

**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 Öđütü

Ocak als zeitgenössische Institution? 345

Autorenverzeichnis 349

Was ist das Alevitum? Die aktuelle Diskussion und historische Traditionslinien

Markus Dreßler (Istanbul)

Seit 1998 veröffentlicht die EU-Kommission jährlich einen Bericht zu den Fortschritten der Türkei auf ihrem Weg zur Erfüllung der EU-Beitrittskriterien. Auch die Frage nach der Situation der Aleviten spielt eine, obgleich untergeordnete, Rolle bei den Verhandlungen zwischen der EU und der Republik Türkei. Dabei hat die Frage der Definition des Alevitums¹ im offiziellen Kommissionsbericht des Öfteren zu heftigen Diskussionen geführt, insbesondere als die Aleviten hier als „muslimische Minderheit“ (2004),² „nicht sunnitische muslimische Gemeinschaft“ (2005)³ und als „staatlich nicht anerkannte muslimische Gemeinschaft“ (2006)⁴ definiert worden waren. Seit 2007 vermeiden es die jährlichen Berichte der EU-Kommission zur Türkei, das Alevitum religiös zu definieren. Somit nahm die Spezifität der Definition von Jahr zu Jahr ab, und zwar im Verhältnis zu den durch die jeweiligen Definitionen hervorgerufenen, empörten Reaktionen von türkischer Seite. Mit anderen Worten: Die EU-Kommission hatte wohl erkannt, wie hochpolitisch die Frage der Definition des Alevitums ist und sich deshalb augenscheinlich dazu entschlossen, sich aus der Diskussion herauszuhalten. Der Bericht von 2007 begnügte sich damit, festzustellen, dass bei dem Thema Aleviten kein wahrer Fortschritt zu verzeichnen sei, dass Aleviten nach wie vor Schwierigkeiten bei der Eröffnung ihrer *cemevis* (alevitische ‚Gemeinschaftshäuser‘) hätten, diese nicht als Gebetsstätten anerkannt und vom Staat auch nicht finanziell unterstützt würden.⁵

-
- 1 Analog zum türkischen *Alevilik* wird in vorliegendem Beitrag vom ‚Alevitum‘ und nicht vom ‚Alevitentum‘ gesprochen.
 - 2 Kommission der Europäischen Gemeinschaften, 2004. *Regelmäßiger Bericht über die Fortschritte der Türkei auf dem Weg zum Beitritt*. (Brüssel 06.10.2004), 172, im Internet: http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2004/tr_tr_2004_de.pdf. Der Begriff „Minderheit“ ist in der Türkei negativ besetzt und wird im offiziellen Sprachgebrauch nur für staatlich anerkannte nicht muslimische Gruppen verwendet.
 - 3 Commission of the European Communities, *Turkey 2005 Progress Report* (Brüssel 9.11.2005), 29, im Internet: http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2005/package/sec_1426_final_progress_report_tr_en.pdf (aufgerufen am 20.09.2012).
 - 4 Commission of the European Communities, *Turkey 2006 Progress Report* (Brüssel 8.11.2006), 60, im Internet: http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2006/nov/tr_sec_1390_en.pdf (aufgerufen am 20.09.2012).
 - 5 Commission of the European Communities, *Turkey 2007 Progress Report*, 72; ähnlich die Berichte der folgenden Jahre.

Der Kommissionsbericht von 2007 verweist auf ein in der Definitionsfrage äußerst relevantes rezentes Urteil des *Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte* (EGHM) zum verpflichtenden Religionsunterricht in der Türkei. Ein alevitischer Kläger hatte vorgebracht, dass der staatliche Religionsunterricht das Alevitum nicht hinreichend berücksichtigen würde, trotz gegenteiliger Behauptungen *de facto* sunnitisch ausgerichtet sei und damit das Prinzip der Religionsfreiheit nicht-sunnitischer Schüler verletze. Deshalb forderte er die Befreiung seiner Tochter vom Religionsunterricht. Im Oktober 2007 gab der EGHM dem Kläger im Wesentlichen recht.⁶ Der Kläger wurde vor Gericht von Rechtsanwalt Kazım Genç, gleichzeitig Vorsitzender der alevitischen ‚Pir-Sultan-Abdal-Kulturvereine‘ (*Pir Sultan Abdal Dernekleri*), vertreten. Genç hatte die Klage im Kern mit der Ansicht begründet, dass „[d]as Alevitum ... sowohl bezüglich seiner Lehre und Philosophie als auch bezüglich seiner Glaubenspraktiken völlig vom Islam verschieden und eigenständig [sei].“⁷ Gençs Argumentation rief unter Aleviten heftige Reaktionen hervor. So kündigte beispielsweise Ali Çoban, Vorsteher des ‚Vereins zur Bekanntmachung und Verbreitung der anatolischen alevitisch-bektaschitischen Kultur‘ (*Anadolu Alevi Bektaşî Kültürünü Tanıtma ve Yayma Derneği*) von Elazığ, an, alevitische Vertreter, die behaupteten, dass das Alevitum außerhalb des Islam stehe, auf Schadensersatz zu verklagen.⁸

Anders als die EU-Kommission war der EGHM genötigt, das Alevitum zu definieren, ging es in der Klage doch darum, zu klären, ob der türkische Religionsunterricht mit den religiösen Überzeugungen alevitischer Schüler konform sei. Zwangsläufig musste sich das Gericht darum bemühen, das Verhältnis des Alevitums zum sunnitischen Islam zu bestimmen. Die Definition des Alevitums durch den EGHM lautet wie folgt:

Das Alevitum entstand in Zentralasien, entwickelte sich aber wesentlich in Anatolien. Zwei bedeutende Sufis hatten einen großen Einfluss auf die Entstehung dieser religiösen Bewegung: Hoca Ahmet Yesevi (12. Jh.) und Hacı Bektaşî Veli (14. Jh.). Dieses Glaubenssystem, das tiefe Wurzeln in der türkischen Gesellschaft und seiner Geschichte hat, wird generell als ein Zweig des Islam angesehen, der hauptsächlich vom Sufismus und bestimmten vorislamischen Glaubensvorstellungen beeinflusst

6 Council of Europe, European Court of Human Rights, *Case of Hasan and Eylem Zengin vs. Turkey*, 1448/04, *Judgment* (Strasbourg 9.10.2007). Das Urteil berief sich auf Artikel 2 des ersten Zusatzprotokolls zur Konvention zum Schutz der Menschenrechte, der festlegt, dass der Staat bei seiner Erziehungsaufgabe das Recht der Eltern auf eine Erziehung der Kinder gemäß ihrer religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen sicherstellen muss.

7 Aleviyol, „Tarihi Hata: AİHM’de ‘Alevilik, Ayrı Bir Dindir’ Görüşü Savunulmuş!“, *Aleviyol* (2006), im Internet: <http://aleviyol.blogcu.com/kutsal-ittifak-yine-isbasinda/693488> (aufgerufen am 20.09.2012).

8 E. Alatürk, „Alevileri İslam Dışı Gösterenlere Dava Açacağız“, *Zaman* (24.11.2006).

ist. Seine religiösen Praktiken unterscheiden sich von denjenigen der sunnitischen Rechtsschulen in manchen Aspekten wie zum Beispiel dem Gebet, dem Fasten und der Pilgerfahrt.⁹

Auffallend ist, dass diese Definition sich weitgehend mit der Position der französischen Religionshistorikerin Irène Mélikoff deckt, die als Beraterin auf der Seite der alevitischen Kläger an der Anhörung teilnahm.

Dieser kurze Ausflug in transnationale politische und juristische Arenen sollte veranschaulichen, wie umstritten und hoch politisch die Frage der Definition des Alevitums ist, speziell das Problem seines Verhältnisses zum Islam. Die religionsgeschichtliche und theologische Verortung des Alevitums ist nicht nur für Religionshistoriker und Theologen, sondern auch für säkulare Rechtsspezialisten und politische sowie bürokratische Institutionen relevant.¹⁰ Wenn man Aleviten selbst danach befragt, was das Alevitum sei, dann bekommt man sehr unterschiedliche Antworten. Eine Minderheit, etwas stärker ausgeprägt in Westeuropa, sieht das Alevitum als eigenständige, vom Islam unabhängige Religion. Die meisten verstehen es als eine legitime islamische Form neben dem sunnitischen und schiitischen Mainstream, beschrieben bisweilen als eine mystische Form des Islam oder als die „wahre Schia“. Andere definieren Alevitum ohne Bezug auf Religion, begreifen es als eine Philosophie und Lebenseinstellung bzw. Art und Weise der Lebensführung, die sowohl spezifisch anatolische als auch universal humanistische Züge aufweise. Wiederum andere ordnen das Alevitum politischen Deutungsmotiven zu und betrachten es als eine revolutionäre Klassenkampfphilosophie oder betonen vorislamisch türkische oder kurdisch-iranische Wurzeln.¹¹

All diesen Deutungen ist gemein, dass sie von spezifisch modernen Gesichtspunkten geprägt sind. Kategorien wie Religion und Nation, wichtige Koordinaten für all diese Bestimmungsbemühungen, sind konstitutiv für den säkularen Nationalstaat und Teil des Formierungsprozesses von Kollektividentitäten in Selbigem. Würde man Angehörige anderer Religionsgemeinschaften, wie z. B. sunnitische Muslime (in der Türkei) oder protestantische Christen (in Deutschland) nach Bestimmungen ihrer Identität als Sunniten oder Protestanten fragen, erhielte man sicherlich ebenso eine Vielzahl unterschiedlicher Antworten. Aber die Frage wird kaum gestellt, denn besagte Gruppen stehen nicht unter einem

9 *Case of Hasan and Eylem Zengin*, 2. Alle Übersetzungen im Text von Markus Dreßler.

