

**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

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 Öđütçü

Ocak als zeitgenössische Institution? 345

Autorenverzeichnis 349

Der moderne *dede*: Religiöse Autorität im Wandel¹

Markus Dreßler (Istanbul)

Einleitung

Die aktuelle alevitische Diskussion um das Amt des *dede* (wörtlich ‚Großvater‘, ‚Ältester‘), das *dedelik*, ist eng mit der alevitischen Renaissance seit Ende der 1980er Jahre verknüpft. In den letzten zwei Dekaden haben es Aleviten geschafft, sich über ihre aktive Teilnahme am religiös-politischen Diskurs der Türkei und über den Aufbau lokaler, nationaler und transnationaler Organisationen und Netzwerke insofern zu etablieren, als dass die Legitimität alevitischer Identität heute kaum mehr ernsthaft infrage gestellt wird. Die alevitischen Bemühungen, das *dedelik* zu bewahren und veränderten, von der sozialen Situation des traditionellen Alevitums grundverschiedenen Kontexten anzupassen, muss im Zusammenhang der jüngeren alevitischen Reformbestrebungen betrachtet werden. Die erste Phase des alevitischen Neuorientierungs- und Reformprozesses war durch den Aufbau eigenständiger Organisationen und Netzwerke gekennzeichnet sowie durch die politische Forderung nach Anerkennung als legitime Glaubensgemeinschaft. Mittlerweile ist die Debatte über das Alevitum in eine neue Phase eingetreten, in welcher Fragen bezüglich seiner internen Organisation und Repräsentation gegenüber der Öffentlichkeit und dem Staat in den Vordergrund getreten sind. Aleviten sehen sich dabei vor allem zwei Herausforderungen gegenübergestellt, die für die Weiterentwicklung alevitischer Identitäten und Sozialformen von großer Bedeutung sind.

Die erste Herausforderung betrifft das Verhältnis des Alevitums zum Islam und die in der Türkei damit eng verbundene Frage des alevitischen Verhältnisses zum Staat, dessen Strukturen der Religionsorganisation und -kontrolle auf einem islamischen Einheitsdiskurs basieren, weshalb die Forderung nach Anerkennung von islamischen Sonderidentitäten als Bedrohung der nationalen Einheit wahrgenommen wird.² Die zweite Herausforderung bezieht sich auf die Anpassung alevitischer Organisations- und Führungsstrukturen an sich verändernde Lebenswelten. Im Kontext des traditionellen Alevitums – ein Idealtyp, unter dem

1 Dieser Beitrag ist eine stark überarbeitete Version von M. Dressler, „The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authorities in Contemporary Turkish Alevism“, *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Hg. G. Krämer u. S. Schmidtke (Leiden et al. 2006), 269–294.

2 Vgl. den weiteren Beitrag von M. Dressler in diesem Band. Siehe auch M. Dressler, „Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Modern Alevism“, *Journal of the American Academy of Religion* 76, 2 (2008), 280–311.

ich die ländliche alevitische Lebensform vor der Säkularisierung und Landflucht seit der Mitte des 20. Jahrhunderts verstehe – hatte der *dede* soziale, rituelle und unterweisende Funktionen. Seine sozioreligiöse Autorität gab ihm darüber hinaus auch politischen Einfluss. In der Weltanschauung und Praxis des traditionellen Alevitums wurde mithin nicht prinzipiell zwischen ‚religiösen‘ und ‚säkularen‘ Lebensbereichen unterschieden. Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben sich die traditionellen alevitischen Sozialstrukturen jedoch weitgehend aufgelöst. Die Institution des *dedelik* verlor dementsprechend an Bedeutung. Gleichzeitig begann sich in den urbanen Zentren eine neue, säkular ausgerichtete alevitische Mittelschicht herauszubilden. Aus dieser entstammt das Gros der neuen alevitischen Eliten, die moderne alevitische Organisationen aufgebaut haben und das Alevitum gegenüber der Öffentlichkeit repräsentieren. Diese neue alevitische Führungsschicht, deren Mitglieder nur selten aus *dede*-Familien stammen, ist maßgeblich an der Neustrukturierung des *dedelik* beteiligt.

Vorliegender Artikel beschreibt die aktuelle Debatte über das moderne *dedelik* im Kontext der religiösen und soziokulturellen Neubelebung des Alevitums, in welchem das *dedelik* gleichsam säkularisiert wird. Das heißt, die Rolle des *dede* wird auf Bereiche beschränkt, die zunehmend als ‚religiös‘ definiert werden – im Gegensatz zu als ‚nicht religiös‘ wahrgenommenen Funktionen, wie beispielsweise der Leitung alevitischer Organisationen und der Repräsentation des Alevitums gegenüber dem Staat und der Öffentlichkeit. Während diese Neustrukturierung des *dedelik* zunächst eine Limitierung der Kompetenzbereiche des *dede* bedeutet, bringt sie dem Amt gleichzeitig auch neue Legitimität und Respekt. Dieser Beitrag wird zunächst einen kurzen Überblick über das traditionelle *dedelik* und die Veränderungen geben, welche es im Zuge der Transformationen des Alevitums im 20. Jahrhundert durchlaufen hat. Darauf aufbauend werden dann aktuelle alevitische Diskussionen über die Voraussetzungen und Aufgaben des *dedelik* innerhalb eines neu formierten ‚modernen Alevitums‘ analysiert.

Autorität im traditionellen Alevitum

Das *dede*-Amt ist die wichtigste Institution des traditionellen *Kızılbaş*-Alevitums, wie es sowohl aus alevitischen Primärtexten und mündlich überlieferten Traditionen, als auch aus Beschreibungen von traditionsfremden Beobachtern aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert sowie durch die Ergebnisse neuerer anthropologischer Studien idealtypisch rekonstruiert werden kann.³

3 Eine sehr gute Beschreibung der sozioreligiösen Struktur des traditionellen Alevitums basierend auf einer Analyse von sowohl Sekundärliteratur als auch Feldforschung in den

Die französische Religionshistorikerin Irène Mélikoff (gest. 2009) sieht die alevitischen *dedes* in den Fußspuren der Schamanen der zentralasiatischen Turkvölker, den *kam-ozan*.⁴ Sie charakterisiert das Alevitum als „islamisierten Schamanismus“⁵ und führt auch den Glauben an die wundersamen Kräfte (*keramet*), welche den *dedes* bis heute zugeschrieben werden, und die Rolle der *dedes* als Heiler und Schlichter auf schamanistische Wurzeln zurück.⁶ Ob nun schamanistischen Ursprungs oder nicht, der Glaube an diese besonderen Fähigkeiten der *dedes* begründet gemeinsam mit der ihnen zugeschriebenen Herkunft (*soy*) von heiligen Abstammungslinien das ihnen zugesprochene Charisma.⁷ Vor allem Abstammung ist im Alevitum ein zentraler sozialer Marker. Die alevitischen *dedes* werden als *evlad-ı resul* oder *seyyid* verehrt. Beides sind Begriffe, welche die *dedes* als Nachfahren des Propheten Muhammad auszeichnen.⁸ Man glaubt, dass das Charisma der Familie des Propheten, der *ehl-i beyt*, von Generation zu Generation weitergegeben wird. Diese Abstammungslinien bzw. die dadurch legitimierten ‚heiligen‘ *lineages* werden im Alevitum *ocak* (wörtlich ‚Herd‘, ‚Feuerstelle‘) genannt und ihre Abkömmlinge sind die *ocakzades*.⁹ Der Begriff *ocak*

frühen 1980er Jahren gibt K. Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien* (Berlin 1988), 167–179. Für eine jüngere Studie über das alevitische Dorfleben basierend auf Feldforschung in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren siehe D. Shankland, *The Alevi in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London 2003), Kapitel 4–6. Siehe auch die folgenden anthropologischen Studien: A. Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires: Une Confrérie tribale de l'ouest anatolien* (Paris 1980); N. Çıblak, *Mersin Tahtacılar – Halkbilimi Araştırmalar* (Ankara 2005). Die bei Weitem detaillierteste Studie über das *dedelik* ist die Dissertation von Ali Yaman, *Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik* (Diss., İstanbul Üniversitesi, 2001), veröffentlicht als *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar* (İstanbul 2004).

- 4 I. Mélikoff, *Hadji Bektach: Un Mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie* (Leiden 1998), 9–13. Mélikoff stützt sich hierbei auf die alte These von Fuat Köprülü, der Aleviten und Babais als „outwardly Islamized continuation of the old Turkish Shaman“ beschrieb (M. F Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire* (Albany 1992), 105).
- 5 Mélikoff, *Hadji Bektach*, Kap. 1.
- 6 Für eine Kritik an Mélikoffs Konzeptualisierung des Alevitums und ihrer Schamanismus-These siehe M. Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford 2013), Kapitel 6.
- 7 Vgl. Yaman, *Alevilik'te Dedelik*, 150 f.
- 8 Im Alevitum wird die Abstammung vom Propheten über dessen Tochter Fatima und ihren Ehemann, Muhammads Vetter Ali, den vierten Kalifen der sunnitischen und ersten Imam der schiitischen Tradition, hergeleitet.
- 9 Reputation und Autorität der zahlreichen *ocaks*, unter denen es Rivalitäten und komplexe Hierarchien gibt, variieren stark. Siehe Yaman, *Alevilik'te Dedelik*, 147–149.

stammt aus der vorislamischen Kultur zentralasiatischer Turkvölker, in welcher der Herd zentraler Platz des Ahnenkults war und als Schwelle zur Welt der Vorfahren diente, welche die Existenz der Familie und des Klans sicherten.¹⁰ Die *ocak*-Abstammungslinien werden von Nicht-*ocak*-Familien komplementiert, die *talibs* („Schüler“) genannt werden (ein Begriff der in manchen Traditionen des Sufismus auch für Novizen auf dem mystischen Pfad verwendet wird). *Talibs* können nicht *dede* werden, da dies ein Prärogativ der männlichen *ocak*-Angehörigen ist. Welches männliche Familienmitglied einer *ocak*-Familie das *dedelik* ausführt, ist von zusätzlichen Faktoren, wie dem sozialen Ansehen, dem religiösen Wissen und den Führungsqualitäten der jeweiligen Person abhängig.¹¹ Das Verhältnis zwischen Mitgliedern eines *ocak*-Klans und jenen *talibs*, welche die Mitglieder dieses *ocak* als *dede* anerkennen, wird in der alevitischen Tradition mit demjenigen zwischen Eltern und Kindern verglichen.¹² Die Affiliation zwischen *dede*- und *talib*-Familien wird in der Regel von Generation zu Generation weitergegeben, und das Heiraten zwischen Angehörigen der beiden Gruppen wurde traditionell als Inzest betrachtet und war entsprechend verpönt.

