

Ocak und Dedelik

**Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur
des modernen Vorderen Orients**

Begründet von Anton Schall als Heidelberger Orientalistische Studien

Herausgegeben von Michael Ursinus, Christoph Herzog
und Raoul Motika

Band 36

PL ACADEMIC
RESEARCH

Robert Langer / Hüseyin Ağuıçenođlu /
Janina Karolewski / Raoul Motika
(Hrsg.)

Ocak und Dedelik

Institutionen religiösen
Spezialistentums
bei den Aleviten

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlaggestaltung:

© Olaf Gloeckler, Atelier Platen, Friedberg

Gefördert mit Mitteln des SFB 619 „Ritualdynamik“
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg / DFG

Redaktion:

İrem Wedekind

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

ISSN 1437-5672

ISBN 978-3-631-57676-2

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2013

Alle Rechte vorbehalten.

PL Academic Research ist ein Imprint der Peter Lang GmbH

Peter Lang – Frankfurt am Main · Berlin · Bruxelles · New York ·

Oxford · Wien · Warszawa

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Markus Dreßler</i>	
Was ist das Alevitum? Die aktuelle Diskussion und historische Traditionslinien	13
<i>Ali Yaman</i>	
Die Entwicklung des <i>Ocak</i> -Systems in der jüngeren Geschichte	37
<i>Hamza Aksüt</i>	
Der Şah İbrahim Ocağı: Die Siedlungsgebiete, der Gründer und die mit ihm verbundenen Gemeinschaften	69
<i>İsmail Kaygusuz</i>	
Kennen wir Hacı Bektaş Veli richtig? Hacı Bektaş Veli und das Hünkar Dergahı	95
<i>Sabır Güler</i>	
A Historical <i>Ocak</i> in the Dersim Alevi Tradition: Ağuçan	111
<i>Elise Massicard & Benoit Fliche</i>	
Die Ulusoy-Familie in der republikanischen Türkei: Abstammungsgebundene religiöse Autorität und Versuche ihrer Transformation	133
<i>Ahmet Taşgın</i>	
<i>Dede</i> -Amt und <i>ocak</i> -System im städtischen Kontext: Das Beispiel der Stadt Gaziantep	159

Johannes Zimmermann

Aleviten in osmanischen Wörterbüchern und Enzyklopädien
des späten 19. Jahrhunderts 179

Hüseyin Ağuiçenoğlu

Die Ethnisierung des Alevitentums 205

David Shankland & Atila Çetin

The Alevis in Europe: Changing *Dede/Talip* Relations 225

Markus Dreßler

Der moderne *dede*: Religiöse Autorität im Wandel 241

Hüseyin Ağuiçenoğlu

Wie verändern sich Glaubensvorstellungen unter Migrationsbedingungen?
Aspekte der Religiosität bei alevitischen Geistlichen (*Dedes*) und
Vereinsfunktionären 267

Béatrice Hendrich

Mutter oder Frau? Das Alevitentum und Konzeptionen
des Nicht-Männlichen 303

İsmail Kaplan

Dedes und *Anas* bilden sich für ihre Dienste: Fortbildungsprogramm der
„Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V.“ für alevitische Geistliche 329

Hasan Gazi Öğütçü

Ocak als zeitgenössische Institution? 345

Autorenverzeichnis 349

Die Ethnisierung des Alevitentums

Hüseyin Ağuıçenođlu (Bochum)

Einleitung

In der Nationalismusforschung ist die bedeutende Rolle, welche die Religion bei der Entwicklung von ethnischen Identitäten mitunter spielen kann, allgemein bekannt. Da diese Rolle vom jeweiligen historischen und geografischen Umfeld abhängig ist, nimmt sie stets andere, meist komplexe Formen an, und lässt daher selten allgemeingültige Schlussfolgerungen zu. Manchmal stellt Religion einen der wichtigsten Bausteine im Entstehungsprozess einer ethnischen Gruppierung dar. In anderen Fällen verhindert sie aber auch, dass eine Gruppe als ‚ethnische Einheit‘ in Erscheinung tritt und sich als solche von anderen absetzt – somit kann Religion die Grundlage dafür bilden, dass eine Gruppierung von einer anderen ethnischen Gruppe absorbiert wird bzw. in dieser aufgeht.

Aber nicht nur in der Entstehungsphase ‚ethnischer Einheiten‘ übernimmt die Religion eine wichtige Rolle. Auch in den darauf folgenden Phasen, in denen die Entscheidung fällt, ob eine ethnische Gruppe auch die Hürde zur Bildung einer Nation nehmen kann oder nicht, kommt der Religion häufig große Bedeutung zu. Dies ist besonders häufig in denjenigen Regionen zu beobachten, in welchen verschiedene religiöse Traditionslinien und unterschiedliche ethnische Gruppierungen aufeinandertreffen und in Konkurrenz zueinander treten. Dass die jüdische Gemeinschaft über Jahrhunderte hinweg selbst unter schwierigsten Bedingungen fortbestand und sich letztendlich mit einem eigenen Nationalstaat Ausdruck verschaffen konnte, ist in erster Linie darauf zurückzuführen, dass die jüdische Religion stets *das* zentrale Element, das die Gruppenidentität bewahrte, darstellte und weiterhin darstellt. Ebenso offensichtlich ist die integrative Rolle, die der Islam im aktuellen Entstehungsprozess der ‚bosnischen Nation und Sprache‘ spielt.¹ Jedoch gibt es sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart zahlreiche Beispiele dafür, wie die Religion eine gegensätzliche Rolle einnehmen kann. Dies geschieht, indem sie das aktive Hervortreten einer ethnischen Gruppierung oder deren Weg zur Bildung einer Nation behindert, verlangsamt oder gar die Basis dafür schafft, dass diese ethnische Gruppe sich in eine andere Gruppe assimiliert. Beispiele dafür, wie Religion eine Nationsbildung verzögert, finden sich in der spätmannischen Geschichte: So hielt die Mehrheit der muslimischen Reichsvölker – im Gegensatz zu den christlichen

1 Zur Rolle des Islam bei der Entstehung eines bosnischen Wir-Bewusstseins siehe Tone Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village* (Princeton 1995).

Volksgruppen – noch lange am Konzept der ‚islamischen Gemeinschaft‘ (*ümmet*) fest und erst deutlich später, aus einer Defensivhaltung heraus, bildeten sie ihre eigenen Nationalbewegungen.

Diese fördernden wie auch hemmenden Wirkungen, welche der Religion bei Prozessen der Ethnisierung und Nationsbildung zukommen können, treten nicht unabhängig voneinander auf, sondern stehen häufig in einem dialektischen Wechselverhältnis und können je nach historischer Phase eine unterschiedliche Bedeutung entfalten. Während der Islam beispielsweise in den Jahren des türkischen Unabhängigkeitskrieges der Zement für die erstarkende Nationalbewegung war, wurde er nur wenige Jahre nach der Gründung der Republik von denselben Nationalisten als Hindernis und potenzieller Konkurrent bei ihrem Projekt der ‚Erschaffung einer modernen Nation‘ wahrgenommen.²

Diese situationsbedingte ‚Multifunktionalität‘ der Religion bei der Herausbildung von Nationen lässt sich auch bei anderen größeren muslimischen Völkern des Osmanischen Reiches, wie etwa den Arabern und den Kurden beobachten: Die arabische Nationalbewegung hatte anfänglich große Schwierigkeiten, in der breiten Masse der Muslime eine Basis zu finden. Die zögerliche Beteiligung und Unterstützung der muslimischen Bevölkerung ließ sich vor allem auf ihre primär religiöse Identitätszuschreibung zurückführen. Etliche frühe arabische Nationalisten waren Christen, da sie unter dem lediglich Muslime einbeziehenden Konzept der *ümmet* keinen gleichberechtigten Platz einnehmen konnten. Das Konzept eines ‚religionsblinden‘ Nationalismus war für sie deutlich attraktiver, während sich die Mehrheit der Muslime mit dem für sie integrativen Gesellschaftskonzept der *ümmet* ohne Weiteres arrangieren konnte.³

Auch die Bemühungen der kurdischen Nationalisten unter der Leitung von Şerif Paşa, auf der Friedenskonferenz von Paris (Sèvres) im Jahre 1919 als Repräsentanten der Kurden aufzutreten, wurden durch den Faktor ‚Religion‘ zunichtegemacht. Es waren die religiösen kurdischen Notabeln, die durch eine Intervention bei den Siegermächten erreichten, dass die kurdischen Abgesandten nicht in die Verhandlungen einbezogen wurden. Man proklamierte eine auf der gemeinsamen Religion basierende Verbundenheit mit den Türken und ließ daher verlauten, von ihnen statt von den kurdischen Nationalisten repräsentiert zu werden.⁴ Beim ersten großen Kurdenaufstand in der neu gegründeten Republik im Jahre 1925 zeigte sich der Faktor ‚Religion‘ jedoch von seiner anderen Seite. Im

2 Für verschiedene Beispiele zu dieser wechselhaften Beziehung zwischen Religion und Nationalismus im Osmanischen Reich und der Türkei siehe Murat Gültekingil u. Tanıl Bora (Hg.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Bd. 4: *Milliyetçilik*, (Istanbul 2002).