10 Vgl. M. Dressler, „Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Modern Alevism“, *Journal of the American Academy of Religion* 76, 2 (2008), 280–311.

11 Für einen Überblick miteinander konkurrierender Deutungen von Alevitum siehe K. Vorhoff, „Let’s Reclaim Our History and Culture! – Imagining Alevis in Contemporary Turkey“, *Die Welt des Islams* 38 (1998), 220–252; M. Dreßler, *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen* (Würzburg 2002), 176–191.

vergleichbaren öffentlichen Druck, sich zu definieren. Einem solchen öffentlichen Druck müssen sich Aleviten jedoch sowohl in der Türkei als auch in Deutschland aussetzen, wenn sie rechtliche Anerkennung finden wollen. In beiden Ländern müssen sie sich anhand von institutionalisierten Religionskriterien positionieren.

In der Türkei steht Religion unter staatlicher Kontrolle, welche in Bezug auf den Islam vom *Diyanet İşleri Başkanlığı* („Präsidium für Religionsangelegenheiten“; im Folgenden: *Diyanet*) ausgeführt wird. Diese personell und finanziell umfassend ausgestattete Behörde definiert und organisiert legitime Formen des öffentlichen Islam und ist für den Moscheebau ebenso zuständig wie für das Erstellen von Fatwas (islamische Rechtsgutachten) und die Organisation der Pilgerfahrt nach Mekka. Eine außerhalb der Oberaufsicht des *Diyanet* organisierte und praktizierte Form des Islam ist in der Türkei formal gesehen illegitim. Während das *Diyanet* nun behauptet, ohne Unterschied alle Muslime der Türkei, und darunter fasst es auch die Aleviten, zu repräsentieren, werden alevitische Belange *de facto* gleichwohl kaum berücksichtigt – und wenn alevitische Themen angesprochen werden, dann hat dies in der Regel einen apologetischen Beigeschmack. Während seiner Zeit als Präsident des *Diyanet* hat Ali Bardakoğlu in einem umfangreichen Interview die Position der Behörde zu den Aleviten beispielhaft klar zum Ausdruck gebracht.¹² Bardakoğlu zufolge würde das *Diyanet* keine bestimmte, zum Beispiel sunnitische, Position vertreten, sondern würde alle islamischen Gruppierungen gleichbehandeln. Es würde sich nur um diejenigen Belange kümmern, die allen Muslimen gemein seien. Und das, was allen Muslimen gemein sei, „die wissenschaftliche und authentische Form des Islam“, sei klar bestimmbar.¹³ Diese Argumentation ermöglicht es dem *Diyanet*, sich als über allen islamischen Untergruppierungen stehend zu repräsentieren und gleichzeitig ihre Deutungshoheit über das, was islamisch ist und was nicht, unter dem Mantel der Objektivität zu rechtfertigen. Auch die Aleviten sind Bardakoğlu zufolge Muslime, jedoch seien manche ihrer Praktiken, wie zum Beispiel das *cem*-Ritual, jenseits des islamischen Gemeinguts, und das *cemevi* sei kein „Gebetshaus“ (*ibadet yeri*) im islamischen Sinne. Deshalb könnten sie von der Behörde nicht als islamisch anerkannt und unterstützt werden.¹⁴

Im November 2006 wurde ein von dem alevitischen Abgeordneten der ‚Republikanischen Volkspartei‘ (CHP) Ali Rıza Gülçiçek¹⁵ eingebrachter Gesetzes-

12 A. K. Gültekin u. Y. Işık, „Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu’yla Söyleşi“, *Kırkbudak* 1, 3 (2005), 4–23.

13 Diyanet İşleri Başkanı, 13.

14 Diyanet İşleri Başkanı, 5–6.

15 Gülçiçek ist ehemaliger Vorsitzender der *Vereinigung der Aleviten Gemeinden in Europa*, dem größten und einflussreichsten alevitischen Dachverband Europas.

antrag, der das *cemevi* als Gebetsstätte der Moschee, Kirche und Synagoge gleichstellen sollte, vom türkischen Parlament zurückgewiesen.¹⁶ Noch bis vor zehn Jahren wurden alevitische Vereine, die Alevi-spezifische Begriffe in ihren Namen oder ihren Satzungen verwandten, regelmäßig gerichtlich verfolgt.¹⁷ Um die direkte Konfrontation mit dem Staat zu vermeiden, wurden deshalb z. B. *cemevis* von Aleviten in der Vergangenheit meist als kulturelle Stätten bezeichnet.

Das *Diyanet* verkörpert das laizistische Religionsverständnis der Türkei, das die Definition und Kontrolle der Religion durch den Staat vorsieht.¹⁸ Da der sunnitische *Mainstream*-Islam implizit als Maßstab für legitime religiöse Praxis und Räume aufgefasst wird, werden spezifisch alevitische Räume vom Staat nicht subventioniert. Wenn Aleviten dennoch bestimmte Praktiken oder Stätten mit Begriffen belegen, die im laizistischen Religionsdiskurs als „religiös“ wahrgenommen werden, dann kann dies gar als Separatismus gewertet werden – wobei Separatismus-Vorwürfe gegen Aleviten heute nur noch relativ selten erhoben werden. Die Legitimität alevitischer Identität wird heute in der Türkei *de facto* kaum noch infrage gestellt und alevitische Praxis wird weitgehend toleriert. Dennoch gibt es zweifelsohne, wie in den jährlichen EU-Kommissionsberichten regelmäßig angemahnt, weiterhin Bereiche, in denen Aleviten konkret benachteiligt werden.

Der Religionsdiskurs der Türkei ist von implizit islamischer Semantik durchdrungen. Religionszugehörigkeit wird über Begriffe der islamischen Rechts-tradition, wie *din* (orthodoxe Religion) und *mezhep* (legitime muslimische Tra-

16 N. Saraç, „Cemevi Yine Yok Sayıldı“, *Birgün* (24.11.2006), im Internet: http://www.birgun.net/writer_2006_index.php?category_code=1187090418&news_code=1164384439&year=2006&month=11&day=24#.UEJcHNAe6cw (aufgerufen am 20.09.2012).

17 A. B. Soner u. Ş. Toktaş, „Alevism and Alevism in the Changing Context of Turkish Politics: The Justice and Development Party’s Alevi Opening“, *Turkish Studies* 12, 3 (2011), 422.

18 İ. Gözaydın, „A Religious Administration to Secure Secularism: The Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey“, *Marburg Journal of Religion* (11.2006), im Internet: http://archiv.ub.uni-marburg.de/mjr/art_goezaydin_2006.html (aufgerufen am 20.09.2012). Zum türkischen Säkularismus und seiner Verbindung mit der Diskussion um das Alevitum siehe M. Dressler, „Public/Private Distinctions, the Alevi Question, and the Headscarf: Turkish Secularism Revisited“, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Hg. E. Shakman Hurd u. L. Cady, (Hampshire 2010), 121–142; idem, „Making Religion Through Secularist Legal Discourse: The Case of Turkish Alevism“, *Secularism and Religion-Making*, Hg. M. Dressler u. A.-P. S. Mandair, (Oxford 2011), 187–208; idem, „The Religio-Secular Continuum: Reflections on the Religious Dimensions of Turkish Secularism“, *After Secular Law*, Hg. W. Fullers Sullivan, R. A. Yelle u. M. Taussig-Rubbo, (Stanford 2011), 221–241.

dition) verhandelt. Innerhalb der Türkei sind die Chancen auf Anerkennung einer eigenständigen religiös-kulturellen Identität der Aleviten und ihrer gruppenspezifischen Praktiken sicher größer, wenn der islamische Bezugsrahmen gewahrt wird. Es ist unter anderem auch eine Folge des türkischen Religionsdiskurses, dass sich in der Türkei die meisten alevitischen Repräsentanten positiv zum Islam stellen. In Deutschland sind Aleviten diesem Druck viel weniger ausgeliefert, und deshalb ist es nicht verwunderlich, dass Bestimmungen des Alevitums außerhalb des Islam hier offener diskutiert werden. Aber auch in Deutschland sind Aleviten dazu gezwungen, sich religiös zu positionieren – zum Beispiel, wenn sie alevitischen Religionsunterricht anbieten, oder sich um die Anerkennung als Religionsgemeinschaft oder als Körperschaft des öffentlichen Rechts bemühen.¹⁹

Dieser verkürzte Überblick über aktuelle Diskussionen um das Alevitum zeigt, wie sehr das Thema von zeitspezifischen politischen Rahmenbedingungen geprägt ist. Und auch akademische Arbeiten über das Alevitum, wie in diesem Tagungsband zusammengestellt, sind – ob bewusst oder unbewusst – Bestandteile dieses letztlich politischen Diskurses. Zum einen, weil akademische Arbeiten zu Legitimationszwecken für bestimmte Positionen herangezogen werden können, zum anderen, weil sich auch religionsgeschichtliche Bestimmungen des Alevitums nicht gänzlich von dem zeitgeschichtlichen Kontext, in dem sie unternommen werden, freimachen können.

