

**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

PL ACADEMIC
RESEARCH

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:
Irem 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 Ağuıçenođlu

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 Ağuıçenođlu

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 Öđütü

Ocak als zeitgenössische Institution? 345

Autorenverzeichnis 349

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

Béatrice Hendrich (Nikosia)

Im alevitischen Glauben gibt es keinerlei Unterdrückung der Frau. [Die a]levitische Frau ist je nachdem Mutter, Liebe, Partnerin, und Schwester. Im Gegensatz zum Brauch der Sunniten gibt es keine Vorschrift zum Schleiertragen.¹

Die Gleichberechtigung der Geschlechter ist ein konstitutiver Part des öffentlichen und privaten alevitischen Diskurses. Die Abgrenzung zum religiös Anderen, den Sunniten, erfolgt ebenfalls zu einem Gutteil über den Topos „Rolle der Frau“. Einen Teil dieser Identität konstruierenden Diskurses behandelt die Frage nach der Möglichkeit, Angemessenheit oder auch Zwangsläufigkeit der Ausübung eines Amtes durch Frauen in der alevitischen Gemeinde, der Übernahme der Rolle einer Ritualführerin oder auch Gemeindeführerin durch eine Frau, die dann – beispielsweise – *ana* zu nennen wäre.

Doch trotz der Prominenz dieses Themas im alevitischen Diskurs geht die Anzahl der wissenschaftlichen Veröffentlichungen dazu gegen null. Der vorliegende Aufsatz versucht, einen Überblick über die Einzelthemen zu geben, die hier künftig weiter zu erarbeiten wären. Ein besonderes Erkenntnisinteresse liegt dabei auf einer *gender*-theoretischen Kritik des Diskurses, der implizit ein bestimmtes Konzept von „alevitischer Frau“ vertritt, das in dieser Form, und besonders solange es nicht explizit gemacht wird, sich für die alevitischen Frauen eher beengend als befreiend auswirken kann.

Das soziale und das biologische Geschlecht

Wenn im Folgenden die Rede von *gender* und *sex* oder sozialem und biologischen Geschlecht sein wird, so geschieht dies auf dem Hintergrund der Dekonstruktion dieser „natürlichen“ Binarität und in Anlehnung an Judith Butler bzw. das darauf aufbauende Verständnis der kulturellen Konstruiertheit auch des biologischen Geschlechts. Das biologische Geschlecht, das in vielen Kultursystemen als heterosexuell und *entweder* männlich *oder* weiblich gedacht wird, ist aus dieser Sicht eine Folge der bereits vorgängig benannten sozialen Geschlechter. „Das soziale Geschlecht umfasst das biologische Geschlecht und seinen

¹ Aus dem Programm der AABF, Unterpunkt 7 „Die Frau im Alevitentum“ nach: „Programm der Föderation der Aleviten Gemeinden [Stand: 31. Mai 1998]“. www.alevi.com. Hg. *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. / Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF)*. http://www.alevi.com/wir_uber_uns+M56ce97eda19.html (02.10.2005) [aufgerufen am 10.08.2006].

Konstruktionsapparat gleich mit. Ein Rückgriff auf einen Körper, der nicht kulturell interpretiert wird, ist daher nicht möglich.² Die Zuweisung des Geschlechts erfolgt als Sprechakt: „[...] über die Adressierung, über den Akt der Anrufung oder Interpellation. ‚Es ist ein Junge‘ oder ‚Es ist ein Mädchen‘ sind solche Sprechakte.“³ Das soziale Geschlecht als vorgängig – und mithin unabhängig von seinem materiellen Substrat – zu betrachten, ermöglicht einen differenzierten Zugang zur gegenwärtigen Debatte über alevitische Frauen und Frauen im *Alevilik*. Dies gilt, wie zu sehen sein wird, gerade im Zusammenhang von Geschlecht und religiösem Raum.

Historische Hintergründe

Da das *Alevilik* der Gegenwart sich sowohl aus verschiedenen religiösen Richtungen und regionalen Ausprägungen speist als auch dieses Erbe aktuell weiterverarbeitet und ergänzt, ist es angebracht, einige historische Stränge im Einzelnen zu betrachten – u. a. die Geschichte der Frau im Sufismus und im zwölfer-schiitischen Islam, wie er sich seit den Safawiden im Iran entwickelt hat, sowie einige Besonderheiten kleinerer Teilgruppen der aktuellen alevitischen Gesamtgemeinde.

Die bektaschitische Tradition

In der Frühzeit des *tasavvuf* kann man noch nicht von der Existenz bestimmter Kongregationen sprechen. Den einzelnen Sufis und ihren Gruppen fehlte noch die soziale und politische Kraft, die die späteren sogenannten sufischen Orden, *tarikats*, ausüben konnten. In dieser Phase waren Frauen ohne Einschränkung Teil des mystischen Islam. Die Quellen lassen aber erkennen, dass eines der Grundanliegen des Sufismus, die Überwindung des physischen Körpers im Allgemeinen und der Sexualität im Besonderen, für die weiblichen Sufis eine noch höhere Bedeutung hatte als für die Männer: Blindheit durch ständiges Weinen, Anorexie durch übermäßiges Fasten einschließlich des Ausbleibens der Menstruation sowie das Führen einer Ehe ohne Sexualität gehörten zu den besonders

2 Hannelore Bublitz, *Judith Butler zur Einführung* (Hamburg 2002), 55.

3 Anne Babka, „Geschlecht als Konstruktion: Eine Annäherung aus der Sicht der Dekonstruktion“, *Produktive Differenzen. Forum für Differenz- und Genderforschung*, Bearb. Anne Babka, http://differenzen.univie.ac.at/u/1065968932-6fb6bd2a660b4b6c3011536def541fcd/Babka_Geschlecht_als_Konstruktion.pdf (12.10.2003) [aufgerufen am 25.08.2008], 33.

erstrebenswerten Eigenschaften für eine Mystikerin.⁴ In den Augen der Sufis galten Frauen ohne Kinder oder solche, deren Kinder als Teil einer spirituellen ‚Wahrheit‘ zur Welt gekommen waren, als beispielhaft: die Jungfrau Maria, die das Kind durch den Heiligen Geist empfangen hatte, oder die Mutter des Propheten Muhammad, Amina, die als Bindeglied zwischen Adam und dem letzten Propheten galt.⁵

Vom 11. Jahrhundert an scheinen Zahl und Einfluss der weiblichen Sufis drastisch abzunehmen. Dennoch lässt sich für Anatolien in den späteren Jahrhunderten die Zugehörigkeit von Frauen in *tarikāt* wie der Halvetiyye oder Bektaṣiyye feststellen – sehr zum Missfallen einiger sunnitischer Autoren und Religionsgelehrter.⁶ Doch auch in der eher unkonventionellen *tarikāt* des Hacı Bektaṣ Veli wurden Geschlecht und Sexualität innerhalb der mystischen Weltsicht verstanden, und ihre Erscheinungsformen sollten auch dort kompatibel mit dem mystischen Weg interpretiert werden. Die Entsexualisierung des Körpers führte in der Welt der Sufis, wie im Folgenden zu sehen sein wird, nicht zu einer grundsätzlichen Aufhebung des sozialen Geschlechts, *gender*. Aber insbesondere auf der Ebene der Beziehung zwischen dem Meister und seinem Schüler oder seiner Schülerin finden wir die Reproduktion des sozialen Geschlechts unabhängig vom biologischen, da der Meister (*mürṣit*) als Mann und der Schüler (*mürīt*) als Frau gedacht wurden. Es bildete sich wie im folgenden Beispiel eine „gendered imagery“⁷ heraus: „The transmission of a prayer formula (dhikr) from master to disciple, for example, is described as the injection of seed or semen into the soil or womb of the disciple.“⁸ Die Betonung der „procreative power of women“⁹ sowie das dienende und untergeordnete Verhalten der Frauen ließ sich für zwei Ziele zugleich nutzbar machen: Es konnte erstens die ideale Meister-Schüler-Beziehung unabhängig vom biologischen Geschlecht des *mürīt* beschreiben, und es begründete das sozial gestützte, sich unterordnende Verhalten der weiblichen Derwische. In der Hagiografie des Hacı Bektaṣ finden sich einige illustrative Beispiele für dieses Ideal. Es gilt allerdings nicht aus den Augen zu verlieren, dass diese in den späteren Jahrhunderten entstandene Hagiografie uns weder die

4 Barbara Flemming, „Teilhabe von Frauen an der älteren islamischen Mystik (9. bis 16. Jahrhundert)“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 93 (2003), 35–94, hier 63.

5 Flemming, „Teilhabe von Frauen an der älteren islamischen Mystik“, 46 f.

6 Ebd., 74.

7 Margaret Malamud, „Gender and Spiritual Self-Fashioning. The Master-Disciple Relationship in Classical Sufism“, *Journal of the American Academy of Religion* 1 (1996), 89–117, hier 89.

8 Ebd., 90.

9 Ebd., 89.

Praxis noch das Ideal des 13. Jahrhunderts, der vermeintlichen Lebenszeit des Hacı Bektaş, mit letzter Gewissheit vermittelt. Tendenziell allerdings reiht sie sich ein in die Darstellung von Mystikern anderer Jahrhunderte. Im *velayetname* des Hacı Bektaş¹⁰ lesen wir von einem entsexualisierten Heiligen, der statt der Genitalien weiße und rote Rosen besaß. Dieser Umstand ermöglichte ihm den sozial akzeptierten Umgang mit Kadıncık Ana, der Ehefrau von İdris, der einer seiner ersten Anhänger war. Seine Feinde unter den Bewohnern von Hacıbektaş, damals Sulukarahöyük, hatten zunächst Gerüchte über das unsittliche Verhältnis der beiden gestreut, waren dann aber durch die Wunder von der spirituellen Reinheit der Freundschaft überzeugt worden. Zwar gebar Kadıncık Ana drei Nachfolger für Hacı Bektaş, doch die Zeugung bedurfte keines sexuellen Aktes. Sie war jedes Mal Folge eines Wunders. Das erste Kind begann in ihr zu wachsen, nachdem sie das Waschwasser des Heiligen getrunken statt ausgeschüttet hatte. Hacı Bektaş hatte zuvor mit diesem Wasser seine rituelle Reinigung durchgeführt und dabei war ein Tropfen Blut aus seiner Nase in die Schüssel gefallen, welcher, einmal einverleibt, zur Schwangerschaft führte.