Im traditionellen *Kızılbaş*-Alevitum umfasste das *dedelik* soziale und religiöse Führungskompetenzen. Der *dede* leitete Rituale, insbesondere die Zeremonie des *ayin-i cem*, die alevitische ‚Feier der Gemeinschaft‘. Diese Zeremonie war für das traditionelle Alevitum insofern konstitutiv, als hier Gemeinschaft erzeugt und alevitische Identität gebildet sowie erneuert wurde. Das *cem* fungierte auch als Ort der Belehrung über die Anforderungen und Regeln des mystischen Pfades (*yol*). Zusätzlich agierte der *dede* als Vermittler und Richter.¹³ Er hatte das Recht, regelwidriges Verhalten zu sanktionieren und in schweren Fällen auch Mitglieder aus der Gemeinschaft zu verstoßen.¹⁴ Da Konflikte in der Regel innerhalb der Gemeinschaft gelöst wurden, war das traditionelle Alevitum weitgehend unabhängig von den Scharia-Gerichten im Osmanischen Reich. Die strengen sozialen Grenzen zu Nicht-Aleviten und die starke Rolle des *dede* in der alevitischen Sozial- und Kultgemeinschaft müssen als wichtige Faktoren dafür angesehen werden, dass *Kızılbaş*-alevitischen Gruppierungen eine relativ autonome Existenz an den Rändern der osmanischen Gesellschaft möglich war. Sie

10 D. DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition* (University Park 1994), 41–43.

11 Shankland, *Alevis in Turkey*, 104 f.

12 Yaman, *Dedelik Kurumu*, 94 f.

13 Schlichtungsmechanismen sind in das *cem*-Ritual integriert. Dies ist ein Beispiel für die Überschneidung ritueller und judikativer Praktiken im traditionellen Alevitum. Siehe Yaman, *Alevilik'te Dedelik*, 161–171.

14 A. Yaman, „Dünden Bugüne Kızılbaş Alevi Dedeleri“, *Pertev Naili Boratav'a Armağan*, Hg. M. Turan (Ankara 1998), 357.

waren im Gegensatz zu den sunnitischen Muslimen, den griechisch-orthodoxen und armenischen Christen sowie den Juden nicht als Religionsgemeinschaft anerkannt und nicht wie diese in die osmanische Gesellschaft integriert.

Niedergang und Renaissance des *dedelik*

Erste Anzeichen einer Auflösung der Sozialstrukturen des traditionellen Alevitums gab es Hans-Lukas Kieser zufolge zwar bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts,¹⁵ jedoch waren die Folgen der politischen und ökonomischen Umwälzungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von größerer Bedeutung. So hatte die Säkularisierungspolitik der frühen türkischen Republik, gegründet 1923, auch Konsequenzen für das traditionelle *dedelik*. Das Verbot der Sufi-Orden, Sufi-Aktivitäten und Sufi-Titel im Jahre 1925 betraf auch den Bektaşî-Orden, mit dem ein Teil der Aleviten institutionell verbunden ist, sowie die Praxis des *dedelik*. Es gibt Berichte darüber, wie *dedes* in den frühen Jahren der Republik von staatlichen Autoritäten diskriminiert wurden, *cem*-Versammlungen in manchen Fällen gewaltsam aufgelöst wurden und *dedes* davon abgehalten wurden, die mit ihnen verbundenen *talibs* zu besuchen. Dennoch war die restriktive staatliche Religionspolitik nicht der Hauptgrund für den Niedergang des *dedelik* – schwerwiegender waren sozioökonomische Faktoren.¹⁶ Obwohl die Auflösung der alevitischen Sozialstrukturen lokal variierend mit unterschiedlichem Tempo und Intensität vonstattenging, kann man dennoch verallgemeinernd sagen, dass sie spätestens in den 1960er Jahren irreversible Ausmaße angenommen hatte. Der Exodus in die städtischen Zentren seit den 1950er Jahren untergrub das soziale Gefüge des Alevitums und erschwerte die Aufrechterhaltung der *dede-talib*-Verbindungen.¹⁷ Hinzu kam in den 1960er und 1970er Jahren das Sympathisieren der jüngeren Generationen mit linken Ideologien, welche das *dedelik* als reaktionäres, feudalistisches Ausbeutungssystem deuteten und dessen moralische Legitimität politisch unterminierten.¹⁸

All diese Entwicklungen zusammen führten dazu, dass traditionelle alevitische Rituale und das *dedelik* zwischen den 1960er und späten 1980er Jahren kaum noch praktiziert wurden. Zeitgleich begann sich in den Städten, eine neue

15 H.-L. Kieser, „Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions between Alevi and Missionaries in Ottoman Anatolia“, *Die Welt des Islams* 41, 1 (2001), 89–111.

16 Yaman, *Alevilik'te Dedelik*, 172–181.

17 Shankland, *Alevi in Turkey*, 135 f.

18 P. J. Bumke, „Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei): Marginalität und Häresie.“ *Anthropos* 74 (1979), 530–548.

alevitischer Mittelschicht herauszubilden.¹⁹ Aus dieser ging eine neue alevitische Elite hervor, die dann seit den späten 1980er Jahren wesentlichen Anteil an der Wiederbelebung des Alevitums hatte. Diese neue Elite etablierte alevitische Vereine und Netzwerke und schuf somit die Basis für eine verstärkte öffentliche Präsenz der Aleviten. Mit der Renaissance des Alevitums gewannen auch die *dedes* neuen Respekt und als Träger der Tradition kommt ihnen bei der Wiederbelebung alevitischer Praxis eine wichtige Rolle zu. Dies ist insbesondere deshalb so, weil die alevitische Renaissance sich auf einen Religionsdiskurs eingelassen hat, der kategorisch zwischen religiösen und säkularen/profanen Räumen, Symbolen und Praktiken unterscheidet. Innerhalb dieses Diskurses wird dem *dedelik* zugeschrieben, die religiösen Aspekte des Alevitums zu repräsentieren.

Die Vermittlungsfunktionen des *dede* sind insbesondere im städtischen Kontext weitgehend verloren gegangen. Die neue Situation verlangt eine Form von de-regionalisierter Autorität, die über traditionelle *dede-talib*-Verbindungen hinausreicht. Während das traditionelle *cem*-Ritual, an dem Außenstehende nicht teilhaben konnten, die Teilnehmer als Ritual- und Sozialgemeinschaft einte, kann das moderne städtische *cem*-Ritual die alevitische Sozialgemeinschaft nur in einem weiteren, oft rein symbolischen Sinne konstituieren. Der *dede*, der ein *cem* in einem städtischen *cemevi* („Gemeinschaftshaus“) leitet, kennt die Teilnehmer nicht unbedingt persönlich, ebenso wenig wie die Teilnehmer jeweils miteinander bekannt oder dem *dede* durch eine traditionelle *dede-talib*-Verbindung assoziiert sein müssen.²⁰ Das heißt, im traditionellen Alevitum war die Sozialgemeinschaft identisch mit der Ritualgemeinschaft – im modernen Alevitum hingegen konstituiert die Ritualgemeinschaft das Alevitum als Religionsgemeinschaft unabhängig von Herkunft und sozialen Bindungen.

Die aktuelle Diskussion über das *dedelik* ist stark von städtischen Kontexten geprägt und säkulare alevitische Vereine und Organisationen bestimmen weitgehend die Richtung der Debatte.²¹ Viele Aleviten betrachten die *dedes* immer

19 A. Yaman, „Anadolu Alevileri’nde Otoritenin El Değiştirmesi: Dedelik Kurumundan Kültürel Organizasyonlara“, *Bilgi Toplumunda Alevilik*, Hg. İbrahim Bahadır (Bielefeld 2003), 333.

20 Yaman, „Anadolu Alevileri’nde Otorite“, 347.

21 Der Diskussionsprozess hat gleichwohl Rückwirkungen auf das ländliche Alevitum. Manche alevitische Dörfer führen immer noch oder wieder regelmäßige *cem*-Feiern durch und respektieren ihre *dedes* als wichtige soziale und religiöse Autoritätsfiguren. Jedoch zeigt die Studie von Shankland, dass die Autorität der *dedes* auch im ländlichen Alevitum von staatlichen Institutionen beschränkt wird. Zudem steht auch das ländliche Alevitum über den Kontakt mit seinen in die urbanen Zentren und/oder in die europäische Diaspora emigrierten ehemaligen Dorfbewohnern unter dem Einfluss neuerer Entwicklungen. Vgl. Shankland, *Alevi in Turkey*, *passim*.

noch als Träger und Repräsentanten der alevitischen Traditionen. Der *dede* wird weiterhin als unverzichtbar bei der Durchführung alevitischer Rituale angesehen. Die Durchführung einer *cem*-Zeremonie ohne die Leitung eines *dede* ist kaum vorstellbar. Die sozialen und repräsentativen Funktionen der *dedes* sind heute jedoch stark eingeschränkt. Ihre traditionelle Rolle als Träger alevitischer Wissens, reflektiert in ihrem ehemals exklusiven Zugang zu den *buyruk*-Texten, müssen sie heute mit Nicht-*dedes* und sogar Nicht-Aleviten teilen.²² *Talib*-Aleviten, die Bücher und Artikel über das Alevitum schreiben, und deren Themenbereiche Mythologie, Geschichte, Glaube und Praxis einschließen,²³ tragen direkt zur Produktion neuen alevitischen Wissens bei.²⁴ Auch spielen die *dedes* nur eine begrenzte Rolle in der Leitung der alevitischen Organisationen, die von einer neuen alevitischen Bildungselite geführt werden – von Geschäftsleuten, Rechtsanwälten und Vertretern anderer Berufssparten.²⁵ Es sind die alevitischen Organisationen, lokalen *cemevis* und überregionalen Vereinigungen, die heute diejenigen sozialen und kulturellen Dienstleistungen erbringen, über die sich die alevitische Gemeinschaft praktisch formiert und öffentlich repräsentiert.