Moderne Transformationen

Etwa zehn bis zwanzig Prozent der Bevölkerung der Türkei sind Aleviten. Davon sind ungefähr zwei Drittel türkischsprachig, ein Drittel spricht kurdisch, entweder Kurmanci oder Zazaki.²⁰ Die Schwierigkeit, den Prozentsatz des alevitischen Bevölkerungsanteils der Türkei genauer zu bestimmen, ergibt sich zu-

19 Siehe M. Dressler, „Religio-Secular Metamorphoses“; M. Sökefeld, „Alevitis in Germany and the Politics of Recognition“, *New Perspectives on Turkey* 28–29 (2003), 133–162; vgl. U. Spuler-Stegemann, „Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. eine Religionsgemeinschaft? Religionswissenschaftliches Gutachten erstattet dem Ministerium für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen“ (Marburg 2003).

20 Die Frage, ob Zazaki ein kurdischer Dialekt ist oder eine vom Kurdischen unabhängige eigene Sprache innerhalb der iranischen Sprachfamilie ist umstritten. In den letzten Jahrzehnten entwickelte sich ein ‚Zaza-Nationalismus‘, der die Eigenständigkeit der Sprache und Kultur der Zaza behauptet. Die These der Eigenständigkeit der ‚Zaza-Kultur‘ wird auch von manchen Historikern unterstützt. Siehe beispielsweise P. J. White, „The Debate on the Identity of ‘Alevi Kurds’“, *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Hg. P. J. White u. J. Jongerden (Leiden 2003), 17–29.

nächst daraus, dass ‚Alevitum‘ keine staatlich anerkannte Identitätskategorie ist und deshalb in offiziellen Statistiken nicht erfasst wird. Zum anderen ist der Begriff ‚Alevitum‘ äußerst vielschichtig und kann sowohl eine religiöse, als auch eine ethnische und im weitesten Sinne eine ideologische Zugehörigkeit ausdrücken. Alevitische Vereine und überregionale Organisationen unterscheiden sich in Bezug auf diese Orientierungen, repräsentieren jedoch nur eine Minderheit der Bevölkerung mit alevitischem Hintergrund. Des Weiteren ist, ebenso wie bei anderen Wir-Gruppen-Identitäten, die individuelle Zuordnung zum Alevitum oft situationsgebunden und dies nicht nur im Falle von Mischehen. Der alevitische Identitätsdiskurs, wie er von alevitischen Aktivisten in der türkischen Öffentlichkeit geführt wird, repräsentiert deshalb nicht unbedingt die Gesamtheit der Aleviten.

Bis in die 1980er Jahre hinein wurden kulturell und/oder religiös artikulierte alevitische Belange in der türkischen Öffentlichkeit, mit wenigen Ausnahmen, kaum wahrgenommen. Seit Ende der 1980er Jahre traten die Aleviten jedoch verstärkt nach außen, begannen Diskriminierung anzuprangern und ihre Anerkennung als eine kulturelle und religiöse Tradition jenseits des sunnitischen Islams einzufordern. In der Folgezeit erlebte das Alevitum eine Renaissance; Aleviten begannen, sich zu organisieren und das Alevitum innerhalb des türkisch-islamischen Diskurses neu zu positionieren.²¹ Aus religionssoziologischer Perspektive betrachtet müssen die Veränderungen der letzten gut zwanzig Jahre, die sich gegenwärtig in einer Öffnung und Neuverortung alevitischer Identität ausdrücken, in einen historischen Entwicklungsstrang eingeordnet werden, der bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts zurückreicht und als Säkularisierung und zunehmende ‚Religionisierung‘ des Alevitums beschrieben werden kann. Als Säkularisierung verstehe ich hier im engeren Sinne die Differenzierung von Autorität in religiös-rituelle und öffentlich-säkulare Kompetenzbereiche.²² In diesem Säkularisierungsprozess ist eine Neudefinition des Alevitums in einer Semantik angelegt, die explizit zwischen religiösen und säkularen Praktiken und Räumen unterscheidet und das Alevitum entweder als Religion neu konzipiert oder aber als Folklore gänzlich säkularisiert. Die qualitative Veränderung des *dede*-Amtes, *dedelik*, ist ein gutes Beispiel für die Religionisierung des Alevitums. Traditionell vereinte das *dedelik* rituelle, soziale und rechtliche Führungskompetenzen in der Person des *dede*, dessen Autorität auf Abstammung beruhte. Im neu formulierten *Alevilik* hingegen ist die Autorität des *dede* weitgehend auf seine rituelle und im engeren Sinne religiöse Kompetenz beschränkt. Für die Re-

21 Siehe K. Vorhoff, „Let’s Reclaim Our History“; Dressler, *Alevitische Religion*, insbes. 173–176.

22 Ausführlicher hierzu siehe M. Dressler, „Religio-Secular Metamorphoses“.

präsentation der Aleviten nach außen sind heute die alevitischen Vereinigungen zuständig, Rechtshoheit wird säkularen Institutionen zugestanden und auch bei der Interpretation alevitischer Geschichte und alevitischen Glaubens spielen die *dedes* nur noch eine untergeordnete Rolle.²³

Die zunehmende Verortung des Alevitums in einem religiösen Bezugsrahmen wird verständlich, wenn man sie im Kontext der sozioökonomischen und politischen Entwicklungen der Türkei im 20. Jahrhundert beleuchtet. In groben Zügen kann man die Transformation des Alevitums in drei Prozessen zusammenfassen.

Der erste dieser Prozesse begann in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts mit der Formierung des Begriffs ‚Alevitum‘ („Alevilik“).²⁴ Auch die Bildung alevitischer Wir-Gruppen-Identität wurde hiervon beeinflusst und bediente sich zunehmend des neuen Begriffs. Obwohl es aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Beispiele für die Verwendung von *Alevi* als Selbstbezeichnung gibt, die auf die beginnende Kristallisation einer überregionalen alevitischen Identität verweisen mögen, stammt das älteste mir bekannte Beispiel der Verwendung des Begriffs *Alevilik* von 1898 – aus der Feder eines osmanischen Provinzgouverneurs.²⁵ In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts etablierte sich *Alevilik* jedoch graduell als ein Überbegriff für sich in Sozialformen, Ritualen und Glaubensvorstellungen ähnelnde sozio-religiöse Gemeinschaften am Rand der türkischen Gesellschaft, welche von Sunniten bisher in der Regel mit dem pejorativen Begriff *Kızılbaş* („Rotköpfe“) bezeichnet wurden.

Der zweite Transformationsprozess, der in der Mitte des 20. Jahrhunderts einsetzte, kann mit den Schlagworten „Verstädterung“ und „Säkularisierung“ charakterisiert werden und beschreibt, parallel zu den sozio-ökonomischen Veränderungen der Zeit, die weitgehende Abkehr der Aleviten von traditionellen Lebensformen. Mit der Landflucht verließen die meisten Aleviten auch das Alevitum als gelebte Tradition und säkularisierten ihre alevitischen Identitäten weitgehend. Diese Säkularisierung des Alevitums erfuhr in den 1960er und 1970er Jahren eine politische Wendung, als sich viele Aleviten – insbesondere die der jüngeren Generation – linken politischen Ideologien zuwandten und das Alevitum, wenn überhaupt, aus diesem neuen politischen Bezugsrahmen heraus interpretierten.²⁶

23 Ausführlich hierzu den weiteren Beitrag von M. Dreßler in diesem Band.

24 Siehe M. Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford 2013).

25 Siehe A. Karaca, *Anadolu İslahâtı ve Ahmet Şakir Paşa, 1838–1899* (Istanbul 1993), 128.

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

Die dritte und jüngste Phase der Transformation steht für die Neubelebung der alevitischen Traditionen.²⁷ Während die politische Ausdifferenzierung alevitischer Identitäten weitgehend aufrechterhalten blieb, erlebte das Alevitum in den 1990er Jahren, im Kontext der politischen Veränderungen nach dem Militärputsch von 1980, eine Renaissance, in der nun verstärkt die religiösen Dimensionen des Alevitums hervorgehoben wurden. Aleviten begannen, Diskriminierungen anzuprangern und ihre Anerkennung als eine kulturelle und religiöse Tradition jenseits des sunnitischen Islams einzufordern.²⁸