In Übereinstimmung mit dieser Weltsicht sind Frauen nicht nur befähigt, Kinder auf verschiedenen spirituellen Wegen zu empfangen, sondern sie empfangen auch andere, immaterielle Botschaften häufiger, meist in Form von Träumen. Allerdings wird der intellektuelle Aspekt der Botschaft, nämlich ihre Interpretation, wiederum von Männern umgesetzt. Bevor Hacı Bektaş Anatolien und schließlich Sulucakarahöyük erreichte, träumte Kadıncık Ana, ein Mond habe ihren Körper betreten und wieder verlassen. Ihr Mann İdris erläuterte ihr daraufhin, dass sie ein Kind von einem Heiligen empfangen würde.¹¹

Das folgende Beispiel aus der Hagiografie illustriert plastisch die oben erwähnte „gendered imagery“, die bildhafte Beschreibung des hierarchischen Verhältnisses zwischen Meister und Schüler äquivalent zu dem zwischen Mann und Frau. Ein Mann namens Molla Sadeddin, selbst ein Religionsgelehrter, interessierte sich für die Lehre des Hacı Bektaş, war jedoch nicht bereit, sich ihm endgültig zu unterwerfen, da er noch zu sehr von weltlichen Dingen befangen war. Eines Tages saßen die beiden Meister beieinander, als sie sahen, wie ein Eselhengst eine Eselsstute verfolgte, schließlich die Stute einholte und bestieg. Hacı Bektaş deutete auf die Tiere und fragte Sadeddin: „Möchtest du oben oder unten sein?“ Dieser antwortete: „Natürlich oben.“ Da verfluchte ihn der Heilige, in-

10 Der Text existiert in zahlreichen Handschriften in den Sammlungen der Bektaschi-Klöster, doch das Ursprungsdatum ist unklar. Siehe auch Irène Mélikoff, *Hadji Bektach. Un Mythe et ses avatars* (Leiden 1998), 58–61.

11 *Vilayet-Name: Manakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, Hg. Abdülbaki Gölpınarlı (Istanbul 1995), 26 f.

dem er sagte: „Dein Samen soll vertrocknen. Du hast immer noch nicht deine scholastische Gelehrsamkeit überwunden.“¹²

Die Überwindung solcher *gender*-Kategorien im sufischen Raum hatte jedoch nicht auf die Veränderung der Kategorien im Alltag abgezielt: „To the contrary, [...] the inversion of gender hierarchies was only shocking, and therefore effective, in a context in which the hierarchies were securely anchored and ultimately served to reinforce the gendered construction of society.“¹³

Aus religionshistorischer Sicht kommt es mit der Sunnitisierung des osmanischen Staates im 16. Jahrhundert auch zum Ende der freien, staatlich nicht kontrollierten religiösen Gemeinschaften und der aktiven Beteiligung von Frauen in sufischen Gemeinschaften oder gar Frauengemeinschaften, wie es wohl die *Bacıyan-ı Rum* gewesen waren.¹⁴ Nach dieser Zeit hört man von Frauen, die bektaschitische Einrichtungen förderten, ohne diese betreten zu dürfen. Wir wissen, dass Frauen in der Zeit vor dem *De-facto*-Verbot der *tarikât* 1925 (Gesetz über die Schließung der Derwischkonvente) in der *Bektaşîyye* aktiv gewesen waren, allerdings existiert keine systematische Untersuchung zu diesem Thema.¹⁵

Die Unterteilung der *Bektaşîyye* in diejenigen unter den Anhängern und Meistern, die an die ausschließlich spirituelle Überlieferung der Lehre und des „Geistes“ von *Hacı Bektaş* glauben, *yol evladları*, und diejenigen, die auch die biologische Weitergabe des Erbes vertreten, die *bel evladları*, ist im vorliegenden Zusammenhang nicht ohne Bedeutung. Die *bel evladları*, die ‚Kinder der Lende‘ stehen in dieser Hinsicht der Schia näher als andere bektaschitische Gruppierungen, denn mit der Schia teilen sie die Überzeugung von der physiologischen Fortschreibung einer spirituell auserwählten Familie. Der schiitische Einfluss wiederum ist – spätestens – durch die Vermittlung der *Kızılbaş*-Truppen der *Safawiden* im alevitischen Gesamtspektrum und seiner Religionsgenese bedeutsam geworden.¹⁶

12 Ebd., 62.

13 Heghnar Zeitlian Watenpaugh, „Deviant Dervishes. Space, Gender, and the Construction of Antinomian Piety in Ottoman Aleppo“, *International Journal of Middle East Studies* 37.4 (2005), 535–564, hier 549.

14 Irène Mélikoff, „Recherche sur une *Bacıyan-ı Rum*: Kadıncık Ana“, *Au Banquet des quarante. Exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme*, Hg. dies. (Istanbul 2001), 29–35, hier 33 f.

15 Einige Namen initiierter Frauen finden sich u. a. bei Bedri Noyan, *Bektaşîlik Alevilik Nedir?*, 3. Aufl. (Istanbul 1995), 107.

16 Siehe u. a. Ahmet Yaşar Ocak, „Babailer İsyânından *Kızılbaşlığa*: Anadolu’da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış“, *Aleviler / Alewiten: Kimlik ve Tarih*, Hg. İsmail Engin u. Erhard Franz (Hamburg 2000), 209–234.

Schiitische Einflüsse und Imaginationen

Der Teil der Auseinandersetzungen unter den frühen Muslimen, der im Laufe der Jahrhunderte zur Entstehung und Ausformung zweier distinkter Denominationen des Islam führte – dem sunnitischen und schiitischen Islam – basierte u. a. auf einer unterschiedlichen Vorstellung hinsichtlich der Nachfolge in der Leitung der Gemeinde, des Kalifats. Vermutlich wurzelnd in vorgängigen Traditionen der Herrschaftsfolge vertraten die Schiiten die Meinung, der Kalif, respektive der Imam, müsse ein ‚direkter‘ Nachfahre des Propheten sein. Diese Nachfolgeregelung garantierte aber nicht nur die Weitergabe des biologischen Erbes, sondern vor allem auch die des Lichts des Imamats, der spirituellen Quelle der Gemeindeleitung. Aufgrund der besonderen Rolle, die hier der biologischen Vererbung zukommt, wird auch der erweiterten Prophetenfamilie, *ahl al-bayt*, einschließlich verschiedener weiblicher Mitglieder wie Fatima, der Tochter des Propheten und Gattin Alis, eine besondere Verehrung zuteil. Zu den im schiitischen Islam und in der Folge im *Alevilik* besonders prominenten Frauen gehören neben Fatima auch Zeynep (arab. Zaynab), die Schwester der Imame Hasan und Hüseyin, sowie schließlich Hüsniye. Letztere ist die Heldin eines dialogisch-didaktischen Lehrbuches, das in der Schia und im *Alevilik* bekannt ist. In der schiitischen Weltsicht erfahren Frauen Respekt, wenn sie als Person hinter dem durch ihre überragende Sittsamkeit verkörperten Ideal verschwinden: Fatima „lived the message. This is the difference between depth and shallowness. You cannot find anything in her personal life that speaks of leisure or purposelessness. This is what makes her a role model – the ultimate role model.“¹⁷

Das Bild der Fatima im *Alevilik* weist deutliche Parallelen zu dem der Kadıncık Ana auf. Es ist nicht nur ihr alevitischer Name, Fatma Ana, sondern auch ihre Sittsamkeit sowie ihre Fähigkeit, als Teil einer biologischen Kette besondere Kinder zur Welt zu bringen und die spirituelle Botschaft weiterzuleiten: „Unser Prophet betrachtete die Kinder seiner Tochter als seine eigenen Kinder und sagte: ‚Ich bin der Vater der Kinder Fatimas.‘“¹⁸ In einem anderen alevitischen Text heißt es: „Die Heilige Fatma war ein gutes Kind, eine loyale Gattin, eine überragende Mutter und eine gute Gläubige. [...] Die Heilige Fatma war sündlos. Sie war wahrhaftig heilig. [...] Sie war vor allem anderen eine Mut-

17 „Sayyidah Fatimah’s (a.s.) Infallibility“, www.shianews.com, Hg. *Tabligh Centre Dar es Salaam*. <http://www.shianews.com/hi/articles/education/0000303.php> [aufgerufen am 09.08.2006; nicht mehr verfügbar am 25.08.2008].

18 „Peygamberimiz, kızından olan çocukları, kendi soyunun çocukları olarak görüyordu ve ‘Ben, Fatma’nın evlatlarının babasıyım.’ diyordu.“ (Rıza Zelyut, „Alevi Felsefesinde İnsan“, www.alewiten.com, Hg. *Alevi Belleği / Alevitisches Gedächtnis e. V.*, <http://www.alewiten.com/zelyut7.htm> (12.06.2002) [aufgerufen am 25.08.2008]).

ter.“¹⁹ Auch die Beschreibung Zeyneps auf derselben Webseite betont deren biologische Abstammung: „Wenn jemand den Heiligen Muhammad zum Großvater hat, den Heiligen Ali zum Vater, die Heilige Fatma zur Mutter, die Imame Hasan und Hüseyin als Brüder, wie könnte dann nicht klar sein, welch herausragende Persönlichkeit diese besitzt?“²⁰ Darüber hinaus wird Zeynep als eine Person beschrieben, die einerseits unabhängig entscheidet und agiert, andererseits aber ihr persönliches Glück für die göttliche Sache opfert²¹:

Trotz aller Ermahnungen ihres Ehemannes ließ sie diesen nicht allein und folgte ihm gemeinsam mit den Kindern [nach Kerbela, wo sie alle sterben sollten]. Also hat sie sich ihrem Ehemann widersetzt, um das Richtige zu tun. Nach den Standards jener Zeit war es äußerst ungewöhnlich, dass eine Frau ihrem Mann nicht gehorchte.²²

Andere Traditionen

Die Tahtacı, die sogenannten Holzarbeiter, lebten als eine eigene Ethnie vor allem in den Wäldern West- und Südanatoliens. Aufgrund ihrer Glaubenssätze, religiöser Praktiken und manchen gesellschaftlichen Besonderheiten zählt man sie zu den Aleviten, ohne die Genese dieser Gemeinschaft wirklich zu kennen. In der Gegenwart können auch sie sich dem Einfluss der türkischen Industrialisierung und Modernisierung nicht entziehen. Doch noch im Jahre 1988, als Krisztina Kehl ihre Feldforschung bei den Tahtacı durchführte, konnte sie eine Reihe von Ritualen und Verhaltensweisen ausmachen, die sich signifikant von denen der Sunniten wie auch anderer Alevitengruppen unterschieden. Beide Ehepartner führten gemeinsam die Baumsäge, statt die Waldarbeit ausschließ-

19 „Hz. Fatma, hayırlı bir evlat, sadık bir eş, mükemmel bir anne ve iyi bir mümin. [...] Hz. Fatma masumdu. Gerçek anlamıyla kutsaldı. [...] Her şeyden önce anadır.“ („Hz. Fatma (Fatma Ana)“, www.alevikonseyi.com, Hg. *Alevi Konseyi / Alevi Council / Alevitische Rat [sic]*, Bearb. Remzi Kaptan, www.alevikonseyi.com/alevi/15/25/35/45/45.html [aufgerufen am 25.08.2008]).

