Teil geht dieser Ansatz sogar soweit, das Alevilik zu dem "eigentlichen", Islam zu erklären.

Wenn die Schriften Leben, Werk und Denken des Hacı Bektaş Veli, über den kaum wissenschaftlich gesicherte Kenntnisse vorliegen, detailverliebt, bilderreich und im Tone der Tatsachentreue darstellen, so erklären sie mit dieser Heiligenfigur die regionale Besonderheit des Alevilik in Anatolien und seine außerordentliche Verbindung zum sogenannten *"Türkentum" (Türklük)*.

Mit dem Schlagwort "Türkentum" ist ein Motiv benannt, das schon seit Republikgründung in der Diskussion um das Alevilik sehr bestimmend war. Es definiert in erster Linie eine Gemeinsamkeit der Sprache, der Herkunft (Zentralasien und Horasan), aber auch moralischer Qualitäten. Humanistische Werthaltungen, die dem Alevilik eigen sind, setzen indessen der nationalistischen Argumentation, die manche Autoren daran anknüpfen, Grenzen. So gerät sie nicht zu einem xenophoben, aggressiven Nationalismus und Chauvinismus. Allenfalls mündet die Rede von der Turkizität des Alevilik in einen erdverbundenen Patriotismus. In diesem Punkt unterscheidet sich die alevitische Argumentation stark von orthodoxen oder nationalistisch-sunnitischen Arbeiten. Diese haben die Tendenz, die erheblichen Unterschiede im Glaubensverständnis des Alevilik und des sunnitischen Islam zu relativieren oder zu verleugnen. Stattdessen stilisieren sie das Alevilik zu einem Islam nomadischer Türken, die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000192

in späterer Zeit etwas vom rechten Weg des Islam abgekommen seien.
Für manche alevitische Autoren ist das Alevilik gleichfalls eine Religion der Türken. Es ist dann aber keinesweg ein "degenerierter" Islam, sondern der "wahre" Islam, der die ursprüngliche Botschaft Muhammeds bewahrte.
Alevi heute sind weitgehend von rein säkularen und materialistischen Ansätzen der Welterklärung abgerückt und haben sich religiösen und sonst idealistischen Deutungsmustern zugewandt. Auch wenn man dies sicher nicht gerne zugäbe, haben manche Alevi dabei in gewisser Weise dem wachsenden Druck des politischen Islam stattgegeben. Im Gegensatz zu den 1970er Jahren halten nämlich gegenwärtig nur noch wenige Autoren das Alevilik für eine eigenständige türkische Religion, die sich aus dem Schamanismus der zentralasiatischen Türken entwickelt habe. Vieleher erklären sie es heute zu einer islamischen Konfession bzw. Rechtsschule.
Verarbeitet werden in der Rede von Anatolien und dem Türkentum jedenfalls zwei politisch-ideologische Strömungen, welche zu Beginn dieses Jahrhunderts die Ablösung des multiethnischen und religiös legitimierten Osmanischen Reiches durch den säkularen Nationalstaat Türkei sowie den anschließenden Nationenbau ermöglichen sollten: einerseits die patriotische Bezugnahme des *"Anadoluculuk"* auf Anatolien, das stilisiert wurde zum jahrtausendealten Nährboden hochstehender Zivilisationen, als deren Fortführung sich die Türkische Republik begreifen sollte; andererseits der türkische Nationalismus, der sich letzten Endes als maßgebliche Ideologie durchsetzen sollte.
Neben den zentralen Figuren Ali und Hacı Bektaş Veli verkörpern in den alevitischen Schriften ein rebellischer Bauerndichter (Pir Sultan Abdal), ein messianischer *Türkmen*-Führer, der zugleich zahllose religiöse Hymnen verfaßt hat (Şah İsmail) und ein weiterer Ordensmann der Bektaşi (Balım Sultan) zusätzliche Aspekte alevitischer Identität. Mit tyrannischen und sittlich verrohten osmanischen Sultanen, Richtern und Provinzgouverneuren werden ihnen die entsprechenden Feindbilder gegenübergestellt. Wie im theoretischen Teil der vorliegenden Studie ausgeführt, sind solche zumeist stark wertenden Kontrastierungen ein typisches Merkmal von 'Wir-Gruppen-Prozessen'.
Alevitische Autoren belegen, was in ihren Augen jeweils das Alevilik schlechthin darstellen soll, mit unterschiedlichen Kennzeichnungen: Es kann als eine Religion, ein Glaubenssystem, eine Philosophie, eine Lebensweise, eine politische Haltung und Aktion oder ganz umfassend als "Kultur" oder "Zivilisation" verstanden werden.
Hebt man auf den religiösen Aspekt des Alevilik ab, so ist damit einerseits die Forderung verknüpft, es neben dem sunnitischen Islam gleichberechtigt anzuerkennen; andererseits ist eine Absage an jene Kreise erteilt, die es aus unterschiedlichen Interessenlagen heraus weiter säkularisieren wollen. Die religiöse Argumentation wünscht zwar eine Restitution der religiösen Praxis, ist aber Neuerungen gegenüber durchaus aufgeschlossen.
Für andere stellt das Alevilik schon seit Ali einen politischen Kampf für Demokratie, für die Gleichberechtigung aller Menschen und gegen wirtschaftliche Ausbeutung dar. Den Bedingungen der Zeit nach hätten sich die ökonomischen und herrschaftsmäßigen Gegensätze nur

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000193

im Idiom einer Religion äußern können. Da das Alevilik mit seinen Denkweisen und sozialen Praktiken diese Gegensätze im Rahmen begrenzter Dorfgemeinschaften aufgehoben habe, seien seine Traditionen wiederzubeleben.
Weniger politisch versuchen jene Autoren zu argumentieren, die im Alevilik neben den religiösen Elementen eine Philosophie, Lebensweise oder Kultur erblicken. Sie heben damit auf den alle Aspekte des Daseins umgreifenden Charakter des Alevilik ab. Es sei eben nicht allein auf eine Religion oder ein Denksystem oder eine spezifische Lebenspraxis zu reduzieren. Vielfach betonen gerade jene, die im Zuge des politischen Aktivismus der 1970er Jahre daran beteiligt waren, die *dede* als feudale Ausbeuter aus den Dörfern zu vertreiben, das kulturelle Wesen des Alevilik. Stets habe es sich dem rohen Materialismus des *"Sunnitum" (Sünnilik)* entgegengestellt.
Demnach meint der Singular im Untertitel meiner Arbeit nicht etwa eine "alevitische Identität". Vieleher spricht er darauf an, daß sich hinter der Rede von dem einen Alevilik eine Vielfalt von Ausdeutungen verbergen mag.
In den neuesten Schriften kommt man indessen überein, daß auf das Alevilik am besten alle diese Beschreibungen zugleich zutreffen. Damit ist Zwist unter Alevi zu verhindern; dies ist überhaupt ein maßgebliches Anliegen der untersuchten Literatur: Denn eines ihrer zentralen Motive ist das Bemühen darum, Gruppen zu einer Gemeinschaft zusammenzubringen, die bisher eher nur lose über das Bewußtsein geteilter religiös-ethischer Ansichten und des gemeinsamen Schicksals der Verfolgung verbunden waren. Sie hatten sich in der Vergangenheit mit je eigenen Herkunftstraditionen und durch Gruppenendogamie voneinander abgegrenzt. Die Autoren versuchen nun, eine einige Glaubens- und Lebensgemeinschaft zu konstruieren, die es so noch nicht gegeben hatte.
Die Besonderheiten des jüngsten alevitischen Schrifttums, die in der vorliegenden Untersuchung dargestellt und hier nochmals kurz skizziert wurden, lassen es als eine Literatur kennzeichnen, die Ausdruck eines 'Wir-Gruppen-Prozesses' ist, dem Züge einer Ethnizitätsbewegung anhaften. Jene Literatur will die Voraussetzungen für einen solchen Prozeß schaffen, ihn anleiten und vorantreiben; damit spiegelt sie auch seinen Fortgang wider.
Tatsächlich dürfte die Art und Weise der Wissensvermittlung über die eigene Gemeinschaft befördern, daß sich eine größer gefaßte 'Wir-Gruppe' herausbildet, welche die Grenzen innerhalb der Glaubensgemeinschaft nicht mehr so stark wahrnimmt. Denn das Wissen wird nicht mehr in traditioneller Weise persönlich übermittelt, sondern veröffentlicht und damit einem wesentlich größeren Kreis von Personen gleichförmig mitgeteilt.
Solche Vereinheitlichung wird noch verstärkt durch die Tatsache, daß die Autoren oftmals selbst nur aus wenigen, stets gleich ausgewählten Quellen informiert sind. Zudem bemühen sie sich, weniger eine Lokaltradition darzustellen, sondern einen standardisierten Ablauf der Riten und eine konsistente Deutung von Legenden und religiös-ethischen Leitsätzen wiederzugeben. Auch die historische Überlieferung wird meist ähnlich erzählt, wenn auch je nach politischer Orientierung eines Autors unterschiedlich gedeutet. Insgesamt dürfte sich damit eine gewisse Normierung der Glaubensvorstellungen und der Glaubenspraxis durchsetzen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000194

Dies wird zumindest dann der Fall sein, wenn lokale religiöse Würdenträger, die lange nicht mehr praktiziert haben und daher selbst Texte und Abläufe nicht mehr präsent haben, tatsächlich auf eine solche Literatur zurückgreifen.
Zu einer Vereinheitlichung würde auch beitragen, falls Pläne verwirklicht werden, die sich noch in der Phase kontroverser Diskussion befinden. Moderne und keineswegs traditionalistische Vorstellungen schlagen nämlich durch, wenn sich die neuen Wortführer dafür stark machen, im alten Ordenszentrum Hacıbektaş eine zentrale alevitische Bildungs- und Forschungsstätte nach dem Vorbild der sunnitischen theologischen Fakultäten einzurichten. Hier sollen die *dede* ausgebildet werden und eine Art Diplom erhalten. Dies erst soll zur Ausübung religiöser Ämter berechtigen.
Hinzu kommt, daß sich anhand der jüngsten Veröffentlichungen auch Nichtmitglieder der Gemeinschaft über das Alevilik informieren und sich mit ihm identifizieren können. Aufgrund der ihm in den Werken beigegebenen Wesenszüge wie Toleranz, Offenheit, Flexibilität, solidarisches, freiheitliches und demokratisches Denken wird sich die Gemeinschaft auf Dauer dem nicht entziehen können, auch solche Sympathisanten von nichtalevitischer Abstammung in ihre Mitte aufzunehmen. Die Literatur bereitet daher die Gemeinschaft, die bislang absolute Geschlossenheit institutionalisiert hatte, auf entsprechende Veränderungen vor. Dies geschieht, indem die Autoren eine Tradition wiedergeben, welche die Existenz der traditionellen Abgrenzungsmechanismen wie Gruppenendogamie, Geheimhaltung *(takiye)* und Abstammungsprinzip stark relativiert, wenn nicht gar leugnet.
Die inhaltliche Analyse der Schriften ließ erkennen, daß sie auf das Selbstverständnis und die zukünftige Ausgestaltung der alevitischen Gemeinschaft und Lehre einwirken wollen. Die Literatur schafft die Voraussetzungen für die von Kehl-Bodrogi prognostizierte *"Neugeburt"* des Alevilik (1992:2), indem sie entsprechende historische Traditionen bereithält, welche die faktischen Veränderungen als ein Rekurs auf das Vergangene erscheinen lassen. Damit legt sie nahe, dies keineswegs als Neuschöpfung wahrzunehmen, sondern lediglich als eine mehr denn legitime Wiederbelebung. Demnach ist im alevitischen Milieu gegenwärtig eine *"invention of tradition"* im Gange, die mit jenen Traditionsschöpfungen der bei Hobsbawm und Ranger (1983) vorgestellten Fallbeispiele zu vergleichen ist, auf welche die Herausgeber das Wort geprägt haben.
So sehr in den Texten die Rede von Einigkeit dominiert, ist zugleich festzuhalten: Für Gruppen von Autoren lassen sich zwar ähnliche Ansätze und Herangehensweisen, der Rückgriff auf klar umrissene Muster der Weltdeutung sowie geteilte Interessen ausmachen. Oft werden dabei allerdings verschiedene Elemente der Auslegung kombiniert, was nicht selten in Widersprüche mündet. Man operiert mit Versatzstücken diverser Ideologien und Erklärungsansätze. Somit konnten die Autoren nicht zu exklusiven Gruppen zusammengefaßt und nicht nur je einer dieser Strömungen zugeordnet werden. Ein oder mehrere Autoren sind also keineswegs in eindeutiger Weise Turkisten, Traditionalisten, anatolische Patrioten, Marxisten, Internationalisten, Gläubige, Atheisten, Kemalisten oder Progressisten. Ähnliche Interessenlagen und Ausgangspositionen sorgen bei mehreren Autoren zwar für ähnliche

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000195

Argumentationslinien, doch nicht für geschlossene Weltbilder und konsistente Darstellung. Was indessen alle eint, ist das bedingungslose Eintreten für Freiheit, Demokratie, Bildung, Fortschrittlichkeit und sogenannte "Modernität". Die Forderung danach wird im besonderen auf das Alevilik bezogen, zumal man zudem aufzeigt, daß Alevi Derartiges "schon immer" gelebt hätten. Es müßten in der Türkei die formalen, ideellen und gesellschaftlichen Voraussetzungen geschaffen werden, damit sich Alevi - ohne negative Konsequenzen befürchten zu müssen - zu ihrem Glauben und ihrer Lebensweise bekennen können, sie frei praktizieren und weitervermitteln dürfen - so klagen die Autoren übereinstimmen ein.

Uneinigkeit herrscht darüber, ob der Staat dies finanziell und institutionell stützen soll oder ob grundsätzlich sämtliche religiösen Angelegenheiten allein Sache der jeweiligen Angehörigen einer Glaubensgemeinschaft sein sollen. In der allerjüngsten Zeit treten die meisten Stimmen für die zweite Möglichkeit ein. Denn man geriet in argumentative Bedrängnis als einerseits Laizismus - verstanden als radikale Trennung von Staat und Religion - gefordert wurde, man andererseits aber zugleich um Vertretung im DİB und um Anteilhabe an dessen Budget ansuchte. Zudem wiesen die Schritte von Staat und Politik darauf hin, daß es diesen mehr um eine Vereinnahmung des Alevilik für eigene Zwecke und um eine Neugestaltung nach sunnitischen Vorgaben zu tun war und nicht etwa um das Zugeständnis neuer Freiheiten oder gar von religiöser und kultureller Autonomie. So plädieren die alevitischen Wortführer überwiegend dafür, das DİB aufzulösen und die Finanzierung sowie den Unterhalt religiöser Institutionen und Dienste allein in die Hände der Gläubigen zu legen. Wo man bangt, daß sich möglicherweise jene Gläubigen nicht zu entsprechend hohen finanziellen Opfern bereit fänden, die angesichts des weitgehenden Zusammenbruchs der alevitischen Strukturen für eine Wiederbelebung erforderlich wären, führen Migrantenkreise die in der Bundesrepublik Deutschland getroffene Regelung als mustergültig an: Der Staat sammelt Kirchensteuer ein und vergibt sie an die jeweiligen Glaubensgemeinschaften, ohne in die Autonomie der Kirchen eingreifen zu können.

Es ist darauf verwiesen worden, daß ethnische und nationale 'Wir-Gruppen-Prozesse' die Tendenz haben, kollektive Identität vor allem durch Konstruktion einer gemeinsamen Geschichte für die Gruppe zu stiften. Auch die alevitische Literatur verfährt so - die historische Betrachtung nimmt sehr breiten Raum ein.

Mir scheint, daß der Hang, die Gemeinschaft über ihre Geschichte zu definieren, im besprochenen Fallbeispiel besonders stark ist, da viele jüngere Alevi die traditionellen Institutionen, Zeichensysteme, Lehrgehalte und Bräuche gar nicht mehr kennen. Auf sie kann nicht zurückgegriffen werden, um an eine spezifische Identität zu appellieren. Knüpft man indessen an die Ursprünge des Alevilik an, ist es möglich, eine solche Identität grundlegend neu zu formulieren. Dies kann besonders gut gelingen, da die "Fakten" dieser Geschichte sehr flexibel zu handhaben sind. Denn vieles hat auch die wissenschaftliche Betrachtung noch kaum hinreichend geklärt.

Wenn nun also Ali, Hüseyin und Hacı Bektaş Veli, von denen fast nur Hagiographien berichten, im alevitischen Schrifttum mit je nach Autor unterschiedlicher Gewichtung für

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000196

Freiheit, Demokratie, für den Kampf um die Rechte verarmter Bauern und Werktätiger und für den Einsatz für die Gleichberechtigung der Frau oder für Völkerverständigung, für Sozialismus oder nationale Selbstbehauptung stehen, so ist die These aufzustellen, daß die derzeitigen alevitischen Wortführer mit den Geschichten über diese Figuren neuartige "Schöpfungsmythen" einer Gesellschaft und eines Wertegefüges erzählen, das mehr neuzeitlichen Vorstellungen als dem Zeitalter dieser alevitischen "Heiligen" und Helden entsprungen ist.

Die neue alevitische Elite aktualisiert gegenwärtig traditionelle Riten, Alltagsbrauchtum sowie die zentralen Stifterfiguren eines religiösen Systems, das bislang in den verschiedenen Landesteilen recht andersartig ausgeprägt sein konnte. Dabei lädt sie die einzelnen Elemente dieses Systems auch mit politischen Gehalten auf. Solches ist nicht nur charakteristisch für Ethnizitätsbewegungen, sondern ließ sich gleichfalls während der iranischen Revolution beobachten: Damals parallelisierten die politischen Aktivisten die Straßenkämpfe im Vorfeld des Umsturzes mit der Schlacht bei Kerbela; der dort gefallene Hüseyin wurde zum heldenhaften Kämpfer stilisiert, wo die Volksreligiosität ihn bislang als eine mehr passiv leidende Figur erinnert hatte (vgl. Kippenberg 1981; Hooglund 1981). Ein systematischer Vergleich solcher zweckrationaler Umbewertungen von schiitischen Traditionen in zwei so unterschiedlichen Gesellschaften wie der iranischen und der alevitischen könnte lohnend sein, insofern sich die Referenzsysteme von iranischer Schia und anatolischem Alevilik teilweise decken (wie beispielsweise in Ali, Hüseyin oder der *aşure*-Trauer), wohingegen sich ihr jeweiliges Wertesystem und die grundsätzliche Zielrichtung zu diametralen Gegensätzen entwickelt haben.

Anhand des untersuchten Materials ließen sich einige Fragen zu den gegenwärtigen Prozessen und den Aspekten alevitischer Identität in der jüngsten Zeit nicht klären oder nur vorsichtige Thesen dazu entwickeln[519].

Der Bericht von Kehl-Bodrogi (1992) und die Diskussion, die sich in der obig analysierten Literatur und in der alevitischen Presse niederschlägt, läßt darauf schließen, daß neuartige Transformationsprozesse das Alevilik ergriffen haben. Um indessen beurteilen zu können, wie groß deren Tragweite ist, kann das schriftliche Material nicht allein als Grundlage dienen. Es ist nur begrenzt möglich, Aussagen zu treffen über seine Rezeption bei einer so abstrakten Entität, wie dem "alevitischen Volk", welches die Intellektuellen beständig im Munde führen. Es stellt sich die Frage, inwieweit die gegenwärtige alevitische Bewegung eine Angelegenheit städtischer Eliten ist, und wieweit es diesen gelingt, die aufgebrachten Thesen zum Alevilik und damit auch Neuerung in die ländlichen Gemeinden zu tragen.

---

[519] Prognosen zu deren weiteren Verlauf und zum Charakter eines zukünftigen *"reformierten Alevitum"* (Kehl-Bodrogi 1993:280) halte ich im Blick auf den eben zitierten Aufsatz (vgl. ebd.) bewußt knapp. Vgl. auch: Väth 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000197

Schwerlich kann beurteilt werden, wie die Masse der Alevi diese neuartige Prominenz ihrer Gruppe, ihrer Glaubenslehren und -praktiken in den Medien erfährt und wie sie sich dazu verhält. Werden Alevi sich hinfort gestärkt und sicherer fühlen oder eher nur unangenehm berührt, da nun jeder über sie weiß? Entspricht es tatsächlich dem Empfinden der einzelnen alevitischen Untergruppen, sich zu einer Gemeinschaft vereint und mit bestimmten Merkmalen behaftet zu sehen? Die unterschiedlichen Dimensionen dieser Prozesse und das gesamte Spektrum beteiligter Akteure können nicht allein auf der Grundlage des schriftlichen Materials erfaßt werden.

Relevant ist zudem die Frage nach jenen Alevi, deren Muttersprache nicht Türkisch ist, sondern Zazaki oder Kurmancı oder gar Arabisch wie im Fall der *Nusayri*. Sie sind sowohl als Autoren unterrepräsentiert, wie auch als alevitische Teilgruppen in den Darlegungen oftmals übergangen. Statt dessen heben viele Arbeiten das türkische Element im Alevilik besonders hervor. Es wird nicht erwähnt, ob möglicherweise *Zaza* oder *Kurmancı* bzw. *Kürt* mehr als nur eine Zugehörigkeit, die sich über Sprache definiert, bezeichnet. Es bleibt also offen, ob damit eigenes Brauchtum, Traditionen, Gesellschaftsformen und ein anderer Herkunftsbezug einhergehen. Es wäre denkbar, daß Zaza, die sich bislang aufgrund der religiösen Bindung mehr den türkischsprachigen Alevi als den zazakisprachigen Sunniten verbunden fühlten, durch die entsprechende Literatur darauf gestoßen werden, eine eigenständige Zaza-Kultur zu entdecken. Möglicherweise fühlen sie sich in ihrem Selbstgefühl und den Bezügen ihrer Identität getroffen, wenn ihre Kultur als eine rein türkische dargestellt wird. Dies dürfte um so schwerer wiegen, als manche Autoren den spezifisch religiösen Aspekt des Alevilik zurückstellen. In diesem Zusammenhang gälte es zu untersuchen, was die türkische Kultsprache tatsächlich für das Identitätsempfinden zazaki- oder kurmancısprachiger Alevi bedeuten kann. Entfremdet beispielsweise die Darstellung eines Hacı Bektaş Veli als "reinen Türkensohn" und Vorreiter türkischer nationaler Einigung ihn diesen Gruppen als Stiftergestalt? Er mag ihnen und den türkischsprachigen Alevi bislang allein als alevitischer Heiliger und weniger als Angehöriger einer ethnischen Gruppe vorgekommen sein. Seine Figur mag es in der Vergangenheit ermöglicht haben, Gruppengrenzen innerhalb des Alevilik zu transzendieren. Wenn dies nun nicht mehr gelänge, würde die neuere Literatur Gräben aufgerissen haben, wo noch keine waren. Das Projekt eine Gemeinschaft neu zu stiften, gewänne destruktive Züge.

Auf jeden Fall dürfte das Schrifttum die Teilgruppen des Alevilik stärker dazu zwingen, über ihre Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft nachzudenken, die nicht mehr einfach nur als Alevilik, sondern auch als "Türkentum", "Kurdentum" oder "Zaza" beschrieben wird. Dies mag insbesondere die kurmancısprachigen Alevi betreffen, die sich ihrer "kurdischen" Identität sicherer scheinen als die Zaza, welche sich oft oder nicht (mehr) den "Kurden" zurechnen. Die aufkeimende Publikationstätigkeit zum Thema "Zaza" scheint bereits darauf hinzuweisen, daß die Zaza ihren eigenen Weg zu suchen begonnen haben.

Die kurmancı- und zazakisprachigen Alevi sahen sich ohnehin bislang zweifach marginalisiert, sowohl religiös in einem hanefitisch-sunnitisch dominierten Gemeinwesen wie als

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000198

"Kurden" in einem türkischen Nationalstaat. In einer Situation, da sich beide dieser gesellschaftlichen Spannungslinien dramatisch zuspitzen, wird der Druck auf jene Alevi wachsen, deren Muttersprache (bzw. "Großmuttersprache") nicht Türkisch ist. Möglicherweise geraten sie in eine Situation, in der sie entscheiden müssen, ob sie sich einer nationalen Widerstandsbewegung anschließen, oder sich zu einer religiösen Gruppe bekennen, welche die "Sprache des Feindes" spricht. Dazu dürfte nämlich das Türkische für manche der nichttürkischen Bevölkerungsgruppen geworden sein; denn die Staatsführung hat es seit Republikgründung gegenüber diesen Teilbevölkerungen als hegemoniale Strategie eingesetzt. Zugleich dient das Türkische jenen alevitischen Untergruppen zu ihrer religiösen Identifikation, wird es doch neben ihren Muttersprachen Kurmancı, Zazaki und Arabisch als sakrale Sprache gepflegt.

Wo sich - zumindest in der Bundesrepublik Deutschland - bereits eigene alevitische Kurdenorganisationen und kurdische Alevi-Vereine (diese Dopplung in der Bezeichnung ist wichtig) bilden, sind Tendenzen zu wachsendem ethnischen und religiösen Separatismus unübersehbar geworden. Dem können die zeitgleich ausgegebenen Parolen von einer Solidarität, die je das gesamte kurdische bzw. das gesamte alevitische "Volk" erfüllen würde, möglicherweise nicht auf Dauer entgegenwirken. Die Heterogenität von Gruppen, die bislang entweder ein "nationales" oder ein "religiöses" Anliegen einte, könnte sich offenbaren, den Zusammenhalt in beide Richtungen unterhöhlen und zu entsprechender Fragmentierung der Glaubensgemeinschaften und der Sprechergruppen führen. Doch wie derzeit zu beobachten ist, sind sich Zaza, sunnitische Kurden, alevitische Kurden und alevitische Türken durchaus dieser Gefahr bewußt. Die unerträgliche Härte, mit der gegenwärtig in der Kurdenfrage durchgegriffen wird, mag dabei wieder eine Solidarität stiften, die aufgrund der religiösen oder linguistischen Unterschiede fragwürdig geworden war.

Jedenfalls haben die neueren Entwicklungen jene Bedingungen weiter verschärft, welche einzelne Individuen und Gruppen dazu herausfordern, ihre Identität zu bestimmen, zu artikulieren und zu behaupten. Außer Frage steht, daß dabei Kognitionsprozesse und Handlungsmuster wirksam sind, welche die Ethnologie und Soziologie unter den Begriffen 'Ethnizität' und 'Wir-Gruppen-Prozesse' zu beschreiben und zu verstehen sucht. Wo nicht ohnehin schon Grundlagenforschung zu den alevitischen Sondergruppen fehlt, liegen auf diesem Gebiet die zukünftigen Fragestellungen. Dabei ginge es darum, die gegenwärtige Konfliktlagen nicht auf einen "kurdisch-türkischen" oder einen "sunnitisch-alevitischen" Gegensatz zu reduzieren, sondern sie im Geflecht der verschiedenen Prozesse, die das Identitätsempfinden von Individuen und Gruppen prägen, herauszuarbeiten und zu klären. Über die gegenseitige Verschränkung der Ebenen und Dimensionen solcher Vorgänge darf auch nicht hinwegtäuschen, wenn im Zuge dieser kollektiven und individuellen Identitätsprozesse die Akteure oft recht holzschnittartig ein (vertrautes) "Wir" dem (fremden) "Sie" gegenüberstellen. Wie gezeigt wurde, sind diese keine Wahrheiten, sondern Konstrukte - Gebäude, die Schutz zu verheißen scheinen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000199

V. Anhang

1. Biographisches Autorenverzeichnis

Die folgende Zusammenstellung von Autorenbiographien versteht sich als eine erste Orientierungshilfe im alevitischen Publikationswesen. Sie beschränkt sich auf die in der obigen Untersuchung behandelten Autoren. Diese sind mit zwei Ausnahmen, die bereits (vgl. oben S. 81-82) begründet wurden, alevitischer Herkunft. Alevi, die lediglich in Zeitschriften veröffentlichen oder auch nur in den alevitischen Organisationen aktiv sind, konnten hier nicht berücksichtigt werden. Es gibt derer zu viele und zudem ist das Vereinswesen von beständigem Wandel und Fluktuation gekennzeichnet. Daher würden entsprechende Angaben zu schnell überholt sein und müßten erhebliche Lücken aufweisen. Deswegen wurde auch nicht auf Mitgliedschaften oder Funktionen eingegangen, welche die Autoren in den Vereinen innehalten mögen.

Auch mußten die untenstehenden Autorenbiographien bisweilen etwas lückenhaft und ungleichgewichtet ausfallen; denn entsprechend der Zielsetzung meiner Untersuchung konnte keine umfassende eigene Erhebung und Interviewserie zu den betreffenden Personen durchgeführt werden. So beruhen die Angaben hier maßgeblich auf Klappentexten, Zeitungsartikeln, dokumentierten Interviews, Beiträgen in alevitischen Zeitschriften und schriftlichen Auskünften der Autoren selbst. Keiner von ihnen war in den einschlägigen biographischen Lexika zum öffentlichen Leben der Türkei verzeichnet.

Angesichts der Diffusität und Vielzahl von Fundstellen zu den einzelnen biographischen Angaben schien ein Verzicht auf deren detaillierten Beleg vertretbar.

Infolge der Begrenzungen, die sich aus der Natur des Quellenmaterials ergeben, sind die hier zusammengestellten Informationen vorbehaltlich zu behandeln. Die erwähnten Autoren mögen mir verzeihen, wenn sie nicht um Autorisierung der Angaben zu ihrer Person angesucht werden konnten und sich infolgedessen Fehler eingeschlichen haben mögen. Solche verdanken sich indes allein den konsultierten Sekundärquellen, da aus diesen die Angaben getreulich übernommen wurden.

Es schien mir trotz Einsicht in die Problematik der Quellen sinnvoll, eine Publikation der gewonnenen Informationen zu wagen: Der vorliegende Anhang soll nicht nur begleitend zur Lektüre des obigen Textes eine grobe Einordnung der zitierten Autoren erleichtern, sondern von ihm ausgehend kann ein erster Anhaltspunkt für den Blick auf die kollektive Biographie der derzeit im öffentlichen Leben aktiven Alevi gewonnen werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000201

Atalay, Adil Ali. Pseudonym: **Vaktidolu**
Geb. 1936 Gözaydın (Distrikt Kemaliye, Provinz Erzincan);
vermutlich *ocakzade* aus dem Ağuçan ocağı;
Bektaşi-Dichter und Verleger *(Can Yayınları)*.

Bender, Cemşid
Geb. 1927 Konya;
Kurmancısprecher;
1950 Abschluß des Studiums der Rechtswissenschaft in Istanbul;
1953-58 Promotion in Frankreich;
1958-1960 Aufenthalt an der Universität Oslo;
Mitglied und Mitbegründer des *Enstítuya Kurdi ("Kurdisches Institut")* und des *Yukarı Mezopotamya Kültür Merkezi ("Obermesopotamisches Kulturzentrum");*
diverse populärwissenschaftliche Veröffentlichungen zur türkischen Geschichte und jüngst verstärkt zur kurdischen und alevitischen Kultur.

Birdoğan, Nejat
Geb. im Distrikt Kağızman (Provinz Kars);
Militärdienst als Offizier;
Schriftsteller und Publizist; dürfte eine akademische Ausbildung genossen haben; über dreißigjährige Beschäftigung mit der Volkskunde der Türkei, insbesondere dem Alevilik.

