

Ocak und Dedelik

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

Begründet von Anton Schall als Heidelberger Orientalistische Studien

Herausgegeben von Michael Ursinus, Christoph Herzog
und Raoul Motika

Band 36

PL ACADEMIC
RESEARCH

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

Ocak und Dedelik

Institutionen religiösen
Spezialistentums
bei den Aleviten

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlaggestaltung:

© Olaf Gloeckler, Atelier Platen, Friedberg

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

Redaktion:

İrem Wedekind

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

ISSN 1437-5672

ISBN 978-3-631-57676-2

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2013

Alle Rechte vorbehalten.

PL Academic Research ist ein Imprint der Peter Lang GmbH

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

Oxford · Wien · Warszawa

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für

Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Inhaltsverzeichnis

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

Johannes Zimmermann

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

Hüseyin Ağuiçenoğlu

Die Ethnisierung des Alevitentums 205

David Shankland & Atila Çetin

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

Markus Dreßler

Der moderne *dede*: Religiöse Autorität im Wandel 241

Hüseyin Ağuiçenoğlu

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

Béatrice Hendrich

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

İsmail Kaplan

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

Hasan Gazi Öğütçü

Ocak als zeitgenössische Institution? 345

Autorenverzeichnis 349

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

Hüseyin Ağuıçenođlu (Bochum)

Einleitung

In der Forschung über die Aleviten und das Alevitentum wird oft von einer seit Ende der 1980er Jahre zu beobachtenden „alevitischen Renaissance“ gesprochen. Die „Rückbesinnung auf die alevitischen Wurzeln“ vollzieht sich zwar zeitgleich mit einem generellen Anwachsen der Religiosität in der Türkei wie auch weltweit und stellt in dieser Hinsicht keinen Sonderfall dar, ist vor dem Hintergrund der alevitischen Geschichte jedoch als eine eher überraschende Entwicklung anzusehen: Nicht selten hatte man zuvor die „unwiderrufliche strukturelle Auflösung“, ja die totale Assimilation des ruralen Alevitentums unter den neuen Bedingungen von Migration, Urbanisierung und nicht zuletzt des fortschreitenden Laizismus in der Türkei prognostiziert.

Die Entsakralisierungstendenzen der republikanischen Ära führten sicherlich zu einer bedeutenden Erosion des traditionellen alevitischen Glaubens; sie konnten aber offensichtlich nicht verhindern, dass sich das Alevitentum dem weltweiten Trend anschloss und sich zu einem wichtigen identitätsbildenden Faktor entwickelte. Dennoch ist es in seiner heutigen Ausprägung ohne die Einwirkungen der radikalen gesellschaftlichen Umbrüche seit den 1950er Jahren nicht zu verstehen: Die zahlreichen neuen Interpretationsstränge und Strömungen sowie die den städtischen Lebensbedingungen angepassten Ritualpraxen und -formen und nicht zuletzt die Akteure des neuen alevitischen Diskurses selbst waren Produkte des Säkularisierungsprozesses in all seinen Erscheinungsformen. So verdanken die Träger der neuen alevitischen Bewegung ihre politische Existenz und Wirksamkeit vorrangig ihrer laizistisch-aufklärerischen, zum Teil anti-religiösen Bildung und Sozialisation. Diese neue aufgeklärte Bildungsmittelschicht engagierte sich zunächst mehrheitlich in sozialkritischen, linken, ja marxistischen oder radikal laizistischen Organisationen und entdeckte ihre „alevitische Identität“ erst mit dem politischen Umbruch in der Türkei nach dem Militärputsch von 1980 und dem darauf folgenden Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus. Die zu gleicher Zeit von offizieller Hand konsequent betriebene Sunnitisierung der Gesellschaft erleichterte diesen Einstieg erheblich.

Dank seiner organisatorischen Erfahrungen und seines Wissensvorsprungs konnte das alevitische Bildungsbürgertum mühelos die Führungsrolle im Prozess des „alevitischen Wiedererwachens“ übernehmen und mit seinen zahlreichen neugegründeten Kulturvereinen, Stiftungen und Netzwerken das überlieferte *Ocak*-System, das bis dahin bei der Tradierung und Weitergabe des im familiären Rahmen erworbenen und zumeist oral basierten religiösen Wissens die Hauptrolle gespielt hatte, verdrängen. Der Machtanspruch der Vereinsfunktionäre beschränkte sich nicht nur auf die säkulare, nämlich politische und organisatorische Ebene, sondern erstreckte sich auch auf das sakrale Feld, indem das Definitionsmonopol über die religiösen Inhalte angestrebt wurde.

Dieser Verdrängungsprozess der *Ocaks* und *Dedes* durch die Hauptträger der neuen alevitischen Bewegung war aber nur von kurzer Dauer: Spätestens mit den Bestrebungen um eine rechtliche Anerkennung der Aleviten als Religionsgemeinschaft rückte das *Dede*-Amt als zentrale Institution im Alevitentum wieder in den Mittelpunkt der Diskussionen. Die Revitalisierung des klassischen *Dedelik* war für den neuen Status der Aleviten, ob in der Türkei oder in den europäischen Ländern, nun unabdingbar. Dementsprechend versuchte man verstärkt, *Dedes* in die Strukturen der neuen alevitischen Organisationen zu integrieren. Heute verfügen fast alle großen alevitischen Verbände oder Stiftungen über einen Geistlichenrat mit einer gewissen Entscheidungsmacht über religiöse Inhalte. Man kann also von einer gewissen Symbiose zwischen *Dedes* und Vereinsfunktionären reden: Unter den Bedingungen der Urbanisierung stellen die *Dedes* in dem von den Funktionären geschaffenen Rahmen und den von ihnen bestimmten „modernen Räumen“ ihre Dienste zur Verfügung, wodurch die Vereine die benötigte religiöse Legitimation und die *Dedes* neue Überlebensnischen erhalten.

Diese pragmatische und funktionelle Zusammenarbeit hat die Konkurrenz zwischen den „alten“ und „neuen“ Akteuren in der Frage der inhaltlichen Bestimmung des Alevitentums allerdings keineswegs beseitigt. Nach wie vor dominieren zwei verschiedene Traditionslinien, die sich zwar nicht mehr als monolithische Blöcke gegenüberstehen, in Fragen der Kanonisierung und Textualisierung der alevitischen Lehre jedoch essenzielle Gegensätze geltend machen. Trotz zahlreicher neuerer Arbeiten über die Aleviten und das Alevitentum wurden die Differenzen dieser beiden Gruppierungen, ihre unterschiedlichen Motivationen und „Alevismen“, bis heute nicht gebührend zur Kenntnis genommen, geschweige denn vergleichend analysiert.

Der vorliegende Aufsatz, der im Rahmen einer empirischen und komparativen Studie¹ über die Transformation von Religiosität bei türkischstämmigen Geistlichen verschiedener Religionen und Konfessionen in Deutschland entstanden ist, befasst sich mit migrationsbedingten Veränderungen in den Glaubensvorstellungen und der religiösen Praxis bei den beiden Trägern der alevitischen Bewegung, den *Dedes* und den Vereinsfunktionären.

Wir führten zwischen Oktober 2011 und November 2012 mehrere Gespräche und Interviews mit je zwanzig *Dedes* und Vereinsfunktionären.² Für den vorliegenden Artikel konnten wir pro Gruppe lediglich 15 Interviews auswerten. Bei der Auswahl der Befragten versuchten wir der Vielfalt sowohl der Vereine, Organisationen und Stiftungen als auch der *Ocaks* Rechnung zu tragen. Da die *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu, AABF)* hierzulande die alevitische Szene dominiert, schien es uns wichtig, möglichst auch andere Verbände wie die *CEM Vakfı* (‘CEM-Stiftung’), Bildungsträger wie die *Alevitische Akademie (Alevi Akademisi)* und kleinere unabhängige Vereine und Netzwerke zu berücksichtigen, um das religiöse Leben in seiner größtmöglichen Variationsbreite zu erfassen.³ Außerdem sollte die Sozialisation der Befragten zum Teil in der Türkei erfolgt sein, damit ein Vergleich überhaupt möglich ist und die migrationsassoziierten Veränderungen in der Religiosität erfasst werden können.⁴

- 1 Die Studie führen wir durch unter der Leitung von Prof. Dr. Stefan Reichmuth am *Centrum für Religionswissenschaftliche Studien* an der Ruhr-Universität Bochum im Rahmen des interdisziplinären Projekts „Dynamiken der Religionsgeschichte“, das vom Bildungsministerium für Bildung und Forschung finanziert wird. Sie befasst sich mit religiösen Würdenträgern von sechs Glaubensrichtungen aus der Türkei (Sunniten, Aleviten, Arabern, Armeniern, türkischen Christen - überwiegend evangelische Konvertiten - und Yeziden).
- 2 Die Interviewpartner leben in den Städten Aachen, Berlin, Bielefeld, Bochum, Bonn, Bremen, Duisburg, Frankfurt, Gustavsburg, Hannover, Hamm, Hamburg, Heidelberg, Köln, Mannheim, München, Nürnberg, Saarbrücken, Sindelfingen, Wiesbaden und Wiesloch.
- 3 Wir beschränkten uns auf die *Kızılbaş*-Aleviten und bezogen den *Babagan*-Zweig des *Bektaşilik* nicht mit ein. Bei der Vermittlung der Kontakte haben uns vor allem İsmail Kaplan, Bildungsbeauftragter der AABF, Turan Koluçık, Vorsitzender des Geistlichenrats der AABF, Sedat Korkmaz, Vorsitzender der *Alevitischen Akademie*, Yüksel Söylemez, Vorsitzender des Vereins *Köln und Umgebung Hacı Bektaş-ı Veli Alevi Cem Haus e. V. (Köln ve Çevresi Hacı Bektaş-ı Veli Alevi Cemevi)* und Hasan Öğütçü, Gründer der *Alevitischen Kulturgemeinde Ravensburg*, geholfen. Ihnen allen sei hier gedankt.
- 4 Hier muss betont werden, dass es in den folgenden Ausführungen nicht darum geht, die Grundgesamtheit der *Dedes* und Funktionäre abzubilden. Die Auswertung des Materials aus Interviews von dreißig Personen lässt keine repräsentativen Schlüsse zu. Um valide Aussagen zu machen, müsste die Datenbasis erweitert werden.