20 „Eğer bir insanın dedesi Hz. Muhammed ise, babası Hz. Ali ise, annesi Hz. Fatma ise, abileri İmam Hasan ve Hüseyin ise; o kişinin nasıl önder bir şahsiyet olduğu yeteri kadar açık değil mi?“ („Hz. Zeynep“, www.alevikonseyi.com, Hg. *Alevi Konseyi / Alevi Council / Alevitische Rat [sic]*, Bearb. Remzi Kaptan, www.alevikonseyi.com/alevi/20/30/40/50/70.html [aufgerufen am 25.08.2008]).

21 Interessant ist hier die Parallele zum Imagewandel von Fatima im Zuge der iranischen Revolution; jetzt ist Fatima eine gleichermaßen gläubige wie kämpfende moderne iranische Frau.

22 „Kocasının bütün telkinlerine rağmen Hüseyin'i yalnız bırakmamış ve çocuklarıyla beraber İmam Hüseyin'e yoldaşlık etmiştir. Bu manada doğruları savunmak adına kocasının telkinlerini reddetmiştir. O günün şartlarında bir kadının kocasını dinlememesi ender görülen bir olaydır.“ („Hz. Zeynep“, www.alevikonseyi.com).

lich den Männern zu überlassen.²³ Im Vergleich zur religiösen Kleidung observanter Musliminnen erschienen die Frauen der Tahtacı „unverschleiert“, wenngleich ihre Kleidung eine Kopfbedeckung wie ein Tuch oder ähnliches umfasste.²⁴ Auch war keine räumliche Trennung zwischen den Geschlechtern zu beobachten ähnlich derer anderer muslimischer Gemeinschaften. Männer und Frauen nahmen gemeinsam an religiösen und sozialen Zusammenkünften teil, so wie man es aus dem alevitischen Gottesdienst im Allgemeinen kennt. Kehl bemerkt allerdings, dass ein früherer Forscher, Jean-Paul Roux, den Darstellungen der Männer hinsichtlich der sozialen Gleichberechtigung unter den Tahtacı zu großen Glauben geschenkt hätte. Nach Kehl war das Leben auch im Jahre 1988 immer noch männlich dominiert und lediglich älteren Frauen war es möglich, uneingeschränkt und gleichberechtigt zu reden und zu handeln.²⁵

Abschließend seien noch einige Worte zum Geschlechterverhältnis bei den arabischsprachigen Alawiten gesagt, denn wenn diese auch historisch keine Beziehung zu den „türkischen Aleviten“ hatten, sind doch manche sogenannte ‚Nusayri‘ gegenwärtig Mitglied in alevitischen Vereinen, und zwar sowohl in der Türkei als auch in Deutschland. Folglich könnten im gesamt-alevitischen Diskurs der Gegenwart auch Spuren der nusairischen Einstellung zum Geschlechterverhältnis sichtbar werden. Der Raum der religiösen Gelehrsamkeit und Vermittlung des religiösen Geheimnisses ist bei den Alawi-Nusairiern ausschließlich den Männern vorbehalten. Aber in der Terminologie finden sich Bilder, die in der Außenwelt auf die sozialen Geschlechter und ihre Handlungen Anwendung finden. Die Initiation des jungen Mannes wird als ‚Heirat‘ bezeichnet. In diesem Ritual wird die unwissende Seele des Adepten mit der wissenden seines Paten (*kirve*) vermählt. Interessanterweise wird der Adept in einem zweiten Ritual nach neun Monaten zum Erwachsenen. Frauen bedürfen keiner religiösen Unterweisung, da sie ohnehin keine Seele besitzen.²⁶

Ritual, Performanz, Gemeinde

Nach diesem historischen Überblick stellt sich nun die Frage nach dem Verhältnis von religiösem und sozialem Raum im Hinblick auf das Geschlechterver-

23 Krisztina Kehl, *Die Tahtacı: Vorläufiger Bericht über eine ethnisch-religiöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien* (Berlin 1988), 25.

24 Vgl. die Fotografien in Jean-Paul Roux, *Les Traditions des nomades de la Turquie Méridionale* (Paris 1970).

25 Kehl, *Die Tahtacı*, 34.

26 Heinz Halm, *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten* (München, Zürich 1982), 303–305.

hältnis. Ich werde zuerst die Bedeutung von *gender* und *sex* während des *cem* betrachten.

Einleitend möchte ich darauf hinweisen, dass bereits die Terminologie ein Problem darstellt: *Ana* ist generell der Name für eine ältere weibliche Angehörige einer *ocak*-Familie. Sollte man aber, wenn eine Frau die Funktion der Gemeinde- oder Gottesdienstleitung übernimmt, diese dann *kadın dede*, ‚weiblicher Dede‘, nennen, wie es oft in den in der Türkei verfassten und veröffentlichten Texten geschieht? Oder sollte man doch nach dem ‚deutschen Muster‘, wenn notwendig, an jeder Textstelle die männliche und die weibliche Form aufführen, was übertragen ins Türkische bedeutet, stets ‚*analdede*‘ zu schreiben und zu sagen? In einem Text der AABF heißt es beispielsweise ‚Der Geistlichenrat besteht aus zwölf Geistlichen und einem Vertreter des Vorstands der AABF. [...] Jede Mitgliedsgemeinde darf nur einen Geistlichen bzw. eine Geistliche, einen Dede oder eine Ana, entsenden.‘²⁷ In einer dänischen Quelle ist die Rede von *pir ana*, ‚*pir*-Mutter‘,²⁸ in wieder anderen Quellen von *dedebacı*, ‚*dede*-Schwester‘,²⁹ oder *anabacı*, ‚Mutter-Schwester‘, ‚mütterliche Schwester‘,³⁰ wobei die letzten beiden Begriffe gehäuft im bektaschitischen Zusammenhang Verwendung finden. Diese terminologische Unsicherheit führt zu interessanten Sprachregelungen: Ein Gründungskongress, der im Jahre 2005 zur besseren Vernetzung der alevitischen Religionsführer einberufen worden war, wurde in der Be-

27 § 16 der Satzung der AABF über die Zusammensetzung des Geistlichenrats, siehe ‚Satzung der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. (AABF)‘, www.alevi.com, Hg. *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. / Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF)*, http://www.alevi.com/wir_uber_uns+M5f18264bb2b.html (06.10.2005) [aufgerufen am 25.08.2008].

28 Im Kapitel ‚Alevilikte Dedelik Kurumu ve Dedelerin Eğitimi‘ des Beitrags ‚Alevi-Bektaşî İnançının Esasları‘ von der Webseite der *Danish Alevi Federation* heißt es u. a.: ‚Anadolu Alevileri yüzyıllardır inanç önderlerini ‘Dede’ veya bayansa ‘Pir Ana’ olarak adlandırmışlardır.‘ oder ‚Ana= Bacı[;] Alevi-Bektaşîlikte Cemi yürüten taliplerin bağlı olduğu inançsal bayan lider, Pir ana / bacı, veya dedenin eşi.‘ (‚Alevi-Bektaşî İnançının Esasları‘, www.alevi.dk, Hg. *Danish Alevi Federation*, <http://www.alevi.dk/ALEVILIK/Alevilik.htm> [aufgerufen am 25.08.2008]).

29 Karin Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart* (Berlin 1995), 165.

30 So äußert sich ein Benutzer des Internetforums [aleviweb.com](http://www.aleviweb.com) in einer mit der Überschrift ‚Kadın Dede’nin (Ana’nın) Yürüttüğü Görgü Cem’i‘ betitelten Diskussion zum Begriff *kadın dede* wie folgt: ‚Ba[ş]l[ı]k [ç]ok ilgimi [ç]ekti.. KADIN DEDE!!!!!!.. ANA yada ANABACI daha do[ğ]rusudur diye dü[ş]ünüyorum.‘ (‚Kadın Dede’nin (Ana’nın) Yürüttüğü Görgü Cem’i‘, www.aleviweb.com, Hg. *Aleviweb.com: Bir İnternet Klasığı* [Internetforum], <http://www.aleviweb.com/forum/showthread.php?t=3989> [aufgerufen am 24.08.2008]).

richterstattung schließlich zum „Ersten *dede-*, *baba-*, *ana-*, *anabaci-*Gründungskongress der Türkei.“³¹