Die neue alevitische Führungsriege weist die organisatorischen Qualifikationen auf, welche für die Leitung alevitischer Vereinigungen benötigt werden und besitzt die kommunikativen Fähigkeiten, um die Möglichkeiten zu nutzen, die sich mit der Privatisierung der türkischen Medien in den 1980er Jahren und der schrittweisen Liberalisierung der Öffentlichkeit ergaben. Sie halten Pressekonferenzen ab, nehmen an Talkshows teil und organisieren Tagungen zum Alevitum.²⁶ Die Anführer der größten alevitischen Vereinigungen gewinnen durch

22 Siehe Ş. Şahin, *The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces*, (PhD dissertation, New School for Social Research) (New York 2001), 204–207.

23 Einen exzellenten Überblick, wenn auch mittlerweile nicht mehr ganz aktuell, über alevitische Literatur bietet K. Vorhoff, „Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey“, *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, Hg. T. Olsson, E. Özdalga u. C. Raudvere (Istanbul 1998), 23–50.

24 Zur Verschriftlichung der Glaubensinhalte und -praktiken des Alevitums und vergleichbarer Traditionen am Rande des islamischen *mainstream* siehe T. Olsson, „Epilogue: The Scripturalization of Ali-Oriented Religions“, *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, Hg. T. Olsson, E. Özdalga u. C. Raudvere (Istanbul 1998), 199–208.

25 Ali Yaman zufolge gehört nur eine Minderheit der Führungsriege moderner alevitischer Organisationen der *dede*-Schicht an (Yaman, „Anadolu Alevileri'nde Otorite“, 339). Siehe auch H. Ağuıçenođlu, „Das alevitische *Dede*-Amt“, *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Hg. R. Langer, R. Motika u. M. Ursinus (Frankfurt a. M. *et al.* 2005), 145.

26 Yaman, „Anadolu Alevileri'nde Otorite“, 339.

ihre öffentliche Präsenz gleichsam ein mediales Charisma, das ihre Position innerhalb der alevitischen Gemeinde zusätzlich stärkt.²⁷

İzzettin Doğan: Prototyp des modernen *dede*?

Nur relativ wenige *dedes* sind an vorderster Front bei alevitischen Vereinen und Dachverbänden vertreten. Eine prominente Ausnahme ist İzzettin Doğan (geb. 1940), Jura-Professor an der Galatasaray-Universität in Istanbul und Angehöriger eines wichtigen alevitischen *ocak*.²⁸ Doğan ist Vorsitzender der ‚CEM-Stiftung‘ (*CEM Vakfi*), einer kemalistischen und staatstreuen alevitischen Organisation mit Hauptquartier in Istanbul, der zahlreiche lokale *cemevis* in der gesamten Türkei angegliedert sind. Doğans Erfolg hat mehrere Gründe: Sein sozialer Status als Professor einer angesehenen Universität, seine relative Nähe zum türkischen Staat und zu staatstragenden kemalistischen Eliten, politischen Verbindungen, insbesondere zu nationalistischen und kemalistischen Kreisen, sein Organisationstalent und seine Abstammung aus einer *ocak*-Familie. Die Kombination dieser Eigenschaften verleiht ihm ein Charisma, welches ihn unter den zeitgenössischen alevitischen Funktionären hervorstechen lässt und ihm die Aufmerksamkeit der Medien sichert.²⁹ Doğan genoss eine privilegierte Schulbildung am angesehenen französischsprachigen Galatasaray-Gymnasium in Istanbul. Schon in seiner Jugend wurde er daher mit den Weltanschauungen und dem Habitus der städtischen oberen Mittelschicht vertraut gemacht.

İzzettin Doğan ist politisch darum bemüht, das Alevitum, das traditionell eher mit der politischen Linken in Verbindung gebracht wird, als kemalistisch, national ausgerichtet und staatsloyal zu präsentieren. 1983 war er unter den Gründern der ‚Nationalistischen Demokratie-Partei‘ (*Milliyetçi Demokrasi Partisi*), die nach dem Staatsstreich von 1980 vom Militär gesponsert wurde.³⁰ Doğan selbst begründete seine von vielen Aleviten scharf kritisierte Teilnahme an diesem rechtsnationalistisch ausgerichteten politischen Projekt mit der Absicht, die politischen Machtzentren dazu zu bewegen, alevitische Anliegen zu berücksichti-

27 M. H. Yavuz, „Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey“, *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Hg. D. F. Eickelman u. J. W. Anderson (Bloomington 1999), 187; Şahin, *Alevi Movement*, 156–159.

28 Für eine biografische Skizze von Doğan, die einen guten Eindruck seines Selbstverständnisses vermittelt, siehe İ. Engin, „İzzettin Doğan: Eine alevitische Führungspersönlichkeit in der Türkei“, *Orient* 39 (1998), 541–547. Für eine längere, türkische Version siehe İ. Engin, „İzzettin Doğan. Türkiye’de Alevi bir Önder“, *İzzettin Doğan’ın Alevi İslam İnancı, Kültürü ile Görüş ve Düşünceleri*, Hg. A. Aydın (Istanbul 2000), 16–26.

29 Vgl. Shankland, *Alevis in Turkey*, 164.

30 Engin, „İzzettin Doğan: Türkiye’de Alevi bir Önder“, 21.

gen. Er verließ die Partei jedoch nach nur drei Monaten, da er realisiert habe, dass dies nicht umsetzbar war.³¹ Seither hat er sich nicht mehr parteipolitisch engagiert.³² Er ist im Gegenteil darum bemüht, ein Bild politischer Unabhängigkeit zu vermitteln; dies ermöglicht ihm, einen Dialog mit Parteien des politischen *mainstreams* zu führen, inklusive des extrem nationalistischen und konservativ-religiösen Lagers, was ihm zwangsläufig harsche Kritik seitens linksorientierter Aleviten einbringt.³³ Doğan kann als moderater, pragmatischer Kemalist bezeichnet werden, der sich zu einem inklusivistischen türkischen Nationalismus bekennt. Diese politische Ausrichtung macht ihn zu einem attraktiven Gesprächspartner kemalistischer und nationalistischer Parteien, die sich, insbesondere vor Wahlen, verstärkt um ihre alevitische Klientel bemühen.³⁴

Interessant ist, wie İzzettin Doğan im Kampf um die Führung der alevitischen Bewegung politische und religiöse Symbole miteinander verknüpft. Ein Beispiel hierfür ist seine visuelle Repräsentation. Während es bei kemalistisch ausgerichteten türkischen Aleviten üblich ist, das Bild Kemal Atatürks neben dem der alevitischen Heiligen Ali und Hacı Bektaş zu platzieren,³⁵ wird diese Konstellation bei der ‚CEM-Stiftung‘ modifiziert. Sowohl in ihren Publikationen als auch bei von ihr organisierten öffentlichen Veranstaltungen wird das Porträt Doğans diesem Arrangement hinzugefügt und Doğan somit symbolisch in die Phalanx der alevitischen Heiligen eingegliedert.³⁶ İmam Ali, für Aleviten der ‚König der Heiligkeit‘ (*şah-ı velayet*) und der halblegendäre anatolische Derwisch-Heilige Hacı Bektaş repräsentieren die alevitische Tradition mit ihren islamischen und türkisch-anatolischen Wurzeln. In der alevitischen Symbolik steht Ali für den Kampf für Gerechtigkeit, während Hacı Bektaş alevitische

31 İ. Doğan, „Dedeler Toplantısı Konuşması“, *CEM VAKFI Çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri*, Hg. CEM Vakfı (Istanbul 1998), 158.

32 Dennoch pflegt er weiterhin gute Beziehungen zu einflussreichen türkischen Politikern. Shankland, *Alevi in Turkey*, 164.

33 Engin, „İzzettin Doğan: Türkiye’de Alevi bir Önder“, 21.

34 Zum Verhältnis verschiedener alevitischer Strömungen zu politischen Parteien in der Türkei siehe E. Massicard, *L’Autre Turquie: Le Mouvement Aléviste et ses territoires* (Paris 2005), *passim*.

35 Siehe M. Dressler, *Die civil religion der Türkei: Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich* (Würzburg 1999), 101–104. In diesem Aspekt unterscheiden sich die kurdischen, insbesondere die Zaza-Aleviten der Türkei, was auf die repressive staatliche Zentralisierungs- und Umsiedlungspolitik vor allem in der frühen Republik zurückzuführen ist. Siehe N. S. Sılan, *Doğu Anadolu’da Toplumsal Mühendislik: Dersim-Sason (1934–1946)* (Istanbul 2010).

36 Vgl. Dressler, *Alevitische Religion*, 179 f.

Ethik, türkischen Nationalismus und Fortschrittlichkeit verkörpert.³⁷ Mustafa Kemal Atatürk ist das Symbol des türkischen Laizismus und Nationalismus schlechthin und wird von manchen Aleviten auch in heilsgeschichtliche Zusammenhänge gesetzt.³⁸ Doğan versucht, an ihrem Charisma teilzuhaben und sich selbst als legitimen Erben der alevitischen Gründungsväter und des Vermächtnisses von Atatürk zu etablieren. Aus diesem symbolischen Kontext heraus wirbt er für ein Alevitum im Sinne eines türkischen Islams im Einklang mit der kemalistischen Staatsideologie.³⁹

Ein Grund, der es Doğan ermöglicht, sich mittels derart starker Symboliken darstellen zu lassen, ist seine Abstammung. Sein Vater Hüseyin Doğan war in der Provinz Malatya sowohl ein mächtiger regionaler Führer des Baliyan-Stammes als auch ein prominenter *dede* des Ağıuçen-*ocak*, einem der bekanntesten anatolischen *ocaks*. Als Stammesführer und *dede* hatte Hüseyin Doğan beachtlichen politischen Einfluss, und in den 1950er Jahren war er als Abgeordneter im Türkischen Parlament vertreten. Er war zunächst Mitglied der von Atatürk gegründeten ‚Republikanischen Volkspartei‘ (*Cumhuriyet Halk Partisi*), bevor er dann zur konservativ-ländlich orientierten ‚Demokratischen Partei‘ (*Demokrat Parti*) wechselte. Dieser Wechsel brachte ihm jedoch in der Folge den Zorn vieler Aleviten ein, als diese begannen, die ‚Demokratische Partei‘ mit ‚reaktionärer‘, islamistischer Politik zu verbinden.⁴⁰ Die Politik seines Sohnes İzzettin Doğan ist unter Aleviten kaum weniger umstritten.