Die befragten *Dedes*, die hinsichtlich ihres Bildungsniveaus und ihrer ethnischen Herkunft keine homogene Gruppe bilden, gehören zu folgenden *Ocaks*: Baba Mansur Ocađı, Dede Garkın Ocađı, Derviş Cemal Ocađı, Garip Musa Ocađı, Hamza Baba Ocađı, Hıdır Abdal Ocađı, Hubyar Ocađı, Hüseyin Abdal Ocađı, Koca Leşker Ocađı, Kureyşan Ocađı, Pir Sultan Ocađı, Sarı Saltık Ocađı, Sultan Sinemil Ocađı, Şeyh Çoban Ocađı und Üryan Hıdır Ocađı. Während die Mehrzahl der interviewten *Dedes* sämtliche Aufgaben eines *Dede*-Amtes wahrnimmt, beschränkt sich die Tätigkeit von sechs der Befragten auf Hochzeiten, die seelsorgerische Begleitung von Gläubigen, die Vermittlung in Ehe- und Scheidungskonflikten und die *Cem*-Leitung. Insbesondere führen sie keine Bestattungen durch.

Bei der Bewertung bedienten wir uns der Methode der Triangulation, indem wir die qualitativen und quantitativen Resultate der Interviews kombinierten. Wir orientierten uns hierbei an den für den Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung entwickelten Befragungsinstrumenten. Die diesem zugrunde liegenden sechs Kerndimensionen von Religiosität sind mehr oder weniger in allen Religionen anzutreffen und bieten sich als Bezugsrahmen für Vergleiche gut an.⁵ Der ursprüngliche Fragenkatalog wurde jedoch sowohl um den migrationsspezifischen Aspekt erweitert als auch durch Narrative und Leitfadenterviews ergänzt.

Befragungsinstrumente des Religionsmonitors

Das Befragungsinstrument wurde umfassend angelegt, um möglichst viele Facetten des religiösen Erlebens und Verhaltens abzubilden. Der Bezug zur Transzendenz wurde beispielsweise nicht auf die theistische Perspektive (Du-Erfahrung) verengt; pantheistische Vorstellungen, Praxis- und Erfahrungsformen (Einheits-Erfahrung) wurden ebenfalls berücksichtigt. Dieser Aspekt ist für die hier untersuchte Thematik besonders wichtig, da in der alevitischen Lehre die beiden Basissemantiken miteinander konkurrieren. Die Grundlage der interdisziplinären Systematik des Religionsmonitors bilden die folgenden drei Konstruktionsprinzipien:

5 Die folgenden Ausführungen zum Befragungsinstrument des Religionsmonitors beziehen sich auf Stefan Huber, „Der Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien“, *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Hg. Bertelsmann Stiftung (2009), 17–52 und Stefan Huber / Volkhard Krech, „Das religiöse Feld zwischen Globalisierung und Regionalisierung: Vergleichende Perspektiven“, *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Hg. Bertelsmann Stiftung (2009), 53–96.

- Die Differenzierung zwischen sechs religionssoziologisch definierten Kerndimensionen der Religiosität, die sich auf die allgemeinen Sozialformen des Religiösen beziehen. Es handelt sich dabei um Intellekt, Ideologie (Glaube), öffentliche Praxis, private Praxis, Erfahrung und Konsequenzen im Alltag. Damit das Religiöse eine konkrete Gestalt annimmt, muss dieses jedoch mit bestimmten *Inhalten* ausgestattet sein.
- Die Differenzierung zwischen allgemeinen und spezifischen *inhaltlichen Gestalten*, die auf die Frage nach der „Materialität und den darauf aufbauenden Eigenlogiken des Religiösen“ zurückgeht.
- Die Differenzierung zwischen drei qualitativ unterscheidbaren *Zentralitätsstufen* (hochreligiös, religiös, nichtreligiös). Dabei geht es um die Relevanz des Religiösen im kognitiv-emotionalen System der menschlichen Persönlichkeit.

Unsere Ausführungen im Folgenden beschränken sich auf die ersten beiden Aspekte. Die Frage nach der Zentralität erwies sich bei unseren Untersuchungsobjekten, bei denen es sich ja um aktive religiöse Funktionäre bzw. Würdenträger handelt, als kompliziert und wird deswegen hier nicht thematisiert.

Die folgende Tabelle zeigt die Verschränkung der Konstruktionsprinzipien:⁶

Schema zum Aufbau des Religionsmonitors

		Inhalte	
		Allgemeine Intensität der Kerndimensionen	Intensität spezifischer religiöser Themen
		Theistische Semantik	Pantheistische Semantik
Kerndimensionen	Intellekt	Interesse an religiösen Themen	
	Ideologie (Glaube)	Glaube an Gott oder etwas Göttliches	
	Öffentliche Praxis	Gottesdienst, Gemeinschaftsgebet, Tempelbesuch, Spirituelle Rituale	
	Private Praxis	Gebet	Meditation
	Erfahrung	Du-Erfahrung	Einheits-Erfahrung
	Konsequenzen	Allgemeine Alltagsrelevanz der Religion	
Zentralität	Summenindex zur Zentralität theistischer und pantheistischer Semantik		Religiöses und spirituelles Selbstkonzept

⁶ http://www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/xcms_bst_dms_28784_28785_2.pdf.

Intellektuelle Dimension

Bei der intellektuellen Kerndimension von Religiosität erscheint das Religiöse in Gestalt von Denk- und Deutungsmustern. Religiosität kann über Kenntnis und Interesse an entsprechenden Themen und Sachverhalten erschlossen werden. Für die Erfassung der allgemeinen Intensität der intellektuellen Dimension wurden den beiden interviewten Gruppen zwei Fragen gestellt, die spezifisch die religiöse Wissensstruktur im Fokus haben.

Frage: Wie sehr interessieren Sie sich (bzw. interessierten sich in der Türkei) dafür, mehr über religiöse Themen zu erfahren?⁷

	gar nicht D (TR)	wenig D (TR)	mittel D (TR)	ziemlich D (TR)	sehr D (TR)
Dedes	0 (1)	0 (2)	0 (2)	2 (1)	13 (9)
Vereinsfunktionäre	0 (6)	2 (3)	6 (3)	4 (2)	3 (1)

Während die *Dedes* ein kontinuierliches Interesse an religiösen Themen und existenziellen Fragen zeigen, wandten sich die Vereinsfunktionäre mehrheitlich erst in der Migration der Religion zu. Ein ähnliches Bild sehen wir bei der zweiten Frage:

Frage: Wie oft denken Sie über religiöse Themen nach?

	nie D (TR)	selten D (TR)	gelegentlich D (TR)	oft D (TR)	sehr oft D (TR)
Dedes	0 (0)	0 (1)	0 (1)	3 (4)	12 (9)
Vereinsfunktionäre	0 (6)	2 (4)	5 (3)	5 (1)	3 (1)

In den Gesprächen kam eindeutig zur Sprache, dass die zunehmende Hinwendung zur Religion und die verstärkte Auseinandersetzung mit religiösen Themen bei den alevitischen Funktionären nicht allein auf die Migration zurückzuführen sind. So gab beispielsweise für R. A. (52 Jahre) das Massaker an den Aleviten in Sivas im Jahre 1993 den Anstoß, über seinen Glauben und religiöse Themen überhaupt nachzudenken und sich zu engagieren:

Die Bilder des in Brand gesteckten Madımak-Hotels haben sich für immer lebhaft in mein Gedächtnis eingebrannt. Von jenem Tag an schwor ich, nicht mehr über die Grausamkeit gegenüber den Aleviten zu schweigen. Am Tag danach suchte ich den alevitischen Verein in unserer Stadt auf, mit dem ich bis dahin nur sporadisch zu tun hatte. Die Menschen dort waren in ihrer Trauer um die Opfer vereint.

7 „D“ steht für Deutschland und „TR“ für die Türkei. Zur besseren Lesbarkeit stehen die Fragen im Präsens; ihre nicht ausformulierten Vergangenheitsformen beziehen sich auf das Leben der Probanden in der Türkei. Die Vergangenheitsform in den Klammern in dieser ersten Frage soll zum Ausdruck bringen, wie die Frage in kompletter Form zu verstehen ist.

Faktoren wie Alter und Krankheit, die allgemein als förderlich für die Religiosität gelten, kommen hier ebenfalls ins Spiel. Der 64jährige H. T., der seit 1970 in Deutschland lebt, sagte, dass er als „laizistischer Kemalist“ auch nach seiner Migration nach Deutschland jahrelang ein „distanziertes Leben“ zur Religion geführt habe und erst eine schwere Krankheit ihm „die Tore des Glaubens“ geöffnet habe: „Die schwere Herzoperation führte mir vor Augen, wie unwichtig und vergänglich alles Diesseitige ist. Fragen wie ‚Ist das alles?‘ oder ‚Was passiert nach dem Tod?‘ haben mich seitdem nicht mehr losgelassen.“ H. T. berichtete, dass er heute religiöse Bücher lese, die er einst gemieden habe. An seiner laizistischen Grundhaltung habe sich dadurch allerdings nichts geändert: „Ich denke öfters über religiöse Fragen nach, bin aber trotzdem Laizist geblieben und als solcher betätige ich mich aktiv in unserem alevitischen Verein.“

Auch der 53jährige K. S., der jahrelang in einer marxistischen Organisation arbeitete und heute in einer Autofirma als Betriebsrat tätig ist, gab an, dass er auf seine ursprünglichen „Überzeugungen“ und seine „Lebensphilosophie“ nicht großartig verzichten musste, um in der alevitischen Szene aktiv werden zu können. Er habe leicht Anknüpfungspunkte finden können. Er „entdeckte“ das Alevitentum als eine neue „oppositionelle Bewegung“ aber erst in der Phase der „politischen Orientierungslosigkeit“ nach dem Zusammenbruch des Ostblocks:

Wie konnte man sich für die Religion überhaupt interessieren, wenn sie von der bis dahin für richtig befundenen Ideologie als Opium bezeichnet wurde? Ich glaubte fest daran, dass die Religionen ein Mittel in der Hand der herrschenden Klasse zum Zweck der Ausbeutung waren.