Cem

Die Betonung der Gleichheit von Männern und Frauen während des *cem* ist ein alevitischer Gemeinplatz. Männer und Frauen nehmen gemeinsam am ‚alevitischen Gottesdienst‘ in einem Raum teil, der über keine architektonischen Marker der Geschlechtertrennung oder über Sichtblenden verfügt, um die Frauen vor den Blicken der Männer zu ‚schützen‘. Es gibt keinen Zwang, den Kopf zu bedecken, und alle Riten des ‚Gottesdienstes‘ werden gemeinsam durchgeführt, das Beten, Singen und *semah*-Tanzen ebenso wie die gemeinsame Mahlzeit am Ende des Rituals. Wenn wir die Realisation eines *cem* allerdings näher betrachten, relativiert sich das Bild. Der Ritualführer, der *pir* oder *dede* (sowie *rehber*), ebenso wie der *zakir* genannte musikalische Leiter, ist, entsprechend dem hereditären patriarchalischen System, männlicher Nachkomme aus einer Familie, in welcher die Funktion des *pir* bzw. *dede* oder *zakir* bereits über mehrere Generationen hinweg ausgeübt wird. Aktuell allerdings steht zur Disposition, ob Funktion und Stellung des *dede* nicht auch von einer Frau besetzt werden könnten, ob Fähigkeit und Tugend nicht über dem Geschlecht stehen sollten. In der Tat gibt es und gab es auch in der Vergangenheit Frauen, die das Amt des *pir*, *dede* oder *zakir* ausüb(t)en, doch dies ist als Ausnahme von der Regel zu verstehen. Oft übernahm die betreffende Frau die Rolle ihres (entweder früh verstorbenen oder über einen längeren Zeitraum nicht im Dorf anwesenden) Mannes, oder sie besaß im Urteil der Dorfbewohner tatsächlich überragende Fähigkeiten, sodass man den ‚Gottesdienst‘ unter ihrer Führung abhalten wollte. Der Verlauf der Diskussion hängt von zwei sich wandelnden Parametern ab: Einerseits schwächen der Verlust der traditionellen Rolle als Heilerin in der ruralen Gesellschaft³² sowie die unausweichliche Konfrontation mit sunnitischen Nachbarn und Kollegen die Position der weiblichen Gemeindeführerin. Andererseits aber stärkt der weltweite Kampf für die Gleichberechtigung der Frauen deren Position in der

31 Cemal Şener, „Dedeler Babalar Kurultayı Yapıldı“, *www.aleviyolu.net*, Hg. *Alevi Yolu İnternet Gazetesi*, *www.aleviyolu.net/news2/index.php?Archive=269* [aufgerufen am 11.07.2007; nicht mehr verfügbar am 25.08.2008].

32 Raoul Motika u. Robert Langer, „Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext“, *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten. Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Hg. Robert Langer, Raoul Motika u. Michael Ursinus (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; 33) (Frankfurt a. M., Berlin [u. a.] 2005), 73–107, hier 77.

Gemeinde insgesamt. So verwundert es nicht, dass Teile der Gemeinde die religiöse Führung durch eine Frau geradezu fordern, während andere sie mit wachsender Beharrlichkeit ablehnen.³³ Ein Beispiel aus der Türkei ist hier die Auseinandersetzung um Sultan Ana, die einen starken Rückhalt in ihrem Dorf hat. Die Gegenstimmen allerdings „argumentieren“ mit der Formulierung, dass es wohl weibliche Propheten geben könne, aber niemals einen „weiblichen *dede*“.³⁴ In einem Fall aus Deutschland hatte der lokale alevitische Verein selbst beschlossen, eine Frau als Ritualführerin, hier *ana bacı*, ‚Mutter-Schwester‘, genannt, einzusetzen. Dies scheiterte kurzfristig am Widerstand aus den eigenen Reihen mit der Begründung, die Aufgaben des *dede* beinhalteten zu viele intime Berührungen mit den (männlichen und weiblichen) Gottesdienstteilnehmern. Interessant ist hier der Umstand, dass der Protest augenscheinlich vor allem aus den Reihen der bektaschisch orientierten Vereinsmitglieder kam.³⁵ Eigentlich sollten in den Augen eines Bektaschi die Fragen körperlicher Sittlichkeit im mystischen Raum überwunden sein, nimmt man das bereits angesprochene, und im Folgenden weiter ausgeführte Streben nach der Überwindung von Körperlichkeit und Sexualität ernst. Ein alevitischer Autor, Ibrahim Bahadır, formulierte als Ergebnis seiner Feldforschung, dass die Zahl der *cem* leitenden *anas* gegenwärtig sogar sinken würde. Dies sei, so Bahadır, weniger auf die Vorbehalte der

33 Historische und aktuelle Beispiele von *cem* leitenden Frauen finden sich in Ibrahim Bahadır, „Alevi-Bektaşî İncancına Göre Kadın“, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 32 (Kış 2004), 13–28, passim (online verfügbar unter http://www.hbektas.gazi.edu.tr/portal/html/modules.php?name=News&file=print&sid=523#_edn1 [aufgerufen am 24.08.2008]).

34 Hasan Harmancı, „Kadın Dede'nin (Ana'nın) Yürüttüğü Görgü Cemi“, *www.alevihaber.org*, Hg. *Alevi Haber Ajansı*, <http://www.alevihaber.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=1069&mode=thread&order=0&thold=0> [aufgerufen am 17.08.2006; nicht mehr verfügbar am 25.08.2008].

35 „Olay Alevi-Bektaşileri, kadının cem töreni yönetip yönetemeyeceği konusunda ikiye bölüdü. Alevi aydını Zülfikar Yalçınkaya; 'Bir kadın her zaman cem tutabilir. Tarihte bunun örnekleri vardır' derken, Bektaşî Babası Şakir Keçeli, kadının baba olamayacağını, dolayısıyla cem yönetemeyeceğini söyledi. Kadının cem yönetmesinin ahlaki bazı sakıncalarının da bulunduğunu belirten Keçeli, 'Ceme katılanlar, cemi yöneten müşşidin önce sağ dizine, sonra sol dizine, ardından eline ve kalbinin üzerine niyaz eder. Kadının bacağını, elini, göğüs kısmını nasıl öpersiniz bir ibadet sırasında? İslam'ın ve ahlakın temel kurallarına aykırı bir Alevilik-Bektaşilik olamaz' dedi.“ (Ali Sali, „Kadın 'Cem Tutamaz' Polemiği“, *www.yenisafak.com*. Hg. *Yeni Şafak* [Online-Ausgabe], <http://www.yenisafak.com.tr/gundem/?q=1&c=1&i=29576&Kad%C4%B1n/cem/tutamaz/polemi%C4%9Fi> (13.02.2007) [aufgerufen am 25.08.2008]).

alevitischen Gemeinde zurückzuführen, als auf den Druck der sunnitischen Umgebung.³⁶

Eine weitere Frage ist die, ob die Personen, die am *cem* teilnehmen, dies unter Beibehaltung ihrer an anderen Orten gültigen sexuellen Identität tun, d. h. in ihrer Eigenschaft als Männer und Frauen mit einem zur Sexualität befähigten Körper? Bezieht man die Anmerkungen zum *gender*-Verständnis im Sufismus mit ein, so bekommt Bahadırs Formulierung eine tiefere Bedeutung:

Nach dem Glauben der Aleviten-Bektaschiten ist jeder [Mensch] gleich nah zu oder fern von Gott. Jeder [Mensch] kann am Gottesdienst teilnehmen. Im Angesicht Gottes ist jeder eine Seele (*can*), [und] nicht Frau oder Mann. [...] Während des Gottesdienstes befindet man sich im Angesicht Gottes. Im Angesicht Gottes hat jeder [Mensch] seinen Körper verlassen und befindet sich dort als Seele.³⁷

Es handelt sich also nach diesem Verständnis – das Bahadır selbst explizit auf die mystischen Wurzeln zurückführt – beim *cem* um die Zusammenkunft entkörperlichter und damit auch entsexualisierter Wesenheiten innerhalb eines religiösen Raumes. Daran schließt sich die Frage an, ob die Qualitäten dieser Konstellation und dieses Raumes ohne Veränderungen und vollständig auf den sozialen Raum und das Alltagsleben übertragbar sind. Selbst im Rahmen des *cem* sind ja die Kategorien des sozialen Geschlechts, *gender*, nicht vollständig aufgehoben. In der überragenden Mehrzahl der Fälle wird der *cem* von männlichen *dede* und *zakir* geleitet. Frauen und Männer sitzen häufig in zwei voneinander getrennten Gruppen,³⁸ wobei tendenziell der Altersfaktor den *gender*-Faktor ergänzt, also die Älteren ein Anrecht auf die vorderen Plätze haben. Wiederum nach Bahadır beruht diese Geschlechtertrennung auf den Erfordernissen der Gegenwart, da die Teilnehmer der von alevitischen Vereinen organisierten Gottesdienste oder anderer großer *cems* sich untereinander tendenziell nicht kennen, weshalb das „gemischte Sitzen“ zu Unannehmlichkeiten führen könnte.³⁹ Diese

36 İbrahim Bahadır, „Alevi-Bektaşî İnançları ile Ritüellerinde Kadının Yeri ve Günümüzdeki Anlamı“, www.alevi.com, Hg. *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. / Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF)*, http://www.alevi.com/ibrahim_bahadir0+M5026ed081f6.html (14.09.2005) [aufgerufen am 25.08.2008].

37 „Alevî-Bektaşî inancına göre Tanrı, herkese karşı eşit mesafede olup, ibadet herkese açıktır. Tanrı'nın karşısında insanlar, kadın ya da erkek değil can olarak bulunmaktadır. [...] İbadet esnasında insan, Tanrı'nın karşısındadır. Tanrı katında insan, zaten kendi bedeninden çıkıp ruh yani can olarak bulunmaktadır.“ (Bahadır, „Alevi-Bektaşî İncasına Göre Kadın“).

38 Siehe die schematische Zeichnung in Hülya Tasci, *Identität und Ethnizität in der Bundesrepublik Deutschland am Beispiel der zweiten Generation der Aleviten aus der Republik Türkei* [zugl. Berlin, Freie Univ., Diss., 2005] (Berlin [u. a.] 2006), 411.