Kızılbaş, Bektaşis und Babais

Wenn auch der Begriff *Alevilik* selbst historisch gesehen relativ jung ist, so heißt dies dennoch nicht, dass das Alevitum eine Erfindung des 20. Jahrhunderts wäre.²⁹ Die historische Bezeichnung für die Aleviten, *Kızılbaş*, reicht in das ausgehende 15. Jahrhundert zurück. Gemeint waren ursprünglich die anatolischen und persischen Anhänger des *Safeviye*-Ordens. Allerdings hatte der Begriff im Osmanischen eine stark abwertende Bedeutung und er wird im Türkischen noch heute bisweilen wie ein Schimpfwort gebraucht. Assoziiert wurden und werden damit generell gegen die Sittenmoral verstoßende Praktiken sowie eine Neigung zur politischen Subversion. Positivere Konnotationen hat die Bezeichnung *Bektaşî*, die heutzutage oft an *Alevi* angehängt wird: *Alevi-Bektaşî*. Jenseits dieser Doppelbezeichnung werden die Begriffe *Alevi* und *Bektaşî*, auch wenn sie für sich stehen, heute bisweilen so verwendet, als ob sie automatisch die andere Gruppe mit einschließen. Die Bezeichnung *Alevi-Bektaşî* findet sich in den Namen einer Vielzahl von alevitischen Vereinigungen. Aus religionshistorischer Sicht ist diese Doppelbenennung jedoch irreführend. Die *Bektaşîye* im engeren Sinne ist ein Sufi-Orden (*tarikât*), der sich im frühen 16. Jahrhundert formierte. Der Namenspatron der *Bektaşîye*, Hacı Bektaş Veli, wird in hagiografischen Quellen der *Babai*-Bewegung nahestehend dargestellt, die im Jahre 1240 gegen das rumseldschukische Sultanat rebellierte. Dieser Aufstand hatte wahrscheinlich hauptsächlich sozioökonomische Gründe, legitimierte sich jedoch –

27 G. Ellington, „Urbanisation and the Alevi Religious Revival in the Republic of Turkey“, *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920*, vol. I, Hg. D. Shankland (Istanbul 2004), 369–401.

28 Eine Reihe interessanter Kapitel zu den ethnischen und politischen Diskussionen um das zeitgenössische Alevitum finden sich in P. J. White u. J. Jongerden (Hg.), *Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview* (Leiden 2003).

29 Für einen konzisen Überblick über alevitische Geschichte, Texte und Glaubenstraditionen mit umfangreichen Literaturhinweisen siehe M. Dressler, „Alevîs“, *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed. (Leiden 2008-1), 93–121.

soweit wir aus dem spärlichen Quellenmaterial erschließen können – durch einen religiösen Messianismus, in dessen Zentrum ein gewisser Baba İlyas aus Chorasán stand, der als Heilsbringer verehrt wurde. Religiös und kulturell unterschied sich das soziale Umfeld der Aufständischen grundlegend von den städtischen Zentren rum-seldschukischer Herrschaft. Im Gegensatz zur persisch geprägten Gelehrtenkultur der rumseldschukischen Hauptstadt Konya, welcher der zeitgenössische Mystiker Mevlana Celaleddin Rumi, auf den sich der schöngeistige *Mevlevi*-Orden zurückführt, angehörte, entstammte die *Babai*-Bewegung einem türkischsprachigen Kulturzusammenhang. Dieser war noch stark von vor-/nicht-islamischen turkmenischen Traditionen geprägt, die sich in dieser Zeit mit dem charismatischen Sufismus der *gazis* und Derwische der Grenzgebiete verbanden. Der Tradition zufolge ließ sich Hacı Bektaş Veli nach der Niederschlagung des *Babai*-Aufstandes in einem kleinen Ort in Zentralanatolien nieder, der heute nach ihm benannt ist und in dem sein Grabmal steht. Hacı-Bektaş-Verehrer begegnen uns in den osmanischen Quellen des 14. und 15. Jahrhunderts, also vor der Formalisierung der *Bektaşīye* als eigentlicher Sufi-Orden, als Angehörige verschiedener lose organisierter Derwisch-Gruppen wie den *Vefai*, *Kalender*, *Haydari* und *Yesevi*. Auch die frühen Osmanen entstammten einem sozioreligiösen Milieu, das diesem turkmenischen ‚Derwisch-Islam‘ sehr nahe stand.³⁰

Balımlı Sultan, wegen seiner Bedeutung für die Organisation der *Bektaşīye* von den *Bektaşis* auch als ‚Zweiter Meister‘ (*ikinci pir*) nach Hacı Bektaş verehrt, war von Sultan Bayezid II. (1481–1512) zu Beginn des 16. Jahrhunderts zum Vorsteher (*postnişin*) des Derwischkonvents in Hacıbektaş ernannt worden. Das Interesse Bayezids an einer strafferen Organisation und Zentralisierung des ‚Hacı-Bektaş-Milieus‘ hatte klar politische Gründe. Seit dem Ende des 15. Jahrhunderts hatte nämlich der Sufiorden der *Safeviye* bei der turkmenischen und teilweise auch kurdischen Stammesbevölkerung Zentral- und Südostanatoliens zunehmend an Einfluss gewonnen. Im Jahr 1501 erklärte sich der Anführer dieses Ordens, İsmail, der in Anatolien eine große Anhängerschaft besaß, zum Schah von Iran. Mit der Gründung des safawidischen Reiches in Iran in der unmittelbaren Nachbarschaft der Osmanen wuchs der Einfluss des *Safeviye*-Ordens auf Anatolien zu einer Bedrohung osmanischer Souveränität heran. Die anatolischen *Kızılbaş*-Anhänger Schah İsmails (reg. 1501–1524) verehrten diesen als ihren religiösen Anführer (*pir*) und manche sahen in ihm (und auch in seinen

30 Dreßler, *Alevitische Religion*, 26–66; A. Y. Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle* (Ankara 1989).

Thronfolgern) gar den *Mahdi*,³¹ wofür wir Belege in den mündlich tradierten Gedichten und Gesängen der *Kızılbaş* finden. In den ersten Dekaden des 16. Jahrhunderts war Anatolien sodann Schauplatz mehrerer Aufstände, die von den osmanischen Chronisten in Verbindung mit safawidischer Propaganda gebracht wurden und als *Kızılbaş*-Aufstände in die Geschichtsbücher eingingen. Einer dieser Aufstände wurde im Jahre 1527 von Kalender Çelebi initiiert, dem Vorsteher des *Bektaşî*-Derwischkonvents von Hacıbektaş – ein Beleg für die Nähe des *Bektaşî*-Umfelds zu den *Kızılbaş*. Die Militanz der *Kızılbaş* speiste sich wohl, wie zweieinhalb Jahrhunderte zuvor diejenige der *Babais*, zunächst aus ökonomischer Unzufriedenheit gekoppelt mit messianischen Erwartungen, die nun an den Safawidenschah İsmail geknüpft wurden. Die *Kızılbaş*-Aufstände wurden zwar von den Osmanen niedergeschlagen, jedoch führten die osmanischen Zwangsmaßnahmen gegen die *Kızılbaş*-Stämme nicht zu deren vollständiger sozio religiöser Assimilation.³²

Bedenkt man, dass sich die sozialen Milieus der *Bektaşîs* und *Kızılbaş* überschneiden, ist es nicht verwunderlich, dass sich die Osmanen zur gleichen Zeit als sie gegen die *Kızılbaş* vorgingen, um mehr Einfluss auf den *Bektaşî*-Orden bemühten, um den politischen Widerstand der *Kızılbaş* einzudämmen.

Der Begriff *Bektaşîlik*, ‚Bektaschitum‘, ist selbst äußerst vielschichtig.³³ Die *Bektaşîye* tritt uns heute in zwei getrennten Traditionslinien entgegen, den *baba*- und den *çelebi*-*Bektaşîs*. Die *baba*-*Bektaşîs* sind im engeren Sinne als *tarikât* organisiert, d. h., jeder Muslim kann prinzipiell initiiert werden. Als Ordensoberhaupt fungiert der *dedebaba*, der von den ranghöchsten Derwischen gewählt wird. Die *baba*-*Bektaşîs* behaupten, dass der Ordenspatron Hacı Bektaş kinderlos gewesen sei, während die *çelebi*-*Bektaşîs* die Auffassung vertreten, dass Hacı Bektaş Kinder gehabt habe und dass nur seinen direkten, leiblichen Nachkommen die Ordensleitung, das Amt des *Çelebi*, zustehe.

Sowohl Religionshistoriker als auch diejenigen Aleviten, die den Begriff *Bektaşî* als Selbstbezeichnung gebrauchen, verweisen auf die große Schnittmenge an rituellen Praktiken und Glaubensvorstellungen sowie auf gemeinsame

31 Endzeitliche, messianische Erlösergestalt von zentraler heilsgeschichtlicher Bedeutung insbesondere im schiitischen Islam.

32 H. Sohrweide, „Der Sieg der Şafaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert“, *Der Islam* 41 (1965), 95–223; M. Dressler, *Alevitische Religion*, 78–91; ders., „Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict“, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Hg. H. T. Karateke u. M. Reinkowski (Leiden 2005), 151–173.