Er fügt gleich hinzu, dass er sich auch heute von dieser Auffassung nicht ganz verabschiedet habe. Er denke immer noch, dass Menschen „in vielen Teilen der Welt durch die Religionen missbraucht“ würden. So würden sie „jenseitsorientiert“ erzogen und fänden sich leichter mit den „Ungerechtigkeiten auf dieser Welt“ ab. Dass es im Alevitentum solch eine „passivierend wirkende Jenseitsvorstellung“ nicht gebe und darüber hinaus „ein Geist gegen Ungerechtigkeit“ herrsche, habe ihn besonders angesprochen: „Deswegen war es für mich ein leichter Übergang.“

Eine andere Gruppe von Vereinsfunktionären gab an, dass ihre aktive Rolle innerhalb der alevitischen Bewegung primär auf ihre „privaten Lebensumstände in Deutschland“ zurückgehe: B. Y., 47 Jahre, der in der Türkei eine Hochschule absolvierte und seit 1990 in Süddeutschland lebt, berichtet beispielsweise, dass er das Alevitentum erst richtig in Deutschland kennen gelernt habe:

Obwohl ich aus einer *Dede*-Familie stamme, haben mich religiöse Themen in der Türkei nicht besonders interessiert. Nachdem ich infolge meiner Eheschließung nach Deutschland übersiedelte, fand ich mich plötzlich inmitten eines Religionskrieges wieder. Unsere Verwandten besuchten beispielsweise in erster Linie Cafés und Res-

taurants von Aleviten oder kauften in ihren Läden ein. Meine ersten Kontakte sind also auf diese Weise entstanden. Um meine kulturelle Isolation zu durchbrechen, begann ich, in alevitischen Vereinen mitzuarbeiten, zuerst als einfaches Mitglied, dann in einer Leitungsfunktion.

Wie in den beiden Antwortskalen oben zu sehen ist, gibt es bei den Funktionären neben der vorherrschenden Gruppe jener, die erst in Deutschland religiös aktiv wurden, auch einige Befragte, bei denen das religiöse Interesse eine gewisse Kontinuität aufweist. Es ist interessant festzustellen, dass die überwiegende Zahl von ihnen *Ocakzade* sind, selbst wenn sie kein *Dede*-Amt ausüben. „Religion“ gehörte beispielsweise von Kindheit an zum Leben von H. Y., 61 Jahre, vom Kureyšan Ocađı. „Ich bin im Schoß meines Vaters mit *saz* und *deyiş* groß geworden. Von ihm habe ich auch den alevitischen Glauben (*Alevi inancı*) gelernt.“ Später in der Schule musste er zwar im obligatorischen Religionsunterricht auch die sunnitischen Gebetsrituale und Inhalte lernen, *Alevilik* blieb aber immer sein „Lebensmittelpunkt“:

An der Fachhochschule in der Türkei und seit 1980 in Deutschland hat mich nichts so stark bewegt wie das Alevitentum. Ich war deswegen einer der Gründer unseres Vereins, der zu den ersten und größten alevitischen Vereinen in Deutschland zählt.

Die allgemeine Intensität der intellektuellen Dimension sagt nichts über die Art der intellektuellen Auseinandersetzung aus. Ob diese selbstkritisch-reflexiv oder eher affirmativ ist, was für die Ausprägung religiöser Pluralität von großer Bedeutung ist, kann erst durch spezifische Fragen wie die nachfolgenden geklärt werden, die die Themenkomplexe „religiöse Reflexivität“ und „religiöse Suche“ anschneiden.

Frage: Wie wichtig ist es für Sie, religiöse Fragen von verschiedenen Seiten aus zu betrachten?

	gar nicht D (TR)	wenig D (TR)	mittel D (TR)	ziemlich D (TR)	sehr D (TR)
Dedes	0 (7)	1 (3)	4 (3)	5 (1)	5 (1)
Vereinsfunktionäre	0 (2)	0 (8)	2 (3)	3 (2)	10 (0)

Hier ist eindeutig zu sehen, dass in beiden Gruppen die religiöse Reflexivität in Deutschland zugenommen hat. Aus den Interviews wird ersichtlich, dass die Ursache dafür in erster Linie in der Begegnung mit anderen Religionen liegt. Das Gefühl der Ausgeschlossenheit, nämlich im Ursprungsland als religiöse Gruppe nicht anerkannt und immer wieder politisch und sozial marginalisiert zu werden, macht diese Begegnung in der Migration noch bedeutender. So gaben die meisten Befragten an, dass sie nicht nur andere religiöse Traditionen, sondern auch einen „offenen“ und „ungezwungenen“ Umgang mit Religionen überhaupt erst in Deutschland richtig kennengelernt hätten: „Bis zu meiner Migration wusste

ich einiges über andere Religionen. Ich war aber mit keiner von ihnen außer dem sunnitischen Islam konfrontiert. Mit diesem wollten wir sowieso nichts zu tun haben.“ (M. B., *Dede*, 64 Jahre, Sultan Sinemil Ocağı). Die Erfahrungen, die die alevitischen *Dedes* in Deutschland mit anderen religiösen Traditionen machten, waren von sehr unterschiedlicher Natur und fanden meistens auf persönlicher Ebene statt. Für M. B. war eine Krankenhaus-Bekanntschaft mit einem amerikanischen Baptisten, der türkisch sprach, ausschlaggebend für sein Interesse an anderen Religionen:

Im Krankenhaus und dann auch später, als wir entlassen worden waren, erzählte er mir vom Christentum und gab mir auch eine türkische Bibel. Und ich erzählte ihm von meinem alevitischen Glauben. Er hörte ruhig zu und versuchte meine Darstellungen zu verstehen. Dadurch ist mir bewusst geworden, wie wichtig es ist, auch die Antworten anderer Religionen zu diversen Lebensfragen kennenzulernen. Es ist so ein Gefühl, das ich in der Türkei nicht kannte.

Ein anderer *Dede*, İ. K. (58 Jahre, Şeyh Çoban Ocağı), der der deutschen Sprache mächtig ist, nennt ebenfalls den Kontakt mit einem christlichen Geistlichen als Grund für seine Bereitschaft, andere Perspektiven kennenzulernen: Der häufige Besuch eines ehemaligen Pfarrers bei seinem Verein und die „sehr angenehmen Gespräche“ mit ihm erweckten in ihm die Neugier, den „eigenen Glauben mit den Augen eines Fremden“ zu betrachten.

Auch bei den Veränderungen der religiösen Reflexivität spielten neben der Migration noch zahlreiche andere Faktoren eine Rolle. So wies beispielsweise der 63-jährige *Dede* C. B. von dem Garip Musa Ocağı auf die Liberalisierung der Presse und vor allem des Fernsehens in der Türkei hin:

Früher konnte man über das Alevitentum in der Öffentlichkeit nicht sprechen. Wir Aleviten diskutierten in Vereinen oder privat nur unter uns. Es kamen keine neuen Ideen in die Runde. Heute hören wir dank der offenen Diskussionen in den Medien auch die Meinungen anderer Menschen über uns. Das regt zur Auseinandersetzung mit ihnen, aber auch mit den eigenen Überzeugungen an.

Es ist nicht zu übersehen, dass die Veränderungen bei der religiösen Reflexivität bei den Funktionären noch größer sind, was sich aber in erster Linie mit ihrem ursprünglichen religiösen Desinteresse in der Türkei erklären lässt. Es ist leicht nachzuvollziehen, dass unter den damaligen Bedingungen eine differenzierte Auseinandersetzung mit religiösen Themen nicht zustande kommen konnte. Die allgemeine Hinwendung zur Religion und die Migration tragen hier gemeinsam zu einem reflektierten Umgang mit der religiösen Thematik bei. Als „Vertreter“ des von ihnen neu „entdeckten“ Glaubens, die gewöhnlich nicht nur über bessere Deutschkenntnisse, sondern auch über größere Erfahrungen in der Öffentlichkeitsarbeit verfügen, kommen sie auf verschiedenen Plattformen des Öfteren mit

den Anhängern anderer Religionen in Kontakt als die *Dedes*. Diese Interaktion begünstigt durchaus einen Perspektivwechsel.

Frage: „Wie oft setzen Sie sich kritisch mit religiösen Lehren auseinander, denen Sie grundsätzlich zustimmen?“

	nie D (TR)	selten D (TR)	gelegentlich D (TR)	oft D (TR)	sehr oft D (TR)
Dedes	3 (7)	5 (7)	6 (1)	1 (0)	0 (0)
Vereinsfunktionäre	0 (1)	1 (1)	2 (1)	7 (3)	5 (9)

Es muss hier beachtet werden, dass die Antworten der Funktionäre über ihre Zeit in der Türkei nicht Ausdruck einer „religiösen Reflexivität“ im engeren Sinne sind, sondern primär der damals unter ihnen verbreiteten allgemeinen Ablehnung der Religion geschuldet sind. Die gleiche Einstellung hatten sie nämlich auch dem sunnitischen Islam gegenüber, wie der 53jährige K. S. berichtet:

Für uns spielte es keine Rolle, ob es sich dabei um Sunnitentum (*Sünnilik*) oder Alevitentum (*Alevilik*) handelte. Beides waren Religionen, mit denen wir nichts anfangen konnten. Da wir aber in einer alevitisch geprägten Gegend wohnten, wo viele *Dedes* lebten und auch *Dedelik* ausübten, richtete sich unsere Hauptkritik selbstverständlich in erster Linie gegen die alevitischen Geistlichen und ihr Amt.

Die *Dedes* dagegen erklärten ihre markant „unkritische“ Haltung in der Türkei überwiegend mit ihrer defensiven Minderheitenposition. Selbstkritik hätte für sie damals nichts anderes als „Kollaboration mit der sunnitischen Mehrheit“ bedeutet:

Kritik an bestimmten alevitischen Praktiken wäre Wasser auf die Mühlen des Gegners, der dich verachtet. Wir waren ja ohnehin seit Jahrhunderten allen möglichen Beleidigungen und Diskriminierungen ausgesetzt. Wir wollten uns selbst davon verschonen. In Deutschland ist es ganz anders. Wir sind hier frei und stehen nicht unter ständiger Beobachtung. Somit können wir endlich einmal auch Unregelmäßigkeiten (*düzensizlikler*) in unseren Reihen ansprechen und auch offen kritisieren. (S. G., *Dede*, 60 Jahre, Hıdır Abdal Ocađı).