39 „Günümüzde kentlerde yaşayan Aleviler arasında da buna benzer bir uygulama kendil[i]-ginden yaygınlaşmaktadır. Köylerde ve küçük bölgelerde birbirini tanıyan insanlar ara-

Erklärung klingt zunächst plausibel, doch nach der Darstellung älterer Alevitinnen saßen auch in den „Dorf-*cem*“ Männer und Frauen je in einer eigenen Gruppe.⁴⁰ Das Aufrücken der älteren Frauen in die vorderen Reihen entspricht dem in traditionellen oder patriarchalischen Gesellschaften häufig anzutreffenden Mechanismus, demzufolge alternde Frauen die soziale Leiter emporsteigen, da diese jenseits der Menopause als „Nicht-mehr-Frauen“ betrachtet werden.⁴¹ Auf dem gleichen Denken beruht auch der Umstand, dass zwar relativ junge Männer *dede* werden können, wenn sie die Bedingungen hinsichtlich Wissen und Abstammung erfüllen, eine *ana* hingegen auf jeden Fall ein gewisses Alter erreicht haben sollte, bevor sie den *cem* leiten kann. Zusammenfassend kann man sagen, dass im *cem* zwar *sex*, das biologische Geschlecht, sowie der Körper als aufgehoben gedacht werden sollen, *gender* aber auch in dieser Situation erhalten bleibt. Die asexuelle Gleichheit während des *cem* kann nichts zur gesellschaftlichen Gleichstellung der Alevitinnen beitragen. Die Überwindung von *sex*, wie es hier im religiösen Raum geschieht, führt, so sie überhaupt in den alltäglichen Raum übertragbar ist, zu einer religiös legitimierten Unterdrückung vor allem der nicht-männlichen Sexualität. Das tatsächliche Problem, das soziale Geschlecht und das daran gebundene Rollenverständnis, im *cem* werden dabei nicht berührt.

Semah

Ein weiterer wichtiger Unterpunkt dieses Themas ist der *semah*. Das laute oder bewegte Gottesgedenken des Sufismus, der *zikir* im weitesten Sinne, hat stets den Argwohn, wenn nicht sogar die aggressive Ablehnung der *ulema* hervorgeufen. Dies gilt umso mehr für den *semah*, dessen Bewegungsformen bis zu einem gewissen Grad an weltliche Tänze erinnern, und an dem in der Regel Männer und Frauen gemeinsam teilnehmen. In der Vergangenheit war der *semah* ausschließlich Bestandteil des *cem*, ausgeführt von älteren Menschen, sehr oft von zwei oder mehreren gemischten Paaren. Die Paare waren Verheiratete oder *musahips*, Weggefährten, also ebenso entsexualisiert und tabu füreinander wie

sında karışık şekilde cemde otururlar; günümüzde kent ortamında birbirini tanımayan farklı sınıflarla yan yana geliş nedeniyle, kimi yerde aynı mekânın içinde bir tarafa kadınlar bir tarafa erkekler kendi seçimleri ile oturmaktadır. Bu durumun inançla ilgisi olmayıp günlük pratik bir çözüm olarak uygulanmaktadır.“ (Bahadır, „Alevi-Bektaşî İnançları ile Ritüellerinde Kadının Yeri“).

40 Diese Darstellung wiederholten verschiedene meiner Interviewpartnerinnen.

41 Zum Phänomen der „Nicht-mehr-Frauen“ siehe Stefan Hirschauer, „Wie sind Frauen, wie sind Männer? Zweigeschlechtlichkeit als Wissenssystem“, *Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel*, Hg. Christiane Eifert [u. a.] (Edition Suhrkamp; 1735 = N. F. 735; Gender Studies) (Frankfurt a. M. 1996), 240–256, hier 243 f.

Geschwister. *Semah*-Gruppen, die systematisch proben, um dann während des *cem* oder auch auf einer Bühne aufzutreten, sind ein modernes Phänomen, für das andere *gender*-Regeln gelten. Männergruppen, Frauengruppen und gemischte Gruppen sind als *semah*-Gruppen aktiv, wobei die Motivation der Alevitinnen, als Frauengruppe aufzutreten, näher zu untersuchen wäre.⁴² Es ist bekannt, dass das sufische Gottesgedenken intime Berührungen zwischen den Teilnehmern wie Küsse und Umarmungen einschloss.⁴³ Doch die Aleviten der Gegenwart achten darauf, den anhaltenden Vorurteilen über die mangelnde alevitische Moral keinen Vorwand zu liefern. Dinçer, die eine ausgedehnte Feldforschung über den *semah* durchführte, kam schließlich zu folgendem Schluss:

The rule of no touching seems to serve to a "positive image" of the Alevi community, whose honor is frequently questioned by some people from the Sunni majority. Men and women attend rituals together, perform the *semahs* side by side, but they do not touch each other. In this way, they define themselves as "modern" in comparison to the Sunni people, and at the same time try to protect their name against the prejudices of the Sunnis by mentioning and performing only those forms of *semahs* that exclude touching.⁴⁴

Eine spezifische Form des *semah* ist der *üryan semahu*, wörtlich ‚Nackend-*semah*‘. Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen an diesem *semah* tragen eine besondere Kleidung, die an das Totenhemd erinnert, denn der Sinn dieses Rituals ist die Überwindung der Gefangenschaft im Körper und in der materiellen Welt. Der *üryan semahu* erfordert eine bestimmte religiöse Reife der Beteiligten, die Teilnahme ist nicht jedem möglich, das Geschlecht spielt jedoch keine Rolle.⁴⁵ Der symbolische Wert von Nacktheit in Teilen des Sufismus insgesamt, insbesondere aber im *Alevilik*, ist an die Entsexualisierung des Menschenkörpers gebunden. Wenn das Ziel der persönlichen Reifung aber die Entsexualisierung ist, die in kollektiven Riten ihre besondere Entfaltung findet, dann muss auch der Kleidungscode anders gelesen werden. Im Falle der stets im Status einer Minderheit lebenden Aleviten führten die andere Lesart und der soziale Druck der Nachbarn sowie die spezifischen Erwartungen der Gesamtgesellschaft dazu,

42 Denkbar ist sowohl, dass die Frauen eher die „Erlaubnis“ erhalten, mit einer reinen Frauengruppe ihre Freizeit zu verbringen, als auch die bewusste Entscheidung, eine *semah*-Gruppe als selbstbestimmte Frauengruppe zu gründen.

43 Dror Ze'evi, *Producing Desire. Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900* (Studies on the History of Society and Culture; 52) (Berkeley, Calif. [u. a.] 2006), 93–96.

44 Fahriye Dinçer, *Formulation of Semahs in Relation to the Question of Alevi Identity in Turkey*, [unpubl. PhD thesis, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2004] (Istanbul 2004), 343.

45 Zu *üryan semahu* siehe Bahadır, „Alevi-Bektaşî İncasına Göre Kadın“; Dinçer, *Formulation of Semahs*, 348 ff.

dass man eine jeweils adäquate Interpretation von Moral und Nacktheit entwickeln muss. Deshalb soll im nächsten Abschnitt die Rede sein vom Verhältnis zwischen der Ehre, spezifischer „Sittsamkeit“, also *namus*, und der Kontrolle in der alevitischen Gesellschaft.

Ehre und Kontrolle

Jüngere alevitische Frauen tragen in der Regel keine Kopfbedeckung mehr, was in der Vergangenheit durchaus üblich gewesen war. Sie sind weiterhin in der Öffentlichkeit sichtbar und können gemischt-geschlechtliche Räume betreten, ohne ihre „weibliche Silhouette“ zu verbergen. Diese Tatsachen werden von den Verfechtern der Modernisierung und (westlichen) Islam-Kritikern eilig als Beweis der sozialen Freiheit und der Gleichberechtigung der alevitischen Frauen angeführt. Ich hingegen möchte in diesem Abschnitt zeigen, dass alevitische Frauen in mancherlei Hinsicht zwischen Hammer und Amboss leben. Einerseits erwartet die alevitische Gemeinde sowohl in der Türkei als auch in Deutschland, dass die Frauen mittels ihrer Kleidung und Handlungsweise die Modernität und Offenheit der Aleviten unter Beweis stellen. Auch der türkische Staat selbst kontrolliert im Sinne des Kemalismus die Kleidung in staatlichen Einrichtungen. Die staatliche Kontrolle gilt in der Theorie der Kleidung beider Geschlechter, und doch sind die Frauen deutlich stärker davon betroffen, auch hinsichtlich ihrer Freiheit, religiös konnotierte Kleidung zu tragen – oder auch nicht. Frauen mit bedeckten Haaren können Schwierigkeiten haben, einen Arbeitsplatz in einer öffentlichen Einrichtung zu bekommen; alevitischen Frauen ist es im Gegenzug oft verwehrt, bei religiösen Unternehmern angestellt zu werden. Diese Ungleichbehandlung verstärkt auch die reziproken Vorurteile von Aleviten und Sunniten. Andererseits determiniert die patriarchalische Familienstruktur in der Türkei (und in Deutschland) Verhalten und Erscheinungsbild der alevitischen Frauen.⁴⁶ Der Schlüsselbegriff der mediterranen und vorderorientalischen Moral ist die Ehre, im engeren Sinne weibliche sexuelle Tugendhaftigkeit, türkisch *namus*. Die Bedeutung von *namus* ist nicht einheitlich und fixierbar. Sie ist vollständig abhängig von den konkreten Umständen, der Geografie, der Zeit und sogar der jeweils spezifischen Situation.⁴⁷ Doch unumstößlich ist die Regel, dass

46 Zur Kontinuität der patriarchalischen Sozialstruktur auch im alevitischen Kontext siehe Ali Aktaş, „Kırsal Kesimdeki Dönüşüm Sürecinde Alevî Aile Yapısında Meydana Gelen Değişmeler“, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 12 (Kış 1999), 65–114, passim.

47 Die Mehrheit der von Bora und Üstün interviewten Frauen definierte *namus* als das Vermeiden sexueller Beziehungen außerhalb der Ehe. Doch die Autorinnen der Studie ergänzen, dass sich auch ganz andere Definitionen finden lassen (Aksu Bora u. İlknur Üstün, „Sıcak Aile Ortamı“: *Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler* (TESEV

die Frauen den angreifbaren Punkt der Familienehre darstellen und die Ehre bei mangelnder Kontrolle der Frauen Schaden erleiden kann. „Ailenin namusu kızdan sorulur“, ‚die Ehre einer Familie wird nach [der Tugend] der Tochter bemessen‘, lautet ein türkisches Sprichwort.