3 Näheres hierzu siehe Basam Tibi, *Vom Gottesreich zum Nationalstaat: Islam und panarabischer Nationalismus* (Frankfurt 1987).

4 Siehe Martin van Bruinessen, *Agha, Scheich und Staat* (Berlin 1989), 402 f.

Unterschied zu den Jahren bis zur Gründung der Republik im Jahre 1923, als die Religion dazu beitrug, die Kurden in die herrschenden Strukturen zu integrieren, diente sie während des Aufstandes als Mobilisierungsfaktor, um die Loslösung von der gerade neu entstandenen Republik voranzutreiben. Die türkischen Machthaber bedurften in ihrem laizistisch definierten Staatswesen nun nicht mehr der Religion, um ihre politische Herrschaft zu legitimieren. Daher vermochte es der Islam auch nicht mehr, zwischen den verschiedenen Ethnien des Staates eine Brücke zu schlagen. Im Gegenteil: Da die Religion im neuen Gesellschaftskonzept der Türkischen Republik nunmehr in den Hintergrund gedrängt wurde, konnte sie von Führern der sich primär religiös definierenden Volksgruppen, wie beispielsweise der Kurden, als Waffe im Kampf gegen das laizistische System eingesetzt werden.

In der Nationalismusforschung liegt das Hauptaugenmerk meist auf der Analyse von unterstützenden beziehungsweise hemmenden Einflüssen, welche die Religion bei der Entwicklung ethnischer oder nationaler Identitäten ausübt. Weitaus seltener finden sich jedoch umfassende Untersuchungen dazu, wie miteinander konkurrierende ethnische Nationalismen die Vorherrschaft über ein- und dieselbe religiöse Tradition anstreben, dieses Symbolsystem mit neuen Inhalten und Bedeutungen auffüllen und somit für ihre Zwecke neu erschaffen.

Der wichtigste Grund für die wenigen Untersuchungen hierzu rührt teilweise daher, dass die beiden großen Weltreligionen Christentum und Islam missionierende Religionen mit einem universalen, die ethnischen Grenzen überschreitenden Anspruch sind. Aus diesem Grunde verbietet sich bei den dominierenden Traditionslinien dieser Religionen ein allzu deutlicher Bezug auf ethnische Konzepte, denn dies würde das potenzielle Verbreitungsgebiet für die jeweilige Religion einschränken und eine Mission wäre nur eingeschränkt bis gar nicht möglich. Im Kontext von Religionssystemen, die ohnehin die Abstammung als Grundprinzip und als Voraussetzung der Mitgliedschaft in der Religionsgemeinschaft aufweisen, sind die Bemühungen um die Suche bzw. die (Re-)Konstruktion eines ethnischen Ursprungs sehr viel unproblematischer als bei missionierenden Religionen.

Ein sich geradezu aufdrängendes Beispiel für eine ethnische Grenzen ziehende Deutung von ‚Religion‘ sind die weitreichenden und seit Jahren andauernden Auseinandersetzungen, die unter Beteiligung einer Vielzahl von Akteuren darüber geführt werden, auf welcher Ethnie das Alevitentum ursprünglich basiere. Zwei miteinander konkurrierende Nationalismen versuchen das alevitische Glaubenssystem in ihrem Sinne zu manipulieren, um diese religiöse Tradition als Ressource für den eigenen Nationalismus nutzbar zu machen. Beide nationalistischen Strömungen gehen davon aus, dass das Alevitentum auf einer bestimmten Ethnie beruhe. Da es im Alevitentum zu keiner Zeit Missionierungs-

aktivitäten gegeben habe, seien die Grenzen der ethnischen Gruppierung, in der das Alevitentum entstanden sei, eigentlich auch niemals übertreten worden wäre. Für Nationalisten der einen oder der anderen ethnischen Gruppierung stellt selbstverständlich die jeweils eigene Ethnie *die* ‚Ursprungsethnie‘ des Alevitentums dar. In diesem Sinne seien alle Aleviten, die sich nicht (mehr) dieser einen, ursprünglichen ethnischen Gruppierung zuordnen können, offensichtlich Opfer eines Assimilationsprozesses geworden, im Zuge dessen sie ihres ethnischen Ursprungs und der Erinnerung an diesen beraubt worden seien. Ein typischer Vertreter dieser Meinung ist Cemal Şener, der in der Türkei als einer der bekanntesten „Erforscher“ des Alevitentums gilt. Laut Şener sind 99 Prozent aller Aleviten turkmenischen Ursprungs. Die heutzutage kurdischsprachigen Aleviten seien im Laufe der Geschichte „kurdifiziert“ worden und hätten somit ihre ethnischen Wurzeln vergessen.⁵ Auf einer ähnlichen Argumentationsebene bewegt sich auch der frühere Präsident der ‚Gesellschaft für türkische Geschichte‘ (*Türk Tarih Kurumu*), Yusuf Halaçođlu, der mit seinen Thesen zu diesem Thema immer wieder Aufsehen erregt – jedoch mit einem nicht unerheblichen Unterschied: Nach Halaçođlu wären die alevitischen Kurden eigentlich Armenier, welche sich sowohl ethnisch an die Kurden angepasst hätten, als auch zum Alevitentum konvertiert seien.⁶

Beide Thesen gehen von der Annahme aus, dass zumindest prinzipiell Ethnizität und Religionszugehörigkeit identische Merkmale einer bestimmten Gruppe seien, sich also quasi der herdersche „Volksgeist“ auch in einer bestimmten Religion ausdrücke. Geht man nun also davon aus, dass sich „türkischer“ bzw. „turkmenischer“ „Volksgeist“ auch in der Zugehörigkeit zum Alevitentum aus-

5 „Dass 99 Prozent der Aleviten Turkmenen sind und sich auch unter den Kurden dreißig bis vierzig Prozent ‚kurdisierte‘ Turkmenen befinden, gilt als eine allgemein anerkannte Lehrmeinung unter Historikern.“ (Cemal Şener, „Türklerin Kürtleşmesi, Ermeniler ve Halaçođlu’nun Konuşması“, *Türk Dirlık* (30.08.2007)). Zu Şeners umfassenden Gedankengängen zu diesem Thema siehe Cemal Şener, *Aleviler’in Etnik Kimliđi: Aleviler Kürt mü Türk mü?* (Istanbul 2002).

6 Diese Gedanken von Halaçođlu, die er am 18. August 2007 in Kayseri anlässlich der „Dadalođlu-Feierlichkeiten“ zur Sprache brachte, lösten in der Presse heftige Kontroversen aus (siehe „Kürtler Türkmen, Kürt Alevileri Ermeni Kökenli: Türk Tarih Kurumu Başkanı Prof. Halaçođlu’nun Bu İddiası Tarihçilerin Tepkisini Çekti“, *Vatan* (20.08.2007)). Bei diesen Erklärungen von Halaçođlu ist die Bestrebung nicht zu übersehen, eine Antwort auf die heikle Frage nach dem Verbleiben der nahezu eineinhalb Millionen Armenier nach den Jahren 1915–1918 zu geben. Hieraus leitet Halaçođlu ebenfalls ab, dass die alevitischen Kurden bereits durch ihre ursprünglich armenische Herkunft zwangsläufig mit einer oppositionellen Haltung behaftet seien, die er als „feindliche Unruhe der untreuen Konvertiten“ bezeichnet.

drückt, stellen die kurdischen Aleviten eine Anomalie dar, die einer besonderen Erklärung bedarf.

Der vorliegende Artikel soll der äußerst komplexen Frage nach den ethnischen Wurzeln der Aleviten nicht im Detail nachgehen. Vielmehr wird diskutiert, wie, warum und unter welchen Umständen diese Frage Teil einer politischen Agenda wird und wie sich die hierauf gegebenen Antworten entwickeln und im Verlauf der Geschichte verändern. Der Blick wird dabei im Speziellen auf die türkischen und kurdischen Nationalisten gerichtet sein.

Die Frage nach den ethnischen Wurzeln des Alevitentums

Erste Annäherungen seit Ende des 19. Jahrhunderts

Den Ausgangspunkt der hier unternommenen Betrachtung bildet der Moment, als sich der Nationalismus im Osmanischen Reich gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einer politischen Kraft formierte und infolgedessen begann, die gesellschaftlichen, politischen und religiösen Strukturen nach eigenen Regeln und Erfordernissen zu gestalten. Wurde in der Zeit davor der ethnische ‚Ursprung‘ einer z. B. religiösen Gruppierung nur selten thematisiert, so brachte der aufkommende Nationalismus genau dies mit sich. Die bis dahin gültigen Klassifizierungen und Eingrenzungen wurden als unzureichend betrachtet, und es wurde der Versuch unternommen, die traditionellen, beispielsweise religiösen, Identitäten durch nationale Identitäten zu ersetzen oder sie wenigstens um diese zu ergänzen.