Bozkurt, Fuat
Geb. 1947 Soğukpınar (Distrikt Kangal, Provinz Sivas);
die Herkunft als *ocakzade* aus dem als heilmächtig geachteten Şah İbrahim ocağı verschafft ihm Zugang zu den *buyruk,* die Bozkurt in mehreren Editionen vorgelegt hat. Der Vater war noch als *dede* tätig.
1969 Abschluß im Fach Türkische Sprache und Literatur an der Ankara Üniversitesi;
1975 Promotion in Turkologie an der Universität Göttingen;
Forschungsreisen im Iran und Afghanistan;
1982 Habilitation an der Ege Üniversitesi in Izmir mit kurzzeitiger Tätigkeit an der dortigen sozialwissenschaftlichen Fakultät, doch baldige Entlassung aufgrund der YÖK-Erlasse;
seit 1983 in Europa lebend mit wechselnden Lehraufträgen in Venedig, Gießen, Hamburg;
seit 1987 Forschung und Lehre für Türkische Sprache an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Rotterdam; gegenwärtig dem Lehrkörper der Fakultät für Literaturwissenschaft der Akdeniz Üniversitesi in Antalya assoziiert.

Çamuroğlu, Reha
Geb. 1958 Istanbul;
Absolvent der historischen Fakultät der Boğaziçi Üniversitesi Istanbul und nun publizistisch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000202

und wissenschaftlich tätig;
Mitbegründer und mehrjähriger Redaktionsleiter der alevitischen Blätter *Cem* und bei *Nefes* (seit Ende 1993);
Turgut Koca *Halifebaba,* der *postnişin* des Eryek Dergahı, ist sein spiritueller Lehrer.

Celasun *Dede,* Ali Haydar
Geb. 1925 Kayseri;
ocakzade aus dem Karadonlu Canbaba ocağı und Abkömmling des "Stammes" der Simuşağı; Zazakisprecher. Die Eltern stammen aus Dersim und wurden infolge des Aufstandes von 1925 zwangsumgesiedelt, wobei der Vater Ahmed Celasun zudem wegen vermeintlicher Beteiligung daran sowie aufgrund seiner Tätigkeit als *dede* 15 Jahre seines Lebens im Gefängnis verbrachte. Ali Haydar Celasun wurde erst seit etwa 1988 als *dede* aktiv, nachdem er bis dahin eine rein säkulare Laufbahn im Bereich des sozialkritischen Theaters und politischer Arbeit verfolgt hatte.
Aufgrund einer schon im Kindesalter begründeten langjährigen Bekanntschaft und Vertrautheit mit Aşık Veysel sowie mit dem Umfeld der kemalistischen *halk evleri* gewinnt Celasun Zugang zur Theaterarbeit, die er autodidaktisch weiterverfolgt und in Wandertheaterprojekte in der Türkei umsetzt.
Lebt seit 1978 in Berlin, wo er als Regisseur im Bereich Frauen- und Jugendtheater arbeitet.

Erdoğan, Kutluay
Geb. 1935 Asbuğ (Distrikt Sarıkamış, Provinz Kars);
ocakzade aus dem eigentlich in Güneş Tekke (Provinz Divriği) ansässigen Garip Musa ocağı; der Großvater war indessen 1850 nach Asbuğ umgesiedelt und hatte dort eine *tekke* gegründet. Erdoğans anderer Großvater namens İsmail war als *halife* im Kloster von Hacıbektaş tätig gewesen.
Grundschule in Kars; Gymnasium in Ankara;
Studium der Geschichtswissenschaft an der Ankara Üniversitesi;
anschließend Lehrer in Kars, Erzurum und Eskişehir;
seit 1978 Oberinspektor im Aufsichtsrat des Nationalen Bildungsministeriums.

Erseven, İlhan Cem
Geb. 1954 İsacı (Distrikt Alaca, Provinz Çorum);
1972 Abschluß des Gymnasiums;
1979 Abschluß im Fach Französisch am Istanbuler Lehrerkolleg Gazi Eğitim Enstitüsü;
anschließend Lehrer in Ankara und in der Provinz Tunceli (ehedem Dersim).
tritt 1979/1980 *semah*-Gruppen bei und beginnt über die alevitischen *semah* zu forschen; Ergebnis dessen ist ein Buch, daß zwar bereits 1982 fertiggestellt war, aber erst 1990 veröffentlicht werden konnte.
1983 Abschluß der Fakultät für Schöne Künste an der Ankara Üniversitesi;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000203

Tätigkeit als Schriftsteller, Übersetzer und *semah*-Lehrer, "Forschungen" zur Volkskunde der Türkei.
Erseven nahm eigenem Bekenntnis nach in den Jahren vor 1980 unter dem Einfluß materialistischer, linker Ideologien an Vertreibungen von *dede* aus alevitischen Dörfern teil, was er nunmehr als schweren Fehler erkennt: diese Aktionen hätten sich letztlich "gegen das Volk" gerichtet.

Eyuboğlu, İsmet Zeki
Geb. 1925 Maçka (Provinz Trabzon);
entstammt einer sunnitischen Gelehrtenfamilie;
Mittelschule in Istanbul und zu dieser Zeit bereits Eintritt in den orthodoxen Nakşibendi-Orden; in den 1940er Jahren hält das Interesse für die islamische Mystik an, wobei Eyuboğlu öfters die Ordenszugehörigkeit wechselt: wurde Nakşibendi-, Halveti-, Mevlevi- und schließlich Bektaşi-Derwisch; daher heute ausschließliches Bekenntnis zum Bektaşilik und Alevilik.
1948-53 Studium und Abschluß an der İstanbul Üniversitesi mit den Fächern Philosophie, Antiker Geschichte und Latein;
anschließend Geschichts- und Philosophielehrer an der Istanbuler Journalistenschule;
1956-58 Lehrer für Kunstgeschichte, Philosophie und Literatur; zugleich leitender Redakteur der Zeitung *Hakimiyet* in Trabzon; zeitweise auch Lehrer für Türkisch und Geschichte an der Mittelschule von Maçka;
lebt seit 1959 in Istanbul, wobei er keine offiziellen Ämter mehr bekleidet, sondern als freier Autor und Journalist für liberale *(Cumhuriyet)* bis linke *(Aydınlık)* Blätter tätig ist; hat darüberhinaus eine beachtliche Fülle an Buchpublikationen vorgelegt.

Kaleli, Lütfi
Geb. 1939 Malatya;
seit 1961 als Journalist tätig;
Mitbegründer und Sekretär des *(halk evi)* in Malatya und des türkischen *"Journalistenverbandes" (Gazeteciler Cemiyeti),* ist Kaleli zudem langjährig aktiv in den Leitgremien mehrerer anderer Vereinigungen sowie in der kemalistischen CHP, die er für einige Jahre im Stadtrat von Malatya vertritt.
1972 erste literarische Veröffentlichung, der zahlreiche weitere folgen (meist Romane, die in alevitischem Milieu handeln und sich sunnitisch-alevitische Konflikte zum Thema machen). Mit seiner schriftstellerischen Tätigkeit handelte sich Kaleli wiederholte polizeiliche Verhöre und nach der Militärintervention vom 12. Mai 1971 eine längere Festnahme ein. Nach seiner Freilassung verließ er Malatya und ließ sich in Istanbul nieder, wo er seither als Journalist und Schriftsteller tätig ist.
1974 Eintritt in die türkische Schriftstellergewerkschaft *(Türkiye Yazarlar Sendikası)* und Engagement in deren Führungsgremien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000204

1991 Mitbegründer und Oberster Buchführer der alevitischen Stiftung *Semah Kültür Vakfı;* ingesamt starke Betriebsamkeit im alevitischen Vereins- und Publikationswesen, was die alevitischen Vereine und Gemeindeverwaltungen mit mehreren Auszeichnungen würdigten.
Gehört zu den Geretteten aus dem am 2. Juli 1993 in Brand gesetzten Hotel Madımak in Sivas (vgl. oben S. 156), wobei er in der Folge das eigene Erleben in einen engagierten Journalismus zu dem Ereignis und zu dessen Nachspiel umsetzt.

Kaya, Haydar
Geb. 1942 Saygılı (Distrikt Çayırlı, Provinz Erzincan);
Grundschulbesuch im Dorf, Gymnasium in Aydın und Erzincan; höhere Ausbildung muß wegen Tod des Vaters abgebrochen werden.
Dennoch gelingt nach anfänglicher Tätigkeit als einfacher Arbeiter und nach dem Militärdienst der Einstieg in eine Beamtenlaufbahn, die von der Stadtbibliothek Manisa in das Amt für Personalangelegenheiten der Kulturverwaltung der Provinz Manisa führt und in den Aufstieg zum Schriftführer bei der Provinzregierung von Manisa mündet.
1982 Frühpensionierung, die zahlreiche Publikationen zur Sittenlehre und Ritual des Alevilik ermöglicht.

Kaygusuz, İsmail
Geb. in Onar (Distrikt Arapkır, Provinz Malatya);
ocakzade, der schon im Kindesalter seinen Vater bei dessen Tätigkeit als *dede* begleitete.
Genießt selbst aber eine rein säkulare Ausbildung, die mit Promotion abgeschlossen und umgesetzt wird in archäologische Forschungen sowie in Untersuchungen zur Kulturgeschichte Anatoliens; wissenschaftliche Beiträge in *Belleten* und diversen archäologischen Zeitschriften; daneben schriftstellerische Tätigkeit, der Romane und Theaterstücke von historischer oder alevitischer Thematik entspringen.

Koca, Turgut
Geb. 1921;
1944 Abschluß des Ingenieurstudiums an der Militärmarineschule, um anschließend 32 Jahre bei der Armee als Ingenieur zu dienen;
nach Pensionierung Arbeit als freier Ingenieur;
1944 Aufnahme in den Bektaşi-Orden durch Halis Baba, um später unter Bedri Noyan *Dedebaba* selbst zum *baba* und 1978 zum *halife* aufzusteigen; legt unter diversen Pseudonymen (Turgut Baba, Turgut Abdal, Kazımoğlu Turgut) Bektaşi-Hymnen vor;
lebt in Bostancı-İstanbul.

Kocadağ, Burhan
Geb. 1936 Çobandağı (Provinz Bingöl);
stammt möglicherweise aus dem kurdischen "Stamm" der Lolan (Distrikt Pülümür), zumal

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000205

dieser in Kocadağs Publikationen stets im Mittelpunkt steht.
Grundschule in Varto, Mittelschule am kemalistischen Dorfinstitut in Diyarbakır-Dicle; nach Abschluß einer entsprechenden Ausbildung sechs Jahre Lehrer in Hacıbektaş und in Dorfschulen ostanatolischer Distrikte; danach Lehrtätigkeit am Istanbuler Lehrerkolleg Gazi Eğitim Enstitüsü und an verschiedenen Mittelschulen;
nach Pensionierung volkskundliche "Forschungen", Publikationen in *Cem* und *Ehlibeyt* sowie lyrische Produktion.

Korkmaz, Esat
Geb. 1946 Gömeçler (Distrikt Demirci, Provinz Manisa);
Geburtsort und Studienwahl legen nahe, daß Korkmaz einer *Tahtacı*-Familie entstammt.
1965/66 Studienbeginn an der forstwirtschaftlichen Fakultät der İstanbul Üniversitesi, doch aufgrund seiner zeitgleichen politischen Aktivität wird es ihm erst 1976 möglich sein, dieses Studium abzuschließen und eine entsprechende Stellung anzutreten. Denn Korkmaz übernahm leitende Funktionen im *Fikir Kulübü* (etwa: *"Klub zur Förderung und zum Austausch von Gedankengut")* und später in der *Devrimci Gençlik Federasyonu ("Föderation der revolutionären Jugend")* sowie im *Devrimci İşçi Birliği ("Revolutionärer Arbeiterverein")* und in der *Kazdağı Orman İşçileri Sendikası ("Gewerkschaft der Waldarbeiter des Kazdağı");* deswegen nach der Militärintervention vom 12. März 1971 Gefängnisstrafe, aus der er 1974 im Zuge einer politischen Amnestie entlassen wird, um gleich darauf wieder Führungsaufgaben und publizistische Tätigkeit im Istanbuler Regionalverband der *Türkiye Sosyalist İşçi Partisi ("Sozialistische Arbeiterpartei der Türkei")* aufzunehmen.
1976 bis 1980: Tätigkeit in verschiedenen Abteilungen des Forstministeriums, doch aufgrund seiner politischen Vergangenheit Entfernung aus dem Amt nach dem Putsch von 1980; seither Publizist in Istanbul und 1993 Übernahme der Redaktion von *Nefes*.

Metin, İsmail
Geb. 1961 Çamşıh (Provinz Divriği);
Nach Studium der Rechtswissenschaft an der İstanbul Üniversitesi Tätigkeit als freier, der Istanbuler Anwaltskammer assoziierter Rechtsanwalt; einer der Rechtsvertreter der Angehörigen der am 2. Juli 1993 in Sivas Umgekommenen (vgl. oben S. 156).

Noyan, Bedri
Geb. 1912 im balkanischen Serres;
aufgrund häufiger Versetzung seines Vaters, der als Offizier diente, Schulbesuch an wechselnden Orten, bis sich die Familie in Samsun niederläßt; dort 1931 Abschluß des Gymnasiums; zugleich Lehrzeit im Bektaşi-Ordens und Initiationen durch Hasan Ragib Baba Erensel und Ali Nacı Baykal.
1960 Wahl zum *dedebaba;*
Bektaşi-Dichtung und -Kompositionen;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000206

trotz Zugehörigkeit zum *babagân*-Zweiges ins Noyan verheirateter Familienvater.
1937 Abschluß eines Medizinstudiums in Istanbul und anschließend Tätigkeit Assistenzarzt in Ankara sowie seit 1946 Übernahme einer Dozentur;
seit 1951 selbständiger Hals-, Nasen- und Ohrenarzt; wohnhaft in Izmir und Kuşadası.

Öz, Baki
Geb. 1949 Eşmepınar (ehemals: Sosunga - es dürfte sich demnach um ein nichttürkisches Dorf handeln; Distrikt Çayırlı, Provinz Erzincan);
Absolvent der Sozialwissenschaftlichen Abteilung des Istanbuler Lehrerkollegs Gazi Eğitim Enstitüsü; anschließend Geschichtslehrer an verschiedenen Gymnasien;
diverse populärwissenschaftliche Publikationen zu Atatürk, zum Befreiungskrieg und zum Kemalismus; kleinere Beiträge in einer Lehrerzeitschrift *(Öğretmen Dünyası)*, kemalistischen *(Kemalist Ülke)* und alevitischen *(Cem)* Monatsblättern.

Özkırımlı, Atilla
Geb. 1942;
Absolvent der Fakultät für Türkische Sprache und Literatur an der İstanbul Üniversitesi;
Hochschullehrer mit Publikationen über verschiedene osmanische und türkische Literaten, insbesondere auch über die mystische Dichtung;
1982 Herausgabe einer vierbändigen Enzyklopädie zur türkischen Literatur;
daneben journalistische Tätigkeit.

Pamukçu, Ebubekir
Geb. wohl 1931, gest. 1991 in Schweden;
Herausgeber der Zaza-Zeitschrift *PİYA ("Gemeinsam")*, die bedeutsam war für die Entwicklung des Zazaki zu einer Schriftsprache. Pamukçu machte sich unter kurdischen Nationalisten damit Feinde, daß er seit Mitte der 1980er Jahre für einen eigenen Staat der Zaza *(Zazaistan)* eintrat (Paul 1992).

Pehlivan, Battal
Geb. 1942 Kızıldere (Distrikt Ceyhan, Provinz Adana), gest. 4. März 1994;
1970 Abschluß der Journalistenschule *(Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Yüksek Okulu);*
seither Journalist für die liberale bis linke Presse, Schriftsteller und Photograph in Istanbul;
Aktivität in den Leitgremien der (alevitischen) *Birlik Partisi ("Einheitspartei")* bis diese infolge des Putsches vom 12. September 1980 verboten wurde; daraufhin: Hinwendung zur Volkskunde und Veröffentlichungen zur Tradition der türkischen Barden; diese wurde 1986 gewürdigt mit dem *"Volkspreis"* des *"Kulturvereins der Volkssänger" (Halk Ozanları Kültür Derneği);*
Mitbegründer der alevitischen Stiftung *Semah Kültür Vakfı* und zunächst auch Redaktionsmitglied bei *Cem* und *Nefes*;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000207

gehörte zu den Geretteten aus dem am 2. Juli 1993 in Brand gesetzten Hotel Madımak in Sivas (vgl. oben S. 156);

Şahhüseyinoğlu, Hasan Nedim
geb. 1930 Onatlı (ehemals: Kilise, Distrikt Yeşilyurt, Provinz Malatya);
Schulbesuch teils im Dorf, teils in der Stadt;
1949 Abschluß des Dorfinstituts in Akçadağ;
bis zur Pensionierung 1975 Tätigkeit als Grundschullehrer; währenddessen leitende Funktionen im türkischen Lehrerverband und der Lehrergewerkschaft;
Inhaftierung infolge des am 12. März 1971 verhängten Ausnahmezustandes und bis 19. Oktober 1973 inhaftiert in Diyarbakır, Adana und Ankara; nach Freilassung Gebietsvertreter der zum größten türkischen Gewerkschaftsverband gehörigen Metallgewerkschaft *Dev-Maden-Sen,* wobei Şahhüseyinoğlu in dieser Funktion einen längeren Streik koordiniertt;
populärwissenschaftliche Veröffentlichungen in diversen Zeitschriften.

Şener, Cemal
Geb. 1951 Güllüce (Provinz Erzincan);
Schulbildung in Erzincan;
1979 Abschluß im Fach Sozialanthropologie und Ethnologie an der İstanbul Üniversitesi; anschließend Inangriffnahme einer Promotion an der sozialwissenschaftlichen Fakultät;
1984 die YÖK-Erlasse zwingen zur Aufkündigung von Dienst und Dissertation;
Mitbegründer und Redaktionsleiter bei *Cem* und seit Ende 1993 bei *Nefes*.

Seyirci, Musa
Geb. 1951 Gökben (Distrikt Fethiye);
während des Militärdienstes Einsatz als Offizier auf Zypern;
nach entsprechender Ausbildung Tätigkeit als Lehrer für Türkische Literatur in verschiedenen Bildungsinstitutionen;
1978 Ernennung zum Direktor der Kulturverwaltung des Regierungsbezirks Afyon;
gegenwärtig in Antalya in derselben Institution als stellvertretender Direktor tätig; in dieser Funktion auch jahrelanges Engagement bei der Organisation der *Abdal Musa Anma Törenleri ("Abdal Musa-Gedenkfeierlichkeiten")* im Dorf Tekke (Distrikt Elmalı).
1982 ein Preis vom *Çağdaş Gazeteciler Derneği ("Verband zeitgenössischer Journalisten")* wird gefolgt von diversen Publikationen zu volkskundlichen Themen, für die Seyirci 1990 einen weiteren Preis erhält.

Şimşek, Mehmet
Geb. 1923 Ocak (Distrikt Kemaliye, Provinz Erzincan);
dort steht der Grabbau des Seyid Hıdır Abdal, einem Nachkommen von Karaca Ahmet Sultan und Begründer des Düşkünler ocağı.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000208

Grundschule in Aşutka (jetzt: Dutluca), dann in Istanbul;
1948 nach Abschluß der Handelsschule und -akademie in Istanbul Militärdienst als Offizier; langjährig leitender Angestellter bei verschiedenen Bankinstituten;
seit seiner Pensionierung 1980 wieder wohnhaft im Heimatdorf, wo er im lokalen Dorfverein *(Ocak Köyünü Kalkındırma Derneği)* ehrenamtlich tätig ist; Publikationen in lokalen Zeitungen und Zeitschriften.

Sümer, Ali
vor 1980 Direktor des Museums in Hacıbektaş.

Uluçay, Ömer
Geb. 1943; wohnhaft im Adana;
Arzt und Autor medizinischer Fachpublikationen, aber auch Kolumnist bei Literatur- und Kulturzeitschriften; diverse Publikationen zur Mystik, zum Alevilik, sowie zu historischen und soziologischen Themen; als Nebentätigkeit Beschäftigung mit wissenschaftlicher Photographie.
regelmäßig Beiträge in *Cem* und im Zuge seiner Aktivität im *Hacı Bektaş Veli Kültürünü Araştırma Derneği ("Verein zur Erforschung der Kultur von Hacı Bektaş Veli")* von Adana Teilnahme an von Alevi initiierten Podiumsdiskussionen.

Ulusoy, Ali Celalettin
Geb. 1922, gest. 1990 Hacıbektaş;
Sohn des letzten offiziell anerkannten und 1940 verstorbenen *Çelebi* (Veliyettin Efendi) in Hacıbektaş. Das Amt des *Çelebi* übernahm inoffiziell Ali Celallettins älterer Bruder Feyzullah, der im März 1994 verstarb.
Ali Celalettin Ulusoy ist Mitglied der CHP, deren Parteisprecher er zur Zeit der Präsidentschaften von İsmet İnönü und Bülent Ecevit war.
1945 Abschluß der Fakultät für Rechtswissenschaft der Ankara Üniversitesi;
Militärzeit in Van;
freier Rechtsanwalt bis er sich 1960 aus Protest gegen die Prozesse gegen den damaligen Präsidenten Menderes dauerhaft als Landwirt in Hacıbektaş niederläßt. Auch lehnt er kategorisch ab, dem DİB beizutreten - dies widerspräche den Werten der alevitischen Gesellschaft; verweigerte sich gleichfalls den Angeboten von Demirel, für die konservative *Adalet Partisi ("Gerechtigkeitspartei")* zu kandidieren oder zu arbeiten.

Yaman, Mehmet
Geb. 1940 Ocak (Distrikt Kemaliye, Provinz Erzincan);
dort steht der Grabbau des Seyid Hıdır Abdal, einem Nachkommen von Karaca Ahmet Sultan und Begründer des Düşkünler ocağı.
1967 Abschluß der Istanbuler Hochschule für islamische Theologie *(Yüksek İslam Enstitüsü)*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000209

Militärdienst;
seit 1967 Lehrer für *"Religionskultur"*, Arabisch und Koranexegese an verschiedenen Gymnasien;
seit ein paar Jahren: Beiträge in diversen alevitischen Zeitschriften von eher konservativer Ausrichtung sowie Buchpublikationen zum Alevilik und eine *buyruk*-Edition.
Leitet in den Istanbuler alevitischen *dergah* des Karaca Ahmet Sultan und des Şahkulu Sultan *ayin-i cem* seit sich dort Ende der 1980er Jahre eine rege Vereinstätigkeit zu entfalten begann.
1992 Teilnahme an einer in alevitischen Kreisen umstrittenen Podiumsdiskussion mit Vertretern des DİB.

Yürükoğlu, Rıza (Pseudonym, eigentlich: İsmail Nihat Akseymen);
gebürtiger Sunnit; wohl wohnhaft in London.
bis 1979 Aktivist der *Türkiye Komünist Partisi ("Kommunistische Partei der Türkei")* und nach seiner Flucht wegen des Putsches 1980 engagiert in der entsprechenden Exilorganisation in Großbritannien.
Ursprünglich kürzte er den Vornamen seines Pseudonyms stets mit "R." ab, woraus man zunächst "Rüştü" las. Ein Alevi habe in den 1970er Jahren dagegen Einwand erhoben und gesagt, das Kürzel müsse nach dem achten Imam auf "Rıza" lauten. Die übrigen Anwesenden Alevi hätten dem zugestimmt. Seither würde Yürükoğlu diese Namensdeutung als große Ehre auffassen und wolle sich des Namens mit seinem fortgesetzten Engagement für die Alevi und das Alevilik würdig erweisen (vgl. das Interview mit Yürükoğlu in: *Kervan* Heft 27, Juni 1993:12).

Zelyut, Rıza
Geb. 1948 Ormancık (Distrikt Niksar, Provinz Tokat);
Besuch der Lehrerakademie in Trabzon; daraufhin elf Jahre lang Lehrer in Van und später in Istanbul;
bereits seit Schulzeiten schriftstellerische Tätigkeit, mit der an verschiedenen Wettbewerben erfolgreich teilnahm; so 1976 bei jenem der anläßlich der Gedenkfeierlichkeiten in Hacıbektaş ausgeschrieben worden war (Beitrag abgedruckt in: *Hacı Bektaş Veli. Bildiriler...*:99-106).
Seit 1968 neben journalistischen Beiträgen zahlreiche literarische und populärwissenschaftliche Veröffentlichungen (insgesamt 10 Bücher; Stand 1993), wobei aus eigenen Kommentaren deutlich wird, daß Zelyut seine "Kunst" als eine gesellschaftspolitische Angelegenheit versteht. So wird 1979 einer seiner Romane verboten, der den "Faschismus des 12. März" (1971) behandelt.
Mitinitiator des *Alevilik Bildirgesi* und äußerst aktiv im alevitischen Vereins- und Publikationswesen; derzeit Presseberater von *Nefes*;
zudem leitende Position in der Privatwirtschaft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000210

2. Glossar

Abdal 1. Titel eines Derwischs und islamischen Mystikers. 2. alevitische Untergruppe, die insbesondere in der Südwesttürkei anzutreffen ist und eine zigeunerähnliche Lebens- und Wirtschaftsweise pflegt. Die *Abdal* grenzen sich über ein eigenes Gruppenbewußtsein, Reste tribaler Strukturen, mit Hilfe kultureller und religiöser Kriterien von den anderen, gewöhnlicherweise unter der Bezeichnung *çingene* subsumierten "Zigeuner"-Gruppen der Türkei ab.

Ahl-e ḥaqq →*Ehlihak*.

ahiret kardeşliği "Jenseitsgeschwisterschaft" für →*musahiplik*.

'Alawī arabisch für →*Alevi*. Der Begriff wurde im 19. Jahrhundert zur neueren Gruppenbezeichnung für die arabischsprachigen *Nuṣayrī,* die in der südosttürkischen Provinz Hatay und im nördlichen Syrien (Ǧabal Anṣārīya) leben. Sie bilden eine esoterische muslimische Glaubensgemeinschaft, die der extremen →Schia zuzurechnen ist und manche Gemeinsamkeiten mit den anatolischen Alevi teilt, aber keineswegs mit dem Alevilik gleichzusetzen ist.

Alevi "Alevit", "Alevitin", "alevitisch". Der Begriff wird hergeleitet vom arabischen *'alawī* mit mehrfacher Bedeutung: Im engeren Sinne: 1. Aliden, d.h. die Nachfahren und Familie von Ali, dem Cousin und Schwiegersohn von Muhammed. Im weiteren Sinne: 2. Anhänger Alis, d.h. jene, die allein Ali als rechtmäßigen Nachfolger des Propheten Muhammed anerkennen. Diese Kennzeichnung träfe auf die gesamte →Schia zu. Spezielle Bedeutung: 3. Anhänger bzw. Anhängerin des →*Alevilik;* so obig verwendet.

Alevilik "Alevitum". Bezeichnung einer vor allem in Anatolien verbreiteten islamischen Glaubenslehre und Glaubensgemeinschaft; vgl. ausführlich oben in Kapitel II. 3.

Alevilik Bildirgesi Mit einem längeren Artikel, der herausfordernd mit *"alevitisches Manifest"* (nach der Übersetzung von Kehl-Bodrogi 1992:37-38) überschrieben war, machten alevitische und sunnitische Intellektuelle in der Tageszeitung *Cumhuriyet* am 15. Mai 1990 (S. 13) erstmals eine breite Öffentlichkeit auf die Situation der Alevi aufmerksam und erhoben entsprechende Forderungen.

anasultan "Muttergebieterin". Titel und Anrede der Ehefrau eines →*dede*.

aşık "der Liebende". Angespielt wird damit auf die Liebe zu Gott. In diesem Sinne kann bezeichnet werden: 1. ein(e) einem islamischen mystischen Orden Beigetretene(r), aber noch nicht Initiierte(r); Novize, Novizin. 2. traditioneller, wandernder Barde; wie türkisch →*ozan*.

aşure von arabisch, "Zehner". Bezieht sich auf den zehnten Tag des Monats →*muharrem,* an dem insbesondere schiitische und alevitische Muslime des Märtyrertodes von Imam Hüseyin gedenken und das Ende des im Alevilik üblichen voraufgegangenen zwölftägigen Fastens mit einer aus zwölf Zutaten hergestellten und *aşure* genannten Süßspeise begehen.

Avşar Name eines "Stammes" bzw. einer Stammeskonföderation in Anatolien, die sich zum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000211

Teil zum Alevilik bekannte.

Aydınlar Ocağı "Intellektuellenvereinigung". Zusammenschluß konservativer und religiös inspirierter Akademiker und Publizisten, der sich in den 1970er Jahren formierte. Insbesondere in der Formulierung der These von der →*Türk-İslâm Sentezi* versuchte dieser Kreis einen reaktionären Turkismus mit dem orthodoxen sunnitischen Islam zu vereinbaren.

ayin-i cem etwa "Zeremonie der Union/Versammlung", doch Deutung und Schreibweise je nach etymologischer Herleitung divergent (vgl. oben Anmerkung 215). In Anatolien meist in der Kurzform *cem* angesprochene alevitische, religiöse Hauptfeierlichkeit mit Gottesandacht und Ritualen, die im Dienst des sozialen Zusammenhalts der Lokalgemeinden steht; wurde ehedem in verkürzter Form vom →*rehber* wöchentlich und einmal im Jahr unter Leitung des →*dede* mit allen Elementen abgehalten, wobei sich die gesamte initiierte Lokalgemeinde versammelte.

baba "Vater". Hier: Bezeichnung, Titel und Anrede eines religiösen Führers wie insbesondere im Bektaşi-Orden, aber auch bei den westanatolischen Alevi *(→dede)* gebräuchlich. Leitet die Riten, spricht Recht, instruiert und initiiert die Novizen. Steht als Leiter eines kleineren Derwischkonvents in der spirituellen Hierarchie des Bektaşi-Ordens unter dem →*dedebaba* und über den →*aşık,* den →*derviş* und dem →*rehber*. Zum Teil synonym mit →*pir,* →*şeyh*.

babagân persischer Plural von →*baba*. Bezeichnet einen Zweig des Bektaşi-Ordens, der sich wohl zu Beginn des 16. Jahrhunderts unter dem damaligen Ordensoberhaupt Balım Sultan herausbildete. Die *babagân* vertreten die Überzeugung, daß ihr Ordenspatron Hacı Bektaş Veli ehelos gelebt und keinen leiblichen, sondern nur einen auf wundersame Weise gezeugten Sohn gehabt habe. Entsprechend verpflichteten sich die →Derwische dieses Zweiges zu Ehelosigkeit und Leben im Kloster. Zum Zeichen dessen trugen sie einen speziellen Ohrring, den →*menguş*.

bacı "Schwester", speziell "ältere Schwester". Anrede und Bezeichnung für alevitische Frauen und weibliche Bektaşi-Derwische.

baş okutma →*sorgu*.

Batıniye abgeleitet von arabisch *bāṭin,* d.h. "Inneres", "Verborgenes". Islamische, von den İsmailiten *(→İsmailiye)* im 8. Jahrhundert begründete Lehre, die den Koran weniger seinem wörtlichen, äußeren *(ẓāhir)* Sinn nach verstanden wissen will, sondern seinen verborgenen, tieferen Sinn zu ergründen und zu deuten versucht. Batinidisches Denken beeinflußte die islamische Mystik.