Schließlich geraten die alevitischen Frauen noch von einer dritten Seite unter Druck, nämlich der sunnitischen Umgebung im Alltagskontext, wobei dieser Druck auch von der alevitischen Seite antizipiert wird. Die Basis dieses Drucks bilden einige archaische Vorurteile, die sich so auch in ganz anderen Kulturen und Regionen finden. Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive fällt auf, dass all diese Vorurteile auf den Körper fokussieren, und hierbei insbesondere die Überschreitung von Körpergrenzen von Bedeutung ist. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive handelt es sich um die Grundvorurteile der von den monotheistischen Religionen beeinflussten Welt gegenüber den ‚Anderen‘: Anthropophagie, Inzest, mangelnde Reinheit (des Körpers und der Speisen). Während die Anthropophagie heute nicht mehr Teil der Anwürfe ist,⁴⁸ bleiben Inzest und mangelnde Reinheit aktuelle Vorurteile, deren Existenz die alevitisch-sunnitischen Beziehungen deutlich beeinflussen, wenn nicht sogar sabotieren:

[...] in their encounters with Sunni women, Alevi women have the burden of proving that they are clean in terms of the food they cook, the cleanliness of their body (including the ways in which they wear clothes), and the cleanliness of their way of worshipping.⁴⁹

Die Macht dieser Vorurteile kann auch das nächste kleine Beispiel aufzeigen, ein Zitat aus einem Bericht von *Amnesty International* über die Lage weiblicher Gefangener in der Türkei: „She was reportedly [...] insulted with statements such as ‘whore, look at the condition you’re in, what’s the difference between

Demokratikleşme Programı: Algılar ve Zihniyet Yapıları: Cinsiyet Rejimi Ekseni) (Istanbul 2005), 67 (online verfügbar unter http://www.tesev.org.tr/UD_OBJS/PDF/DEMP/Sicak%20Aile%20Ortami-.pdf [aufgerufen am 25.08.2008]).

48 Ein Beispiel für den Vorwurf der Anthropophagie der Kızılbaş findet sich bei Ildikó Bellér-Hann, *A History of Cathay. Translation and Linguistic Analysis of a Fifteenth-Century Turkic Manuscript* (Indiana University Uralic and Altaic Series; 162) (Bloomington, Ind. 1995). Siehe dazu Shahzad Bashir, „Shah Isma‘il and the Qizilbash. Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran“, *History of Religions* 45.3 (2006), 234–256.

49 Berna Ekal, *Through Differences and Commonalities. Women’s Experiences of Being Alevi*, [unpubl. MA thesis, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2006] (Istanbul 2006), 52.

you and a whore'. She was allegedly asked whether she was a virgin or not, and insulted for being Alevi."⁵⁰

In der Vergangenheit war es die Überlebensstrategie der alevitischen Gemeinden gewesen, in unzugänglichen Gegenden zu leben und die Rituale unter Ausschluss der Öffentlichkeit durchzuführen bzw. die religiöse Zugehörigkeit in jeder Hinsicht zu verbergen. Bekanntlich hat die Binnen- und Auslandsmigration insbesondere für die Aleviten zu einer dramatischen Veränderung gerade der eigenen Außendarstellung und Selbstwahrnehmung geführt. Das *Going-public* wurde zu einem Grundmuster, dem Handlungen und Äußerungen nun zu entsprechen haben. An die Stelle der vollkommenen Unsichtbarkeit tritt nun die unbeschränkte Sichtbarkeit: Festivals mit öffentlichen Gottesdiensten, *semah*-Aufführungen, die Teilnahme beider Geschlechter am öffentlichen Leben, das Auftreten als Alevi, nicht als Linke im sozial-politischen Raum. Und doch erinnert dieses neue Auftreten an ein bestimmtes Verhaltensmuster weiblicher Sufis in der Vergangenheit. Manche Frauen entschieden sich gerade im Zusammensein mit denjenigen Männern keinen Schleier zu tragen, in deren Anwesenheit sie es nach islamischem Recht hätten tun müssen, nämlich Männern, mit denen eine Eheschließung, und damit die Ausübung von Sexualität, rechtlich erlaubt und also denkbar wäre. Durch das Ablegen des Schleiers stellten die Frauen im Umgang mit diesen Männern eine entsexualisierte Situation her, in der nur noch mystische Werte eine Rolle spielten.⁵¹ Auf diese Weise schuf, so die Vorstellung, die absichtlich herbeigeführte Sichtbarkeit neue Trennmauern zwischen beiden Seiten.

Sichtbarkeit ermöglicht vollständige Kontrolle. Die Calvinisten der Niederlande vermieden die Verwendung von Vorhängen an ihren Wohnungsfenstern um den Nachbarn ihr unausgesetzt sündloses Leben demonstrieren zu können bzw. Gerüchte über Dinge, die hinter dem Vorhang geschehen könnten, zu vermeiden. Ein öffentlicher *cem* ist geeignet, die Tugendhaftigkeit der alevitischen Gemeinde unter Beweis zu stellen. Eine von Ekals Interviewpartnerinnen gab mit Stolz die Äußerung eines amerikanischen Touristen weiter, der seinerseits einen öffentlichen *cem* während des Festivals in Hacıbektaş beobachtet hatte. Mit den Worten „For three hours, not a woman looked at a man, nor did a man look at a woman“, hätte der Tourist die Szene kommentiert.⁵²

Die türkische Spezifizierung dieser Idee – Kontrolle durch Sichtbarkeit – ist die Ablehnung eines „übertriebenen Verhüllens“. Einige von Boras Interview-

50 „Turkey: End Sexual Violence Against Women in Custody!“, *www.amnesty.org*, Hg. *Amnesty International*, <http://www.amnesty.org/en/library/asset/EUR44/006/2003/en/dom-EUR440062003en.pdf> (26.02.2003) [aufgerufen am 25.08.2008].

51 Flemming, „Teilhabe von Frauen an der älteren islamischen Mystik“, 38.

52 Ekal, *Through Differences and Commonalities*, 56.

partnerinnen, alevitische und sunnitische Frauen, die in der Türkei leben, bewerteten betont islamische Kleidung als verdächtig, denn es könne „something uncontrollable“ unter dem Schleier existieren. Verschleierte Frauen hätten einen „covered head, but inside the head corruption rules“, man könne ihnen nicht trauen.⁵³ Der ausschlaggebende Punkt für alevitische Frauen ist nun, auch ihren eigenen Ansprüchen gemäß, das goldene Mittelmaß im Verhalten zu finden und zu demonstrieren. Sie sollten sich weder verschleiern noch zu offenerzig kleiden:

We are against too much *açık saçık* [‘too open’ clothes] and too much *kapalılık* [‘too closed’ clothes]. I have good intentions, but what if the man that you encounter has bad intentions, looks at you with an evil eye, why should I wear clothes that are too open. I cannot cover my head and eyes thinking that he will look at me.⁵⁴

Auf ein – auch innerhalb der islamischen Welt – sehr spezifisches Verständnis von *namus* weist Yurttagül hin. Es ist die nationale Ehre, die sich im Körper der Frau und ihrem fehlerlosen Verhalten materialisiert. Die Parallelen zur Konstruktion der Frau in den weiter oben angesprochenen Diskursen sind frappierend: Die patriarchalischen Abhängigkeitsverhältnisse bleiben auch im Modernisierungsstreben der Nation konstitutiv. Die wahre Frau ist ebenso gebärfreudig wie sittsam und der Sache ergeben.⁵⁵ Die in der Fremd- und in der Eigenwahrnehmung als besonders kemalistisch-modern eingestuften alevitischen Frauen sind folglich auch in besonderem Umfang der Erwartung ausgeliefert, diese nationale Ehre makellos zu verkörpern.

Am Ende dieses Abschnitts möchte ich einen Ausschnitt der niederländischen Debatte um *dress codes* zitieren. Überschrift der Debatte ist „*porno chic* gegen Kopftuch“. In einer diesbezüglichen Studie wird deutlich, dass auch hier die Kontrolle über den weiblichen Körper enorm ist und von den Mädchen und Frauen erwartet wird, sich entsprechend einer – von anderen definierten – ‚goldenen Mitte‘ zu kleiden, um soziale Akzeptanz zu finden:

Through the exclusion of decency from the headscarf debates, it has become entirely possible for cultural and feminist critics to oppose the headscarf on the one hand, and the G-string, belly shirts and other porno-chic garments on the other; the one being too decent, the other being not decent enough. The task for a girl, Muslim or

53 Bora u. Üstün, *Sıcak Aile Ortamı*, 74.

54 Ekal, *Through Differences and Commonalities*, 59.

55 Laden Yurttagül, *Social Policies on Female Body in Turkey in the 1930s*, [unpubl. MA thesis, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2004] (İstanbul 2004), 129 ff.

not, is to find a place somewhere in the middle of this decency continuum in order to satisfy the contradictory requirements of western modernity and feminism.⁵⁶

Im letzten Zitat war nun erstmals explizit von Feminismus die Rede. Im folgenden Abschnitt will ich die Situation alevitischer Frauen an die konkreten Lebensumstände rückbinden und aufzeigen, dass die Anforderungen des Feminismus oder der westlichen kapitalistischen Gesellschaft durchaus an die Stelle der auf *namus* und mystischer Entsexualisierung beruhenden Erwartungen treten können.

Denkbare Entwicklungen

Mit geschätzten 700 000 Mitgliedern ist die alevitische Gemeinde zu einem festen Bestandteil der deutschen Gesellschaft geworden.⁵⁷ Diese Größe ermöglichte es, längerfristige politisch-religiöse Strukturen zu entwickeln und einen gewissen Einfluss auf die Entscheidungen deutscher Institutionen zu entwickeln, wie es bis vor Kurzem in der Türkei unvorstellbar gewesen wäre. Zu diesen Themen der offiziellen Beziehung zwischen alevitischer Gemeinde und deutschem Staat gehören die Verhandlungen um den Rechtsstatus der alevitischen Religionsgemeinschaft und die Erteilung des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen. Der paradigmatische Wechsel in der alevitischen Geschichte, das *Going-public*, machte es notwendig, den deutschen öffentlichen Diskurs ‚zu erlernen‘. Für die alevitischen Frauen bedeutet dieser Umstand, dass sie sich mit einem neuen Set gesellschaftlicher Erwartungen und Vorurteile konfrontiert sehen. Während in der Türkei eine religiöse Kopfbedeckung oder sonstige „geschlossene Kleidung“ abhängig vom Kontext durchaus Wertschätzung erfahren kann, wird eine solche Kleidung in Deutschland durchgehend als ein Zeichen von Rückständigkeit, kultureller Ignoranz und sogar religiösem Radikalismus gedeutet. Dadurch gewinnt gleichzeitig die Kleidung der städtischen Alevitinnen an sozialem Prestige. Auch die Wertung von *namus* ist, gerade aufgrund der bekannt gewordenen „Ehrenmorde“, in Deutschland eine andere, nämlich eine durchweg negative. Die gesellschaftliche Erwartungshaltung geht dahin, dass Frauen einen individu-

56 Linda Duits u. Liesbet van Zoonen, „Headscarves and Porno-Chic: Disciplining Girls' Bodies in the European Multicultural Society“, *European Journal of Women's Studies* 13 (2006), 111.