Von diesen Entwicklungen blieb das Alevitentum nicht unberührt. Die bis dahin gültige Definition ‚alevitischer Identität‘, welche einzig auf der ‚religiösen Zugehörigkeit‘ basierte, reichte nun nicht mehr aus. Es wurde nötig, den Aleviten im Zuge der nun einsetzenden ‚Nationalisierung der Identitäten‘ einen neuen Platz zuzuweisen. Die heute unter vielen Aleviten hochaktuelle Frage, ob Aleviten Türken oder Kurden seien, entstand in diesem historischen Kontext und ist somit Ausdruck nationalistischer Strömungen, die versuchen, Volks- und Religionsgruppen ihres Einflussbereiches in ihre eigenen ideologischen Ordnungssysteme zu integrieren. Denn solange kein ‚nationales Bewusstsein‘ existierte und das Attribut ‚national‘ ohne Bedeutung war, stellten sich derartige Fragen nicht. Kurzum: Die Frage nach den Wurzeln des Alevitentums war zunächst nur die Frage der Nationalisten, für welche die Welt lediglich aus miteinander konkurrierenden Nationen bestand und die stets versuchten, alle sozialen und kulturellen Aspekte aus diesem Blickwinkel heraus zu erklären.

Dementsprechend begannen die ersten Bemühungen, für die Aleviten eine nationale Identität zu finden bzw. zu kreieren, Anfang des 20. Jahrhunderts; als

der türkische Nationalismus sich als einflussreicher Faktor endgültig zu formieren und auszuprägen begann. Die in dieser Periode gegen das despotische Regime von Abdülhamid II. kämpfende jungtürkische Bewegung war nicht nur eine aufklärerische Strömung, sondern sie stellte auch die Keimzelle des türkischen Nationalismus dar. Da das Rückgrat dieser Bewegung in der Anfangsphase aus Studenten und Intellektuellem bestand, die Meinungs- und Diskussionsfreiheit auf ihre Fahnen geschrieben hatten, wurde in ihren Reihen auch über solche Themen diskutiert, die bis dahin nicht zur Sprache hatten kommen dürfen. So berichtete beispielsweise Dr. İbrahim Temo, einer der Gründer der jungtürkischen Bewegung, in seinen im Jahre 1939 publizierten Memoiren von den heißen Debatten, zu denen es unter den Studenten der medizinischen Fakultät in den 1890er Jahren über den Bektaşî-Orden gekommen war. Die nähere Beschäftigung mit den Jungtürken macht jedoch deutlich, dass die damaligen Diskussionen um das Alevitentum die Grenzen eines oberflächlichen Interesses nicht überschritten.⁷

In den Jahren, in denen die aus der jungtürkischen Bewegung hervorgegangene ‚Partei für Einheit und Fortschritt‘ (*İttihâd ve Terakkî Partisi*) alleine an der Macht war, fand eine nachhaltige Beschäftigung mit dem Thema ‚Alevitentum‘ statt. Diese Partei, die mit der Mission, das untergehende Reich zu retten, die Macht übernommen hatte, bewirkte während ihrer Regierungszeit allerdings mehr Gebietsverluste, als sie das Reich zu Zeiten Abdülhamid II. erlitten hatte. Insbesondere die verlorenen Balkankriege und das damit einhergehende Trauma der Niederlage führten dazu, dass die ‚Partei für Einheit und Fortschritt‘ von ihren liberalen Wurzeln abrückte und fluchtartig den Pfad eines ‚integralen‘ Nationalismus einschlug, wie ihn der französische Schriftsteller Charles Maurras beschrieben hatte. Die markanteste Eigenheit dieser Form des Nationalismus besteht darin, vor allem in solchen Gesellschaften aufzutreten, in denen das Sicherheitsgefühl der Bevölkerung erheblich geschwächt oder ernsthaft erschüttert ist. Dieses verbreitete Gefühl einer existenziellen Unsicherheit drückt sich auch in der Annahme aus, von einer bedrohlichen Außenwelt umzingelt zu sein.⁸ Genau diese Merkmale finden sich auch in der Eigenwahrnehmung der damaligen osmanischen Führungsschicht wieder. Das Osmanische Reich, das einst für sich in Anspruch genommen hatte, die Weltherrschaft zu erstreiten, war nun gezwungen, sich mit einem Bruchteil des ehemaligen Territoriums, nämlich mit Anatolien, zu begnügen. Aufgrund der politischen Ambitionen der in Anatolien lebenden christlichen Minderheiten, die durch manche Missionare unter-

7 Siehe İbrahim Temo, *İttihad ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hizmeti Vataniye ve İnkılâbı Millîye Dair Hatıratım* (Mecidiye 1939), 11.

8 Siehe Eugen Lemberg, *Nationalismus*, Bd. 1, (Reinbek 1964), 198–203.

stützt und gefördert wurden,⁹ zweifelte die Regierung daran, selbst diese Gebiete unter ihrer Kontrolle halten zu können. In dieser von Ungewissheit und Zweifel beherrschten Phase tritt die Frage nach den in Anatolien lebenden religiösen und ethnischen Minderheiten auf die politische Agenda der ‚Partei für Einheit und Fortschritt‘. Aufgrund der bisherigen Erfahrungen mit den nach Autonomie oder Unabhängigkeit strebenden Gruppen im Reichsgebiet sah man in jeder Minderheit eine potenzielle Gefahr für das Reich. Man beabsichtigte nun durch die Erforschung dieser Gruppierungen, Kenntnis darüber zu erhalten, wie sie zielgerichtet und mit adäquaten Mitteln kontrolliert werden könnten. In diesem Kontext beauftragte das Zentralkomitee der Partei Baha Said (1882–1939) mit der Erforschung der Aleviten, Mehmed Tahir war für die Untersuchung der Ahîs zuständig und Esat Uras nahm sich der Armenier an.¹⁰

Mit den erwähnten Absichten und Zielsetzungen der ‚Partei für Einheit und Fortschritt‘ begann Baha Said, dessen Name in der Aleviten-Forschung bis heute recht bekannt ist, seine Studien. Trotz dieses machtpolitischen Hintergrundes stellten Baha Suids Untersuchungen zum Aleviten- und Bektaschitum aus zwei Gründen ein Novum dar: Einerseits war er der Erste, dessen Studien zum Alevitentum auf Feldforschungsergebnissen aus alevitischen Dörfern basierten. Andererseits – und dies ist für das hier untersuchte Thema besonders wichtig – sorgten Suids Arbeiten dafür, dass die Geschichte des Alevitentums von nun an in einer nationalistischen Perspektive neu geschrieben bzw. ‚erfunden‘ wurde.

Von Beginn seiner Arbeiten an war Baha Said darum bemüht, das Alevitentum und den türkischen Nationalismus miteinander zu verknüpfen, um eine den damaligen politischen Erfordernissen des Nationalismus entsprechende Darstellung zu erzielen. Aus dieser Motivation heraus entstand seine für die spätere

9 Baha Said weist auf die damaligen missionarischen Aktivitäten in Anatolien hin und betont, dass den Hauptgrund für sein Interesse am Alevitentum die Bemühungen der Missionare gebildet hatten, welche die Aleviten als den Christen zugehörig bezeichneten: „Die im ‚Amerikanischen Kolleg‘ in Merzifon gesammelten geheimen ‚Pontus-Dokumente‘ bewiesen, dass es zu dem Zeitpunkt, als die christlichen Minderheiten begannen, die alevitischen Gruppen als christlich zu bezeichnen und damit auch bei Europäern Erfolg hatten, nötig war, sich damit zu beschäftigen. Zu jener Zeit habe ich wohl mit meinen Publikationen begonnen, um dieser Behauptung, soweit ich es vermochte, etwas entgegenzusetzen“. Baha Said, „Türkiye’de Alevî Zümreleri: Teke Alevîliği – İctimaî Alevîlik“, *Türk Yurdu* 11 (2001) [Nachdruck der Originalaufl. 18 (1926)], 105–112, hier 105. Für die Aktivitäten der Missionare in diesem Zeitraum siehe Hans-Lukas Kieser, *Der verpasste Friede* (Zürich 2000); Ayfer Karakaya-Stump, „Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako’nun Öyküsü“, *Folklor / Edebiyat* 8 (2002), 301–324; Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler* (Wuppertal 1997).

