

FU BERLIN
INSTITUT FÜR ETHNOLOGIE
SCHWERPUNKT SOZIALANTHROPOLOGIE

SOZIALANTHROPOLOGISCHE ARBEITSPAPIERE

Herausgeber: Thomas Bierschenk
Georg Elwert
Veit Erlmann
Catherine Griefenow-Mewis (HU-Berlin)
Krisztina Kehl
Carola Lentz
Ute Luig
Birgit Müller
Shalini Randeria
Brigitte Reineke (HU Berlin)
Friedhelm Streiffler (TU Berlin)
Thomas Zitelmann

Redaktion: Birgit Müller

Nr. 49

Krisztina Kehl-Bodrogi

Vom revolutionären Klassenkampf zum "wahren" Islam

Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980

1992

Das Arabische Buch # Horstweg 2 # 14059 Berlin
ISSN 0932-5476
Tel: 030 / 3228523

Zur Herausgabe der sozialanthropologischen Arbeitspapiere

Die Herausgabe der sozialanthropologischen Arbeitspapiere ist eine Initiative des Schwerpunkts Sozialanthropologie am Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin. Erklärte Absicht der Reihe ist es, erste Berichte aus noch nicht abgeschlossenen Forschungen einer Fachöffentlichkeit vorzustellen und zugänglich zu machen. Ein besonderer Schwerpunkt liegt dabei auf eigenen empirischen Untersuchungen innerhalb des Spektrums sozialanthropologischer Forschung.

Herausgegeben von:

Erdmute Alber, Ayse Caglar, Georg Elwert, Veit Erlmann, Carola Lentz, Ute Luig, Peter Probst, Shalini Randeria, Friedhelm Streiffeler (HU Berlin), Thomas Zitelmann

Geschäftsführender Herausgeber und Redaktion:

Peter Probst

Anschrift der Redaktion:

**Institut für Ethnologie
Drosselweg 1-3
D - 14195 Berlin
Tel: (030) 8386725
Fax: (030) 8386728**

**Vom revolutionären Klassenkampf zum "wahren" Islam
Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980**

von

Krisztina Kehl-Bodrogi

Berlin 1992

Gliederung

I. Einleitung

II. Säkularisierung oder Sunnitisierung: Äußere Bedingungen alevitischer Existenz

1. Atatürk und die Aleviten
2. Herauslösung aus der Marginalität und die Säkularisierung im Alevitum (1950-1980)
3. Die Rückkehr des Islam in Politik und Gesellschaft: Religiöse Entwicklung in der Türkei nach 1980

III. Von "proletarischer Klassenidentität" zur religiösen "Bekennergemeinschaft": Transformationsprozesse im Alevitum nach 1980

1. Religiöse Orientierung
2. "Nunmehr schweigen wir nicht!" - Das Hinaustreten aus der Verborgenheit
3. Transformation sozial-religiöser Strukturen: Die alevitischen Vereine

IV. Alevitisches Selbstbild

1. Die ethisch-religiöse Sicht
2. Alternative zum "Fundamentalismus": Das Alevitum als "echter" bzw. "türkischer" Islam
3. Modernisierendes Etikett: Das Alevitum als "Garant der Republik und der Demokratie"

V. Politische Offensive der Aleviten

1. Die Allianz zwischen Aleviten und Säkularisten
2. Reaktionen auf die alevitische Offensive

Anmerkungen

Literatur

I. Einleitung

Anfang 1990 kam es zu einer in ihrer Art und Intensität einmaligen Aktualisierung des Themas "Alevitum" in der türkischen Öffentlichkeit. Man sprach allgemein von einer "alevitischen Explosion" (*Alevilik patlaması*). Begonnen hatte alles im Januar 1990 mit einer über neunzehn Nummern fortgesetzten Serie in der Tageszeitung *Sabah* unter dem Titel "Das Alevitum". Im März folgte eine siebenteilige Serie in der Tageszeitung *Cumhuriyet*, die mit dem programmatischen Satz: "Das Alevitum. Eine nicht zu vernachlässigende Minderheit" überschrieben war. Weitere liberale Tageszeitungen wie *Güneş*, *Milliyet* und *Hürriyet* zogen mit Einzelbeiträgen nach und schließlich schalteten sich Tages- und Wochenblätter des religiösen und rechtsnationalen Spektrums wie *Zaman* und *Yeni Nesil* in die Diskussion ein. Wöchentlich erscheinende linke und linksliberale Zeitschriften (*Nokta*, *Tempo*, *2000e doğru*) brachten im gleichen Zeitraum ausführliche Reportagen über das Alevitum. Begleitet wurde die Serie von Medienveröffentlichungen von einem regelrechten Boom an Buchpublikationen zum Thema.

Zeitgleich mit dieser Medienkampagne begann eine rege politische und kulturelle Aktivität auf alevitisch-konfessioneller Grundlage. Ende 1989 wurde in Istanbul der erste Verein gegründet, der sich die Verbreitung alevitischen Gedankengutes und die Pflege alevitischer Kultur zum Ziel gesetzt hat. Seitdem ist die Zahl alevitischer Vereine quer durch die Türkei auf mehrere Dutzend angewachsen. In öffentlichen Veranstaltungen, wie Podiumsdiskussionen, Einzelvorträgen, Symposien und Kongressen wird immer deutlicher die Forderung nach staatlicher Anerkennung des Alevitums und damit seiner religiösen Gleichbehandlung erhoben. Diese Entwicklung erreichte ihren politischen Höhepunkt in der Veröffentlichung des sog. Alevitischen Manifestes in *Cumhuriyet* (15. Mai 1990), das entsprechende Forderungen der Aleviten an die Regierung enthielt.

All dies zeigt eine grundsätzlich neue Dimension der Konfessionsfrage in der türkischen Republik und ist umso bemerkenswerter, als dort bis vor kurzem die innerislamische religiöse Differenzierung in Sunniten und Aleviten offiziell tabuisiert war. D.h. sie war eine selbstverständliche, identitätsrelevante Unterscheidung, wobei jedoch die Zugehörigkeit zum Alevitum einschließlich der (hypostasierten) Merkmale dieser Zuordnung ebensowenig Gegenstand öffentlicher Diskussionen sein durften wie deren diskriminatorischen Konsequenzen.

Mit ca. 20% der Bevölkerung bilden die Aleviten die - nach den Sunniten - zweitgrößte Glaubensgemeinschaft in der Türkei.⁽¹⁾ Obwohl sie sich zum Islam bekennen, gelten sie aufgrund ihrer unorthodoxen Auslegung des Islam und ihrer heidnisch anmutenden Praktiken als Ketzer, denen zudem eine zutiefst unmoralische Lebensführung nachgesagt wird. Als Mitglieder einer solcherart stigmatisierten Minderheit war für sie der Zugang

zu politischen, ökonomischen und sozialen Ressourcen der Mehrheitsgesellschaft bis zum Ende der 80er Jahre nur unter der Bedingung einer "sozialen Mimikry", d.h. der äußerlichen Anpassung an das vorgefundene Milieu und der Verheimlichung der eigenen Identität, möglich.

Es ist das erste Mal in ihrer modernen Geschichte, daß Aleviten sich in die Öffentlichkeit begeben und sich demonstrativ zu ihrer Identität bekennen. Das erste Mal artikulieren sie offen ihre Interessen und nehmen damit die Gefahr einer direkten und offenen Konfrontation mit der Mehrheitsgesellschaft und dem Staat auf sich, nachdem sie in der Vergangenheit oft genug Opfer indirekter, heimtückischer Angriffe waren.

Die Politisierung der Konfessions- und Identitätsfrage wird auf breiter Ebene von einem Wiederaufleben der - bereits vor Jahren totgesagten - alevitischen Religion bzw. der traditionellen religiösen Organisation begleitet. Wir sind hier gegenwärtig Zeugen der Neugeburt einer Gemeinschaft; eines Prozesses, in dem eine "Wir-Gruppe" sich durch Rekonstruktion und Transformation von zerstörten bzw. nur noch rudimentär vorhandenen Strukturen neu formiert. Dies geschieht durch den Rückgriff auf gemeinsame Symbole und durch Konstruktion, bzw. Neuinterpretation von historischen Traditionen. Die Suche nach Reformulierung von religiöser Tradition (bis hin zu *invention of tradition*) wird dabei zur zentralen organisatorischen Aufgabe.

Der Rückgriff auf überlieferte religiöse Identifikationsmuster wie auch die politische Organisierung sind zum Teil Ausdruck einer Identitäts- und Sinnkrise innderhalb des Alevitums angesichts einer als solche empfundenen "kulturellen Entwurzelung", wie auch Folge von enttäuschten Hoffnungen, die in neue, säkularistische "Religionen" wie Sozialismus und Internationalismus gesetzt waren. Sie sind aber auch als Reaktion auf die gegenwärtige Konjunktur religiöser Idiome innerhalb der Mehrheitsgesellschaft zu werten. Wenn Aleviten sich jetzt erneut auf die Gemeinschaft besinnen, dann kann hier mit Cohen die Funktion der *community* darin gesehen werden, daß "it provides them with a model for the political formulation of their interests and aspirations" (Cohen 1985:107).

Das Phänomen der "Re-Islamisierung", oder besser gesagt die Instrumentalisierung des (sunnitischen) Islam für Zwecke der Politik, erzeugte, begünstigt durch die Militärs und die bis November 1991 regierenden Mutterlandpartei, ein gesellschaftliches Klima in der Türkei, das durch zunehmende religiöse Intoleranz gekennzeichnet ist. Bedroht von dieser Situation sehen sich nicht nur Aleviten als nicht-sunnitische Minderheit. Die eingangs erwähnte Pressekampagne in überkonfessionellen Medien zeigt das gewachsene Fremdinteresse am Alevitum, dessen zeitliches Zusammentreffen mit dem alevitischen *revival* keineswegs zufällig ist. In ihr dokumentiert sich eine Allianz zwischen Aleviten und bestimmten sozial einflußreichen sunnitischen Kreisen angesichts der erstarkten islamisch-funda-

mentalistischen Bewegung im Lande. Vor allem sind es Teile der sunnitisch-säkularen Mittelschicht, die sich ebenso wie die Aleviten von dieser Entwicklung bedroht sehen. In einem Alevitum, das jeglichem religiösen Fanatismus ablehnend gegenübersteht und in der säkularen Staatsordnung die einzige Garantie für seine soziale Gleichberichtigung sieht, erblicken viele Säkularisten und Republikaner eine Alternative bzw. ein Gegengewicht zum Islamismus.⁽²⁾ So stehen die neueren Entwicklungen im Alevitum in engem Zusammenhang mit dem gegenwärtig - neben der Kurdenfrage - wohl brisantesten Konflikt in der Türkei, den das links-liberale Wochenblatt *Nokta* auf dem Titelblatt mit dem Satz auf den Punkt brachte: "Die Türkei stürzt in einen Krieg zwischen Säkularisten und Islamisten" (*Nokta*, Okt. 1990).

Die neuere Geschichte des Alevitums liefert ein eindrucksvolles Beispiel für das Phänomen des "Umschaltens" in der kollektiven Identitätsdefinition, das die Dynamik von Wir-Gruppen-Prozessen im allgemeinen charakterisiert (vgl. Elwert 1991). Der folgende Beitrag versucht, den Weg nachzuzeichnen, der die Aleviten Anatoliens von einem im wesentlichen über Abstammung und Geheimlehre definierten Gruppenzusammenhang über die "fortschrittlich-proletarische Klassenidentität" zur gegenwärtigen religiösen und politischen Neugeburt führte. Gleichzeitig will er eine vorläufige Bestandsaufnahme über die vielseitigen Erscheinungsformen des alevitischen *revivals* in der Türkei liefern.

Die hier vorgestellten Ergebnisse sind im Rahmen eines zweijährigen Forschungsprojektes (1990-1992) entstanden, für dessen großzügige Finanzierung ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu Dank verpflichtet bin.

Mein besonderer Dank gilt den zahlreichen Aleviten der Türkei, die durch ihre Auskunftsbereitschaft das Zustandekommen dieser Arbeit erst ermöglichten.

II. Säkularisierung oder Sunnitisierung: Äußere Bedingungen alevitischer Existenz

Im folgenden sollen in groben Zügen die Innen- und Außendeterminanten des Prozesses aufgezeigt werden, die zur rezenten Renaissance des Alevitums, d.h. zur Rekonstruktion bzw. Neubildung der alevitischen *community*, der Affirmation ihrer kollektiven Identität und ihrer "Entpuppung" führten.

1. Atatürk und die Aleviten

Hatte es in der sunnitischen Mehrheitsbevölkerung anfänglich starke Widerstände gegen die gewaltsame Säkularisierung der Kemalisten gegeben, so empfanden sich die Aleviten von Anfang an als deren quasi natürliche Verbündete. Ihre bis heute ungebrochene Loyalität hatte vor allem historische Gründe: Nach der blutigen Niederschlagung ihrer gegen die osmanische Zentralmacht gerichteten Aufstände im 16. Jahrhundert, wurden die Aleviten in die soziale und räumliche Marginalität abgedrängt (vgl. Kehl-Bodrogi 1988:27-42). Als "Ketzer" und "Abtrünnige" von der islamischen Geistlichkeit zeitweise zu *katl-i vacip* erklärt, d.h. solche, deren Tötung für Muslime erlaubt war, hatten sie keine Chance, am sozialen, kulturellen und politischen Leben der Mehrheitsgesellschaft teilzuhaben. Mustafa Kemal (Atatürk) erschien für sie als der gottgesandte Erlöser, *mahdi*, der die alte Hoffnung auf die Zerschlagung des verhaßten Osmanischen Reiches einzulösen schien. Die Etablierung einer auf säkularen Prinzipien beruhenden Republik bedeutete für sie die Chance, als gleichberechtigte Bürger anerkannt zu werden.

Atatürk warb auch ausdrücklich um die Unterstützung der Aleviten, indem er sich persönlich an ihr religiöses Oberhaupt (*çelebi*) wandte. Dieser Umstand, der als Auszeichnung und Anerkennung empfunden wurde, ist für das kollektive Bewußtsein der Aleviten von großer Bedeutung. Er diente der Konstruktion von Geschichtsmymen, die zwischen der alevitischen Gemeinschaft und Atatürk eine religiös gefärbte gegenseitige Loyalität postulieren. Die Überlieferung, die die geheime Unterredung zwischen dem *çelebi* und Atatürk am Beginn des Befreiungskrieges 1919 betrifft, macht die Aleviten zu Vertrauten und Verbündeten von der ersten Stunde an. So soll der *çelebi* Cemalettin den Inhalt seiner Unterredung mit Atatürk als "heiliges Geheimnis" kurz vor seinem Tod seinem Sohn anvertraut haben. Die Worte des *çelebi*, ein halbes Jahrhundert lang unter den Aleviten Anatoliens mündlich weitergegeben, wurden später von dessen Enkel Cemalettin Ulusoy veröffentlicht: Als der *çelebi* Atatürk fragte, ob er im Falle des Sieges im nationalen Befreiungskampf die Republik ausrufen wolle, flüsterte dieser: "Unter der Bedingung, daß dies bis zu jenem glücklichen Tag unter uns bleibt, ja, *çelebi Efendi!*" (Ulusoy 1980:101).

Aber auch das weiß die Überlieferung: Als Atatürk im Kreise der

Bektaşî-Derwische seine Vorstellungen von der zukünftigen Gesellschaft einer unabhängigen Türkei erörterte - volle Religionsfreiheit, Gleichberechtigung von Mann und Frau, Dominanz der türkischen Sprache und Kultur u.a. - ging ein ehrfürchtiger Schauer durch die Reihe der Anwesenden. Der *çelebi* wandte sich mit der Erklärung an Atatürk: "Man fragt sich, mein Pascha, ob der heilige Hacı Bektaş in Ihnen neue Gestalt angenommen hat!" (Vgl. auch Bardakçı 1970:51; Öz 1980:31; Otyam 1982:71)

Atatürk, der Architekt der Türkischen Republik, wurde ins Pantheon alevitischer Heiliger aufgenommen. Ein Portrait Atatürks ist neben dem Bild von Ali ein unverzichtbarer Bestandteil alevitischer Wohnzimmer. Er gilt als vorläufig letztes Glied in der Reihe göttlicher Reinkarnationen: Als der wiedergeborene Hacı Bektaş, der selber Reinkarnation Alis war, der zentralen Figur alevitisch-religiöser Verehrung, in dem sich wiederum Gott in menschlicher Gestalt offenbarte. "Er ist Ali in neuem Gewand", erklärten mir alte Männer und Frauen überall auf dem Land, während Aleviten der jüngeren Generation, denen solche methaphysische Spekulationen eher fremd sind, lieber auf die Seelenverwandtschaft zwischen Ali, Hacı Bektaş und Atatürk verweisen. Das alevitische Monatsblatt überschrieb seine Novemberausgabe z.B. mit dem Satz unter einem Bild von Atatürk: *Alevi düşüncesinde bir başka Ali*, d.h. "Ein anderer Ali im alevitischen Denken" (*Cem*, Nr. 6. November 1991).

Für die Parallelen, die sich für Aleviten zwischen den Reformgedanken Atatürks und der Bektaşî-Ideologie offenbaren, wird in der Biographie Atatürks nach konkreten Bezugspunkten gesucht. So werden in dessen unmittelbarer Umgebung Mitglieder des Bektaşî-Ordens⁽³⁾ angeführt, die für die geistige Entwicklung des jungen Mustafa Kemal von entscheidender Bedeutung gewesen sein sollen, und es heißt, daß sogar sein Vater selbst Bektaşî gewesen ist (Öz 1989; Şener 1991). Ungebrochen hält sich bei vielen die Überzeugung, daß Atatürk selber alevitischer Abstammung war, der seine Identität aus Gründen der Staatsraison verheimlichen mußte.

Daß die Aleviten nicht einmal zu Lebzeiten Atatürks offizielle Anerkennung als eigenständige Glaubensgemeinschaft erfuhren und ihre Religion weiterhin nur im Verborgenen praktizieren konnten, wurde durch die Vorteile, die der Säkularismus für sie brachte, aufgewogen.