Bektaşi Anhänger(in) des Bektaşi-Ordens bzw. des →*Bektaşilik*.

Bektaşilik "Bektaschitum". Islamischer mystischer Orden, dessen Anfänge auf das 12./13. Jahrhundert und auf Hacı Bektaş Veli zurückgeführt wird. Der Orden vertritt eine heterodoxe Deutung des Islam und hat ausgehend von seinem Ursprungsgebiet Zentralanatolien mit der osmanischen Expansion insbesondere auf dem Balkan Verbreitung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000212

gefunden. Da es zu einer engen Verflechtung mit dem →*Alevilik* kam, werden beide Begriffe heute oft synonym verstanden.

bel evladları "Kinder der Lende". Gemeint sind die →*çelebi,* welche als ein Zweig des Bektaşi-Ordens reklamieren, die leiblichen Nachfahren des Hacı Bektaş Veli zu sein.

berat osmanische Ernennungsurkunde, die einer Person Rang oder/und Einkommen überträgt.

bereket Heil- und Segensmacht, die der Volksglaube islamischen "Heiligen" oder Mystikern aufgrund der ihnen unterstellten außerordentlichen Gottesnähe zuschreibt.

bid'a nach orthodoxer islamischer Rechtslehre: unerlaubte "Neuerung".

birlik ve beraberlik "Einheit und Zusammenhalt".

buyruk "Befehl", "Erlaß". Die "heiligen Bücher" des Alevilik und Bektaşilik bringen in für Außenstehende eher schwer verständlicher Weise Ausführungen zur Ethik, zu den Regeln des "Weges" *(→tarikat)* und Erzählungen zur frühen Geschichte des Islam. Bis ins 20. Jahrhundert wurden sie unter strikter Geheimhaltung und in je verschiedenen Versionen innerhalb der →*ocak* weitergegeben. Obzwar sie vermutlich erst im 16. und 17. Jahrhundert entstanden, kursieren sie meist unter dem Titel *"İmam Cafer Buyruğu"*, da sie diesem Imam *(→Caferi)* zugeschrieben werden (oder auch den Safaviden Safi ed-Din oder Şah İsmail).

Caferi Anhänger des sechsten Imam Cafer-i Sadık (wohl 702-765); gelegentlich auch Bezeichnung für die anatolischen Alevi, da diese ihre Riten, ihr Werte- und Rechtssystem teilweise auf jenen Imam zurückführen. Vgl. auch →*buyruk*.

Caferiye schiitische Rechtsschule und Glaubenslehre; sie wird auf den sechsten Imam Cafer-i Sadık (wohl 702-765) zurückgeführt.

çağdaşlık "Zeitgenossenschaft", will heißen: Modernität.

can "(Vital-)Seele" im Sinne von Lebenskraft, wobei das ergänzende Gegenstück die als →*ruh* bezeichnete (Geist-)Seele darstellt. Hier: Anrede und Bezeichnung für alevitische Laien und Bektaşi-Derwische.

çelebi konträr zu den →*babagân* Bezeichnung der Angehörigen des Zweiges im Bektaşi-Orden, der sich als leibliche Nachkommenschaft des Ordenspatrons Hacı Bektaş Veli versteht. Auch: →*bel evladları*.

Çelebi Titel des Obersten *(→mürşit)* desjenigen Zweiges des Bektaşi-Ordens, dessen Angehörige leibliche Abstammung von Hacı Bektaş Veli reklamieren *(→bel evladları);* residierte in osmanischer Zeit im Hauptkloster in Hacıbektaş und wird auch von den meisten alevitischen Lokalgemeinden als religiöses Oberhaupt anerkannt.

cem Kurzform für →*ayin-i cem*.

cemevi, cemevleri (Plural) "Versammlungshaus"; geschlossenes Gebäude, in dem die alevitischen religiösen Zusammenkünfte, insbesondere die →*ayin-i cem,* stattfinden.

Çepni Name eines türkischsprachigen, ehedem nomadischen "Stammes" bzw. einer Stammeskonföderation in Anatolien. Ein Teil der Gruppe ist alevitisch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000213

cins "Art", "Kategorie"; speziell: "Rasse".

cinsiyet von →*cins:* "Rassenzugehörigkeit".

çıralık, çerağlık Abgaben, welche die alevitischen Lokalgemeinden ihren religiösen Führern für deren spirituelle Dienste und soziopolitische Tätigkeit abführen. Der Begriff ist abgeleitet von *çıra* oder *çerağ/çırak,* d.h. "Kienholz" bzw. "Lampendocht" und bezieht sich auf die im alevitischen Ritual verwendeten Lampen, die das göttliche Licht symbolisieren sollen. Auch: →*hakkullah.*

cumhuriyetçilk "Republikanismus"; eines der sechs Prinzipien des Kemalismus.

dede "Großvater". Spiritueller Führer der Alevi (oder in der islamischen Mystik überhaupt), der in der religiösen Hierarchie über dem →*rehber* und unter dem →*mürşit* rangiert. Leitet die Riten, spricht Recht, instruiert und initiiert die Novizen. Dazu legitimiert ihn individuelle Befähigung, die Lehrzeit bei seinem "Meister" (dem →*mürşit),* die mit einem Initiationsritual abgeschlossen wird, und seine "ausgezeichnete" Abkunft als →*ocakzade* von den zwölf Imamen oder als →*çelebi* von Hacı Bektaş Veli. Teilweise synomym mit →*baba.*

Dedebaba Titel des Obersten in der spirituellen Hierarchie (aufsteigend von →*muhip* zu →*derviş, →baba, →halife, →mürşit)* des →*babagân*-Zweiges des Bektaşi-Ordens; gilt damit als geistiger Vertreter und Nachfolger von Hacı Bektaş Veli; residerte bis zur Schließung der mystischen Orden (1925) im Stammkloster in Hacıbektaş.

dedelik Amt, Rang und Stellung des →*dede.*

dem "Atem(zug)", "Alkohol". Ritueller Umtrunk im alevitischen und bektaschitischen religiösen Zeremoniell, der oft alkoholischer Natur ist.

dergah "Tor", "Pforte". Derwischkonvent, meist mit Grabstätte des Stiftungsheiligen bzw. Ordenspatron. Auch: →*tekke, →zaviye.*

Dersim Provinz im östlichen Zentralanatolien, die nach einem Aufstand von 1937/38 verkleinert und in *Tunceli* umbenannt wurde. Hauptsiedlungsgebiet zazakisprachiger Alevi und Sunniten.

derviş türkisch für →Derwisch.

Derwisch von persisch *darwīš,* d.h. "arm". Bezeichnung für einen Angehörigen eines islamischen mystischen Ordens, der die erste Initiation hinter sich gebracht hat.

Deszendenzgruppe Gruppe von Menschen, die auf der Basis ihrer gemeinsamen Abstammung organisiert ist. Dabei kann die Blutsverwandtschaft auch nur eine behauptete sein, die Genealogie eine nachträglich konstruierte.

devletçilik "Etatismus"; eines der sechs Prinzipien des Kemalismus.

Dımılki auch: *Dimili.* Eigenbezeichnung für →*Zazaki.*

din "Religion".

diyanet von →*din,* ebenfalls "Religion", allerdings mit der Konnotation "Religiosität", "Frömmigkeit".

dost "Freund", in der islamischen Mystik "Gott".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000214

düşkünlük "Gefallensein". Schwerste Strafe im alevitischen Rechtssystem, die den zeitweisen oder dauerhaften Ausschluß aus der Gemeinschaft vorsieht.

düvazde(h) persisch "zwölf". Alevitische Hymnen auf die zwölf Imame.

Ehlibeyt auch: *ehl-i beyt,* d.h. "Leute des Hauses". Gemeint ist die engste Prophetenfamilie: Muhammed, seine Tochter Fatima, ihr Mann Ali (Cousin Muhammeds), beider Söhne Hasan und Hüseyin. Sie genießen im schiitischen und alevitischen Islam eine besondere Verehrung; vgl. →*teberra* und →*tevella*.

Ehlihak arabisch-persisch *ahl-e ḥaqq,* d.h. "Leute der Wahrheit/Gottes". Extrem-schiitische, zu den *ġulāt* gehörige Glaubensgemeinschaft, die unter der Selbstbezeichnung *Yaresan* als stark synkretistische Geheimreligion vorwiegend im westlichen Iran verbreitet ist. Parallelen zur Vorstellungswelt und zum Ritus des Alevilik lassen sich aufzeigen.

emisch Interpretation soziokultureller Phänomene von der Binnenperspektive, d.h. vom (subjektiven) Standpunkt der Handelnden aus; Gegenteil von →etisch.

eline diline beline sahip olmak das Wort "seiner Hand, seiner Zunge, seiner Lende Herr sein" gibt das ethische Ideal des Alevilik vor: Diebstahl, Lüge, üble Nachrede, Verrat der geheimen Lehren des *Alevilik,* Begehrlichkeit, Ehebruch, insbesondere Geschlechtsverkehr mit Sunniten sind darin als strafwürdige Vergehen angesprochen. Oft verkürzt zu *edep* gemäß Herleitung vom arabischen *ādab,* d.h. "Anstand", "Sittlichkeit".

etisch Interpretation soziokultureller Phänomene von der (analytischen) Beobachterperspektive aus; Gegenteil von →emisch.

Endogamie Heirat innerhalb einer bestimmten sozialen Einheit wie einer Verwandtschafts-, Lokal- oder Statusgruppe oder einer Religionsgemeinschaft.

enelhakk von arabisch *ānā'l ḥaqq*. Dieser, in mystischer Ekstase getane Ausspruch "ich bin die Wahrheit" im Sinne von "ich bin Gott" des islamischen Mystikers Manṣūr al-Ḥallāğ (858-922, türkisch: Hallac-ı Mansur) brachte jenen zwar auf den Scheiterhaufen, wurde in der Folge aber im Sufismus zur Zentralformel für die mystische Erfahrung von Gottesnähe. Der Spruch steht insbesondere im Alevilik für den pantheistischen Gedanken, demzufolge Gott sich im Menschen und der objektiven Welt manifestiere.

erkanname Schrift, in der die Lehren, Gebete und Ritualabläufe des Alevilik und Bektaşilik festgehalten sind.

etatism →*devletçilik*.

Exogamie Gegensatz zu →Endogamie. Heiratspartner werden außerhalb der eigenen Verwandtschafts-, Lokal- oder Statusgruppe bzw. außerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft gesucht.

fetva islamisches Rechtsgutachten, mit dem ein Rechtsgelehrter *(→müfti)* Anfragen religiös-rechtlicher Art beantwortet.

Garpçılık spätosmanische Bezeichnung für "Westernismus".

gazi Ehrentitel eines verdienten Kriegers im islamischen Glaubenskrieg.

generalisierter Tausch Heiratsmuster, bei dem die Frauen von Gruppe A in Gruppe B,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000215

von Gruppe B in Gruppe C und jene von Gruppe C dann wieder in Gruppe A einheiraten. Zwischen zwei Gruppen kommt es folglich zu keinem direkten gegenseitigen "Frauentausch" und es sind stets mehr als zwei Gruppen in die Transaktionen involviert.

görgü *→sorgu.*

ġulāt arabisch "Übertreiber". Bezeichnung für extrem-schiitische, gnostische Gruppen.

güruh-i naci die "Errettete Schar", die nach einem Prophetenwort als einzige von insgesamt 73 muslimischen Gemeinschaften ins Paradies eingehen soll. Wie andere islamische Sekten und Gemeinschaften auch, haben sich Bektaşi und Alevi bisweilen dieses Attribut angeheftet.

Hacı Bektaş Veli'yi Anma Törenleri die "Gedenkfeierlichkeiten für Hacı Bektaş Veli" werden jährlich vom 16. bis zum 18. August bei dem das ehemaligen Hauptkloster des Bektaşi-Ordens im zentralanatolischen Hacıbektaş ausgerichtet, seit dieses 1964 als Museum wiedereröffnet wurde. Die *tekke* war 1925 wie alle Ordenskonvente und Heiligengräber von den Kemalisten geschlossen worden.

Hadith arabisch *ḥadīṯ* für die seit dem 7. Jahrhundert aufgezeichneten "Mitteilungen" über die Aussprüche, Anweisungen, Wertungen und Taten des Propheten Muhammed. Die islamischen Theologie erkennt einen Hadith nur mit Angabe einer (plausiblen) Überlieferungskette *(isnād)* an und zieht ihn nach dem Koran als zweitwichtigste Rechtsquelle heran.

hakkullah "Recht Gottes". Abgaben, welche die alevitischen Lokalgemeinden ihren religiösen Führern für deren spirituelle und politische Tätigkeit zukommen lassen. Auch: *→çıralık.*

halife eingedeutscht "Kalif" von arabisch *ḫalīfa,* womit gemeint ist 1. "Stellvertreter", "Nachfolger" des Propheten Muhammed, d.h. der Leiter der islamischen Gemeinde *(→umma).* Verschiedene islamische Dynastien haben sich den Titel angeheftet. So auch die Osmanen nachdem sie Ägypten erobert hatten (1517), die indes erst mit Ende des 18. Jahrhunderts das universelle Kalifat für sich beanspruchten. 2. "Stellvertreter" oder "Nachfolger" eines Mystikers oder Ordensobersten. Letzterer ernennt in der Regel bereits zu seiner Lebenszeit mehrere *halife,* damit diese diejenigen Derwischkonvente leiten, die fernab des Stammklosters des betreffenden Ordens liegen.

halk evleri "Volkshäuser", die in der Türkischen Republik seit 1934 zur Verbreitung des kemalistischen Gedankenguts eingerichtet wurden. Sie boten vor allem kulturelle Bildungsmöglichkeiten an, förderten in populistischer Manier volkskundliche "Forschung" sowie folkloristische Aktivitäten und nahmen sich den Entwicklungsproblemen auf dem Lande an. Aufgrund der Verbindung zur CHP wurden sie nach dem Ende der Einparteienherrschaft 1950 aufgelöst.

halkçılık "Populismus"; eines der sechs Prinzipien des Kemalismus.

haram islamische Rechtskategorie von (religiös) "verboten". Bei Vollzug einer so bewerteten Handlung folgt Strafe, bei ihrer Unterlassung Lohn.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000216

Horasan Landschaft im nordöstlichen Iran, welche die anatolischen Alevi wie auch sunnitische Nomadengruppen der Türkei als ihre ursprüngliche Heimat beanspruchen. Gilt als Heimat des "türkischen" Zweiges der islamischen Mystik.

Horasan Erenleri, ~ Erleri vor allem im alevitischen Milieu geläufige Bezeichnung für jene wandernden Derwische und Mystiker, die im 12./13. Jahrhundert auf der Flucht vor den Mongolen von →Horasan mit den türkischen Bevölkerungsgruppen nach Anatolien kamen. Dort taten sie sich mit religiösem Sendungsbewußtsein, dem Kampf für die Sache des Islam und Wundertaten hervor. Wie Hacı Bektaş Veli wurden manche von ihnen zu Stifterfiguren lokaler mystischer Orden. Die Gräber jener, im anatolischen "Volksislam" als Heilige verehrten Männer werden heute noch als heilbringende Stätten aufgesucht. *"Er"*, d.h. "(unerschockener) Mann", "Soldat"; *erenler,* d.h. "diejenigen, die ihr Ziel erreicht haben" für jene Mystiker, die wahre Gottesnähe erlangt haben.

Hurufiye von arabisch *ḥarf,* d.h. "Buchstabe". Bezeichnung einer islamischen undogmatischen, aber kurzlebigen Sekte, die auf Fazlallah Asterabadi (hingerichtet 1394) zurückgeht, der als Inkarnation Gottes auftrat. Seine Lehre faßt die gegenständliche Welt als Emanation und somit Teil Gottes auf. Besondere Bedeutung wird dabei den Worten und der arabischen Schrift des "Heiligen Koran" beigemessen.

Hüseyni Anhänger des (dritten) Imam Hüseyin, dem Enkel von Muhammed und Sohn von Ali und Fatima. Ihn halten Schiiten und Alevi gleichermaßen in hohen Ehren; daher auch: eine der Bezeichnungen für die anatolischen Alevi.

hüviyet "Identität"; wie →*kimlik*.

ibadet "Gottesverehrung", "Andacht".

icazet "Lehrerlaubnis". Hier: vom Ordensoberen *(→mürşit)* erteilte und beurkundete Erlaubnis an die →*dede,* →*baba* und →*rehber* Doktrin und Methode des Ordens zu lehren.

içtihat bezeichnet in der islamischen Theologie ein Prinzip der selbständigen Rechtsfindung und Koranexegese, die auf eigener Überlegung beruhen.

ikrar vom Initianden oder der Initiandin bei Eintritt *(→nasip)* in den Bektaşi-Orden oder in die alevitische Gemeinde abzulegendes Bekenntnis zu den Regeln des Ordens und Gelöbnis der zukünftigen Treue zum "Weg" des Alevilik.

imame Turbanband.

inkılâpçılık "Revolutionismus", meint als eines der sechs Prinzipien des Kemalismus eher einen "Reformismus" im Sinne einer kontinuierlichen Modernisierung der Gesellschaft der Türkischen Republik, wodurch die grundlegenden Umwälzungen der Jahre 1924 bis 1934 zu festigen seien.

insan-i kamil "vollkommener Mensch", meint als Ideal der islamischen Mystik jenen makellosen Menschen, der wahre Gottesnähe erreicht hat.

İslamcılık "Islamismus", verstanden als aktives und politisiertes Eintreten für den Islam.

İslamlık "Islam" im Sinne der Kultur, Gesetze und Gebräuche des Islam.

İsmailiye Bezeichnung für die sogenannte "Siebener-Schia", die im 8. Jahrhundert im Islam

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000217

eine esoterische, gnostische Tradition begründete; vgl. auch →*Batıniye*.

Jön Türkler "Jungtürken". Bezeichnung für die Trägerschaft einer politischen Reformbewegung im späten Osmanischen Reich (seit 1860) mit konstitutioneller Zielsetzung. Gelangte 1908/9 an die Macht, wobei sich mit der Etablierung eines Triumvirats 1913 eine Abkehr vom früheren Liberalismus hin zu einem nach innen repressiven und nach außen expansiven Nationalismus vollzog.

kâfir "Ungläube(r)"; abwertend für Nichtmuslime.

Kalif →*halife*.

kavmiyet von arabisch *qawm*, d.h. allgemein "Gruppe", speziell "Volksgruppe" meinte der Begriff zu Beginn des 20. Jahrhunderts "Nationalität" bis er abgelöst wurde von →*milliyet* im Gegenwartstürkisch.

keramet Wunderkraft, die der Volksglaube islamischen "Heiligen" oder Mystikern aufgrund der ihnen unterstellten Gottesnähe zuschreibt. Die Art der vollbrachten Wunder sind mannigfaltig und werden legendenhaft *(→vilayetname)* tradiert.

kimlik "Identität"; neutürkisch *(→Öz Türkçe)* für →*hüviyet*.

kırklar "die Vierzig", gemeint sind vierzig Heilige, die Teil einer spirituellen Hierarchie sind, welche nach mystischer Vorstellung aus insgesamt 366 muslimischen Heiligen besteht.

kırklar meclisi "Versammlung der Vierzig (Heiligen)", die nach islamischer Überlieferung bei der Himmelfahrt des Propheten *(→miraç)* bzw. nach mancher alevitischer Auffassung im Hause von Ali und Fatima stattgefunden haben soll (wobei sich die Versionen nicht ausschließen müssen). Zu ihr sei Muhammed erst zugelassen worden, nachdem er sich als "Diener der Armen" zu erkennen gegeben habe. Die Legende um die *miraç* und die *kırklar meclisi*, bei der Ali im Vordergrund steht, spielt in der alevitischen Lehre und zur Begründung seines Rituals eine zentrale Rolle: die →*ayin-i cem* ist auf weite Strecken deren rituelle Reinszenierung.

Kızılbaş "Rotkopf". Anfang des 16. Jahrhunderts im Osmanischen Reich aufgekommene Bezeichnung für die Anhänger heterodoxer islamischer Glaubensströmungen, insbesondere für die Anhängerschaft der iranischen Safaviden. Heute stark pejorativ konnotierte Bezeichnung für →*Alevi*. Der Begriff wird hergeleitet von: 1. dem roten Turbanband Alis (die *Kızılbaş* verstehen sich als Anhängerschaft von Ali); 2. der roten Kopfbedeckung der →*Türkmen*, welche wohl den Großteil der anatolischen Gefolgsleute der Safaviden abgaben.

kültür "Kultur".

Kurmancı auch: Kırmanca, Kirmancî. Westkurdischer Dialekt, der insbesondere in der Türkei gesprochen wird.

Kürt "Kurde", "Kurdin", "kurdisch".

laik "laizistisch", "weltlich".

laiklik "Laizismus", "Säkularismus"; eines der sechs Prinzipien des Kemalismus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000218

Laz "Lase", "Lasin", "lasisch". Südkaukasische Volksgruppe, die an der Ostküste des Schwarzen Meeres, vor allem in der Türkei beheimatet ist und die im 16. Jahrhundert mehrheitlich zum sunnitischen Islam konvertierte.

lineage von der britischen Sozialanthropologie geprägte Bezeichnung für eine Verwandtschaftsgruppe, die sich unter genauer Angabe einer Genealogie von etwa fünf Generationen darauf beruft, in direkter Linie von einem gemeinsamen Ahn abzustammen. Entspricht der türkischen →*sülale*.

lokma der "Bissen" ist das während alevitischer oder bektaschitischer Rituale ausgegebene Opfermahl.

matrilinear Abstammungsrechnung und Aufzeigen verwandtschaftlicher Beziehungen über die mütterliche Linie.

mehdi meint den zwölften Imam Muhammed ibn Hasan el-Mehdi, der dem Glauben der Zwölfer-Schiiten *(→Schia)* nach nicht gestorben ist, sondern seit 940 in der sogenannten "großen Verborgenheit" lebe. Aus dieser werde er noch vor dem Jüngsten Tag als Retter der Welt und Erneuerer des Glaubens wiederkehren und das göttliche, gerechte Reich errichten; daher in der Literatur oft übersetzt als "Messias".

menguş hufeisenförmiger Ohrring, den die Bektaşi-Derwische des →*babagân*-Zweiges zum Zeichen ihrer Ehelosigkeit trugen; wurde bei der ersten Initiation in den Orden verliehen.

mezhep von arabisch *maḏhab,* d.h. "Richtung". Gemeint ist eine Rechtsschule innerhalb der islamischen Theologie. In der sunnitischen Welt gibt es vier Rechtsschulen, doch sind in der Türkei derer nur zwei bedeutsam: Der türkische Bevölkerungsteil ist zumeist hanefitisch, der kurdische und arabische überwiegend schafiitisch. Die sunnitische Orthodoxie bestreitet, daß auch das Alevilik eine Rechtsschule sei. Eher noch will sie die Rechtsschule der Zwölfer-Schia, die →*Caferiye,* als fünfte Rechtsschule anerkennen.

millet von arabisch *milla*. Der Begriff hat einen Bedeutungswandel durchgemacht von "religiöse Gemeinschaft" bis hin zu "Nation" in der türkischen Gegenwartssprache; meint oft nicht nur die souveräne Nation, sondern kann auch im Sinne von "ethnische Gruppe" verwendet werden. Vgl. oben die Kapitel II. 2.1. und 2.2.2 insbesondere S. 36 mit Anmerkung 90.

millî kültür stellt als "Nationalkultur" einen zentralen Begriff der Ausführungen der Exponenten der →*Türk-Islam Sentezi* dar.

Millî Güvenlik Konseyi "Nationaler Sicherheitsrat", der in der Türkei mit dem Putsch vom 12. September 1980 zusammentrat und bis zur Wiedereinführung eines demokratisch gewählten Parlaments (6. Dezember 1983) die Regierung stellte.

milliyet "Nationalbewußtsein", "Nationalität".

milliyetçilik "Nationalismus"; eines der sechs Prinzipien des Kemalismus.

miraç Himmelsreise Muhammeds, die der Koran als "nächtliche Reise" nach Jerusalem eher bruchstückhaft dokumentiert, während die übrige islamische Überlieferung das Thema legendenhaft ausschmückt. Sie gilt als Gnadenerweis Gottes gegenüber seinem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000219

"Gesandten" Muhammed, der - indem er des Paradieses, der Hölle, der Heiligen usw. ansichtig wird - die "Wahrheit" der Prophetie erkennt. Wird von allen Muslimen nach dem islamischen Kalender in der Nacht des 27. *recep* rituell begangen. Die alevitische Überlieferung hebt vor allem ab auf Muhammeds Begegnung mit Ali und den "Vierzig" (Heiligen) *(→kırklar meclisi),* die zu diesem Anlaß stattgefunden haben soll.

müfti von arabisch *muftī,* d.h. ein islamischer Rechtsgelehrter, der Rechtsgutachten *(→fetva)* erstellen kann.

mülhid "Häretiker", "Ketzer".

mürşit oberster "Lehrer" und "Leiter" in der spirituellen Hierarchie eines Derwisch-Ordens; ist zumeist auch Vorstand eines Klosters.

Müslümanlık "Muslimtum", "Muslim-Sein"; allgemein im Sinne der islamischen Sprach- und Kulturgemeinschaft mit spezieller Konnotation von "Frömmigkeit", "Religiosität".

muhabbet "Zuneigung", "Liebe". Hier: Liebe insbesondere zu Gott, aber auch zu den Ordensheiligen. Sie ist dem alevitischen Ideal nach auch zu allen Mitmenschen zu pflegen. So ist es eine der maßgeblichen Zielsetzungen der *→ayin-i cem, muhabbet* zu stiften und zu pflegen.

muharrem erster Monat des islamischen Jahres, der insbesondere in der schiitischen Welt als Trauermonat gilt; denn am 10. *muharrem* 61 der Hiğra (= 10. Oktober 680 n.u.Zeit) fand Hüseyin, der Enkel Muhammeds und dritter Imam, mit seinen Gefolgsleuten den Tod in der Schlacht bei Kerbela. Mit dieser wurde die erste Spaltung des Islam in Sunniten und Schiiten besiegelt. Schiiten und Alevi begehen die ersten zehn Tage des Monats auch rituell mit Fasten und anderen Trauerbekundungen *(→aşure).*

muhip "Liebender", "Freund". Ein einem islamischen mystischen Orden beigetretener, aber noch nicht initiierter →Derwisch; Novize, Novizin; wie *→aşık* (1.), *→talip.*

mum söndü "die Kerze ist verlöscht". Von Sunniten aufgebrachte denunziatorische Bezeichnung für die *→ayin-i cem,* welche dem Ritual Orgiencharakter und den Alevi allgemein sexuelle Unmoral unterstellt.

musahip Bezeichnung der Männer, die eine *→musahiplik* genannte Beziehung eingegangen haben.

musahiplik alevitische Institution der Wahlverwandtschaft, bei der zwei nicht blutsverwandte Ehepaare in ein nicht aufkündbares Verhältnis von gegenseitiger Verantwortlichkeit und Hilfsverpflichtung treten. Bis in die zwei nachfolgenden Generationen ist zwischen den Nachkommen zweier *→musahip* Heirat als Inzest verboten. Auch: *→ahiret kardeşliği, →yol kardeşliği.*

namaz türkische Bezeichnung für das bis in Einzelheiten vorgeschriebene Gebet, das als eine der fünf Grundpflichten des Islam fünfmal täglich zu verrichten ist.

nasip "Schicksal". Feierliche Aufnahme des Initianden bzw. der Initiandin *(→ikrar)* in den Bektaşi-Orden bzw. in die alevitische Gemeinde.

nefes "Atem(zug)". Alevitische religiöse Hymnen im Silbenmaß türkischer Volksdichtung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000220

nefes evladları "Atemkinder". Der Begriff bezieht sich auf die nach Ansicht der →*babagân* auf wundersame Weise gezeugten Kinder von Hacı Bektaş Veli. Gelegentlich auch synonym zu →*yol evladları* verwendet.

Nusayri, Nusaiyrî, arabisch: ***Nuṣayrī*** ältere, aber in der Literatur weiterhin geläufige Bezeichnung für →*'Alawī*.

ocak "Herd(feuer)", wobei der Begriff für verschiedene Arten von Vereinigungen verwendet wird wie u.a. für die Janitscharen-Regimenter. Im Alevilik bezieht er sich auf →patrilineare →Deszendenzgruppen, die sich auf ihre Abstammung von Ali, Hüseyin, den zwölf Imamen oder von anderen alevitischen Heiligen und Stifterfiguren berufen. Darüber legitimieren sie ihre Rolle als politische und spirituelle Führerschaft der alevitischen Lokalgemeinden. Aus diesen →endogamen "heiligen Geschlechtern" gingen bislang die alevitischen →*dede* hervor.

ocakzade "Söhne des →*ocak*", d.h. die männlichen Angehörigen der alevitischen "heiligen Geschlechter".

oniki hizmet die "zwölf Dienste" führen während des alevitischen Rituals der →*ayin-i cem* der →*dede,* der →*rehber* und ehrenamtliche Helfer aus der Dorfgemeinschaft aus. Die einzelnen Aufgaben wie die Leitung des Rituals, das Entzünden der Lichter, die Opferung usw. sind jeweils alevitischen Heiligenfiguren als deren spirituelle Ahnen zugeordnet.

Öz Türkçe "Reines Türkisch", d.h. das nach der Zielsetzung der kemalistischen Sprachreform von Lehn- und Fremdworten weitgehend befreite Türkisch im Kontrast zum Osmanischen.

ozan traditioneller, meist wandernder türkischer Barde. Auch: →*aşık* (2.).

patrilinear Abstammungsrechnung und Aufzeigen verwandtschaftlicher Beziehungen über die väterliche Linie.

Parallelcousine Tochter von Elterngeschwistern desselben Geschlechts, d.h. die Tochter vom Onkel väterlicherseits sowie die Tochter der Tante mütterlicherseits.

pir persisch "Meister", "Alter". Hoher spiritueller Führer im Alevilik und in islamischen mystischen Orden; meist: Ordensvorstand wie →*şeyh,* →*mürşit,* →*postnişin* oder gar wie →*veli*.

postnişin von persisch etwa: "der auf dem Fell sitzt": Vorstand eines einzelnen Derwischklosters, einer →*tekke*.

rafizî "Häretiker", "Ketzer".

rehber "Wegweiser". Unterster Rang in der Hierarchie spiritueller Führer im Alevilik und in islamischen mystischen Orden.

ruh "(Geist-)Seele" im Sinne der Psyche und der spirituellen Kraft des Menschen. Sie ist ergänzendes Gegenstück der als →*can* bezeichneten "(Vital-)Seele".

Şah türkisch für "Schah", der persisch-muslimische Herrschertitel.