Was die – keineswegs immer nur die religiöse Lehre selbst betreffende – Kritik aus den eigenen Reihen im Einzelnen angeht, so wurde von den Funktionären an erster Stelle das Eheverbot zwischen *Ocakzade* und *Talib* genannt. Auch einzelne *Dedes* empfanden diese Regelung als „unzeitgemäß“ und für die „Entwicklung des Alevitentums hinderlich“:

Damals war diese Verbotsregel vielleicht für den Schutz der Sonderstellung der *Dede*-Familien nötig. In heutiger Zeit ist sie für das Alevitentum aber kontraproduktiv. Einerseits sagt man, man solle Mischehen zwischen Aleviten und Nicht-Aleviten vermeiden, damit die alevitische Tradition in alevitischen Familien weiterlebt. Andererseits verhindert man durch diese Regelung Ehen zwischen Aleviten selbst. (*Dede*, İ. K., 58 Jahre, Şeyh Çoban Ocađı).

Auch das „klassische“ *Müsahtlik* („Wegbruderschaft“), das für heutige urbane und individualisierte Verhältnisse „unerfüllbare“ Verpflichtungen vorsieht, sollte nach Meinung der überwiegenden Mehrheit der Vereinsfunktionäre (elf Personen) und eines beachtlichen Teils der *Dedes* (sechs Personen) „neu definiert“ werden. „Sonst schließt man kein *müsahtlik*, da man die schweren Verpflichtungen vermeiden möchte.“ (Funktionär, H. T. 64 Jahre).

Ein weiterer inneralevitischer Kritikpunkt ist das Scheidungsverbot für *Dedes*. Nach vorherrschender Interpretation der Lehre ist eine Scheidung aktiver *Dedes* nur in seltenen Ausnahmefällen erlaubt, und ein geschiedener *Dede* darf in der Regel sein Amt nicht mehr ausüben. Erst wenn er von einem *Pir* vor der Gemeinde zur „Rechenschaft gezogen wurde“ (*Pirin darından geçmek*), bekommt er wieder die Erlaubnis für das *Dedelik*. Obwohl die Mehrheit der Befragten die „intakte Familie“ immer noch für eine der „wichtigsten Institutionen im Privatleben eines Gläubigen“ hält, sagte doch auch ein großer Teil von ihnen (zwölf Funktionäre und acht *Dedes*), dass die überlieferten Bestimmungen zur Scheidung „an die aktuellen Lebensbedingungen angepasst“ und „gemildert“ werden sollten. Der 62-jährige *Dede* T. K. vom Hubyar Ocağı, der kurz vor der Scheidung stand, meinte, dass allein ein Gremium wie beispielsweise der Geistlichenrat der AABF zu diesem Thema eine für alle *Dedes* „verbindliche, praktische und zeitgemäße Lösung“ finden könne:

Scheidungen gehören zur heutigen Lebenswirklichkeit, in der es leider sehr viele psychische Krankheiten gibt. Und die *Dedes* stehen nicht außerhalb dieser Welt. Auch ein *Dede* kann nicht gezwungen werden, mit einer geistesgestörten Person zusammenzuleben.

Der 58-jährige A. D. vom Hamza Baba Ocağı gab an, dass er seit sieben Jahren getrennt, aber mit seiner Frau unter demselben Dach lebe. Ohne den gesellschaftlichen Druck würden sie sich sofort scheiden lassen.

Andererseits gab es Stimmen (sogar bei den Funktionären), die den Ausschluss von Geschiedenen (sogar der geschiedenen Novizen) von den *Cem*-Versammlungen gut hießen. Ein Akademiker, der zum Thema Aleviten einige Monografien und zahlreiche Aufsätze in türkischer Sprache publiziert hat, hält eine Liberalisierung der Scheidung für „eine negative Folge der kapitalistischen egoistischen Lebensweise“, in der die Eheleute nur auf ihren persönlichen Vorteil bedacht seien und wenig Rücksicht auf den Familienverband bzw. auf das „kollektive Leben“ nähmen. Dieser Egoismus passe nicht zur alevitischen Mystik, die besage, dass man sein Ego töten solle (*benliğini öldüreceksin*):

Ich bin selbst Opfer dieser individualistischen Lebensweise geworden. Seit vier Jahren bin ich geschieden und als *düşkün* (Pönitent) darf ich vorerst nicht an den *Cems* teilnehmen. Ich werde aber mein Opfer bringen, damit ich wieder zur Gemeinde zu-

gelassen werde. Diese Sanktionsmaßnahme ist für das Funktionieren der Gemeinde unerlässlich. (İ. B., 50 Jahre).

Bei den Funktionären konnte sich eine reflektierende Haltung den alevitischen Lehren bzw. religiösen Praktiken gegenüber erst in Deutschland richtig entwickeln, da sie sich mehrheitlich erst in der Migration zum alevitischen Glauben bekannten bzw. ihm gemäß handelten. Zur Schärfung des selbstkritischen Blicks in der Migration trug vor allem der Wunsch bei, die eigenen Glaubensinhalte an die „örtlichen Lebensweisen“ und den „gesellschaftlichen und wissenschaftlichen“ Entwicklungsstand anzupassen. So sei nach Ansicht des aktiven Funktionärs Z. C. (48 Jahre), der in der Türkei und in Deutschland studiert hat, der Schritt von der Mythologie zur Theologie längst fällig. So sollten beispielsweise die Wundertaten (*keramet*), die Bestandteile der Heiligenviten der *Ocak*-Gründer sind, in der Präsentation des heutigen Alevitentums deutlich in den Hintergrund treten. Mit solchen „übernatürlichen Sagen und Legenden“ aus dem Leben einiger *Pirs* und *Dedes* könne man aufgeklärte Jugendliche in Europa heute nicht mehr begeistern. „Ich weiß, es gibt keine Religion ohne solche Legenden. Sie wurden aber von vielen Religionen geschickt in ethische Hüllen verpackt. Die Aleviten müssen dies noch tun.“ In diesem Zusammenhang betont er, dass die von Aleviten hoch gewürdigte Heiligenvita von Hacı Bektaş Veli auch eine kritische Würdigung verdiene, denn „wenn achtzig Prozent der Ereignisse in diesem Buch für heutige Verhältnisse nicht umgedeutet werden, bleiben sie reine Märchen ohne Moralbezug.“

Ein *Ocakzade*-Funktionär, der seine kurdische Herkunft betont, weist auf das aus seiner Sicht bestehende Problem des Fehlens einer alevitischen Dogmatik und von kanonischen Texten hin und auf die damit zusammenhängende interpretatorische Beliebigkeit:

Ich finde das Prinzip *yol bir, sürek bin bir*⁸ im Alevitentum sehr gut. Es sorgt für Toleranz gegenüber anderen Meinungen. Andererseits entsteht dadurch eine Vielzahl von Richtungen, die recht verwirren kann. Man braucht bei manchen entscheidenden Fragen doch eine verbindliche Antwort. (T. A., 45 Jahre).

Ein weiterer Kritikpunkt, der oftmals zur Sprache kam, betraf die Institution des *Dedelik* bzw. die Funktion und die Rolle der *Dedes* in der heutigen Gesellschaft. Nicht nur fast alle Funktionäre (14 Personen), sondern auch der größte Teil der befragten *Dedes* selbst (zwölf Personen) betonten, dass die Abstammung von einer *Pir*-Familie allein nicht ausreiche, um dieses Amt „zeitgemäß“ und „würdevoll“ auszuüben. Man wies auf die veränderten Bedingungen der Wissensvermittlung innerhalb des *Ocak*-Systems sowie auf die neuen Lebensbedingungen der Aleviten hin:

8 „Es gibt einen Weg, doch tausendundeine Art, ihm zu folgen.“

Früher funktionierte die Weitergabe des religiösen Wissens innerhalb dörflicher Familien problemlos. Heute ist es aber in der Stadt nicht ganz so einfach. Auch waren die Probleme in einer Dorfgemeinschaft, für die man immer die gleichen Lösungen hatte, überschaubar. Heute leben wir aber in sehr komplexen Gesellschaften. Wie soll ein in der Türkei aufgewachsener *Dede* die hier geborenen Jugendlichen religiös versorgen und begleiten? (R. A., Funktionär, 52 Jahre).

Die Mehrheit der *Dedes* (elf Personen) hält in diesem Sinne „Schulungen“ und „Weiterbildungskurse“ für *Dedes* für „sehr erforderlich“ und „nützlich“. Solche Programme sollten allerdings nicht organisationsgebunden sein:

Denn sonst droht ein Chaos. Die *CEM-Stiftung* stellt beispielsweise in Istanbul *icazetname* aus, die hier von der AABF nicht anerkannt werden oder umgekehrt. Auch die *Alevitische Akademie* unternahm Schritte in diese Richtung. Es muss also einheitlich sein, von der Organisation und vom Inhalt her. (D. T., *Dede*, 70 Jahre, Koca Leşker Ocağı).

Das in der Türkei von der Regierung geplante Projekt *Maaşlı Dede* („bezahlte *Dedes*“) wird von 13 *Dedes* und 14 befragten Funktionären abgelehnt. Man befürchtet, dass die Institution *Dedelik* dadurch in starke Abhängigkeit vom Staat gerät und die *Dedes* dann zu loyalen Staatsbeamten werden könnten. Für den 65-jährige *Dede* E. Y. des Pir Sultan Ocağı wäre eine Vereinigung unter dem Dach des *Hacı Bektaş Dergahı* die einzige Lösung, um erstens die „staatlichen Einmischungsversuche und die Assimilation“ abzuwehren, zweitens die „Unkoordiniertheit“ zwischen den *Ocaks* zu beenden und drittens „die Basis für ein gemeinsames und dauerhaftes *Dede*-Weiterbildungsprogramm“ zu schaffen:

Diese *dergah* hat in der alevitischen Geschichte eine unvergleichliche Rolle gespielt und genießt deswegen bei allen Aleviten großes Prestige. Die anderen Institutionen sind dagegen zu neu, um einer solch anspruchsvollen Aufgabe gerecht werden zu können.