Die wichtigsten Säkularisierungsmaßnahmen der Kemalisten zwischen den Jahren 1924 und 1928 betrafen die Abschaffung des Kalifats und der religiösen Gerichtsbarkeit (*şeriat*) sowie die Streichung des Verfassungsartikels, der den Islam als Staatsreligion bestimmte. Das Bildungswesen wurde säkularisiert, wobei Religionsunterricht gänzlich aus den Schulen verbannt wurde. Die Medresen (Religionsschulen) wurden geschlossen und Bildungsstätten für den geistlichen Nachwuchs auf ein Minimum reduziert. Daneben gab es eine Reihe von Verordnungen und Gesetzen, die insgesamt auf die Verdrängung religiöser Symbole aus

der Öffentlichkeit abzielten. So wurden z.B. keine neue Moscheen mehr gebaut und der Gebetsruf durfte nur noch in türkischer Sprache erfolgen. Das Tragen von Kleidern und Kopfbedeckungen mit religiöser Symbolik war verboten. Fortan wachte der Staat über alle verbliebenen religiösen Institutionen und Aktivitäten, von der Ernennung und Besoldung der islamischen Geistlichen bis hin zum Inhalt religiöser Veröffentlichungen. Als Instrument der Kontrolle dienten das 1924 errichtete Ministerium für religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Bakanlığı*) und das Direktorium für religiöse Stiftungen (*Vakıflar Genel Müdürlüğü*). Somit wird die kemalistische Variante des Säkularismus mit Recht als "staatliche Hegemonie über religiöse Institutionen und Bewegungen" bezeichnet, wobei "die Religion nicht vom Staat getrennt, sondern ihm untergeordnet (wurde), indem die Institutionen des orthodoxen Islam in die staatliche Bürokratie eingebunden und die Geistlichen zu Staatsbediensteten gemacht wurden" (Toprak 1984:95).

Die Gesetze zur Kontrolle religiöser Institutionen und Aktivitäten betrafen lediglich den sunnitischen Islam, die offizielle Religionsform im Osmanischen Reich. Während nicht-islamische Minderheiten in ihren religiösen Angelegenheiten autonom blieben, wurde auf der Gesetzesebene der innerislamischen Differenzierung im Land in keiner Weise Rechnung getragen. Die große Minderheit der Aleviten mit einem ca. 20%igen Anteil an der Gesamtbevölkerung wurde von den Kemalisten offiziell nicht zur Kenntnis genommen. Die Aufgaben des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten bezogen sich ausschließlich auf Erfüllung und Regelung der Belange von sunnitischen Muslimen. Das Alevitum wurde, ähnlich wie die Ethnie der Kurden, der Idee der nationalen Einheit geopfert. Da religiöse Aktivitäten nur in gesetzlich erlaubtem Rahmen möglich waren, konnte sich alevitische Gläubigkeit quasi nur außerhalb der Legalität entfalten. War das Alevitum damit als religiöse Minderheit in der türkischen Republik offiziell auch nicht-existent, so waren Aleviten als Bürger gleichberechtigt geworden. Die Zurückdrängung des Islam aus der öffentlich-rechtlichen Sphäre eröffnete für sie die Möglichkeit sozialen Aufstiegs.

Der Mythos vom "heiligen Bande" zwischen Atatürk und den Aleviten war stark und für die Gewinnung eines neuen Selbstbewußtseins zu wichtig, als daß es nachhaltig erschüttert werden konnte. Bis heute sehen die Aleviten einzig und allein in dem von Atatürk mit aller Konsequenz durchgesetzten Säkularismus die einzige Garantie ihrer gesellschaftlichen Existenz. Eine kritische Auseinandersetzung mit Atatürk und dem Kemalismus wird auch gegenwärtig vermieden, in einer Phase, in der Aleviten nunmehr ihre auch religiöse Gleichberechtigung mit den Sunniten fordern.

Die blutige Niederschlagung eines Aufstandes kurdischer Aleviten in Dersim 1938 bedeutete die stärkste Bedrohung des Mythos, die heimlichen Lieblingskinder Atatürks zu sein.⁽⁴⁾ Dieser traumatischen Erfahrung begegnete man durch die Schaffung neuer Mythen, die Atatürk von jeglicher Verantwortung an den

Massakern freisprachen. Eine Variante konnte noch im Herbst 1991 in Divriği (Provinz Sivas) aufgezeichnet werden. Während eines Gesprächs über die Einstellung der Aleviten Atatürk gegenüber, erzählte der 60jährige Ismail folgendes: "Als Atatürk berichtet wurde, daß die republikanischen Truppen Befehl erhalten sollen, auf die Rebellen zu schießen, rief dieser aus: 'Dur!' ("Halt!"). Dieses Wort wurde jedoch von den Anwesenden als 'Vur!' ("Schieße!") mißverstanden und so wurde Schießbefehl gegeben. Als Atatürk später davon erfuhr, war er sehr betrübt." Ein aus Tunceli (ehemals Dersim) stammender Informant berichtete in einem Gespräch im November 1990 während der Eröffnung eines alevitischen Vereins in Aydın, daß die Alten dort immer noch an der Überzeugung festhielten, wonach Atatürk zur Zeit der Ereignisse in Dersim bereits so krank war, daß er sich nicht mehr an Entscheidungsprozessen im Staat beteiligen konnte. Nur die mehr kurdisch-national orientierte Jugend würde das rigorose Vorgehen der republikanischen Truppen auf die anti-kurdische Einstellung der Kemalisten zurückführen.

2. Herauslösung aus der Marginalität und die Säkularisierung im Alevitum (1950-1980)

Der Bau von Straßen und Bahnlinien durch ihre ehemaligen Rückzugsgebiete, die Einführung der allgemeinen Schulpflicht und die Verbesserung der Kommunikationssysteme brachte die Aleviten in immer stärkere Berührung mit der Außenwelt (vgl. Lubig 1988). Gleichzeitig entfiel durch die kemalistische Säkularisationspolitik ein Großteil der Bedrohung, der sie bis dahin in der zentralen Gesellschaft ausgesetzt waren. Die allgemeine wirtschaftliche Entwicklung in den ersten zwei Jahrzehnten der Republik löste zwischen 1948 und 1956 eine massenhafte Landflucht in der Türkei aus, von der auch die Aleviten ergriffen wurden. Immer mehr suchten, besonders seit Mitte der 50er Jahre, ihrer schlechten wirtschaftlichen Situation durch Abwanderung in die Städte zu entkommen bzw. die Chancen des urbanen Booms individuell zu nutzen. Damit setzte ein Prozeß ein, in dessen Folge sich Binnenstruktur, religiöse Praxis und nicht zuletzt das Selbstverständnis dieser Gemeinschaft grundlegend verändern sollten.

Unter den Bedingungen der Migration, die das erste Mal ein unmittelbares Nebeneinander mit Sunniten mit sich brachte, ließ sich die traditionelle sozial-religiöse Organisation nicht aufrechterhalten. Häufig waren es Mitglieder der erblichen religiösen Führungsschicht, die *dedes*, die in die Städte abwanderten. Durch die Zerstreuung ihrer Gemeinden in alle Landesteile konnten sie ihren traditionellen Aufgaben - religiöse Unterweisung, Rechtsprechung, Sanktionierung der Wahlbruderschaften, Initiation, Abhaltung der religiösen Versammlungen - nicht nachkommen, was dazu führte, daß die Aleviten in der Diaspora überwiegend ohne religiöse Leitung blieben. Die Nähe

der Sunniten erschwerte die Abhaltung der - nächtlichen - Zeremonien ohnehin noch zusätzlich. Denn durch die Tatsache, daß die Gesetze, die die Kemalisten zur Kontrolle und Regelung religiöser Aktivitäten erließen, nur die Sunniten betrafen, galten entsprechende alevitische Aktivitäten als illegal. Unter solchen Umständen verlagerte sich alevitische Religiosität fast ausschließlich auf die Ebene der Volksreligion in Form von Wallfahrten, Heiligen- und Gräberkult - und dies auch nur als Praxis einer Minderheit. Von den 60er Jahren an wuchs somit eine neue alevitische Generation heran, die die Einführung in die Geheimlehre nicht mehr erlebte und über die besonderen Inhalte der alevitischen Religion kaum mehr im Bilde war.

Waren die Aleviten in der Republik auf der gesetzlichen Ebene auch gleichberechtigte Bürger geworden, so wurden die Schranken, die sie von der sunnitischen Mehrheitsgesellschaft trennten, noch lange nicht abgebaut. Ihre Stigmatisierung als unrein und unmoralisch bestimmte an kleinen Orten, unter den Bedingungen einer *face to face* Gesellschaft, weiterhin Art und Umfang der Interaktion mit den Sunniten.⁽⁵⁾

Divriği, eine konfessionell gemischte Kleinstadt im Osten der Türkei bietet ein eindrucksvolles Beispiel für die Beibehaltung der Schranken zwischen Aleviten und Sunniten. Divriği war bis in die 50er Jahre rein sunnitisch. Nach der Einwanderung alevitischer Bauern aus den umliegenden Bergdörfern und der zeitlich versetzten Abwanderung vieler Sunniten in Städte wie Istanbul, Ankara und Antalya, ist der Anteil an Aleviten in der Stadt mittlerweile auf 50% angestiegen. Trotz des bereits vierzigjährigen Nebeneinanderlebens sind in Divriği die Grenzen zwischen den beiden Gemeinschaften deutlich vorhanden. In dem Geschäftsviertel befinden sich ihre Läden in unterschiedlichen Gassen, beim Einkauf werden nach Möglichkeit die "eigenen" Läden bevorzugt. Kaffee- und Teehäuser, kleine Eßlokale sind nach wie vor nach Kriterien der Zugehörigkeit zur sunnitischen bzw. alevitischen community getrennt.

Die Grenze zwischen der sunnitischen Mehrheit und der alevitischen Minderheit wird nicht zuletzt durch das Fortbestehen der Stigmatisierung der Aleviten aufrechterhalten. Partizipation am sozialen und politischen Leben des Landes konnte nicht durch die Instrumentalisierung dieser Grenze - wie gelegentlich für "ethnische" Grenzen beschrieben - erfolgen, sondern nur durch ihre partielle Aufhebung. Um ihre gesetzlich garantierte Gleichberechtigung als "Staatsbürger" nutzen zu können, mußten die Aleviten Umgehungstechniken entwickeln, die ihnen halfen, daß ihre stigmatisierte Identität ihnen nicht den Zugang zu politischen, sozialen und ökonomischen Ressourcen gefährdete. So zogen sie es in der Anonymität der Großstädte vor, ihre Identität zu verbergen, um nicht die damit verbundenen negativen Assoziationen hervorzurufen und u.U. dadurch ihre Arbeitsplätze zu verlieren oder nachbarschaftliche und kollegiale Kontakte zu gefährden. Es handelt sich hierbei um ein

häufig beobachtetes Phänomen von "Stigma-Management", um das Täuschen, das Goffmann als "das Management nicht offenbarter diskreditierender Informationen über sich selbst" bezeichnet (Goffmann 1967:57). Diese Art von "Verstellung" ist in der islamischen Welt unter *takiya* oder *ketman* bekannt (vgl. Mühlmann 1962:318f).

Murtaza z.B., ein aus der Nähe Divriği's stammender Gewährsmann gab an, daß er seine Arbeit als Schneider in der Werkstatt eines Sunniten in Ankara nach dreijähriger Beschäftigung verlor, nachdem er sich als Alevit zu erkennen gegeben hatte. Er ließ sich zur Preisgabe seiner Identität hinreißen, als sein Arbeitgeber in einem Gespräch mit Kunden anzügliche Bemerkungen über die Unmoral der Aleviten machte. Seine fristlose Entlassung war für ihn der unmittelbare Grund, sich als Arbeiter in Deutschland zu bewerben.

Solche Situationen treten überall dort auf, "where an ethnic status (or identity) is (...) illegitimate, and therefore not acted out in institutional ethnic behaviour" (Eidheim 1969:39f), was nach Barth ein generelles Kennzeichen von Minderheitengruppen ist: "interaction between the members of the different groups of this kind does not spring from the complementarity of ethnic identities; it takes place entirely within the framework of the dominant majority group's statuses and institutions, where identity as a minority member gives no basis for interaction" (Barth 1969:31).

Migration in westliche Industrieländer und Bildung waren unter solchen Umständen die adäquateste Möglichkeit sozialen Aufstiegs, die die Aleviten zu nutzen verstanden. Nach übereinstimmenden Angaben ließen sie sich z.B. früher und verhältnismäßig zahlreicher als ihre sunnitischen Landsleute als Arbeitskräfte ins Ausland anwerben.⁽⁶⁾ Dies ist ein Phänomen, das bei ähnlichen Gruppen des nahöstlichen Raumes häufig beobachtet wurde: "Früher und in - zumindest relativ - weit größerem Ausmaß als die Mehrheitsbevölkerung der Region haben die ethnisch-religiösen Minderheiten des Nahen Ostens (...) eine ausgeprägte 'Diaspora' von Arbeitsemigranten, Geschäftsleuten und Studenten im Ausland (...) herausbilden können (Scheffler 1985:192).

Alevitische Familien waren bestrebt, wenigstens ein Kind auf höherbildende Schulen zu schicken. Die Chance, als Hochschulabgänger entsprechende Posten in der Verwaltung, an der Universität oder in der Industrie zu bekommen, bedeutete die Möglichkeit des Zugangs zu ökonomischen und politischen Ressourcen. Auf diese Weise bildete sich von den 60er Jahren an eine neue alevitische Elite heraus, der gegenwärtig bei der Neuorganisation der Gemeinschaft Führungsaufgaben zufallen.

In dieser Phase setzte im Alevitum ein Säkularisierungsprozeß ein, der - im Sinne Bergers - hier sowohl strukturell wie subjektiv wirkte.⁽⁸⁾ Der Zusammenbruch der sozial-religiösen

Organisation bewirkte, daß soziale und kulturelle Bereiche dem Einflußbereich der religiösen Institutionen entzogen wurden. Gleichzeitig verlor die Religion ihre einstige Bedeutung für das Denken und Handeln der Menschen. All dies verlief zeitlich parallel zu den politischen Umwälzungen der 60er Jahre auf gesamtgesellschaftlicher Ebene: Verstärkte politische Aktivitäten, sprunghafter Anstieg von Parteien aller ideologischen Schattierungen und das Erstarren der extrem-religiösen (sunnitischen) Opposition. Vor allem an Hochschulen und Universitäten kam die alevitische Jugend in Berührung mit egalitär-revolutionären Ideologien, denen sie sich fast ausnahmslos verschrieb. Hielt die ältere Generation weiterhin zu der Republikanischen Volkspartei Atatürks - während dieser Zeit in der Regierungsverantwortung - engagierte sich die Jugend aktiv in Parteien und Gruppen des linksextremen Spektrums. Sah die Elterngeneration noch im Kemalismus die Chance für die Überwindung ihrer Diskriminierung, so fanden die Jüngeren in der egalitären Ideologie des Kommunismus ihre Heilsbotschaft. Auf das Phänomen, daß im Nahen Osten säkularistische bzw. sozialistische und kommunistische Programme überwiegend bei Mitgliedern ethnisch-religiöser Minderheiten Anklang fanden, wurde mehrmals hingewiesen (vgl. Shils 1975; Strassoldo 1980; Hanf 1981; Scheffler 1985a und 1985b).

Die alte alevitisch-sunnitische Dichotomie schien im Bewußtsein dieser Generation angesichts von Klassenantagonismen irrelevant zu werden. Eine Thematisierung ethnisch-religiöser Differenzen hätte dem vulgär-marxistischen Weltbild, das sie sich aneigneten, widersprochen und wurde nicht vorgenommen. Nichtdestoweniger lebte auch in dieser Zeit das Bewußtsein ihrer Sonderidentität weiter: Ihre historisch überlieferte Opposition gegenüber der osmanischen Zentralmacht wurde als früher Klassenkampf gegen Unterdrückung und Ausbeutung uminterpretiert. Als Aleviten waren sie nun qua ihrer durch Geburt erworbenen Zugehörigkeit zu dieser Gruppe als Kämpfer für soziale Gleichheit und Gerechtigkeit ausgewiesen, während die Sunniten nichts dergleichen aufzuweisen hätten. Şener gibt dieses Selbstbild wieder, wenn er betont: "Das Alevitum ist eine Anschauung, welche die natürlichste Vertreterin einer revolutionären, demokratischen Idee ist, die sich den Kampf gegen jegliches soziales Unrecht zum Prinzip gemacht hat." (Şener 1989:168) So gesehen bestand in diesem neuen Weltbild der alte religiöse Gegensatz unter veränderten Vorzeichen weiter: Aleviten als Sozialisten, Revolutionäre und Fortschrittliche standen nun den Sunniten als Konservative und Reaktionäre gegenüber. Ende der 70er Jahre konnte gerade diese Gleichsetzung des Alevitums mit "linken" politischen Ideologien - die überdies ihre Entsprechung in der Fremdeinschätzung hatte - von der ultra-nationalistischen Partei der Nationalen Bewegung (MHP) für blutige Massaker an Aleviten in mehreren Landesteilen instrumentalisiert werden (vgl. Laçiner 1984; Şener 1989). An vielen Orten, so in Çorum und Maraş, trafen Sicherheitskräfte erst Tage später ein, als schon Hunderte von Toten und Verletzten zu beklagen waren.⁽⁷⁾

Diese Ereignisse, die sich knapp ein Jahr vor der Machtübernahme der Militärs ereigneten, fielen in die Regierungszeit Bülent Ecevit's, dem seinerzeitigen Vorsitzenden der Republikanischen Volkspartei (*CHP*) und hinterließen ein Trauma bei den alevitischen Massen. Seit der Republikgründung gaben Aleviten ihre Stimmen der *CHP* und bildeten traditionell deren stärksten Wählerblock. Daß Ecevit's Regierung nicht in der Lage war, die Pogrome zu verhindern oder ihnen Einhalt zu gebieten, erschütterte nachhaltig das Vertrauen der Aleviten in seine Partei, was sich gegenwärtig u.a. in der Aufsplitterung des alevitischen Stimmblocks auswirkt.

3. Die Rückkehr des Islam in Politik und Gesellschaft: Religiöse Entwicklung in der Türkei nach 1980⁽⁹⁾

Als unmittelbarer Anlaß zur Machtübernahme diente den Generälen eine Demonstration der religiösen Opposition in Konya am 7. September 1980, bei der in bis dahin beispielloser Offenheit die Grundprinzipien des Kemalismus angegriffen wurden. "Viele kamen in der verbotenen islamischen Tracht, schwenkten grüne islamische Fahnen, auf denen in den geächteten arabischen Schriftzeichen Texte geschrieben waren, und riefen Parolen, mit denen die Rückkehr zur Scharia (...) gefordert wurde" (Bruinessen 1984:13).

Kenan Evren, der Leiter des Generalstabs, begründete das Eingreifen der Militärs mit der Sorge um das durch die religiöse Bewegung gefährdete laizistische Erbe Atatürks: "The incidents at Konya indicated the extent of the dimensions of (religious) reactionism. Our nation was awakened by these incidents and realised all aspects of the danger" (zit. bei Ahmad 1988:750). Trotz des prinzipiellen Bekenntnisses zum Säkularismus unternahmen weder die Militärs, noch die nach 1983 regierende konservative Mutterlandpartei (*ANAP*) ernsthafte Schritte, diesem im Sinne des Republikgründers wieder volle Geltung zu verschaffen. Die Gesetze zum Schutze der säkularen Staatsordnung sind zwar weiterhin in Kraft, so auch Artikel 163 und es wurden sogar weitere, religiöse Aktivitäten einschränkende, Artikel ins Strafgesetzbuch aufgenommen. Wird auf diese Weise staatsgefährdenden Aktivitäten islamischer Fundamentalisten auch der legale Boden entzogen, so sind sowohl die Militärs wie auch die Mutterlandpartei bestrebt, den Islam politisch zu instrumentalisieren. Der staatlichen Förderung der Religion liegt die Auffassung zugrunde, daß "Islamic indoctrination (...) was the best way to neutralise the politicisation in the country" (Ahmad 1988:762) und daß der Islam den besten Gegenpol gegen den "Kommunismus" bilde, "which was described as anything left-of-centre, especially social democracy" (Ahmad 1988:757).