Saz türkische Langhalslaute; sie ist das charakteristische Instrument der türkischen Barden *(→aşık* (2.), *→ozan)* und unabdingbar im Ritual und in der Musiktradition des Alevilik.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000221

Scharia →*şeriat.*

Schia von arabisch *šī'a,* d.h. "Partei". Der Begriff für jene Strömung im Islam, die allein Ali - den Cousin und Schwiegersohn von Muhammed - als dessen rechtmäßigen Nachfolger, d.h. als Kalif *(→halife)* und Imam anerkennt. Nach den Sunniten stellen die Schiiten heute die zweitgrößte muslimische Gemeinschaft, wobei sich auch die Schia in zahlreiche Untergruppen aufgespalten hat. Deren bedeutsamste ist die sogenannte Zwölfer-Schia, die insgesamt zwölf Imame anerkennt, deren Reihe durch den →*mehdi* abgeschlossen wird.

secde religiös vorgeschriebene Niederwerfung (vor Gott) beim islamischen Gebet.

segmentäre Gesellschaft von der strukturfunktionalistischen Sozialanthropologie geprägter Begriff für die Organisationsform jener Gesellschaften, die ohne Zentralinstanz und ohne Staat auskommen. Politische, soziale, juristische und religiöse Ordnungsfunktionen übernehmen relative kleine Gruppen wie zum Beispiel die →*lineage.* Diese einzelnen "Segmente" einer solchen maßgeblich nach verwandtschaftlichen Kriterien strukturierten Gesellschaft sind jeweils gleichartig und einander gleichrangig.

semah von arabisch *semā'*, d.h. "Hören". Das meditative Lauschen von Musik und Tanz ist in der islamischen Mystik insgesamt als Kultübung verbreitet. Als ritueller Reigen mit größerem, regional variierendem Formenreichtum spielt er in der alevitischen →*ayin-i cem* eine herausragende Rolle, zumal diese Tradition ihn auf Ali und die "Versammlung der Vierzig" *(→kırklar meclisi)* zurückführt; Schreibweise meist *semah,* da Alevi ihn gerne vom *semâ'* des orthodoxen Mevlevi-Ordens abgesetzt wissen wollen.

şeriat "Scharia" von arabisch *šarī'a,* meint das islamische Recht. Die islamischen Rechtsgelehrten fassen es als eine von Gott gesetzte und damit von Menschen unumstößliche Ordnung auf, die aus dem Koran und den →Hadithen herzuleiten sei.

sevgi ve saygı "Liebe und Achtung".

şeyh geistiges Oberhaupt eines ganzen Ordens oder eines einzelnen Derwischklosters; wie →*mürşit,* →*pir,* teilweise auch →*veli.*

şeyhülislam im Osmanischen Reich Titel des obersten Rechtsgutachters *(→müfti)* von Istanbul und seit dem 16. Jahrhundert regelrechte Amtsbezeichnung. Er wachte als Oberhaupt der islamischen Gelehrtenschaft *(→ulema)* darüber, daß sich staatliche Praxis und religiöses Gesetz deckten.

seyit Nachkomme Muhammeds, insbesondere über die Linie seines Enkels und des (dritten) Imam Hüseyin.

seyitlik Rang eines Prophetenabkömmlings; Tatsache prophetischer Abstammung.

silsile "Kette" der spirituellen Meister, auf die sich ein islamischer mystischer Orden beruft. In ununterbrochener Folge führt dieser "geistige Stammbaum" bei den meisten Orden bis zu Ali.

sorgu "Befragung". Abschnitt der →*ayin-i cem,* währenddessen der →*dede* die Gemeinde bzw. einzelne Mitglieder nach Vorkommnissen oder Vergehen befragt, die im vergangenen Jahr den Frieden in der Gemeinde störten oder die gegen das alevitische Normen-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000222

gefüge verstießen. Unter Anteilnahme der gesamten Gemeinschaft werden die daraus erwachsenden Konflikte vom →*dede* geschlichtet, gegebenenfalls Strafen verhängt. Auch: *baş okutma* oder *görgü*.

sülale Bezeichnung für eine →patrilineare →Deszendenzgruppe von geringer genealogischer Tiefe; wie →*lineage*.

Sünnilik "Sunnitum".

Sufismus islamische Mystik; war zu Beginn stark asketisch ausgerichtet.

Sunna von arabisch *sunna,* d.h. "gewohnte Handlungsweise", "Brauch". Im Islam für Taten und Äußerung des Propheten Muhammed, wie sie in den →Hadithen überliefert wurden. Die Sunna gilt in der islamischen Theologie neben dem Koran als zweite Rechtsquelle.

şura "Rat". Vorwiegend islamistische Kreise argumentieren damit, daß der Koran die Konsultation des Volkes durch den islamischen Herrscher gebiete und somit demokratische Regierungsformen zeitlich noch vor der westlichen Welt praktiziert habe.

Tahtacı auf Waldarbeit spezialisierte alevitische Untergruppe mit bis vor kurzem noch ganzjährig wandernder Lebensweise.

takiye insbesondere schiitisches Prinzip, das in einer feindlich gesinnten Umgebung gestattet, das eigene Bekenntniss zu verbergen, um ein Überleben der schiitischen Lehre und Glaubensgemeinschaft zu sichern. Es wurde vom Alevilik und Bektaşilik als ein zentrales Gebot übernommen: über die Regeln des "Weges" *(→tarikat)* galt es gegenüber Außenstehenden größtes Stillschweigen zu bewahren.

talip "Strebende(r)". Bezeichnung für alevitische Laien und Anwärter auf Mitgliedschaft im Bektaşi-Orden; Novize, Novizin. Wie →*aşık* (1.), →*muhip*.

tanzimat eigentlich *tanzimat-i hayriye,* d.h. "wohltätige Anordnungen" meint die seit 1839 im Osmanischen Reich eingeleiteten Reformmaßnahmen.

tarikat von arabisch *ṭarīqa,* d.h. "Weg", "Methode". Bezeichnung für islamische mystische Orden.

teberra schiitisches und alevitisches Prinzip, sich von den Feinden der →*Ehlibeyt* und der zwölf Imame "fernzuhalten" und "abzuwenden". Es schlägt sich u.a. in der rituellen Verfluchung der ersten drei (omayyadischen) Kalifen nieder und hat sein Gegenstück in der →*tevella*.

tecelli alevitisches Glaubenselement, demzufolge sich Gottes Eigenschaften in Gestalt von Lebewesen oder in den Dingen der objektiven Welt manifestieren.

tekke (ältere Form: *tekye)* Derwischkonvent. Auch: *dergah, zaviye*.

tenasüh Metempsychose, Seelenwanderung.

tevella von arabisch "sich nähern", "jemanden zum Freund nehmen". Meint im schiitischen und alevitischen Islam das Prinzip, den →*Ehlibeyt* sowei deren Nachkommen, Gefolgsleuten und Sympatisanten Liebe und Achtung entgegenzubringen und hat sein Gegenstück in der →*teberra*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000223

türbe islamischer Grabbau, Mausoleum.

Türk "Türke", "Türkin", "türkisch".

Türk Erenleri in turkstischen Darstellungen für →*Horasan Erenleri*.

Türk-İslâm Sentezi "Türkisch-islamische Synthese". Das Wort hebt ab auf die seit den 1970er Jahren von türkischen konservativen Intellektuellen *(→Aydınlar Ocağı)* vorgebrachte These von der Untrennbarkeit türkischer und islamischer Elemente in der türkischen Geschichte und Kultur.

Türkçülük "Turkismus", d.h. türkischer Nationalismus.

Türkiyet ältere Form von →*Türklük*.

Türklük "Türkentum", türkische Wesensart; Tatsache Türke, Türkin bzw. türkisch zu sein; auch: Gesamtheit der Türken.

Türkmen Bezeichnung der Nachkommen von maßgeblich oghuzischen Stammesgruppen, die im 11. bis 12. Jahrhundert nach Anatolien wanderten; im Osmanischen Reich meist für "türkische Nomaden". Neben den "Turkmenen", die als weitgehend geschlossene Bevölkerung noch heute östlich des Kaspischen Meeres siedeln, nennen sich zahlreiche über die gesamte Türkei verstreute Gruppen so. Sie berufen sich auf eine nomadische Vergangenheit.

ulema arabischer Plural von *'ālim,* d.h. "Gelehrter". Sammelbezeichnung für die islamische Gelehrtenschaft, die sich über ihre Kenntnis des religiösen Gesetzes *(→şeriat)* in den Stand gesetzt sah, über den Erhalt der gottgewollten Ordnung des Islam zu wachen.

ümmet türkisch für →*umma*.

umma arabisch für die islamische Gemeinde. Mit Ausdehnung des islamischen Machtbereichs wird unter dem Begriff die Gemeinschaft aller Muslime der Welt verstanden. Unabhängig von Sprache, Nationalität, Rechtsschule usw. seien sie über den Glauben an den einen Gott und an die Prophetie Muhammeds geeint und einander gleichgestellt.

ulus neutürkisch für "Nation", "Volk"; wie →*millet*.

vacip ve farz nach islamischem Recht Klassifikation einer Tat als "pflichtgemäß", "religiös vorgeschrieben", d.h. Täter verdient Lohn, Unterlasser Strafe.

vak'a-i hayriye "wohltätiger Vorfall". Osmanische Bezeichnung für die blutige Zerschlagung der Janitscharen unter Mahmud II., die 1826 nicht zuletzt zur Durchsetzung einer Heeresreform erfolgte.

vatan von arabisch *waṭan,* d.h. "Heimat", "Vaterland".

veli von arabisch *walī Allah,* d.h. "Freund Gottes", womit ein islamischer Heiliger gemeint ist, dem indes meist erst spätere Generationen *"Veli"* diesen ehrenden Beinamen verliehen haben.

vilayetname auch: *velayetname;* von →*veli:* islamische Heiligenvita.

Yaresan →*Ehlihak*.

yeni osmanlılar "Jungosmanen". Bezeichnung für die frühe Trägerschaft einer liberalen und konstitutionalistischen Reformbewegung im späten Osmanischen Reich (ab 1860).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000224

yol "Weg". Hier türkisch für →*tarikat,* insbesondere in Anspielung auf die spezifischen Regeln des Bektaşi-Ordens bzw. des Alevilik.

yol evladları als "Kinder des Weges" gelten im Bektaşi-Orden die Angehörigen des →*babagân*-Zweiges, welcher reklamiert, daß Hacı Bektaş Veli keine leiblichen Nachfahren gehabt habe. Dieser Auffassung nach legitimiert nicht die leibliche Abstammung, sondern allein die Treue zum mystischen "Weg" und Gottesnähe zur Leitung des Ordens. Jener Zweig etablierte im 16. Jahrhundert das Prinzip der Ehelosigkeit, übernahm zudem die oberste Leitung des Ordens und repräsentierte ihn bei Hofe. Gegenstück zu den →*çelebi*.

yol kardeşliği "Weggeschwisterschaft" für →*musahiplik*.

Yörük Bezeichnung für türkische Nomaden in Anatolien und auf dem Balkan, die jedoch als Ethnonym und etymologisch umstritten ist.

zaviye meist kleinere Derwischklause. Auch: *dergah, tekke*.

Zaza Sprecher und Sprecherinnen des →*Zazaki*.

Zazaki, türkisch ***Zazaca.*** Zur iranischen Sprachgruppe gehörige Sprache, die bisweilen unzutreffenderweise auch als kurdischer Dialekt gewertet wird. Die Sprecher und Sprecherinnen des Zazaki siedeln im östlichen Zentralanatolien, insbesondere in der Provinz Tunceli (bis 1938 Dersim). Sie sind zum Teil Alevi, zum Teil schafiitische Sunniten. Wenig bekannt ist die Selbstbezeichnung *Dımılki* bzw. *Dimili;* daher wurde obig die Fremdbezeichnung verwendet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000225

3. Literaturverzeichnis

3.1. Monographien und Aufsätze

ABDUL-JALIL, MUSA ADAM 1984:
The Dynamics of Ethnic Identification in Northern Darfur, Sudan. A Situational Approach. In: *Bayreuth African Studies Series* Bd. 1. The Sudan Ethnicity and National Cohesion. Bayreuth: S. 55-85.

ACKERMAN, SUSAN E. & RAYMOND L.M. LEE 1988:
Heaven in Transition. Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Identity in Malaysia. Honolulu.

AHMED CEMALEDDİN ÇELEBİ 1992 (zuerst 1909):
Müdafâ. Nazım Hoca (Übertragung aus dem Osmanischen). Istanbul. [Apologie.]

AKOK, MAHMUT 1967:
Hacıbektaşi Velî Mimari Manzumesi. In: *Türk Etnografya Dergisi* Bd. 10: S. 27-57. [Die architektonische Theorie von Hacı Bektaş Veli.]

ANDERSON, BENEDICT 1988 (zuerst 1983):
Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts. Benedikt Burkard (Übersetzung). Frankfurt/M., New York.

ANDERSON, BENEDICT 1991 (zuerst 1983):
Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. 2. überarbeitete Aufl. London, New York.

ANDREWS, PETER ALFORD (Hg.) 1989:
Ethnic Groups in the Republic of Turkey. Rüdiger Benninghaus (Mitarbeit). Wiesbaden. (= Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B, Bd. 60).

ARAZ, NEZIHE 1966 (zuerst 1958):
Anadolu Evliyaları. 2. Aufl. Istanbul. [Anatolische Heilige.]

ARJOMAND, SAID AMIR 1981:
Religious Extremies. Sufism and Sunnism in Safavid Iran 1501-1722. In: *Journal of Asian History* Bd. 15: S. 1-35.

ASCHENBRENNER-WELLMANN, BEATE 1991:
Ethnizität in Tanzania. Überlegungen zur Bedeutung der Ethnizität im Rahmen des gesellschaftlichen Wandels. München. (= Münchner Ethnologische Abhandlungen Bd. 11).

ASLANPAY, NAİL (Hg.) 1973:
Diyanet İşleri Başkanlığı 1924-1973. Kuruluşu, Çalışması, ve Birimlerinin Tanıtılması. Ankara. [Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten 1924-1973. Darstellung seiner Gründung, Arbeit und seiner Abteilungen.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000226

ASSMANN, ALEIDA & DIETRICH HARTH (Hgg.) 1991:
Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt/M.

ASSMANN, JAN 1992:
Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.

ATALAY, ALİ ADİL (VAKTİDOLU) (Hg.) 1994:
İmam Cafer-i Sadık Buyruğu. Istanbul.

ATALAY, BESİM 1991 (osmanisch 1924):
Bektaşilik ve Edebiyatı. Vedat Atila (Übertragung aus dem Osmanischen). Cemal Şener (Vorwort). Istanbul. [Das Bektaschitum und seine Literatur.]

AYTEKİN, SEFER (Hg.) 1954:
Makalat-ı Hacı Bektaş al-Horasani. Ankara. (lag nicht vor)

AYTEKİN, SEFER (Hg.) 1982 (zuerst 1958):
Buyruk. Ankara. (lag nicht vor)

AYTÜRK, NİHAT & BAYRAM ALTAN 1990:
Türkiye'de Dini Ziyaret Yerleri. Ankara. [Religiöse Pilgerstätten in der Türkei.]

AYYILDIZ, BEKTAŞ (Hg.) o.J.:
[Hacı Bektaş Veli]: Makalât. Ankara.

AYYILDIZ, BEKTAŞ (Hg.) 1984:
İmam-ı Cafer Buyruğu. Dînin Hakiki Yolu. Ankara.

AYYILDIZ, BEKTAŞ (Hg.) 1990:
Basında Alevilik, 10 Bde. Ankara. [Das Alevitum in der Presse.]

BALDEMİR, HAMİT 1994:
Din ve Alevilik Üzerine. Istanbul. [Über Religion und Alevitum.]

BALIBAR, ETIENNE 1990 (zuerst 1988):
Die Nation-Form. Geschichte und Ideologie. In: *Rasse, Klasse, Nation.* Ambivalente Identitäten. Ders. & Immanuel Wallerstein (Hgg.). Michael Haupt, Ilse Utz (Übersetzung). Hamburg: S. 107-130.

BALIBAR, ETIENNE & IMMANUEL WALLERSTEIN 1990 (zuerst 1988):
Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Michael Haupt, Ilse Utz (Übersetzung). Hamburg.

BALKIZ, ALİ 1990:
Alevilikle İlgili Yayınları Amacı Ne? In: *Kimliğini Haykıran Alevilik.* Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 149-151. [Was ist der Zweck der Publikationen zum Alevitum?]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000227

Baltacıoğlu, İsmaïl Hakkı 1990 (zuerst 1966):
Alevilik-Aleviler Nedir, Ne Değildir? In: *Kimliğini Haykıran Alevilik*. Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 20-23. [Was ist das Alevitum und die Alevi, was sind sie nicht?]

Banton, Michael 1984:
Volk. In: *Dictionary of Race and Ethnic Relations*. E. Ellis Cashmore (Hg.). London u.a.: S. 285-287.

Bardakçı, Cemal 1970:
Alevilik, Ahilik, Bektaşilik. 4. Nachdruck Ankara.

Barkan, Ömer Lütfi 1949/50:
Les déportations comme méthode de peuplement et de colonisation dans l'Empire Ottoman. In: *Révue de la Faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istanbul* Bd. 11: S. 67-131.

Barth, Fredrik (Hg. & Einleitung) 1969:
Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Bergen, Oslo, London.

Başbuğ, Hayri 1984:
İki Türk Boyu Zaza ve Kurmanclar. Ankara. [Die beiden türkischen Stämme: die Zaza und die Kurmanc.]

Başbuğ, Hayri 1986:
Aşiretlerimizde At Kültürü. Istanbul. (= Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Bd. 18). [Die Pferde-Kultur bei unseren Stämmen.]

Başbuğ, Hayri 1989:
Kurmancılar ve Zazalar. Istanbul. (lag nicht vor)

Başgöz, İlhan 1972:
Folklore Studies and Nationalism in Turkey. In: *Journal of the Folklore Institute* Bd. 9, Heft 1: S. 162-176.

Baumeister, Roy F. 1986:
Identity. Cultural Change and the Struggle for Self. New York, Oxford.

Bausinger, Hermann 1983:
Senseless Identity. In: *Identity*. Personal and Socio-Cultural. A Symposium. Anita Jacobson-Widding (Hg.). Uppsala: S. 337-345.

Bayart, Jean-François 1978:
Turquie. La mythologie de l'état national. Étude bibliographique. In: *Peuples méditerranéens* Bd. 3: S. 113-127.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000228

BAYART, JEAN-FRANÇOIS 1982:
La question Alevî dans la Turquie moderne. In: *L'Islam et l'état dans le monde d'aujourd'hui*. Olivier Carré (Hg.). Paris: S. 109-120.

BAYRAK, MEHMET 1986:
Pir Sultan Abdal. Dönemi, Ortamı, Yaşamı, Öğretisi, Sanatı ve Şiirleri. İnceleme. Ankara. [Pir Sultan Abdal. Seine Epoche, Milieu, Leben, Lehre, Kunst und Poesie.]

BECK, KURT 1989:
Bemerkungen zu Staat, Tradition und tribaler Organisation in Sudan. In: *Ethnizität im Wandel*. Peter Waldmann, Georg Elwert (Hgg.). Saarbrücken, Fort Lauderdale: S. 81-92.

BENDER, CEMŞİD 1991:
Kürt Tarihi ve Uygarlığı. Istanbul. [Kurdische Geschichte und Zivilisation.]

BENEKAY, YAHYA 1967:
Yaşayan Alevilik. Kızılbaşlar Arasında. Röportaj. Ankara. [Das lebende Alevitum. Unter den "Rotköpfen". Eine Reportage.]

BENOIST, JEAN-MARIE (Hg.) 1980:
Identität. Ein interdisziplinäres Seminar unter Leitung von Claude Lévi-Strauss. Gottfried Pfeffer (Übersetzung). Stuttgart.

BERGHE, PIERRE L. VAN DEN 1987 (zuerst 1981):
The Ethnic Phenomenon. 2. Aufl. New York, Westport, London.

BERKES, NİYAZİ 1959:
Translator's Introduction. In: *Turkish Nationalism and Western Civilization*. Selected Essays of Ziya Gökalp. Niyazi Berkes (Übersetzung & Hg.). London: S. 13-31.

BERKES, NİYAZİ 1964:
The Development of Secularism in Turkey. Montreal.

BERKTAY, HALİL 1991:
Der Aufstieg und die gegenwärtige Krise der nationalistischen Geschichtsschreibung in der Türkei. In: *Periplus*. Jahrbuch für außereuropäische Geschichte 1. Jg. Dietmar Rothermund (Hg.). Münster, Hamburg: S. 102-125.

BERREMAN, GERALD D. 1983:
Identity Definition, Assertion and Politiciation in the Central Himalaya. In: *Identity*. Personal and Socio-Cultural. A Symposium. Anita Jacobson-Widding (Hg.). Uppsala: S. 289-319.

BESHIR, MOHAMED OMER 1984:
Ethnicity, Regionalism and National Cohesion in the Sudan. In: *Bayreuth African Studies* Series Bd. 1. The Sudan Ethnicity and National Cohesion. Bayreuth: S. 5-37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000229

BİLGİSEVEN, AMİRAN KURTKAN 1986:
Prof. Dr. Mehmet Eröz'e Göre Türkiye'de Alevîlik-Bektaşilik. In: Türk Dünyası Araştırmaları Bd. 44: S. 15-45. [Das Alevi-Bektaschitum in der Türkei nach Prof. Dr. Mehmet Eröz.]

BİLGİSEVEN, AMİRAN KURTKAN 1991a:
Prof. Dr. Mehmet Eröz'e Göre Etnik ve Dini Bölücülük. Istanbul. (= Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını). [Ethnischer und religiöser Separatismus nach Prof. Dr. Mehmet Eröz.]

BİLGİSEVEN, AMİRAN KURTKAN 1991b:
Türkiye'de Millî Birliği Bozan Ayrılık (Alevî-Sünnî Ayrılığı). Turan Yazgan (Vorwort). Istanbul. (= Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları Bd. 82). [Die Unterscheidung, welche die nationale Einheit der Türkei zerstört (jene zwischen Alevi und Sunniten).]

BİRDOĞAN, NEJAT 1985-1986:
Alevilikle İlgili Yeni Yayınlar ya da "Bilmeyen Söyler, Bilen Söyler". In: *Türk Folkloru* Bd. 7, Heft 76 (1985): S. 12-15; Heft 77 (1985): S. 4-6; Heft 79 (1986): S. 12-14. [Neuere Veröffentlichungen zum Alevitum oder "Die Unwissenden sprechen und die Wissenden sprechen".]

BİRDOĞAN, NEJAT 1990:
Alevilik. Anadolu'nun Gizli Kültürü. Hamburg. [Das Alevitum. Anatoliens Geheimkultur.]

BİRDOĞAN, NEJAT 1991:
Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail. Istanbul. [Der große Herrscher der Alevi: Şah İsmail.]

BİRDOĞAN, NEJAT 1992:
Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi. Ocaklar - Dedeler - Soyağaçları. Istanbul. [Alevitische Niederlassungen in Anatolien und auf dem Balkan. Die *ocak,* die *dede* und ihre Stammbäume.]

BIRGE, JOHN KINGSLEY 1937:
The Bektashi Order of Dervishes. London. (= Luzac's Oriental Religions Series Bd. 7).

BİRİNCİ, NECAT & KÂZIM YETİŞ (Hgg.) o.J. [um 1990]:
21 Yüzyılın Eşiğinde Örf ve Âdetlerimiz (Türk Töresi). Cemil Çiçek, Namık Kemal Zeybek (Vorworte). Istanbul. [Unsere Sitten und Gebräuche (türkische Sittenlehre) an der Schwelle zum 21. Jahrhundert.]

BLASCHKE, JOCHEN 1985a:
Volk, Nation, interner Kolonialismus, Ethnizität. Konzepte zur politischen Soziologie regionalistischer Bewegungen in Westeuropa. Berlin.

BLASCHKE, JOCHEN 1985b:
Von der Modernisierung durch Nationenbildung zu den Folgen industrialisierter Arbeitsteilung. Stationen sozialwissenschaftlicher Nationalismusforschung. In: *Peripherie* 5. Jg., Heft 18/19: S. 24-45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000230

BLASCHKE, JOCHEN (Hg.) 1987:
Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1985/1986. Gesellschaft und Politik in der Türkei. Berlin.

BLASCHKE, JOCHEN & MARTIN M. VAN BRUINESSEN (Hgg.) 1985:
Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984. Islam und Politik in der Türkei. Berlin.

BOERNER, PETER (Hg.) 1986:
Concepts of National Identity. An Interdisciplinary Dialogue. Baden-Baden.

BOZKURT, FUAT (Hg.) 1982:
Buyruk. Izmir. (lag nicht vor)

BOZKURT, FUAT 1990a:
Aleviliğin Toplumsal Boyutları. Istanbul. [Die gesellschaftlichen Dimensionen des Alevitums.]

BOZKURT, FUAT 1990b:
Semahlar. Alevi Dinsel Oyunları. Istanbul. [Die *semah*. Alevitische religiöse Tänze.]

BRANDENBURG, E. 1905:
Kysylbasch- und Jürükendörfer in der Gegend des Turkmendag. In: *Zeitschrift für Ethnologie* Bd. 37, Heft 1: S. 188-198.

BRASS, PAUL R. (Hg.) 1985:
Ethnic Groups and the State. London.

BRASS, PAUL R. 1991:
Ethnicity and Nationalism. Theory and Comparison. New Delhi, Newbury Park, London.

BROMLEJ, JULIAN V. 1977 (zuerst 1973):
Ethnos und Ethnographie. Wolfgang König (Übersetzung). O-Berlin. (= Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Leipzig Bd. 28).

BRUINESSEN, MARTIN M. VAN 1989a:
Agha, Scheich und Staat. Politik und Gesellschaft Kurdistans. Berlin.

BRUINESSEN, MARTIN M. VAN 1989b:
The Ethnic Identity of the Kurds. In: *Ethnic Groups in the Republic of Turkey.* Peter Alford Andrews (Hg.), Rüdiger Benninghaus (Mitarbeit). Wiesbaden: S. 613-621.

BULUT, FAİK 1991:
Belgelerle Dersim Raporları. Istanbul. [Dersim-Berichte mit Dokumenten.]

BUMKE, PETER J. 1979:
Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei). Marginalität und Häresie. In: *Anthropos* Bd. 74: S. 530-548.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000231

BUMKE, PETER J. 1989:
The Kurdish Alevis. Boundaries and Perceptions. In: *Ethnic Groups in the Republic of Turkey.* Peter Alford Andrews (Hg.), Rüdiger Benninghaus (Mitarbeit). Wiesbaden: S. 510-518.

BUYRUK-EDITIONEN (eine Auswahl):

Buyruk. Sefer Aytekin (Hg.) Ankara 1982 (zuerst 1958). (lag nicht vor)

Buyruk. Fuat Bozkurt (Hg.) Izmir 1982. (lag nicht vor)

İmam-ı Câfer Buyruğu. Dînin Hakiki Yolu. Bektaş Ayyıldız (Hg.) Ankara. o.J.

İmam Cafer-i Sadık Buyruğu. Ali Adil Atalay (Vaktidolu) (Hg.). Istanbul 1994.

Seyh Safi Buyruğu. Mustafa Erbay (Übersetzung). Ankara 1994.

Tam ve Hakiki İmam Cafer-i Sadık Buyruğu. Ehl-i Beyt Aşığı Bir Heyet (Hg.) Istanbul. 1989.

CAHEN, CLAUDE 1968:
Pre-ottoman Turkey. A general survey of the material and spiritual culture and history. 1071-1330. London.

CAHEN, CLAUDE 1969:
Baba Ishak, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres. In: *Turcica* Bd. 1: S. 53-64.

ÇAMUROĞLU, REHA 1990:
Tarih, Heterodoksi ve Babailer. Istanbul. [Geschichte, Heterodoxie und die *Babaî*.]

ÇAMUROĞLU, REHA 1991a:
Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye. Cemal Şener (Vorwort). Istanbul. [Das Bektaschitum der Janitscharen und der "schariatsmäßige Vorfall".]

ÇAMUROĞLU, REHA 1991b:
Yunus Emre Heterodoks bir Derviştir. In: *Cem* 1. Jg., Heft 1, Juni: S. 39-40. [Yunus Emre ist ein heterodoxer Derwisch.]

ÇAMUROĞLU, REHA 1992a:
Sabah Rüzgarı. Enel Hak Demişti Nesimi. Istanbul. [Morgenwind. Es sagte einst Nesimi "Ich bin Gott/die Wahrheit".]

ÇAMUROĞLU, REHA 1992b:
Günümüz Aleviliğinin Sorunları. Cemal Şener (Vorwort). Istanbul. [Die Probleme des Alevitums in unserer Zeit.]

ÇAVDARLI, RIZA 1944:
Bektâşî Sırrı Çözüldü. Hacı Bektâşî Velî'nin Hayatı, Faaliyeti, Siyaseti, Türkçülüğü. Istanbul. [Das Bektaşi-Geheimnis ist gelöst. Leben, Aktivität, Politik und Turkismus des Hacı Bektaş Veli.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000232

CELASUN *DEDE*, ALİ HAYDAR 1993:
Alevilik bir Sır Değildir. Istanbul. [Das Alevitum ist kein Geheimnis.]

CEYLAN, HASAN HÜSEYİN 1992 (zuerst 1991):
Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri, 3 Bde. 7. Nachdruck Ankara. (= Rehber Yayınları Araştırma-İnceleme Dizisi Bd. 7). [Die Beziehungen zwischen Staat und Religion in der Republik-Zeit.]

CHAPMAN, MALCOLM & ELIZABETH TONKIN & MARYON MACDONALD 1989:
Introduction. In: *History and Ethnicity.* Dies. (Hgg.). London, New York: S. 1-21.

CHUN, KI-TAEK 1983:
Ethnicity and Ethnic Identity. Taming the untamed. In: *Studies in Social Identity.* Theodore R. Sarbin, Karl E. Scheibe (Hgg.). New York: S. 184-203.

ÇİLOĞLU, FAHRETTİN 1993:
Dilden Dine, Edebiyattan Sanata. Gürcülerin Tarihi. Istanbul. [Von der Sprache zur Religion, von der Literatur zur Kunst. Geschichte der Georgier.]

CİNEMRE, LEVENT & RUŞEN ÇAKIR (Hgg.) 1991:
Sol Kemalizme Bakıyor. Istanbul. [Die "Linke" betrachtet den Kemalismus.]

ÇIRAKMAN, HÜSEYİN 1992:
Çorumlu Halk Ozanları. Istanbul. [Volkssänger aus Çorum.]

CLAESSENS, DIETER 1983:
Verunsicherung und Identität. Die Rolle des Identitätsmechanismus in der psychologischen, sozial-psychologischen und soziologischen Dimension. In: *Identität.* Studium Generale der Johannes-Gutenberg-Universität. Mainzer Universitätsgespräche 1982/83. Günter Eifler, Otto Saame, Peter Schneider (Hgg.). Mainz: S. 1-16.

COHEN, ANTHONY P. 1985:
The Symbolic Construction of Community. Peter Hamilton (Hg.). Chichester, London, New York.

COMAROFF, JOHN L. o.J. (unveröffentlicht):
Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution. Paper presented at the conference on "Ethnicity, Identity and Nationalism in South Africa", Grahamstown, April 1993. Erscheint in: *Ethnicity, Identity and Nationalism in South Africa.* Pat MacAllister, Edwin Wilmsen (Hgg.) o.O.

CONNOR, WALKER 1978:
A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group is a ... In: *Ethnic and Racial Studies* Bd. 1, Heft 4: S. 377-400.

COOLEY, CHARLES HORTON 1956:
Social Organization. Human Nation and the Social Order. The two major works. With an introduction by Robert Cooley Angell. Glencoe/Illinois.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000233

Coşan, Esad (Hg.) o.J. [ca. 1982]:
Ḥācī Bektaş-ı Velī: Maḳālāt. Ankara, Istanbul. (= Seha Neşriyat İlmi Eserler Serisi Bd. 7).