Frage: Wie oft denken Sie über Leid und Ungerechtigkeiten in der Welt nach?

	nie D (TR)	selten D (TR)	gelegentlich D (TR)	oft D (TR)	sehr oft D (TR)
Dedes	0 (2)	1 (3)	3 (3)	6 (4)	5 (3)
Vereinsfunktionäre	0 (0)	0 (0)	2 (1)	2 (2)	11 (12)

Während die Antworten der Funktionäre auf diese Frage nahezu unverändert blieben, hat die Anzahl der *Dedes*, die „sehr oft“ oder „oft“ über Leid und Ungerechtigkeiten in der Welt nachdenken, durch die Migration etwas zugenommen. Bei dieser Frage nahmen beide Gruppen starken Bezug auf die „Benachteiligungen“, die die Aleviten „seit Jahrhunderten erfuhren“. „Man ist als Alevit dazu gezwungen, über diese Themen nachzudenken“, sagte der Funktionär Z. C. (55 Jahre): „Es ist für uns keine abstrakte philosophische oder ethische Frage, sondern der Alltag, den wir jeden Tag erleben.“ Er hob hervor, dass gerade dieser Punkt ihm als Linken den Einstieg bei den Aleviten erleichtert habe:

Wenn ich gegen die Ungerechtigkeit kämpfen soll, brauche ich nicht, wie früher, weit zu gehen. Es reicht, wenn ich mir die Situation meiner Familie, meiner Verwandten und der anderen Aleviten um mich herum ansehe. Was man sieht, ist die Ungerechtigkeit pur. Dein Kind wird in der Schule in einer Religion zwangsweise unterrichtet, die dir nicht wohlgesonnen ist. Du zahlst mit deinen Steuergeldern Gehälter von Imamen, die in den Moscheen Menschen aufhetzen und auf die Straße treiben, um dich und Menschen deines Glaubens zu jagen.

Frage: Wie oft lesen Sie religiöse oder spirituelle Bücher?

	nie D (TR)	selten D (TR)	gelegentlich D (TR)	oft D (TR)	sehr oft D (TR)
Dedes	0 (2)	1 (6)	3 (3)	6 (2)	5 (2)
Vereinsfunktionäre	1 (10)	3 (3)	5 (1)	4 (1)	2 (0)

Bei dieser Frage kommt die Oraltradierung im Alevitentum deutlich zum Vorschein. So gab die überwiegende Mehrheit der Funktionäre sowie der größere Teil der *Dedes* an, dass sie in der Türkei „selten“ oder „nie“ religiöse Bücher lasen. Während die Funktionäre hier wieder ihre religionskritische Haltung als Grund für ihre Distanz zu religiöser Literatur nannten, wiesen die *Dedes* vor allem auf den fehlenden Büchermarkt für Aleviten in der Türkei hin. A. H. (50 Jahre, Sarı Saltık Ocađı) sagte beispielsweise, dass es nicht leicht war, „geeignete“ alevitische Bücher zu finden:

Wir hatten zu Hause nur ein *Velayetname* von Hacı Bektař Veli und ein *Buyruk*. Beides konnte ich aufgrund der schweren Sprache mit vielen arabischen Wörtern nicht verstehen. Und die Bücher von sunnitischen Autoren in Buchläden haben mich sowieso nicht interessiert.

Das Verhältnis der Befragten zum Koran ist gespannt und auch gespalten. So gaben nur fünf *Dedes* an, in der Türkei zu Hause einen Koran besessen zu haben: „Ich weiß nicht, warum wir den Koran nicht hatten. In unserem Dorf lehnte ihn kein gläubiger Alevit ab, aber so richtig las ihn auch keiner.“ (A. H., 50 Jahre, Sarı Saltık Ocađı). Alle Befragten aus beiden Gruppen sagten dagegen, dass sie in Deutschland einen Koran besitzen würden. Die Funktionäre und zwölf *Dedes* hätten auch eine Bibel zu Hause. Den Koran würden heute in Deutschland drei *Dedes* „oft“, sieben „gelegentlich“ und fünf „selten“ lesen. Die Funktionäre lesen ihn noch seltener: Drei Personen beantworteten die Frage „Wie oft lesen Sie den Koran?“ mit „gelegentlich“ und zwölf mit „selten“. Einige *Dedes* betonten dabei, dass der Koran heute von den Aleviten häufiger gelesen werde als früher:

Früher vermieden wir jeglichen Kontakt mit den Sunniten. Der Koran litt darunter, obwohl er unser heiliges Buch ist. Wir lesen und verstehen ihn aber anders als die Sunniten. Wir legen großen Wert auf die innere Deutung (*batını*), nicht auf die wörtliche Aussage (*zahirı*). (K. F., 71 Jahre, Hüseyin Abdal Ocađı).

Trotz dieser *batmi*-Interpretation einiger *Dedes*, die den „aktuellen“ Koran als Bestandteil des alevitischen Glaubens betrachten, überwiegt in beiden Gruppen die Ansicht, dass der Koran nicht die „höchste Autorität für den alevitischen Glauben“ sei. Einige Befragte betonten sogar, dass der Koran in seiner „aktuellen Fassung“ nicht authentisch sei. Unter dem Kalifen Osman (‘Uṣmān) habe man beim Redigieren zahlreiche Verse weggelassen und „neu erfundene“ hinzugenommen. Der 61jährige *Dede* und Funktionär H. Y. vom Kureyşan Ocağı wies darauf hin, dass der bekannte alevitische *Dede* und Autor Mehmet Yaman zu diesem Thema „ernsthafte und glaubwürdige“ Arbeiten verfasst habe.

Religiöse Ideologie

Bei dieser Kerndimension, die sich psychologisch im Medium des Glaubens vollzieht, geht es um die Frage nach dem Glauben an Gott oder etwas Göttliches. Es handelt sich um die soziale Erwartung, dass religiöse Menschen an eine Reihe empirisch nicht überprüfbarer Vorstellungen glauben, die sich auf die Existenz einer transzendenten Realität beziehen. Die allgemeine Intensität der ideologischen Dimension wird im Religionsmonitor durch die Operationalisierung spezifischer Themen ausdifferenziert. In den ersten Fragen geht es hierbei einerseits um die Plausibilität des religiösen Zentralsymbols, andererseits um das Transzendieren der Todesgrenze. Dabei werden theistische und pantheistische Konstruktionsweisen der Transzendenz durch die Unterscheidung „Gott“ und „Göttliches“ gleichwertig berücksichtigt.

Frage: Wie stark glauben Sie daran, dass es Gott oder etwas Göttliches gibt?

	gar nicht D (TR)	wenig D (TR)	mittel D (TR)	ziemlich D (TR)	sehr D (TR)
Dedes	0 (0)	0 (1)	1 (2)	4 (3)	10 (9)
Vereinsfunktionäre	2 (7)	2 (2)	5 (3)	3 (2)	3 (1)

Sowohl hier als auch bei der folgenden Frage, in der es um Jenseitsvorstellungen geht, unterscheiden sich die Antworten der beiden Gruppen deutlich voneinander. Auf die Frage „Wie stark glauben Sie daran, dass es ein Leben nach dem Tod gibt – z. B. Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung der Toten, Reinkarnation?“ antworteten elf Funktionäre und sieben *Dedes*, dass sie „sehr“ an Reinkarnation glauben. Von den restlichen vier Funktionären glauben zwei „sehr“ an die Unsterblichkeit der Seele, einer „sehr“ an die Auferstehung der Toten und einer „gar nicht“ an ein Leben nach dem Tod. Bei den *Dedes* dagegen glauben heute vier Personen „sehr“ an die Auferstehung der Toten, drei „sehr“ an die Unsterblichkeit der Seele und einer „gar nicht“ an ein Leben nach dem Tod. Während die Zahl der Funktionäre, die in der Türkei „gar nicht“ an ein Leben nach dem

Tod glaubten, beachtliche zwölf Personen betrug, waren es bei den *Dedes* nur zwei.

Hier ist interessant festzuhalten, dass fast keiner der Befragten (zwölf *Dedes* und 14 Funktionäre) an die islamische Jenseitsvorstellung mit Paradies und Hölle glaubt. Die Meinungen über eine „alevitisches“ jenseitige Welt unterscheiden sich stark voneinander. „Himmel und Hölle erlebt man auf dieser Welt als Summe der eigenen Taten“ betonte ein 58 Jahre alter *Dede*: „Wenn du Gefangener deiner Begierden und Habsucht bist (*nefsine ve ihtirasına kul isen*), erlebst du hier die Hölle, wenn Du aber nach unserem Moralprinzip *eline beline ve diline sadık ol*⁹ lebst, erlebst du auf dieser Welt den Himmel.“ (İ. K., 58 Jahre, Şeyh Çoban Ocağı).

Ein anderer *Dede* hebt dagegen den eschatologisch-soteriologischen Aspekt in der alevitischen Lehre hervor: Nach dem Tod kehre die Seele zu Gott, zu seinem Ursprung, zurück. Deswegen heiße das Verb „sterben“ bei den Aleviten ‚zu Gott gehen‘ (*Hakka yürümek*). Je nachdem, ob es einem dann erlaubt werde, wieder Teil des „Gottesreiches“ zu werden, nämlich in Gott weiterzubestehen, oder ob man wegen seines schlechten Handelns daran gehindert werde, bedeute dies für die Seele entweder Himmel und Befreiung oder Hölle. (E. Y., 65 Jahre, Pir Sultan Ocağı).

Ein Funktionär meint ebenfalls, dass das Jenseits (*ahiret*) nichts anderes sei als der „Zustand“, wo die Seele sich mit Gott vereinige (*ahiret, ruhun Hakk'a katıldığı durumdur*):

Im Alevitentum existiert der Glaube an die Seelenwanderung (*devriye inancı*). Demnach durchwandert eine Seele die folgenden Stadien: Zuerst ist sie in leblosen Gegenständen, dann geht sie in Pflanzen, im nächsten Stadium erreicht sie die Tierwelt und dann geht sie in die Menschen hinüber. In einem *deyiş* heißt es: *Bugün ölür yarın yine gelirim / Ya bir ceylan olarak ya bir çiçek / Değişerek başka sene yine gelirim*.¹⁰ Wenn ein Mensch die Stufe (*mertebe*) des vollkommenen Menschen (*insan-ı kamil*) erreicht hat, dann kehrt seine Seele nach dem Tod zu Gott zurück. Unser ganzes Streben in dieser Welt ist also, *insan-ı kamil* zu werden. (H. T., 64 Jahre).

Er fügt hinzu, dass es im Alevitentum feste „Regeln des Weges“ gebe, die durch *Dört Kapı Kırk Makam* („Vier Tore und Vierzig Stufen“) zur Überwindung der „Unvollkommenheit“ und zur „Vervollkommnung“ führen.

Während der Glaube an die „Auferstehung von den Toten“ stark an den islamisch-monotheistischen Vorgang der „Auferweckung“ erinnert, sind die Vorstellungen zur „Unsterblichkeit der Seele“ derart unterschiedlich, dass sie selbst innerhalb derselben Gruppe differieren. Mehrheitlich wird aber geglaubt, dass

9 „Hüte deine Hand, deine Zunge und deine Lende“.