Nach jahrzehntelanger Ächtung wurde die Religion in den vergangenen zehn Jahren wieder gesellschaftsfähig; islamische Sym-

bole bestimmen mehr denn je das äußere Erscheinungsbild der Türkei. Die in den letzten Jahren aus dem Boden gestampften monumentalen Moscheebauten und die steigende Zahl "islamisch" gekleideter Menschen im Straßenbild (rundbärtige Männer mit Käppchen, tiefverschleierte Frauen und Mädchen) signalisieren auch in Großstädten wie Istanbul, Izmir und Ankara die Wiederkehr der Religion in die öffentliche Sphäre. Immer mehr Menschen sind bereit, den Islam als Maßstab persönlichen und sozialen Verhaltens zu akzeptieren, ein Phänomen, das weltweit in islamischen Ländern zu verzeichnen ist. Tibi sieht darin für die arabische Welt den Ausdruck einer Krisensituation, "in der die fremde, d.h. nicht-islamische Welt als eine Bedrohung der eigenen Identität perzipiert wird" (Tibi 1985:161). Ähnlich hat die islamische Renaissance in der Türkei ihre Ursachen in der Suche nach eigenen kulturellen Ausdrucksmöglichkeiten angesichts einer jahrzehntelang teils aufgezwungenen, teils gesuchten Orientierung an fremden (westlichen) Wertsystemen. Spätestens seit den 70er Jahren wurde klar, daß die von den Kemalisten propagierte Ideologie des Nationalismus, die im ethisch-moralischen Bereich kaum Orientierung bietet, nicht das Identitätsvakuum zu füllen vermochte, das die "Eliminierung aller Anknüpfungspunkte an die osmanisch-islamische Vergangenheit" hinterlassen hat (Tuncay 1984:66). Mehmet sieht im Wiederaufleben des Islam in der Türkei auch den Ausdruck enttäuschter Hoffnungen für die Verbesserung der eigenen Lebenslage: "In the last half century, the mass of the Turkish population has patiently waited for the benefits of secular development. Instead of influence, the bottom 60 per cent have witnessed poverty. (...) In the process, nationalism (...) has lost some ground to Islamic ideals (...)" (Mehmet 1990:148). Darüberhinaus verstärkten die traumatischen Erlebnisse einer in bürgerkriegsähnliche Zustände mündenden politischen Polarisierung in den 70er Jahren die Aufnahmebereitschaft für religiöse Heilsbotschaften, wodurch eine politische Instrumentalisierung der Religion erleichtert wurde.

In Gesprächen mit türkischen Intellektuellen wurde immer wieder auf die sog. Grüner-Gürtel-Theorie hingewiesen, wonach die USA die Stärkung des Islam in der Türkei betrieben hätten, um dadurch einen ideologischen Puffer gegen den Einfluß der ehemaligen Sowjetunion zu schaffen. Entscheidender scheint es zu sein, daß die Intention der Militärs und der Mutterlandpartei, den Islam als Mittel bei der Entpolitisierung des Landes nach den Wirren der 70er Jahre zu nutzen, in weiten Teilen der Bevölkerung auf einen fruchtbaren Boden fiel; die Religion liefert hier in einer Vakuum-Situation ein Angebot an lebensweltlicher Orientierung.

Weder die Militärs, noch die Regierungspartei sind daran interessiert, eine religiöse Entwicklung zuzulassen, die das Land in eine Islamische Republik iranischer Prägung umwandeln könnte. Die seit dem 12. September 1980 befolgte Religionspolitik des Staates könnte jedoch ungewollt zu einem weiteren Erstarken fundamentalistischer Gruppen führen und damit eine Entwicklung heraufbeschwören, die nur schwer kontrollierbar

sein wird. So wandte die Mutterlandpartei eine zweiseitige Politik der Balance zwischen staatlicher Unterstützung und Förderung der Religion einerseits und Kontrolle und Achtung extrem-religiöser Bewegungen mit politischer Zielrichtung andererseits an.

Die Thesen der sog. "Türkisch-Islamischen-Synthese" (*Türk-Islam-Sentezi*) erlebten in den 80er Jahren eine Hochkonjunktur in der türkischen Politik. Diese zielen auf die Schaffung einer neuen nationalen Identität ab, die sich gleichermaßen aus dem Bewußtsein des Türkisch-Seins sowie der Zugehörigkeit zum islamischen *umma* speist (Bora & Can 1991; Arvasi 1990). Aktualisiert wurde die "Türkisch-Islamische-Synthese" von einer bereits 1970 gegründeten Vereinigung, der *Aydınlar Ocağı* ("Intellektuellen-Zentrum"). Deren Ziel war es, Thesen zu entwickeln, die als politische Leitideen bei der Schaffung eines einheitlichen starken Blocks gegen die "kommunistische Gefahr" dienen und die Aufsplitterung des rechtskonservativen Lagers in islamische versus nationalistische Parteien und Gruppierungen aufheben könnte (Bora & Can 1991:131). Dabei sollte bei der Schaffung einer neuen national-islamischen Identität der Neugestaltung des Erziehungswesens eine bedeutende Rolle zukommen. Das von den Kemalisten eingeführte säkulare Erziehungssystem, dessen Ziel es war, eine an westlichen Werten orientierte, moderne Jugend heranzuziehen, wurde vom *Aydınlar Ocağı* abgelehnt, da es zu "kultureller Entfremdung" geführt habe. Im Sinne der türkisch-nationalen Grundhaltung des *Aydınlar Ocağı* liegt die Betonung auf der "Nation", wodurch dem radikalen Islamismus eine Abfuhr erteilt wird: Religion und Nation seien keine entgegengesetzten Werte (Arvasi 1990:8). "Zu sagen, man sei zuerst ein Muslim, dann ein Türke, bedeutet, die Religion vor die Nation zu stellen" (Bora & Can 1991:148). Die Synthese, die angestrebt wird, ist die zwischen nationalen und islamischen Werten, zwischen nationaler und islamischer Identität.

In dem Bestreben, die ethnisch, religiös und ideologisch zerrissene Nation im Namen einer einenden Ideologie zu festigen, wurden von den Regierungen seit 1980 viele der im *Aydınlar Ocağı* ausgearbeiteten Vorschläge, insbesondere auf dem Gebiet der religiösen Erziehung, verwirklicht: die Einführung des obligatorischen Religionsunterrichtes in allen Schulzweigen, die Intensivierung von Programmen religiösen Inhalts in Funk und Fernsehen, eine sprunghafte Zunahme von Korankursen, zahlreiche Moscheeneubauten sowie stärkere Förderung der Ausbildung religiöser Amtsträger und Theologen (vgl. Engin 1990).

Die Zahl der vom Ministerium für religiöse Angelegenheiten betriebenen Korankurse ist von 1980 bis heute um 100% gestiegen. Bezeichnend ist auch der Anstieg der Zahl der Prediger-Schulen, der sog. *Imam Hatip Okulları*: 1951 gab es 16 (Reed 1957:111), 1980 bereits 340 und 1990 schließlich 374 (*Cumhuriyet*, 18. November 1990). Die Zahl der Moscheeneubauten steigt um 1500 jährlich (*Cumhuriyet*, 30. Januar 1989). Beim Budget des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten ist eben-

falls ein sprunghafter Anstieg zu verzeichnen. 1978 wurde für den schulischen Unterricht sogar die darwinistische Evolutionstheorie durch die "islamische Schöpfungslehre" ersetzt (*Cumhuriyet*, 21. Juni 1987). Ahmad bemerkt angesichts dieser Entwicklungen, daß "in the past decade, the expansion of religious education has been on such a scale that it is said to overtake secular education" (Ahmad 1988:765; vgl. auch *Cumhuriyet*, 21. Juni 1987, 20. Dezember 1989 und *Güneş*, 12. November 1990).

Aber auch auf vielen anderen Gebieten zeigt sich, daß der Islam in der Türkei in der Politik wie auch im öffentlichen Leben zu einem unübersehbar dominanten Faktor geworden ist (vgl. Ahmad 1988:763; Toprak 1988). So hat, trotz bestehenden Verbots, der orthodox-sunnitische Orden der *Nakşibendi* in den letzten Jahren bedeutenden politischen Einfluß gewonnen (vgl. *Tempo*, 17.-23. Juni 1990) und kann, ebenso wie die formal verbotene *Nurcu-* und *Süleymaniye*-Bewegung, beinahe ungehindert ihre Aktivitäten entfalten. Führende Mitglieder islamischer Gruppierungen bekleiden hohe Posten bei Behörden, Forschungsinstitutionen, Gerichten und der Polizei. Die Zeitschrift *Tempo* schreckte ihre Leser mit einer Reportage über die Unterwanderung der Sicherheitsorgane durch die Islamisten (*Tempo*, 11. Febr. 1990). Mitte der 80er Jahre wurden auf einen Regierungserlaß hin Gebetsräume und Moscheen im Gebäude der Großen Nationalversammlung sowie in verschiedenen Ministerien, Universitäten und Schulen errichtet (Toprak 1988:133). Kollektive Freitagsgebete der Belegschaft gehören mittlerweile ohnehin an vielen Arbeitsplätzen zum Alltag. Während also die Kemalisten auf der Grundlage eines säkularen Staatswesens den türkischen Nationalismus als einigende Ideologie beschworen, soll nun der Islam das nach wie vor ethnisch und religiös differenzierte Land vereinen. Unter dem Motto "*hepimiz müslümanız*" ("wir sind alle Muslime") soll nun die religiöse Spaltung aufgehoben und die häretisch-heterodoxe Glaubensgemeinschaft der Aleviten der sunnitischen *umma* eingegliedert werden.

Die Einführung des obligatorischen Religionsunterrichtes in allen Schulzweigen soll insgesamt eine stärkere Orientierung der Jugend an islamischen Werten und Normen bewirken. Da hierbei jedoch ausschließlich Lehre und Praxis des sunnitischen Islam vermittelt werden, ist damit unterschwellig auch die Absicht verbunden, die alevitische Jugend zu sunnitisieren. Parallel hierzu greift die Regierung in letzter Zeit auch zu direkteren Maßnahmen, wie dem Bau von Moscheen und die Beschäftigung sunnitischer Prediger in ausschließlich von Aleviten bewohnten Orten. Da Aleviten die Befolgung islamischer Gebote ablehnen und folgerichtig niemals Moscheen besuchen, werden infrastrukturelle Verbesserungen häufig von der Teilnahme an den Gottesdiensten abhängig gemacht.

Gleichzeitig gibt es Versuche einer "sanften" Assimilierungs- und Nivellierungspolitik, die in den letzten Jahren durch das Ministerium für religiöse Angelegenheiten und das Kultusministerium betrieben wird. Diese Politik zeigt sich am deutlich-

sten im Herunterspielen des Unterschiedes zwischen sunnitischem Islam und dem Alevitum. Die neue offizielle Lesart des Alevitums unterstreicht dessen - in der Benutzung des Türkischen als Kultsprache und der Bewahrung alt-türkischer Kulturelemente im Ritual sich manifestierende - Verbundenheit mit der nationalen Kultur. Daß Aleviten den Koran und damit die darin enthaltenen religiösen Vorschriften ablehnen, wird als Folge ihrer Unwissenheit des "richtigen" Islam interpretiert. Der für Schüler beider Konfessionen obligatorische Religionsunterricht soll hier Abhilfe schaffen. Unausgesprochen schwingt hier die Idee der "Türkisch-Islamischen Synthese" mit: durch die Zusammenführung der beiden bis jetzt unversöhnlichen Religionsgemeinschaften könnte eine Synthese zwischen "türkischer" und "islamischer" Kultur geschaffen werden.

Für die Verbreitung dieser Botschaft sind in letzter Zeit im Auftrag des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten und des Kultusministeriums Bücher und Broschüren publiziert worden, die zu einem niedrigen Preis angeboten bzw. unentgeltlich verteilt werden. Die wichtigste Publikation in diesem Zusammenhang ist die des Generalinspektors des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten, Abdulkadir Sezgin. Er unternimmt darin den religionshistorisch unhaltbaren Versuch nachzuweisen, daß die Aleviten im Grunde Sunniten seien (Sezgin 1991). Zwei weitere Veröffentlichungen von Amiran K. Bilgiseven sind hier noch zu nennen, deren Titel schon die Programmatik des Inhalts verraten: *Türkiye'de milli birliği bozan AYRILIK - Alevi-Sünni ayrılığı* (Die die nationale Einheit zerstörende alevitisch-sunnitische TRENNUNG") sowie *Etnik ve dini bölücülük* ("Ethnischer und religiöser Separatismus") (Bilgiseven 1991a, 1991b).

Die aufgezwungenen Moscheen und die Verpflichtung alevitischer Jugendlicher zur Teilnahme am sunnitischen Religionsunterricht sowie die bekundete Bereitschaft, die Aleviten in die Gemeinschaft der Rechtgläubigen aufzunehmen und gleichzeitig ihre Verdienste um die türkische Kultur anzuerkennen sind zwei Seiten der gleichen Medaille: Durch den Abbau von Unterschieden soll die religiöse Trennung, die so oft in eine politische Umschlag, durch das Aufgehen der Aleviten im Sunnitentum aufgehoben werden.

Die Rückendeckung, die der Islam gegenwärtig durch den Staat erfährt, begünstigt das Aufkommen einer politisch-religiösen Intoleranz, führt zur Diffamierung und Ausgrenzung Andersdenkender. Brutale Übergriffe gegen Menschen, die die islamischen Gebote nicht befolgen, haben in den letzten Jahren derart zugenommen, daß in der liberalen Presse schon vom "Religionsterror" gesprochen wird (*Cumhuriyet*, 14. Mai 1987). Besonders im Fastenmonat werden in allen Landesteilen Nichtfastende beschimpft und geschlagen; auch sonst hört man immer wieder von tätlichen Übergriffen gegen jene, die die religiösen Vorschriften nicht einhalten. Eine beliebte Zielscheibe von Attacken der "Religiösen" (*dinci*) ist auch die angebliche Unmoral der Gesellschaft, die als Ergebnis westlicher Einflüsse gewertet wird. Die Angriffe richten sich besonders gegen Alkoholgenuß,

die "offene" Kleidung von Frauen und gegen die im öffentlichen Bereich fehlende Geschlechtertrennung. Neben der westlich orientierten städtischen Mittel- und Oberschicht fühlen sich hier vor allem Aleviten einem wachsenden Druck ausgesetzt. Der Genuß von Alkohol ist für sie nicht nur erlaubt, sondern auch Teil des religiösen Rituals. Auch haben alevitische Frauen wesentlich größere Spielräume in der Öffentlichkeit als Sunnitinnen, sowohl ihren Umgang mit Männern wie auch ihre Kleidung betreffend. Verschleierung des Gesichtes z.B. war für sie auch in der Vergangenheit nicht geboten, wodurch alevitische Frauen, auch die aus der Unterschicht, in den Städten schon lange auf das Tragen von Kopftüchern verzichten. Das Festhalten an ihren "liberalen" Traditionen macht sie in einer Zeit, wo immer mehr Menschen ihr Verhalten nach den islamischen Vorschriften richten, als Aleviten leichter unterscheidbar und damit Angriffen leichter ausgeliefert.

Die psychischen Auswirkungen dieser Situation auf die Aleviten konnten während der Feldforschung häufig beobachtet werden. Die Angst, durch die Nichteinhaltung der religiösen Vorschriften Opfer von Gewalttaten oder auch nur Spott und Belästigung zu werden, führt oft zu einer Mimikry, die im auffallenden Gegensatz zu dem offensiven und selbstbewußten Auftreten von Aleviten steht, wenn sie im organisatorischen Rahmen öffentlich agieren. Die Gruppe bietet einen Schutz, den Individuen entbehren, wenn sie persönlichen Grenzsituationen ausgesetzt sind. Einige Beobachtungen aus der Feldforschung möchte ich hier zur Illustration anführen:

Im März 1991 fuhr ich, in Begleitung eines befreundeten Aleviten, zur Zeit des Ramadan aus dem alevitischen Dorf Güneş in die nahegelegene, gemischt sunnitisch-alevitisches Kreisstadt Divriği. Bereits auf dem Bahnhof von Güneş wurde von den Wartenden über die Stimmung in Divriği und den umliegenden Gemeinden diskutiert. Die Nachricht, wonach ein Alevit vor einigen Tagen in der nahegelegenen Ortschaft Çetinkaya auf offener Straße verprügelt wurde, weil er Sonnenblumenkerne aß, machte die Runde. Im Zug begab sich mein Begleiter auf die Suche nach Bekannten, um Näheres zu erfahren. Als er zurückkam, meinte er, sichtlich verängstigt, von nun an müssen wir vorsichtig sein. Auf dem Bahnhof in Divriği hielt er Ausschau nach einem alevitischen Taxifahrer. Er ging auf einen Mann zu, dessen Habitus ihm signalisierte, es könne sich bei diesem um einen Aleviten handeln. Um sicherzugehen, fragte er den Fahrer vorm Einsteigen, woher er käme und entschied sich erst, als dieser ein Dorf in der Umgebung als Herkunftsort nannte, das ihn als Aleviten auswies. "Ich habe schon verstanden, Bruder", zwinkerte der Fahrer meinem Begleiter zu. "Hier in Divriği brauchst aber keine Angst zu haben. Wir sind zu viele, als daß sie uns gefährlich werden könnten. Aber in Sivas und Erzurum mußt du schon auf dem Hut sein." Nichtdestoweniger machte er seine Zigarette aus, als wir in die Stadt einfuhren und bedeutete uns,

dies ebenfalls zu tun.

In Divriği selbst konnte ich beobachten, daß Aleviten zur Fastenzeit in der Öffentlichkeit keine Zigaretten rauchten und Speisen nur zu Hause oder im hinteren Teil der Läden zu sich zu nehmen, in der Absicht, die Sunniten nicht unnötig zu provozieren. Die alevitischen Eßlokale waren zwar geöffnet, aber die wenigen Gäste, die aus den umliegenden Dörfern nach Divriği kamen, um Behördengänge oder Geschäfte zu tätigen, aßen hastig und verließen schnell das Lokal. Obwohl es, wie es hieß, in Divriği in letzter Zeit keine nennenswerten Vorfälle gab, beunruhigte schon die im Vergleich zu früher stärkere Sichtbarkeit des Islam die Aleviten der Stadt und weckte Ängste in ihnen. "Früher gab es hier nicht so viele rundbärtige Männer (çember sakallı) und verschleierte Frauen wie jetzt", sagten sie und "Schau, wie die Moscheen wieder voll sind."