Im städtischen Alevitum spielen traditionelle *dede-talib*-Verbindungen kaum noch eine Rolle. Dies erlaubt charismatischen alevitischen Galionsfiguren wie İzzettin Doğan, auch solche Aleviten an seine Organisation anzubinden, die keine traditionelle Verbindung mit seinem *ocak* haben. Die Auflösung traditioneller *dede-talib*-Verbindungen erhöht die Konkurrenz zwischen verschiedenen *ocaks* und zeigt, wie sich im modernen Alevitum die Ansprüche an die *dedes* verändert haben. Ein Beispiel hierfür findet sich in der von David Shankland aufgezeichneten Korrespondenz zwischen einer Gruppe alevitischer *talibs*, die jetzt in Istanbul leben, und ihrem *Efendi* (*dede*) aus Hacıbektaş, einem Repräsentanten des Çelebiyan-Zweiges des Bektāşi-Ordens (*Bektāşiye*). Die Autorität der Çelebiyan basiert auf ihrer reklamierten Abstammung von Hacı Bektaş Veli,

37 Dressler, *Alevitische Religion*, 226; siehe auch K. Vorhoff, „The Past in the Future: Discourses on the Alevis in Contemporary Turkey“, *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Hg. P. J. White u. J. Jongerden (Leiden 2003), 100–102.

38 Vgl. Dreßler, *Die civil religion*, Kapitel 3.

39 Er unterscheidet diesen „Türkischen Islam“ vom „Arabischen Islam“, den er mit dem sunnitischen Islam gleichsetzt. Siehe A. Aydın, *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı, Kültürü ile Görüş ve Düşünceleri* (Istanbul 2000), 80.

40 Engin, „İzzettin Doğan: Türkiye'de Alevi bir Önder“, 18.

und ihr Klan fungiert als übergeordneter *ocak*, dem eine große Anzahl anatolischer *ocaks* unterstellt ist. Der Austausch fand 1991 statt und wurde durch einen Brief der *talibs* initiiert, in welchem sie dem *Efendi* eine Liste von Vorschlägen für die Verbesserung der Situation der Aleviten in der Türkei unterbreiteten. In ihrem Brief schlugen sie den *Çelebiyan* vor, ihre alevitischen Gemeinden enger zu beaufsichtigen und ein stärker zentralisiertes Netzwerk aufzubauen. Sie forderten zudem die Organisation von nationalen *dede*-Kongressen und schlugen vor, die Ausbildung der *dedes* zu kontrollieren und Ausbildungsprogramme für *dedes* einzurichten. In seiner Antwort erklärte der *Efendi*: „Ihr sagt, dass die *dedes* immer eine Lizenz haben müssen. Die Mehrheit der *dedes* sagt: ‚Meine Vorfahren kamen vor Hacı Bektaş‘, oder sogar ‚Er [Hacı Bektaş] hatte sowieso keine Nachkommen.‘⁴¹ Es gibt diejenigen, die sagen: ‚Meine Vorfahren sind älter.‘ Wie ist es möglich, diejenigen, die auf diese Art und Weise handeln und die Wahrheit nicht kennen, zu disziplinieren?“⁴²

Die Kritik seitens der *Efendis* an den unabhängigen *ocaks*, die die Autorität der *Çelebiyan* nicht anerkennen, zielt auf alevitische *dedes* wie İzzettin Doğan.⁴³ Doğan betont die Prominenz seines *ocak*, dessen Autorität auf seiner behaupteten Abstammung von Ali Asker beruht, dem Sohn des vierten schiitischen Imams Zeynel Abidin.⁴⁴ Doğan behauptet, dass sein *ocak* sich bereits zu Beginn der türkischen Invasion im Jahre 1070 in Anatolien angesiedelt habe, also schon ca. zweihundert Jahre vor Hacı Bektaş Veli in Anatolien etabliert gewesen sei.⁴⁵

41 Dies ist ein Verweis auf einen Streit innerhalb der Bektaşî-Tradition, über den sich die beiden großen Bektaşî-Zweige voneinander unterscheiden. Während die *Babagan*-Bektaşîs an die Kinderlosigkeit von Hacı Bektaş glauben, insistieren die *Çelebiyan*-Bektaşîs (die *Efendis*) auf ihrer direkten Abstammung von Hacı Bektaş.

42 Zitiert nach Shankland, *Alevi in Turkey*, 151.

43 Shankland, *Alevi in Turkey*, 149–152.

44 Doğan zufolge wurde Ali Asker, nachdem er dem Massaker von Kerbela entkam, von turkmenischen Schiiten aufgezogen, und seither sei dieser Zweig der Nachkommen Muhammads in einen türkischen Kulturzusammenhang eingebettet. Aydın, *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı*, 46.

45 Aydın, *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı*, 53. Doğan betont des Weiteren die Superiorität seines *ocak* gegenüber *dikme ocaks*, d. h. *ocaks* die nicht durch Abstammung, sondern durch die vorübergehende Autorisierung eines anderen *ocak* (zu dessen Entlastung bei religiösen ‚Diensten‘) eingesetzt wurden: „Es gibt natürlich nicht so viele *dedes* die [tatsächlich] Nachkommen des Propheten sind. Während die Anzahl [echter *dedes*] gering ist, gibt es viele, die *dedelik* praktizieren.“ Doğan zitiert nach Aydın, *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı*, 54. Obwohl sein Status als *ocakzade* ein konstitutives Element seiner Autorität ist, praktiziert Doğan das *dedelik* nicht selbst; dies liegt zumindest teilweise daran, dass seine Frau keine Alevitin ist. Deshalb übt sein jüngerer Bruder das *dede*-Amt aus.

Die Korrespondenz zwischen dem *Efendi* und seinen *talibs* hatte ein interessantes Nachspiel. Der *Efendi* begegnete dem Verlangen der *talibs*, eine stärkere Führungsrolle einzunehmen und mehr Kontrolle über die Ausbildung und die Aktivitäten der *dedes* auszuüben, zwar mit Wohlwollen, jedoch konnte er keine konkreten Vorschläge dazu machen, wie man dies verwirklichen könnte. Letztlich schlossen sich die Mitglieder besagter alevitischer Gruppe der ‚CEM-Stiftung‘ an. Durch die von der ‚CEM-Stiftung‘ organisierte Finanzierung konnten sie ein *cemevi* gründen, in dem auch einige von ihnen Beschäftigung fanden.⁴⁶ Augenscheinlich war die ‚CEM-Stiftung‘ als eine Organisation, die über politisches und materielles Kapital verfügt, besser als die *Efendis* von Hacı Bektaş in der Lage, ihre konkreten Bedürfnisse zu befriedigen. Insbesondere im modernen städtischen Zusammenhang können überlieferte *dede-talib*-Verbindungen an Evidenz einbüßen – vor allem wenn die *dedes* nicht in der Lage sind, elementare soziale, kulturelle und religiöse Bedürfnisse zu befriedigen. Die alevitischen Vereine und Organisationen haben sich neben der politischen Repräsentation genau solchen Dienstleistungen verpflichtet, und genau daraus erklärt sich ihr Erfolg. Mit der ‚CEM-Stiftung‘ und den ihr angeschlossenen Organisationen wurde unter der Leitung von İzzettin Doğan ein alevitisches Netzwerk aufgebaut, das die Meinungsführerschaft über die alevitische Bewegung beansprucht und bemüht ist, seine spezifische Vision des Alevitums zu popularisieren. Jedoch sind die ‚CEM-Stiftung‘ und İzzettin Doğan innerhalb der alevitischen Bewegung sehr stark umstritten. Doğan behauptet zwar, bis zu 99 Prozent der alevitischen Bevölkerung zu repräsentieren.⁴⁷ Jedoch ist dies eine fiktive Zahl, welche direkt mit ähnlichen Behauptungen seitens der ‚Alevitisch-Bektaschitischen Föderation‘ (*Alevi Bektaşî Federasyonu*) kollidiert, einem alevitischen Dachverband, der beansprucht, über die ihm angeschlossenen Vereine ca. 400 000 Aleviten zu repräsentieren.⁴⁸ Die ‚Alevitisch-Bektaschitische Föderation‘ unterscheidet sich, sowohl in ihrer politischen als auch in ihrer religiösen Ausrichtung, stark von der ‚CEM-Stiftung‘.⁴⁹

46 Shankland, *Alevi in Turkey*, 151 f.

47 H. Yaşar, „Alevi Diyaneti’ne Tepki“, *Radikal* (15.11.2003), im Internet: <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=95552> (aufgerufen 04.09.2012).

48 Alevi Bektaşî Federasyonu, „ABF’yi Tanıyalım“, [Flugblatt] (o. O. 2002), im Internet: <http://psakd.org/resim/abftam2.jpg>.

49 Die ‚Alevitisch-Bektaschitische Föderation‘ ist sehr staatskritisch und stärker als die ‚CEM-Stiftung‘ darum bemüht, das Alevitum in Distanz zum sunnitischen Islam zu positionieren. Siehe Dressler, „Religio-Secular Metamorphoses“, 293 f.

Die Ausbildung des modernen *dede*: Entwürfe für ein modernes *dedelik*

In einer Umfrage, in der 370 Aleviten, sowohl aus ländlichen wie auch aus städtischen Kontexten, nach ihrer Meinung über *dedes* befragt wurden, sahen 71,9 Prozent die *dedes* als nicht ausreichend qualifiziert an. Jedoch waren 73,5 Prozent der Meinung, dass die Institution notwendig für die Weiterentwicklung des Alevitums sei.⁵⁰ Diese Zahlen mögen geringen statistischen Wert haben, jedoch scheinen sie mir eine akkurate Widerspiegelung der alevitischen Meinung zu dieser Frage zu sein.