57 Systematisch erhobene Statistiken zur Anzahl der Aleviten – sowohl für das Herkunftsland Türkei als auch für die Migrationsländer – sind weder in der Türkei noch andernorts verfügbar. Die oben genannte Zahl stammt aus: İsmail Kaplan, „Alevitentum heute“, *www.alevi.com*, Hg. *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. / Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu* (AABF), <http://www.alevi.com/alevitschelehre0+M5a5e69fd70c.html> (03.09.2005) [aufgerufen am 25.08.2008].

ellen und – von ihrer Familie – unabhängigen Lebensstil erfolgreich realisieren. Im Begriff der nationalen und familiären Ehre sowie dem damit zusammenhängenden (gesellschaftlich erwünschten) Verhalten der Frauen wird sich auch längerfristig ein Unterschied der Lebenspraxis bei Alevitinnen in Deutschland einerseits und den in der Türkei lebenden andererseits manifestieren. Doch gleichzeitig existieren in Deutschland die patriarchalische Familienstruktur sowie die konservative Grundstimmung weiter, gepaart mit der im europäischen Vergleich immer noch schwierigen sozio-ökonomischen Gesamtsituation von Frauen in Deutschland, und verhindern auch hier eine vollständige gesellschaftliche und ökonomische Gleichstellung. Insofern unterscheidet sich die Situation der Alevitinnen in Deutschland nicht grundsätzlich von der ihrer ‚Schwestern‘ in den türkischen Großstädten. Auch Eheschließungen finden in aller Regel immer noch innerhalb der alevitischen Gemeinschaft statt. Darüber hinaus teilen die Aleviten in Deutschland ihre Erfahrungen als Migranten (oder ‚Migrantisierte‘) mit den übrigen Migranten. Diese spezifischen Erfahrungen und Lebensbedingungen spielen sich in der Tat in einer „Parallelwelt“ ab, die von der Mehrheitsgesellschaft der Nicht-Migranten kaum betreten werden kann: Es sind die Erfahrungen der alltäglichen Diskriminierung und Vorurteile,⁵⁸ aber auch der Vorsprung, sich in mehr als einer Sprache oder einem kulturellen Zusammenhang auszukennen. Aus diesen Erfahrungen heraus erwächst gegenwärtig ein verändertes Verhältnis zwischen Aleviten und Sunniten außerhalb der Türkei, insbesondere in der jüngeren Generation. In Kombination mit den Unterschieden der Kleidungs Vorschriften in der Türkei und in Deutschland – das unumstößliche Verbot der islamischen Kopfbedeckung in türkischen Lehrstätten verhindert dort auch die konstruktive akademische Auseinandersetzung mit diesem Thema – entwickeln Alevitinnen in Deutschland eine veränderte Wahrnehmung der islamischen Kleiderordnung. Sie scheinen ihre eigenen Vorurteile gegenüber „verhüllten“ Frauen infrage zu stellen.⁵⁹

Zum Schluss

Nach dem bisher Dargestellten sollte es nicht verwundern, dass alevitische Frauen eine Diskrepanz zwischen dem öffentlich verkündeten Anspruch und

58 Zu den Folgen des 11. Septembers für die in Deutschland lebenden Aleviten siehe Béatrice Hendrich, „The Alevis in Germany After September 11th: Caught Between a Rock and a Hard Place?“, *Alevis and Alevism. Transformed Identities*, Hg. Hege Irene Markusen (Istanbul 2005), 137–153.

59 Yasemin Karakaşoğlu-Aydin, „Unsere Leute sind nicht so‘: Alevitische und sunnitische Studentinnen in Deutschland“, *Die neue muslimische Frau. Standpunkte & Analysen*, Hg. Barbara Pusch (Türkische Welten; 8, Beirut Texte und Studien; 85) (Würzburg 2001), 295–322, hier 321.

ihrer eigenen Erfahrung innerhalb der alevitischen Gemeinde konstatieren. Auch der Vergleich zur Situation der sunnitischen Frauen fällt nicht so eindimensional aus, wie Publikationen es zunächst nahelegen. Frau Gül, eine sozial engagierte Alevitin aus Westdeutschland, heute 58 Jahre alt, erzählt mir in einem Interview über ihr Leben als junge Ehefrau in Deutschland:

Sehen Sie mal, die unterdrücken die Frauen, kommen zur Versammlung, [sagen]: „Ah, die Aleviten sind so locker“, also die alevitische Gesellschaft. Als ich 1969 [nach Deutschland] kam, haben mehr sunnitische Frauen [als alevitische] ihren Führerschein gemacht. Obwohl sie die Haare verhüllten. Die sunnitischen Frauen gingen zum Deutschkurs. Wir alevitischen Frauen würden angeblich frei leben, und halten uns auch noch für [politisch] links, aber als ich den Führerschein machen wollte, habe ich mich zwei Jahre lang mit meinem Mann deswegen gestritten.

Ekal löst diesen Widerspruch auf, indem sie betont, dass der alevitische Diskurs um die „Frau“ ein symbolischer sei, der vor allem eine Abgrenzung zu den Sunniten markiert, und weniger die „Praxis“ im Blick habe: „Hence, ‘woman in Alevilik’ as a symbol is meaningful mostly in the context of the relations between ‘Alevis’ and ‘Sunnis’ and it would be too much to expect that it should correspond to a ‘reality’ among ‘Alevis’.“⁶⁰

Ich schlage vor, sich an die anfangs erwähnte kritische Dekonstruktion des Begriffspaares *gender* und *sex* anzulehnen, wie sie zuerst von Judith Butler vorgenommen worden ist. Dann wird klar, dass die Überwindung von *sex* und Körper in einem begrenzten Raum nicht zu einer Veränderung der sozialen Kategorien und der Geschlechterbeziehungen führen wird. So bleibt eine Reihe von Fragen und Problemen bestehen, deren Antworten nicht in der (fehlerhaften) Übertragung religiöser Kategorien in die Alltagswelt zu finden sein werden, sondern in der offenen Auseinandersetzung mit den herrschenden sozialen Verhältnissen.

- Die Begriffe *dede* und *ana* liegen in der Verwandtschaftshierarchie nicht auf gleicher Ebene. Dieser historisch entstandene und etablierte Unterschied kann innerhalb eines gesamtgesellschaftlichen Wandels aufgehoben werden, ohne die Benennungen selbst zu verändern. Gegenwärtig allerdings sollte man diesen hierarchischen Abstand nicht aus den Augen verlieren.
- Auch im Alevitentum bzw. in alevitischen Organisationen findet sich eine Haltung, die in anderen (religiösen, politischen) Gemeinschaften der Türkei dominant ist: Eine gute Frau ist eine „neutrale“ Frau. In patriarchalischen Gesellschaften wird die Sexualität der Frauen als Bedrohung der sozialen Ordnung betrachtet. Deshalb muss man/Mann die Kleidung, das Verhalten, den Körper allgemein sowie die Worte der Frauen streng kontrollieren, soll diese

60 Ekal, *Through Differences and Commonalities*, 45.

überhaupt einen „gemischten“ Raum betreten können.⁶¹ Die Teilnahme dieser Frauen ohne Geschlecht und Sexualität am öffentlichen Raum wird leicht mit der sozialen Gleichheit der Frauen verwechselt.

- Zu thematisieren ist auch, dass ein nicht unerheblicher Teil der alevitischen Aktivistinnen auf eine linke politische Sozialisation zurückblickt. Hier mag sich eine Einordnung der Frauenfrage erhalten haben, die für die Frauen im Sozialismus ebenso fatal war wie heute für die Alevitinnen. Da der Sieg des Sozialismus zur Lösung aller sozialen Probleme führen würde, war auch die Frauenfrage nicht gesondert zu diskutieren und zu ergründen. Mit dem Sieg des Sozialismus würde sie sich nicht mehr stellen, und umgekehrt drohte eine „Überbetonung“ der Frauenfrage die Bewegung zu spalten. Die entsprechende Einschätzung im *Alevilik* lautet, dass die alevitische Religion *per se* frauenfreundlich sei und eine Überbetonung innergemeindlicher Ungleichheit nur der (feindlichen) sunnitischen Mehrheit in die Hände spielen würde.
- Es ist zu erwarten, dass sich die „Frauenfrage“ sowie die Diskussion um *dedelana* in Deutschland und in der Türkei jeweils unterschiedlich entwickeln werden, da trotz des gemeinsamen patriarchalischen Hintergrunds unterschiedliche Ausprägungen der sozialen und kulturellen Verhältnisse existieren. In der Türkei ist in einem sunnitisch dominierten Umfeld „ehrfache Sexualmoral“ (*namus*) immer noch ein bedeutender handlungsleitender Faktor. Dagegen ist es für die Aleviten in Deutschland überlebensnotwendig, der Öffentlichkeit und den politischen Institutionen zu beweisen, dass sie „so modern wie die Deutschen“ und „moderner als die Sunniten“ sind, um soziale Akzeptanz zu erfahren.
- Andererseits unterstützt die dynamische Struktur des *Alevilik* seine Anpassungsfähigkeit an wechselnde Umstände und dient der „Mangel“ an verkrusteten Strukturen dem Kampf der Frauen für ihre Rechte.

Bibliografie

- „8 Mart ve Alevi Kadını“. www.alevikonseyi.com. Hg. *Alevi Konseyi / Alevi Council / Alevitische Rat* [sic]. Bearb. Remzi Kaptan. www.alevikonseyi.com/alevi/12/22/22.html [aufgerufen am 25.08.2008].
- Aktaş, Ali. „Kırsal Kesimdeki Dönüşüm Sürecinde Alevî Aile Yapısında Meydana Gelen Değişmeler“. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 12 (Kış 1999). S. 65–114 (online verfügbar unter http://www.alevibektasi.org/ali_aktas1.htm [aufgerufen am 25.08.2008]).