Während in Divriği und an vergleichbaren kleinen Orten die Zugehörigkeit zum Alevitum unter den Bedingungen einer face to face Gesellschaft nicht zu verheimlichen ist, suchen Aleviten in größeren Orten mit überwiegend sunnitischen Einwohnern wieder häufig Zuflucht zu takiya ("Verstellung"), besonders im Ramadan. Gegen drei Uhr morgens z.B., wenn Trommler durch die Straßen ziehen, um die Gläubigen zu einer letzten Mahlzeit vor Sonnenaufgang zu wecken, machen viele alevitische Familien, um nicht den Verdacht der Nachbarn zu erregen, Licht in ihren Wohnungen, wodurch sie den Eindruck vermitteln, die Fastengebote ebenfalls zu befolgen.

In Antalya gab im Juli 1991 ein Informant an, vor vier Jahren mit seiner Familie Sivas wegen der für sie unerträglich gewordenen Situation verlassen zu haben. "Wir hatten es satt, uns entweder verstellen zu müssen oder Anpöbeleien ausgesetzt zu sein. Auch hatten wir Angst, daß es noch schlimmer kommen wird. In Antalya glaubten wir uns vor den Islamisten (Islamcılar) sicher. Aber schau, sie sind mittlerweile auch hier. Von überall her sind sie gekommen. Hast du hier früher so viele verschleierte Frauen gesehen? Langsam können sich unsere Töchter auch hier nicht in offener Kleidung auf die Straße trauen!"

Der wachsende Einfluß islamischer Kreise auf die Regierung nährt - nicht nur unter säkularistischen Intellektuellen - die Angst, das kemalistische Erbe des Laizismus könnte von der Regierung ganz aufgegeben und damit der Weg in eine theokratische Staatsform geebnet werden. Der frühere Ministerpräsident und damalige Vorsitzende der Republikanischen Volkspartei, Bülent Ecevit sagte in einem Zeitungsinterview: "Die Türkei treibt mit großer Geschwindigkeit in die Umklammerung theokratischer islamischer Länder!" (*Cumhuriyet*, 7. Okt. 1989. Vgl. auch *Milliyet* 11. Dez. 1989).

Solche Befürchtungen erhielten zusätzliche Nahrung, als 1990 eine Reihe von Terroranschlägen gegen prominente Verfechter des Säkularismus verübt wurden. Unter den Opfern befanden sich gerade auch Personen, die vom religiösen Standpunkt aus Kritik an den Entwicklungen übten. Die Theologieprofessorin Bahriye Üçok, nach eigener Einschätzung eine "kemalistische Muslimin", wurde ermordet, kurz nachdem sie einen Bericht an die Sozialdemokratische Partei verfaßte, in dem sie auf die Gefährlichkeit islamistischer Aktivitäten hinwies (vgl. *Tempo*, 14.-20. Oktober 1990).

Aussagen, die angesichts des islamischen Wiedererwachens in der Türkei ein weitgehendes Scheitern der kemalistischen Säkularisierungspolitik konstatieren (Tuncay 1984; Ahmad 1988; Mehmet 1990), beziehen sich auf die Entwicklungen innerhalb der sunnitischen Mehrheitsgesellschaft. Wenn Ahmad etwa betont, daß der militante Säkularismus der Kemalisten nur die dünne Schicht der gebildeten urbanen Elite erreichte (Ahmad 1988:755), dann werden dabei die Entwicklungen innerhalb der alevitischen Minderheit, die immerhin ca. ein Drittel der Gesamtbevölkerung stellt, außer acht gelassen. Es ist zur Zeit keineswegs nur eine dünne urbane Bildungselite, die mit Sorge das Aufweichen des Säkularismusprinzips seitens der Regierung beobachtet und sich von der wachsenden religiösen Intoleranz bedroht sieht. Sind die etwa 20 Millionen Aleviten schon heute einem massiven Assimilationsdruck ausgesetzt, bedeutet ein weiteres Erstarken des Islamismus für sie die Bedrohung ihrer sozialen Existenz. Diese Sorge macht die Aleviten zu den stärksten politischen Verbündeten der Säkularisten.

III. Von "proletarischer Klassenidentität" zur religiösen "Bekennergemeinschaft" : Transformationsprozesse im Alevitum nach 1980

Die Entpolitisierung der Gesellschaft nach dem Militärputsch 1980, die allgemeine Konjunktur religiöser Weltbilder und nicht zuletzt die weltweite Krise des Marxismus bzw. sozialistischer und kommunistischer Ideologien wirkten sich auch im Alevitum nachhaltig aus. Die allgemeine sozio-ökonomische Krise der 80er Jahre in der Türkei verstärkte unter den Aleviten zusätzlich das Bedürfnis nach kommunalistischen Netzwerken und setzte einen Prozeß in Gang, der auf breiter Ebene zur Erstarkung bzw. Neubildung von Gemeinschaftsstrukturen führte. Die auf Aufhebung der religiösen Differenzen zielende staatliche Assimilierungs- bzw. Sunnitisierungspolitik beschleunigte noch diese Entwicklung. Die Möglichkeit der Angleichung wurde als Bedrohung der eigenen Identität empfunden und erhöhte das Bedürfnis nach einer noch schärferen Markierung der Grenze zwischen (alevitischen) "Innen" und (sunnitischen) "Außen". Daß in Minderheitengruppen gerade angesichts möglicher Angleichungen an die Mehrheitsgesellschaft interne Mechanismen für die Stärkung der eigenen *community* in Kraft treten, hebt Cohen hervor: "The notion that communities will be transformed by the dominant structural logic of their host societies, rendering them more alike, ignores the indigenous creativity with which communities work on externally imposed change. Change in structural forms is matched by a symbolic recreation of the distinctive community through myth, ritual and a 'constructed' tradition" (Cohen 1985:37).

1. Religiöse Orientierung

Nach einer fast dreißig Jahre währenden säkularen Phase zeigt sich in den letzten vier bis fünf Jahren im Alevitum verstärkt das Bedürfnis, sich der Religion zuzuwenden und verlorene Strukturen wiederzubeleben. Dies resultiert zum einen aus der Enttäuschung der Hoffnungen, die in säkularistische politische Ideologien gesetzt wurden. Politische Überzeugungen erscheinen nunmehr vielen als fragwürdiger Ersatz für den Verlust der ehemals religiös formulierten Identität. Das entstandene Identitätsvakuum wird teilweise durch den Rückgriff auf alte religiöse Muster gefüllt. Zum anderen ist dieser Prozeß auch als Reaktion auf die Entwicklungen in der Mehrheitsgesellschaft zu werten. In einer sich zunehmend religiös orientierenden Umwelt sucht man sich durch die Formulierung eines eigenen Beitrags unter gleichwertigen, in diesem Falle religiösen, Kriterien von dieser abzusetzen. Wie stark hierbei das "islamische Erwachen" in der Außenwelt mitgewirkt hat, wurde bei vielen Gesprächen deutlich. Die junge alevitische Generation, die in Unkenntnis über den "Weg" der Vorfahren aufgewachsen ist, wird nun konfrontiert mit Gleichaltrigen, die sich stärker als in der Vergangenheit am Islam orientieren, und stellen zu Hause

Fragen nach den Inhalten ihrer Religion. Der nunmehr obligatorische Religionsunterricht macht die alevitische Jugend mit dem sunnitischen Islam bekannt, ohne daß ihnen gleichzeitig Wissen über die Lehren der Gemeinschaft, der sie durch Geburt angehören, vermittelt wird. Die Angst, ihre Kinder könnten den sunnitischen Islam verinnerlichen, beunruhigt die Elterngeneration, die ihrerseits ebenso kaum etwas über die Prinzipien des alevitischen "Weges" wußte und nährt in ihr den Wunsch nach religiöser Unterweisung. Die Angst von der Sunnitisierung ihrer Kinder (von manchen Gesprächspartnern als Horrorvision geschildert) wirkt als zusätzliche Motivation bei der Belebung der eigenen Religion. Der Rückgriff auf religiöse Identifikationsmuster manifestiert sich dabei am deutlichsten in der Wiederaufnahme religiöser Zusammenkünfte und in der Rehabilitierung der traditionellen religiösen Führungsschicht, welcher von der Generation der 60er und 70er Jahre die Gefolgschaft verweigert wurde.

Bei religiösen Versammlungen, so z.B. in Istanbul und Hacibektaş, traf ich Menschen an, die angaben, in den 70er Jahren der "revolutionären" Bewegung angehört und bis vor kurzem noch alles, was mit Religion zu tun hatte, abgelehnt zu haben. Sie sagten, daß sie nunmehr Versäumtes nachholen wollten, und es als einen Mangel empfänden, sich einerseits als Alevit zu fühlen, andererseits aber vom "alevitischen Weg" so gut wie nichts zu wissen. Diese Haltung ist charakteristisch auch für einen Teil der neuen Wortführer des Alevitums.

In seinem 1989 erschienenen Buch klagte noch Cemal Şener, als Mitherausgeber der alevitischen Monatszeitschrift einer der neuen Wortführer der Gemeinschaft: "Die Institution des dedelik (etwa: Dedetum) verkam mit der Zeit zu einer vom Vater auf den Sohn vererbten Herrschaftsinstitution. Die dedes haben die ihnen entgegengebrachte Achtung ausgenutzt. (...) Aus Derwischen, die dem Volk dienten, wurden sie zu Land- und Bodenbesitzern, zu Ağas." (Şener 1989:166) Dagegen sagte Herr Şener in einem Gespräch im August 1991: "Wir haben die dedes bekämpft, wir hielten sie für Volksverdummer und Ausbeuter, wie wir überhaupt Religion als 'Opium für's Volk' abgelehnt haben. Heute wissen wir, daß es ohne die dedes kein Alevitum mehr geben würde, denn sie haben die sozialen Werte und Normen unserer Gemeinschaft - und diese hatten wir schon immer als vorbildlich anerkannt - bis in unsere Tage herübergerettet".

Allerdings bereitet es Schwierigkeiten, die seit Mitte der 50er Jahre zusammengebrochene religiöse Organisation neu zu beleben. In den meisten *dede*-Familien ist die Weitergabe des Wissens unterbrochen worden, viele, denen das Amt traditionell zusteht, haben es nie ausgeübt, und oft fehlt ihnen auch das entsprechende Wissen. Auf der anderen Seite haben auch noch praktizierende *dedes* nicht unerhebliche Schwierigkeiten, sich bei der jüngeren Generation Anerkennung zu verschaffen. Daß viele dieser überwiegend alten Männer, die häufig nur eine geringe Schulbildung haben, von der jüngeren Generation, die

oft über Hochschulabschlüsse verfügt, als Autoritätspersonen nicht anerkannt werden können, führte zu der Überlegung, sog. *dede*-Schulen zu errichten. Hier sollten Mitglieder von "heiligen Familien" (*ocak*), wenn sie das Amt ausüben wollen, von "Forschern" (*arastırmacı*) oder "Intellektuellen" (*aydın*) in der alevitischen Lehre ausgebildet werden, und zwar in einer "zeitgemäßen" (*çağdaş*) und "aufgeklärten" (*aydın*) Version. Auch gibt es Pläne, mit der finanziellen Unterstützung von wohlhabenden Aleviten in der Türkei und im Ausland eine alevitische Universität oder eine Forschungsstätte zu errichten, in denen über die alevitische Kultur geforscht und gelehrt werden sollte. Viel häufiger wird allerdings die Forderung an den Staat erhoben, Schulen für die Ausbildung des alevitischen geistlichen Nachwuchses zuzulassen und diese aus Steuermitteln zu finanzieren.

Es ist ein wesentliches Merkmal des Alevitums, daß religiöses Wissen nur in Familien, die hierfür durch ihre Genealogie legitimiert sind, vererbt wird. Die Vermittlung der Lehre steht nur jenen zu, die die Berechtigung dafür durch ihre Abstammung aus solchen *holy lineages* erworben haben. Nun wird seitens der neuen Wortführer der Gemeinschaft des öfteren darüber nachgedacht, ob dieses von ihnen als mittlerweile anachronistisch betrachtete Prinzip nicht geändert werden sollte. Nach ihren Vorstellungen soll zu den anvisierten *dede*-Schulen ungeachtet seiner Abstammung jeder Zugang haben können (vgl. hierzu auch *Kavga*, Nr. 4. Juni 1991).

Noch handelt es sich hierbei um erste tastende Versuche, um Überlegungen, die darauf abzielen, die alevitische Religionsgemeinschaft aus dem Stadium einer "archaischen" Volksreligion in eine anerkannte islamische Konfession hinüberzuführen, mit einer theologisch einheitlich ausgebildeten Geistlichkeit. Hierfür bedarf es jedoch auch der Ausarbeitung einer alevitischen Theologie und der Vereinheitlichung von Ritus und Kult-handlungen. So lange das Alevitum als Religion und als *way of life* im dörflichen Kontext und in der Abgeschlossenheit der verstreuten Rückzugsgebiete praktiziert und von miteinander nur in losem Kontakt stehenden "heiligen Männern" gelehrt wurde, konnten Widersprüche in der Lehre noch unerkannt bleiben. Auch bestand es kein Bedarf nach ihrer Thematisierung.

Bereits unter den Bedingungen der Migration, die Menschen aus den unterschiedlichen Regionen zusammenbrachte, erlebten Aleviten, daß ihre Lehre keineswegs einheitlich und zum Teil sogar widersprüchlich ist. Es handelte sich hierbei jedoch noch um individuelle Erfahrungen, die in dem Maße zur kollektiven Erfahrung werden, je mehr das alte Gebot der Geheimhaltung abgelegt und je mehr Informationen über das Alevitum in Form von Buchpublikationen, Zeitungsartikeln und Vorträgen eine breite (alevitische) Öffentlichkeit erreichen. All dies erfordert eine nie zuvor dagewesene Auseinandersetzung mit der eigenen Religion aber auch ihre genaue Standortbestimmung. Nunmehr müssen angesichts der hergestellten Öffentlichkeit alte Vorstellungen und Überzeugungen auch gegenüber der sunni-

tischen Mehrheit argumentativ verteidigt werden.

Religionshistorisch gesehen handelt es sich bei der alevitischen Religion um eine synkretistische Glaubensform, die unter einer extrem-schiitischen Oberfläche allerlei Bestandteile vor- und außerislamischer Religionen subsumiert hat (vgl. hierzu Melikoff 1978 und Kehl-Bodrogi 1988). Das Alevitum stellte zu keinem Zeitpunkt seiner Geschichte eine kanonische Einheit dar und es verfügt über keine Schrift, in der Lehre und Ritus festgehalten wären. Die einzigen Bücher, die sog. *Buyruk* (Das Gebot), befanden sich in verschiedenen handgeschriebenen Versionen im Besitz der heiligen Familien (*ocak*) und waren so stark verschlüsselt, daß sie als alleiniger Leitfaden alevitischen Glaubens nicht in Frage kamen bzw. kommen. Unter solchen Umständen konnte es nicht ausbleiben, daß es im Alevitum im Laufe der Jahrhunderte zu unterschiedlichen Auslegungen der Glaubenssätze bzw. zu regionalen Abweichungen im Kultus gekommen ist.

Obwohl die Aleviten sich zur zwölferschiitischen Richtung des Islam, der *Caferiya*, bekennen, befolgen sie weder Theologie noch Gesetz der Zwölferschia. Vom theologischen Standpunkt her wird ihre Zugehörigkeit zum Islam in der Regel bestritten, denn sie erfüllen keine der Voraussetzungen, die sie als Muslime ausweisen würden. So erkennen die Aleviten den Koran nicht an, mit der Begründung, er stelle in seiner heutigen Form eine Fälschung dar. Ebenso wenig akzeptieren sie das religiöse Gesetz (*şeriat*). Von den für alle Muslime streng verbindlichen sog. "Fünf Pfeilern" leisten sie lediglich das Glaubensbekenntnis, das sie mit einem auf Ali bezogenen Zusatz versehen: *Aliyyün Veliyullah* (Ali ist Gottes Stellvertreter). Angesichts solcher unorthodoxen Auslegungen des Islam wurde den Aleviten bis jetzt sowohl durch die sunnitische wie auch die schiitische Geistlichkeit die Anerkennung als Muslime verweigert.

Unter den Bedingungen der Isolation war es leicht möglich, am Bekenntnis zur *Caferiya* festzuhalten. Nunmehr bieten aber schulischer Religionsunterricht sowie theologische Erörterungen des Islam und seiner Konfessionen in den Massenmedien Informationen, die auch für die Aleviten erkennen lassen, daß ihre Religion mit der *Caferiya* in ihrer seit dem 16. Jahrhundert in Iran praktizierten Form nicht zu vereinbaren ist. Und beschäftigte man sich in der "säkularen Phase" nicht mit theologischen Fragen, so zwingt die gegenwärtige religiöse Orientierung dazu, diese Selbstzuschreibung zu hinterfragen bzw. zu belegen.

Bis jetzt erfolgte keine ernsthafte wissenschaftliche oder theologische Auseinandersetzung mit dem Alevitum in der Türkei. An der gegenwärtigen Diskussion zur religiösen und historischen Standortbestimmung dieser Gemeinschaft beteiligen sich alevitische Intellektuelle (Rechtsanwälte, Soziologen, Literaturwissenschaftler, Ökonomen u.ä.) und einige Mitglieder der traditionellen religiösen Führungsschicht. Ihre Darstellungen

beruhen überwiegend auf eigenen Erfahrungen und sind naturgemäß stark subjektiv, wie die zahlreichen Veröffentlichungen alevitischer Autoren in den letzten zwei bis drei Jahren zeigen. Noch ist in der Frage kein Konsens erzielt worden, ob es sich beim Alevitum um eine türkische Form des Islam oder um den Islam schlechthin, um eine Philosophie bzw. einen Lebensstil, um eine soziale Oppositionsbewegung oder am besten um ein Konglomerat all dieser Elemente handelte (vgl. Şener 1989, 1990, 1991; Kaleli 1990; Zelyut 1990; Bozkurt 1990; Yürükoğlu 1990; Birdoğan 1991 u.a.).