10 Siehe İbrahim Bahadır, „Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri“, *Bilgi Toplumunda Alevilik* (Bielefeld 2003), 209.

Forschung wirkungsvolle These, dass es sich beim Alevitentum um einen Ableger des bereits „vor Jahrhunderten bestehenden türkischen Nationalismus“ handele. Deshalb wäre „das Hauptanliegen der Begründer des Alevitentums, welches am offenkundigsten zutage tritt, die Bewahrung der türkischen Sprache, der türkischen Rasse und des türkischen Blutes“ gewesen.¹¹

Said führte in diesem Zusammenhang zwei gegensätzliche Begriffe ein: *millî mefkûre* („nationaler Idealismus“) und *beynelmilel mefkûre* („internationaler Idealismus“). Unter dem Begriff des „nationalen Idealismus“ führt er u. a. Yunus Emre, Aşık Paşa und Hacı Bektaş an und hebt nicht nur die Bedeutung ihrer Werke auf inhaltlicher Ebene hervor, sondern betont vor allem deren Sprache. Zu den Vertretern des „internationalen Idealismus“ zählt Said beispielsweise Mevlana Celaleddin Rumi, dessen zentrales Werk, das *Mesnevî*, in seiner Sprache und seinem Ton kosmopolitisch, persisch und den Türken fremd sei. Aus diesem Grund

[...] konnte sich ein Türke, der seine Tradition und Nationalität liebte, für diesen Kosmopolitismus nicht erwärmen. Der „nationale Idealismus“ der Türken war und würde auch in Zukunft mit dem „internationalen Idealismus“ der Araber nicht vereinbar sein. Wenn deshalb die traditionellsten und unverfälschtesten Türken, [nämlich] die Turkmenen und Yörükten, und später hinzukommend auch die gebildetsten und klügsten, die aufmerksamen Türken, [wenn sie alle] auf der Suche nach einem Hort waren, welcher den Geruch von Freiheit verströmte, dann erkannten sie diesen in den Derwischköstern der Aleviten. Denn dort gab es nationale Befreiung.¹²

Die von Baha Said begründete Herangehensweise, das Alevitentum im Rahmen einer nationalistischen Weltsicht zu untersuchen und damit eine neue nationalistisch-alevitisches Geschichtsinterpretation zu begründen, gewann mit der Zeit an großer Beliebtheit und wurde zu der bedeutendsten Forschungstradition in der Aleviten-Forschung. Vor allem durch die Arbeiten von Mehmed Fuad Köprülü,¹³

11 B. Said, „Türkiye’de Alevî Zümreleri“, 111.

12 Ibid., 110.

13 Für Köprülü’s diesbezügliche Ansichten siehe Mehmed Fuad Köprülü, „Les Origines du Bektachisme: Essai sur le développement historique de l’hétérodoxie musulmane en Asie Mineure“, *Actes du Congrès international d’Histoire des Religions tenu à Paris en Octobre 1923*, Bd. 2 (Paris 1925), 391–411; ders., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Hg. Fevziye Abdullah Tansel, überarb. Neuauflage (Ankara 1966) [Erstauflage: Mehmed Fu’ad Köprülü-zâde, *Türk Edebiyyâtında İlk Mutaşavvıflar* (İstānbül 1918); englische Übersetzung: Mehmet Fuat Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature*, Übers. Gary Leiser and Robert Dankoff (London 2006)].

Hilmi Ziya Ülken¹⁴ und Yusuf Ziya Yörükan¹⁵ wurde diese Interpretationslinie später aufgegriffen und erweitert.

Derartige Forschungen zum Alevitentum wiesen in Hinblick auf die Charakteristika des neuen republikanisch-nationalistischen Gesellschaftskonzepts, dem das Ideal einer „klassenlosen“ Gesellschaft mit nur „einer Sprache“ und „einer Religion“ zugrunde lag, keine gravierenden Abweichungen auf. Vielmehr ergänzte sich diese Neuinterpretation des Alevitentums, die den Ursprung des alevitischen Glaubens im „alttürkischen Schamanismus“ verortete, mit dem damaligen türkischen Nationalismus, der den zentralasiatischen Ursprung der Türken demonstrativ in den Vordergrund stellte, auf ideale Weise.

Im Grunde genommen beruhte die frühe Minderheitenpolitik der Republik auf dem Prinzip des ‚Unsichtbarmachens von Unterschieden‘. Dies geschah jedoch in erster Linie nicht durch Verbote, da so bisher eher unscheinbare Unterschiede vom äußeren Rand des Wahrnehmungsbereiches in dessen Mittelpunkt gerückt worden wären. Sichtbar gewordene Unterschiede lassen sich nicht einfach wieder unsichtbar machen, und deshalb beruht die Politik des ‚Unsichtbarmachens‘ darauf, unliebsame oder ungewollte Objekte als nicht existent zu deklarieren. Geschieht dieses ‚Unsichtbarmachen‘ durch Leugnen der Existenz über einen längeren Zeitraum, so scheinen die in ihrer Existenz geleugneten Objekte tatsächlich verschwunden zu sein, da sie von der Öffentlichkeit nicht mehr wahrgenommen werden und aus der kollektiven Erinnerung bzw. dem allgemeinen Wissen verschwinden. Diese Politik spiegelt sich auch in der Aleviten-Forschung der damaligen Zeit wider. Die – gegenüber der sunnitischen Mehrheit – religiöse Andersartigkeit der Aleviten, welche u. a. in den unterschiedlichen Glaubensinhalten und rituellen Praktiken deutlich zutage tritt, wurde so gut wie nie thematisiert. Dagegen nahm jedoch die Zahl derjenigen Publikationen zu, in denen das Alevitentum unter folkloristischen Aspekten als Beispiel für die regionale Vielfalt der „einen und unteilbaren türkischen Kultur“ abgehandelt wurde, ohne dass sie in irgendeiner Art und Weise auf das alevitische Glaubenssystem als solches Bezug genommen hätten. Somit blieben die Aleviten trotz zahlreicher Publikationen als religiöse Identitätsgruppe unsichtbar und fern jeglicher Wahrnehmung.¹⁶

14 Für einen kurzen Überblick zu Ülkens Arbeiten zum Alevitentum siehe Ahmet Taşğın, „Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken’in Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları“, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi* 29 (Bahar 2004), auch im Internet unter: <http://www.hbektas.gazi.edu.tr/portal/html/modules.php?name=News&file=article&sid=466>.

15 Yusuf Ziya Yörükan, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, Hg. Turhan Yörükan, 2., erw. Aufl. (Ankara 2002).

16 Es ist wohl kein Zufall, dass sich gerade in den 1940er Jahren, dem Höhepunkt des nationalen Aufbauprozesses, solche Veröffentlichungen gehäuft haben. Für einige Beispiele

Die Entwicklung seit den 1980er Jahren

In der Türkei begann das Alevitentum erst seit Ende der 1980er Jahre nach und nach in den Blick der Öffentlichkeit zu rücken und wurde spätestens ab den 1990er Jahren ein fast überall sichtbarer Bestandteil der türkischen Gesellschaft. Dafür dass „der Mantel der Unsichtbarkeit“, der das Alevitentum bis dahin umgeben hatte, nun endlich gelüftet wurde, können mehrere Gründe ins Feld geführt werden: die Institutionalisierung der ‚Türkisch-islamischen Synthese‘ (*Türk İslam Sentezi*) als Staatsideologie und damit zusammenhängend die Zunahme der politischen Forderungen des sunnitischen Islams; des Weiteren die verhältnismäßig rasche Regeneration des defekten demokratischen Systems, welches durch das Militärregime zerstört worden war; die relative Meinungsfreiheit, die mit der Aufhebung des auf Presseorganen und Medien liegenden Staatsmonopols entstanden war; und schlussendlich eine Zunahme des kurdischen Nationalismus. Die Hauptursache für das zuvor unbekannt starke Interesse der Öffentlichkeit am Alevitentum waren jedoch die Bestrebungen der Aleviten, sich unter den neuen Bedingungen aktiv zu organisieren und rechtliche Forderungen zu stellen. Dazu zählte vor allem auch die Betätigung einiger alevitischer Intellektueller auf dem Gebiet der Aleviten-Forschung, welche zuvor fast ausschließlich von nicht-alevitischen Forschern dominiert worden war. Diese Arbeiten aus einer indigen-alevitischen Perspektive ermöglichten Außenstehenden nicht nur völlig neue Einsichten, sondern sie trugen auch dazu bei, dass die Aleviten selbst einen gewissen Einfluss auf ihr Bild in der Öffentlichkeit nehmen konnten. Die partiell positive Resonanz, die aus dem In- und Ausland kam, gab der Bewegung weiteren Aufschwung und verschaffte ihr das nötige Selbstbewusstsein. Die Entwicklung, die man oftmals als „Renaissance des Alevitentums“ bezeichnet, war dadurch angestoßen worden.