10 „Heute sterbe ich, morgen komme ich wieder / Als eine Gazelle oder als eine Blume / Umgewandelt komme ich in einem anderen Jahr wieder“.

die Seele nach dem Tod den Körper und das Diesseits verlässt und sich in ein Jenseits begibt. Einige Probanden brachten dagegen zur Sprache, dass durch die Unsterblichkeit der Seele die individuelle Fortexistenz im Diesseits gewährleistet sei, ohne dass die Seele einen weiteren körperlichen Sitz brauche. Somit lehnt diese Gruppe nicht nur die Wiedergeburt ab, sondern macht auch einen Unterschied zwischen der Menschenseele und der Seele anderer Lebewesen.

Um die transzendente Ebene näher zu bestimmen, wurde den Probanden eine Frage mit vier Teilaussagen gestellt. Wie man sehen kann, tritt die Differenz bezüglich der Basissemantiken zwischen den beiden Gruppen hier noch deutlicher hervor. Dabei muss berücksichtigt werden, dass die Gottesvorstellungen in den ersten drei Aussagen nicht als sich ausschließende Alternativen, sondern als sich ergänzende mögliche Zugänge zur Transzendenz zu verstehen sind.

Frage: Wie stark stimmen Sie mit folgenden Vorstellungen von Gott oder dem Göttlichen überein?

1. Gott oder das Göttliche ist wie eine Person, zu der man sprechen kann.

	stimme über- haupt nicht zu D (TR)	stimme eher nicht zu D (TR)	habe dazu keine feste Meinung D (TR)	stimme eher zu D (TR)	stimme voll und ganz zu D (TR)
Dedes	3 (2)	4 (3)	0 (0)	4 (5)	4 (5)
Vereinsfunktionäre	7 (10)	5 (3)	0 (0)	2 (2)	1 (0)

2. Gott oder das Göttliche ist wie eine höhere Macht.

	stimme über- haupt nicht zu D (TR)	stimme eher nicht zu D (TR)	habe dazu keine feste Meinung D (TR)	stimme eher zu D (TR)	stimme voll und ganz zu D (TR)
Dedes	0 (1)	1 (2)	0 (0)	6 (5)	8 (7)
Vereinsfunktionäre	5 (10)	5 (3)	0 (0)	3 (1)	2 (1)

3. Gott oder das Göttliche ist die Natur.

	stimme über- haupt nicht zu D (TR)	stimme eher nicht zu D (TR)	habe dazu keine feste Meinung D (TR)	stimme eher zu D (TR)	stimme voll und ganz zu D (TR)
Dedes	10 (7)	3 (4)	0 (0)	2 (3)	0 (1)
Vereinsfunktionäre	2 (1)	3 (3)	0 (0)	4 (1)	6 (10)

Es ist eindeutig zu sehen, dass bei den *Dedes* theistische Gottesvorstellungen dominieren, während die Funktionäre eher pantheistisch orientiert sind. Es stehen sich hier die Vorstellung eines allmächtigen Schöpfergottes bei den meisten *Dedes* und der Glaube der Mehrzahl der Funktionäre an die „Immanenz des Göttlichen in allen Dingen“ gegenüber. Die Formulierung „Gott ist eins mit der Natur“ (*Tanrı ve tabiat bir bütünlük arzeder*) tauchte in den Gesprächen mit den Funktionären immer wieder auf: „Dass sich Gott in allem Existierenden (*varlık*) und vor allem im Menschen widerspiegelt, ist ein Hauptprinzip der alevitischen Mystik. Gott ist das ganze Universum zusammen.“ (K. S., Funktionär, 53 Jahre).

Dabei muss hier betont werden, dass vor allem in der Frage der Grenze zwischen dem „Schöpfer“ und dem „Geschöpfen“ keine Einigkeit unter den Funktionären herrscht. Während einige von ihnen von einem „Zeichen bzw. Werk Gottes auf der Erde“ sprechen, wenn vom Menschen die Rede ist, und das *Enel Hak*-Prinzip der Mystik des Hallâc-ı Mansûr in dieser Richtung interpretieren, lehnt eine andere Gruppe die Existenz eines von der Natur unabhängigen bzw. vor der Natur gegebenen Gottes strikt ab. Ihnen zufolge handelt es sich bei dem, was man in allem Existierenden erblickt, um Gott selbst:

Wie soll man sonst die folgenden Zeilen von Yunus Emre und Nesimi verstehen, wenn sie sagen *Hem evvelim hem ahiriyim / Hem ben oyum hem o benim*¹¹ oder *Gah çkarım gökyüzüne seyredirim alemi, gah inerim yeryüzüne seyreder alem beni*.¹² Hier haben wir eindeutig eine Gott-Mensch-Einheit. Es gibt noch zahlreiche andere Beispiele dieser Art in der alevitischen Literatur. Auch der Spruch von Hacı Bektaş Veli *Her ne arar isen kendinde ara, Kudüs'te Mekke'de Hac'da değil*¹³ geht in diese Richtung. Er besagt nämlich, dass man Gott nicht woanders zu suchen braucht, er ist im Menschen selbst drin. (A. K., Funktionär, 41 Jahre).

Bei einer ganz kleinen Gruppe von Funktionären sind dagegen explizit atheistische Tendenzen feststellbar, wenn sie Gott oder das Göttliche, wie in der folgenden Aussage zum Ausdruck kommt, als rein menschliche Idee verstehen. Es muss jedoch betont werden, dass die Übergänge zwischen den beiden letztgenannten Gruppen sehr fließend sind.

4. Gott oder das Göttliche ist nur eine menschliche Idee ohne eigene Existenz.

	stimme überhaupt nicht zu D (TR)	stimme eher nicht zu D (TR)	habe dazu keine feste Meinung D (TR)	stimme eher zu D (TR)	stimme voll und ganz zu D (TR)
Dedes	12 (10)	2 (3)	0 (0)	1 (2)	0 (0)
Vereinsfunktionäre	4 (0)	5 (2)	2 (0)	3 (3)	1 (10)

Bei den folgenden zwei Aussagen geht es um das Thema „religiöser Pluralismus“, worunter in erster Linie eine Einstellung verstanden wird, die durch Offenheit und Toleranz gegenüber anderen Religionen charakterisiert ist.

1. Für mich hat jede Religion einen wahren Kern.

	stimme überhaupt nicht zu D (TR)	stimme eher nicht zu D (TR)	habe dazu keine feste Meinung D (TR)	stimme eher zu D (TR)	stimme voll und ganz zu D (TR)
Dedes	0 (1)	2 (2)	0 (2)	5 (6)	8 (4)
Vereinsfunktionäre	2 (7)	5 (4)	0 (0)	5 (3)	3 (1)

11 „Ich bin der Anfang und ich bin der Letzte / Ich bin er und er ist ich“.

12 „Manchmal steige ich in den Himmel, von dort betrachte ich die Welt, manchmal bin ich auf der Welt, dort betrachten mich die Menschen.“

13 „Was du auch suchst, suche in dir selbst, nicht in Jerusalem, Mekka oder während der Pilgerfahrt.“

2. Ich finde, man sollte gegenüber allen Religionen offen sein.

	stimme über- haupt nicht zu D (TR)	stimme eher nicht zu D (TR)	habe dazu keine feste Meinung D (TR)	stimme eher zu D (TR)	stimme voll und ganz zu D (TR)
Dedes	1 (1)	3 (2)	0 (2)	4 (6)	7 (4)
Vereinsfunktionäre	2 (7)	5 (4)	0 (0)	6 (3)	2 (1)

Fast alle Befragten bedienten sich hier des Begriffes „Humanismus“ (*hümanizm*), um die „Offenheit“ und „Toleranz“ im Alevitentum zu beschreiben. Es heißt dann, im Alevitentum stünde der Mensch im Mittelpunkt, und zwar unabhängig von all seinen sozialen und kulturellen Attributen:

Nichts erklärt den Stellenwert des Menschen in der alevitischen Lehre besser als der Satz: *Benim Kâbe'm insandır*.¹⁴ Für uns spielt keine Rolle, ob jemand schwarz oder weiß ist, Mann oder Frau, Muslim oder Christ, gläubig oder ungläubig. Wir machen also bei Glaube, Rasse oder Geschlecht keinen Unterschied. Es gilt bei uns der Imperativ *Yetmiş iki millete bir nazarla bakınız*.¹⁵ Das praktizieren wir auch. Wir missionieren zum Beispiel nicht. Wir respektieren also andere Glaubensvorstellungen, wie sie sind. (O. K., Funktionär, 56 Jahre).

Der innerhalb des Alevitentums nicht unbedeutende Interpretationsstrang, dass das Alevitentum nicht als eine Religion mit einem im Zentrum stehenden Schöpfergott, sondern als eine auf den Menschen fixierte „ganzheitliche Soziallehre“ anzusehen sei, basiert im Grunde auf dieser anthropozentrischen Vorstellung: „Wenn der Dichter Daimi sagt: *Kâinatın aynasıyım / Madem ki ben bir insanım / Hakkın varlık deryasıyım / Madem ki ben bir insanım*,¹⁶ bringt er damit den höchsten und einmaligen Stellenwert des Menschen zum Ausdruck.“ (A. K., Funktionär, 41 Jahre).

Auf der anderen Seite ist es interessant zu beobachten, dass das Pluralismusverständnis bzw. die religiöse Toleranz der meisten Befragten stark auf das Herkunftsland bezogen ist und maßgeblich durch die Konfrontation mit dem sunnitischen Islam als „der anderen Religion“ geformt, aber auch beeinträchtigt wurde. Der 75jährige *Dede M. Y.* vom Baba Mansur Ocağı sagte beispielsweise, dass er heute „viel lockerer“ mit den Unterschieden zwischen den verschiedenen Religionen umgehe als in seiner Jugend:

Ich weiß es nicht genau, aber das mag am Alter liegen. Es kann aber auch so sein, dass ich damals viel an die Gräueltaten der Sunniten dachte. Für mich war es damals unmöglich zu glauben, dass die Sunniten, die uns so viel Leid zugefügt haben, in irgendeinem Punkt recht haben könnten.