33 Siehe R. Yıldırım, „Bektaşî Kime Derler? ‘Bektaşî’ Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi“, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010), 23–58.

historische Wurzeln der Aleviten und der *Bektaşis* und manche postulieren daher, dass Aleviten und *Bektaşis* letztlich als eine Tradition, nämlich als *Alevi-Bektaşilik* angesehen werden sollten.³⁴ Dies macht Sinn, wenn man unter *Bektaşis* zunächst die *çelebi-Bektaşis* versteht, deren Autorität auf ihrer behaupteten Abstammung von Hacı Bektaş Veli beruht und die heute von zahlreichen Aleviten als religiöse Oberinstanz angesehen werden. Jedoch ist diese hervorgehobene Stellung der *çelebi-Bektaşis* ein Produkt relativ neuer Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert, auch wenn institutionelle Verbindungen einzelner alevitischer Abstammungslinien (*ocak*) mit den *Bektaşis* schon ab dem 16. Jahrhundert nachgewiesen werden können.³⁵

Religiöse Autorität ist sowohl bei den Aleviten als auch bei den *çelebi-Bektaşis* an Abstammung gebunden. Nicht so jedoch bei den *baba-Bektaşis*, denn die *tarikât* der *baba-Bektaşis* ist eine Initiationsgemeinschaft. Auch die *Kızılbaş*, obzwar zum Teil auch in Stämmen als Abstammungsgruppen organisiert, waren ursprünglich als Anhänger der *Safeviye* in eine ordensähnliche Struktur eingebunden. Mit der Trennung der anatolischen *Kızılbaş* von den Safawiden begann jedoch die Transformation der *Kızılbaş* insgesamt zu einer endogamen Abstammungsgemeinschaft, die sich über ihre sozioreligiösen Grenzen zu Nicht-*Kızılbaş* definierte. Ein Katalysator dieses Prozesses waren wohl die osmanischen Strafmaßnahmen gegen die *Kızılbaş*, die viele dazu bewegte, sich in entlegene Gebiete zurückzuziehen und sich nach außen abzuschotten.

Das Bild verkompliziert sich weiter, wenn man *Bektaşis* und *Kızılbaş* bezüglich ihrer sozialen Stellung im Osmanischen Reich miteinander vergleicht. Die *çelebi-Bektaşis* waren die offiziellen Verwalter des Hauptkonvents (*zaviye*) von Hacıbektaş, der als religiöse Stiftung (*vakıf*) in die osmanische Verwaltung eingegliedert war. Die *baba-Bektaşis* hingegen hatten eine enge Verbindung zum Janitscharenheer. Somit waren beide *Bektaşis*-Zweige institutionell über staatliche Strukturen an das osmanische Herrscherhaus angebunden, während die *Kızılbaş* sozial und ökonomisch weitgehend marginalisiert waren – insbesondere diejenigen, die nicht mit der *Bektaşis* affiliert waren.

Im nationalstaatlichen Kontext der Moderne haben sich *Bektaşis* und *Kızılbaş*-Aleviten insofern weiter differenziert, als das moderne Bektaschitum in weit größerem Umfang türkisch-nationalistisches Gedankengut absorbiert hat

34 Siehe die Arbeiten von Irène Mélikoff, zum Beispiel *Hadji Bektach: Un Mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie* (Leiden 1998).

35 Vgl. A. Karakaya-Stump, „16. Yüzyıldan Bir Ziyaretname (Yazı Çevirimli Metin – Günümüz Türkçesi’ne Çeviri – Tıpkıbasım)“, *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları* 31 (2007), 67–79; idem, „The Forgotten Dervishes: The Bektashi Convents in Iraq and their Kızılbaş Visitors“, *International Journal of Turkish Studies* 16, 1–2 (2010), 1–24.

als die *Kızılbaş*-Aleviten.³⁶ Demgegenüber sind insbesondere Aleviten kurdischer Abstammung in Anbetracht ihrer äußerst negativen Erfahrungen mit der Staatsmacht seit dem 19. Jahrhundert oft eher staatskritisch eingestellt. Zudem scheint es historisch relativ wenige Verbindungen zwischen den kurdischen *Kızılbaş* der Südostprovinzen Anatoliens und den in Zentral- und Westanatolien, sowie auf dem Balkan verbreiteten türkischen *Kızılbaş* und *Bektaşis* gegeben zu haben.³⁷

Aufgrund dieser Differenzierungen sollte soziologisch nicht nur (1) zwischen dem *Bektaşiy*e-Orden (*baba-Bektaşis*) und den Abstammungsgemeinschaften der *Kızılbaş*-Aleviten, sondern auch (2) zwischen den mit den *çelebiyan* verbundenen und den von den *çelebiyan* unabhängigen *Kızılbaş*-Aleviten, sowie (3) zwischen kurdischsprachigen und türkischsprachigen *Kızılbaş*-Aleviten unterschieden werden. Der neutürkische Begriff *Alevi-Bektaşis* kann als Versuch gewertet werden, vorhandene soziokulturelle Trennlinien im Sinne eines nationalistischen Homogenisierungsdiskurses zu relativieren. Dadurch kann das Gewicht der alevitischen Position in der Öffentlichkeit der Türkei gestärkt werden. Zwar können Befürworter des Begriffs zu Recht darauf verweisen, dass sich Glaubensvorstellungen und Rituale der Aleviten und *Bektaşis* in ihren Grundlagen stark überschneiden, es in der Tat institutionelle Verknüpfungen gibt, und ihre historischen Traditionslinien viele Berührungspunkte aufweisen. In diesem Sinne kann der Terminus als ein Überbegriff angesehen werden, welcher Elemente, die beiden Traditionen gemeinsam sind, hervorhebt. Jedoch tendiert die durch den Doppelbegriff konstruierte und demonstrativ konstatierte Synthese von Alevitum und Bektaschitum dazu, soziologische (Beitritts- *versus* Abstammungsgemeinschaft), regionale (städtisch-literal *versus* ländlich-oral), sprachlich-kulturelle (Türkisch *versus* Zazaki bzw. Kurmanci) sowie nicht zuletzt rituelle und religiöse Unterschiede im Sinne nationalistischer Einheitsrhetorik zu überdecken. Es ist deshalb kein Zufall, dass der Begriff hauptsächlich von den *Bektaşis* generell nächstehenden türkischsprachigen Aleviten verwendet wird. Bei kurdischen Aleviten findet man ihn kaum.

Religiöse Vorstellungen und Glaubenspraxis

Die Glaubenspraktiken und religiösen Vorstellungen der *Bektaşis* und Aleviten überschneiden sich trotz regionaler Besonderheiten einzelner alevitischer Grup-

36 Vgl. İ. Bahadır, „Türk Milliyetçi Söyleminde Şamanizm ve Alevilik“, *Kırkbudak* 1, 4 (2005), 5–26.

37 Vgl. H.-L. Kieser, „Die Aleviten im Wandel der Neuzeit“, *Orient am Scheideweg*, Hg. M. Tamcke, (Hamburg 2003), 35–61.

pierungen weitgehend. Es ist sicher richtig, dass die *Bektaşî*-Kultur zu einem höheren Grade verschriftlicht ist und die Religionskultur der Aleviten stärker auf oraler Tradition beruht, wobei jedoch insbesondere im Alevitum Übergänge zwischen schriftlicher und mündlicher Tradition schwierig zu bestimmen sind und diese Differenzierung deshalb nicht verabsolutiert werden sollte.³⁸ Der niedrigere Grad an Literalität, wie auch die Vielzahl miteinander konkurrierender alevitischer *dede*-Familien (*ocak*) trugen zu einer pluralistischen Religionskultur bei, während die *Bektaşîye* hierarchisch organisiert ist und ihre Praktiken und Glaubensvorstellungen deshalb in höherem Maße vereinheitlicht sind. Sowohl Bektaschitum als auch Alevitum sind stärker von charismatischen und spekulativen Traditionen des Sufismus beeinflusst als von dem gesetzesorientierten Gelehrtenislam der Medresen. Beide Kreise verbinden sufische Konzepte mit schiitischer Mythologie und volksislamischen, vom gesetzesorientierten Gelehrtenislam nicht anerkannten Praktiken.

Das Bestreben, die historischen Wurzeln des Alevitums zu verorten, ist eng an das Erstarren des türkischen Nationalismus im frühen 20. Jahrhundert gebunden.³⁹ Manche – überwiegend westliche – Beobachter finden christliche Spuren im Bektaschitum und im Alevitum.⁴⁰ Andere betonen vorislamische Praktiken, die in ihrem Ursprung als ‚alttürkisch‘-schamanisch gedeutet werden. Prominenteste zeitgenössische Vertreterin dieser These ist die 2009 verstorbene französische Religionshistorikerin Irène Mélikoff, die das Alevitum als ‚islamisierten Schamanismus‘ bezeichnet hat.⁴¹ Andere, wie beispielsweise Ahmet Yaşar Ocak, sprechen islamischen Randtraditionen des Sufismus größere Be-

38 Vgl. A. Otter-Beaujean, „Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition: Zum Stellenwert der Buyruk-Handschriften im Alevitum“, *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present" Berlin, 14–17 April 1995*, Hg. K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele u. A. Otter-Beaujean (Leiden 1997), 213–226. Für einen Überblick über die von Aleviten tradierten und geschätzten Texte siehe H. Yıldız, „Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bakış“, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004), 323–359.

39 Dressler, *Writing Religion*. Vgl. A. Karakaya-Stump, „The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and their Aftermath“, *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920*, vol. I, Hg. D. Shankland (Istanbul 2004), 329–353.

40 Dies wurde schon von F. W. Hasluck kritisiert. Siehe F. W. Hasluck, „Heterodox Tribes of Asia Minor“, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 51 (1921), 310–342. Siehe auch Dressler, *Writing Religion*, Kapitel 1.