In dieser Periode zeigte sich ein sowohl quantitativer als auch qualitativer Anstieg an Forschungsarbeiten, die das Alevitentum – abgesetzt vom Mehrheitsislam und losgelöst von Fragen nach ethnischer Zugehörigkeit – auf sein Glaubenssystem bezogen untersuchten.¹⁷ Parallel hierzu ist aber auch ein rascher An-

siehe Hasan Reşit Tankut, *Aleviliđin Menşei* (Istanbul 1938); Vahid Lütfü Salcı, *Gizli Türk Musikisi* (Istanbul 1940); ders. *Gizli Türk Dini Oyunları* (Istanbul 1941); M. Enver Beşe, „Anadolu Bektaşı Köylerinde Muharrem Ayini“, *Halk Bilgisi Haberleri* 115 (1941), 158–160; Cemal Bardakçı, *Kızılbaşlık Nedir* (Istanbul 1945); Abdurrahman Yılmaz, *Tahtacılarda Gelenekler* (Ankara 1948).

17 Für einige Arbeiten zu diesem Thema siehe Ali Yaman, *Alevilik-Bektaşılık Bibliyografyası* (Mannheim 1998); Karin Vorhoff, „Türkiye’de Alevilik ve Bektaşılıkla İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar“, *Alevi Kimliđi*, Hg. T. Olsson, E. Özdalga u. C. Raudvere (Istanbul 1999), 32–66 (siehe auch die englische Version: Karin Vorhoff, „Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey“, *Alevi*

stieg bei der Rezeption nationalistischer Thesen über das Alevitentum zu registrieren. Der weltweit zu beobachtende „nationalistische Trend“ der 1980er und 1990er Jahre machte auch vor der Türkei nicht Halt, und zusehends nahm der Nationalismus im öffentlichen Diskurs eine zentrale Rolle ein. Das marxistische Gedankengut, das Orientierung geboten und die türkische und kurdische Linke seit den 1960er Jahren dominiert hatte, machte nach dem Zusammenbruch des Ostblocks seinen Platz für den nun wieder erstarkenden Nationalismus frei. Im Zuge dessen kam es vor allem im Kontext der ‚Kurdenfrage‘ zu einer Radikalisierung.

Diese nationalistische Welle zog eine Lagerbildung nach sich, die jedoch nicht nur die inhaltliche Ausrichtung der Aleviten-Forschung beeinflusste, sondern auch zur Zersplitterung der kurzzeitig politisch geeinten alevitischen Gemeinschaft in miteinander unvereinbare Gegenpositionen führte. Für türkische und kurdische Nationalisten, meist solche mit einem alevitischen Hintergrund, wurde das Thema Alevitentum zu einem zentralen Konfliktfeld, auf welchem sie sich einen Kampf um die Rekrutierung von Anhängern und Sympathisanten aus dem alevitischen Milieu lieferten.¹⁸

Türkistisch-alevitischer Interpretationen und Darstellungen betonten vor allem, dass die ‚Türkisch-islamische Synthese‘ eine große Bedrohung für die Gründungsphilosophie der Republik Türkei darstelle. Deswegen griffen die Vertreter dieser Ansicht, die sich gegen die konservative „neuosmanische“ Geschichtsauffassung vor allem um den Begriff ‚Laizismus‘ gruppierten, demonstrativ auf das anti-osmanische und auf Zentralasien ausgerichtete Geschichtsverständnis aus den Anfangsjahren der Republik zurück. In diesem Zusammenhang erlangten vor allem die damals propagierten Thesen über den zentralasiatischen Ursprung des Alevitentums große Beliebtheit. Entgegen der damaligen Annahme, die direkte Quelle des Alevitentums sei der Schamanismus gewesen, argumentiert man nun aber, dass der Vorläufer im *Yesevîlik* – einer auf den zentralasiatischen Mystiker Ahmed Yesevî (12. Jh.) zurückgeführten Sufi-Tradition – zu suchen sei. Die angeblichen Ähnlichkeiten zwischen *Yesevîlik* und Aleviten-

Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25–27, 1996, Hg. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga u. Catherina Raudvere, (Transactions: Svenska Forskningsinstitutet Istanbul / Swedish Research Institute in Istanbul; 8) (Istanbul 1998), 23–50).

18 Es ist selbstverständlich, dass sich an diesem Kampf auch nicht-alevitischer Autoren beteiligten. Bereits vor dem Jahre 1980 fanden sich staats-treue, nationalistische Publikationen, die sich von den Betrachtungen des Alevitentums unter folkloristischen Gesichtspunkten lösten. Führend unter diesen waren beispielsweise Cemal Bardakçı, *Alevilik, Ahilik, Bektaşilik* (Ankara 1970); und Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik* (Istanbul 1977).

tum werden dabei dermaßen überbetont, dass die bekannte historische Beziehung und inhaltliche Verwandtschaft von *Yesevilik* und sunnitischem *Nakşibendilik* ignoriert werden; man verwendet inzwischen sogar die Begriffe ‚Yesevilik‘ und ‚Alevilik‘ synonym.¹⁹ Das Alevitentum erhält auf diese Weise die Aufgabe übertragen, die gesamte türkische Welt auf der Glaubensebene zu einen, und es wird ihm außerdem eine Kontinuität zugeschrieben, die mit der Islamisierung der Turkvölker in Zentralasien begonnen habe und bis heute ohne Unterbrechung andauere. Dieser Geschichtskonstruktion folgend hätten die Türken den alevitischen Glauben bereits nach Anatolien mitgebracht. Es seien somit die Aleviten gewesen, die das Osmanische Reich gegründet haben,²⁰ und das Alevitentum sei nicht nur „der Mörtel und der Grundstein“²¹ des Osmanischen Reiches gewesen, sondern hätte in der Anfangsphase auch die Hauptideologie des Staates und die Religion der ersten osmanischen Sultane dargestellt. Als jedoch eine bürokratische Klasse, die aus Konvertiten und den Emporkömmlingen der Knabenlese (*devşirme*) bestand, immer mehr an Bedeutung gewonnen hatte, sei die Staatsführung unter den Einfluss einer aus dem arabischen Raum stammenden sunnitischen Auslegung des Islam geraten. Dies sei eine historische und kulturelle Entfremdung von den eigenen Wurzeln gewesen. Die Volksaufstände im Osmanischen Reich und die Massaker an den Aleviten wären nichts anderes als eine Reaktion der Aleviten auf diese Entfremdung und der damit verbundenen staatlichen Politik der Ausgrenzung gewesen.²² Die darauf folgende Periode der Geschichte des Alevitentums, die vom Anfang des 15. Jahrhunderts bis zum Ende des Osmanischen Reiches angedauert habe, sei von Traditionsbrüchen, Isolation und Stagnation gekennzeichnet gewesen. Anfang des 20. Jahrhunderts sei dann jedoch der erwartete Mehdî in Gestalt Mustafa Kemals (Atatürk) erschienen, und das Alevitentum habe im Kemalismus wieder zu sich selbst gefunden.²³

19 Siehe Ali Yaman, *Orta Asya'dan Anadolu'ya Yesevilik, Alevilik, Bektaşilik* (Ankara 2006).

20 Ayhan Aydın, *Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı, Kültürü ile İlgili Görüş ve Düşünceleri* (Istanbul 2003), 121.

21 Siehe *CEM Vakfı Çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri* (Istanbul 1998), 238 u. 241.

22 Siehe Baki Öz, *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları* (Istanbul 2003), 88. Er schreckt nicht einmal davor zurück, diese Bewegungen als nationalistisch zu klassifizieren: „Genelinde Türk halk hareketleri olsun, Alevi halk hareketleri olsun, özelinde Celali ayaklanmaları olsun birer ulusçu hareketlerdi.“

23 „Man begann Atatürk als den verborgenen *İmâm-i Mehdî* der Aleviten zu betrachten, der zur Endzeit erscheinen und die Welt von allem Übel befreien würde.“ (Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik* (Istanbul 2002), 409). Bei der Erschaffung solcher Mythen ist der Einfluss Baha Saids unübersehbar. Bereits im Jahre 1926 hatte er geschrieben: „In

Dieser *Mehdî* (Atatürk), der den türkischen Nationalgedanken und die türkische Nation (neu) begründet habe, sei ein Spross der alevitisch-bektaschitischen Kultur.²⁴ Denn Bedri Noyans Auslegung zufolge sei diese Kultur von Anbeginn „in Bezug auf die Sprache, die Kunst, Musik und Literatur ebenso türkistisch gewesen wie in Bezug auf die Ethik und schlussendlich auch in Bezug auf die Religion.“²⁵