14 „Meine Ka'ba ist der Mensch selbst.“

15 „Behandle alle Menschen (hier: ‚die 72 Nationen‘) gleich.“

16 „Ich bin der Spiegel des Universums / Denn ich bin ein Mensch / Ich bin der Ozean der Wahrheit / Denn ich bin ein Mensch.“

Hinsichtlich des Umgangs mit den Sunniten bzw. mit dem Islam besteht ein großer Unterschied zwischen den beiden befragten Gruppen. Während die Funktionäre mehrheitlich auf essenzielle inhaltliche Differenzen zwischen dem orthodoxen Islam und dem Alevitentum hinwiesen, bezogen sich die *Dedes* eher auf die reale Konfrontation zwischen den beiden Glaubensrichtungen und rückten sunnitische Angriffe aus der Vergangenheit in den Mittelpunkt ihrer Kritik. Im Gegensatz zur Mehrheit der Funktionäre ist diese Gruppe trotz kritischer Distanz keineswegs an einem Bruch mit dem (sunnitischen) Islam interessiert. Im Gegenteil: Die überwiegende Mehrheit (zwölf Personen) betont ihre Zugehörigkeit zum Islam. Ein *Dede* des Dede Garkın Ocađı sagte beispielsweise:

Wir sind muslimische Aleviten (*Müslüman Alevi*). Es gibt nicht nur den sunnitischen Islam. Das müssen die Sunniten verstehen. Wenn sie von ihren schrecklichen Fehlern in der Vergangenheit lernen würden, uns also nicht mehr als Ketzer (*rafızi*) oder Ungläubige (*zındık*) beleidigten, sondern als Muslime betrachteten, dann hätten wir keine Probleme mehr miteinander. Wir haben ja schließlich das gleiche Buch und den gleichen Propheten. (B. C., 67 Jahre).

Ein anderer *Dede* meinte, dass die politischen Auseinandersetzungen in der Türkei, die eigentlich mit dem Glauben nichts zu tun hätten, die Kluft zwischen den Aleviten und den Sunniten in der Vergangenheit vergrößert hätten.

Vor allem die rechten Politiker haben die Religion missbraucht. Und die linken Jugendlichen haben sie dabei indirekt unterstützt, indem sie mit anti-religiösen Parolen auftraten. Unsere Kinder hörten nicht mehr auf uns. Anstelle der Namen von Ali und anderen Imamen hörten wir nur noch Lenin und Mao. Die Sunniten nutzten dies als Vorwand für ihre Angriffe auf die Aleviten, als ob alle Linke in der Türkei Aleviten wären. Trotz allem sollte man diese Ereignisse heute nicht hochreden und als Basis für neuen Hass nutzen. (M. B., 64 Jahre, Sultan Sinemil Ocađı).

Noch stärker wurde das Toleranz- und Pluralismusverständnis der Vereinsfunktionäre vom „sunnitischen Gegner“ geprägt. Die Mehrheit in dieser Gruppe (zwölf Personen) glaubt an die Eigenständigkeit des Alevitentums, und für neun von ihnen handelt es sich um eine religiöse Richtung außerhalb des Islams. Sie gaben ihren Glauben explizit mit *Kızılbaş* an, um sich deutlicher vom Islam abzugrenzen.¹⁷ Gerade diese Gruppe ist in ihrer Islam-Kritik viel offensiver:

¹⁷ Es muss hier erwähnt werden, dass diese unterschiedlichen Auffassungen in beiden Gruppen nur zum Teil auf den Gegensatz modern/laizistisch vs. klerikal/traditionell zurückzuführen sind. Die Differenzen betreffen vielmehr die Legitimationsgrundlage des *Dedelik* selbst. Diese zentrale Institution der Aleviten wäre ohne den Rückgriff auf die *ahl al-bayt*, die Prophetenfamilie, nur eine leere Hülle. Es liegt daher keineswegs im Interesse der *Dedes*, alle Brücken zum Islam abzubrechen und so ihren Machtanspruch und damit die Grundlagen ihrer Existenz überhaupt infrage zu stellen.

Ich kann nicht im Namen der Toleranz so viele Ungerechtigkeiten in manchen Religionen übersehen. Ich finde beispielsweise die Frauenrechte, die Behandlung der Andersgläubigen usw. im Islam sehr problematisch. Wie viele alevitische Studenten wurden im Monat Ramadan an den Universitäten erstochen, weil sie nicht fasten wollten? In manchen Städten Anatoliens, sogar in manchen Vierteln Istanbuls, trauen sich die Frauen ohne Kopftuch nicht auf die Straße.

Der 57-jährige ehemalige Sozialist C. R., der zehn Jahre lang Mitglied der Grünen Partei war, überträgt sein stark durch die Auseinandersetzungen in seinem Heimatland geformtes Freiheitsverständnis auch auf die deutschen Verhältnisse, indem er die Islam-Politik der linken Parteien als von einer „blinden Toleranz“ bestimmt sieht:

Die Islamisten genießen in Europa dank der Unterstützung der linken Parteien alle Freiheiten. Sie sind aber in ihren Ländern taub und blind, was die Toleranz für Andersdenkende und –glaubende angeht. Ich war in den 90er Jahren Mitglied der Grünen. Ich habe aus nächster Nähe gesehen, wie sie sich von Islamisten ausnutzen ließen. Mit ihrer Unterstützung wurden zahlreiche neue Moscheen und Tarnorganisationen gegründet, in denen gerade solche Ideen bekämpft werden, für die sich die Grünen eigentlich einsetzen.

Dennoch fehlte es auch bei den Funktionären nicht an Stimmen, die betonten, dass man die „sunnitische Welt“ nicht als einen „monolithischen Block“ betrachten, sondern zwischen den verschiedenen Richtungen differenzieren sollte. So sagte beispielsweise ein Vereinsleiter, der gleichzeitig *Ocakzade* ist:

Ich sehe eigentlich keinen großen Unterschied zwischen einem aufgeklärten Sunniten und mir. Deswegen will ich nicht pauschalisieren. Ich kann auch mit einem frommen und nicht gewalttätigen Sunniten gut auskommen. Meine Offenheit hört nur bei radikalen fundamentalistischen Terrororganisationen auf. Für solche habe ich kein Verständnis. (H. Ç., 51 Jahre).

Der „religiöse Fundamentalismus“, worunter primär die exklusive Bindung an eine bestimmte religiöse Ausrichtung verstanden wird, bildet in der ideologischen Dimension der Religiosität den Gegenpol zum „religiösen Pluralismus“. Die folgenden vier Punkte schneiden diesen Aspekt an.

1. Ich bin davon überzeugt, dass in religiösen Fragen vor allem meine eigene Religion recht hat und andere Religionen eher unrecht haben.

	stimme über- haupt nicht zu D (TR)	stimme eher nicht zu D (TR)	habe dazu keine feste Meinung D (TR)	stimme eher zu D (TR)	stimme voll und ganz zu D (TR)
Dedes	5 (3)	6 (5)	2 (3)	1 (2)	1 (2)
Vereinsfunktionäre	10 (9)	3 (4)	1 (1)	1 (1)	0 (0)

2. Ich bin davon überzeugt, dass vor allem die Mitglieder meiner eigenen Religion zum Heil gelangen.

	stimme überhaupt nicht zu D (TR)	stimme eher nicht zu D (TR)	habe dazu keine feste Meinung D (TR)	stimme eher zu D (TR)	stimme voll und ganz zu D (TR)
Dedes	5 (3)	7 (5)	2 (4)	1 (2)	0 (1)
Vereinsfunktionäre	7 (7)	6 (5)	2 (3)	0 (0)	0 (0)

3. Für meine Religiosität ist es wichtig, dass ich das Böse entscheidend bekämpfe.

	stimme überhaupt nicht zu D (TR)	stimme eher nicht zu D (TR)	habe dazu keine feste Meinung D (TR)	stimme eher zu D (TR)	stimme voll und ganz zu D (TR)
Dedes	3 (3)	12 (7)	0 (4)	0 (1)	0 (0)
Vereinsfunktionäre	7 (5)	8 (10)	0 (0)	0 (0)	0 (0)

4. Ich bin bereit, für meine Religion auch große Opfer zu bringen.

	stimme überhaupt nicht zu D (TR)	stimme eher nicht zu D (TR)	habe dazu keine feste Meinung D (TR)	stimme eher zu D (TR)	stimme voll und ganz zu D (TR)
Dedes	4 (2)	5 (6)	0 (0)	4 (4)	2 (3)
Vereinsfunktionäre	4 (8)	7 (5)	0 (1)	3 (1)	1 (0)

„Geburtsprinzip“, „Missionierung“ und „Hierarchie“ sind drei Begriffe, die in den Antworten beider Gruppen zu Punkt 1 häufig vorkamen. Es wurde immer wieder unterstrichen, dass das Alevitentum eine Glaubensrichtung sei, der man nur durch die Geburt angehöre. Man betreibe daher keine Missionierung. Der Funktionär C. R. (57 Jahre) hob hervor, dass die alevitische Lehre keine Hierarchie zwischen den Religionen kenne, da ihr ein „Gründungsmythos“ fehle, der einen Überlegenheitsanspruch legitimiere:

Fast alle großen Religionen betrachten sich durch einen Gründungsakt als überlegen. Juden weisen auf ihren Pakt mit Gott hin, im Christentum kommt Jesus Christus als Sohn Gottes auf die Erde. Der Islam sieht sich als die letzte Religion überlegen. Dadurch beansprucht jede von ihnen die Wahrheit. Dieser Gedanke ist dem Alevitentum absolut fremd. Hätten wir auch einen solchen Wahrheitsanspruch, müssten wir konsequenterweise ebenfalls ständig versuchen, andere Menschen auf den richtigen Weg zu leiten. Dies würde dann zu Religionskonflikten führen.

Der Dede E. Y. (65 Jahre) vom Pir Sultan Ocağı betrachtet die Religionszugehörigkeit als ein von Gott bestimmtes Schicksal. Deswegen sei es nicht legitim, die Frage nach der Überlegenheit der Religionen zu stellen. Es sei auch nicht wünschenswert, diese von Gott gegebene „Identität“ zu ändern:

Eigentlich kommt jeder Mensch in einer Religionsgemeinschaft auf die Welt. Das ist Gottes Bestimmung. Also hat jeder seine passende Religion, wie jeder sein passendes Geschlecht hat. Deswegen hinterfragen wir weder unsere Religionszugehörig-

keit noch die von anderen. Wir vergleichen auch die Religionen nicht miteinander. Wir mischen uns nicht in den Gottesplan ein.