Alevitische Gemeinden, speziell in der Diaspora, haben oft Probleme, aktive *dedes* zu finden, die das *cem*-Ritual durchführen und leiten können. Obwohl nach manchen Schätzungen zwischen fünf und zehn Prozent der Aleviten *ocak*-Familien entstammen, gibt es doch nur sehr wenige *dedes*, die das *dedelik* noch direkt von der vorigen Generation übernommen haben. Hüseyin Gülen, ehemaliger Präsident des *Gazi Mahallesi Cemevi* in Istanbul, schätzte im Jahr 1998, dass nicht mehr als fünfhundert *dedes* in der Lage sind, die alevitischen Rituale auf die traditionelle Weise durchzuführen.⁵¹ Nicht selten findet man deshalb *dedes*, die sich autodidaktisch beigebracht haben, ein *cem*-Ritual zu leiten. Oft benötigt der auf diese Weise ausgebildete *dede* während des *cem* Hilfstexte, um die diversen Gebete, Beschwörungs- und Anrufungsformeln, Gedichte und Gesänge des Rituals vortragen zu können. Mittlerweile gibt es dafür auch regelrechte *cem*-Hand- und Textbücher.⁵² Um das Problem zu lösen, forderte Gülen die Gründung von Hochschulen für *dedes* analog zu den ‚Fachschulen für Vorbeter und Prediger‘ (*İmam Hatip Liseleri*), die zum einen für einfache Moscheedienste ausbilden, deren Abschluss aber gleichzeitig auch für den Universitätsbesuch qualifiziert. Diese Idee wurde auch von Reha Çamuroğlu unterstützt, ei-

50 N. Yılmaz, *Kentin Alevileri: Reşadiye – İkitelli Örneği* (Istanbul 2005), 213 f. Zu einem ähnlichen Resultat kam eine ältere Umfrage unter 1623 Besuchern zweier alevitischer Zentren (Şahkulu Sultan in Merdivenköy/Istanbul und Hacıbektaş in Zentralanatolien), in der 78,9 Prozent das *dedelik* als notwendige Institution des Alevitums ansahen (A. Aktaş, „Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açısından Değerlendirilmesi“, *1. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu* (22–24 Ekim 1998), Hg. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi (Ankara 1999).

51 G. Aydın u. K. Dalgakıran, „Üç Cemevine Kadın Yönetici“, *Hürriyet* (11.03.1998), im Internet: <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-9457>. Vgl. A. Yıldız, „Alevilerin Yüzde 71'i Dedeleri Yetersiz Buluyor“, *Zaman* (16.12.2003), im Internet: <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/12/16/haberler/h9.htm>.

52 Siehe z. B. Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı, *Cem (Cem Örneği Kitapçığı)* (Istanbul 2006).

nem angesehenen alevitischen Roman- und Sachbuchautor sowie Wortführer, der für die islamisch-konservative Regierungspartei *AKP* (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, ‚Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung‘) in deren zweiter Regierungsperiode (2007–2011) im Türkischen Parlament saß.⁵³ Es ist kein Zufall, dass auch die Aleviten Westeuropas und vor allem Deutschlands, die historisch eine wichtige Rolle in der Renaissance des Alevitums spielten, stark an dieser Debatte beteiligt sind. Für sie ist es noch schwieriger, qualifizierte *dedes* für die Ausführung von *cem*-Zeremonien zu finden.⁵⁴

Die Zukunft des *dedelik*, und damit auch potenzieller neuer Formen der *dede*-Ausbildung, wird seit Ende der 1990er Jahre kontrovers diskutiert. Als ein Hauptproblem wird generell das Ausbildungsniveau der *dedes* angesehen.⁵⁵ Mehmet Çamur, Präsident der ‚Şahkulu-Sultan-Stiftung‘ (*Şahkulu Sultan Vakfı*), welche ihren Sitz in einem ehemaligen Bektaschi-Konvent im Istanbul Stadtteil Merdivenköy hat und eines der dynamischsten alevitischen Zentren der Metropole ist, verlangte schon 1998, dass *dedes* an Universitäten ausgebildet werden sollten: „[Sie] müssen Philosophie studieren, sie müssen mit den Sozialwissenschaften vertraut sein und sie müssen die Literatur sehr gut kennen.“⁵⁶ In 2004, mittlerweile war die *AKP* an der Regierung, erklärte er, dass Aleviten ihre Angelegenheiten besser unter ihrer eigenen Kontrolle und unabhängig von den Staatsinstitutionen halten sollten.⁵⁷ Im selben Jahr begann die ‚Şahkulu-Sultan-Stiftung‘ ein auf zwei Jahre angelegtes *dede*-Ausbildungsprogramm.⁵⁸ Generell gab es in den letzten Jahren vermehrt Anstrengungen größerer alevitischer Organisationen, *dede*-Ausbildungsprogramme zu entwickeln.

Im Folgenden möchte ich am Beispiel der „Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V.“ (*Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu*, ‚Föderation der Aleviten-Gemeinden in Deutschland‘, im folgenden *AABF*) illustrieren, wie das *dedelik* modellhaft in den modernen alevitischen Organisationsapparat eingebunden sowie modernisiert und der *dede* als religiöser Spezialist dabei neu definiert wird.

53 H. Odabaşı, „Aleviler Dedeliği Tartışıyor“, *Aksiyon* 10, 485 (29.03.2004), im Internet: <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-10306-26-aleviler-dedeligi-tartisiyor.html>.

54 M. Sökefeld, „Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution“, *Zeitschrift für Ethnologie* 127, 2 (2002), 171 f.

55 Vgl. R. Motika u. R. 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. R. Langer, R. Motika u. M. Ursinus (Frankfurt a. M. et al. 2005), 91–94.

56 Zitiert nach Aydın u. Dalgakıran, „Üç Cemevine Kadın Yönetici“.

57 Odabaşı, „Aleviler Dedeliği Tartışıyor“.

58 N. Koç, „Kadın Dedeler Geliyor“, *Sabah* (12.2.2004), im Internet: <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/02/12/gny101.html>.

Meine Ausführungen basieren auf zwei Richtlinienpapieren der *AABF*, die generelle Leitlinien für ein Ausbildungsprogramm für alevitische Geistliche im Kontext der Föderation und der ihr angegliederten alevitischen Kulturzentren formulieren.⁵⁹

Die Papiere begründen die Notwendigkeit der *dede*-Ausbildung, definieren das Aufgabenfeld des *dede*, die Grundlagen eines Ausbildungsprogramms für alevitische *dedes* und *anas*⁶⁰ sowie die gegenseitigen Verpflichtungen und Rechte zwischen *AABF*, angegliederten alevitischen Kulturzentren und den in diesem Kontext agierenden *dedes*. Grundsätzlich werden dabei den Gremien der *AABF* eine strukturelle Führungsrolle und die Oberaufsicht sowohl über die angegliederten alevitischen Vereine als auch über die *dede*-Ausbildung zugesprochen. Der folgende Überblick fasst die Eckpunkte der *dede*-Aufgabenfelder und die Leitlinien für die Anbindung der *dedes* an die *AABF* und die ihr angegliederten lokalen Vereine stichpunktartig zusammen.

- Die alevitischen Kulturzentren und die für sie aktiven *dedes* haben einen formalen Dienstvertrag einzugehen; das Dienstverhältnis zwischen *dede* und Kulturverein sollte auf Dauer ausgerichtet sein; jeder für einen Kulturverein tätige *dede* bedarf einer formellen Bestätigung der *AABF* durch eine ‚Diensturkunde‘ (*hizmet belgesi*) – diese wird mit traditionellen, von den *Çelebi* in *Hacıbektaş* ausgestellten ‚Legitimationsurkunden‘ (*icazetname*) verglichen

59 „AABF Dedeler/Analar Çalışma Programı (29.04.2006)“; „Birinci Aşama AABF Dede/Ana Eğitim Programı (10.05.2006)“. Ich danke dem Erziehungsbeauftragten der *AABF*, İsmail Kaplan, dafür, dass er mir diese Dokumente freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat. Siehe auch den Beitrag von Kaplan in vorliegendem Band.

60 *Ana* ist die Bezeichnung für ein weibliches *ocak*-Mitglied, und insbesondere für die Frau eines *dede*. Siehe Motika u. Langer, „Alevitische Kongregationsrituale“, 94 f. Obwohl traditionell die Leitung alevitischer Rituale durch *anas* nicht üblich war, wird seit einiger Zeit vor allem unter in Deutschland lebenden Aleviten diskutiert, ob im Namen der postulierten Gleichstellung der Geschlechter im Alevitum nicht auch Frauen als *ana* die Möglichkeit gegeben werden sollte, das *dedelik* durchzuführen. Die Haltung der *AABF* in dieser Frage ist sehr pragmatisch: Die Ausbildungsprogramme sind prinzipiell offen für *dedes* und *anas* und wenn eine alevitische Ortsgruppe eine Frau zur Ausbildung schicken möchte und diese dann von der Gemeinde als Ritualleiterin anerkannt würde, dann habe die *AABF* hier im Prinzip nichts einzuwenden. Zur Diskussion unter in Deutschland lebenden Aleviten über die Möglichkeit für Frauen, das *cem*-Ritual zu leiten, siehe auch A. Sali, „Kadın ‘Cem Tutamaz’ Polemiği“, *Yeni Şafak* (13.02.2007), im Internet: <http://yenisafak.com.tr/gundem/?t=13.02.2007&i=29576>. Es ist eine Tatsache, dass auch im Alevitum patriarchale Strukturen vorherrschen und die von Aleviten oft betonte Gleichstellung der Frau in der sozialen Praxis kaum verwirklicht ist. Siehe hierzu den Beitrag von Béatrice Hendrich in vorliegendem Band.

und soll sicherstellen, dass aktive *dedes* über das für ihr Amt notwendige formale Wissen verfügen.

- Die alevitischen Kulturzentren sollten anstreben, einen *dede* fest einzustellen.
- Der Aufgabenbereich des *dede* innerhalb der Kulturvereine soll nach Möglichkeit auf Glaubens- und Ritualfragen beschränkt bleiben. Im Mittelpunkt seiner Verantwortung stehen dabei die *cem*-Feiern, des Weiteren die Durchführung von Hochzeits-, Beerdigungs- und Opferritualen. Hinzukommend werden auch Tätigkeitsbereiche außerhalb der alevitischen Kulturzentren definiert: Schulen, Strafvollzugsanstalten, Krankenhäuser sowie Gremien des interreligiösen Dialogs.
- Die Details der Verpflichtungen des *dede* sowie seines Gehaltes sollten in einer zwischen *dede* und Kulturverein abzuschließenden Dienstvereinbarung (*hizmet anlaşması*) geklärt werden.
- Generell ist der *dede* zunächst dem Kulturverein gegenüber verantwortlich, mit dem er eine Dienstvereinbarung abgeschlossen hat, kann aber darüber hinaus auch traditionell bestehende Verbindungen seines *ocak* aufrechterhalten und sollte prinzipiell auf Anfrage gelegentlich auch dazu bereit sein, nicht der *AABF* angeschlossenen alevitischen Gemeinden als *dede* zur Verfügung zu stehen.⁶¹

Die Rahmenpapiere der Föderation legen außerdem fest, dass innerhalb der Organisationsstruktur der *AABF* aktive *dedes* dazu verpflichtet sind, an deren *dede*-Ausbildungsprogramm teilzunehmen. Des Weiteren betonen sie, dass die alevitische Kultur und der alevitische Glaube ihrem Wesen nach dynamisch und inklusiv seien und deshalb nicht dogmatisiert werden könnten, weshalb bei der *dede*-Ausbildung polarisierende Kategorien wie Sprache, Religion, Ethnizität und Geschlecht vermieden werden sollten. Das Ziel der *dede*-Ausbildung wird zusammenfassend wie folgt beschrieben: „Es wird eine Ausbildung angestrebt, welche sich der Notwendigkeiten der Gegenwart und der Zukunft bewusst ist und dabei das Wesen unseres Glaubens und unserer Werte bewahrt, ohne sich von unserer Tradition loszulösen.“⁶² Ein erstes *dede*-Ausbildungsprogramm der *AABF* begann im Herbst des Jahres 2006 mit zunächst vierzig Teilnehmerinnen und Teilnehmern.