Als die ‚Türkisch-islamische Synthese‘, die einst vom Militärregime des 12. September 1980 im Kampf gegen die politische Linke zu einer Art Staatsideologie erhoben worden war, einen anti-laizistischen Kurs nahm, weckten Interpretationen dieser Art das Interesse bei radikal-laizistischen, nationalistischen Teilen der staatlichen Führungsschicht. Auf diese Weise also wurde der Staat auf das Alevitentum aufmerksam. Von nun an konnte man aus den Mündern einiger Bürokraten die These vernehmen, dass das Alevitentum der Garant des laizistischen Systems sei. Seither nahmen auch Vertreter der höchsten staatlichen Ebene an den alljährlich stattfindenden ‚Hacı-Bektaş-Feierlichkeiten‘ teil. Solcherlei Entwicklungen boten aber auch Anlass zu der Behauptung, das Alevitentum sei zur neuen ‚Konfession des Staates‘ geworden. In diesem Zusammenhang tauchten Begriffe wie ‚syrisches Syndrom‘ auf. Damit wird angedeutet, dass die zivilen und militärischen Anführer des ‚postmodernen Putsches‘ vom 28. Februar 1997 Aleviten gewesen wären und dass man beabsichtige, in der Türkei – ähnlich wie in Syrien – die Staatsgewalt langfristig einer autoritären Elite zu übertragen. Diese würde sich ausschließlich aus Angehörigen einer religiösen Minderheit, nämlich den Aleviten (bzw. in Syrien die ebenfalls auf ‚heterodox-schiitische‘ Traditionslinien zurückgehenden Nusayri-Alawiten), zusammensetzen.²⁶

Kurdisch-nationalistische Thesen zum Alevitentum

In dieser Situation schaltete sich nun auch der kurdische Nationalismus in die Debatte um das Alevitentum ein. Die kurdische Nationalbewegung, die vor allem ab den 1990er Jahren zu einem Massenphänomen geworden war und daher ihr Gedankengut in allen Bereichen des politischen Lebens verbreiten konnte,

der republikanischen Türkei haben die Aleviten das Spiel gewonnen.“ (B. Said: „Türkiye’de Alevî Zümreleri“, 111).

24 Baki Öz, *Kurtuluş Savaşı’nda Alevi-Bektaşiler* (Istanbul 1995), 114.

25 Bedri Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir* (Ankara 1987), 75

26 Yüksel Işık, „Aleviler ve İnanç Özgürlüğü“, *Yeni Şafak* (28.03.2007). Cemal Şener hingegen, der innerhalb der alevitischen Intellektuellen eine staatsreue Linie vertritt, weist derartige Behauptungen entschieden zurück und führt dagegen ins Feld, dass sich eine solche alevitische Offiziersgruppe überhaupt nicht hätte bilden können, da Aleviten für höhere militärische Ränge nicht zugelassen würden. (Cemal Şener, „Aleviler Atatürk Bizdendir Der, Çünkü Soyu Türkmen“, *Sabah* (05.10.2004)).

hatte jedoch ihre Positionierung zum Alevitentum noch nicht umfassend ausgearbeitet. Dies wird vor allem deutlich, wenn man ihre diesbezüglichen Thesen mit denen der türkischen Nationalisten vergleicht. Obwohl die kurdisch-nationalistischen Ansichten zum Alevitentum bereits auf Arbeiten von Nuri Dersimi (1893–1973) zurückgehen, muss man dennoch feststellen, dass die kurdische Bewegung bis in die 1990er Jahre aus mehreren Gründen keine eigenständige und systematische Interpretation des Alevitentums entwickelt hatte.

Ein Grund dafür, dass sich die kurdische Nationalbewegung dem Alevitentum nur am Rande angenommen hatte, liegt in der vor 1960 relativ geringen Präsenz intellektueller Aleviten in kurdischen Organisationen – abgesehen von den wenigen Ausnahmen wie Dr. Nuri Dersimi und Alişer. Ein weiterer Grund ist auch, dass die alevitischen Intellektuellen, die nach 1960 in der kurdischen Nationalbewegung eine aktive Rolle innehatten, aufgrund ihrer sozialistischen Überzeugungen dem Alevitentum gegenüber stets eine kritische Distanz bewahrten.²⁷ Infolgedessen erlangte das Alevitentum bis in die 1980er Jahre hinein keine besondere Aufmerksamkeit innerhalb der kurdischen Bewegung. So begegnet man dem Thema ‚Alevitentum‘ beispielsweise weder in der 1898 herausgegebenen Zeitung *Kürdistan* noch in der zwischen 1918 und 1919 von der *Kürdistan Teali Cemiyeti* veröffentlichten Zeitschrift *Jîn*. Selbiges gilt für die Zeitschriften *Hawar* und *Rohanî*, die von den Brüdern Bedirxan in den 1930er und 1940er Jahren in Syrien und Libyen herausgegeben worden waren. So schien es für Memduh Selimbeg, einen der wichtigen kurdischen Intellektuellen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, keine Veranlassung zu geben, in einem unter dem Titel *Kürdlükte Terakki Cereyanları* zum Thema ‚Religion und Glauben‘ verfassten und in der 17. Ausgabe der Zeitschrift *Jîn* erschienenen Artikel unter den dort aufgeführten Glaubensrichtungen wie Sunnitentum und Schiitentum und den Orden der Nakşibendî, der Kadirî und der Rufâî das Alevitentum namentlich zu erwähnen.²⁸

27 Als Prototyp für einen sozialistischen, alevitisch-kurdischen Intellektuellen dieser Zeit kann der bekannte Politiker und Autor Kemal Burkay angesehen werden. Die 2001 und 2009 veröffentlichten Memoiren Burkays verdeutlichen den Hintergrund der Sozialisation solcher Intellektueller sehr gut (Kemal Burkay, *Anılar, Belgeler*, 2 Bd. (Stockholm 2001, 2009)).

28 Memduh Selimbeg, „Kürdlükte Terakki Cereyanları“, *Jîn: Kovara Kurdi-Tirki*, Nachdruck der Erstauf. v. 1919, transkribiert in Lateinschrift v. M. Emin Bozarşlan, Bd. 4, Heft 17 (Uppsala 1987), 745–751, hier 746. In der Zeitschrift *Hawar*, die in den Ausgaben 27–57 fortführend Koranauslegungen und Hadithe (i. e. die Traditionen des Propheten Muhammad) veröffentlicht, wird dem unter Kurden ebenfalls verbreiteten alevitischen und jesidischen Glauben jedoch kein Platz eingeräumt (siehe *Hawar*, Nachdruck der Erstauf. 1934–1943, Bd. 2, Nr. 24–57 (Stockholm 1998)).

Aus diesem Grund kann man das im Jahre 1952 von Nuri Dersimi in Damaskus veröffentlichte Werk *Kürdistan Tarihinde Dersim* als Beginn der thematischen Annäherung der kurdischen Nationalisten an das Alevitentum betrachten, obwohl dort alevitischen Glaubensinhalten kein übermäßig großer Stellenwert eingeräumt wurde. Auch wenn sich Dersimi auf die weitverbreitete Ansicht beschränkt, die Entstehung des Alevitentums gehe auf İmâm Alî zurück, so dienen einige seiner Auffassungen zu späteren Entwicklungsphasen des Alevitentums als Inspiration für heutige kurdisch-nationalistische Interpretationsansätze. Nach Dersimi „ist das auf [den sechsten] İmâm Cafer-i Sâdık zurückgehende Alevitentum im 11. Jahrhundert n. Chr. unter dem Namen Caferî von der Arabischen Halbinsel auf das chorasansische Kurdistan und den Iran übersprungen und hat sich unter den chorasansischen Kurdenstämmen stark ausgebreitet.“²⁹ Eine Hauptrolle spielten dabei die Stellvertreter (*halife*) des kurdischstämmigen Ebû Müslim-i Horâsânî (Abû-Muslim al-Ĥurâsânî, 8. Jh.), die nach dessen Ermordung das Alevitentum nach Anatolien brachten und dort weiter verbreiteten. Da jedoch zu jener Zeit in einem großen Teil Kurdistans die zarathustrische Lehre vorherrschte, wirkte das Alevitentum in Orten wie Dersim nur oberflächlich und konnte „die ursprüngliche arische Kultur des Dersim weder zerstören noch ersetzen.“³⁰ Entgegen der Meinung türkischer Nationalisten vertrat Dersimi die Ansicht, dass Chorasán, in welchem die alevitische Lehre zu ihrer philosophischen Reife gefunden hätte, kurdisches Gebiet sei. Außerdem stamme Hacı Bektaş vom achten İmâm, İmâm Rızâ (‘Alî ar-Riđâ), ab und sei somit ein Araber gewesen, auch wenn er aus Chorasán kommend den Bektaşî-Orden in Kurdistan und Anatolien verbreitet hätte.³¹

Das Interesse, das dem Alevitentum vonseiten der heutigen kurdischen Bewegung entgegengebracht wird, ist eigentlich ein nationalistischer Reflex auf den konkurrierenden türkischen Nationalismus. Den kurdischen Nationalisten zufolge würde der türkische Staat versuchen, die Geschichte des Alevitentums mittels zentralistisch entwickelter türkisch-nationalistischer Thesen zu deformieren, um so die erstarkende kurdische Opposition zu brechen, die Einheit unter den Kurden zu zerstören und ihre Assimilation zu beschleunigen. Gleichzeitig würde der Staat auf diese Weise die Aleviten unter Kontrolle halten wollen, die nämlich gerade begonnen hätten, mit einer kollektiven Identität aufzutreten, politische Forderungen zu stellen und sich somit zu einem neuen Oppositionszentrum zu entwickeln.