Angesichts einer fehlenden Schrift und des weitgehenden Zusammenbruchs der traditionellen *ocak*-Organisation erweist sich heute die Wiederbelebung alevitischer Religiösität als ein schwieriges Unterfangen. Traditionell war die Verbindung zwischen je einer *ocak*- und einer "Laienfamilie" auf beiden Seiten erblich. D.h., daß bei den religiösen Zeremonien nur jene unter der Leitung eines *dede* zusammenkamen, die ihrerseits von diesem bzw. von dessen Vater in die Lehre eingeführt worden waren. Die Generation unter 40 Jahren hat jedoch solche "Initiationen" nicht mehr erlebt und die traditionelle Anbindung gehört der Vergangenheit an. Wenn heute wieder verstärkt religiöse Zeremonien abgehalten werden, spielt die persönliche Beziehung zwischen Teilnehmern und *dede* keine Rolle mehr. Dies wiederum macht die vorhandenen Widersprüche und regionalen Differenzen in Lehre und Ritual immer offensichtlicher und läßt das Bedürfnis nach Vereinheitlichung wachsen. Auch ist das Zusammenprallen verschiedener Traditionsstränge nicht immer unproblematisch. Um die Abhaltung einer Zeremonie, an der ich in Istanbul im Mai 1991 teilnahm, waren zwei *dedes* aus unterschiedlichen Gegenden gebeten worden. Bereits zu Beginn der Veranstaltung wurde klar, daß die Art der beiden, eine Zeremonie zu leiten, so unterschiedlich war, daß diese nach lautstarken Auseinandersetzungen abgebrochen werden mußte. (Im einzelnen ging es um die Frage, ob Alkohol Bestandteil der religiösen Zeremonien oder daselbst streng verboten sei und ob Frauen und Männer getrennt oder zusammensitzen sollen.)

Es ist abzusehen, daß das in den letzten Jahren stark angewachsene Schrifttum über das Alevitum hier eine nivellierende Wirkung haben wird. Unzweifelhaft ist aber auch, daß die nach einer Phase der Säkularisierung wiedererwachte alevitische Religion eine grundsätzlich neue sein wird. Das alte *ocak*-System wird unter den Bedingungen der Migration nicht mehr wiederzubeleben sein. Darüber aber, daß das Alevitum ohne die *dedes* nicht weitergeführt werden kann, scheint Einigkeit zu bestehen. Die Frage ist, ob es gelingen wird, eine neue Form der Organisation zu schaffen, die unter den veränderten Bedingungen den veränderten religiösen und sozialen Bedürfnissen gerecht wird. Die vielfach aufgeworfene Frage der sog. *dede*-Schulen oder gar Universitäten scheint hier theoretisch eine Möglichkeit zu sein. Ohne staatliche Unterstützung jedoch dürfte ihre Verwirklichung auf kaum überwindbare Schwierigkeiten stoßen.

Auch wenn die Verwirklichung solcher *dede*-Schulen noch keineswegs aktuell ist - nicht zuletzt dürften sie am Widerstand der *dedes* selbst scheitern - zeigen solche Ideen doch, welche Veränderungspotentiale in dem neuen alevitischen "Erwachen" vorhanden sind. Ein staatlich anerkanntes und unterstütztes Alevitum wie auch ein freier, von Abstammung unabhängiger Zugang zu den religiösen Ämtern würde die Aufgabe zweier wesentlicher Grundsätze des Alevitums bedeuten: der traditionellen Anti-Staatlichkeit und des Abstammungsprinzips.

2. "Nunmehr schweigen wir nicht!" - Das Hinaustreten aus der Verborgenheit

Es sind Mitglieder der neuen alevitischen Bildungselite, die aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung in der Lage und willens sind, als Sprachrohr der Aleviten zu fungieren und für sie Rechte einzuklagen. Die meisten von ihnen sind ehemalige Marxisten, die in den 70er Jahren in den unterschiedlichsten Gruppierungen und Parteien des linken Spektrums tätig waren. Heute gehören sie zu den Initiatoren der alevitischen Kulturvereine, der vor kurzem gegründeten Kultur-Stiftung, zu den Herausgebern der alevitischen Monatszeitschrift *Cem* und sie veröffentlichen Bücher über das Alevitum. Unter ihnen gibt es Soziologen, Volkskundler, Schriftsteller, Journalisten, Rechtsanwälte, Lehrer und Volkswirte sowie Künstler wie Yavuz Top, Musa Eroğlu, Arif Sağ u.a. Letzteren kommt aufgrund ihrer außerordentlichen Popularität als Interpreten alevitischen (religiösen) Liedgutes eine besonders wichtige Rolle zu. Nur wenige von ihnen, wie der Ökonom Izzettin Doğan gehören einer Familie mit traditionellem Führungsanspruch an. Die meisten sind im traditionellen Sinne *talip*, d.h. Schüler, Strebende, wie die Mitglieder der Laiengemeinde im Gegensatz zu denen der "heiligen Geschlechter" (*ocak*) bezeichnet werden.

Diese weitgehend säkularisierte neue Elite ist in den letzten Jahren an die Stelle der traditionellen, erblichen religiösen Führungsschicht getreten. In dieser Hinsicht folgen die rezenten Entwicklungen im Alevitum einem im Nahen und Mittleren Osten geläufigen Muster einer "'Laizisierung' ethnisch-religiöser Bewegungen (...), die sich vor allem in den Führungsansprüchen relativ breiter neuer Mittelschicht-Eliten (Studenten, Lehrer, Journalisten, Unternehmer, Bürokraten usw.) ausdrückt (Scheffler 1985:193. Vgl. auch van Bruinessen 1981).

Auf die Frage, warum so viele ehemalige Marxisten und politische Aktivisten sich heute auf das Alevitum besinnen, sagte Hüseyin E., sozialdemokratischer Politiker und Alevit bei einem Gespräch im November 1991 in Istanbul: "In den 70er Jahren waren wir alle verstreut. Das Alevitum spielte in unseren politischen Überzeugungen keine Rolle. Nach dem 12. September (Tag des Militärputsches) wurden alle diese Gruppen und Par-

teien, in denen wir gearbeitet hatten, aufgelöst. Wir standen plötzlich leer da. Und da es uns nicht möglich war, weiter politisch tätig zu sein, gründeten wir Kulturvereine. Und da unsere Kultur die alevitische Kultur ist, wandten wir uns ihr zu. Auch hatten wir erkannt, daß die Übergriffe gegen uns seinerzeit uns nicht als Linke, sondern als Aleviten zur Zielscheibe hatten. Wir haben uns zu wehren angefangen, indem wir uns organisierten."

Diese Personen haben vom Ende der 80er Jahre an den Vorstoß unternommen, das Alevitum in der Öffentlichkeit bekanntzumachen. Ihr Ziel dabei ist, neben Abbau von Vorurteilen, aus der Verborgenheit hervorzutreten und ein politisches und gesellschaftliches Klima zu schaffen, in dem Aleviten sich zu ihrer Identität bekennen können, ohne daraus Nachteile zu erleiden.

Barth hat auf die entscheidende Rolle, die die neuen Eliten als "agents of change" in Phasen des Kulturkontaktes und sozialen Wandels bei ethnischen Gruppen spielen, hingewiesen. Er zeichnet verschiedene Möglichkeiten auf, die als Handlungsstrategien für die Eliten dienen könnten. Die neue alevitische Elite scheint sich für den Weg entschieden zu haben, der für viele soziale Bewegungen der Gegenwart charakteristisch ist: "they may choose to emphasize ethnic identity, using it to develop new positions and patterns to organize activities in those sectors formerly not found in their society (...)" (Barth 1969:33).

Es ist diese neue Elite, die die Identitätsfrage politisiert, die von den Mitgliedern der Gemeinschaft ein kompromißloses Bekenntnis fordert. Bei ihren in unterschiedlichen Zusammenhängen erfolgten Auftritten fordern sie die Aleviten auf, sich nicht länger zu "verstellen", sondern offen zu der eigenen Identität zu stehen. "Nunmehr schweigen wir nicht!" ist die neue Parole. Eine solch offensive Haltung ist etwas gänzlich Neues im Alevitum, und viele zögern noch, sie voll zu übernehmen. Die breite Mehrheit unterstützt die politischen Forderungen und alevitische Veranstaltungen werden sehr gut besucht. Im privaten Bereich jedoch halten die meisten noch am Gebot der Verstellung (*takiya*)⁽¹⁰⁾ fest, aus Angst vor Gefährdung von Kontakten und aus Unsicherheit darüber, wohin ein offensives Bekenntnis führen würde angesichts wachsender religiöser Intoleranz in der Mehrheitsgesellschaft.

Immer wieder konnte ich sogar bei denen, die sich aktiv an der Neuorganisation des Alevitums beteiligen, in diesem Punkt eine Diskrepanz zwischen "öffentlichem" und "privatem" Verhalten beobachten. Die Erlebnisse während meines Besuches bei einer alevitischen Familie im März 1991 in Istanbul sind hierfür nur ein Beispiel unter vielen: Der Hausherr gehört zu den Begründern zweier alevitischer Vereine in Istanbul und auf sein jahrelanges Wirken hin ist die alevitische Kultur-Stiftung Semah ins Leben gerufen worden. Unser Gespräch über die Zu-

kunftsperspektiven des Alevitums wurde jäh unterbrochen, als unerwartet Nachbarn zu Besuch kamen. Durch ein Zeichen wurde ich gebeten, das Thema nicht wieder aufzugreifen. Später erklärte der Hausherr, daß sie die einzigen Aleviten im Haus seien. "Wir sagen den Nachbarn nicht, wer wir sind. Wozu die guten Kontakte gefährden? Wenn sie wüßten, daß wir Aleviten sind, würden sie alle möglichen schmutzigen Dinge denken und ihre Kinder nicht mit den unseren spielen lassen."

Ein namhafter sunnitischer Journalist erzählte, daß einige seiner langjährigen Nachbarn in einem der wohlhabenderen Wohnbezirke Istanbuls sich ihm erst als Aleviten zu erkennen gaben, nachdem sein Name als Unterzeichner des "Alevitischen Manifestes" veröffentlicht wurde. "Aber", sagte er, "soweit ich weiß, bin ich der einzige Sunnite hier, der um die alevitische Abstammung (alevi kökenli) einiger der Nachbarn weiß."

Ungezählte Generationen sind im Sinne der takiya erzogen worden, Verheimlichung der eigenen Identität und Verstellung sind daher als tief verinnerlichte Vorsichtsmaßnahmen in allen sozialen Schichten des Alevitums anzutreffen. Dieser "Routine-Technik des Maskenwechsels und (...) Umkippens in die jeweils erforderliche Fremdrolle" (Mühlmann 1962:319) erzeugt unter face to face Bedingungen, wo man um die jeweilige Identität des anderen weiß, im Umgang miteinander häufig ein gegenseitiges Unbehagen, das Goffmann "die Pathologie der Interaktion" nennt (Goffmann 1967:29).

In Divriği wurde ich beim Gang durch das Geschäftsviertel von Kâzım, einem jungen Aleviten begleitet. Plötzlich sprach mich ein sunnitischer Ladeninhaber an, den ich von einem früheren Besuch kannte. Er bat uns in sein Geschäft und bot uns Tee an. Nach der obligatorischen Frage an meinen Begleiter "Kimin oğlusun?" (Wessen Sohn bist du?) mußte für ihn die Zugehörigkeit Kâzıms zum Alevitum klargeworden sein. Kâzım wußte es und dies führte bei ihm zu einer fühlbaren Anspannung. Der Ladeninhaber wiederum vermied jedes Thema, das das Gespräch auf die Aleviten hätte bringen können. Schließlich bot er sich an, mir die berühmte Seldschuken-Moschee des Ortes zu zeigen, die nur zu den Gebetszeiten geöffnet wird. Zu Kâzım aber sagte er: "Sie haben sie schon in Divriği herumgeführt. Nun bin ich dran." Kâzım wiederum verabschiedete sich mit der Ausrede, noch einige Besorgungen tätigen zu müssen. Als er gegangen war, wurde die Haltung meines neuen "Betreuers" sichtlich lockerer und nun überhäufte er mich mit Fragen, was ich in Divriği täte, wieso ich im Aleviten-Viertel wohne u.s.w. Kâzım erzählte mir später, daß er der ganze Zeit über Angst gehabt habe, der Mann könnte ihn aufordern, ebenfalls in die Moschee mitzukommen. "Wäre ich mitgegangen, hätte er gedacht, ich sei ein Heuchler. Wäre ich nicht mitgegangen, hätte es geheißen, na klar, ein gott-

loser Alevit. Ich bin ihm im Grunde dankbar, daß er mir die Frage schließlich nicht gestellt hat."

Je mehr Prominente sich aber offen zu ihrem Alevit-Sein bekennen, je mehr das Thema "Alevitum" in der Öffentlichkeit diskutiert wird, wächst auch an der "Basis" die Bereitschaft für die Offenlegung der eigenen Identität.

3. Transformation sozial-religiöser Strukturen: Die alevitischen Vereine

Das Bedürfnis nach Stärkung bzw. Wiederaufbau von Gemeinschaftsstrukturen ist besonders unter den Aleviten der Städte groß, wo auch die Auswirkungen der allgemeinen gesellschaftlichen Krisensituation am deutlichsten zu spüren sind. Angesichts der Auflösung der traditionellen sozial-religiösen Strukturen müssen jedoch neue organisatorische Formen gefunden werden, in deren Rahmen Gemeinschaft erlebt und neu definiert werden kann. Allen voran gilt es als notwendig, neue Wege für die Vermittlung alevitischer Kulturtraditionen zu finden, ohne deren Kenntnis und Aufrechterhaltung man die Wahrung der eigenen Identität gefährdet sieht. In dieser Situation übernehmen nun überwiegend die Mitglieder der alevitischen Intelligenzia die vormalige Aufgabe der *dedes* als "Wegweiser" und "Wissensvermittler". In einer sozialen und kulturellen Vakuum-Situation schufen sie in Form von Vereinen jene Nischen, in denen alevitische Kultur - wenn auch in modifizierter Form - weiterleben kann und von denen neue Impulse für die Wiederbelebung bzw. Transformation der Gemeinschaft ausgehen. Somit treten die Vereine an die Stelle der traditionellen lokalen und erblichen Bindungen, die als soziopolitische Folge der Stadt-Land-Migration aufgelöst waren. Was die Mitglieder ohne Unterschied auf soziale Zugehörigkeit, Bildung, ideologische Ausrichtung oder Ursprungsort in ihnen zusammenführt, ist das Bewußtsein, zur Gemeinschaft der Aleviten zu gehören.

Die ersten alevitischen Vereine sind in Istanbul gegründet worden und diese entfalten bis jetzt auch die regsten kulturellen und politischen Aktivitäten. Innerhalb der letzten zwölf Monate wurden jedoch landesweit ein Dutzend neue Vereine ins Leben gerufen und die Tendenz ist weiterhin steigend. Nach dem Schwerpunkt der Vereinsaktivitäten können grob zwei Typen unterschieden werden: die sich (a) politisch-kulturell und (b) vornehmlich religiös artikulieren.

Zu ersteren gehört der "Kultur- und Bekanntmachungs-Verein Hacibektaş" (*Hacibektaş Kültür ve Tanıtma Derneği*) in Istanbul, der Ende 1989 gegründet wurde. Die Gründungsmitglieder stammen alle aus der mittelanatolischen Kleinstadt Hacibektaş, dem religiösen Zentrum der Aleviten. Als Ziel des Vereins wird formuliert, die Kultur von Hacibektaş, womit "alevitische Kultur" umschrieben wird, bekanntzumachen. Der Verein, zu

dessen Vorstand politisch aktive Sozialisten der 70er Jahre gehören, veranstaltet allwöchentlich Vorträge zu aktuellen politischen Fragen und zu Problemen des Alevitums. Darüberhinaus organisiert er politische und kulturelle Veranstaltungen in größerem Rahmen, wie z.B. öffentliche Diskussionen mit prominenten Kemalisten über aktuelle politische Fragen wie Islamismus bzw. Säkularismus oder Kulturabende wie die sog. Pir Sultan Abdal-Nacht im November 1990, die Vorträge über den alevitischen Bauerndichter aus dem 16. Jahrhundert und Auftritte alevitischer Folklore-Gruppen einschloß. Sehr beliebt sind die vom Verein veranstalteten sog. "Nächte" (*gece*), die mehrgängige Abendessen, Ansprachen prominenter alevitischer Intellektueller sowie Darbietungen alevitischer Sänger und Tanzgruppen beinhalten. Weiterhin bietet der Verein Kurse im Saz-Spielen an und unterhält eine *Semah*-Tanzgruppe.

Der im April 1990 gegründete "Turhal Kultur- und Solidaritätsverein" (*Turhal Kültür ve Dayanışma Derneği*) entfaltet ähnliche Aktivitäten, hat jedoch mehr den Charakter eines "Heimatvereins". Ihre Mitglieder sind überwiegend Migranten aus der Nordanatolischen Stadt Turhal. Solche lokalbezogene Solidaritätsvereine sind in den letzten eineinhalb Jahren in fast allen größeren Städten der Türkei entstanden, unter ihnen z.B. die Sivas-Vereine in Istanbul, Ankara und Antalya oder der Divriği-Kulturverein in Istanbul.

Unter den mehr religiös orientierten Vereinen sind in Istanbul der *Şahkulu*- und der *Karaca Ahmet*-Verein zu nennen. Beide sind vorgeblich als Vereine für die Wiederherstellung zweier alevitischer Heiligenstätten gegründet worden. Mit Spendengeldern wurden die teilweise ruinierten Grabstätten restauriert. An alevitischen Feiertagen und an den Wochenenden werden hier religiöse Versammlungen (*cem*) und Opferschlachtungen mit anschließender Speisung abgehalten. Vor allem das Heiligtum *Karaca Ahmet* hat in den letzten Jahren als Wallfahrtstätte stark an Aktualität gewonnen.

Auch auf dem Land sind in Gegenden mit relativ großer alevitischer Bevölkerung Vereine gegründet worden, die sich der Pflege von Wallfahrtsorten an alevitischen Heiligengräbern widmen, wie z.B. bei Isparta, Elmalı und Izmir. Häufig sind es die traditionellen religiösen Amtsträger, die als Vorsitzende solcher Vereine fungieren. Im Sommer 1991 ist sogar von dem religiösen Oberhaupt der Aleviten, dem *çelebi* in Hacibektaş ein Verein ins Leben gerufen worden.

Ökonomische Vorteile, die mit solchen Vereinsgründungen verbunden sind, sind sicherlich nicht von der Hand zu weisen, auch wenn zu dieser Frage keine genauen Informationen zu bekommen waren. Immerhin bringen größere Veranstaltungen in Form von Eintrittsgeldern, als Erlös vom Verkauf von Plakaten, Broschüren u.ä. in der Regel genügend finanzielle Mittel ein, um hiervon ein mehrere Leute ständig beschäftigen zu können. Auch Spenden - wie im Falle des Sivas-Vereins in Antalya - wohlhabende Aleviten größere Summen, die als eine Art Hilfsfond für

Bedürftige oder Notfälle angelegt werden. D.h. also, daß in der Migration, wo durch die Auflösung der dörflichen Nachbarschafts- und Verwandtschaftsstrukturen die traditionellen Reziprozitätsbeziehungen geschwächt sind, die Vereine ihre Funktion übernehmen.