Die *AABF* war schon im Jahre 2003 an einem Projekt zur Modernisierung der *dede*-Ausbildung beteiligt, das damals unter der Schirmherrschaft der ‚Alevitischen Akademie‘ stand.⁶³ Ziel des damaligen „Ausbildungsprogramms zur

61 „Dedeler/Analar Çalışma Programı“.

62 „Birinci Aşama AABF Dede/Ana Eğitim Programı“.

63 Motika u. Langer, „Alevitische Kongregationsrituale“, 93. Ebenso wie die *AABF* ist auch die „Alevitische Akademie“ gegen eine Integration des Alevitums in die staatliche türki-

Perfektion des *dede*“ war es, die Bildungsbasis von *dede*-Kandidaten zu verbessern. Das Seminarprogramm war in folgende Fächer bzw. Lernbereiche gegliedert: „Religionsgeschichte“, „Islamische und alevitische Geschichte“, „Der alevitische Weg und seine Regeln“, „Alevitische Dichtung“, „Untergruppen des Alevitums“, „Format und Probleme alevitischer Erziehung“, „Sufismus“, „Vergleichende Religionswissenschaften“, „Heilige Tage und Grundregeln des Alevitums“, „Grundbegriffe des Alevitums“, „Aleviten in Europa“, „Die Bedeutung von Musik im Alevitum“ sowie „Historische und religiöse Dimensionen des Bektaschitums“.⁶⁴ Diese Fächer wurden in Wochenendseminaren von nicht-alevitischen und alevitischen Akademikern wie auch von einigen wenigen *dedes* unterrichtet. Diejenigen Fächer, die unter Mitwirkung von *dedes* unterrichtet wurden, umfassten Wissensbereiche, in denen die Autorität des *dede* immer noch als unabdingbar gilt. So waren *dedes* Mitausbilder in den Kursen „Der alevitische Weg und seine Regeln“ sowie „Heilige Tage und Grundregeln des Alevitums“. Die übrigen Fächer wurden von Nicht-*dedes* oder sogar von Nicht-Aleviten unterrichtet.⁶⁵ In den Worten von Aykan Erdemir: „Akademiker, die früher ethnografische Forschung über Aleviten durchgeführt hatten, waren nun in einer Position, alevitische religiöse Führer darüber zu belehren, worum es im Alevitum wirklich geht.“⁶⁶ Die Akademie betont, dass das Seminarprogramm allein noch keine ausreichende Ausbildungsbasis für einen praktizierenden *dede* sei und die Ausübung des *dedelik* nicht legitimiere. Es sei eher ein ergänzendes Ausbildungsprogramm mit dem Ziel, traditionelle und moderne Methoden und Wissensinhalte zu kombinieren. Das Programm biete Einblicke darin, wie sich die Aleviten im Angesicht existenzieller Herausforderungen darum bemühten, ihre Tradition aufrechtzuerhalten. Das folgende Zitat aus dem Programm des Jahres 2003 ist ein gutes Beispiel für das Bemühen, die Legitimationskraft der Tradition und zeitgenössische Notwendigkeiten mit dem Ideal eines „modernen Alevitums“ zu verbinden:

Wir sind der Meinung, dass es unmöglich ist, eine Ausbildung von religiösen Spezialisten (*dinadamları*) wie der *dedes* [...] gemäß den Bedürfnissen der alevitischen

sche Religionsverwaltung und bevorzugt die Ausbildung der *dedes* unter alevitischer Kontrolle.

64 Alevi Akademisi, „Alevi Akademisi Dedeler Yetkinleşme Eğitim Programı“ (o. J.), im Internet: <http://www.aleviakademisi.de/site/content/view/82/>.

65 Alevi Akademisi, „Alevilik Yetkinleşme Eğitimi'nin Kapsamı ve İçeriği“ (o. J.), im Internet: <http://www.aleviakademisi.org/component/content/article/70-inanc-egitim/103-aleviklik-yetkinleme-egitim-in-kapsam-ve-icerii.html>.

66 A. Erdemir, „Islamic Nonprofits in Turkey. Reconfiguration of Alevi Belief and Practice“, paper presented at the *Annual Meeting of the American Anthropological Association*, Chicago, 20.11.2003.

Gesellschaft von heute zu gewährleisten, wenn wir unsere Augen vor den Bedürfnissen unserer Gesellschaft schließen und [stattdessen] traditionelle Anschauungen, Gewohnheiten und Methoden anwenden. [...] Bezüglich der Stellung, der Funktion und der Erziehungsmethoden der erhabenen religiösen Spezialisten der Vergangenheit und der heutigen Zeit gibt es in jeder Hinsicht enorme Differenzen. Wir denken, dass die vernünftigste Weise, sich auf dieses Unterfangen einzulassen, darin besteht, eine Methode zu wählen, die die Gegenwart und die Zukunft umfasst, ohne mit der Vergangenheit zu brechen und ohne die Essenz unseres Glaubens und unserer Werte zu zerstören [...].⁶⁷

Dedelik, Moderne und Islam

Die *dede*-Ausbildungsprogramme der ‚Alevitischen Akademie‘ und der *AABF* veranschaulichen auf deutliche Weise, wie die Rolle des *dede* als ‚religiöser Spezialist‘ ausdrücklich auf als ‚religiös‘ definierte Bereiche beschränkt wird. Die säkularen alevitischen Organisationen, die diese Programme durchführen, nutzen mithin ihre starke Position in der alevitischen Bewegung, um die Rolle des *dede* zu definieren und zu beschränken. Dabei beanspruchen sie eine Autorität, die strukturell an diejenige der traditionellen *ocaks* angelehnt ist – man denke zum Beispiel an die ‚Diensturkunde‘ für *AABF-dedes* in Anlehnung an die traditionellen *icazetnames* ausgestellt von übergeordneten *ocaks*.

Die Frage des modernen *dedelik* ist eingebunden in Diskussionen über die Notwendigkeit, das Alevitum an sich verändernde zeitgenössische Rahmenbedingungen anzupassen und innerhalb des modernen Religionsdiskurses gegenüber dem Islam zu positionieren.⁶⁸ In dieser Hinsicht hat der damalige Vorsitzende der ‚*dede*-Kommission‘ der *AABF*, Hasan Kılavuz, in einem erstmals im Jahre 2003 veröffentlichten Text die Debatte mit kontroversen Äußerungen bezüglich der Bedeutung von *dedelik* in der Moderne vorangetrieben. Im krassen Gegensatz zur ‚CEM-Stiftung‘ und den ihr nahestehenden Organisationen, welche bemüht sind, das Alevitum innerhalb der islamischen Tradition fest zu verankern, betont Kılavuz die Unvereinbarkeit des Alevitums und des *dedelik* mit den grundlegenden Merkmalen des sunnitischen Islam und wertet islamische Deutungen des Alevitums als Assimilationsbestrebungen:

Das Alevitum ist ein eigenständiger Glaube (*inanç*). Die Aleviten besitzen ein Glaubenssystem, welches Gott überall im Universum sieht. Die Aleviten drücken ihre Glaubenspraktiken (*ibadet*) und -vorstellungen schon seit tausend Jahren auf eine bescheidene und sehr reine Form aus. Heute wird von einigen *dedes* versucht, diese Glaubensform mit falschen Perlen zu schmücken. Diese *dedes*, die unsicher über sich selbst sind und mit einem Minderwertigkeitskomplex gegenüber dem sunni-

⁶⁷ Alevi Akademisi, „Alevi Akademisi Dedeler Yetkinleşme Eğitim Programı“.

⁶⁸ Siehe Dressler, „Religio-Secular Metamorphoses“.

tisch-islamischen Glauben befangen sind, distanzieren das Wesen des Alevitums von unseren Traditionen und Bräuchen. [...] Wir können den Glauben der anatolischen Aleviten nicht mit den Grundlagen der islamischen Religion verbinden.⁶⁹

Kılavuz argumentiert, dass Aleviten keine der elementaren, religiösen Handlungen, zu denen Muslime verpflichtet sind, ausüben würden, und die fundamentalen Elemente alevitischen Glaubens und alevitischer Glaubenspraxis nicht mit dem sunnitischen Islam vereinbar wären. Er positioniert das Alevitum mithin als eine Glaubenstradition (*inanç*) außerhalb des Islam. Kılavuz beschreibt die Geschichte des anatolischen Alevitums als geprägt von der oppositionellen Haltung gegenüber dem sunnitischen Islam und verortet die alevitische Identität im Erinnern an den Widerstand gegen sunnitische Unterdrückungspolitik. Im Gegensatz zu den Protagonisten eines „alevitischen Islam“ hält sich seine Vision von Alevitum von islamischen Merkmalen fern. Er verwendet in seiner Beschreibung des Alevitums auch nicht den Begriff „Religion“ (*din*). Stattdessen betont er humanistische Grundlagen und argumentiert nachdrücklich für eine radikale Gleichstellung der Geschlechter in der alevitischen Glaubenspraxis:

Diese jungen *dedes* müssen Konservatismus und Fanatismus zur Seite legen und müssen unsere gut ausgerüsteten und in der Tradition verwurzelten Mütter und Schwestern (unsere Frauen) innerhalb dieser Lehre an aktive Dienste heranführen. Frauen müssen auf dem *post*⁷⁰ sitzen, Frauen müssen den *semah*⁷¹ leiten, Frauen müssen die Gemeinschaftsgebete (*gülbenk*) rezitieren, Frauen müssen Opfertiere schlachten und Frauen müssen Eheschließungen durchführen.⁷²