29 M. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, 2. Aufl. (Köln 1988), 23.

30 Ibid., 22.

31 Ibid., 24.

Daher handelt es sich bei den verschiedenen Überlegungen, die in den neuen kurdisch-nationalistischen Kreisen zum Thema ‚Alevitentum‘ angestellt werden, vorerst um Gegenpositionen zu staatsloyalen, türkisch-nationalistischen Ansichten. Die bekanntesten dieser unterschiedlichen Positionierungen, die auch in sich nicht homogen sind, können wie folgt grob umrissen werden:

1. Der geografische Ausgangspunkt des Alevitentums liege nicht in Zentralasien, sondern in Mesopotamien und somit stehe die Lehre des Alevitentums stärker mit den im Nahen Osten entstandenen Glaubensrichtungen wie dem Zarathustrismus, Manichäismus oder Mazdakismus in Verbindung als mit dem Schamanismus und dem Yesevî-Orden. Nach Çemşid Bender, der zu diesem Thema erste Beiträge lieferte, „hatten das Bektaschitum und das Alevitentum keinerlei Beziehung zum Schamanismus. Die Spuren dieser Lehre muss man eher in der traditionellen Struktur des zarathustrischen Glaubens und im Jesidentum sowie in der charakteristischen Lebensart des kurdischen Volkes suchen.“³² Des Weiteren heißt es bei Bender, dass die Türken das Alevitentum erst kennengelernt hätten, nachdem sie im Jahre 1071 nach Anatolien gekommen waren, dort erstmals auf Kurden trafen und durch den Austausch mit diesen schließlich zu Aleviten wurden.³³ Nach Mehmet Bayrak, einem bekannten, auf diesem Gebiet tätigen Schriftsteller, „sind die Quellen des anatolischen Alevitentums insbesondere die alten iranisch-kurdischen (d. h. arischen), mesopotamischen und anatolischen Religionen und Kulturen.“³⁴ Etem Xemgin, ein ebenso produktiver Publizist, betitelte eines seiner zu diesem Thema verfassten Werke „Die Wurzeln des Alevitentums im mazdakitischen Glauben und der zarathustrischen Lehre“.³⁵
2. Zwischen Alevitentum und Islam bestünde nur eine schwache Verbindung, eigentlich sei das Alevitentum eine „außerislamische Lehre“.³⁶ In den Worten Benders ausgedrückt lautet diese These: Das Alevitentum „steht in keiner Weise in Beziehung zu den *ehlibeyt*.“³⁷ Während Nuri Dersimi in den 1950er Jahren das Auftauchen des Alevitentums noch auf eine islaminterne Abspaltung zurückführte, scheuen sich die heutigen kurdischen Nationalisten nicht, die These eines islamfernen Alevitentums zu verkünden. Dies verdeutlicht den selbstbewussten und radikalen Kurs, den der kurdische Nationalismus mittlerweile eingeschlagen hat. Für die kurdischen Nationalisten der ersten

32 Çemşid Bender, *Kürt Uygarlığında Alevilik* (Istanbul 1991), 46.

33 Çemşid Bender, *12 İmam ve Alevilik* (Istanbul 1993), 93.

34 Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler* (Wuppertal 1997), 60.

35 Etem Xemgin, *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnanıcı ve Zerdüşt Öğretisi* (Istanbul 1998).

36 Bender, *12 İmam ve Alevilik*, 89.

37 Bender, *12 İmam ve Alevilik*, 89.

Stunde, die überwiegend einen sunnitischen Hintergrund gehabt hatten und ihre Beziehung zur Religion noch aufrechterhielten, war es noch nicht möglich gewesen, das Alevitentum zu erwähnen, geschweige denn solch eine These aufzuwerfen.³⁸ Es ist kein Zufall, dass sich diese These gerade in einer Phase verbreitet, in welcher der mit den Kurden im Konflikt stehende Staat am stärksten mit der ‚Türkisch-islamischen Synthese‘ verwoben ist. Man sollte auf der anderen Seite aber nicht übersehen, dass diese These am stärksten von links-laizistischen Kreisen innerhalb der kurdischen Nationalbewegung verteidigt wird.

3. Die Volksaufstände vom 13. bis ins 16. Jahrhundert in Anatolien wären nicht, wie von den türkischen Nationalisten behauptet wird, Volkserhebungen der Turkmenen gegen die osmanische Führungselite gewesen, die sich von ihren „alevitischen Wurzeln“ entfernt hatte. Im Gegenteil, die turkmenischen Bektaşî, wie man am Beispiel ihres Einflusses auf die Janitscharen sehen könne, hätten stets einen integralen Bestandteil der Staats- und Herrschaftsstruktur dargestellt. Aus diesem Grund „bemühte sich sogar Sultan Selim I. anfangs, als Bektaşî angesehen zu werden, obgleich er mehr als fünfzigtausend Aleviten ermordet und Zehntausende Häuser geplündert hatte und diese Menschen somit ihrer Existenz beraubte.“³⁹ Die Babaî-Aufstände dahingegen „waren eine Reaktion der alten kurdischen Glaubenslehren auf das Oktroyieren des sunnitischen Glaubens omajjadischer und abbasidischer Prägung durch den Staat. [...] Die Aufstände wurden von Kurden organisiert und durchgeführt. Jedoch schlossen sich ihnen in hohem Maße auch andere, gegen den sunnitischen Glauben opponierende und mit der wirtschaftlichen Situation unzufriedene ethnische Gruppen an.“⁴⁰
4. Auch in republikanischer Zeit mussten die alevitischen Kurden große Massaker wie beispielsweise in Koçgiri und Dersim erleiden, während die Bektaşî, die an ihrer staatsstreuen Linie festhielten, weitgehend unbehelligt blieben. Selbst heute versuche der Staat unter dem Deckmantel des Laizismus nach wie vor die Aleviten zu zähmen, obwohl er sich in keiner Weise von seinem anti-laizistischen, türkisch-islamistischen Projekt distanziert habe.⁴¹

38 Nicht nur kurdische Nationalisten mit einem alevitischen Hintergrund behaupten heute, dass das Alevitentum eine außerhalb des Islams stehende Lehre sei. Auch sunnitisch-kurdische Intellektuelle wie Faik Bulut sind bekannte Vertreter dieser These (Faik Bulut, *Ali'siz Alevilik: İslam'da Özgürlük Arayışı*, Bd. 1 (Istanbul 1997)).

39 Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, 87.

40 Bender, *Kürt Uygurluğunda Alevilik*, 67 f.

41 Etem Xemgin, „TC Devleti ve Alevilik“, *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç* 57 (Nisan 2006).

Fazit

Als Fazit können wir uns bezüglich der Folgen nationalistischer Einflussnahme auf das religiöse Feld die Frage stellen, die wir bereits im Eingang dieses Artikels angedeutet haben, nämlich wie sich dieser Einfluss konkret auf die Aleviten ausgewirkt hat und welche Folgen er möglicherweise haben wird. Mit anderen Worten: Wie spiegeln sich diese nationalistisch gefärbten Interpretationen der alevitischen Geschichte in der nicht verschriftlichten alevitischen Lehre, insbesondere bei der Gesamtheit der Aleviten und bei den *Ocak*-Familien wider?

Es ist noch zu früh, als dass auf diese Frage eine eindeutige Antwort gegeben werden könnte. Es kann jedoch Folgendes festgehalten werden: Die alevitische Gemeinschaft und die wichtigste Institution des Alevitentums, das *Dede*-Amt, das über das religiöse Deutungsmonopol verfügt, sind von den gesellschaftlichen Veränderungen und Einflüssen nicht unbeeinflusst. Somit ist es nicht schwer vorauszusagen, dass es früher oder später entlang der ethnischen Linien zu einer neuen Fragmentierung der alevitischen Gemeinschaft kommen wird. In unserem vom Nationalismus dominierten Zeitalter scheint es auch für die ‚moderne alevitische Identität‘ nicht mehr ausreichend zu sein, die Zugehörigkeit zum Alevitentum als Hauptkriterium anzulegen. Dies zeigt sich u. a. an der Hitzigkeit der Debatten zum ethnischen Ursprung, die unter Aleviten insbesondere via Internet geführt werden. Dabei stellt man fest, dass sich hieran die wertkonservativen Aleviten sowie die *Ocakzades*, die teilweise ihre Funktion als *Dedes* immer noch ausüben, am meisten stören. Diese Diskussionen rufen unter den Angehörigen der *Ocaks* deshalb große Unruhe hervor, da hierdurch auch ihre angenommene Herkunft und somit indirekt die Legitimation der *Ocaks* infrage gestellt wird. Die *Ocaks*, die auf einer Abstammungsgemeinschaft basieren und in der sich rasch verändernden heutigen Zeit ohnehin zu einem Anachronismus geworden sind, fühlen sich also in ihrer Existenz bedroht.