Keiner der Vereine führt die Bezeichnung "alevitisch", wodurch das Gesetz, nachdem Organisationen auf konfessioneller Grundlage verboten sind, umgangen wird. Stattdessen werden Symbole und Namen benutzt, die Assoziationen mit dem Alevitum hervorrufen. Solche symbolhafte Namen sind Hacı Bektaş, der zentrale Heilige der Aleviten und Pir Sultan Abdal, alevitische Termini wie *cem* bzw. *birlik* (Bezeichnung der religiösen Zeremonien), *semah* (kultischer Reigen) oder *eren* (Heilige). *Cem* ist z.B. der Name der alevitischen Monatszeitschrift, und die im September 1991 gegründete alevitische Stiftung trägt die Bezeichnung "*Semah* Kultur-Stiftung". Ein von Aleviten geführter Buchvertrieb läuft unter dem Namen *Eren* und die erste - und bis heute einzige - alevitische Partei hieß *Birlik-Partisi* (*Einheits-Partei*). Für Außenstehende läßt sich der alevitische Charakter solcher Bezeichnungen nicht ohne weiteres erkennen, sie haben jedoch für die Eingeweihten Signalwirkung.

Die Verwendung von Symbolen trägt entscheidend zur Stärkung des Bewußtseins bei, bei allen gruppeninternen Unterschieden mehr miteinander gemeinsam zu haben, als mit Mitgliedern anderer Gemeinschaften. So signalisieren schon spezielle, nur bei Aleviten gebräuchliche Anredeformeln wie *can* (Seele) oder *bacı* (Schwester) die Zugehörigkeit. Bei keiner Veranstaltung fehlen Sänger (*aşık*), die zur Begleitung der *saz* (Langhalslaute) alevitische Lieder (*deyiş* oder *nefes*) singen und jeder Verein hat eine *semah*-Gruppe, die bei solchen Gelegenheiten traditionelle Tänze vorführt. Sowohl die Lieder wie der *semah*-Reigen waren früher Bestandteile der religiösen Zeremonien. Hier sind sie aus dem ursprünglichen Zusammenhang herausgelöst, werden sie zur Folklore gemacht, und machen dadurch die Identifikation auch für jene möglich, die sich von der Religion abgewandt haben. Besonders große Bedeutung für die subjektive Gefühlswelt haben die ursprünglich religiös inspirierten Hymnen, *nefes*, deren emotionaler Wirkung sich kaum ein Alevit entziehen kann. Es gibt kaum eine private Zusammenkunft von Aleviten, wo nicht zur Begleitung der Laute (*saz*) *nefes* gesungen werden. Mehrmals war ich dabei Zeuge großer emotionaler Erschütterung bei den Zuhörern.

Markoff weist auf die wichtige identitätsstiftende und -festigende Rolle dieser Musiktradition hin: "(they) strengthen Alevi 'communitas' or social solidarity through the power of music even though the former sources of their inspiration were gradually passing away" (Markoff 1986:51). Ähnliche Funktion haben die in Vereinszusammenhängen oder bei den jährlichen Festivals durchgeführten, im Vergleich zu früher stark modifizierten, religiösen Zeremonien. Ihre "zeitgemäße" Interpretation ermöglicht auch für die säkulare Schicht die Partizipation. Für sie stehen diese Zeremonien für den Ort, wo Egalita-

rismus und Demokratie ihren höchsten Ausdruck finden. Die dort beschworenen Kämpfe Alis und seiner Söhne Hasan und Hüseyin so wie deren Märtyrertum werden zu Symbolen für die Parteinahme für die Schwachen und Entrechteten und den Kampf gegen Unterdrückung und Unmenschlichkeit. Diese Beobachtungen bestätigen einmal mehr, daß "the efficacy of symbolism (...) indicates that people can participate within the 'same' ritual and yet find quite different meanings for it." (Cohen 1985:55)

IV. Alevitisches Selbstbild

1. Die ethisch-religiöse Sicht

*Elsiziz belsiziz dilsiziz ammâ
Gezeriz âlemde erkekesine*

/Wir sind ohne Hände, Lende und Zunge
Aber wandeln mannhaft in der Welt/

Die religiöse und soziale Identität der Aleviten wird in ihrer normativen Selbstbezeichnung, auf die sich obige Zeilen beziehen, am klarsten zum Ausdruck gebracht: *eline beline diline sahip olanlar* ("Jene, die ihre Hände, Lende und Zunge beherrschen"). Die Einhaltung der hierin implizierten Gebote verleiht den Aleviten in ihrem Selbstverständnis eine moralische Integrität, die sie über den Rest der Gesellschaft erhebt. "Die Beherrschung der Hände, der Zunge und der Lende steht symbolhaft für die Meidung aller von der Gemeinschaft als verwerflich definierten Handlungen" (Kehl-Bodrogi 1989:507). Die Beherrschung der Hände beinhaltet die Forderung, nicht zu stehlen und zu töten. Die Forderung, seiner Zunge Herr zu sein, bezog sich ursprünglich auf die Wahrung des religiösen Geheimnisses: *ser vermek, sir vermemek*, d.h. lieber sterben als das Geheimnis an Außenstehende zu verraten. Sie impliziert darüber hinaus die Enthaltensamkeit von Lüge, Verleumdung und übler Nachrede. Die Beherrschung der Lende schließlich bedeutet die Befolgung des Gebotes, wonach sexuelle Beziehungen nur in der - bei den Aleviten idealiter monogamen - Ehe statthaft sind. Sie beinhaltet aber auch das Verbot, "vor einem Yezid den Gurt zu lösen", d.h. mit Nicht-Aleviten sexuell zu verkehren.

Zu widerhandlungen gegen diese Gebote wurden in der Vergangenheit bestraft, im Extremfall zogen sie Tötung oder lebenslangen Ausschluß aus der alevitischen Gemeinschaft nach sich.⁽¹¹⁾ Und auch wenn sie in der Gegenwart ihre "strafrechtlichen" Konsequenzen eingebüßt haben, so werden die Gebote weiterhin als moralisch bindend erachtet. Die Beherrschung der Hände, Zunge und Lende impliziert einen kollektiven Ehrbegriff. Immer wieder wurde ich im Laufe der Feldforschung in dem alevitischen Dorf Akçaeniş mit dem Selbstbild des "hände- zunge- und lendenlosen" Alevitums konfrontiert. Berichte über Fälle von Mord,

Diebstahl, Ehebruch und Inzest in den umliegenden sunnitischen Dörfern wurden immer mit dem Hinweis darauf beendet, daß all dies unter Aleviten niemals vorkäme. Vorfälle, die dieses Selbstbild erschüttern könnten, werden als kollektive Scham empfunden und deren Thematisierung ist in solchem Maße tabuisiert, daß ich in der Tat keine Aleviten traf, die sich z.B. an Mordfälle oder schwerwiegende sexuelle Normverletzungen in ihren Dörfern erinnern konnten. Hier wird das jahrhundertealte Vorurteil der Sunniten, Aleviten seien unmoralisch, sie würden in sexueller Hinsicht weder Mutter noch Schwester kennen (*ana bacı tanımıyorlar*), in sein Gegenteil verkehrt.

Ein weiteres wichtiges Merkmal der kollektiven Identitätsdefinition betrifft die Art und Weise, wie Religion gelebt wird. Sunnitische Religiösität wird als *per se* heuchlerisch und oberflächlich betrachtet, da sie nach alevitischem Empfinden lediglich auf äußerlichen Glaubensbekundungen beruhe. Sunniten trügen ihren Glauben auf der Zunge, Aleviten dagegen in der Seele, heißt es. Die Verspottung der islamischen Gebetspraxis ist auch in der alevitischen religiösen Dichtung ein häufig wiederkehrendes Motiv. Oft wandte man sich mir mit einem verschmitzen Lächeln zu, wenn im Dorf das Geschrei eines Esels ertönte: "Hast du gehört? Es wird zum Gebet gerufen (*ezan okunur*)!" Und wie empört auch darüber berichtet wurde, daß die Regierung neuerdings Moscheen in alevitischen Dörfern bauen läßt, so verstand man doch, der Sache etwas "Positives" abzugewinnen: "Nun haben die unseren endlich richtige Ställe für ihre Esel!" hieß es dann.

Für die Aleviten stehen die Sunniten für religiösen Fanatismus und Intoleranz schlechthin, während tolerant (*hoşgörülü*) und aufgeklärt (*aydın*) als *sine qua non* des Alevitums gelten. Viele Gespräche, die ich während der Forschung führte, hatten den Unterschied zwischen alevitischer und sunnitischer Gläubigkeit zum Thema.

"Siehe", sagt z.B. die Studentin Öznur in Antalya, "die Sunniten gehen in die Moschee und beten. Die einzige Voraussetzung, dies zu tun, ist, daß sie sich vorher gewaschen haben. Ob sie jemanden vielleicht gekränkt, ja gar ermordet haben, gestohlen oder geflucht haben, danach fragt niemand. Wir sind anders. Bei uns kannst du nur an den religiösen Versammlungen teilnehmen, wenn alle in der Gemeinschaft bezeugen, daß du ohne Sünde bist. Wir treten vor Gott mit reinem Herzen, sie mit gewaschenen Füßen."

*Serdar, ein junger Bauer in Akçaeniş betont während einer Unterhaltung im Dorf das Verstandesmäßige im Alevitum. "Wir Aleviten hinterfragen Dogma und Ritual und übernehmen nur das, was uns mit Logik und Verstand nachvollziehbar erscheint. Z.B. sage ich zu meinem Vater, es ist nicht richtig, wenn wir uns im Muharrem nicht waschen. Ich sage ihm: 'Vater, mit Dreck gibt es keine Andacht (*pislikle ibadet olmaz*)'. Und schau, sie*

(die Sunniten) wissen nicht einmal, warum sie im Ramadan fasten. Sie sagen, es ist so befohlen worden. So etwas würden wir nicht akzeptieren. Unser Fasten im Muharrem hat einen konkreten Grund: Die Trauer um die Getreuen aus dem Hause Alis." (Im Monat Muharrem trauern alle Schiiten und ihnen nahestehende Gruppen wie die Aleviten um die Söhne Alis, Hasan und Hüseyin, die Yezid grausam ermorden ließ. Bei den Aleviten wird zwölf Tage lang gefastet und als Zeichen der Trauer ist es geboten, sich dem Geschlechtsverkehr zu enthalten, sich nicht zu waschen, zu rasieren und keine frischen Kleider anzulegen. Alle Spiegel im Haus werden in dieser Zeit umgedreht oder abgedeckt.)

Als unterscheidendes Merkmal werden aber auch Formen sozialen Verhaltens hervorgehoben. So verurteilen Aleviten die bei gläubigen Sunniten übliche strenge Geschlechtertrennung sowie die islamische Sicht der Frau insgesamt. Im Alevitum existieren in der Tat keine religiöse Überlieferungen, die - im Gegensatz zum Islam aber auch zum Juden- und Christentum - der Frau eine untergeordnete Rolle zuweisen würden. Die alevitische Frau ist voll kultfähig, ihre Teilnahme an den religiösen Zeremonien wird auch nicht durch Perioden von ritueller Unreinheit eingeschränkt. Die - zumindest theoretische - Gleichberechtigung von Mann und Frau wird von Aleviten heute gerne als Beleg für ihre "Fortschrittlichkeit" und "Modernität" zitiert, wobei die auch bei ihnen vorherrschenden patriarchalen Strukturen in der Alltagswelt gerne übersehen werden. Außer Frage steht es jedoch, daß verglichen mit der traditionellen Stellung der Frau in der sunnitischen Mehrheitsgesellschaft alevitische Frauen tatsächlich "freier" sind.

Insbesondere alevitische Intellektuelle interpretieren das Alevitum auch als "Lebensform". Für sie drückt "das Alevitum in unseren Tagen eine kulturelle Identität aus. Das heißt, es verfügt über eine moderne, fortschrittliche, tolerante, humanistische und demokratische kulturelle Struktur" (Şener 1989:167). Diese Einstellung dokumentiert sich in zahllosen Gesprächen mit Aleviten, die ich während der Feldforschung führte, wobei häufig hinzugefügt wurde, daß es natürlich auch unter Sunniten "Aufgeklärte" (*aydın*) gäbe, die über solche Eigenschaften verfügten. Dabei handele es sich jedoch um individuelle Charakterzüge, bei den Aleviten jedoch um kollektive Attribute. Im einzelnen manifestiere sich die alevitische Lebensform in der Ablehnung jeglichen Fanatismus, in der Toleranz Andersdenkender gegenüber, in der Gleichbehandlung von Mann und Frau sowie in einer insgesamt undogmatischen, positiven Lebenseinstellung. In diesem Zusammenhang wird gerne auf die wichtige Rolle von Musik, Dichtung und Tanz sowohl im rituellen wie im profanen Leben hingewiesen wie auch auf die ungezwungene Einstellung zum Alkoholgenuß. Wenn die Sunniten dem Alkohol zusprechen, heißt es, so lassen sie Mohammed draußen und davor. Die Aleviten jedoch rufen Mohammed, Ali und die zwölf Imame in Hymnen an, während sie Wein oder Raki einschenken. Dies beweise nicht nur ihre Gastfreundschaft,

sondern zeige auch, daß sie eben in allen Lebenssituationen dieser heiligen Personen gedenken.

2. Alternative zum "Fundamentalismus": Das Alevitum als "echter" bzw. "türkischer" Islam

Die Mehrzahl der alevitenspezifischen Publikationen der letzten Jahre zeichnet ein Bild des Alevitums, das die traditionelle Sicht widerspiegelt, wonach die Aleviten den einzig wahren Glauben vertreten. Mehr noch: ihre Religion sei der wahre Islam schlechthin (vgl. Zelyut 1990, Şener 1990, 1991). Diese Betrachtungsweise ist auch für die Artikelserien in den Tageszeitungen *Sabah* und *Cumhuriyet* charakteristisch.) Es ist nicht das entworfen Bild, das hier grundsätzlich neu ist, denn die Aleviten waren sich seit je ihrer Überlegenheit über die Sunniten sicher: Es ist jedoch das erste Mal, daß sie ihr jahrhundertlang selbstauferlegtes Schweigen ablegen und diese Selbstsicht demonstrativ in der Öffentlichkeit vertreten. Dies wiederum erzwingt eine Beweisführung, die bis jetzt in den eigenen Reihen nicht erforderlich war. Denn reklamieren sie für sich den Status von Muslimen, müssen sie sich vor allem mit dem Problem der Einstellung zu den fünf Hauptpflichten, deren Befolgung Grundvoraussetzung für die Zugehörigkeit zur islamischen *umma* (Gemeinschaft) ist, auseinandersetzen. In diesem Zusammenhang wird in letzter Zeit verstärkt vom Koran aus argumentiert, um nachzuweisen, daß vier der fünf Pfeiler dort nicht einmal erwähnt werden (vgl. Koç 1986). Demnach wären die Gründe, aufgrund derer den Aleviten seitens der Orthodoxie die Anerkennung als Muslime verwehrt wird, hinfällig. All das, was als Zeichen ihrer Ketzerei ausgelegt wird, weise die Aleviten eben als jene aus, die den Islam in ihrer ältesten, zu Mohammeds Zeiten praktizierten Form in die Gegenwart hinübergerettet haben. Denn wie kann als Bedingung der Zugehörigkeit zum Islam der Besuch von Moscheen gefordert werden, wo es doch zu Mohammeds Lebzeiten keine gegeben hat? Forderte etwa Mohammed die Wallfahrt nach Mekka? In dem Bestreben, alevitische Praktiken mit dem Koran in Verbindung zu bringen, wird daselbst sogar die Begründung für die nächtlichen Zeremonien der Aleviten gefunden: Mohammed hätte nächtliche Gebete, nicht fünfmalige am Tage gefordert (vgl. Şener 1989).

Konfrontiert mit dem Vorwurf, sich nominell zur *Caferiya* zu bekennen aber auch deren Gesetze und Theologie nicht zu befolgen, wird des öfteren damit argumentiert, daß die *Caferiya* sich im Laufe der Zeit von der "wahren" Schia entfernt hätte. Von allen heute existierenden schiitischen Gruppen hätten die Aleviten als einzige die Lehre Alis (auf den sich alle Schiiten beziehen) ungebrochen bewahrt.

In den neueren öffentlichen bzw. veröffentlichten Darstellungen, in denen Aleviten, oder genauer ihre Wortführer, eine Charakterisierung ihrer Gemeinschaft vornehmen, ist die Beru-

fung auf "türkische" Kulturtraditionen das am häufigsten wiederkehrende Motiv. Dabei werden im Alevitum vorhandene, auf mittelasiatisch-schamanistische Tradition zurückgehende Kulturelemente (wie die Verehrung der Türschwelle, das Vergraben der Opferknochen, Alkoholgenuß und Tanz während der religiösen Zeremonien u.ä.m.) als Belege herangezogen.⁽¹²⁾ Aber auch die relativ freie Stellung der Frauen wird als Beweis dafür angeführt, daß im Gegensatz zu den Sunniten die Aleviten nicht den islamisch-arabischen Kultureinflüssen erlegen sind. Weiter wird die "türkische These" durch die Tatsache gestützt, daß die Kultsprache der Aleviten - Gebete, Segenssprüche, religiöse Hymnen u.a. - im Gegensatz zur Dominanz der arabischen Sprache im Islam - immer schon das Türkische war. Es heißt, die Aleviten hätten den Islam den Bedürfnissen und Eigenarten der Türken angepaßt und somit sei das Alevitum nichts anderes, als die türkische, quasi nationale Form des Islam und als solche freier, toleranter, undogmatischer und insgesamt humaner.

Diese Argumentation ist nicht nur für jene gebildete Aleviten charakteristisch, die sie in ihren Publikationen öffentlichkeitswirksam zu vertreten wissen. Aleviten sind in allen Landesteilen und ohne Unterschied ihrer sozialen Stellung erstaunlich gut informiert über die gegenwärtige Diskussion. Die Bücher über das Alevitum erreichen nicht nur die Gebildeten; sie werden ebenso von Arbeitern und Bauern gelesen und die zahlreichen Veranstaltungen mit Auftritten der neuen alevitischen Wortführer auch in der Provinz tragen das ihre dazu bei, daß das neu entworfene Bild der Gemeinschaft alle erreicht. Ob Menschen sich als religiös, deistisch oder atheistisch definieren, ob sie politisch mehr links oder in der Mitte stehen, in der allgemeinen Beurteilung ihrer Gemeinschaft sind sich alle einig. Die häufigsten Attribute, die dem Alevitum beigelegt werden, sind demnach: national (*ulusçu*), demokratisch (*demokrat*), tolerant (*hoşgörülü*), modern (*çağdaş*), laizistisch (*laik*) und fortschrittlich (*ilerici*).