61 Ayşe Kadioğlu, „Cinselliğin İnkarı. Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları“, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Hg. Ayşe Berktaş Hacimirzaoğlu (Bilanço 98 Yayın Dizisi) (Istanbul 1998), 89–101.

- „Alevi-Bektaşî İnançının Esasları“. *www.alevi.dk*. Hg. *Danish Alevi Federation*. <http://www.alevi.dk/ALEVILIK/Alevilik.htm> [aufgerufen am 25.08.2008].
- Babka, Anna. „Geschlecht als Konstruktion: Eine Annäherung aus der Sicht der Dekonstruktion“. <http://differenzen.univie.ac.at/>. Hg. *Produktive Differenzen. Forum für Differenz- und Genderforschung*. Bearb. Anna Babka. http://differenzen.univie.ac.at/u/1065968932-6fb6bd2a660b4b6c3011536def541fcd/Babka_Geschlecht_als_Konstruktion.pdf (12.10.2003) [aufgerufen am 25.08.2008].
- Bahadır, İbrahim. „Alevi-Bektaşî İnançına Göre Kadın“. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 32 (Kış 2004). S. 13–28 (online verfügbar unter http://www.hbektas.gazi.edu.tr/portal/html/modules.php?name=News&file=print&sid=523#_edn1 [aufgerufen am 24.08.2008]).
- . „Alevi-Bektaşî İnançları ile Ritüellerinde Kadının Yeri ve Günümüzdeki Anlamı“. *www.alevi.com*. Hg. *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. / Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF)*. http://www.alevi.com/ibrahim_bahadir0+M5026ed081f6.html (14.09.2005) [aufgerufen am 25.08.2008].
- Bashir, Shahzad. „Shah Isma‘il and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran“. *History of Religions* 45.3 (2006). S. 234–256.
- Bellér-Hann, Ildikó. *A History of Cathay: A Translation and Linguistic Analysis of a Fifteenth-Century Turkic Manuscript* (Indiana University Uralic and Altaic Series; 162). Bloomington, Ind. 1995.
- Bora, Aksu u. Üstün, İlknur. „Sıcak Aile Ortamı“: *Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler* (TESEV Demokratikleşme Programı: Algılar ve Zihniyet Yapılar: Cinsiyet Rejimi Eksenli) [online verfügbar unter http://www.tesev.org.tr/UD_OBJS/PDF/DEMP/Sicak%20Aile%20Ortami-.pdf (aufgerufen am 25.08.2008)]. Istanbul 2005.
- Bublitz, Hannelore. *Judith Butler zur Einführung*. Hamburg 2002.
- Diñçer, Fahriye. *Formulation of Semahs in Relation to the Question of Alevi Identity in Turkey*. [Unpubl. PhD thesis, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2004]. Istanbul 2004.
- Duits, Linda u. van Zoonen, Liesbet. „Headscarves and Porno-Chic: Disciplining Girls' Bodies in the European Multicultural Society“. *European Journal of Women's Studies* 13 (2006).
- Ekal, Berna. *Through Differences and Commonalities: Women's Experiences of Being Alevi*. [Unpubl. MA-Arbeit, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2006].
- Flemming, Barbara. „Teilhabe von Frauen an der älteren islamischen Mystik (9. bis 16. Jahrhundert)“. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 93 (2003). S. 35–94.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (Bearb.). *Vilayet-Name. Manakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli*. Istanbul 1995.
- Halm, Heinz. *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten*. München, Zürich 1982.
- Harmancı, Hasan. „Kadın Dede'nin (Ana'nın) Yürüttüğü Görgü Cemi“. *www.alevihaber.org*. Hg. *Alevi Haber Ajansı*. <http://www.alevihaber.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=1069&mode=thread&order=0&thold=0> [aufgerufen am 17.08.2006; nicht mehr verfügbar am 25.08.2008].

- Hendrich, Béatrice. „The Alevi in Germany After September 11th. Caught Between a Rock and a Hard Place?“. *Alevi and Alevism: Transformed Identities*. Hg. Hege Irene Markusen. Istanbul 2005. S. 137–153.
- Hirschauer, Stefan. „Wie sind Frauen, wie sind Männer?: Zweigeschlechtlichkeit als Wissenssystem“. *Was sind Frauen? Was sind Männer?: Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel*. Hg. Christiane Eifert [u. a.] (Edition Suhrkamp; 1735 = N.F., 735; Gender Studies). Frankfurt a. M. 1996. S. 240–256.
- „Hz. Fatma (Fatma Ana)“. www.alevikonseyi.com. Hg. *Alevi Konseyi / Alevi Council / Alevitische Rat* [sic]. Bearb. Remzi Kaptan. www.alevikonseyi.com/alevi/15/25/35/45/45.html [aufgerufen am 25.08.2008].
- „Hz. Zeynep“. www.alevikonseyi.com. Hg. *Alevi Konseyi / Alevi Council / Alevitische Rat* [sic]. Bearb. Remzi Kaptan. www.alevikonseyi.com/alevi/20/30/40/50/70.html [aufgerufen am 25.08.2008].
- Kadıoğlu, Ayşe. „Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları“. *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. Hg. Ayşe Bertay Hacimirzaoğlu (Bilanço 98 Yayın Dizisi). Istanbul 1998. S. 89–101.
- Kaplan, İsmail. „Alevitentum heute“. www.alevi.com. Hg. *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. / Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF)*. <http://www.alevi.com/alevitischelehre0+M5a5e69fd70c.html> (03.09.2005) [aufgerufen am 25.08.2008].
- Karakaşoğlu-Aydin, Yasemin. „Unsere Leute sind nicht so‘. Alevitische und sunnitische Studentinnen in Deutschland“. *Die neue muslimische Frau. Standpunkte & Analysen*. Hg. Barbara Pusch (Türkische Welten; 8, Beiruter Texte und Studien; 85). Würzburg 2001. S. 295–322.
- Kehl, Krisztina. *Die Tahtacı. Vortläufiger Bericht über eine ethnisch-religiöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien*. Berlin 1988.
- Motika, Raoul u. Langer, Robert. „Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention um transnationalen Kontext“. *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Hg. Robert Langer, Raoul Motika u. Michael Ursinus (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; 33). Frankfurt a. M., Berlin [u. a.] 2005. S. 73–107.
- Malamud, Margaret. „Gender and Spiritual Self-Fashioning. The Master-Disciple Relationship in Classical Sufism“. *Journal of the American Academy of Religion* 1 (1996). S. 89–117.
- Mélikoff, Irène. *Hadji Bektach. Un Mythe et ses avatars*. Leiden 1998.
- . „Recherche sur une Bacıyan-ı Rum: Kadıncık Ana.“ *Au Banquet des quarante. Exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme*. Hg. dies., Istanbul: Isis Press, 2001. S. 29–35.
- Noyan, Bedri. *Bektaşilik Alevilik Nedir?*, Istanbul 1995
- Ocak, Ahmet Yaşar. „Babailer İsyânından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış“. *Aleviler / Alewiten. Kimlik ve Tarih*. Hg. v. İsmail Engin und Erhard Franz. Hamburg 2000. S. 209–234.
- „Programm der Föderation der Aleviten Gemeinden [Stand: 31. Mai 1998]“. www.alevi.com. Hg. *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. / Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF)*. http://www.alevi.com/wir_uber_uns+M56ce97eda19.html (02.10.2005) [aufgerufen am 10.08.2006].

- Roux, Jean-Paul. *Les Traditions des nomades de la Turquie Méridionale*. Paris 1970.
- Sali, Ali. „'Kadın Cem Tutamaz' Polemiği“. *www.yenisafak.com*. Hg. *Yeni Şafak* [Online-Ausgabe]. <http://www.yenisafak.com.tr/gundem/?q=1&c=1&i=29576&Kad%C4%B1n/cem/tutamaz/polemi%C4%9Fi> (13.02.2007) [aufgerufen am 25.08.2008].
- „Satzung der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. (AABF)“. *www.alevi.com*. Hg. *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V./Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF)*. http://www.alevi.com/wir_uber_uns+M5f18264bb2b.html (06.10.2005) [aufgerufen am 25.08.2008].
- „Sayyidah Fatimah's (a.s.) Infallibility“. *www.shianews.com*. Hg. *Tabligh Centre Dar es Salaam*. <http://www.shianews.com/hj/articles/education/0000303.php> [aufgerufen am 09.08.2006; nicht mehr verfügbar am 25.08.2008].
- Şener, Cemal. „Dedeler Babalar Kurultayı Yapıldı“. *www.aleviyolu.net*. Hg. *Alevi Yolu İnternet Gazetesi*. www.aleviyolu.net/news2/index.php?Archive=269 [aufgerufen am 11.07.2007; nicht mehr verfügbar am 25.08.2008].
- Tasci, Hülya. *Identität und Ethnizität in der Bundesrepublik Deutschland am Beispiel der zweiten Generation der Aleviten aus der Republik Türkei* [zugl. Berlin, Freie Univ., Diss., 2005]. Berlin [u. a.] 2006.
- „Turkey: End Sexual Violence Against Women in Custody!“. *www.amnesty.org*. Hg. *Amnesty International*. <http://www.amnesty.org/en/library/asset/EUR44/006/2003/en/domEUR440062003en.pdf> (26.02.2003) [aufgerufen am 25.08.2008].
- Vorhoff, Karin. *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*. Berlin 1995.
- Watenpaugh, Heghnar Zeitlian. „Deviant Dervishes: Space, Gender, and the Construction of Antinomian Piety in Ottoman Aleppo“. *International Journal of Middle East Studies* 37.4 (2005). S. 535–564.
- Yurttagül, Laden. *Social Policies on Female Body in Turkey in the 1930s*. [Unpubl. MA thesis, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2004]. İstanbul 2004.
- Ze'evi, Dror. *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900* (Studies on the History of Society and Culture; 52). Berkeley, Calif. [u. a.] 2006.
- Zelyut, Rıza. „Alevi Felsefesinde İnsan“. *www.alewiten.com*. Hg. *Alevi Belleği / Alevitisches Gedächtnis e. V.* <http://www.alewiten.com/zelyut7.htm> (12.06.2002) [aufgerufen am 25.08.2008].