De Vos, George A. 1982 (zuerst 1975):
Ethnic Pluralism. Conflict and Accommodation. In: *Ethnic Identity.* Cultural Continuities and Change. Ders., Lola Romanucci-Ross (Hgg.). 2. um ein Vorwort ergänzte Aufl. Chicago, London: S. 5-41.

De Vos, George A. & Lola Romanucci-Ross (Hgg.) 1982 (zuerst 1975):
Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change. 2. um ein Vorwort ergänzte Aufl. Chicago, London.

Delaney, Carol 1991:
The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society. Berkeley, Los Angeles, Oxford. (= Comparative Studies on Muslim Societies Bd. 11).

Dersimi, Nuri 1992 (zuerst Aleppo 1952):
Kürdistan Tarihinde Dersim. 4. Aufl. Diyarbakır. (= Dilan Yayınları Bd. 2). [Dersim in der Geschichte Kurdistans.]

Deutsch, Karl W. 1972:
Nationenbildung, Nationalstaat, Integration. Abraham Ashkenasi, Peter W. Schulze (Hgg.). N. Gonzales (Übersetzung). Düsseldorf.

Devellioğlu, Ferit 1993 (zuerst 1962):
Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Eski ve Yeni Harflerle. Von Aydın Sami Güneyçal überarbeitete und erweitete 11. Aufl. Ankara. [Enzyklopädisches Osmanisch-Türkisches Wörterbuch in alter und neuer Schreibweise.]

Devereux, Robert (Übersetzung & Hg.) 1968:
[Ziya Gökalp]: The Principles of Turkism. Leiden.

Dierl, Anton J. 1985:
Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektaşismus. Frankfurt/M.

Dittrich, Eckhard J. & Frank-Olaf Radtke (Hgg.) 1990:
Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten. Opladen.

Döbert, Rainer o.J. [ca. 1990]:
Wishful Thinking. Multikulturelle Identität. In: *Migration und kulturelle Identität.* Beiträge zum multikulturellen Zusammenleben und zur sogenannten Ausländerarbeit. Tatiana Lima Curvello (Hg.). Berlin: S. 17-38.

Doğanay, Seyyid Dursun 1990:
Alevinin Aleviye Yaptığı. In: *Kimliğini Haykıran Alevilik.* Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 156. [Was der Alevi dem Alevi zugefügt hat.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000234

DONUK, ABDÜLKADİR 1987:
Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'nun Hayatı ve Eserleri. In: *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* Bd. 13 (1983-1987). (= Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu Hatıra Sayısı): S. 1-30. [Leben und Werk von Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu.]

DUBETSKY, ALAN R. 1977:
Class and Community in Urban Turkey. In: *Commoners, Climbers and Notables*. A Sampler of Studies on Social Ranking in the Middle East. C.A.O. van Nieuwenhuijze (Hg.). Leiden: S. 360-371.

DURAN, KHALID 1985:
Islam und politischer Extremismus. Einführung und Dokumentation. Hamburg. (= Aktueller Informationsdienst moderner Orient Sondernummer Bd. 11).

ECKHARDT-AKTAŞ, DORIS 1993:
Beziehungsweise Frauen. Streit - Solidarität - Tradition. Frankfurt/M.

ELWERT, GEORG 1989:
Nationalismus, Ethnizität und Nativismus. Über Wir-Gruppenprozesse. In: *Ethnizität im Wandel*. Peter Waldmann, Georg Elwert (Hgg.). Saarbrücken, Fort Lauderdale: S. 21-66.

ELWERT, GEORG 1991:
Fassaden, Gerüchte, Gewalt. Über Nationalismus. In: *Merkur* 45. Jg., Heft 4: S. 318-332.

EMİN, MEḤMED 1898/99:
Türkğe Ši'rler. Istanbul.

Encyclopaedia of Islam. New Edition. 1960ff. Leiden, London.

ENDE, WERNER 1985:
Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert. In: *Saeculum* Bd. 36, Heft 2-3: S. 187-200.

ENDERWITZ, SUSANNE 1979:
Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abū 'Uṯmān al Ğaḥiẓ (gest. 868) über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft. Berlin. (= Islamkundliche Untersuchungen Bd. 53).

ENDRUWEIT, GÜNTER & GISELA TROMMSDORFF (Hgg.) 1989:
Wörterbuch der Soziologie 3 Bde. Stuttgart.

ENGELS, FRIEDRICH 1970 (zuerst 1870):
Der Deutsche Bauernkrieg. Verlag Marxistische Blätter (Hg.). Nach der 3. erweiterten Aufl. von 1875. Frankfurt/M.

ERAL, SADIK 1993:
Çaldıran'dan Çorum'a Anadolu'da Alevi Katliamları. Istanbul. [Von Çaldıran nach Çorum: Massaker an den Alevi in Anatolien.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000235

ERBAY, MUSTAFA (Übersetzung) 1994:
Şeyh Safi Buyruğu. Ankara.

ERDOĞAN, KUTLUAY 1993:
Alevilik-Bektaşilik. Istanbul.

ERGÜDER, ÜSTÜN & RICHARD I. HOFFERBERT 1988:
The 1983 Elections in Turkey. Continuity or Change in Voting Patterns. In: *State, Democracy and the Military.* Turkey in the 1980s. Metin Heper, Ahmet Evin (Hgg.). Berlin, New York: S. 81-102.

ERIKSEN, THOMAS HYLLAND 1993:
Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. London, Boulder.

ERIKSON, ERIK H. 1968:
Identity and the Life Cycle. Selected Papers. With an historical introduction by David Rapaport. 3. Aufl. New York.

ERIKSON, ERIK H. 1974:
Dimensions of a New Identity. New York. (= The Jefferson Lectures in the Humanities 1973).

ERİŞEN, İHSAN MESUT & KEMAL SAMANCIGİL 1966:
Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik ve Alevilik Tarihi. Istanbul. [Geschichte von Hacı Bektaş Veli, des Bektaschitums und des Alevitums.]

ERÖZ, MEHMET 1977:
Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik. Istanbul. [Das Alevi-Bektaschitum in der Türkei.]

ERÖZ, MEHMET 1982 (zuerst 1975):
Doğu Anadolu'nun Türklüğü. 2. ergänzte Aufl. Istanbul. [Das Türkentum Ostanatoliens.]

ERÖZ, MEHMET 1991 (zuerst Diss. Istanbul 1965):
Yörükler. Turan Yazgan (Vorwort). Istanbul. (= Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını). [Die Yörüken.]

ERÖZ, MEHMET 1992:
Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik. Turan Yazgan (Vorwort). 3. Nachdruck Istanbul. (= Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları Bd. 91). [Die alttürkische Religion (der Glaube an einen Himmelsgott) und das Alevi-Bektaschitum.]

ERSEVEN, İLHAN CEM 1990a:
Alevi-Bektaşilik'te Kadın ve "Feminizm". In: *Alevilik Üstüne Ne Dediler.* Cemal Şener (Hg.). Istanbul: S. 71-83. [Die Frau im Alevi-Bektaschitum und der "Feminismus".]

ERSEVEN, İLHAN CEM 1990b:
Aleviler'de Semah. Ankara. [Der *semah* bei den Alevi.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000236

ESSER, HARTMUT 1988:
Ethnische Differenzierung und moderne Gesellschaft. In: *Zeitschrift für Soziologie* 17. Jg., Heft 4: S. 235-248.

EYUBOĞLU, İSMET ZEKİ 1980:
Bütün Yönleriyle Bektaşilik (Alevilik). Istanbul. [Gesamtdarstellung des Bektaschitums (Alevitum).]

EYUBOĞLU, İSMET ZEKİ 1987:
Günün Işığında Tasavvuf, Tarikatlar, Mezhepler Tarihi. Istanbul. [Die Geschichte der islamischen Mystik, der mystischen Orden und der Rechtsschulen aus heutiger Sicht.]

EYUBOĞLU, İSMET ZEKİ 1991a:
Alevi-Bektaşi Edebiyatı. Istanbul. [Alevitisch-bektaschitische Literatur.]

EYUBOĞLU, İSMET ZEKİ 1991b:
Sömürülen Alevilik. Istanbul. [Das übervorteilte Alevitum.]

FALATURI, ABDOLJAVAD 1974:
Sekten. In: *Lexikon der islamischen Welt*. Bd. 3. Klaus Kreiser, Werner Diem, Hans Georg Majer (Hgg.). Stuttgart u.a.: S. 99-103.

FAROQHI, SURAIYA 1976:
Bektaschiklöster in Anatolien vor 1826 - Fragestellungen und Quellenprobleme. In: *Der Islam* Bd. 53, Heft 1: S. 28-69.

FAROQHI, SURAIYA 1981:
Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826). Wien. (= Sonderband der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes).

FEROZ, AHMAD 1977:
The Turkish Experiment in Democracy 1950-1975. London.

FIĞLALI, ETHEM RUHİ 1990:
Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik. Istanbul. [Das Alevi-Bektaschitum in der Türkei.]

FINKEL, ANDREW & WILLIAM HALE 1990:
Politics and Procedure in the 1987 Turkish General Election. In: *Turkish State, Turkish Society*. A Publication of the SOAS Centre of Near and Middle Eastern Studies. Andrew Finkel, Nükhet Sirman (Hgg.). London, New York: S. 103-138.

FINKEL, ANDREW & NÜKHET SİRMAN (Hgg.) 1990:
Turkish State, Turkish Society. A Publication of the SOAS Centre of Near and Middle Eastern Studies. London, New York.

FRANCIS, EMERICH 1965:
Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie. Berlin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000237

FREITAG, RAINER 1985:
Seelenwanderung in der islamischen Häresie. Berlin. (= Islamkundliche Untersuchungen Bd. 110).

FREY, HANS-PETER & HAUßER, KARL (Hgg.) 1987:
Identität. Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung. Stuttgart. (= Der Mensch als soziales und personales Wesen Bd. 7).

[FUZULİ, MUHAMMED BİN SÜLEYMAN] 1988 (zuerst ca. Anfang bis Mitte des 16. Jhs.):
Hadikatü's Süeda. Saadete Ermişlerin Bahçesi. Ankara.

GANZER, BURKHARD 1990:
Zur Bestimmung des Begriffs der ethnischen Gruppe. In: *Sociologus* NF Bd. 40, Heft 1: S. 3-18.

GANZER, BURKHARD 1992:
Buchbesprechung von "Erwin Orywal: Ethnische Gruppen des Vorderen Orients. Wiesbaden 1991". In: *Sociologus* NF Bd. 42, Heft 2: S. 188-189.

GEERTZ, CLIFFORD 1963:
The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In: *Old Societies and New States.* The Quest for Modernity in Asia and Africa. Ders. (Hg.). New York: S. 105-157.

GELLNER, ERNEST 1983:
Nations and Nationalism. Ithaca, London.

GELLNER, ERNEST 1991 (zuerst 1983):
Nationalismus und Moderne. Meino Büning (Übersetzung). Berlin.

GEORGIEVA, IVANIČKA (Hg.) 1991:
Bălgarskata Aliani. Sbornik etnografski materiali. Sofia. [Alevi in Bulgarien. Sammlung ethnographischer Materialien.]

GEORGEON, FRANÇOIS 1986:
A la recherche d'une identité. Le nationalisme turc. In: *La Turquie en transition.* Disparités, identités, pouvoirs. Altan Gokalp (Hg.). Paris: S. 125-153.

GEYİKDAĞI, MEHMET YAŞAR 1984:
Political Parties in Turkey. The Role of Islam. New York u.a.

GLASSEN, ERIKA 1970:
Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī. Freiburg. (= Islamkundliche Untersuchungen Bd. 5).

GLAZER, NATHAN & DANIEL PATRICK MOYNIHAN 1975:
Introduction. In: *Ethnicity.* Theory and experiance. Dies. (Hgg.). Cambridge: S. 1-16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000238

[GÖKALP, ZİYA] 1959:
Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays of Ziya Gökalp. Niyazi Berkes (Übersetzung & Hg.). London.

[GÖKALP, ZİYA] 1968 (zuerst 1920):
The Principles of Turkism. Robert Devereux (Übersetzung & Hg.). Leiden.

GÖKSU, SADIK 1992:
Alevilik Felsefe Olmaktan Önce Dinsel İnançtır. In: *Cem* 2. Jg., Heft 16, September: S. 9-11; Heft 17, Oktober: S. 14-18. [Zunächst einmal ist das Alevitum ein religiöser Glaube, dann erst eine Philosophie.]

GÖLPINARLI, ABDÜLBAKÎ (Hg.) 1958:
Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî. Vilâyet-Nâme. Istanbul. [Die Hagiographie des Hacı Bektaş Veli.]

GÖLPINARLI, ABDÜLBAKÎ 1969:
100 Soru'da Türkiye'de Mezhepler ve Târikatlar. Istanbul. [Rechtsschulen und mystische Orden in der Türkei in 100 Fragen.]

GÖLPINARLI, ABDÜLBAKÎ 1978:
Mü'minlerin Emiri Hazret-i Ali (A.M.). Istanbul. [Gebieter der Gläubigen: Ali.]

GÖLPINARLI, ABDÜLBAKÎ 1979:
Târih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîîlik. Istanbul. [Islamische Rechtsschulen und die Schia in der Geschichte.]

GÖLPINARLI, ABDÜLBAKÎ 1989:
Oniki İmam. 2. Aufl. İstanbul. [Die zwölf Imame.]

GOFFMAN, ERVING 1959:
The Presentation of Self in Everyday Life. New York.

GOFFMAN, ERVING 1963:
Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs.

GOKALP, ALTAN 1980a:
Têtes rouges et bouches noires. Une congrérie tribale de l'ouest anatolien. Paris. (= Recherches sur la Haute Asie Bd. 6).

GOKALP, ALTAN 1980b:
Une minorité chîite en Anatolie. Les Alevî. In: *Annales* Bd. 35, Heft 3-4: S. 748-763.

GOKALP, ALTAN (Hg.) 1986:
La Turquie en transition. Disparités, identités, pouvoirs. Paris.

GOKALP, ALTAN 1989:
Alevisme nomade. Des communautés de statut à l'identité communautaire. In: *Ethnic Groups*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000239

in the Republic of Turkey. Peter A. Andrews (Hg.), Peter Benninghaus (Mitarbeit). Wiesbaden: S. 524-537.

GOKALP, ALTAN 1990:
Religion et traditions populaires en Turquie. In: *Le monothéisme.* Mythes et traditions. André Akoun (Hg.). (= Mythes et croyances du monde entier Bd. 2). Paris: S. 400-413.

GOLDEN, PETER B. 1992:
An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East. Wiesbaden. (= Turcologica Bd. 9; Lars Johanson, Hg.).

GRØNHAUG, REIDAR 1974:
Micro-Macro Relations. Social Organization in Antalya, Southern Turkey. 3 Bde. Diss. Bergen. (Part 1: Life Courses in a Class Pattern; Part 2: Tahtacılar. Macro-Factors in the Life of a Marginal Sub-Population. Part 3: Socio-Cultural Differentiation).

GRONKE, MONIKA 1991:
Auf dem Weg von der geistlichen zur weltlichen Macht. Schlaglichter zur frühen Ṣafawīya. In: *Saeculum* Bd. 42, Heft 2: S. 164-183.

GROß, ERICH 1927:
Das Vilâyet-Nâme des Haǧǧî Bektasch. Ein türkisches Derwischevangelium. Leipzig. (= Türkische Bibliothek Bd. 25).

GÜLŞAN, HASAN 1975:
Her Yönüyle Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşiliğin Esasları. Istanbul. [Hacı Bektaş Veli unter allen Gesichtspunkten und die Grundlagen des Alevi-Bektaschitums.] (lag nicht vor)

GÜLŞAN, HASAN 1990:
Alevilerin Ekonomik ve Kültürel Yaşamı. In: *Kimliğini Haykıran Alevilik.* Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 166-168. [Wirtschafts- und Kulturleben der Alevi.]

GÜLVAHABOĞLU, ADİL 1987:
Hacı Bektaş Veli. Laik-ulusal Kültür. Ankara. [Hacı Bektaş Veli. Säkular-nationale Kultur.]

GÜNGÖR, CELAL 1990:
Dedelik Kurumu Yaşatılmalıdır. In: *Kimliğini Haykıran Alevilik.* Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 161-162. [Es gilt, die Institution des *dedelik* wiederzubeleben.]

HAAS, ABDÜLKADİR 1988:
Die Bektaşi. Riten und Mysterien eines islamischen Ordens. Berlin.

Hacı Bektaş Veli. Bildiriler, Denemeler. Açıkoturum Bd. 1. Hacı Bektaş Turizm Derneği (Hg.). Ankara 1977. (= Hacıbektaş Turizm Derneği Yayınları Bd. 1). [Hacı Bektaş Veli. Mitteilungen, Untersuchungen, Podiumsdiskussion.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000240

[Hacı Bektaş Velî] o.J.:
Makalât. Bektaş Ayyıldız (Hg.). Ankara.

[Hacı Bektaş Velî] 1954:
Makalat-ı Hacı Bektaş al-Horasani. Sefer Aytekin (Hg.). Ankara.

[Ḥâcî Bektaş-ı Velî] o.J. [ca. 1982]:
Maḳâlât. Esad Coşan (Hg.). Ankara, Istanbul. (= Seha Neşriyat İlmi Eserler Serisi Bd. 7).

[Hacı Bektaş Velî] 1990:
Makâlât. Hüseyin Özbay (Hg. nach der kritischen Ausgabe von Esad Coşan). Ankara. (= Kültür Bakanlığı Yayınları Bd. 1178, Klasik Türk Eserleri Dizisi Bd. 10).

Hackstein, Katharina 1989:
Ethnizität und Situation. Ğaraš - eine vorderorientalische Kleinstadt. Wiesbaden. (= Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B, Bd. 94).

Hale, William M. 1976:
Particularism and Universalism in Turkish Politics. In: *Aspects of Modern Turkey.* Ders. (Hg.). London, New York: S. 39-58.

Halm, Heinz 1982a:
Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten. Zürich, München.

Halm, Heinz 1982b:
Islam und Laizismus. Strukturprobleme der modernen Türkei und ihre historische Entwicklung. In: *Die Türkei und die Türken in Deutschland.* Hans Georg Wehling (Hg.). Stuttgart u.a.: S. 29-44.

Halm, Heinz 1988:
Die Schia. Darmstadt.

Hamzeh'ee M. Reza 1990:
The Yaresan. A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community. Diss. Universität Augsburg 1989. Berlin. (= Islamkundliche Untersuchungen Bd. 138).

Hamzeh'ee M. Reza 1991:
Land of Revolutions. A Historical and Typological Study of Iranian Social Movements. Göttingen.

Hançeroğlu, Orhan 1984:
İslâm İnançları Sözlüğü. İslâm Deyim, Terim ve Akımlarını da Kapsar. Istanbul. [Wörterbuch der islamischen Glaubensvorstellungen. Beinhaltet auch islamische Redensarten, Begriffe und Strömungen des Islam.]

Hasluck, Frederick William 1929:
Christianity and Islam under the Sultans, 2 Bde. Margaret M. Hasluck (Hg.). Oxford.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000241

HAUßER, KARL 1986:
Identity. Some Suggestions for Sharpening the Outlines of the Concept in a Psychological Perspective. In: *Bayreuth African Studies Series* Bd. 4. Bayreuth: S. 21-34.

HECKMANN, FRIEDRICH 1992:
Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart.

HEPER, METİN & AHMET EVİN (Hgg.) 1988:
State, Democracy and the Military. Turkey in the 1980s. Berlin, New York.

HETTLAGE, ROBERT 1989:
Gemeinschaft. In: *Wörterbuch der Soziologie* Bd. 1. Günter Endruweit, Gisela Trommsdorff (Hgg.) Stuttgart: S. 231-233.

HEYD, URIEL 1950:
Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp. London.

HEYD, URIEL 1968:
Revival of Islam in Modern Turkey. Jerusalem.

HILL, MICHAEL 1986:
Sect. In: *The Encyclopedia of Religion* Bd. 13. Mircea Eliade (Hg.). New York, London: S. 154-159.

HOBSBAWM, ERIC J. 1992:
Ethnicity and Nationalism in Europe Today. In: *Anthropology Today* Bd. 8, Heft 1: S. 3-8.

HOBSBAWM, ERIC & TERENCE RANGER (Hgg., Einleitung & Beiträge) 1983:
The Invention of Tradition. Oxford.

HODGSON, MARSHALL G.S. 1960:
Bāṭiniyya. In: *Encyclopaedia of Islam.* New Edition Bd. 1. Leiden, London: S. 1098-1100.

HÖFER, MAX A. 1988:
Ethnos, Ethnie. In: *Neues Wörterbuch für Völkerkunde.* Walter Hirschberg (Hg.). Berlin: S. 134.

HÖLLMANN, THOMAS O. 1992:
Kritische Gedanken zum Ethnos-Begriff in der Völkerkunde. Am Beispiel festländisch-südostasiatischer Bevölkerungsgruppen. In: *Tribus* Bd. 41: S. 177-186.

HOFFMANN, LUTZ 1991:
Das 'Volk'. Zur ideologischen Struktur eines unvermeidbaren Begriffs. In: *Zeitschrift für Soziologie* 20. Jg., Heft 3: S. 191-208.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000242

HOLT, P.M. & ANN K.S. LAMBTON, BERNARD LEWIS (Hgg.) 1970:
The Cambridge History of Islam Bd. 1. The Central Islamic Lands. Cambridge.

HOOGLUND, MARY E. 1981:
Hoseyn als Vermittler - Hoseyn als Vorbild. Anpassung und Revolution im iranischen Dorf. In: *Religion und Politik im Iran.* Kurt Greussing (Redaktion). Frankfurt/M. (= Mardom nameh. Jahrbuch zur Gesellschaft und Geschichte des Mittleren Orients; Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, Hg.): S. 257-276.

HOROWITZ, DAVID L. 1985:
Ethnic Groups in Conflict. Berkeley, Los Angeles, London.

HUART, CLÉMENT (Übersetzung & Hg.) 1918, 1922:
Les saints des derviches tourneurs. Récits traduits du Persan et annotés. [= Ahmed Aflâkî: Mênâqib-el-Arifîn]. 2 Bde. Paris. (= Etudes d'Hagiographie Musulmane. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses Bd. 32 & 36).

HÜTTEROTH, WOLF-DIETER 1982:
Türkei. Darmstadt.

İLHAN, ABO 1989:
Ehl-i Beyt Sevgisi. Istanbul. [Die Liebe zu den "Leuten des Hauses".]

IMBER, COLLIN H. 1979:
The Persecution of the Ottoman Shī'ites According to the Mühimme Defterleri 1565-1585. In: *Der Islam* Bd. 56, Heft 2: S. 245- 273.

İNALCİK, HALİL 1973:
The Ottoman Empire. The Classical Age. London.

İNAN, ABDÜLKADİR 1972:
Tarihte ve Bugün Şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar. 2. Aufl. Ankara. (= Türk Tarih Kurumu Yayınları 7. Seri, Bd. 24a). [Der Schamanismus in Gegenwart und Geschichte. Materialien und Forschungen.]

İNAN, ABDÜLKADİR 1976:
Eski Türk Dini Tarihi. Rıfkı Danışman (Vorwort). Istanbul. (= Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri Bd. 9). [Geschichte der alt-türkischen Religion.]

ISAACS, HAROLD R. 1974:
Basic Group Identity. The Idols of the Tribe. In: *Ethnicity* Bd. 1, Heft 1: S. 15-41.

ISAJIW, WSEVOLOD W. 1974:
Definitions of Ethnicity. In: *Ethnicity* Bd. 1, Heft 2: S. 111-124.

IŞIKLI, MUSA 1990:
Neden Alevilik? In: *Kimliğini Haykıran Alevilik.* Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 142-143. [Warum das Alevitum?]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000243

IŞIKSEL, ALİ 1990:
Bir Sünniden Alevilere. In: *Kimliğini Haykıran Alevilik*. Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 155-156. [Von einem Sunniten an die Alevi.]

Der Islam Bd. 3. Islamische Kultur, zeitgenössische Strömungen, Volksfrömmigkeit. Ahmed Munir u.a. (Hgg.). Stuttgart u.a. 1990. (= Die Religionen der Menschheit Bd. 25, 3).

İslâm Ansiklopedisi. İslâm Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biografya Lugatı. Istanbul 1950ff.

IVANOV, WLADIMIR 1953:
The Truth-Worshippers of Kurdistan. Ahl-i Haqq Texts. Leiden. (= The Ismaili Society Series A, Bd. 7).

JACOB, GEORG 1908:
Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis. Berlin. (= Türkische Bibliothek Bd. 9).

JACOB, GEORG 1909:
Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen. München. (= Abhandlungen der Königlich-Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 24, Bd. 3).

JACOB, XAVIER 1982:
L'enseignement religieux dans la Turquie moderne. Berlin. (= Islamkundliche Untersuchungen Bd. 67).

JACOBSON-WIDDING, ANITA (Hg.) 1983:
Identity. Personal and Socio-Cultural. A Symposium. Uppsala. (= Uppsala Studies in Cultural Anthropology Bd. 5).

JÄSCHKE, GOTTHARD 1951, 1953:
Der Islam in der neuen Türkei. In: *Die Welt des Islam* N.S. Bd. 1 (1951): S. 1-174; Bd. 2 (1953): S. 278-287.

JENKINS, RICHARD 1986:
Social Anthropological Models of Inter-ethnic Relations. In: *Theories of Race and Ethnic Relations*. John Rex, David Mason (Hgg.). Cambridge u.a.: S. 170-186.

KAFESOĞLU, İBRAHİM 1977:
Türk Millî Kültürü. Ankara. [Türkische Nationalkultur.]

KAFESOĞLU, İBRAHİM 1980:
Eski Türk Dini. Tevfik Karaltan (Vorwort). Ankara. (= Kültür Bakanlığı Yayınları Bd. 367, Türk Kültürü Kaynak Eserleri Serisi Bd. 17). [Die alt-türkische Religion.]

[KAFESOĞLU, İBRAHİM] 1988 (türkisch 1972):
A History of the Seljuks. İbrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000244

Gary Leiser (Hg. & Übersetzung). Cabondale, Edwardsville.

KALELİ, LÜTFİ (Hg.) 1990:
Kimliğini Haykıran Alevilik. Araştırma-derleme. Istanbul. [Das Alevitum, das seine Identität hinausruft. Untersuchung und Zusammenstellung.]

KALELİ, LÜTFİ 1993:
Alevi-Sünni İnancında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği. Araştırma, İnceleme, Tartışma. Istanbul. [Die Wahrheit zu Mevlana, Yunus und Hacı Bektaş im Glauben der Alevi und Sunniten. Forschung, Untersuchung, Diskussion.]

KALKAN, ŞENAY 1990:
"Hu Babalar, Bacılar ..." In: *Kimliğini Haykıran Alevilik*. Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 114-130.

KAMBUR, YAŞAR 1990:
Alevlenen Alevi Tartışması. In: *Kimliğini Haykıran Alevilik*. Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 257-263. [Die sich zuspitzende Alevi-Diskussion.]

KANDIL, FUAD 1983:
Nativismus in der Dritten Welt. Wiederentdeckung der Tradition als Modell für die Gegenwart. In: *Die Dritte Welt* Bd. 10, Heft 1/2: S. 5-200.

KARA, İSMAİL 1985:
Cumhuriyet Türkiyesi'nde Dinî Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not. In: *Toplum ve Bilim* Bd. 29-30: S. 153-177. [Ein paar Bemerkungen zur Entwicklung der religiösen Publizistik in der Türkischen Republik.]

KARA, İSMAİL 1986:
Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi. Metinler/Kişiler, 3 Bde. Istanbul. (= Risale Yayınları Büyük Eserler Dizisi Bd. 1). [Islamistisches Gedankengut in der Türkei. Texte/Personen.]

KARPAT, KEMAL H. 1973:
An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State. From social estates to classes, from millets to nations. Princeton. (= Princeton University Research Monographs Bd. 39).

KARPAT, KEMAL H. 1985:
The Ethnicity Problem in a Multi-Ethnic Anational Islamic State. Continuity and Recasting of Ethnic Identity in the Ottoman State. In: *Ethnic Groups and the State*. Paul Brass (Hg.). Totowa: S. 94-114.

KARPAT, KEMAL H. 1988:
The Ottoman Ethnic and Confessional Legacy in the Middle East. In: *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East*. Milton J. Esman, Itamar Rabinovich (Hgg.). Ithaca, London: S. 35-53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000245

KAYA, HAYDAR 1989a:
Bektaşî İlmihali. Erkânname. Manisa. [Bektaşi-Katechismus. Regel- und Tugendbuch.]

KAYA, HAYDAR 1989b:
Musâhiblik. Istanbul. [Die Weggeschwisterschaft.]

KAYATEKİN, KENAN 1990:
Doğan Ailesiyle İlgili Gerçekler. In: *Kimliğini Haykıran Alevilik*. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 145-148. [Tatsachen hinsichtlich der Familie Doğan.]

KAYGUSUZ, İSMAİL 1991a:
Musahiblik. Aleviliğin Toplumsallaştırılmış Tapınç Kurumlarından. Istanbul. [Die Weggeschwisterschaft. Von gottesdienstlichen Institutionen des Alevitums, die Vergesellschaftung stiften.]

KAYGUSUZ, İSMAİL 1991b:
Son Görgü Cemi. Savaşlı Yıllar Bd. I. Istanbul. (= Alev Yayınları Kültür Dizini Bd. 2). [Die letzte "Görgü-Cem". Kriegerische Jahre.]

KEHL-BODROGI, KRISZTINA 1988a:
Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Diss. Freie Universität Berlin 1985. Berlin. (= Islamkundliche Untersuchungen Bd. 126).

KEHL-BODROGI, KRISZTINA 1988b:
Die Tahtacı. Vorläufiger Bericht über eine ethnisch-religiöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien. Berlin. (= Ethnizität und Gesellschaft Occasional Papers Heft 16).

KEHL-BODROGI, KRISZTINA 1989a:
Beruf, Religion, Identität. Die traditionellen Waldarbeiter in der Türkei. In: *Ethnizität im Wandel*. Peter Waldmann, Georg Elwert (Hgg.). Saarbrücken, Fort Lauderdale: S. 187-206.

KEHL-BODROGI, KRISZTINA 1989b:
Das Alevitum in der Türkei. Zur Genese und gegenwärtigen Lage einer Glaubensgemeinschaft. In: *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Peter A. Andrews (Hg.), Rüdiger Benninghaus (Mitarbeit). Wiesbaden: S. 503-510.

KEHL-BODROGI, KRISZTINA 1992:
Vom revolutionären Klassenkampf zum "wahren" Islam. Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980. Berlin. (= Sozialanthropologische Arbeitspapiere Heft 49, Freie Universität Berlin).

KEHL-BODROGI, KRISZTINA 1993:
Die "Wiederfindung" des Alevitums in der Türkei. Geschichtsmythos und kollektive Identität. In: *Orient* Bd. 34, Heft 2: S. 267-282.

KEHRER, GÜNTER 1990a:
Gemeinde. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* Bd. 2. Hubert Cancik,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000246

Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher (Hgg.). Stuttgart: S. 479-482.

KEHRER, GÜNTER 1990b:
Gemeinschaft. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* Bd. 2. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher (Hgg.). Stuttgart: S. 482-485.