Es ist sicher nicht zufällig, daß das "türkische Argument" in der gegenwärtigen Phase, in der Aleviten für ihre offizielle Anerkennung eintreten, so stark instrumentalisiert wird. Hier scheint, wenn vielleicht auch unbewußt, die Überlegung eine Rolle zu spielen, daß die Berufung auf das Türkentum in einem Land, zu dessen verfassungsmäßig erklärten Grundsätzen der Nationalismus gehört, ihre Wirkung nicht verfehlen wird. Keine alevitische Kultur- und Folkloreveranstaltung, keine Podiumsdiskussion zur Frage des Alevitums, an der nicht immer wieder die Eigenschaft des Alevitums als "türkisch" unterstrichen würde. In diesem Zusammenhang werden frühe alevitische Heilige wie Hacı Bektaş (13. Jahrhundert) als türkische Nationalisten präsentiert, deren Bestreben es gewesen sei, nationale Kultur und Sprache vor der Dominanz des Arabischen zu retten.⁽¹³⁾ Hier wird eine historische Tradition konstruiert, die als Ressource der neuen Gemeinschaftsbildung und der Affirmation ihrer kollektiven Identität dient.⁽¹⁴⁾

3. Modernisierendes Etikett: Das Alevitum als "Garant der Republik und der Demokratie"

Bedingt durch ihre Unterstützung der kemalistischen Bewegung und ihre mystifizierte Verbindung zu Atatürk betrachten sich die Aleviten als sine qua non der Republik und aller ihr zugeschriebenen Werte wie Demokratie, Säkularismus, Menschlichkeit. So wie Atatürk ohne die Unterstützung der Aleviten niemals den Unabhängigkeitskrieg hätte gewinnen und die Republik etablieren können, so wäre die Türkische Republik auch gegenwärtig ohne die Millionen Aleviten in Gefahr. Sie seien das Bollwerk gegen religiösen Fanatismus, nationalen Chauvinismus und Faschismus. Als solches wiesen sie ihre Religion, Ethik und ihre traditionellen sozialen Institutionen aus. Sollte es möglich sein, das Alevitum über seine Grenzen hinaus zu verbreiten, könnte es die Lösung vieler Probleme im Land bedeuten. "Wenn das Alevitum in der Türkei, ja in der Welt nur besser bekannt wird, werden 90% der Türken und Millionen in der Welt sich zum Alevitum bekennen", sagte Izzettin Doğan in einem Interview in *Cumhuriyet* (8. Mai 1990). Ebenso sei die Verbreitung des Alevitums aus strategischen Gründen schon außerordentlich wichtig. Denn "wenn die Türkei die EG-Mitgliedschaft anstrebt, so hat sie keinen besseren Helfer als die alevitische Ideologie. Denn der Westen sträubt sich gegen ein Land, das den sunnitischen Islam vertritt. Aber wenn die Regierung in Strukturen der alevitischen Ideologie handelt, so ist das dem Westen vertraut" (*Nokta*, 13. Mai 1990). Hier deutet sich eine mögliche, grundlegende Veränderung an, nämlich die Aufgabe des Prinzips der erblichen Zugehörigkeit zur Gruppe.

V. Politische Offensive der Aleviten

1. Die Allianz zwischen Aleviten und Säkularisten

Ihr Eintreten für den Säkularismus, in dem Aleviten nach wie vor den einzigen Garanten für ihre - zumindest rechtliche - Gleichberechtigung sehen, macht sie zu den stärksten Verbündeten der (sunnitischen) Säkularisten. "Wir sehen im Alevitum die Chance, dem religiösen Fanatismus Einhalt gebieten zu können", sagte ein sunnitische Mitarbeiter der Tageszeitung *Milliyet* bei einem Gespräch im Oktober 1990. Diese Haltung ist charakteristisch für einen Teil der kemalistischen Intelligenzia in der Türkei. Sie zeigt sich in der öffentlichen Unterstützung alevitischer Forderungen, in Presseberichten (wie die "Aleviten-Kampagne" Anfang 1990 in den Medien) und sie manifestiert sich weiter bei Podiumsdiskussionen und Konferenzen zur Frage des Verhältnisses zwischen Staat und Religion, in der Teilnahme sunnitische Intellektueller (Schriftsteller, Sozial- und Geisteswissenschaftler, Journalisten) an alevitischen Veranstaltungen u.ä.m. Das gemeinsame Interesse - die Verteidigung des Säkularismus - bringt säkulare Sunniten mit säkularen und religiösen Vertretern des Alevitums zusammen. Daß es zwischen einer überwiegend antireligiös eingestellten Schicht und einer Religionsgemeinschaft zur Interessenskoalition kommen konnte, liegt - neben der gemeinsamen Interessenlage - in der Interpretation des Alevitums begründet, nämlich als "Garant der Demokratie und des Laizismus", wofür ihn seine besonderen Glaubensinhalte und sozial-religiösen Institutionen geradezu prädestinierten. Dabei wußten die meisten von denen, die heute im Alevitum eine Alternative zum und einen Schutzwall gegen den Islamismus sehen, noch vor einigen Jahren kaum mehr über ihn als seine Existenz. Die "Entdeckung" des Alevitums ist somit gleichzeitig Ausdruck und Folge des oben beschriebenen Prozesses, in dem die alevitische Elite den Vorstoß unternahm, die Prinzipien dieser ehemaligen Geheimreligion zu lüften und der Öffentlichkeit preiszugeben.

Die Ansicht, wonach es sich beim Alevitum um eine der türkischen Kulturtradition angemessenere Religionsform als die sunnitische Richtung handele, weist beim näherer Betrachtung Parallelen zum Bestreben der Protagonisten der "Türkisch-Islamischen-Synthese" auf, nämlich Islam und Türkentum miteinander in Einklang zu bringen. Während letztere jedoch das Alevitum seiner politisch-oppositionellen Traditionen entkleiden und es religiös der Sunna näherbringen wollen, bestehen Aleviten auf der Einzigartigkeit ihrer religiösen und sozialen Traditionen und stellen sich jeglichen Synthesebestrebungen entgegen. Viele sunnitische Säkularisten wiederum sähen am liebsten die gesamte Bevölkerung alevitisiert, in der Überzeugung, daß in diesem Fall religiösem Fanatismus am wirkungsvollsten der Boden entzogen wäre. Diese Sicht des Alevitums ist charakteristisch für die siebenteilige Serie "Die Aleviten" in *Cumhuriyet* vom März 1990.

Die Allianz alevitischer und sunnitischer Intellektueller fand ihren bis heute bedeutendsten Niederschlag in dem sog. Alevitischen Manifest (*Alevi Bildirgesi*), das am 15. Mai 1990 in der Tageszeitung *Cumhuriyet* abgedruckt wurde, nachdem es schon Monate zuvor als Flugblatt zirkulierte. Für die Unterstützung des von prominenten Aleviten wie der Journalist Riza Zelyut und der Autor Necat Birdoğan verfaßten Aufrufs konnten namhafte sunnitische säkularistische Intellektuelle (u.a. der Schriftsteller Aziz Nesin und der Sänger Zülfü Livaneli) gewonnen werden, von denen einige sogar aktiv an der Formulierung des Textes mitgearbeitet hatten. Diese Zusammenarbeit stellte, wie Çetin Yetkin von *Milliyet* angab, den Anfang einer Reihe gemeinsamer Aktivitäten dar, wie die Veranstaltung von Symposien u.ä.

Mit der Veröffentlichung des "Alevitischen Manifests" traten die neuen Wortführer des Alevitums die politische Offensive an. In ihm geht es nicht mehr um bloße Verteidigung und Rechtfertigung angesichts andauernder Diffamierung und Diskriminierung; vielmehr werden hier Rechte formuliert und mit Berufung auf die Verfassung eingefordert. Die Tatsache, daß der Aufruf in der renommiertesten überregionalen Tageszeitung *Cumhuriyet* abgedruckt wurde, verlieh ihm zusätzliches Gewicht. Da das Manifest ein Meilenstein in der gegenwärtigen Entwicklung innerhalb des Alevitums darstellt, soll es hier in Auszügen wiedergegeben werden:

Alevitisches Manifest

Da die Aleviten andere Glaubensrichtungen als 'richtig, schön und heilig' erachten, erwarten sie, daß ihnen die gleichen positiven Gefühle entgegengebracht werden. Die Begegnung mit der alevitischen Lehre wird für die Türkei eine Quelle des Friedens und Reichtums sein.

Die Tatsachen

Es leben in der Türkei 20 Millionen Aleviten. (...)

Auch das Alevitum ist, wie die Sunna, ein Zweig des Islam. Es ist so alt wie sie. Mit seinen religiösen, politischen, kulturellen und sozialen Aspekten ist das Alevitum in der Türkei die Lebensform eines Teiles des Volkes. (...)

Wenn die Urquelle auch der Islam ist, so gibt es zwischen dem alevitischen und dem sunnitischen Islam sowohl in der Lehre, wie auch im praktischen Leben Unterschiede.

Unser sunnitische Volk weiß nichts über das Alevitum. (...)

Seine Ansichten über das Alevitum werden durch völlig haltlose Vorurteile, aus dem Hörensagen geborene Anschuldigungen bestimmt. Das Ministerium für Religiöse Angelegenheiten vertritt nur den sunnitischen Zweig.

In den staatlichen Schulen durch den Religionsunterricht, in den Moscheen durch die Vermittlung der Imame lebt nur der sunnitische Islam, er wird am Leben erhalten.

Die Existenz der Aleviten wird geleugnet.

Der schlagendste Beweis hierfür sind durch Staatsmänner abgege-

bene Erklärungen, wonach die Türkei sunnitisch sei. "Wir sind Sunniten", heißt es.

Während heute in der Türkei Christen, Juden und Süryani (assyrische Christen, d.V.) über eigene Gotteshäuser verfügen, haben die Aleviten nichts von alledem. Glaubens- und Redefreiheit aber sind Menschenrechte! (...) Hat die offizielle Unterdrückung der Aleviten mit der Gründung der Republik auch aufgehört, lebt doch der althergebrachte soziale, psychologische und politische Druck weiter. Aus diesem Grund können Aleviten die in der Verfassung garantierte Gewissens- und Religionsfreiheit nicht in Anspruch nehmen. Aleviten müssen heute noch ihre Identität verheimlichen. (...)

Die Aleviten haben die Umwälzungen Atatürks geschlossen unterstützt.

Trotz dieser Haltung fanden ihre Sorgen auch in der Republik kein Ende. Die alevitischen Massen stehen für eine moderne, demokratische und freie Türkei ein. (...)

Forderungen

Die Unterdrückung der Aleviten muß erkannt werden. (...)

Aleviten müssen ohne Scheu 'Ich bin Alevit' sagen können. (...)

Sunnitische Familien müssen ihre Ansichten zum Alevitum ändern. (...) Die Intellektuellen müssen das Alevitum in Zusammenhang mit den Menschenrechten verteidigen. (...)

In der Presse muß der alevitischen Kultur ein Platz eingeräumt werden. (...)

Das Fernsehen muß die Existenz des Alevitums wahrnehmen.

Aleviten müssen im Ministerium für religiöse Angelegenheiten vertreten sein. (...)

Moscheebauten in alevitischen Dörfern müssen aufhören. (...)

Im Religionsunterricht muß auch die alevitische Lehre vermittelt werden. (...)

Aleviten sind die Garanten des Laizismus. (...)

Das Alevitum hat nichts zu tun mit der Schia in Iran. (...)

(Zwölf Unterschriften von namhaften - alevitischen wie sunnitischen - Schriftstellern, Künstlern, Journalisten u.a. Weiter wird vermerkt, daß der Aufruf von 120 weiteren Intellektuellen und Künstlern unterzeichnet wurde.)

Auffallend ist, daß trotz wiederholter Berufung auf den Laizismus hier nicht die Rückkehr zu einer konsequenten säkularen Politik gefordert wird. Das wichtigste Anliegen, das in dem Manifest zur Sprache gebracht wird, ist die Anerkennung des Alevitums und damit seine Vertretung in all den Bereichen, die bis jetzt nur den Sunniten offenstehen. Eines der häufigsten Argumente, das sowohl in privaten Gesprächen wie auch in öffentlichen Stellungnahmen hierzu vorgebracht wird, ist, daß die sunnitischen religiösen Einrichtungen wie auch das Budget des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten aus Steuergeldern und somit zu einem Teil auch aus Geldern der Aleviten finanziert werden. Wenn der Staat schon Steuergelder für religiöse Belange ausgibt, heißt es, dürfe ein Teil der Steuerzahler nicht unberücksichtigt bleiben.

Zahlreiche Aleviten sehen in der Einstellung mancher Regierungsmitglieder, dem Alevitum zwar islamischen Charakter zuzuerkennen, es aber gleichzeitig zu seinen vorgeblich sunnitischen Wurzeln zurückbringen zu wollen, eine noch größere Gefahr der Assimilierung als in der mehr direkten Art, z.B. in alevitischen Dörfern Moscheen zu bauen. Während letzteres eher Widerstand hervorrufe und die Gemeinschaft indirekt stärke, könnte die "Anerkennung" der "ungebildeten Masse" schmeicheln und sie dadurch für die Assimilierungspolitik gefügiger machen.

Daß letztere Annahme nur teilweise begründet ist, konnte während der seit zwei Jahren vom Kultusministerium organisierten Feierlichkeiten in Hacibektaş im Sommer 1990 und 1991 beobachtet werden. Die 1990 vom Kultusminister Kemal Zeybek höchstpersönlich gehaltene Rede wurde von einem Teil der mehreren Tausend Festivalteilnehmer emphatisch begrüßt. Zeybek vermied jegliche Kritik am Alevitum und lobte überschwänglich dessen nationalen Charakter, seine humanistische Einstellung und Fortschrittlichkeit. Dabei benutzte er alevitische Symbole, bediente sich alevitischer Anreden und Gestik. Für viele der überwiegend aus unteren sozialen Schichten stammenden Zuhörer kam diese Rede, wie auch die anderer Politiker einer Aufwertung ihrer stigmatisierten Identität gleich. Andererseits jedoch konnte beobachtet werden, daß dieselben Menschen sehr wohl abwehrend auf Versuche reagierten, ihnen ihre Sonderidentität zu nehmen. So kam es im Sommer 1991 während des Vortrages des Generalinspektors des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten, Abdulkadir Sezgin, zu einem Eklat, wobei tätliche Auseinandersetzungen nur mühsam verhindert werden konnten. Herr Sezgin begann seine Rede mit der Behauptung, daß es zwischen Aleviten und Sunniten an sich keinen Unterschied im Glauben gäbe. Erstere seien ebenso Hanefiten, hätten sich allerdings einige Unsitten angewöhnt, wie die Vernachlässigung der Gebete u.ä. Nach ca. zehn Minuten explodierte der Unmut der im Saal Versammelten, der Generalinspektor wurde schließlich am Weiterreden gehindert. Ein weiterer Vorfall erregte die Gemüter ebenfalls so stark, daß es nur der Schlichtung einiger anerkannter Persönlichkeiten zu verdanken war, daß es nicht zu einem Aufstand kam. Während die Organisatoren nämlich beliebte alevitische Sänger, die traditionell jedes Jahr in Hacibektaş auftreten, nicht eingeladen hatten, ließen sie eine Gruppe Musiker aus Ankara kommen, die religiöse (sunnitische) Gesänge darboten. Als die mehreren Tausend Zuhörer im überfüllten Sportstadion, die diesen Auftritt als Provokation empfanden, drohten, die Bühne zu stürmen, konnte der Bürgermeister und ein Journalist aus Istanbul die Vertreter des Ministeriums dazu bewegen, die Darbietung zu beenden.

Die staatliche Einmischung fördert aber auch die Uneinigkeit unter den Aleviten selbst. Vorwürfe, die Stadtverwaltung (Hacibektaş ist zu ca. 95% alevitisch) hätte sich für das Versprechen von Asphaltstraßen u.ä. an den Staat verkauft, waren während den Feierlichkeiten öfters öffentlich erhoben worden. Während den Feierlichkeiten 1990 und 1991 fanden jeweils Alternativveranstaltungen statt, wo populäre alevi-

tische Sänger auftraten und wo auch ein Gegen-Symposium stattfand. Dies und die oben geschilderten Vorfälle wurden von Vertretern mehrerer Vereine und einigen Lokalpolitikern zum Anlaß genommen, einen offenen Brief an die Regierung zu verfassen, in dem die Forderung erhoben wurde, die Regierung möge "ihre Hände lassen" vom Alevitum im allgemeinen und vom Festival in Hacibektaş im besonderen. Insgesamt verliefen die Veranstaltungen in den letzten zwei Jahren in einer eher angespannten Atmosphäre. Die Anwesenheit vieler sunnitischer Parteifunktionäre, die die Gelegenheit für Wahlpropaganda nutzten, empfanden alle meine Gesprächspartner als störend.

In der Tat glich Hacibektaş 1990 und 1991 am jeweils ersten Tag der Festival-Veranstaltungen mehr einer großangelegten Wahlkampagne als der feierlichen Würdigung eines großen Heiligen. Die großen Parteien (ANAP, SHP und DYP) kamen mit mehreren Bussen angereist, an denen Lautsprecher installiert waren, aus denen unaufhörlich Musik und Wahlpropaganda in voller Lautstärke tönte. Zahlreiche Journalisten und sogar das Fernsehen waren dabei, die sich allerdings weit mehr für die prominenten Politiker, als für die Veranstaltungen bzw. die dort zur Sprache gebrachten Probleme der Aleviten interessierten. Die Bewohner von Hacibektaş und die angereisten Aleviten, mit denen ich gesprochen habe, sehnten sich nach früheren Zeiten zurück, als sie bei diesem größten jährlichen Treffen der Aleviten aus allen Landesteilen noch unter sich gewesen waren. "Für die sind wir nur Stimmvieh. Hier versprechen sie uns das Blaue vom Himmel, aber wenn sie die Macht haben, tun sie nichts für uns. Die CHP war auch nicht anders. Wir müssen schon unsere Sache selbst in die Hand nehmen", sagte ein älterer Mann im Kaffeehaus, wo die Anwesenheit der Politiker diskutiert wurde.