41 Mélikoff, *Hadji Bektach*, Kapitel 1.

deutung in der Herausbildung des Alevitums zu.⁴² Beiden Perspektiven gemein ist der Fokus auf dem 13. Jahrhundert als dem Kristallisationspunkt des alevitischen und bektaschitischen Milieus. Das *Babai*-Umfeld und mit ihm verwandte Strömungen waren jedoch noch nicht in dem Maße von schiitischen Ideen beeinflusst, wie es heute für Aleviten und *Bektaşis* charakteristisch ist. Die Verehrung der *ehlibeyt*, d. h. der engeren Angehörigen der Prophetenfamilie – Muhammad, Ali, Fatima, Hasan und Hüseyin – reicht weit über alevitische und bektaschitische Kreise hinaus. Sie begegnet uns unter Sufis und im vom Sufismus beeinflussten ländlichen Islam ebenso wie unter den *ahi*-Gilden des 13. und 14. Jahrhunderts, die Ali zu ihrem Schutzpatron erkoren. Eindeutig schiitische Züge nahm die weitere *Bektaşî*-Tradition erst im 16. und 17. Jahrhundert an.⁴³ Gleichzeitig standen die *Kızılbaş* unter dem Einfluss des charismatischen, chiliastischen Schiitentums der Safawiden. Während sich in der Heiligenbiografie des Hacı Bektaş Veli viele vorislamische und in der Tat schamanistische Motive zentralasiatisch-türkischen Ursprungs finden, alidische Elemente jedoch eher oberflächlicher Natur bleiben, sind die *buyruk*-Texte der *Kızılbaş* von schiitischen Motiven durchdrungen, beinhalten jedoch kaum Elemente, die mit vorislamischer zentralasiatisch-türkischer Religiosität in Verbindung gebracht werden könnten. Die *buyruk*-Texte stammen von den Safawiden und enthalten Ritualbeschreibungen, mystische Lehren und populär-schiitische Vorstellungen. Die später ebenfalls im Bektaschitum erkennbare Dominanz schiitischer Symbole und Erzählungen geht wohl ebenfalls auf einen safawidischen Einfluss zurück. Wenn man davon ausgeht, dass sowohl die *buyruk*-Texte als auch die Heiligenbiografie des Hacı Bektaş im Wesentlichen im 16. Jahrhundert entstanden, dann erkennt man, dass die Symbiose von schiitischer Religiosität mit derjenigen des bektaschitischen Derwischmilieus in dieser Zeit noch nicht abgeschlossen war. Beide Traditionsstränge begannen damals erst, sich zu überschneiden. Man kann versuchen, diese Entwicklung mit Hilfe von überlieferten Texten bedeutender *Kızılbaş*- und *Bektaşî*-Barden (*aşık*) dieser Zeit zu rekonstruieren. In den populären, Pir Sultan Abdal und Kul Himmet zugeschriebenen Gedichten aus dem späten 16. und frühen 17. Jahrhundert finden sich Anfänge einer Symbiose von

42 Zum Beispiel A. Y. Ocak, „Un Aperçu général sur l'hétérodoxie musulmane en Turquie: Réflexions sur les origines et les caractéristiques du Kızılbaşisme (Alévisme) dans la perspective de l'histoire“, *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present"* Berlin, 14–17 April 1995, Hg. K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele u. A. Otter-Beaujean (Leiden 1997), 195–204.

43 Yıldırım, „Bektaşî Kime Derler?“, 34.

bektaschitischer und schiitischer Symbolik. So wird beispielsweise in einem Gedicht Kul Himmets Hacı Bektaş als äußere Erscheinung Alis beschrieben:

Dein Äußeres ist Hacı Bektaş Veli,
Dein Inneres ist Ali, das Haupt der Vierzig,
In jeder Richtung besitzt du alles Wissen,
Hünkâr Hacı Bektaş, komm du zu Hilfe.⁴⁴

Auch in folgender Strophe des *Kızılbaş*-Dichterrebellen Pir Sultan Abdal, eines Schülers von Kul Himmet, wird Hacı Bektaş in einen klar schiitischen Bezugsrahmen gestellt:

Weshalb klagt die Nachtigall?
Er ist der König der Heiligkeit⁴⁵ und Rechtleitung für alle
Wir erhoffen Hilfe von Bektaş Veli
In innigem Gedenken an Kerbela eilten wir zur Hilfe.⁴⁶

Im 16. Jahrhundert findet sich somit der Beginn der Symbiose des charismatischen anatolischen Derwisch-Islams mit schiitischer Mythologie, die zu einem Charakteristikum sowohl der alevitischen als auch der bektaschitischen Tradition werden sollte. Gleichzeitig begannen sich die sozialen Kreise der *Bektaşis* und *Kızılbaş* zu differenzieren – in Richtung *tarikât* im Fall der *Bektaşis*, und in Richtung Ethnoreligion im Fall der *Kızılbaş*-Aleviten.

Aleviten und Islam

Der Islam der anatolischen Peripherie, der uns in der *Kızılbaş*-alevitischen Tradition entgegentritt, kombiniert religiöse Praktiken und Vorstellungen unterschiedlicher Traditionsstränge in einzigartiger Weise. Was das Alevitum als islamisch auszeichnet, ist insbesondere seine Terminologie, die sufisch und zwölferschiitisch geprägt ist. Aleviten sowie *Bektaşis* verehren den ersten schiitischen Imam Ali und seine Nachkommen. Wie die Zwölferschiiten erinnern die Aleviten ihre eigene Geschichte als Leidensgeschichte, die ihren Kristallisations-

44 „Zâhirinde Hacı Bektaş Veli’sin
Bâtınında kırklar başı Ali’sin
Dört köşede cümle ilmin varısın
Hünkâr Hacı Bektaş sen imdat eyle“.
Zitiert nach İ. Aslanoğlu, *Kul Himmet* (Istanbul 1997), 45.

45 Eine Metapher für Ali.

46 „Can bülbülü neden ediyor feryat
Şah-ı velâyettir cümleye irşat
Bektaş-ı Veli’den umarız imdat
Kerbela aşkına imdada geldik“.
Zitiert nach C. Öztelli, *Pir Sultan Abdal: Bütün Şiirleri* (Istanbul 1996), 272.

punkt in der Erzählung von der Tragödie von Kerbela hat, dem Gründungsmythos der Zwölferschia. Schiitischer Tradition zufolge wurden in der Wüste nahe bei dieser irakischen Siedlung im Jahr 680 n. Chr. der Sohn Alis und dritte Imam Hüseyin sowie seine ihn begleitenden Angehörigen von umayyadischen Truppen massakriert. Über die ritualisierte Erinnerung der mythologisch verklärten Schlacht von Kerbela hinausgehend haben die Aleviten allerdings wenig mit dem Mainstream der Zwölferschia gemein. Ihre Glaubensvorstellungen sind allenfalls beeinflusst von bestimmten Elementen des *guluww* (,Übertreibung‘ [in der Verehrung der Imame]) – ein Begriff aus der frühschiitischen Apologetik und Häresiographie, welche die dementsprechend *gulāt* (,Übertreiber‘) genannten Gruppen als Häretiker verurteilte und damit zur Formierung einer schiitischen Orthodoxie beitrug. Zu diesen *gulāt*-Elementen gehören vor allem die Verehrung Alis bis zu dessen Vergöttlichung, generell die Vorstellung der Inkarnation des Göttlichen in menschlicher Form (*hulūl*) sowie die Vorstellung der Seelenwanderung (*tanāsuh*). Für Aleviten und *Bektaşis* ist Gott mithin nicht nur transzendent, sondern manifestiert sich auch in der Schöpfung, vor allem im Menschen.⁴⁷ Die Scharia spielt in diesem System eine allenfalls untergeordnete Rolle; sie wird – insbesondere von Aleviten – als eine Stufe auf dem mystischen Pfad interpretiert, welche für die Initiationsgemeinde von nur eingeschränkter Bedeutung ist. Von islamischen Apologeten wurden Interpretationen wie diese oft als unzulässiger ,Libertinismus‘ (*ibāha*) verurteilt.⁴⁸

Zentrales Ritual der *Bektaşis* sowie der Aleviten ist das ,Ritual der Gemeinschaft‘, *ayin-i cem*. Die rituelle Erinnerung des Märtyrertodes von Hüseyin in Kerbela nimmt hier einen herausragenden Platz ein. Gleichzeitig ist die *cem* ,Feier‘ eine Reinszenierung des ,cem der Vierzig‘ (*kırklar cemi*), an der, der alevitischen Tradition zufolge, vierzig Heilige sowie der Prophet Muhammad teilnahmen. In diesem in manchen *buyruk*-Texten beschriebenen ,Ur-cem‘, das in mythischer Zeit während Muhammads legendärer Himmelsreise stattfand, ordnete sich Muhammad der spirituellen Autorität Alis unter. Bei den Aleviten wird das *cem*-Ritual begleitet von Klagehymnen und den Klängen der *saz* oder *bağlama* (Langhalslaute), dem traditionellen Musikinstrument der Aleviten. Wie im mythischen ,Ur-cem‘ feiern Männer und Frauen das *cem* gemeinsam, und wie im ,Ur-cem‘ tanzen sie gemeinsam den *semah*-Tanz. Vor allem die Tatsache, dass Frauen und Männer gemeinsam die *cem*-Feier begehen, hat bei Außen-

47 Dreßler, *Alevitische Religion*, 40 f.

48 Siehe A. Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.–17. Yüzyıllar)*, (Istanbul 1998).

seitern, für welche die Teilnahme am Ritual strikt verboten war, zu der falschen Vorstellung geführt, dass Aleviten hier wüste Orgien feiern würden.⁴⁹

Was ist das Alevitum?