KELLAS, JAMES G. 1991:
The Politics of Nationalism and Ethnicity. New York.

KEYES, CHARLES F. 1976:
Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group. In: *Ethnicity* Bd 3, Heft 1: S. 202-213.

KHURI, FUAD I. 1990:
Imams and Emirs. State, Religion and Sects in Islam. London.

KILIÇ, HÜSEYİN 1989:
Hazret-i Muhammed'den İki Emanet. Istanbul. [Die zwei Güter, die von Muhammed anvertraut wurden; (gemeint sind Ali und die *Ehlibeyt)*.]

KILIÇ, ŞENGÜN 1992:
Biz ve Onlar. Türkiye'de Etnik Ayrımcılık. Araştırma-Röportaj. Istanbul. (= Siyahbeyaz Dizisi Bd. 5). [Wir und sie. Ethnischer Separatismus in der Türkei. Untersuchung und Reportage.]

KINROSS, LORD JOHN BALFOUR 1990 (zuerst 1964):
Atatürk. The Rebirth of a Nation. 2. Auflage London.

KIPPENBERG, HANS G. 1981:
Jeder Tag 'Ashura, jedes Grab Kerbela. Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe im Iran. In: *Religion und Politik im Iran*. Kurt Greussing (Redaktion). Frankfurt/M. (= Mardom nameh. Jahrbuch zur Gesellschaft und Geschichte des Mittleren Orients; Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, Hg.): S. 217-256.

KIRKINCI, MEHMET 1987:
Alevilik Nedir? Istanbul. [Was ist das Alevitum?]

KIYAFET, HASAN 1990:
Konumuz Bektaşilik Olunca... In: *Alevilik Üstüne Ne Dediler.* Cemal Şener (Hg.). Istanbul: S. 63-69. [Wenn wir auf das Bektaschitum zu sprechen kommen...]

KIYAFET, HASAN 1992:
Komünist İmam. 4. Aufl. Istanbul. (Alev Yayınları Kültür Dizini Bd. 13). [Der kommunistische Imam.]

KIYAFET, HASAN 1993:
Ali Ali. Istanbul.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000247

Koç, Şinasi 1983:
Gerçek İslam Dini Nedir? Ankara. [Was ist die wahre Religion des Islam?] (lag nicht vor).

Koca, Turgut (Hg.) 1990:
Bektaşi Nefesleri ve Şairleri. 13. Yüzyıldan 20. Yüzıla Kadar. Istanbul. [Bektaşi-Hymnen und Dichter. Vom 13. bis zum 20. Jahrhundert.]

Kocadağ, Burhan 1992:
Doğuda Aşiretler, Kürtler, Aleviler. Istanbul. [Die Stämme, Kurden und Alevi im Osten.]

Köprülü, Mehmed Fuad [= Körpülüzade Mehmed Fuad] 1925:
Les origines du Bektachisme. Essai sur le developpement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure. In: *Actes du Congrès international d'Histoire des Religions tenu à Paris en Octobre 1923* Bd. 2. Paris: S. 391-411.

Köprülü, Mehmed Fuad 1929:
Influences du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans. Istanbul. (= Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stambul, Nouvelle Série Bd. 1).

Köprülü, Mehmed Fuad 1966 (zuerst osmanisch 1919):
Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar. Fevziye Abdullah Tansel (Vorwort). 2. Auflage Ankara. [Die ersten Mystiker in der türkischen Literatur.]

Der Koran. Rudi Paret (Übersetzung). 4. Auflage Stuttgart u.a. 1985 (zuerst 1966).

Korkmaz, Esat 1993:
Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü. Istanbul. [Enzyklopädisches Wörterbuch der alevitisch-bektaschitischen Terminologie.]

Koşay, Hâmit Zübey 1967:
Bektaşilik ve Hacı Bektaş Tekkesi. In: *Türk Etnografya Dergisi* Bd. 10: S. 19-26. [Das Bektaschitum und das Kloster in Hacıbektaş.]

Kraas-Schneider, Frauke 1989:
Bevölkerungsgruppen und Minoritäten. Handbuch der ethnischen, sprachlichen und religiösen Bevölkerungsgruppen der Welt. Stuttgart.

Krappmann, Lothar 1971 (zuerst 1969):
Soziologische Dimensionen der Identität. 3. Aufl. Stuttgart.

Kreiser, Klaus 1983:
Religiöse Literatur in türkischer Sprache. Ein Überblick. In: *Kulturbegegnung in Schule und Studium.* Türken - Deutsche, Muslime - Christen. Ein Symposium. Johannes Lähnemann (Hg.). Hamburg: S. 87-106.

Kreiser, Klaus 1986a:
Notes sur le présent et le passé des ordres mystiques en Turquie. In: *Les ordres mystiques*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000248

dans l'Islam. Alexandre Popovic, Gilles Veinstein (Hgg.). Paris: S. 49-61.

KREISER, KLAUS 1986b:
Die Religionspolitik der Türkei im Jahre 1985. Re-Islamisierung - Osmanismus - Özalismus. Beiträge zu einer Begriffsbestimmung. In: *Erziehung zur Kulturbegegnung*. Modelle für das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens. Schwerpunkt Christentum - Islam. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1985. Johannes Lähnemann (Hg.). Hamburg: S. 216-229.

KREISER, KLAUS 1991:
Kleines Türkei-Lexikon. Wissenswertes über Land und Leute. München.

KREISER, KLAUS & WERNER DIEM & HANS GEORG MAJER (Hgg.) 1974:
Lexikon der islamischen Welt 3 Bde. Stuttgart u.a.

KRISS, RUDOLPH & HUBERT KRISS-HEINRICH 1960, 1962:
Volksglaube im Bereich des Islam 2 Bde. Wiesbaden.

KUSHNER, DAVID 1977:
The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908. London.

KUSHNER, DAVID 1986:
Turkish Secularists and Islam. In: *Jerusalem Quarterly* Bd. 38: S. 89-106.

LAÇINER, ÖMER 1985:
Der Konflikt zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei. In: *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984*. Islam und Politik in der Türkei. Jochen Blaschke, Martin M. van Bruinessen (Hgg.). Berlin: S. 233-254.

LANDAU, JACOB M. 1974:
Radical Politics in Modern Turkey. Leiden. (= Social, Economic and Political Studies of the Middle East Bd. 14).

LANDAU, JACOB M. 1981:
Pan-Turkism in Turkey. A Study of Irredentism. Hamden.

LANDAU, JACOB M. (Hg.) 1984:
Atatürk and the Modernization of Turkey. Boulder, Leiden.

LAOUST, HENRI 1979:
Comment définir le sunnisme et chiisme. In: *Revue des Études Islamiques* Bd. 47, Heft 1: S. 396-383.

LEACH, EDMUND RONALD 1982:
Social Anthropology. New York, Oxford.

LEISER, GARY (Hg. & Übersetzung) 1988:
A History of the Seljuks. İbrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000249

Cabondale, Edwardsville.

LENTZ, CAROLA o.J. [vermutl. 1994]:
"Tribalismus" und Ethnizität in Afrika - ein Forschungsüberblick. Berlin. (= Sozialanthropologische Arbeitspapiere; Freie Universität Berlin, Institut für Ethnologie, Schwerpunkt Sozialanthropologie Heft 57).

LEVINE, ROBERT A. & DONALD T. CAMPBELL 1972:
Ethnocentrism. Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior. New York u.a.

LEWIS, BERNARD 1953:
Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam. In: *Studia Islamica* Bd. 1: S. 43-63.

LEWIS, BERNARD 1961:
The Emergence of Modern Turkey. London, New York, Toronto.

LEWIS, BERNARD 1975:
History. Remembered, Recovered, Invented. Princeton/New Jersey.

LEWIS, BERNARD 1979 (zuerst 1971):
Race and Color in Islam. Reprint New York.

LINDNER, RUDI PAUL 1983:
Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia. Bloomington. (= Indiana University Uralic and Altaic Series Bd. 114; Stephen Holkovic, Hg.).

LINNEKIN, JOCELYN & LIN POYER (Hgg.) 1990:
Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific. Honolulu.

LUBIG, EVELIN 1988:
Wie die Welt in das Dorf und das Dorf in die Welt kam. Transformation ökonomischer und sozialer Strukturen in einem türkischen Dorf. Saarbrücken, Fort Lauderdale. (= Spektrum Bd. 15. Berliner Reihe zu Gesellschaft, Wirtschaft und Politik in Entwicklungsländern).

LUSCHAN, FELIX VON 1886:
Wandervölker Kleinasiens. In: *Zeitschrift für Ethnologie* Bd. 18: S. 167-171.

MACALL, CHRISTOPHER 1990:
Class, Ethnicity, and Social Inequality. Montreal u.a.

MACCARTHY, JUSTIN 1983:
Muslims and Minorities. The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire. New York, London.

MACCREADY, WILLIAM C. (Hg.) 1983:
Culture, Ethnicity, and Identity. New York. u.a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000250

MACH, ZDZISLAW 1989:
Symbols, Conflict and Identity. Krakau. (= Uniwersytet Jagiellonski Reozprawy Habilitacyjne Nr. 175).

MACKENZIE, DAVID N. 1989:
The Role of the Kurdish Language in Ethnicity. In: *Ethnic Groups in the Republic of Turkey.* Peter Alford Andrews (Hg.), Rüdiger Benninghaus (Mitarbeit). Wiesbaden: S. 541-542.

MAGNARELLA, PETER J. & ORHAN TÜRKDOĞAN 1976:
The Development of Turkish Social Anthropology. In: *Current Anthropology* Bd. 17, Heft 2: S. 263-274.

MALMISANIJ [Autorenangabe sic; Pseudonym?] 1992:
Zazaca-Türkçe Sözlük. Ferhengê Dımılki-Tırki. Istanbul. (= Deng Yayınları Eğitim Dizisi Bd. 5). [= Zazaki-Türkisches Wörterbuch.]

MANDEL, RUTH 1989:
Ethnicity and Identity among Migrant Guestworkers in West Berlin. In: *Conflict, Migration, and the Expression of Ethnicity.* Nancie L. Gonzalez, Carolyn S. MacCommon (Hgg.). Bolder, San Francisco, London: S. 60-74.

MANDEL, RUTH 1990:
Shifting Centres and Emergent Identities. Turkey and Germany in the lives of Turkish Gastarbeiter. In: *Muslim Travellers.* Dale F. Eickelman, James Piscatori (Hgg.). Berkeley, Los Angeles: S. 153-171.

MANGO, ANDREW 1990:
The Consolations of Religion in Turkey. In: *Aspects of Religion in Secular Turkey.* Malcolm Wagstaff (Hg.). Durham: S. 16-21.

MARDİN, ŞERİF 1980:
Centre-Periphery as a Concept for the Study of the Social Transformation of Turkey. In: *'Nation' and 'State' in Europe.* Anthropological Perspectives. R.D. Grillo (Hg.). London u.a.: S. 173-189.

MARDİN, ŞERİF 1982:
Turkey. Islam and Westernization. In: *Religions and Societies* Bd. 22. Asia and the Middle East. Carlo Caldarola (Hg.). Berlin, New York: S. 171-198.

MARDİN, ŞERİF 1984:
A Note of the Transformation of Religious Symbols in Turkey. In: *Turcica* Bd. 16: S. 115-127.

MARDİN, ŞERİF 1988:
Freedom in Ottoman Perspective. In: *State, Democracy and the Military.* Turkey in the 1980s. Metin Heper, Ahmet Evin (Hgg.). Berlin, New York: S. 23-35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000251

MARDİN, ŞERİF 1989:
Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi. Albany.

MARKOFF, IRENE 1986:
The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam. The Case of the Alevis of Turkey. In: *The World of Music* Bd. 28, Heft 3: S. 42-56.

MARMORSTEIN, EMILE 1952:
Religious Opposition to Nationalism in the Middle East. In: *International Affairs*. Bd. 28, Heft 1: S. 344-357.

MATUZ, JOSEF 1985:
Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte. Darmstadt.

MEAD, GEORGE HERBERT 1952 (zuerst 1934):
Mind, Self and Society. From The Standpoint of a Social Behaviourist. Charles W. Morris (Hg. & Vorwort). Chicago.

MEHMET, OZAY 1990:
Islamic Identity and Development. Studies of the Islamic Periphery. London, New York.

MÉLIKOFF, IRÈNE 1975:*[521]
Le problème Kızılbaş. In: *Turcica* Bd. 6: S. 49-67.

MÉLIKOFF, IRÈNE 1976:
Au sujet de quelques fêtes des Alevis d'Anatolie. In: *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri* Bd. 4. Gelenek - Görenek ve İnançlar. Ankara: S. 177-179.

MÉLIKOFF, IRÈNE 1978:*
Notes sur les coutumes des Alevis. À propos des quelques fêtes d'Anatolie Centrale. In: *Quand le crible était dans la paille...* Hommage à Pertev Naili Boratav. Rémy Dor, Michèle Nicolas (Hgg.). Paris: S. 273-280.

MÉLIKOFF, IRÈNE 1980:*
Un ordre des derviches colonisateurs. Les Bektachi: leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans. In: *Mémorial Ömer Lütfi Barkan*. (= Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul Bd. 28). Paris: S. 149-157.

MÉLIKOFF, IRÈNE 1982a:*
L'Islam hétérodoxe en Anatolie. Non-Conformisme - Syncrétisme - Gnose. In: *Turcica* Bd. 14: S. 142-154.

MÉLIKOFF, IRÈNE 1982b:*
Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi. In: *Studia Turcologica*

[521] Die mit * gekennzeichneten Titel sind erneut erschienen in: Mélikoff 1992 bzw. 1993.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000252

Memoriae Alexii Bombaci Dicata. Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Series Minor XIX. Neapel: S. 379-395.

MÉLIKOFF, IRÈNE 1983:*
L'ordre des Bektaşi après 1826. In: *Turcica* Bd. 15: S. 155-178.

MÉLIKOFF, IRÈNE 1992:
Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie. Istanbul. (= Analecta Isisiana Bd. 3).

MÉLIKOFF, IRÈNE 1993:[522]
Uyur idik uyardılar. Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları. Turan Alptekin (Übersetzung). Atilla Özkırımlı (Vorwort). Sever Tanilli (biographische Skizze). Istanbul.

METİN, İSMAİL 1992:
Alevilerde Halk Mahkemeleri Bd. 1. Istanbul. [Volksgerichte bei den Alevi.]

MOMEN, MOOJAN 1985:
An Introduction to the Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism. New Haven, London.

MORRIS, H.S. 1968:
Ethnic Groups. In: *International Encyclopedia of the Social Sciences* Bd. 5. o.O.: S. 167-172.

MÜLLER, ERNST WILHELM 1989:
Der Begriff 'Volk' in der Ethnologie. In: *Saeculum* Bd. 40: S. 237-252.

MÜLLER, KLAUS E. 1967:
Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien. Wiesbaden. (= Studien zur Kulturkunde Bd. 22).

MÜLLER, KLAUS E. 1987:
Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens. Ein ethnologischer Grundriß. Frankfurt/M., New York.

MÜLLER, KLAUS E. 1992:
Identität und Geschichte. Widerspruch oder Komplementarität? Ein ethnologischer Beitrag. In: *Paideuma* Bd. 38: S. 17-29.

MUNZINGER, LUDWIG (Hg.) 1989:
Türkei. Fakten, Personen, Ereignisse. Marfa Heimbach (Bearbeitung). Buchschlag. (= Munzinger Länderprofile).

[522] Das ist die um eine Vorwort und eine biographische Skizze ergänzte türkische Übersetzung von: Mélikoff 1992.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000253

NAROLL, RAOUL 1964:
On Ethnic Unit Classification. In: *Current Anthropology* Bd. 5, Heft 4: S. 283-291,306-312.

NASH, MANNING 1989:
The Cauldorn of Ethnicity in the Modern World. Chicago, London.

NELSON, HAROLD D. & IRVING KAPLAN 1980:
National Security. In: *Turkey.* A Country Study. Richard F. Nyrop (Hg.). 3. Aufl. Washington: S. 235-297. (= American University Washington, Foreign Area Studies).

NESTMANN, LIESA 1989:
Die ethnische Differenzierung der Bevölkerung der Osttürkei in ihren sozialen Bezügen. Auswertung der "Köy Envanter Etüdleri" des Ministeriums für Dorfangelegenheiten. In: *Ethnic Groups in the Republic of Turkey.* Peter Alford Andrews (Hg.), Rüdiger Benninghaus (Mitarbeit). Wiesbaden: S. 543-581.

NEVİYE ÇAĞLAR, AYŞE 1990:
The Greywolves as Metaphor. In: *Turkish State, Turkish Society.* A Publication of the SOAS Centre of Near and Middle Eastern Studies. Andrew Finkel, Nükhet Sirman (Hgg.). London, New York: S. 79-101.

NORTON, JOHN D. 1983:
Bektashis in Turkey. In: *Islam in the Modern World.* Denis MacEvin, Ahmet Al-Shahi (Hgg.). New York: S. 73-87.

NORTON, JOHN D. 1990:
Turkish Sufis, Saints and Subversives. In: *Aspects of Religion in Secular Turkey.* Malcolm Wagstaff (Hg.). Durham: S. 4-9.

NOYAN, BEDRİ 1976:
Bektâşi ve Alevîler'de Hukuk Düzeni (Düşkünlük). In: *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi.* Bildirileri Bd. 4. Ankara: S. 189-213. [Die Rechtsordnung bei den Bektaşi und Alevi.]

NOYAN, BEDRİ 1985:
Bektaşîlik, Alevîlik Nedir. Ankara. [Was das Bektaschi- und Alevitum ist.]

NOYAN, BEDRİ 1990:
Türk Milli Kültüründe ve Kurtuluş Savaşında Bektaşiler. Ankara. (= Kemalist Atılım Birliği Yayınları Bd. 5). [Die Bektaşi in der türkischen Nationalkultur und im Befreiungskrieg.]

NYROP, RICHARD F. (Hg.) 1980:
Turkey. A Country Study. 3. Aufl. Washington. (= American University Washington, Foreign Area Studies).

OBIDINSKI, EUGENE 1978:
Methodological Considerations in the Definition of Ethnicity. In: *Ethnicity* Bd. 5, Heft 3: S. 213-228.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000254

OCAK, AHMET YAŞAR 1982:
Bektaşî Menâkıbnâmelerinde Tenasüh (réincarnation-métempsychose) İnancı. In: *II. Milletlerarası Folklor Kongresi* Bursa 1981, Bd. 4. Ankara: S. 397-408. [Der Glaube an Seelenwanderung und Wiedergeburt in Bektaşi-Heiligenviten.]

OCAK, AHMET YAŞAR 1983:
Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri. Istanbul. [Vorislamische Glaubenselemente in Bektaşi-Heiligenviten.]

OCAK, AHMET YAŞAR 1986:
Hacı Bektaş Velî'nin Tarihî ve Tasavvufî Şahsiyeti. In: *Hacı Bektaş Velî Anma Töreni 16-18 Ağustos 1984.* Abdullah Taşdelen (Hg.). Ankara: S. 44-51. [Die Person von Hacı Bektaş Veli in Geschichte und Mystik.]

OCAK, AHMET YAŞAR 1989:
La Revolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIe siècle. Ankara. (= Publications de la Société Turque d'Histoire Série VII No. 99).

OCAK, AHMED YAŞAR 1990:
Cumhuriyet Gazetesi Yazı İşleri Müdürlüğü'ne. In: *Kimliğini Haykıran Alevilik.* Araştırmaderleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 175-178. [An den verantwortlichen Redakteur der Zeitung *Cumhuriyet.]*

OCAK, AHMET YAŞAR 1991:
Alevilik ve Bektaşilik Hakkında Son Yayınlar Üzerinde (1990) Genel Bir Bakış Ve Bazı Gerçekler. In: *Tarih ve Toplum* Heft 91: S. 20-25. [Ein allgemeiner Überblick und manche Tatsachen zu den jüngsten (1990) Publikationen über das Alevitum und das Bektaschitum.]

O'DEA, THOMAS F. 1968:
Sect and Cults. In: *International Encyclopedia of Social Sciences.* Bd. 14. o.O.: S. 130-135.

ODYAKMAZ, A. NEVZAD 1987:
Bektaşîlik, Mevlevîlik, Masonluk. Istanbul. [Bektaşi, Mevlevi, Freimaurertum.]

OEHRING, OTMAR 1983:
Die Verfassung der Dritten Türkischen Republik. Eine kritische Einführung. In: *Orient* Jg. 24: S. 301-357.

OEHRING, OTMAR 1984:
Die Türkei im Spannungsfeld extremer Ideologien (1973-1980). Eine Untersuchung der politischen Verhältnisse. Berlin. (= Islamkundliche Untersuchungen Bd. 102).

ÖLÇEN, ALİ N. 1991:
İslam'da Karanlığın Başlangıcı ve Türk Islam Sentezi. Ankara. [Der Beginn des dunklen Zeitalters im Islam und die türkisch-islamische Synthese.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000255

ÖZ, BAKİ 1990 (zuerst 1989):
Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler. 3. erw. Aufl. Istanbul. [Die Alevi-Bektaşi im Befreiungskrieg.]

ÖZ, BAKİ 1990:
Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Aleviliğin Rolü. In: *Alevilik Üstüne Ne Dediler.* Cemal Şener (Hg.). Istanbul: S. 85-100. [Die Rolle des Alevitums bei der Gründung des Osmanischen Reiches.]

ÖZ, BAKİ 1992:
Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları. Istanbul. [Alevitische Aufstände unter den Osmanen.]

ÖZBAY, HÜSEYİN (Hg.) 1990:
Hacı Bektaş Veli: Makâlât. Hg. nach der kritischen Ausgabe von Esad Coşan. Ankara. (= Kültür Bakanlığı Yayınları Bd. 1178, Klasik Türk Eserleri Dizisi Bd. 10).

ÖZBEY, CEMAL 1963:
Alevilik Üzerine Tartışmalar. Ankara. [Diskussionen über das Alevitum.] (lag nicht vor)

ÖZBUDUN, ERGUN 1976:
Social Change and Political Participation in Turkey. Princeton/New Jersey.

ÖZCAN, MESUT 1992:
Dersim (Zaza) Atasözleri. Mehmet Bedri Gültekin (Vorwort). Istanbul.

ÖZDEMİR, İBRAHİM 1990:
Kimler Alevidir? In: *Kimliğini Haykıran Alevilik.* Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 160-161. [Wer sind die Alevi?]

ÖZEK, ÇETİN 1982:
Devlet ve Din. Istanbul. [Staat und Religion].

ÖZEK, ÇETİN 1990 (zuerst 1967):
Alevilik ve İbadet Özgürlüğü. In: *Kimliğini Haykıran Alevilik.* Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 35-38. [Das Alevitum und die Freiheit der Religionsausübung.]

ÖZEZEN, MEHMET TEVFİK 1990:
Alevilik-Sünnilik Anlaşmazlığı ve Gerçeklerin Dili. In: *Alevilik Üstüne Ne Dediler.* Cemal Şener (Hg.). Istanbul: S. 209-264. [Die Meinungsverschiedenheit zwischen Alevitum und Sunnitum und die Sprache der Tatsachen.]

ÖZKIRIMLI, ATİLLA 1985:
Alevîlik-Bektaşîlik ve Edebiyatı. İnceleme-Antoloji. Istanbul. [Das Alevi- und Bektaschitum und seine Literatur. Untersuchung und Anthologie.]

ÖZKIRIMLI, ATİLLA 1990:
Alevîlik-Bektaşîlik. Toplumsal Bir Başkaldırının İdelojisi. Araştırma-İnceleme. Istanbul. [Das Alevi-Bektaschitum. Eine Ideologie gesellschaftlicher Revolte. Wissenschaftliche Unter-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000256

suchung.]

ÖZKIRIMLI, ATİLLA 1993:
Alevîlik-Bektaşîlik. Toplumsal Bir Başkaldırının İdelojisi. Araştırma-İnceleme. 2. erweiterte Aufl. Istanbul.

ÖZTÜRK, MÜRSEL 1987:
Hacı Bektaş-ı Velî. In: *Belleten* Bd. 50, Heft 198 (1986): S. 885-894.

ÖZTÜRK, MÜRSEL (Hg.) 1991:
Hacı Bektâş-i Velî ve Çevresinde Oluşan Kültür Değerleri Bibliografyası. Ankara. [Bibliographie zu den kulturellen Werten, die im Umfeld von Hacı Bektaş Veli entstanden sind.]

ÖZTÜRK, YAŞAR NURİ 1990:
Tarihi Boyunca Bektaşilik. K. Mehmet Kılıç (Hg.). Istanbul. [Das Bektaschitum in der Geschichte.]

OLSON, EMELIE A. 1986:
Anthropological and Sociological Studies of Turkey. An American Perspective. In: *The Turkish Studies Association Bulletin* Bd. 10, Heft 1: S. 69-78.

ORYWAL, ERWIN (Hg.) 1986:
Die ethnischen Gruppen Afghanistans. Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen. Wiesbaden. (= Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B, Bd. 70).

ORYWAL, ERWIN 1991a:
Ethnische Gruppen des Vorderen Orients. Quellen und Kommentare zur Übersichtskarte A VIII 13 des "Tübinger Atlas des Vorderen Orients". Katharina Hackstein (Mitarbeit). Wiesbaden. (= Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B, Bd. 91).

ORYWAL, ERWIN 1991b:
Literaturbericht zu "Peter Waldmann und Georg Elwert (Hg.), Ethnizität im Wandel. Saarbrücken, Fort Lauderdale 1989". In: *Sociologus* NF Bd. 41, Heft 2: S. 179-183.

ORYWAL, ERWIN & KATHARINA HACKSTEIN 1993:
Ethnizität. Die Konstruktion ethnischer Wirklichkeiten. In: *Handbuch der Ethnologie.* Thomas & Margarete Schweizer, Waltraud Kokot (Hgg.). Festschrift für Ulla Johansen. Berlin: S. 593-609.

OTYAM, FİKRET o.J.:
Doğu'dan Gezi Notları. Ankara. (= Gide Gide Bd. 4). [Notizen von Wanderungen im Osten.]

OTYAM, FİKRET 1963:
Topraksızlar. Istanbul. (= Gide Gide Bd. 5). [Die Landlosen.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000257

OTYAM, FİKRET 1964:
Hû Dost. Ankara. (= Gide Gide Bd. 6).

OTYAM, FİKRET 1982:
Hû Dost. 2. erweiterte Aufl. Ankara.

OVESEN, JAN 1983:
The Construction of Ethnic Identities. The Nuristani and the Pashai of Eastern Afghanistan. In: *Identity*. Personal and Socio-Cultural. A Symposium. Anita Jacobson-Widding (Hg.). Uppsala: S. 321-331.

OYTAN, M. TEVFİK 1970 (zuerst 1945-47):
Bektaşiliğin İçyüzü. Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir, 2 Bde. 6. Aufl. Istanbul. [Das wahre Gesicht des Bektaschitums. Was seine Tiefen, seine Winkelzüge, sein Angesicht und seine innere Ausgestaltung ausmacht.]

PAKALIN, M. ZEKİ 1971:
Bektaşi. In: *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* Bd. 1. Istanbul: S. 196-202.

PAMUKÇU, EBUBEKİR 1992:
Dersim Zaza Ayaklanmasının Kökenleri. Istanbul. (= Ön Yayıncılık Araştırma-İnceleme Bd. 7). [Die historischen Wurzeln der Revolte der Zaza von Dersim.]

PARET, RUDI (Übersetzung) 1985 (zuerst 1966):
Der Koran. 4. Aufl. Stuttgart u.a.

PAUL, LUDWIG 1992:
Ein neues Volk? Die Zaza in Südostanatolien. In: *Pogrom* 23. Jg., Heft 23, Mai/Juni: S. 73.

PEHLİVAN, BATTAL 1991:
Alevi-Bektaşi Düşüncesine Göre Allah. Istanbul. [Gott im alevitisch-bektaschitischen Denken.]

PEHLİVAN, BATTAL 1992:
Anadolu'da Alevilik. Istanbul. (= Alev Yayınları Kültür Dizini Bd. 11). [Das Alevitum in Anatolien.]

PEHLİVAN, BATTAL 1993a:
Alevi-Bektaşi Fıkraları. Derleme. Istanbul. (= Alev Yayınları Kültür Dizini Bd. 14). [Sammlung von Alevi-Bektaşi-Anekdoten.]

PEHLİVAN, BATTAL 1993b:
Pir Sultan Abdal. Remzi Taşkıran (Illustration). Istanbul. (= Alev Yayınları Kültür Dizini Bd. 17).

PEKŞEN, GANİ 1990:
Semah Bir İbadet Şeklidir. In: *Kimliğini Haykıran Alevilik*. Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 152-153. [Der *semah* ist eine Andachtsform.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000258

PFLUGER-SCHINDLBECK, INGRID 1989:
Achte die Älteren, liebe die Jüngeren. Sozialisation türkisch-alevitischer Kinder im Heimatland und in der Migration. Diss. Freie Universität Berlin 1986. Frankfurt/M. (= Athenäums Mongraphien, Sozialwissenschaften Bd. 34).

PLANHOL, XAVIER DE 1972:
La répartition géographique du chiisme anatolien. In: *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaiques*. Irène Mélikoff (Hg.). Paris: S. 104-108.

POPOVIC, ALEXANDRE & GILLES VEINSTEIN (Hgg.) 1985:
Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle. Paris. (= Recherches d'histoire des sciences sociales Bd. 13).

PRÄTOR, SABINE 1985:
Türkische Freitagspredigten. Studien zum Islam in der heutigen Türkei. Berlin. (= Islamkundliche Untersuchungen Bd. 103).

RAMSAUR, ERNEST 1942:
The Bektashi Dervishes and the Young Turks. In: *Muslim World* Bd. 32: S. 7-14.

REFİK, AHMET (ALTINAY) 1932:[523]
On Altıncı Asırda Türkiye'de Rafizîlik ve Bektaşîliğe dair Hazine-i Evrak Vesikalarını Havidir (1558-1591). Sonderdruck aus: *İstanbul Edebiyat Fakültesi Mecmuası* Bd. 9, Heft 2. [Inhalt der Dokumente aus dem Hazine-i Evrak (= historisches Archiv) zur Häresie und zum Bektaschitum des 16. Jahrhunderts in der Türkei.]

REINHOLD, GERD (Hg.) 1991:
Soziologie-Lexikon. Siegfried Lamnek, Helga Recker (Mitarbeit). München.

REITERER, ALBERT F. 1988:
Die unvermeidbare Nation. Ethnizität, Nation und nachnationale Gesellschaft. Frankfurt/M., New York.

REMINICK, RONALD A. 1983:
Theory of Ethnicity. An Anthropologist's Perspective. Lanham, New York, London.

RENDE, CEVDET 1992:
Nusayri Alevilerin Gözü İle. In: *Cem* 2. Jg., Heft 14, Juli: S. 57-58. [Mit den Augen eines Nusayri-Alevi.]

REX, JOHN 1986:
Race and Ethnicity. Milton Keynes.

[523] Einer der in der vorliegenden Studie besprochenen alevitischen Autoren hat diese Quellenedition nun durch seine Übertragung ins Gegenwartstürkisch einem breiteren, nicht historisch vorgebildeten Publikum zugänglich gemacht; vgl. Yaman 1994.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000259

REX, JOHN & DAVID MASON (Hgg.) 1986:
Theories of Race and Ethnic Relations. Cambridge u.a.