2. Reaktionen auf die alevitische Offensive

Die zahlreichen Leserbriefe, die die Presseveröffentlichungen vor allem in *Sabah* und *Cumhuriyet* über das Alevitum begleiteten, aber auch meine persönlichen Beobachtungen zeigen, daß die Medienkampagne von den Aleviten mit außerordentlich großem Interesse verfolgt wurde. Quer durch alle sozialen Schichten waren die Artikelserien wochenlang Gesprächsthema. Ich bin Monate später noch, sogar in den entlegensten Dörfern auf sie angesprochen worden. Daß überregionale Massenblätter das erste Mal das bis dahin tabuisierte Thema "Alevitum" aufgriffen und für den Abbau von Vorurteilen warben, wurde insgesamt gesehen positiv beurteilt. Das insbesondere von *Cumhuriyet* gezeichnete Bild des Alevitums als das "bessere Viertel", das moderner, aufgeklärter, demokratischer und toleranter als der Rest der Gesellschaft sei, trug wesentlich zur Stärkung des kollektiven Selbstbewußtseins bei. Gleichzeitig mischten sich jedoch alte Ängste in die Euphorie über die plötzlich erwachte Aufmerksamkeit. Häufig wurde in Gesprächen die Skepsis geäußert, eine zu positive Darstellung und ein zu offensives

Auftreten von Aleviten könnte auch Agressionen hervorrufen und sich schließlich gegen die Gemeinschaft wenden. Diese eher skeptische Einschätzung der Lage war mehr in der alevitischen Unter- und Mittelschicht (Bauern, kleine Angestellte, Händler) anzutreffen. Bezeichnenderweise wird die gegenwärtige Entwicklung von der alevitischen Intelligenzia, die ja maßgeblich an der Aktualisierung des Themas beteiligt ist, überwiegend begrüßt. Neben der grundsätzlichen Bejahung der Bekanntmachung religiöser und sozialer Aspekte des Alevitums in der Öffentlichkeit wie die Artikulation dessen kollektiver Interessen gibt es allerdings auch unter prominenten Aleviten Stimmen, die davor warnen, Spielball verschiedener Interessengruppen zu werden. Während einer Podiumsdiskussion im November 1990 in Istanbul forderte z.B. der Historiker Mehmed Bayrak, das plötzlich erwachte Interesse am Alevitum vorsichtiger zu beurteilen. Ihn, wie andere Kritiker stimmt es skeptisch, daß gegen alle Gewohnheit, unliebsame Publikationen einzuziehen, die Zensur im Falle der Serie von Presseveröffentlichungen wie Bücherpublikationen zum Alevitum kaum tätig wird. Es wird vermutet, daß hinter diesem "Wohlwollen" die Absicht der Regierung steht, die Gemeinschaft durch gewisse Zugeständnisse "einzufangen" und schließlich zu entpolitisieren und zu sunnitisieren. Ähnliche Überlegungen brachte auch die linke Wochenzeitschrift *2000e doğru* in ihrer Titelgeschichte "Das Spiel des Staates mit dem Alevitum" zur Sprache (3. Juni 1990). Die Ansicht überwiegt jedoch, die gegenwärtig gegebene Möglichkeit zur Selbstartikulation ohne zuviel Rücksicht auf eventuelle Fremdinteressen zu nutzen. Ein Teil der türkischen Linken bringt der "alevitischen Offensive" massive Ablehnung entgegen. Den ehemaligen marxistischen Protagonisten des alevitischen revivals wird der Vorwurf der Spaltung der Arbeiterklasse entlang der Konfessionsgrenze gemacht.

Die schärfste Kritik am "Alevitischen Manifest" äußerte Hasan Yalçın in *2000e doğru* (3. Juni 1990). Er ging so weit, die Verfasser zu beschuldigen, mit dem Staat gemeinsame Sache zu machen. Indem das Manifest das Alevitum als einen Zweig des Islam darstelle und immer wieder seinen islamischen Charakter betone, biedere es sich den Regierenden geradezu an: "An einem solcherart dargestellten Alevitum wird weder der Staat noch das Ministerium für religiöse Angelegenheiten etwas aussetzen haben." Eine solche Haltung verrate die Tradition des Alevitums, eine soziale Opposition zu sein. Weiter bringt der Autor sein Befremden darüber zum Ausdruck, daß das Manifest zwar das Entstehen des Alevitums für den Laizismus betone, gleichzeitig aber fordere, es müsse im Ministerium für religiöse Angelegenheiten, im obligatorischen Religionsunterricht und in den religiösen Sendungen im Funk und Fernsehen vertreten sein. "Eine Verteidigung des Laizismus auf konfessioneller Grundlage ziemt sich für die Kenan Evrens, nicht aber für die Aleviten."

Wie es scheint, sehen nur wenige die Gefahr einer Eskalation von Konflikten, die eine offensive alevitische Politik in sich birgt. Der prominenteste Kritiker in diesem Sinne ist der Ge-

schichtspräsident A. Yaşar Ocak, der seine Befürchtungen anlässlich der Serie "Die Aleviten" in *Cumhuriyet* in einem Leserbrief geäußert hat: "Indem Sie das Alevitum als modern, fortschrittlich, kemalistisch, dem Laizismus und der Gedankenfreiheit verpflichtet darstellen und indem Sie betonen, daß nur das Alevitum der wahre Islam sei, sind Sie einseitig und provozierend (aufhetzend). Indem Sie vorgeben, für das Alevitum Partei zu ergreifen, stempeln Sie die große Mehrheit in diesem Lande als Feinde Atatürks, als Gegner des Laizismus, als ewig gestrige ab. (...) Man kann nicht umhin, zu fragen, nach welcher Logik, nach welchen objektiven Kriterien die Autoren dieser Serie, von denen m. W. keiner Alevit ist, zu diesen Schlußfolgerungen kamen. Noch trauriger ist, daß hierbei die Menschen zweier Gruppen, die bei allem Unterschied im Glauben Kinder der selben Nation sind, als erbitterte Feinde aufeinandergehetzt werden. Die Autoren haben vermutlich nicht bedacht, daß ihr Vorgehen einer sehr risikoreichen Entwicklung den Weg ebnet, die die Türkei in ein neues Irland verwandeln kann." (*Cumhuriyet*, 21. Mai 1990).

Es ist zu hoffen, daß Herr Ocaks blutige Prognose sich nicht erfüllen wird. Daß die gegenwärtige Entwicklung auch Gefahren in sich birgt, ist jedoch nicht von der Hand zu weisen. Es scheint lediglich eine Frage der Zeit zu sein, bis angesichts der rezenten Proklamierung des Alevitums als des "wahren Islam" die Islamisten ihrerseits eine Gegenoffensive ergreifen. Dies wiederum könnte, bei entsprechender politischer Instrumentalisierung und Emotionalisierung auf beiden Seiten und angesichts der landesweit wachsenden Einflusses des Islamismus zu größeren Konflikten zwischen Aleviten und Sunniten führen. Es wird in Zukunft vieles von der Religionspolitik der neuen Regierung abhängen und ob es den Aleviten bzw. ihren Wortführern gelingen wird, das Alevitum als eine gesellschaftlich verhandlungsfähige und öffentlich anerkannte Gruppe zu etablieren.

Anmerkungen

(1) Es existieren keine statistische Daten über die tatsächliche Zahl der Aleviten in der Türkei. Alevitische Schätzungen bewegen sich zwischen 20 bis 30%.

(2) Mit Islamismus ist hier der Islam als politische Ideologie gemeint, die nach Tibi den Anspruch vertritt, "der Islam sei nicht nur eine Religion, sondern (...) eine mit staatlicher Ordnung verquickte Religion", woraus die Forderung nach der "Entsprechung des Sakralen und des Politischen" resultiert (Tibi 1991:158).

(3) Der *çelebi*-Zweig des Bektâşi-Ordens, dessen Vertreter ihre Abstammung auf den legendären Ordensgründer Hacı Bektaş zurückführen, ist organisatorisch mit dem Alevitum verbunden. Der jeweils amtierende *çelebi* wird von den Aleviten als höchste religiöse Autorität anerkannt. Von ihnen wurden in der Vergangenheit die Mitglieder der "heiligen Familien", die dedes, denen die soziale und religiöse Leitung der einzelnen alevitischen Gemeinden unterliegt, in ihren Ämtern bestätigt. Der sog. *babayan*-Zweig dagegen verwarf das genealogische Prinzip und stand jedem, unabhängig von seiner Abstammung, offen. Zu der Teilung des Ordens vgl. Birge 1964; Kehl-Bodrogi 1988; Birdoğan 1990.

(4) Die Erhebung der kurdischen Aleviten von Dersim (heute Tunceli) richtete sich gegen die Zentralisierungsmaßnahmen der Republikaner. Sie hatte keinen religiösen Hintergrund. Vgl. van Bruinessen 1989; Timuroğlu 1991.

(5) Unter Stigma wird hier nach Goffmann "die Situation des Individuums, das von vollständiger sozialer Akzeptierung ausgeschlossen ist" verstanden (Goffmann 1967:7).

(6) Hieraus erklärt sich der überdurchschnittlich hohe Anteil der Aleviten unter den Arbeitsmigranten aus der Türkei in Deutschland. Nach Schätzung Ismail Kaplans vom Alevitischen Kulturverein in Hamburg beträgt ihr Anteil ca. 40% (mündliche Information).

(7) Berger unterscheidet zwischen "struktureller Säkularisierung, dem Auszug der Religion aus den gesellschaftlichen Institutionen" und "subjektiver Säkularisierung, dem Auszug der religiösen Sicht aus dem Bewußtsein des Menschen" (zitiert nach Robinson 1987:258).

(8) Den Ausschlag zu den Ausschreitungen in Maraş z.B. gab das gezielt gesteuerte Gerücht, Aleviten hätten in einem Kino eine Bombe gelegt. Von der örtlichen MHP aufgewiegelte Sunniten drangen daraufhin in die von Aleviten bewohnte Stadtviertel ein und töteten ohne Unterschied auf Alter und Geschlecht, alle, derer sie habhaft werden konnten.

(9) Bei der folgenden Ausführung konnte die Wahlniederlage der ANAP im Oktober 1991 und die darauf folgende Regierungsneubildung nicht mehr berücksichtigt werden.

(10) Als *takiya*, d.h. Vorsicht, wird das schiitische Gebot bezeichnet, in einer feindlichen Umgebung die wahre religiöse Gesinnung zu verbergen und sich äußerlich anzupassen, um nicht Gefahr der Verfolgung für die eigene Gruppe heraufzubeschwören (vgl. Goldziher 1963:203).

(11) Im Sommer 1990 konnte ich in einem alevitischen Dorf bei Antalya Berichte über die Tötung von Frauen, die sexuelle Beziehungen zu Sunniten unterhielten, aufzeichnen. Noch in den 40er Jahren wurden dort Frauen, die einer solchen Tat beschuldigt wurden, von einem Felsen in ein nahegelegenes See geworfen, nachdem man an ihrem Hals einen schweren Stein befestigt hatte.

(12) Für die schamanistischen Elemente im Alevitum vgl. Melikoff 1978: Birdoğan 1990.

(13) Die Redner des zweitägigen Symposiums in Hacıbektaş im Sommer 1991 haben Hacı Bektaş allesamt als frühen Nationalisten (*ulusçu*) gefeiert.

(14) Für das Phänomen der *invention of tradition* bei Ethnizitätsbewegungen vgl. u.a. Hobsbawn and Ranger 1983 und Elwert 1991. Für die Oromo in Sudan und Äthiopien Zitelmann 1991.

Literatur

- Ahmad Feroz, 1988
Islamic Reassertion in Turkey. In: Third World Quarterly, April 1988
- Arvası, Ahemd S., 1990
Türk-Islâm Ülküsü. Band 1-3. Istanbul.
- Bardakçı, Cemal, 1970
Alevilik - Ahilik - Bektaşilik. Ankara.
- Barth, Fredrik, 1969
Introduction. In: Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisaion of Culture Difference. Oslo - Bergen - Tromso.
- Bilgiseven, Amiran Kurtakan 1991a
*Türkiye'de Milli Birliği Bozan Ayrılık (Alevi-Sünni-Ayrı-
lığı)*. Istanbul.
- ders. 1991b
Etnik ve Dini Bölücülük. Istanbul.
- Birdoğan, Necat, 1990
*Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik. Hamburg Alevi Kültür
Merkezi Yayınları*. Hamburg.
- Blaschke, Jochen & Bruinessen, Martin van (Hrsg.), 1984
Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und
Mittleren Orients 1984. Berlin.
- Bora, Tanıl & Can, Kemal 1991
Devlet, Ocak, Dergah. 12 Eylül'den Sonra Ülkücü Hareket.
Istanbul.
- Bozkurt, Fuat, 1990
Aleviliğin Toplumsal boyutları. Istanbul.
- Bruinessen, Martin van, 1984
Die türkische Republik, ein säkularer Staat?
In: Blaschke, J. & Bruinessen, M. v. 1984.
- ders. 1989
Agha, Scheich und Staat. Berlin.
- Canfield, Robert, 1973
The Ecology of Rural Ethnic Groups and the Spatial
Dimensions of Power. In: American Anthropologist, 75.
- Cohen, Anthony P., 1985
The Symbolic Construction of Community. London and New
York.

- Dincer, M., 1990
Alevi-Sünni Ayrımının Tarihsel Nedenleri. Ankara.
- Eidheim, Harald, 1969
 When Ethnic Identity is a Social Stigma. In: Barth 1969
- Elwert, Georg, 1989
 Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. Ethnizität und Gesellschaft: Occasional Papers Nr. 22. Berlin.
- ders. 1991
 Fassaden, Gerüchte, Gewalt. Über Nationalismus. In: Merkur - Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 4.
- Erseven, İlhan Cem, 1990
Aleviler'de Semah. Ankara.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki, 1991
Sömürülen Alevilik. Istanbul.
- Figlali, Ethem R., 1990:
Türkiye'de Alevilik, Bektaşilik. Istanbul.
- Goffman, Erving, 1967
 Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt a.M.
- Goldziher, Ignaz, 1963
 Vorlesungen über den Islam. Heidelberg.
- Hanf, Theodor, 1981
 Die christlichen Gemeinschaften im gesellschaftlichen Wandel des arabischen Vorderen Orients. In: Orient 22, Jahrgang 2.
- Halm, Heinz, 1982
 Die islamische Gnosis. Zürich/München.
- Kaleli, Lütfi, 1990
Kimliğini Haykıran Alevilik. Istanbul
- Kaya, Haydar, 1989
Kurban-Kevser ve Ehl-i Beyt. Istanbul.
- ders. 1989
Musâhiblik. Istanbul.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina, 1988
 Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Islamkundliche Untersuchungen, Band 126, Berlin.

- Kehl-Bodrogi, Krisztina, 1991
Alevilik üzerine. In: *Cem, Aylık Siyası Kültürel Dergi, Yıl 1, Sayı 6.*
- Keyder, Çağlar, 1984
Vom Osmanischen Reich zur Republik. Die politische Ökonomie der türkischen Demokratie. In: Ömer Seven (Hrsg.): *Türkei zwischen Militärherrschaft und Demokratie.* Hamburg.
- Kırkıncı, Mehmed, 1990
Alevilik Nedir? Istanbul.
- Koç, Şinasi, 1986
Gerçek İslam Dini Nedir? Kuran'a bir bakarmısınız? Ankara.
- Laçiner, Ömer, 1984
Der Konflikt zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei. In: Blaschke, J. und Bruinessen, M.v. 1984.
- Lubig, Evelin, 1988
Wie die Welt in das Dorf und das Dorf in die Welt kam. Saarbrücken.
- Mardin, Şerif, 1989
Religion and Social Change in Modern Turkey. The case of Bediüzzaman Said Nursi. State University of New York, N.Y.
- Markoff, Irene, 1986
The Role of Expressive Culture in the Demystifikation of a Sect of Islam: The Case of the Alevis of Turkey. In: *The World of Music, Vol. XXVIII. No. 3.*
- Mehmet, Ozay, 1990
Islamic Identity and Development. Studies of the Islamic Periphery. London and New York,
- Melikoff, Irene, 1975
Le Problem Kizilbas. In: *Turcica, VI.*
- Otyam, Fikret, 1982
Hu Dost. Istanbul
- Öz, Baki, 1990
Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler. Istanbul.
- Özengil, Tarık M., 1990
Tarih Boyunca Alevilik. Istanbul.
- Öztürk, Yaşar Nuri, 1990
Tarih Boyunca Bektaşilik. Istanbul.
- Robinson, Francis, 1985
Säkularisierung im Islam. In: Wolfgang Schluchter (Hrsg.): *Max Webers Sicht des Islams.* Frankfurt a.M.

- Rustow, D.A., 1957
Politics and Islam in Turkey. In: R. Frye (Ed.): Islam and the West. Den Haag, 1957
- Scheffler, Thomas, 1985a
Ethnisch-religiöse Konflikte und gesellschaftliche Integration im Vorderen und Mittleren Orient. Literaturstudie. Ethnizität und Gesellschaft: Occasional Papers Nr. 1. Berlin.
- Scheffler, Thomas, 1985b
Zwischen "Balkanisierung" und Kommunalismus: ethnisch-religiöse Konflikte im Nahen und Mittleren Osten. In: Orient 26, Jahrgang 1.
- Şener, Cemal, 1989
Alevilik Olayı. Istanbul.
- ders. 1990
Alevilik Üstüne Ne Dediler. Istanbul.
- ders. 1991a
Atatürk ve Aleviler. Istanbul.
- ders. 1991b
Alevi Törenleri. Istanbul.
- Sezgin, Abadulkadir, 1991
Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik. Istanbul.
- Steinbach, Udo, 1990
Zwischen Politik und Chaos - Konfliktkonstellationen im Nahen Osten in den 80er Jahren. In: Martin Robbe und Dieter Senghans (Hrsg.): Die Welt nach dem Ost-West-Konflikt. Geschichte und Prognosen. Berlin.
- Strassoldo, Raimondo, 1980
Center-Periphery and System-Boundary: Culturological Perspectives. In: J. Gottmann (ed.), Center and Periphery. Beverly Hills and London.
- Sümer, Ali, 1989
Anadoluda Türk öncüsü Hacı Bektaş Veli. Ankara.
- Tibi, Bassam, 1991
Der Islam und das Problem der kulturellen Beweltigung sozialen Wandels. Frankfurt am Main.
- Timuroğlu, Vecihi, 1991:
Dersim Tarihi. Istanbul.
- Toprak, Binnaz, 1984
Die Institutionalisierung des Laizismus in der Türkischen Republik. In: Blaschke und Bruinessen, 1984.

ders. 1988

The State, Politics and Religion in Turkey. In: M. Heper and A. Evin (ed.): State, Democracy and the Military. Turkey in the 1980s. Berlin, New York.

Tuncay, Mete, 1984

Der Laizismus in der türkischen Republik. In: Blaschke und Bruinessen, 1984.

Ulusoy, Celalettin, 1980

Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşî Yolu. Hacıbektaş.

Yörükoğlu, R., 1990

Okunacak En Büyük Kitap Insandır. Tarihte ve Gönümüzde Alevilik. Istanbul.

Zelyut, Riza, 1990

Öz Kaynaklarına Göre Alevilik. Istanbul.

Zitelmann, Thomas, 1990

Oromo Culture, Nationalism, and Refugee Communities. Vortrag gehalten am RSP Seminar on Forced Migration, Oxford, 24.10.1990

ders. 1991

Politisches Gemeinschaftshandeln, bewaffnete Gewalt, soziale Mythen: Die Oromo Liberation Front (OLF) in Äthiopien. In: Thomas Scheffler (Hrsg.): Ethnizität und Gewalt. Hamburg.

Türkische Tageszeitungen: *Cumhuriyet, Hürriyet, Milliyet, Güneş, Zaman, Sabah*

Türkische Wochenzeitschriften: *Nokta, Tempo, 2000e doğru, Yeni Gündem, Yeni Nesil*

Türkische Monatszeitschriften: *Cem, Aşura, Kavga*