Damit verlangt Kılavuz, rituelle Funktionen, die traditionell Männern vorbehalten sind – inklusive derjenigen des *dedeliks* –, für Frauen zu öffnen. Er verlangt des Weiteren eine neue Definition der Beziehungen zwischen *dede* und *talib* sowie eine Erweiterung der Aufgaben des *dede*. So schlägt er beispielsweise vor, dass die Aleviten ihre Beerdigungen von ihren *dedes* durchführen lassen sollten. Allgemein sind Aleviten bestrebt, mehr Unabhängigkeit von sunniti-

69 H. Kılavuz, „Alevilerin İnanç ve İbadeti Çağdaş Dedeleri Yol Göstericidir“, *Alevilerin Sesi* 69 (November 2003).

70 Der *post*, ein Schafsfell, markiert den Platz und die besondere Stellung des *dede* während des *cem*.

71 Rituellicher Tanz und Bestandteil der *cem*-Zeremonie.

72 Kılavuz, „Alevilerin İnanç ve İbadeti“. Die radikalsten Vorschläge zur Reform des *dedelik* stellen sogar die Notwendigkeit der *ocak*-Abstammung der *dedes* infrage. So argumentiert zum Beispiel Rıza Zelyut, alevitischer Journalist und Sachbuchautor, dass nicht der Stammbaum sondern individuelle Tugenden und Fähigkeiten Voraussetzung für das *dede*-Amt sein sollten. Während diese Meinung sicherlich nicht mehrheitsfähig ist, so macht sie dennoch klar, wie radikal althergebrachte Traditionen bei der Modernisierung des Alevitums mittlerweile hinterfragt werden. Yıldız, „Alevilerin Yüzde 71’i“.

schen Institutionen zu erreichen, und Beerdigungszeremonien sind hierfür ein gutes Beispiel. In der Vergangenheit wandten sich Aleviten meist an den lokalen Imam, um ihre Toten waschen und Beerdigungszeremonien durchführen zu lassen. Aber mehr und mehr *cemevis* haben mittlerweile ihre eigenen Leichenhallen und nehmen auch die Totenwaschung für die verstorbenen Mitglieder ihrer Gemeinden selbst vor.⁷³

Die provozierenden Thesen von Kılavuz entfachten eine lebhafte Debatte. Auch der damals neue Vorsitzende der ‚*dede*-Kommission‘ der AABF, Cafer Kaplan, unterstützte Kılavuz und sprach sich für ähnliche Reformen aus. C. Kaplan betont neben der Notwendigkeit einer adäquaten und zeitgemäßen Ausbildung der *dedes* auch die Einleitung von Schritten in Richtung auf eine Normierung der pluralistischen alevitischen Tradition:

Wenn wir *dedes* unter uns ein gemeinsames System und eine gemeinsame Stimme entwickeln könnten, dann könnten wir das Alevitum auf eine solidere Basis stellen. Deshalb müssen wir *dedes* einen Standard für den Glauben schaffen. Auf diese Weise könnten wir den Unterschieden zwischen unseren Leuten im Hinblick auf die Religion begegnen.⁷⁴

Die Notwendigkeit einer Standardisierung des Alevitums wird auch in der Türkei diskutiert. Ali Yaman, alevitischer Soziologe und selbst Sohn eines praktizierenden *dede*, erklärt, dass nach seinen Beobachtungen „die Idee für die Notwendigkeit einer Standardisierung unter den alevitischen Eliten und *dedes* an Popularität gewinnt.“⁷⁵ Diese Standardisierung berührt hauptsächlich die Form und den Inhalt der alevitischen Rituale und des alevitischen Festkalenders.⁷⁶ Aber auch die neue Rolle des *dedelik* ist Teil dieses Normierungsprozesses. Bei größeren alevitischen Vereinigungen sind heutzutage ‚*dede*-Kommissionen‘ integraler Teil der Organisationsstruktur. Alevitische Vereinigungen, die *cemevis* unterhalten, sind in der Regel darum bemüht, einen *dede* fest für rituelle und be-

73 Im Juni 2004 beobachtete ich eine Beerdigungsfeier vor dem *cemevi* der „Hacı-Bektaş-Veli-Stiftung für Anatolische Kultur“ (*Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı*) im Istanbul-Stadtteil Okmeydanı/Şişli. Die Zeremonie wurde von einem *dede* und einem sunnitischen Imam gemeinsam durchgeführt. Dies ist eine Neuerung. Mir wurde von Teilnehmern gesagt, dass normalerweise kein *dede* beteiligt wäre, sondern der Imam diese Zeremonie alleine durchführe – dieser würde von der Stadtverwaltung geschickt und sei selbst auch alevitischer Abstammung, denn sonst würde er nicht akzeptiert werden. Gedächtnisprotokoll, 01.06.2004, Istanbul.

74 C. Kaplan, „Dedelerimizde Ortak Söylev Geliştirmeliyiz“, *Alevilerin Sesi* 71, Januar (2004).

75 Yaman, „Anadolu Alevileri’nde Otorite“, 344.

76 Şahin, *Alevi Movement*, 222; Sökefeld, „Alevi Dedes in the German Diaspora“, 174.

ratende Dienste einzustellen.⁷⁷ Natürlicherweise suchen sie sich einen *dede*, dessen religiöse und politische Anschauungen mit ihren eigenen konform gehen.⁷⁸ Ein separates, oft schön dekoriertes Dienstzimmer für den *dede* gehört mittlerweile zur Standardausstattung der *cemevis*. Die Integration der *dedes* in die säkular geleiteten alevitischen Vereinigungen und die Institutionalisierung von ‚*dede*-Räten‘ in größeren alevitischen Organisationen veranschaulichen die Differenzierung von Autorität im modernen Alevitum. Die Neustrukturierung sichert die aktive Teilnahme des *dede* im Prozess der Reorganisation alevitischer Sozial- und Ritualgemeinschaft, während sie gleichzeitig seine Autorität auf eine neu definierte, religiöse – primär religionspraktische, ritualbezogene und beratende – Sphäre beschränkt.

Dies markiert auch eine Veränderung des Machtverhältnisses zwischen *ocakzade*- und *talib*-Aleviten, denn es „bedeutete, dass die leitenden Vorsitzenden [alevitischer Vereinigungen] religiöse Leiter [*dedes*] nicht nur einstellen und entlassen konnten, sondern auch bei den Gemeinschaftsritualen und religiösen Angelegenheiten etwas Mitspracherecht hatten.“⁷⁹ Erdemir führt das Beispiel eines *dede* an, der entlassen wurde, weil er Frauen, welche an einer *cem*-Zeremonie teilnahmen, dazu drängte, ihr Haar zu bedecken – eine Forderung, welche in betreffender Gemeinde nicht akzeptiert wurde.⁸⁰ Interne alevitische Diskussionen über alevitischen Religionsunterricht in Deutschland sind ein weiteres Beispiel für die Beschneidung der Autorität des *dede*. Alevitischer Religionsunterricht wurde erstmals im Jahre 2002 an einigen öffentlichen Schulen in Berlin, dann auch in anderen Bundesländern angeboten.⁸¹ Die AABF, ihr „Bildungsrat“ und allen voran ihr Bildungsbeauftragter İsmail Kaplan sind die treibenden Kräfte hinter den Anstrengungen, alevitischen Religionsunterricht in deutschen Schulen zu etablieren. Wie bei den neuen *dede*-Ausbildungsprogrammen sind *dedes* bei der Erstellung der Curricula nur beschränkt eingebunden. Trotzdem haben sie aber, zumindest formal, immer noch eine beratende und legitimierende Funktion.

77 Erdemir, „Islamic Nonprofits“, 6; siehe auch Yaman, „Anadolu Alevileri’nde Otorite“, 339.

78 Sökefeld, „Alevi Dedes in the German Diaspora“, 182.

79 Erdemir, „Islamic Nonprofits“, 6 f.

80 Erdemir, „Islamic Nonprofits“, 7.

81 Seit dem Herbst des Jahres 2004 ist das Alevitum darüber hinaus auch Bestandteil des interreligiösen und Dialog-orientierten „Religionsunterricht für alle“, der an den staatlichen Schulen Hamburgs angeboten wird. İ. Kaplan, „Hamburg’da Alevilik Dersleri Başlıyor“, *Alevilerin Sesi* 73, März (2004).

Schlussüberlegungen

Die Veränderungen, die das Alevitum im Verlauf des 20. Jahrhunderts durchlief und die von Prozessen der Säkularisierung, Urbanisierung und Religionisierung bestimmt waren, hatten weitreichende Konsequenzen für die sozioreligiösen Strukturen des Alevitums, besonders für die Position der *dedes*. Drastische ökonomische Umwälzungen führten zu einer Landflucht, welche traditionelle Affiliationen weitgehend zerstörte. Die moderne alevitische Bewegung, deren Triebkräfte sich in den städtischen Zentren der Türkei und in der europäischen Diaspora befinden, definiert Alevitum vermehrt durch regionale Besonderheiten transzendierende, universelle Bezüge. Für die Neuverortung des Alevitums als Kultur- und Religionsgemeinschaft mit universalem Anspruch kommt den „modernen“ *dedes* eine zentrale Rolle zu. Obwohl sie nur selten Führungspositionen in alevitischen Organisationen einnehmen, ist ihre Präsenz für religiöse Legitimationszwecke immer noch unerlässlich. Sie haben keine herausragende repräsentative Funktion mehr, abgesehen vielleicht von Dialogveranstaltungen (in Westeuropa). Der einzige Bereich, der noch vom *dede* beherrscht wird, ist der Bereich der rituellen Praxis. Somit scheint der moderne *dede* zunehmend in die Rolle eines religiösen Spezialisten hineinzuwachsen – ein Prozess, der die Säkularisierung des Alevitums im Sinne einer Trennung und Objektivierung von religiösen und säkularen Räumen, Symboliken und Aufgabenbereichen verdeutlicht. Von der AABF werden die *dedes* bezeichnenderweise „alevitische Geistliche“ genannt, was nicht nur eine terminologische Anpassung an das vorherrschende christliche Religionsmodell reflektiert, sondern auch eine qualitative Veränderung im alevitischen Verständnis von *dedelik* im Sinne eines religiösen Spezialistentums ausdrückt.