Aus dieser Diskussion um die Ethnizität des Alevitentums – so religionsextern sie auch sein mag – werden sich die *Ocakzades* aber nicht mehr lange heraushalten können. Es ist unwahrscheinlich, dass sich die alevitischen *Ocaks* langfristig über jegliche Fragen nach Ethnizität erheben und sich somit gegenüber der stärksten politischen Strömung unserer Zeit, dem Nationalismus, immun zeigen. Auf lange Sicht wird es für die Angehörigen der *Ocaks* unvermeidlich sein, nicht nur ihren jetzigen religiösen Status, sondern auch ihre Vergangenheit einer Neu-Interpretation zu unterwerfen, mit anderen Worten, ihre eigene Geschichte ‚neu zu schreiben‘.

Trotz dieser Haupttendenz kann man aber unter den Aleviten auch andere Orientierungen und andere Wege auf der Suche nach Antworten beobachten. Insbesondere Aussagen, laut derer das Alevitentum nicht nur eine ‚religiöse‘,

sondern auch eine umfassende „ethnische“ Identität sei und deswegen keiner weiteren ethnischen Orientierungen bedarf, stößt in einigen alevitischen Kreisen auf Interesse.⁴²

Bibliografie

- Aydın, Ayhan. *Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı, Kültürü ile İlgili Görüş ve Düşünceleri*. Istanbul 2003.
- Bahadır, İbrahim. „Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri“, *Bilgi Toplumunda Alevilik*. Bielefeld 2003. S. 199–240.
- Bardakçı, Cemal. *Alevilik, Ahilik, Bektaşilik*. Ankara 1970.
- . *Kızılbaşlık Nedir*. Istanbul 1945.
- Bayrak, Mehmet. *Alevilik ve Kürtler*. Wuppertal 1997.
- Beşe, M. Enver. „Anadolu Bektaşi Köylerinde Muharrem Ayını“. *Halk Bilgisi Haberleri* 115 (1941). S. 158–160.
- Bender, Çemşid. *12 İmam ve Alevilik*. Istanbul 1993.
- . *Kürt Uygarlığında Alevilik*. Istanbul 1991.
- Bringa, Tone. *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton 1995.
- Bruinessen, Martin van. *Agha, Scheich und Staat*. Berlin 1989.
- Bulut, Faik. *Ali'siz Alevilik. İslam'da Özgürlük Arayışı*. Bd. 1. Istanbul 1997.
- Burkay, Kemal. *Anılar, Belgeler*. 2 Bd. Stockholm 2001, 2009.
- CEM Vakfı Çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri*. Istanbul 1998.
- Dersimi, M. Nuri. *Kürdistan Tarihinde Dersim*. 2. Aufl. Köln 1988.
- Eröz, Mehmet. *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*. Istanbul 1977.
- Gültekingil, Murat u. Tanıl Bora (Hg.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. Bd. 4: *Milliyetçilik*. Istanbul 2002.
- Hawar*. Nachdruck der Erstauf. 1934–1943. Bd. 2, Nr. 24–57. Stockholm 1998.
- Işık, Yüksel. „Aleviler ve İnanç Özgürlüğü“. *Yeni Şafak* (28.03.2007).
- Karakaya-Stump, Ayfer. „Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü“. *Folklor / Edebiyat* 8 (2002). S. 301–324.
- Kieser, Hans-Lukas. *Der verpasste Friede*. Zürich 2000.
- Köprülü, Mehmed Fuad. „Les Origines du Bektachisme: Essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure“. *Actes du Congrès international d'Histoire des Religions tenu à Paris en Octobre 1923*. Bd. 2. Paris 1925. S. 391–411.
- . *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Hg. Fevziye Abdullah Tansel. Überarb. Neuauf-lage. Ankara 1966. [Erstaufgabe: Köprülü-zâde, Mehmed Fu'ad: *Türk Edebiyyâtında İlk*

42 So äußert beispielsweise Ayfer Stump, dass „die Aleviten zwar keine eigenständige Nation, wohl aber eine unabhängige ethnische Gruppe“ seien (zitiert aus einem Schreiben von Ayfer Stump an Cemal Şener, abgedruckt in Cemal Şener, *Aleviler'in Etnik Kimliği. Aleviler Kürt mü? Türk mü?* (Istanbul 2002), 54).

- Mutaşavvıflar*. İstānbul 1918; englische Übersetzung: Köprülü, Mehmet Fuat: *Early Mystics in Turkish Literature*. Übers. Gary Leiser and Robert Dankoff. London 2006.].
- „Kürtler Türkmen, Kürt Alevileri Ermeni Kökenli: Türk Tarih Kurumu Başkanı Prof. Halaçoğlu'nun Bu İddiası Tarihçilerin Tepkisini Çekti“. *Vatan* (20.08.2007).
- Lemberg, Eugen. *Nationalismus*, Bd. 1. Reinbek 1964.
- Noyan, Bedri. *Bektaşilik Alevilik Nedir*. Ankara 1987.
- Öz, Bakı. *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler*. İstanbul 1995.
- . *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları*. İstanbul 2003.
- Said, Baha. „Türkiye'de Alevî Zümreleri: Teke Aleviliği – İçtimâî Alevilik“. *Türk Yurdu* 11 (2001) [Nachdruck der Originalaufl. 18 (1926)]. S. 105–112.
- Salcı, Vahid Lütü. *Gizli Türk Dini Musikisi*. İstanbul 1940.
- . *Gizli Türk Dini Oyunları*. İstanbul 1941.
- Selimbeg, Memduh. „Kürdlükte Terakki Cereyanları“. *Jin: Kovara Kurdi-Turki*. Nachdruck der Erstauf. von 1919. Transkribiert in Lateinschrift v. M. Emin Bozarslan. Bd. 4, Heft 17. Uppsala 1987. S. 745–751.
- Şener, Cemal. „Aleviler Atatürk Bizdendir Der, Çünkü Soyu Türkmen“. *Sabah* (05.10.2004).
- . *Aleviler'in Emik Kimliği. Aleviler Kürt mü? Türk mü?* İstanbul 2002.
- . „Türklerin Kürtleşmesi, Ermeniler ve Halaçoğlu'nun Konuşması“, *Türk Dörtük* (30.08.2007).
- Tankut, Hasan Reşit. *Aleviliğin Menşei*. İstanbul 1938.
- Taşgın, Ahmet. „Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları“. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi* 29 (Bahar 2004). Im Internet: <http://www.hbektas.gazi.edu.tr/portal/html/modules.php?name=News&file=article&sid=466>.
- Temo, İbrahim. *İttihad ve Terakki Cemiyetinin Teşekkülü ve Hizmeti Vatanî ve İnkılâbî Millîye Dair Hatıratım*. Mecidiye 1939.
- Tibi, Bassam. *Vom Gottesreich zum Nationalstaat: Islam und panarabischer Nationalismus*. Frankfurt 1987.
- Vorhoff, Karin. „Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey“. *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25–27, 1996*. Hg. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga u. Catherina Raudvere. (Transactions: Svenska Forskningsinstitutet Istanbul / Swedish Research Institute in Istanbul; 8). İstanbul 1998. S. 23–50.
- . „Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar“. *Alevi Kimliği*. Hg. T. Olsson, E. Özdalga u. C. Raudvere. İstanbul 1999. S. 32–66.
- Xemgin, Etem. *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnanç ve Zerdüşt Öğretisi*. İstanbul 1998.
- . „TC Devleti ve Alevilik“. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç* 57 (Nisan 2006).
- Yaman, Ali. *Alevilik-Bektaşilik Bibliyografyası*. Mannheim 1998.
- . *Orta Asya'dan Anadolu'ya Yesevilik, Alevilik, Bektaşilik*. Ankara 2006.
- Yılmaz, Abdurrahman. *Tahtacılar Gelenekler*. Ankara 1948.
- Yörtükan, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Hg. Turhan Yörtükan. 2., erw. Aufl. Ankara 2002.
- Zelyut, Rıza. *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul 2002.