ROEMER, HANS ROBERT 1985:
Die turkmenischen Qizilbas. Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Bd. 135: S. 227-240.

ROEMER, HANS ROBERT 1986:
The Safavid Period. In: *The Cambridge History of Iran* Bd. 6. The Timurid and Safavid Periods. Peter Jackson, Laurence Lockhart (Hgg.). Cambridge u.a.: S. 189-347.

RONDOT, PIERRE 1983:
Les Alaouites. In: *L'Afrique et l'Asie modernes* Bd. 138, Heft 3: S. 45-60.

ROOSENS, EUGEEN E. 1989:
Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis. Newbury Park, London, New Dehli. (= Frontiers of Anthropology Bd. 5).

ROSS, JEFFREY, A. 1981:
Politics, Religion and Ethnic Identity in Turkey. In: *Religion and Politics in the Middle East*. Michael Curtis (Hg.). Boulder: S. 323-347.

ROTHERMUND, DIETMAR 1990:
Der Traditionalismus als Forschungsgegenstand für Historiker und Orientalisten. In: *Saeculum* Bd. 40, Heft 2: S. 142-148.

ROUX, JEAN-PAUL 1970:
Les traditions des nomades de la Turquie méridionale. Contribution à l'étude des représentations religieuses des sociétés turques d'aprés les enquêtes effectuées chez les Yörük et les Tahtacı par J.-P. Roux et K. Özbayrı. Paris. (= Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul Bd. 24).

ROUX, JEAN-PAUL 1987:
The Tahtacı of Anatolia. In: *The Other Nomads*. Peripatetic minorities in cross-cultural perspective. Aparna Rao (Hg.). Fredrik Barth (Vorwort). Köln, Wien: S. 229-243.

ROYCE, ANYA PETERSON 1983:
Ethnic Identity. Strategies of Diversity. Bloomington.

RUDOLPH, KURT 1987:
Heresy. An Overview. Matthew J. O'Connel (Übersetzung). In: *The Encyclopedia of Religion* Bd. 6. Mircea Eliade (Hg.). New York, London: S. 269-275.

RUDOLPH, WOLFGANG 1988:
Ethnos und Kultur. In: *Ethnologie*. Einführung und Überblick. Hans Fischer (Hg.). Berlin: S. 39-59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000260

RUMPF, CHRISTIAN 1983:
Die Verfassung der Republik Türkei. In: *Beiträge zur Konfliktforschung*. Bd. 13, Heft 1: S. 105-174.

RUMPF, CHRISTIAN 1993:
Minderheiten in der Türkei und die Frage nach ihrem rechtlichen Schutz. In: *Zeitschrift für Türkeistudien* 6. Jg., Heft 2: S. 173-209.

RUSCH, GEBHARD 1987:
Erkenntnis, Wissenschaft, Geschichte. Von einem konstruktivistischen Standpunkt. Frankfurt/M.

RUSSELL, JEFFREY BURTON 1987:
Heresy. Christian Concepts. In: *The Encyclopedia of Religion* Bd. 6. Mircea Eliade (Hg.). New York, London: S. 276-279.

SAĞDIÇ, OZAN o.J. [vermutl. 1992]:
Hacıbektaş Kılavuzu. Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Genel Müdürlüğü ve Nevşehir Valiliği (Hgg.) Ankara. [Führer von Hacıbektaş.]

ŞAHHÜSEYİNOĞLU, HASAN NEDİM 1991:
Malatya Balıyan Aşireti. Malatya. [Der Balıyan-Stamm (Malatya).]

ŞAPOLYO, ENVER BEHNAN 1964:
Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi. Istanbul. [Geschichte der Rechtsschulen und mystischen Orden.]

SARBIN, THEODORE R. & KARL E. SCHEIBE (Hgg.) 1983:
Studies in Social Identity. New York.

ŞARDAĞ, RÜŞTÜ 1985:
Her Yönü İle Hacı Bektâş-ı Velî ve En Yeni Eseri Şerh-i Besmele. İzmir. [Hacı Bektaş Veli unter allen Gesichtspunkten und sein neuestes Werk *Şerh-i Besmele.]*

ŞAYLAN, GENCAY 1990:
Günümüzde Alevilik. In: *Kimliğini Haykıran Alevilik*. Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 84-113. [Das Alevitum in unseren Tagen.]

SCHEFFLER, THOMAS 1985a:
Ethnisch-religiöse Konflikte und gesellschaftliche Integration im Vorderen und Mittleren Orient. Literaturstudie. Berlin. (= Ethnizität und Gesellschaft. Probleme ethnischer Grenzziehung in Gesellschaften des Vorderen und Mittleren Orients. Occasional Papers Heft 1).

SCHEFFLER, THOMAS 1985b:
Staat und Kommunalismus im Nahen und Mittleren Osten. In: *Peripherie* 5. Jg., Heft 18/19: S. 24-45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000261

SCHEFFLER, THOMAS (Hg.) 1991:
Ethnizität und Gewalt. Hamburg. (= Schriften des Deutschen Orient-Instituts Hamburg und der Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients Freie Universität Berlin).

SCHEIBE, KARL E. 1983:
The Psychology of National Identity. In: *Studies in Social Identity.* Ders., Theodore R. Sarbin (Hgg.). New York: S. 121-143.

SCHICK, IRVIN C. & ERTUĞRUL AHMET TONAK (Hgg.) 1987:
Turkey in Transition. New Perspectives. Rezan Benatar, Irvin C. Schick, Ronnie Margulies (Übersetzungen). New York, Oxford.

SCHMIDT, SIEGFRIED J. (Hg.) 1990:
Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung. Frankfurt/M.

SCHNEIDER, DAVID M. 1984:
A Critique of the Study of Kinship. Ann Arbor.

ŞENER, CEMAL (Hg.) 1990:
Alevilik Üstüne Ne Dediler. Istanbul. [Was sie über das Alevitum sagten.]

ŞENER, CEMAL 1991 (zuerst 1989):
Alevilik Olayı. Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi. 12. Nachdruck, 2. um ein Vorwort erweiterte Aufl. Istanbul. [Das Phänomen Alevitum. Kurzer historischer Abriß einer gesellschaftlichen Rebellion.]

ŞENER, CEMAL 1991a:
Alevi Törenleri. Abdal Musa, Veli Baba Sultan, Hamza Baba, Hacı Bektaş Veli. Abidin Özgünay (Beitrag). Istanbul. [Alevitische Zeremonien für Abdal Musa,...]

ŞENER, CEMAL 1991b:
Atatürk ve Aleviler. Reha Çamuroğlu (Vorwort). Istanbul. [Atatürk und die Alevi.]

ŞENER, CEMAL 1992:
Önsöz. In: *Günümüz Aleviliğinin Sorunları.* Reha Çamuroğlu. (Verf.). Istanbul: S. 7-8. [Vorwort.]

ŞENER, CEMAL 1993:
Topal Osman Olayı. Laz Tarihine Kısa Bir Bakış. Istanbul. [Das Ereignis um Topal Osman. Ein kurzer Blick in die lasische Geschichte.]

SERTOĞLU, MURAT o.J.:
Kerbela. Ankara.

SEYİRCİ, MUSA 1992:
Abdal Musa Sultan. Istanbul.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000262

SEZGİN, ABDÜLKADİR 1990:
Hacı Bektaş Velî ve Bektaşîlik. Ankara. (= Kültür Bakanlığı Yayınları Bd. 1180, Gençlik ve Halk Kitapları Bd. 48).

SHAW, STANFORD J. 1971:
Das Osmanische Reich und die moderne Türkei. In: *Der Islam* Bd. 2. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel. Gustav E. von Grunebaum (Hg.). Frankfurt/M: S. 24-159. (= Fischer Weltgeschichte Bd. 15).

SHAW, STANFORD J. & KURAL EZEL SHAW 1992 (zuerst 1977):
History of the Ottoman Empire and Modern Turkey Bd. 2. Reform, Revolution, and Republic. The Rise of Modern Turkey 1808-1975. 2. Aufl. Cambridge.

SHILS, EDWARD 1957:
Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. Some particular observations on the relationships of sociological research and theory. In: *British Journal of Sociology Bd.* 8, Heft 2: S. 130-145.

SHIROKOGOROFF, S.M. 1963 (zuerst 1935):
Die Grundzüge der Theorie vom Ethnos. In: *Kultur.* Carl August Schmitz (Hg.). Frankfurt: S. 264-286.

ŞİMŞEK, MEHMET 1991:
Hıdır Abdal Sultan Ocağı. Doğu Anadolu'da Sosyal ve Kültürel Yönleriyle Örnek Bir Köyümüz. Istanbul. [Der Hıdır Abdal Sultan Ocak. Eines unserer in sozialer und kultureller Hinsicht beispielhaften Dörfer in Ostanatolien.]

SMITH, ANTHONY D. (Hg.) 1992:
Ethnicity and Nationalism. Leiden, New York, Köln. (= International Studies in Sociology and Social Anthropology Bd. 60).

SÖZENGİL, TARİK MÜMTAZ 1991:
Tarih Boyunca Alevilik. Istanbul. [Das Alevitum in der Geschichte.]

SOLLORS, WERNER (Hg.) 1989:
The Invention of Ethnicity. New York, Oxford.

SONNENHOL, GUSTAV A. 1980:
Kemal Atatürk heute. Eine beispiellose Kulturrevolution und ihr Schicksal. In: *Südosteuropa-Mitteilungen* Bd. 20, Heft 3: S. 3-20.

SOYSÜ, HÂLE 1992:
Kavimler Kapısı Bd. 1. Lazlar, Yahudiler, Sudanlılar, Asurlar, Ermeniler, Hemşinliler, Çeçen-İnguşlar, Pomaklar, Gagauzlar, Karamanlılar. İstanbul. (= Kaynak Yayınları Bd. 126). ["Tor der Volksgruppen". Die Lasen, Juden, Sudanesen...]

SPULER-STEGEMANN, URSULA 1985:
Der Islam. In: *Türkei.* Klaus-Detlef Grothusen (Hg). Göttingen: S. 591-612. (= Südost-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000263

europa-Handbuch Bd. 4).

STEINHAUS, KURT 1969:
Soziologie der türkischen Revolution. Zum Problem der Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft in sozioökonomisch schwach entwickelten Ländern. Frankfurt/M.

STEUERWALD, KARL 1988 (zuerst 1972):
Türkisch-Deutsches Wörterbuch. Türkçe-Almanca Sözlük. Wiesbaden, Istanbul.

STRECK, BERNHARD 1987a:
Wir-Gruppe. *Wörterbuch der Ethnologie.* Köln: S. 255-258.

STRECK, BERNHARD (Hg.) 1987b:
Wörterbuch der Ethnologie. Köln.

STRECK, BERNHARD 1992:
Die Stiftung von Gruppenidentität als ethnologisches Problem. In: *Sociologus* Bd. 42, Heft 2: S. 97-112.

STROHMEIER, MARTIN 1986:
Aktuelle Tendenzen im türkischen "offiziellen" Islam. Die Theologischen Fakultäten der türkischen Universitäten. In: *Erziehung zur Kulturbegegnung.* Modelle für das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens. Schwerpunkt Christentum - Islam. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1985. Johannes Lähnemann (Hg.). Hamburg: S. 230-243.

STROSS, ANNETTE M. 1991:
Ich-Identität. Zwischen Fiktion und Konstruktion. Berlin. (= Reihe Historische Anthropologie Bd. 17).

SÜMER, ALİ 1990 (zuerst 1970):
Hacı Bektaş Velî. Anadoluda Türk Oncüsü. 3. Aufl. Ankara. [Hacı Bektaş Veli. Ein türkischer Avantgardist in Anatolien.]

SÜMER, FARUK 1972:
Oğuzlar. Tarihleri, boy teşkilâtı, destanları. Ankara. (= Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları Bd. 170). [Die Oghuzen. Ihre Geschichte, Stammesverbände und Epen.]

SUNAR, CAVİT 1975:
Melâmîlik ve Bektaşîlik. Ankara. (= Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları Bd. 125).

SUNAR, İLKAY 1980:
Anthropologie politique et économique: L'Empire Ottoman et sa transformation. In: *Annales* Bd. 45, Heft 3-4: S. 551-579.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000264

SVANBERG, INGVAR 1989:
Kazak Refugees in Turkey. A Study of Cultural Persistence and Social Change. Uppsala. (= Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Multiethnica Upsaliensia Bd. 8).

TACHAU, FRANK 1963:
The Search for National Identity among the Turks. In: *Die Welt des Islam* N.S. Bd. 8, Heft 3: S. 165-176.

Tam ve Hakiki İmam Cafer-i Sadık Buyruğu. Ehl-i Beyt Aşığı Bir Heyet (Hg.). Istanbul 1989. [Der vollständige und echte Imam Cafer-*Buyruk.]*

TANRIKULU, RAŞİT o.J.:
Fatima Anamızın Fazileti ve Kimliği. Ankara. [Tugend und Persönlichkeit unserer Mutter Fatima].

TANYU, HİKMET 1967:
Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerlerine dair Bir Araştırma. Diss. Ankara 1959. Ankara. (= Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları Bd. 78). [Eine Untersuchung zu Gelübden und zu Gelübdestätten in der Umgebung von Ankara.]

TAPPER, RICHARD & NANCY 1987a:
The Birth of the Prophet. Ritual and Gender in Turkish Islam. In: *Man* Bd. 22, Heft 1: S. 69-92.

TAPPER, RICHARD & NANCY 1987b:
'Thank God We're Secular!' Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town. In: *Studies in Religious Fundamentalism*. Lionel Caplan (Hg.). Albany: S. 51-78.

TAPPER, RICHARD (Hg.) 1991:
Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State. London, New York.

TAŞDELEN, ABDULLAH (Hg.) 1986:
Hacı Bektaş Velî Anma Töreni 16-18 Ağustos 1984. Ankara. [Die Hacı Bektaş Veli-Gedächtnisfeier 1984.]

TEKELİ, ŞİRİN 1990:
Women in the Changing Political Associations of the 1980s. In: *Turkish State, Turkish Society*. A Publication of the SOAS Centre of Near and Middle Eastern Studies. Andrew Finkel, Nükhet Sirman (Hgg.). London, New York.

THOMPSON, RICHARD H. 1989:
Theories of Ethnicity. A Critical Appraisal. New York, Westport, London. (= Contributions in Sociology Bd. 82).

TİMUROĞLU, VECİHİ 1991:
Dersim Tarihi. Ankara. (= Yurt Kitap-Yayın Bd. 36). [Geschichte von Dersim.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000265

TONKIN, ELIZABETH & MARYON MACDONALD & MALCOLM CHAPMAN (Hgg.) 1989:
History and Ethnicity. London, New York. (= ASA Monographs Bd. 27).

TOP, YAVUZ 1990:
Alevi Kültürünü Günümüze Dede'ler Getirdi. In: *Kimliğini Haykıran Alevilik*. Araştırmaderleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 162-164. [Die *dede* haben die alevitische Kultur bis in unsere Tage weitergetragen.]

TOPRAK, BİNNAZ 1981:
Islam and Political Development in Turkey. Leiden. (= Social, Economic and Political Studies of the Middle East Bd. 32).

TOPRAK, BİNNAZ 1987:
The Religious Right. In: *Turkey in Transition*. New Perspectives. Irvin C. Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak (Hgg.). Rezan Benatar, Irvin C. Schick, Ronnie Margulies (Übersetzungen). New York, Oxford: S. 218-235.

TOPRAK, BİNNAZ 1990:
Religion as State Ideology in a Secular Setting. The Turkish-Islamic Synthesis. In: *Aspects of Religion in Secular Turkey*. Malcolm Wagstaff (Hg.). Durham: S. 10-15.

TRIMINGHAM, JOHN SPENCER 1971:
The Sufi Orders in Islam. Oxford.

TROWBRIDGE, STEPHEN VAN RENSSELAER 1921:
The Alevis. In: *The Moslem World* Bd. 11, Heft 3: S. 253-266.

TSCHUDI, RUDOLF 1914:
Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan. Eine türkische Heiligenlegende. Berlin. (= Türkische Bibliothek Bd. 17).

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli. Kadri Erdoğan (Vorwort). Ankara 1988. (= Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Vakfı Yayınları Bd. 1). [Die türkische Kultur und Hacı Bektaş Veli.]

Türkçe Sözlük, 2 Bde. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu (Hg.). Ankara 1988. [Türkisch-Wörterbuch.]

TÜRKMANİ, KUTBEDDİN 1948:
Alevilik. Doğuş, Yayılışı ve Hususiyetleri. Ankara. [Das Alevitum. Entstehung, Verbreitung und Eigenarten.]

TUĞRUL, MUSTAFA NAZMİ 1979:
Alevi İnançları ve Hüsniyenin Öyküsü. Istanbul. [Alevitische Glaubensvorstellungen und die Geschichte von Hüsniye.]

TURAN, İLTER 1988:
Political Parties and the Party System in Post 1983 Turkey. In: *State, Democracy and the*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000266

Military. Turkey in the 1980s. Metin Heper, Ahmet Evin (Hgg.). Berlin, New York: S. 63-88.

UÇAR, YAŞAR 1993:
Tuzağa Dikkat! In: *Cem* 3. Jg., Heft 27, August: S. 21-22. [Vorsicht Falle!]

UĞURLU, AHMET 1991:
Alevilikte Cem ve Musâhiblik. Istanbul. [Die *cem* und die Weggeschwisterschaft im Alevitum.]

ULUÇAY, ÖMER 1992:
Gülbang. Alevilikte Dua. Adana. *[Gülbang.* Gebet im Alevitum.]

ULUÇAY, ÖMER (Vorwort, Beitrag & Hg.) 1993a:
Alevilik Budur. Araştırma-İnceleme. Adana. [Das ist das Alevitum. Forschung und Untersuchung.]

ULUÇAY, ÖMER 1993b:
Alevilikte Toplu ibadet. Cem Erkânı. Araştırma-İnceleme. Adana. [Die kollektive Gottesandacht im Alevitum: die *cem.* Forschung und Untersuchung.]

ULUSOY, CELÂLETTİN A. 1986 (zuerst 1980):
Hünkâr Hacı Bektaş Velî ve Alevî-Bektaşî Yolu. 2. Aufl. Hacıbektaş. [Gebieter Hacı Bektaş Veli und der "Weg" der Alevi-Bektaşi.]

URSINUS, MICHAEL O.H. 1990:
Millet. In: *Encyclopaedia of Islam.* New Edition Bd. 7, Fasc. 115-116. Leiden, London: S. 61-64.

VAETH, GERHARD 1993:
Zur Diskussion um das Alevitum. In: *Zeitschrift für Türkeistudien* 6. Jg., Heft 2: S. 211-222.

VANİLİŞİ, MUHAMMED & ALİ TANDİLAVA 1993 (zuerst georgisch 1964):
Lazların Tarihi. Hayri Hayrioğlu (Übersetzung). Sergi Makalatia (Vorwort). Istanbul. [Geschichte der Lasen.]

VELİDEDEOĞLU, HIFZI VELDET 1990 (zuerst 1989):
İnsan Hakları ve Türkiye 3. Sünnilik, Alevilik Sorunu. In: *Kimliğini Haykıran Alevilik.* Araştırma-derleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 24-28. [Die Menschenrechte und das Problem des Sunnitums und des Alevitums in der Dritten Türkischen Republik.]

WAGSTAFF, MALCOLM (Hg.) 1990:
Aspects of Religion in Secular Turkey. Durham. (= Occasional Paper Series Heft 40).

WALDMANN, PETER & GEORG ELWERT (Hgg.) 1989:
Ethnizität im Wandel. Saarbrücken, Fort Lauderdale. (= Spektrum Bd. 21. Berliner Reihe

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000267

zu Gesellschaft, Wirtschaft und Politik in Entwicklungsländern).

WALKER, WARREN S. 1982:
Türk Folkloru ve Etnografyası Üzerine Amerika'da Yayınlanmış Araştırmalar Bibliografyası - A Bibliography of American Scholarship on Turkish Folklore and Ethnography. Ankara.

WALLERSTEIN, IMMANUEL 1990 (zuerst 1988):
Die Konstruktion von Völkern. Rassismus, Nationalismus, Ethnizität. In: *Rasse, Klasse, Nation.* Ambivalente Identitäten. Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein (Hgg.). Michael Haupt, Ilse Utz (Übersetzung). Hamburg: S. 87-106.

WEBER, MAX 1976 (zuerst 1922):
Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß einer verstehenden Soziologie. Johannes Winckelmann (Hg.). 5. überarbeitete Aufl. Tübingen.

WEDEL, HEIDI 1991:
Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam. Zur Entwicklung des Laizismusverständnisses in der türkischen Republik. Petra Kappert (Vorwort). Opladen. (= Studien und Arbeiten des Zentrums für Türkeistudien Bd. 6).

WEIKER, WALTER F. 1981:
The Modernization of Turkey. From Ataturk to the Present Day. New York, London.

WEINREICH, PETER 1988:
The Operationalization of Ethnic Identity. In: *Ethnic Psychology.* Research and Practice with Immigrants, Refugees, Native Peoples, Ethnic Groups and Sojourners. J.W. Berry, R.C. Annis (Hgg.). Amsterdam, Lisse: S. 149-168.

WERLE, RAINER & RENATE KREILE 1987:
Renaissance des Islam. Beispiel Türkei. Hamburg.

WERNER, ERNST 1966:
Die Geburt einer Großmacht - Die Osmanen (1300-1481). Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus. O-Berlin. (= Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte Bd. 13, H. Sproemberg u.a., Hg.).

WEULERSSE, JACQUES 1940:
Le pays des Alaouites 2 Bde. Institut Français de Damas. Tours.

WHITE, GEORGE E. 1913:
The Alevi Turks of Asia Minor. In: *Contemporary Review* Bd. 104: S. 690-698.

WHITE, GEORGE E. 1919:
Saint Worship in Turkey. In: *Moslem World* Bd. 9, Heft 1: S. 8-18.

WILLENBERG, URSULA 1987:
"Ethnos" - "Ethnogenese" - "Nationsbildung" und das Problem der Staatsentwicklung. Zum Denken über Geschichte als Ethnogeneseprozeß. In: *Ethnographisch-Archäologische Zeit-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000268

schrift Bd. 28, Heft 2: S. 272-287.

WITTEK, PAUL 1952:
Le rôle des tribus turques dans l'empire ottoman. In: *Mélanges Georges Smets*. Brüssel: S. 665-676.

WITTEK, PAUL 1958 (zuerst 1938):
The Rise of the Ottoman Empire. London. (= Royal Asiatic Society Monographs Nr. 23).

WULZINGER, KARL 1913:
Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens. Diss. Berlin. (= Beiträge zur Bauwissenschaft Bd. 21).

YALÇIN, SÜLEYMAN 1988:
Aydınlar Ocağı ve Türk-İslâm Sentezi. In: *Yeni Bir Yüzyıla Girerken Türk İslâm Sentezi Görüşünde Meselelerimiz*. Milliyetçiler IV. Büyük İlmi Kurultayı İstanbul 24.-26.4.1987, 3 Bde. Aydınlar Ocağı (Hg.). Istanbul: S. 181-199. [Der *Aydınlar Ocağı* und die türkisch-islamische Synthese.]

YALMAN, NUR 1969:
Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey. In: *Archives Européennes de Sociologie* Bd. 10, Heft 1: S. 41-60.

YALMAN, NUR 1973:
Some Observations on Secularism in Islam. The Cultural Revolution in Turkey. In: *Daedalus* Bd. 102, Heft 1: S. 139-168.

YAMAN, MEHMET 1984:
Karaca Ahmet Sultan Hazretleri. Istanbul.

YAMAN, MEHMET 1993:
Alevîlik. İnanç, Edeb, Erkân. Istanbul. [Das Alevitum. Glaube, Sittenlehre, Normen.]

YAMAN, MEHMET (Hg. & Bearbeitung) 1994:
[Ahmet Refik]: Onaltıncı Asırda Rafızilik ve Bektaşilik. Istanbul. [Ahmet Refik: Häresie und Bektaschitum im 16. Jahrhundert.]

YAZICI, TAHSİN (Hg. & Übersetzung) 1959, 1961:
[Ahmed Eflaki]: Manâkib al-'Arifîn, 2 Bde. Ankara.

Yeni Bir Yüzyıla Girerken Türk İslâm Sentezi Görüşünde Meselelerimiz. Milliyetçiler IV. Büyük İlmi Kurultayı İstanbul 24.-26.4.1987, 3 Bde. Aydınlar Ocağı (Hg.). Istanbul 1988. [Zum Eintritt in ein neues Jahrhundert: Unsere Probleme aus der Sicht der türkisch-islamischen Synthese.]

YERASIMOS, STÉPHANE 1984:
Ethnies et minorités en Turquie. Quelques réflexions sur un problème insoluble. In: *Les Temps Modernes* 41. Jg., Heft 456-457: S. 96-122.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000269

YETİŞEN, RIZA 1986:
Tahtacı Aşiretleri. Âdet, Gelenek ve Görenekleri. Izmir. [Die *Tahtacı*-Stämme. Ihre Traditionen, Sitten und Gebräuche.]

YILDIZ, BEKİR 1986:
Ve Zalim Ve İnanmış ve Kerbelâ. Roman. Istanbul.

YILMAZ, ABDURRAHMAN 1948:
Tahtacılarda Gelenekler. Ankara. (= Cumhuriyet Halk Partisi Halkevleri Yayınları. Millî Kültür Araştırmaları Bd. 10). [Brauchtum bei den *Tahtacı.]*

YÜRÜKOĞLU, RIZA [= İsmail Nihat Akseymen] 1990:
Okunacak en Büyük Kitap İnsandır. Tarihte ve Günümüzde Alevilik. Istanbul. ["Das größte zu lesende Buch ist der Mensch"- Das Alevitum in Geschichte und Gegenwart.]

YÜRÜKOĞLU, RIZA [= İsmail Nihat Akseymen] (Hg. & Vorwort) 1991:
Ali Özsoy Dede. Görüşleri ve Şiirleri. Ali Yıldırım (Interview mit Özsoy). Istanbul. (= Alev Yayınları Kültür Dizini Bd. 1). [Ali Özsoy *Dede.* Gespräche und Gedichte.]

YÜRÜKOĞLU, RIZA [= İsmail Nihat Akseymen] & MERCAN KÖKLÜ (Hgg. & Interview) 1992:
Posttan Dosta. Ali Haydar Celasun Dede. Konuşmalar. Istanbul. [Vom "Sitzfell" (des *dede)* an den "Freund". Gespräche mit Ali Haydar Celasun *Dede.]*

ZELYUT, RIZA 1986:
Osmanlı'da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler. Istanbul. [Oppositionelles Denken bei den Osmanen und jene, die hingerichtet wurden.]

ZELYUT, RIZA 1990a:
Cumhuriyet Gazetesi Yazı İşleri Müdürlüğüne. In: *Kimliğini Haykıran Alevilik.* Araştırmaderleme. Lütfi Kaleli (Hg.). Istanbul: S. 24-28. [An den verantwortlichen Redakteur der Zeitung *Cumhuriyet.]*

ZELYUT, RIZA 1990b:
Öz Kaynaklarına Göre Alevilik. Istanbul. [Das Alevitum nach seinen eigenen Quellen.]

ZELYUT, RIZA 1991:
Alevi Bektaşilerde Mizah. İstanbul. [Humor bei den Alevi und Bektaşi.]

ZELYUT, RIZA 1993:
Aleviler Ne Yapmalı? Şehirlerdeki Alevilerin Sorunları-Çözümleri. Istanbul. (= Yön Yayıncılık Araştırma-İnceleme Dizisi Bd. 94). [Was sollen die Alevi tun? Probleme der städtischen Alevi und ihre Lösung.]

ZITELMANN, THOMAS 1989:
Die Konstruktion einer Nation der Oromo. In: *Ethnizität im Wandel.* Peter Waldmann, Georg Elwert (Hgg.). Saarbrücken, Fort Lauderdale: S. 61-80.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000270

3.2. Zitierte türkische Tagespresse und alevitische Zeitschriften

aktüel. Istanbul.

Alevilerin Sesi. Alevi Birlikleri Federasyonu Merkez Yayın Organı. Köln.

Aşura. Aylık Ehl-i Beyt Kültür ve Siyaset Dergisi. Çorum.

Birlik-Dirlik. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Dergisi. Ankara.

Cumhuriyet. Istanbul.

Cumhuriyet Hafta. Istanbul, Frankfurt/M.

Cem. Alevi Kültür ve Düşüncesinin Sesi. Aylık Siyasi-Kültürel Dergi. Istanbul.

Ehl-i Beyt. Gerçeğin Özü, Gözü, Sözü. Aylık Kültür ve Edebiyat Dergisi. Rödermark.

Dost Dost. Kültür Sanat Dergisi. (vermutl. Ankara).

Gönüllerin Sesi. Istanbul.

Hürriyet. Istanbul.

İkibin'e Doğru. Haftalık Haber ve Yorum Dergisi. Istanbul.

Kervan (ehedem: Kavga). *Dünden Güne, Günden Yarına*. Istanbul.

Mürşid. Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu Merkez Yayın Organı. Gustavsburg.

Nefes. Aylık Siyasi Kültürel Dergisi. Istanbul.

Nokta. Istanbul.

Pir Sultan Abdal. Kültür Sanat Dergisi. Ankara.

Resmî Gazete. Ankara.

Yeni Gündem. Istanbul.

Yurtta Birlik. Istanbul.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000271

VI. Register

Aufgrund ihrer häufigen Nennung im Text wurden unter den Stichworten Alevi, Alevilik, Bektaşilik nur jene Fundstellen aufgenommen, die sich nicht über das Inhaltsverzeichnis erschließen lassen.
Orientalische Namen aus vorrepublikanischer Zeit sind unter dem ersten Namensbestandteil verzeichnet. Zu Fachbegriffen möge man zudem das Glossar konsultieren.