Aus regionsgeschichtlicher Perspektive wird das Alevitum oft als Synkretismus beschrieben. Als religionswissenschaftlicher *Terminus technicus* verweist Synkretismus auf Prozesse der Verknüpfung vormals voneinander unabhängiger Praktiken und Vorstellungen in neuer Form. Im positiven Sinne legt der Begriff somit das Augenmerk nicht auf Kontinuität von Religion, sondern auf ihren dynamischen Charakter, der sich im Dialog mit einem sich verändernden Umfeld befindet. Allerdings birgt der Synkretismus-Begriff auch die Gefahr einer impliziten Hierarchisierung verschiedener Religionen nach dem Maße ihrer Vermischung beziehungsweise Originalität und geht implizit von einem Religionsbegriff aus, der Religionen als klar voneinander abgetrennte Phänomene versteht. Diese normative Komponente des Begriffs in Kombination mit der Erkenntnis,⁵⁰ dass jede historische Religion als solche Synkretismen aufweist, zeigt seine analytischen Grenzen auf.

Im modernen Alevitum verbinden sich Praktiken und Anschauungen verschiedener nicht-islamischer Kultur- und Religionstraditionen mit sufischen Vorstellungen und schiitischer Mythologie. Diese Vorstellungen werden gleichzeitig mit humanistischen Idealen und Werten versehen. Diese modernen Ideen werden von den Aleviten an ihre traditionellen Autoritäten rückgebunden, beispielsweise wenn Ali mit dem Spruch „die beste Gottesgabe an den Menschen ist die Vernunft“ zitiert wird, oder wenn Hacı Bektaş Veli die Aufforderung „Ermöglicht den Frauen eine gute Bildung!“ zugeschrieben wird. Hierin zeigt sich das Alevitum als lebendige Tradition, die tradierte Vorstellungen zeitgenössisch interpretiert.

Religionshistorisch sind die Traditionslinien des Alevitums in dem Maße Teil des islamischen Diskurses, in dem die Träger dieser Traditionslinien sich selbst als Muslime angesehen haben und von Außenstehenden als solche betrachtet

49 Für eine Beschreibung des alevitischen *cem*-Rituals siehe J. Karolewski, „*Ayin-i Cem* – das alevitische Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des *İbadet ve Öğreti Cemî*“, *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Hg. R. Langer, R. Motika, u. M. Ursinus (Frankfurt 2005), 109–131. Siehe auch R. Langer, „Alevitische Rituale“, *Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Hg. M. Sökefeld (Berlin 2008), 65–108.

50 Für eine ausführliche Diskussion des Begriffs Synkretismus sowie verwandter taxonomischer Instrumente (wie z. B. „Heterodoxie“) siehe Dressler, *Writing Religion*, Kap. 5.

worden sind. Sogar der Vorwurf der Häresie, der eigentlich ausgrenzt, bezieht auch mit ein, weil er die Tradition durch die Überschreitung der eigenen Religionsgrenzen definiert. Und wer die Grenzen der eigenen Religion überschreitet, ist Teil der Tradition, sonst könnte er sie nicht überschreiten. Die Frage, ob das Alevitum innerhalb oder außerhalb des Islam anzusiedeln ist, ist letztlich eine typisch moderne Frage, d. h. eine Frage, die teleologisch ausgerichtet nach Ursprüngen sucht, Singularität und historische Kontinuität postuliert, und Religionsgrenzen betont. Prozesse der Objektivierung von Religion finden wir schon im Osmanischen Reich, und zwar verstärkt seit dem 16. Jahrhundert, als sich die Osmanen zunehmend explizit dem sunnitischen Islam zuwandten.⁵¹ Seit dieser Zeit finden wir in osmanischen Verwaltungs- und Gerichtsakten vermehrt Einträge, in denen den *Kızılbaş* und anderen nicht-sunnitischen Gruppierungen vorgeworfen wird, gegen das Religionsgesetz (*şeriat*) zu verstoßen.⁵²

Der Vorwurf der Häresie gegenüber den *Kızılbaş* und anderen Gruppierungen am Rande des islamischen Mainstream trug zur Konstituierung einer sunnitisch-osmanischen Öffentlichkeit bei. Und noch heute konstituiert sich das Subjekt der türkischen Öffentlichkeit über Abgrenzung von Aleviten und Kurden religiös als sunnitisch und ethnisch als türkisch. Im staatszentristischen, nationalistischen Einheitsdiskurs der Türkei kann deshalb sowohl die Forderung der Kurden nach kultureller Anerkennung und Autonomie wie auch der Ruf der Aleviten nach Anerkennung ihrer Differenz von der sunnitisch-islamischen Norm als Separatismus gedeutet werden. Sowohl kurdische als auch alevitische Identitäten stellen exklusive ethnische und religiöse Interpretationen des türkischen Staatsgründungsprinzips der nationalen „Einheit und Gemeinsamkeit“ (*birlik ve beraberlik*) infrage. In gewisser Weise kann der jüngste Schritt derjenigen Aleviten, die das Alevitum außerhalb des Islam verorten, als Reaktion auf diesen Einheitsdiskurs gewertet werden. Dieser Diskurs, dessen religiöse Dimension von der staatszentristischen und sunnitisch-homogenisierenden Religionspolitik des *Diyanet* verkörpert wird, lässt den Aleviten letztlich nur vier Alternativen. Allen den im Folgenden vorgestellten idealtypischen Positionen ist gemein, dass sie die soziale und rechtliche Anerkennung und Gleichstellung der alevitischen Bevölkerung mit den Sunniten fordern:

- 1) Manche Aleviten sprechen sich für eine Einbeziehung des Alevitums in die bestehenden staatlichen Strukturen aus. Dies ist die Strategie der alevitischen ‚CEM-Stiftung‘ (*CEM Vakfi*) und ihrer Galionsfigur İzzettin Doğan, der vom

51 Siehe M. Dreßler, „Inventing Orthodoxy“.

52 C. Imber, „The Persecution of the Ottoman Shī'ites According to the Mühimme Defterleri, 1565–1585“, *Der Islam* 56 (1979), 245–273.

„alevitischen Islam“ spricht und sich prinzipiell zur Kooperation mit dem Staat bereit erklärt.

- 2) Die radikale Alternative hierzu ist, das Alevitum außerhalb des Islam zu verorten, um sich gänzlich dem Assimilationsdruck des islamischen Diskurses zu entziehen. Diese Position wird hauptsächlich von dem türkischen Staat kritisch gegenüberstehenden Aleviten vertreten und wird in den letzten Jahren vor allem unter in Westeuropa lebenden Aleviten, sowie unter kurdischen Aleviten, die die Ursprünge des Alevitums in vorislamischen kurdischen und iranischen Kulturen verorten, diskutiert.
- 3) Die wahrscheinlich populärste Position findet sich jedoch zwischen den ersten beiden Optionen, spricht sich sowohl gegen Assimilierung an den bestehenden Religionsdiskurs als auch gegen eine radikale Abgrenzung vom Islam aus. Diese Position verortet das Alevitum auch innerhalb des Islam, will jedoch die Unabhängigkeit vom türkischen Staat nicht aufgeben. Die Föderation der *Alevi-Bektaşis* und die Föderation der alevitischen Gemeinden in Deutschland sind prominente Vertreter dieser Anschauung. Vertreter der zweiten und dritten Position fordern in der Regel die Auflösung des *Diyanet*.
- 4) Weniger populär ist der bei Weitem liberalste Vorschlag, der eine Säkularisierung des türkischen Religionsdiskurses im Sinne einer Abschaffung des laizistischen Systems staatlicher Religionskontrolle fordert: Religionsfreiheit für alle ohne staatliche Bevormundung und Sponsorschaft. Eine solche freiheitlich-säkulare Neuordnung des Religionsdiskurses nach US-amerikanischem Vorbild wird jedoch von den meisten Aleviten als zu riskant angesehen. Die in der kollektiven alevitischen Erinnerung verankerte Furcht vor Diskriminierung und gewalttätigen Übergriffen durch Sunniten überschneidet sich hier beträchtlich mit dem kemalistischen Islamdiskurs, der den politischen Islam als Bedrohung der kemalistischen Grundausrichtung des Staates ansieht.