Die Bemühungen, das *dede*-Amt neu zu definieren, reflektieren eine interne Autoritäts- und Kräfteverschiebung im Alevitum. Der ‚*dede* der Zukunft‘ wird von säkularen alevitischen Organisationen ausgebildet, durch diese Ausbildung legitimiert und damit auch von diesen Organisationen abhängig sein. Religiöse Autorität ist kein statischer Zustand, sondern wird in dynamischen Prozessen von Zuschreibung und Aneignung innerhalb sich verändernder religiös-politischer Diskurse definiert und begründet. Die Konzentration von Autorität im traditionellen *dedelik* hatte Sinn, solange das Wohl der Gemeinschaft von der Aufrechterhaltung sozioreligiöser Grenzen abhing, die gegen eine feindliche Außenwelt aufgebaut worden waren. Die von Generation zu Generation übertragene Bindung zwischen *dede* und *talib* festigte die traditionelle alevitische Sozialstruktur. Im modernen Kontext haben sich die Bedürfnisse jedoch geändert. Alevitische Vereine und *cemevis* übernehmen einen Teil der Rolle des *ocak*. Erdemir berichtet von Aleviten, die, wenn nach ihrem *ocak* befragt, mit dem Na-

men des alevitischen Vereins, dem sie nahe stehen, antworteten: „Für sie war die alevitische Organisation, welche sie besuchten, ihre Abstammungslinie und der *dede*, welcher in dieser Organisation arbeitete, war ihr religiöser Führer.“⁸² Dieses Beispiel zeigt, wie traditionelle alevitische Affiliationen weniger formalisierten Verbindungen weichen, die besser mit der modernen Lebenswelt vereinbar scheinen. Im Zuge der Rekonstruktion alevitischer Identitäten anhand von Kriterien, die weniger auf Verwandtschaft und Abstammung, sondern auf Ethnizität, politischen und religiösen Überzeugungen und subjektivem Nutzen beruhen, reformieren sich alevitische Organisations- und Beziehungsmodelle.

Die Differenzierung von Autorität im modernen Alevitum geht nicht ohne interne Spannungen vonstatten. Sowohl Traditionalisten als auch Modernisten sind sich der Herausforderungen bewusst, denen sich das Alevitum in seiner post-traditionellen Phase gegenübergestellt sieht. Traditionalistische Aleviten fürchten, dass Neuformulierungen des *dede*-Amtes und insbesondere die Zentralisierung und Homogenisierung des *dedelik* auf Kosten der Pluralität alevitischer Praxis gehen würden und dass damit letztlich die Überlieferung des alevitischen Erbes in seiner Breite bedroht sei. Reformistische Aleviten sehen hingegen in der Öffnung der alevitischen Tradition und in der Neuformulierung und Weiterentwicklung alevitischer Institutionen wie des *dedelik* die einzige Chance für ein Überleben des Alevitums im modernen Kontext.

Positiv ausgedrückt bildet das *dedelik* eine Brückenfunktion zwischen traditionellem und modernem Alevitum. So kommt es dem *dedelik* zu, alevitische Praxis in der Tradition zu verankern, zum anderen aber auch die Kompatibilität alevitischer Tradition mit sich verändernden soziopolitischen Rahmenbedingungen zu gewährleisten und sie mit einem Zukunftsprojekt, der Utopie einer modernen alevitischen Gemeinschaft, zu verbinden.

Bibliografie

- Ağuiçenoğlu, Hüseyin. „Das alevitische *Dede*-Amt“. *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Hg. Robert Langer, Raoul Motika u. Michael Ursinus. Frankfurt a. M. et al. 2005. S. 133–145.
- Aktaş, Ali. „Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi“. *1. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (22–24 Ekim 1998)*. Hg. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi. Ankara 1999. S. 449–482.
- Alevi Akademisi. „Alevi Akademisi Dedeler Yetkinleşme Eğitim Programı“ (o. J.). Im Internet: <http://www.aleviakademisi.de/site/content/view/82/> (aufgerufen am 04.09.2012).

82 Erdemir, „Islamic Nonprofits“, 7.

- . „Alevilik Yetkinleşme Eğitimi'nin Kapsamı ve İçeriği“ (o. J.). Im Internet: <http://www.aleviakademisi.org/component/content/article/70-inanc-egitim/103-alevilik-yetkinleme-citiminin-kapsam-ve-cerii.html>.
- Alevi Bektaşî Federasyonu. „ABF'yi Tanıyalım“. [Flugblatt] (o. O. 2002). Im Internet: <http://psakd.org/resim/abftam2.jpg>.
- Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı. *Cem (Cem Örneği Kitapçığı)*. İstanbul 2006.
- Aydın, Ayhan. *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı, Kültürü ile Görüş ve Düşünceleri*. İstanbul 2000.
- Aydın, Gülden u. Dalgakıran, Kutup. „Üç Cemevine Kadın Yönetici“. *Hürriyet* (11.02.1998). Im Internet: <http://arsiv.hurriyetim.com.tr/hur/turk/98/03/11/dizi/01diz.htm>.
- Bumke, Peter J. „Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei): Marginalität und Häresie“. *Anthropos* 74 (1979). S. 530–548.
- Çıblak, Nilgün. *Mersin Tahtacıları – Halkbilimi Araştırmaları*. Ankara 2005.
- DeWeese, Devin. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park 1994.
- Doğan, İzzettin. „Dedeler Toplantısı Konuşması“. *CEM VAKFI Çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri*. Hg. CEM Vakfı. İstanbul 1998. S. 153–159.
- Dreßler, Markus. *Die civil religion der Türkei: Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich*. Würzburg 1999.
- . *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*. Würzburg 2002.
- . „The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authorities in Contemporary Turkish Alevism“. *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. Hg. Gudrun Krämer u. Sabine Schmidtke. Leiden et al. 2006. S. 269–294.
- . „Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Modern Alevism“. *Journal of the American Academy of Religion* 76, 2 (2008). S. 280–311.
- . *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*. Oxford 2013 [im Druck].
- Engin, İsmail. „İzzettin Doğan: Eine alevitische Führungspersönlichkeit in der Türkei“. *Oriens* 39 (1998). S. 541–547.
- . „İzzettin Doğan: Türkiye'de Alevi bir Önder“. *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı, Kültürü ile Görüş ve Düşünceleri*. Hg. Ayhan Aydın. İstanbul 2000. S. 16–26.
- Erdemir, Aykan. „Islamic Nonprofits in Turkey: Reconfiguration of Alevi Belief and Practice“. Paper presented at the *Annual Meeting of the American Anthropological Association*, 20.11.2003, Chicago.
- Gökalp, Altan. *Têtes rouges et bouches noires: Une Confrérie tribale de l'ouest anatolien*. Paris 1980.
- Kaplan, Cafer. „Dedelerimizde Ortak Söylev Geliştirmeliyiz“. *Alevilerin Sesi* 71, Januar (2004).
- Kaplan, İsmail. „Hamburg'da Alevilik Dersleri Başlıyor“. *Alevilerin Sesi* 73, März (2004).
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Die Kızılbaş/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Berlin 1988.
- Kieser, Hans-Lukas. „Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia“. *Die Welt des Islams* 41.1 (2001). S. 89–111.

- Kılavuz, Hasan. „Alevilerin İnanç ve İbadeti Çağdaş Dedeleri Yol Göstericidir“. *Alevilerin Sesi* 69, November (2003).
- Koç, Nebahat. „Kadın Dedeler Geliyor“. *Sabah* (12.02.2004). Im Internet: <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/02/12/gny101.html> (aufgerufen 04.09.2012).
- Köprülü, M. Fuad. *The Origins of the Ottoman Empire*. Albany 1992.
- Massicard, Elise. *L'Autre Turquie: Le Mouvement Aléviste et ses territoires*. Paris 2005.
- Mélikoff, Irène. *Hadji Bektach: Un Mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*. Leiden 1998.
- Motika, Raoul u. Langer, Robert. „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. Frankfurt a. M. et al. 2005. S. 73–107.
- Odabaşı, Harun. „Aleviler Dedeliği Tartışıyor“. *Aksiyon* 10.485 (29.03.2004). Im Internet: <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-10306-26-aleviler-dedelig-tartisiyor.html> (aufgerufen 04.09.2012).
- Olsson, Tord. „Epilogue: The Scripturalization of Ali-oriented Religions“. *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. Hg. Tord Olsson, Elizabeth Özdalga u. Catharina Raudvere. Istanbul 1998. S. 199–208.
- Şahin, Şehriban. *The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces*. PhD dissertation, New School for Social Research, New York (2001).
- Sali, Ali. „Kadın 'Cem Tutamaz' Polemiği“. *Yeni Şafak* (13.02.2007). Im Internet: <http://yenişafak.com.tr/gundem/?t=13.02.2007&i=29576>.
- Shankland, David. *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London 2003.
- Sılan, Necmeddin Sahir. *Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik: Dersim-Sason (1934–1946)*. Istanbul 2010.
- Sökefeld, Martin. „Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution“. *Zeitschrift für Ethnologie* 127.2 (2002). S. 163–186.
- Vorhoff, Karin. „Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey“. *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. Hg. Tord Olsson, Elizabeth Özdalga u. Catharina Raudvere. Istanbul 1998. S. 23–50.
- . „The Past in the Future: Discourses on the Alevis in Contemporary Turkey“. *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*. Hg. Paul J. White u. Joost Jongerden. Leiden 2003. S. 93–109.
- Yaman, Ali. „Dünden Bugüne Kızılbaş Alevi Dedeleri“. *Pertev Naili Boratav'a Armağan*. Hg. Metin Turan. Ankara 1998. S. 351–378.
- . „Anadolu Alevileri'nde Otoritenin El Değiştirmesi: Dedelik Kurumundan Kültürel Organizasyonlara“. *Bilgi Toplumunda Alevilik*. Hg. İbrahim Bahadır. Bielefeld 2003. S. 329–353.
- . *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar*. Istanbul 2004.
- . *Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*. (Unveröffentl. Diss., İstanbul Üniversitesi, 2001).
- Yaşar, Hatice. „Alevi Diyaneti'ne Tepki“. *Radikal* (15.11.2003). Im Internet: <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=95552> (aufgerufen 04.09.2012).

- Yavuz, M. Hakan. „Media Identities for Alevi and Kurds in Turkey“. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Hg. Dale F. Eickelman u. Jon W. Anderson. Bloomington 1999. S. 180–199.
- Yıldız, Abdülhamit. „Alevilerin Yüzde 71’i Dedeleri Yetersiz Buluyor“. *Zaman* (16.12.2003).
Im Internet: <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/12/16/haberler/h9.htm> (aufgerufen 04.09.2012).
- Yılmaz, Nail. *Kentin Alevileri: Reşadiye – İkitelli Örneği*. Istanbul 2005.