Abbasiden 90 Anm. 281, 127, 131-134
Abdal 12, 32, 33 Anm. 82, 58, 110
Abdal Musa Anma Törenleri 200
Abdal Musa Sultan 141
Abdülhamid II. (Sultan) 37-39, 70
Adalet Partisi 201
Ağuçan ocağı 194
Ahl-e ḥaqq →*Ehlihak*
Ahmed Cemaleddin (Çelebi) 77 Anm. 241, 157
Ahmed Cevdet Paşa 39 Anm. 101
Ahmed Eflaki 144
Ahmed Midhat 39 Anm. 101
Ahmed Yesevi 60, 143-144
Akkale, Belkis 170 Anm. 501
Akçuraoğlu Yusuf 40 Anm. 103, 44 Anm. 122
'alawī 57-58
'Alawī →*Nusayri*
Alev Yayınları 81-83
Alevi
  Abstammung, alidische 66, 146-147
  Abstammungsprinzip 62, 164, 169-170, 183
    vgl. auch →Endogamie
  Ausschreitungen gegen 52, 156
  Begriff 57, 106, 108-110
  Bevölkerungsstärke 58, 170
  in Bulgarien 78 Anm. 243
  Elite
    traditionelle 66-69, 81, 184
    neue 9-10, 80-81, 159, 178-179, 183-184, 189
  als Ethnie 18, 31-35, 190-191
  in Europa →Bundesrepublik Deutschland
  Forderungen 160, 172, 179-181, 188
  Herkunft 114-116
  Jugend 72, 165, 168-169, 173, 178 Anm. 513
  Namen 113 Anm. 352, 176 Anm. 511
  Siedlungsgebiete 58
  Verleumdung der 33, 57, 69, 108, 140, 180
  vgl. auch →Sunniten & Alevi
    →Staat & Alevi
    →Wir-Gruppen-Prozeß, alevitischer
Alevilerin Sesi 87
Alevilik
  Diskussion um das 56, 73-76
  Menschenbild 63, 68, 102, 116-117
  Recht 67-69, 128, 167-168
    vgl. auch →*Caferiye*
  Schrifttum zum 10-13
    alevitisches 78, 87-92, 187-188
      Leserschaft 192
    sunnitisches 73 Anm. 231, 78, 87, 88 Anm. 275, 89 Anm. 272, 91-92, 148 Anm. 449, 150
      Kritik am 142-143, 175, 177
    vgl. auch →Autoren
Alevilik Bildirgesi 91 Anm. 288, 172 Anm. 505, 179, 203
Ali (Imam & Kalif) 57, 64, 66, 121, 123-127, 130, 146-147, 184
Alkohol 69, 73, 99
Allah 64
Almosensteuer →Grundpflichten, islamische
Alp Arslan 115 Anm. 360
Anadolu Aleviliği Kaynak Belgeleri Arşivi 138 Anm. 414

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000272

Anadolu Kültürünü Koruma ve Araştırma Vakfı 74 Anm. 233
Anadoluculuk 43-44, 185
Anatolien 47, 100-101, 115, 120
Anavatan Partisi 53
Anderson, Benedict 20
Ant Yayınları 85, 166
Araber & Arabien 99, 129-130, 132-134
vgl. auch →*Nusayri*
Arafat (Berg) 149
Arbeiterklasse 81
Ardabil →Erdebil
Armenier 29 Anm. 64, 37, 101, 115
aşık (ozan) 47, 86, 98, 177
Aşık Veysel 86 Anm. 266, 195
Aşık Veysel Kültür Derneği 86
Assimilation 47

Aşura (Zeitschrift) 86
aşure 70
Atalay (Vaktidolu), Ali Adil 194
Atatürk, Mustafa Kemal 44, 46, 48 Anm. 140, 50
& Alevi 71, 157-158, 182
& Hacı Bektaş Veli 148-149
Atatürkçülük →Kemalismus
Atheismus 81, 95, 104, 140, 156
Autoren
alevitische 79-81, 89 Anm. 276, 91, 94, 122, 187-188
sunnitische 91-92, 97, 126 Anm. 384, 150 Anm. 454, 151
vgl. auch →Alevilik, Schrifttum zum
Avşar 32
Aydınlar Ocağı 55, 92 Anm. 292
ayin-i cem 68-69, 161-162
Ayyıldız Yayınevi 85, 90 Anm. 279
Aziz Nesin 156, 170
baba 59, 66 Anm. 208, 164
Baba İlyas 114, 144
Baba İshak 114, 144
babagân 62, 111, 147, 153-154
Babaî 135, 144
Balım Sultan 152-153, 185
Banaz (Dorf) 155 Anm. 472
Barth, Fredrik 16, 22
baş okutma 68
Batıniye 65, 95
Bauern 139, 154
Bedreddin (Şeyh) 139 Anm. 419, 156
Beitrittsgemeinschaft 62, 181
Bektaşi-Orden, Bektaşilik 58, 60, 62, 70, 109-110, 152-154
Schrifttum zum 12-13
vgl. auch →Alevilik
bel evladları 62
Bender, Cemşid 114, 194
berat 166
bereket 59, 147
Bevölkerungsaustausch 29 Anm. 64
Bildung (für Alevi) 165-166, 168, 187
Bildungselite *(güzide)* 45 Anm. 127, 91
Bildungsideal, alevitisches 74, 118
Bildungs- und Kulturpolitik 54-55
Birdoğan, Nejat 80, 194
birlik →Einheit
Birlik Partisi 76 Anm. 239, 199
birlik ve beraberlik →Einheit, nationale
Birlik-Dirlik 86-87, 92 Anm. 292
bölücülük →Separatismus
Bozkurt, Fuat 79 Anm. 245, 80 mit Anm. 249, 194
Bundesrepublik Deutschland, Alevi in der 58, 87, 93 Anm. 294, 188, 191
buyruk 63, 67 Anm. 209, 89-90, 128
Caferi 58
Cafer-i Sadık (Imam) 63 Anm. 192, 94, 128
Caferiye 64, 128
Çağdaş Gazeteciler Derneği 200
Cahun, Léon 39 Anm. 100
Çaldıran 61, 151
Çamuroğlu, Reha 80, 85, 92, 107, 194-195
can 91, 155 mit Anm. 473
Can Yayınları 85, 90 Anm. 279, 194
Celasun *Dede,* Ali Haydar 81, 195
çelebi 66, 111, 147, 166, 178
Çelebi 80 Anm. 248, 157-158, 201
cem →*ayin-i cem*
Cem (Zeitschrift) 84-85, 90, 195, 200
cemevi 68, 175-176, 178
cemtv-radyo 88
Çepni 12, 32, 58, 110

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000273

Chiliasmus 61
vgl. auch →*mehdi*
Christen 36, 64, 82 Anm. 255, 101, 135 Anm. 405
çingene 30 Anm. 71
cins 42
çıralık/çerağlık 67
Cumhuriyet Halk Partisi 45, 49, 194, 201
Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Vakfı 74 Anm. 233
Cuneid (Safavide) 60
dede, dedelik 59, 66-69, 81, 89, 162-168
dedebaba 153, 163
Dedebaba 80 Anm. 248, 157, 198
dem 69
Demirel, Süleyman 201
Demokrat Partisi 48-50
Demokratie 44, 84-85, 117-118, 130, 163-164, 183
Demokratisierung 9, 48, 53, 74-75
Deportationen 61 Anm. 187
dergah 60
vgl. auch →Derwischorden
Der Yayınları 85
Dersim 71, 112, 114 Anm. 355, 158, 195
Derwischorden *(tarikat)* 45 Anm. 125, 50, 59-60, 71, 94
Deszendenzgruppe 17, 66
Deutschland →Bundesrepublik ~
Dev-Maden-Sen 200
Devrimci Gençlik Federasyonu 198
Devrimci İşçi Birliği 198
Dımılki →Zazaki
Diskriminierung der Alevi 71-72, 179-180
diyanet 40
Diyanet İşleri Başkanlığı 45-46, 49, 51, 53-54
& Alevi 73, 87, 126, 175, 180, 201-202
dört kapı 65
Doğan, İzzettin 97 Anm. 305, 180
Dost, dost... 86
Düşkünler ocağı 200, 202
düşkünlük 69
düvazde 69
Dursun, Turan 56 Anm. 169
Ebu Bekir 130, 131 Anm. 396, 144
Ebu Hanife 128
Ebu'l Vefa 114
Ebu Müslüm Horasani 114
Ebussuud Efendi 151 Anm. 458
Ebu Talib 123
Ecevit, Bülent 201
Ehebruch 65, 69
Ehescheidung 68
Ehlibeyt 64, 123-124, 133
Ehl-i beyt (Zeitschrift) 87
Ehlihak 32, 62 Anm. 188
Einheit
als alevitisches Ideal 63
nationale 50-56, 148
im Wir-Gruppen-Prozeß 79, 110-111, 176, 186-188
Elçioğlu, İsmail 87
eline diline beline sahip olmak 65, 69 Anm. 217, 96, 142 Anm. 427
Emanzipationsbewegungen 75-76
Embleme
alevitische 84, 173
ethnische 27
Endogamie 17
bei Alevi 31, 33, 62, 66, 169-171, 187
Engels, Friedrich 132, 139
Enstítuya Kurdi 194
Erbauungsliteratur 90
Erdebil 60
Erdoğan, Kutluay 195
erkanname 89
Erseven, İlhan Cem 80, 195-196
Ethik, alevitische 116-118, 127 Anm. 387
vgl. auch →*eline diline beline sahip olmak*
Ethnie, ethnische Gruppe
Begriffsproblem 15-16
Definition 16-18
Türkei →Ethniziät, ~
Ethnizität 15, 16 Anm. 18
Definition 21, 23-24
Forschung zu
formalistischer Ansatz 16-17, 22-24
Kritik am 17
primordialistischer Ansatz 21-23

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000274

& Literatur 23
& Moderne 21, 23
& Nationalismus 24
Türkei 30-31, 35-36, 74-75, 101 Anm. 323
vgl. auch →Identität, kollektive
Ethnos 15
Evren, Kenan 52-53, 54 Anm. 161
Eyuboğlu, İsmet Zeki 80-82, 196
Fasten 69, 127
vgl. auch →Grundpflichten, islamische
Fatima (bint Muhammed) 64
Fazlallah Astarabadi 65
Fığlalı, Ethem Ruhi 126 Anm. 384
Fikir Kulübü 198
fırka 35
Fortschrittlichkeit 118, 159, 176-178, 182
Frauen 68, 76, 98, 165 mit Anm. 495, 166, 170-171
Frauenwahlrecht 45 Anm. 125
Freiheit 117-118, 121
Freiheitsrechte 179, 180-181
Freimaurer 70
Fundamentalismus →Islamismus
Fuzuli 90 Anm. 281
Gadir-i Humm 130
Garip Musa ocağı 195
Garpçılık →Westernismus
Gazeteciler Cemiyeti 196
gazi 66
Gebet →Grundpflichten, islamische
Gedächtnis 28 Anm. 59
Geheimhaltung *(takiye)* 65, 67 Anm. 209, 69
Aufbrechen der 88-89, 160, 172-173, 187
Geistlichkeit
alevitische →*dede*
sunnitische →*ulema*
Gemeinschaft 17, 27
alevitische 119, 161, 183, 186
vgl. auch →*imagined community*
Gemeinsamkeitsglauben 18, 27
Genos 15
Geschichtskonstruktion 27-28
alevitische 119-121, 141-142, 178, 184, 187-188
im Osmanischen Reich 39-40, 46
in der Türkischen Republik 46-48
Gewissensfreiheit 45, 51, 94-95, 179-181
Glaubensbekenntnis →Grundpflichten, islamische
Glaubensgemeinschaft 34
Gnostik 65
Gökalp, Ziya 41, 44, 46 Anm. 134, 47, 91
Gölpınarlı, Abdülbaki 122
Gönüllerin Sesi 87
görgü 68
Gott 63-65, 98 Anm. 313, 95
Gottesverständnis, alevitisches 102, 116
Griechen 37, 100, 101, 115
Grundpflichten, islamische 65, 131-132, 184
güruh-i naci 58
güzide →Bildungselite
Hacı Bektaş Veli 141-151, 184, 190
Abstammung von 66
alidische Abstammung des 146
& Alevilik 106, 135
Ehelosigkeit & Nachkommenschaft 62, 147, 153
historische Persönlichkeit 59-60
Lebensdaten 144-145
Meister und Schüler 143-146
Nationalität 113-114 mit Anm. 355, 149
Porträt 147
Schriften des 150-151
als Turkist 148-149
Wesenzüge 142, 147-149
Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Derneği 86 Anm. 265
Hacı Bektaş Veli Kültürünü Araştırma Derneği 201
Hacı Bektaş Veli'yi Anma Törenleri 72-73, 97, 155-156
Hacıbektaş 59 Anm. 179, 71-73, 84, 147, 149, 166, 201
Hadith 96, 122, 131
Häresie 35, 57, 64-65
hakkullah 67
Hallac-ı Mansur 114, 116 Anm. 361
halk evleri 42 Anm. 118, 45

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000275

Halk Ozanları Kültür Derneği 199
Hasan (Imam) 64, 124
Hatayî →İsmail
Hatice 123, 126
Heirat (interkonfessionell) 171
vgl. auch →Endogamie, bei Alevi
Heilige 59, 66, 100
vgl. auch →*kırklar meclisi*
Heiligengräber 71
Heterodoxie 59-60, 64-65
Hıdır Abdal 88, 200
Himmelfahrt (Muhammeds) →*miraç*
Hind 130 Anm. 393
Hırka Dağı 149 Anm. 451
Hızır Paşa 155
Horasan 60, 146
hubb-i vatan 38
Hüseyin (Imam & Kalif) 64, 70, 124-125
Hüseyni 58
Hüseyinzade Ali 40 Anm. 103
Hüsniye 90 Anm. 281
Humanismus 68, 116-117, 170
Hurufiye 65
İblis 102
icazet 167
Identifikationsfiguren 120-121, 125, 129, 133, 140-141, 184
Identität 25-26
alevitische 72, 82, 114-115, 158, 161, 170, 172-174
ethnische →Ethnizität
kollektive 26-29
Definition 26, 29
kurdische 190
osmanische 40
türkische 40
Identitätsstiftung, alevitische 88, 178-179, 183-186
ikrar 69
Imamat 57, 130
imagined community 16, 20, 26
Initiation 62, 69
İnönü, İsmet 201
insan-i kamil 65
Intellektuelle
→*Aydınlar Ocağı*
→Alevi, Elite
→Bildungselite
invention of tradition 27, 187
Iran 105-107, 128
Iraner 99, 121, 134
Islam 45-46, 48-56, 73-74
İslamcılık →Islamismus
islamische Gemeinde →*umma*
Islamismus 28 Anm. 57, 38-39, 49, 51-52, 73
vgl. auch →Turkismus & ~
İslamiyet 126
İslamlık 96
İsmail (Şeyh/Şah; Safavide) 60-61, 64, 98 Anm. 313, 107, 116, 138, 151
Ismailiten 65 Anm. 198
Janitscharen 150
Jenseitsvorstellung 63, 117
Jön Türkler →Jungtürken
Juden 36-37, 115
Jungosmanen 37
Jungtürken 37-38, 70
kâfir 32
Kaleli, Lütfi 80, 196-197
Kalifat 45 Anm. 125, 57, 123-124, 130-132
Karaca Ahmet Sultan 200, 202
Karaca Ahmet Sultan Derneği 87
Karadonlu Canbaba ocağı 194
Kavga 83
kavim, kavmiyet 41
Kaya, Haydar 197
Kaygusuz, İsmail 81, 197
Kazdağı Orman İşçileri Sendikası 198
Kemalismus 9, 43-47
& Alevi 74, 105, 148-149, 157-158, 180
Prinzipien 45
Revision des 48-50
& sunnitischer Islam 50-51
kemalistische Reformen 45 Anm. 125
keramet 59, 147
Kerbela 69-70, 90 Anm. 281, 125-126
Kervan 82, 83-84, 166
kırk makam 66
kırklar meclisi 69, 117, 126
Kıyafet, Hasan 80
Kızıl Yol 93 Anm. 294

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000276

Kızılbaş 32, 57, 61-62, 109, 110, 138, 152
Kızılbaşlık 127
Klassenkampf 83, 132, 139
klassenlose Gesellschaft 45, 117
Koca, Turgut 195, 197
Kocadağ, Burhan 80, 197-198
Köprülü, Mehmet Fuat 47-48, 144
Köy Envanter Etüdleri 30 Anm. 68
Kommunismus
→Marxismus
→*Türkiye Komünist Partisi*
Konversion 82, 85 Anm. 262, 115, 169-170
Koran 65, 96, 122, 131, 184
Korankurse 165 Anm. 494
Korkmaz, Esat 85, 198
Kürt 33
vgl. auch →Kurden
Kultur
& Ethnie, Ethnizität 17-18, 22, 23, 190-193
des Alevilik 100-104, 137, 147, 182-183
Kurden 32-34, 58, 75, 108 Anm. 341, 111-116, 190-191
Kurmancı (Sprache) 32 Anm. 76
Laien →*talip*
Laizismus 44-45, 54, 180
& Alevi 84-85, 103, 157, 178, 182-183
Revision des 48-51, 56, 180
Lasen *(Laz)* 34, 75
Liberalismus 37-38
lokma (Opfer) 69, 98
Loqman Perende 143
Lumley Davids, Arthur 39 Anm. 100
Mahmud II. (Sultan) 70
Makalât-ı Hacı Bektaş Veli al-Horasanî 150
Manifestation Gottes 63-65, 102, 116 Anm. 361
Manzikert (Malazgirt) 115 Anm. 360
marxistische Deutung 72, 82-83, 104, 132, 137, 139-140
Medien, alevitische 9-10, 83-88
mehdi 28 Anm. 57, 61, 71, 98, 128
Mehmed Emin 40
Mélikoff, Irène 85 Anm. 262
Menderes, Adan 72, 201
Menschenrechte 80, 170, 180-181
Messias →*mehdi*
Metin, İsmail 80, 198
Mevlana Celaleddin Rumi, *Mevlevilik* 102 Anm. 324, 144-145
mezhep 35
Migration
& Alevi 71, 172
& Ethnizität 34
Militärintervention 9, 51-52, 156, 196, 198-200, 203
millet 30, 36, 42, 102 Anm. 328
Millî Güvenlik Konseyi 53
Millî Selâmet Partisi 52-53
milliyet 42
milliyetçilik 45
Minderheiten →Ethnizität, Türkei
miraç 66, 69, 126-127, 133
Modernisierung
& Alevilik 71-72, 159
& Ethnizität 21, 23, 25 Anm. 46
im Kemalismus 44, 46
& Nationalität 24
im Osmanischen Reich 36-39
Modernität des Alevilik 103, 118, 159
Moschee 73, 86, 131-132, 180
mülhid 35, 61 Anm. 186
Mürşid (Zeitschrift) 87
mürşit 66, 166
Müslümanlık 96, 126
Muhammed 64, 123-124, 126
Muhammed el-Bakır 144
muhabbet 63
muharrem 28 Anm. 58, 69, 127
mum söndü 69, 140 Anm. 421
Mumcu, Uğur 56 Anm. 169
Murad II. (Sultan) 39 Anm. 102
musahiplik 67-69, 71, 178
Musik & Dichtung 47, 61 Anm. 185, 69
Mustafa Celaleddin Paşa 41
Mustafa Kemal Paşa →Atatürk
Mystik →Derwischorden
Nakşibendi 143

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000277

namaz 65, 131-132
vgl. auch →Grundpflichten, islamische
→*secde*
nasip alma 69
Nomaden
→*Çepni*
→*Tahtacı*
→*Türkmen*
→*Yörük*
Nation 15-16, 20
& Moderne 24
türkische 29, 47
vgl. auch →*millet*
→Nationalität, türkische
nation-building 23, 182
nationale Einigung →Einheit, nationale
Nationalismus 24-25
türkischer →Turkismus
→Panturkismus
Nationalität 24-25
türkische 39-42, 46
Nationalkultur, türkische 44, 55-56, 182
Nationalstaat 20-21, 24
Necib Asim 39 Anm. 101
nefes 69
Nefes (Zeitschrift) 84-85, 117 Anm. 364, 198, 200, 203
nefes evladları 62 Anm. 189
Noyan, Bedri 80 Anm. 248, 120, 148, 163, 197-199
Nusayri 57-58, 110, 190
Ocak Köyünü Kalkındırma Derneği 201
ocak, ocakzade 66-67, 81, 84, 89, 146, 161-162, 164, 178
Ömer (Kalif) 130, 131 Anm. 396
Öz Türkçe →Türkisch
Öz, Baki 80, 199
Özal, Turgut 53-56, 126
Özezen, Mehmet Tevfik 80-81
Özgünay, Abidin 84 Anm. 259
Özkırımlı, Atilla 80, 199
Öztoprak, Halil 131 Anm. 397
Oghuzen 39 Anm. 102, 99, 115, 133-134
Omayyaden 70, 122 Anm. 373, 123, 130-134
oniki hizmet 69
Opfer →*lokma*
Orientalisten 12, 39, 64
Orthodoxie 48-49, 62, 86, 95, 97, 100, 108
Osman (Kalif) 122 Anm. 373, 130, 131 Anm. 396
Osmane 41
Osmanisch (Sprache) 36 Anm. 89, 40, 99 Anm. 314
Osmanisches Reich 35-37
& Alevi 99, 113, 134-140, 151-154
Osmanismus 37-38, 48, 56
ozan →*aşık*
Pamukçu, Ebubekir 113, 199
Panislamismus 38
Panslawismus 40
Pantheismus 63, 100
Panturkismus 40
Parallelcousinenheirat 33
Parteien 49, 52-53, 76 mit Anm. 239
Patriotismus 38 46
Pehlivan, Battal 80, 199-200
Perser 133
pir 66
Pir Sultan Abdal
Person 154-155
Zeitschrift 86
Pir Sultan Abdal Kültür ve Tanıtma Derneği 86, 156
PİYA 199
Polygynie 68
Presse, alevitische 9, 78, 83-87
Pressekampagne 9, 170, 175-177, 182
primordiale Bande 22
Protestantismus 140
Putsch →Militärintervention
Radyo Mosaik 87
rafizî 35, 61 Anm. 186
ramazan →Grundpflichten, islamische
Rasse 18, Anm. 28, 39-42, 47
Rebellion 104-107, 117, 137-140
vgl. auch →*Kızılbaş*
Recht
alevitisches →Alevilik, Recht
sunnitisches →Scharia
Rechtsschule 93-94
Refâh Partisi 53 Anm. 158

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000278

Reform 149
vgl. auch →Modernisierung
rehber 66-69
"Re-Islamisierung" 49-50, 72, 74
Religionsfreiheit →Gewissensfreiheit
Religionspolitik 53-54 73, 142-143, 180
Religionsunterricht 48, 53, 73, 180
"Renaissance" des Alevilik 103, 176
rituelle Waschung →Grundpflichten, islamische
Rundfunk & Fernsehen 87-88
Säkularisierung des Alevilik 71-72, 161-163, 178
Säkularismus →Laizismus
Safaviden 57, 60-62
Safi ed-Din İshak (Şeyh) 60, 63 Anm. 163
Şah İbrahim ocağı 194
Şah İsmail →İsmail
Şahhüseyinoğlu, Hasan Nedim 200
Şahkulu Sultan dergahı 202
Sarı Saltuk 116
Saz 69, 98, 154
Schamanismus 97-98, 101
Scharia 45 Anm. 125, 103, 108, 134, 168
Schia 61-62, 105-107
Schrifttum →Alevilik, ~ zum
secde 102
Seelenwanderung 64, 98
Şehabeddin Suhraverdi Maktul 114, 116
Sekte 35, 180-181
Seldschuken 134-136
Selim I. (Sultan) 61, 73 Anm. 229, 152
semah 69, 98, 87 Anm. 270, 109 Anm. 342, 160-161, 195-196
Semah Kültür Vakfı 74 Anm. 233, 197, 200
Semah Kültür ve Araştırma Vakfı 74 Anm. 233
Şemseddin Sami (Frašeri) 39 Anm. 101
Şener, Cemal 79 Anm. 245, 80 mit Anm. 249, 84 Anm. 258, 85, 200
Separatismus 29-30, 84 Anm. 258
Şerh-i Besmele 150
şeriat 65
vgl. auch →Scharia
Seyirci, Musa 80, 200
Seyid Hıdır Abdal 200
Seyid Nesimi 93
seyit →Alevi, Abstammungsprinzip
Şimşek, Mehmet 199-200
Simuşağı (Stamm) 194
Sivas 155
Kulturfestival in 73 Anm. 231, 155-157, 197, 198, 200
sorgu 68
Sosyaldemokrat Halkçı Partisi 76 Anm. 239, 84
soziale Bewegungen 75-76
Sozialismus →marxistische Deutung
Soziobiologie 23
Sprache →Kurmancı
→Türkisch
→Zazaki
Sprachenpolitik 24
Sprachreform →Osmanisch
Staat & Alevi 71, 127, 175, 180, 188
Stamm 15-16
Stiftungen, alevitische 74
Süleyman Paşa 39 Anm. 101
Sümer, Ali 201
Sufismus →Derwischorden
Sulucakarahöyük 59 Anm. 179
Sultanat 45 Anm. 125, 131
Sunniten & Alevi 34, 74, 107-108, 150-151, 170-171, 174-176
vgl. auch →Alevilik, Schrifttum zum
sunnitischer Islam 96, 107-108
vgl. auch →Islam
"Sunnitisierung" 73, 116, 137, 172-173, 176
şura 38 Anm. 93
Symbole, bei Bektaşi 147
vgl. auch →Embleme
Synkretismus 63, 100, 107
Tahtacı 12, 32, 33 Anm. 81-83, 58, 110-111
takiye →Geheimhaltung
talip 66-67, 89, 163-164, 168-169
"Tanz" →*semah*
Tanzimat 36-37
tarikat 65, 112 Anm. 350
vgl. auch →Derwischorden
teberra 64

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000279

tecelli 64
tekke 60
vgl. auch →Derwischorden
Temel, Hıdır 81 Anm. 251
tenasüh 64, 98
Teufel →İblis
tevella 64
Timisi, Mustafa 76 Anm. 239
Traditionalismus 27, 159, 166-167, 176-177
Trinitätslehre 64, 66
Türk Derneği 37
Türk Dünyası Araştırmaları 92 Anm. 292
Türk Erenleri 135
Türk-İslâm Sentezi 54-55, 73, 87, 92 Anm. 292, 97
Türk Ocağı 37, 42 Anm. 118, 176
Türk Tarih Kurumu 46
Türke(n) *(Türk)*
Begriff 29 33, 41, 43
frühe 98, 115
nationale Eigenschaften 39-40, 55, 133-134, 149
Urheimat 42, 46, 55
Türkisch (Sprache) 99, 114-115, 148, 191
türkische Geschichtsthese 46-47
Türkische Republik,
Bevölkerungsstärke 58
Nationalideologie 43 Anm. 118, 50-51, 54-56, 71
vgl. auch →Kemalismus
→Laizismus
→Nation, türkische
→Nationalität, türkische
Proklamation der 45
Recht 45 Anm. 125, 56
vgl. auch →Verfassung
Religion →*Diyanet İşleri Başkanlığı*
→Islam
Staatsprinzipien 45-46
Türkiye Komünist Partisi 81 mit Anm. 253, 202
Türkiye Sosyalist İşçi Partisi 198
Türkiye Yazarlar Sendikası 194
Türkmen 32, 60-61, 98-99, 135-136
Tunceli 58, 71 Anm. 224
vgl. auch →Dersim
Turanismus 41
Turkismus 37, 39-43
bei Alevi 97-99, 133-138, 148-149, 184-185
& Islamismus 41 Anm. 111, 50-51, 55-56
Turkologen 39-40
üçler 66
Üçok, Bahriye 56 Anm. 169
ulema 38, 48-50
Uluçay, Ömer 176 Anm. 511, 201
ulus 42 Anm. 114
Ulusoy, Celâlettin A. 80 Anm. 248
Ulusoy, Feyzullah (Çelebi) 201
umma 36, 56, 108
Unabhängigkeitskrieg →Atatürk
Ungläubige →*kâfir*
vak'a-i hayriye 70
Vambéry, Arminius 39 Anm. 100
vatan (Vaterland) 38, 43
Veli 59 Anm. 179
Veliyettin Efendi (Çelebi) 201
Vereine 74, 86-87, 90
Vereinswesen, Kritik am 177-179
Vereinigung der Aleviten-Gemeinden e.V. 87
Verfassung
Osmanisches Reich 37
Türkische Republik 29-30, 45, 51-55
Verlage →Medien, alevitische
vilayetname 142, 143 Anm. 431, 144
Volk 18-20, 24 Anm. 44
Volkshäuser →*halk evleri*
Volksislam 48, 98 Anm. 309
Volkssänger →*aşık*
Wahlen 52-53, 83-84
Wallfahrt →Grundpflichten, islamische
Weber, Max 18 Anm. 26, 26-27
Westernismus 39, 44
Wir-Gruppen-Prozeß 17, 25
alevitischer 77, 79, 105, 107, 110, 155-156, 173-175, 183, 185, 191
Wissenschaftlichkeit 91-92, 151
Yaman, Mehmet 80-81, 201-202
Yaresan →*Ehlihak*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000280

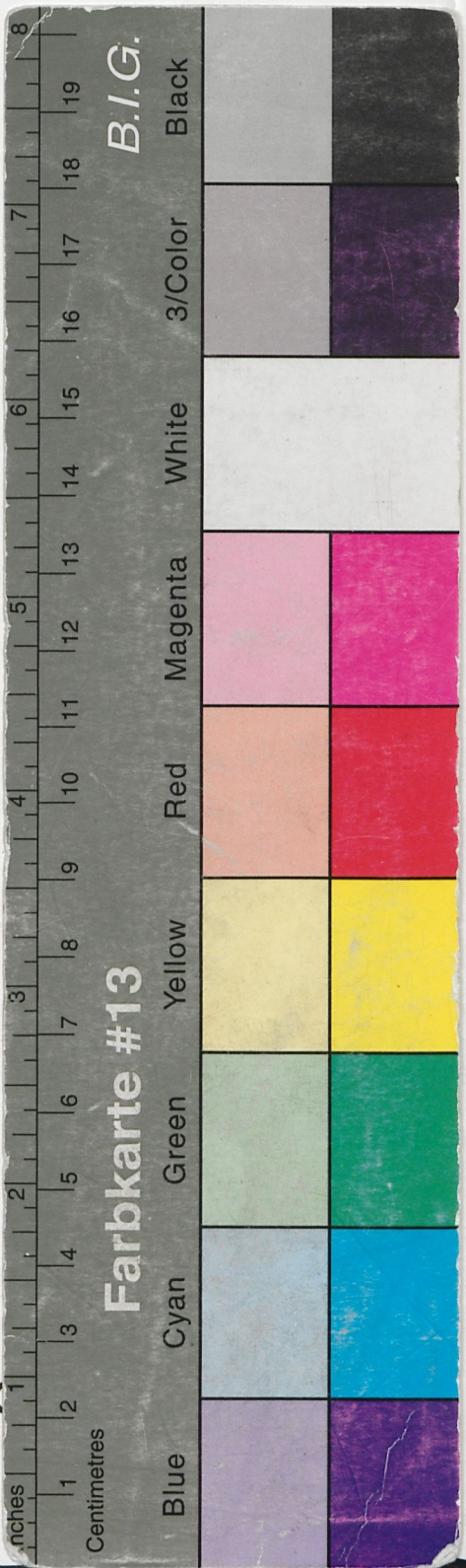
yeni osmanlılar →Jungosmanen
Yezid ibn Muaviye 124
Yön Yayınları 85
Yörük 12, 32, 33 Anm. 81
yol evladları 62
Yüksek Öğretim Kurumu 80 Anm. 249
Yürükoğlu, Rıza 79 Anm. 245, 202
Yukarı Mezopotamya Kültür Merkezi 194
Yunus Emre 145-146
Yurtta Birlik 87
zaviye 60
Zaza 32-33, 58 75, 111, 113-114, 190-191
  Schrifttum zu 12, 101 Anm. 321, 111 Anm. 349
Zazaistan 199
Zazaki (Sprache) 32 Anm. 78, 114 Anm. 355
Zelyut, Rıza 79 Anm. 245, 85, 202
Zentralasien
  & Alevi 33, 97-98, 101
  vgl. auch →Türken, Urheimat
    →Horansan
"Zigeuner" →*çingene*
Zoroastrismus 101, 114-115
Zülfikar 84, 126, 173
zwölf Imame 64, 66, 69-70, 127-128
zwölfter Imam →*mehdi*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000281

ULB Halle
001 490 94X
3/1

ISSN 0939-1940
ISBN 3-87997-241-9

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000284



Karin Vorhoff

Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1995

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-85980/fragment/page=00000285