Aleviten sehen sich mit der immensen Aufgabe konfrontiert, eine pluralistische Tradition gleichzeitig zu bewahren und an sich verändernde Rahmenbedingungen anzupassen. Oft finden sie sich dabei in sehr ambivalenten Situationen wieder; zum Beispiel wenn sie in Deutschland um der staatlichen Anerkennung als Religionsgemeinschaft und um des Erhalts der Tradition willen alevitischen Religionsunterricht fordern, dieser Religionsunterricht aber gleichzeitig die Gefahr einer Vereinheitlichung und Dogmatisierung der pluralen alevitischen Traditionen in sich birgt. Derselbe Vorbehalt wird gegenüber Anstrengungen alevitischer Dachorganisationen vorgebracht, die sich um eine Standardisierung alevitischer Praktiken bemühen. Während Aleviten sich in ihrem prinzipiellen Anliegen um Anerkennung ihrer Differenz vom sunnitischen Islam einig sind, erzeu-

gen politische, religiöse und kulturelle Unterschiede zwischen verschiedenen alevitischen Strömungen starke zentrifugale Kräfte. Diese lassen die Bemühungen, einen alevitischen Einheitsdiskurs herzustellen, fast unmöglich erscheinen. Die Pluralität alevitischer Tradition scheint in diesem Sinne weiter zu bestehen, auch wenn sich die Differenzierungskriterien verschoben haben. Heute sind die Trennlinien zwischen Aleviten weniger auf Abstammung und traditionelle Affiliationen gegründet, sondern basieren auf politischen und kulturellen Präferenzen sowie auf Nützlichkeitsabwägungen.

Bibliografie

- Alatürk, Ensar. „Alevileri İslam Dışı Gösterenlere Dava Açacağız“. *Zaman* (24.11.2006).
- Aleviyol. „Tarihi Hata: AİHM’de ‘Alevilik, Ayrı Bir Dindir’ Görüşü Savunulmuş!“. *Aleviyol* [2006]. Im Internet: <http://aleviyol.blogcu.com/kutsal-ittifak-yine-isbasinda/693488> (aufgerufen am 20.09.2012).
- Aslanoğlu, İbrahim. *Kul Himmet*. Istanbul 1997.
- Bumke, Peter J. „Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei): Marginalität und Häresie“. *Anthropos* 74 (1979). S. 530–548.
- Bahadır, İbrahim. „Türk Milliyetçi Söyleminde Şamanizm ve Alevilik“. *Kırkbudak* 1, 4 (2005). S. 5–26.
- Commission of the European Communities. *Turkey 2005 Progress Report*. Brüssel 09.11.2005. Im Internet: http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2005/package/sec_1426_final_progress_report_tr_en.pdf (aufgerufen am 20.09.2012).
- . *Turkey 2006 Progress Report*. Brüssel 08.11.2006. Im Internet: http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2006/nov/tr_sec_1390_en.pdf (aufgerufen am 20.09.2012).
- . *Turkey 2007 Progress Report*. Brüssel 06.11.2007. Im Internet: http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2007/nov/turkey_progress_reports_en.pdf (aufgerufen am 20.09.2012).
- Council of Europe, European Court of Human Rights. *Case of Hasan and Eylem Zengin vs. Turkey, 1448/04, Judgment*. Strasbourg 09.10.2007.
- Dressler, Markus. „Alevîs“, *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed. (Leiden 2008-1), S. 93–121.
- . *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*. Würzburg 2002.
- . „Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict“. *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*. Hg. Hakan T. Karateke u. Maurus Reinkowski. Leiden et al. 2005. S. 151–173.
- . „Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Modern Alevism“. *Journal of the American Academy of Religion* 76, 2 (2008), S. 280–311.
- . „Public/Private Distinctions, the Alevi Question, and the Headscarf: Turkish Secularism Revisited“. *Comparative Secularisms in a Global Age*. Hg. Elizabeth Shakman Hurd u. Linell Cady. Hampshire 2010. S. 121–142.
- . „Making Religion Through Secularist Legal Discourse: The Case of Turkish Alevism“. *Secularism and Religion-Making*. Hg. Markus Dressler u. Arvind-Pal S. Mandair. Oxford 2011. S. 187–208.

- . „The Religio-Secular Continuum: Reflections on the Religious Dimensions of Turkish Secularism“. *After Secular Law*. Hg. Winnifred Fallers Sullivan, Robert A. Yelle u. Mateo Taussig-Rubbo. Stanford 2011. S. 221–241.
- . *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*. Oxford 2013 [im Druck].
- Ellington, George. „Urbanisation and the Alevi Religious Revival in the Republic of Turkey“. *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920*, vol. I. Hg. David Shankland. Istanbul 2004. S. 369–401.
- Gözaydın, İftar. „A Religious Administration to Secure Secularism: The Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey“. *Marburg Journal of Religion* 11 (2006). Im Internet: http://archiv.ub.uni-marburg.de/mjr/art_goezaydin_2006.html (aufgerufen am 20.09.2012).
- Gültekin, Ahmet Kerim u. Işık, Yüksel. „Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'yla Söyleşi“. *Kırkbudak* 1, 3 (2005). S. 4–23.
- Hasluck, Frederick Williams. „Heterodox Tribes of Asia Minor“. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 51 (1921). S. 310–342.
- Imber, Colin. „The Persecution of the Ottoman Shī'ites According to the Mühimme Defterleri, 1565–1585“. *Der Islam* 56 (1979). S. 245–273.
- Karaca, Ali. *Anadolu İslahâtı ve Ahmet Şakir Paşa, 1838–1899*. Istanbul 1993.
- Karakaya-Stump, Ayfer. „The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and their Aftermath“. *Archaeology, Anthropology, and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920*, vol. I. Hg. David Shankland. Istanbul 2004. S. 329–353.
- . „16. Yüzyıldan Bir Ziyaretname (Yazı Çevirimli Metin – Günümüz Türkçesi'ne Çeviri – Tıpkıbasım)“. *Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları* 31 (2007). S. 67–79.
- . „The Forgotten Dervishes: The Bektashi Convents in Iraq and their Kizilbash Visitors“. *International Journal of Turkish Studies* 16, 1–2 (2010). S. 1–24.
- Karolewski, Janina. „*Ayin-i Cem* – das alevitische Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des *İbadet ve Öğreti Cem'i*“. *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Hg. Robert Langer, Raoul Motika u. Michael Ursinus. Frankfurt 2005. S. 109–131.
- Kieser, Hans-Lukas. „Die Aleviten im Wandel der Neuzeit“. *Orient am Scheideweg*. Hg. Martin Tamcke. Hamburg 2003. S. 35–61.
- Kommission der Europäischen Gemeinschaften. 2004. *Regelmäßiger Bericht über die Fortschritte der Türkei auf dem Weg zum Beitritt*. Brüssel 06.10.2004. Im Internet: http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2004/rr_tr_2004_de.pdf (aufgerufen am 20.09.2012).
- Langer, Robert. „Alevitische Rituale“. *Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Hg. Martin Sökefeld. Berlin 2008. S. 65–108.
- Mélikoff, Irène. *Hadji Bektach : Un Mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*. Leiden 1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *La Révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*. Ankara 1989.

- . „Un Aperçu général sur l'hétérodoxie musulmane en Turquie: Réflexions sur les origines et les caractéristiques du Kızılbaşisme (Alévisme) dans la perspective de l'histoire“. *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present" Berlin, 14–17 April 1995*. Hg. Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele u. Anke Otter-Beaujean. Leiden *et al.* 1997. S. 195–204.
- . *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.–17. Yüzyıllar)*. Istanbul 1998.
- Otter-Beaujean, Anke. „Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition: Zum Stellenwert der Buyruk-Handschriften im Alevitum“. *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present" Berlin, 14–17 April 1995*. Hg. Krisztina Kehl-Bodrogi, Bettina Kellner-Heinkele u. Anke Otter-Beaujean. Leiden *et al.* 1997. S. 213–226.
- Öztelli, Cahit. *Pir Sultan Abdal: Bütün Şiirleri*. Istanbul 1996.
- Saraç, Necdet. „Cemevi Yine Yok Sayıldı“. *Birgün* (24.11.2006). Im Internet: http://www.birgun.net/writer_2006_index.php?category_code=1187090418&news_code=1164384439&year=2006&month=11&day=24#.UEJeHNAe6cw (aufgerufen am 20.09.2012).
- Sohrweide, Hanna. „Der Sieg der Şafaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert“. *Der Islam* 41 (1965). S. 95–223.
- Sökefeld, Martin. „Alevi in Germany and the Politics of Recognition“. *New Perspectives on Turkey* 28–29 (2003). S. 133–162.
- Soner, Ali Bayram und Şule Toktaş. „Alevi and Alevism in the Changing Context of Turkish Politics: The Justice and Development Party's Alevi Opening“. *Turkish Studies* 12, 3 (2011). S. 419–434.
- Spuler-Stegemann, Ursula. „Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. eine Religionsgemeinschaft? Religionswissenschaftliches Gutachten erstattet dem Ministerium für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen“. Marburg 2003.
- Vorhoff, Karin. „'Let's Reclaim Our History and Culture!' – Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey“. *Die Welt des Islams* 38 (1998). S. 220–252.
- White, Paul J. „The Debate on the Identity of 'Alevi Kurds'“. *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*. Hg. Paul J. White u. Joost Jongerden. Leiden *et al.* 2003. S. 17–29.
- White, Paul J. u. Jongerden, Joost (Hg.). *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*. Leiden *et al.* 2003.
- Yıldırım, Rıza. „Bektaşî Kime Derler? 'Bektaşî' Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi“. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 55 (2010). S. 23–58.
- Yıldız, Harun. „Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bakış“. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 30 (2004). S. 323–359.