Beim Punkt 2 dominieren zwei Interpretationen des Begriffs „Heil“. Die *Dedes* verstanden ihn mehrheitlich als „Verlöschen in Gott“, während die Funktionäre das Heil überwiegend als „Erreichen der seelischen Vollkommenheit als höchste Stufe im Kreislauf der Wiedergeburten“ interpretierten. Zwölf *Dedes* und dreizehn Funktionäre glaubten, dass der Heilserwerb unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion sei. Er hänge eher vom Tun des Einzelnen ab. Wichtig sei, dass man die „Kriterien“, die die eigene Religion dafür vorsehe, erfülle:

Wenn der Gläubige die ethischen Gebote seiner Religion befolgt, wird er dafür auf irgendeine Weise belohnt. Die Muslime kommen beispielsweise ins Paradies, die Hindus erreichen Nirwana usw. (C. B., *Dede*, 63 Jahre, Garip Musa Ocađı).

Beim Begriff des „Bösen“ in Punkt 3 herrscht dagegen unter den Probanden eine mehr oder weniger einheitliche Meinung: Das Alevitentum kenne kein „Böses“, wie es als Satan, als Versucher, der die Menschen zur Sünde verführt, in den abrahamitischen Religionen vorkommt:

Die ganzen Geschichten mit Dämonen und bösen Kräften passen nicht zur praktizierten alevitischen Lehre. Der größte Feind, den man zu bekämpfen hat, ist im Menschen selbst. Das sind seine biologischen Triebe, die gezügelt werden müssen. Es sind negative Energien, die mit guten ethischen Prinzipien zu positiven Energien umgewandelt werden können. Das ist der Kampf der Aleviten gegen das Böse, wenn man es so verstehen will. (A. K., Funktionär, 41 Jahre).

Der Ausdruck „große Opfer bringen“ (Punkt 4) wurde in den Gesprächen eher „defensiv“ ausgelegt. „Wenn man nicht missioniert, keine Heilbotschaften verbreitet, kein Böses kennt und alle Religionen als gleichberechtigt ansieht, wofür soll man dann große Opfer bringen?“, fragte ein Funktionär (D. I., 48 Jahre). Die meisten Befragten bezogen die Opferbereitschaft in erster Linie auf ihre sozialkaritative Arbeit in der eigenen Gemeinde. Der *Dede* C. K., 44 Jahre, vom Üryan Hıdır Ocađı, der jahrelang als Vorsitzender des *Dede*-Rates in einem großen westlichen Bundesland aktiv war, sagte beispielsweise, dass er in einem Jahr an 85 offiziellen Sitzungen und *Cem*-Gottesdiensten in ganz Europa teilgenommen und diese zum größten Teil auch selbst geleitet habe:

Man kann nicht sagen, dass mein Familienleben und meine Gesundheit darunter nicht gelitten haben. Das ist für mich ein Opfer, das ich für meinen Glauben gerne bringe. Wenn aber andere und vor allem unbeteiligte Menschen durch meine Aktivitäten für meine Religion zu Schaden kommen, dann hört meine Opferbereitschaft auf. Keine Religion ist heiliger als das Menschenleben.

Auch für den Funktionär İ. B. (50 Jahre) würde der Einsatz für seine Religion dort aufhören, wo sich andere Menschen dadurch verletzt oder benachteiligt fühlten. Ein Kampf für religiöse Inhalte und Symbole komme für ihn nicht infrage.

Eine Schmähung von Ali oder anderer alevitischer Heiliger würde mich beispielsweise nie auf die Barrikaden bringen. Das eigene Leben oder das Leben anderer Menschen dafür in Gefahr zu bringen, passt nicht zu meinem alevitischen Glauben.

Religiöse Praxis

Bei dieser Dimension der Religiosität, die sich im psychologischen Medium des Handelns vollzieht, wird zwischen öffentlicher und privater religiöser Praxis unterschieden. Genauer geht es dabei um eine gemeinschaftliche und eine individuelle Praxis des Gebets bzw. der Meditation. Während sich die Kerndimension der öffentlichen religiösen Praxis auf die soziale Erwartung bezieht, dass die Religionszugehörigkeit in gemeinschaftlichen Handlungen und Ritualen in öffentlichen Rahmen zum Ausdruck kommt, wird bei der privaten religiösen Praxis von der Zuwendung an die Transzendenz auch in privaten Räumen ausgegangen.

Da im Gegensatz zum täglichen Gebet im sunnitischen Islam oder zum Sonntagsgottesdienst im Christentum die alevitischen rituellen *Cem*-Gottesdienste viel seltener stattfinden, mussten die Fragen und die Antwortskalen dementsprechend angepasst werden.

Frage: Wie oft nehmen Sie an den *Cem*-Gottesdiensten teil?

	einmal in der Woche D (TR)	ein bis dreimal im Monat D (TR)	mehrmals pro Jahr D (TR)	seltener D (TR)	nie D (TR)
Dedes	2 (0)	7 (3)	6 (6)	0 (4)	0 (2)
Vereinsfunktionäre	1 (0)	2 (0)	10 (3)	2 (4)	0 (8)

Frage: Wie wichtig ist Ihnen die Teilnahme am *Cem*-Ritual?

	gar nicht D (TR)	wenig D (TR)	mittel D (TR)	ziemlich D (TR)	sehr D (TR)
Dedes	0 (0)	0 (0)	0 (1)	2 (3)	13 (11)
Vereinsfunktionäre	0 (8)	1 (2)	2 (2)	4 (2)	8 (1)

Es ist hier deutlich zu sehen, dass die *Cem*-Rituale in der Migration sehr viel häufiger besucht werden als in der Heimat. Ein beträchtlicher Teil der Funktionäre (acht Personen) und zwei *Dedes* besuchten einen solchen Gottesdienst das erste Mal überhaupt erst in Deutschland. In der Türkei war der Zeitraum zwischen 1960 und 1985, der für einen Großteil der Probanden einen zentralen Lebensabschnitt darstellte, der Entwicklung des religiösen Lebens und insbesonde-

re der Ausübung alevitischer Ritualgebete nicht gerade förderlich. Der Auflösungsprozess in den alevitischen Glaubensstrukturen wurde durch diverse gesellschaftliche und politische Faktoren besonders begünstigt und erreichte in jener Periode seinen Höhepunkt, wie die Befragten dies im Zusammenhang mit ihrer religiösen Sozialisation in der Türkei immer wieder zum Ausdruck brachten:

In den 60er Jahren, als ich ein Kleinkind war, wanderten fast alle erwachsenen Männer aus unserem Dorf nach Deutschland aus, sodass fast keine *Cem*-Gottesdienste mehr stattfanden. Im politischen Chaos der 70er Jahre gab es für die Religion keinen Platz mehr. In den 80er Jahren dagegen herrschte in der Türkei die den Aleviten gegenüber feindlich gesinnte türkisch-islamische Staatsdoktrin. Es war unmöglich, sich zum Alevitentum zu bekennen, geschweige denn, einen *Cem*-Gottesdienst abzuhalten. Ich habe ein *Cem*-Ritual erst 1988, mit 28 Jahren, nach meiner Migration nach Deutschland, in Mainz gesehen. (R. A., Funktionär, 52 Jahre).

In der Migration hat sich nicht nur die Häufigkeit der Teilnahme an den *Cem*-Ritualen geändert. Auch die Gestaltung, Durchführung und Funktionen des Rituals selbst waren in den Augen der Befragten einem Wandel unterworfen. Dies kam vor allem in den Ausführungen der *Dedes*, die in der Türkei mit der „traditionellen“ *Cem*-Kultur aufgewachsen sind, deutlich zur Sprache:

Die *Cems* aus meiner Jugendzeit waren richtige Gottesdienste. Die Jetzigen und vor allem die in Europa sind unnatürlich: Die ganze Atmosphäre, der Raum, die Lichter, manchmal auch die Kameras, die Einmischung der Vereinsleiter usw. Viele Teilnehmer betrachten die *Cems* als kulturelle Veranstaltung. Am Anfang war es noch schlimmer. Es hat sogar Fälle gegeben, in denen manche Teilnehmer nach dem *semah*-Tanz geklatscht haben. (D. T., *Dede*, 70 Jahre, Koca Leşker Ocağı).

Auch einige Funktionäre weisen auf die „veränderte Funktion“ bzw. auf den partiellen „Funktionsverlust“ der *Cem*-Rituale hin: Einst seien die *Cems* auch „Orte der Gerichtsbarkeit“ gewesen, wo Streitigkeiten zwischen den Gemeindemitgliedern beigelegt und „Abweichler vom Weg“ (*düşkün*) bestraft worden seien. Auf diese Weise und vor allem durch das Einvernehmen (*rızalık*) habe man für Ordnung, Versöhnung und Frieden in der Gemeinde gesorgt.

Heute funktioniert so etwas nicht, weil die Gemeindemitglieder im Arbeitsleben und auch im Alltag fast nichts miteinander zu tun haben und daher auch keine Probleme miteinander haben. In dieser Anonymität weiß man auch nicht recht, wer *düşkün* ist und wer nach den Prinzipien des Weges lebt. (M. N., 64 Jahre).

Dass *Cems* nicht nur als „Gottesdienste“ im theistischen Sinne verstanden werden, ist für einen Glauben, in dem auch pantheistische Vorstellungen einen wichtigen Platz einnehmen, nichts Besonderes. Ein Teil der Befragten, vor allem bei den Funktionären, betont den ekstatischen Charakter der *Cem*-Versammlung.

Die Veranstaltung ist für sie kein religiöses Gebet im engeren Sinne, sondern eine öffentliche Meditationsveranstaltung: „Wenn ich dort den *deyiş* der *Dedes* zuhöre, mir die sich beim *semah* im Kreis drehenden Männer und Frauen ansehe und anschließend mit allen Beteiligten das Mahl teile, fühle ich mich als Teil eines mystischen Kosmos, in dem alles eins ist.“ (B. Y., Funktionär, 47 Jahre).

Eine Gruppe von Befragten (fünf Funktionäre und drei *Dedes*) hob auch im Zusammenhang mit dem privaten Gebet die mystische und meditative Seite besonders hervor. Wenn in den folgenden Fragen, die die private religiöse Praxis betreffen, die Rede von „Gebet“ ist, ist dieser Aspekt mit berücksichtigt.

Frage: Wie häufig beten Sie?

	nie D (TR)	ein bis vier Mal im Monat D (TR)	mehr als einmal in der Woche D (TR)	einmal am Tag D (TR)	mehrmals am Tag D (TR)
Dedes	0 (0)	2 (1)	6 (5)	5 (7)	2 (2)
Vereinsfunktionäre	3 (9)	5 (3)	4 (2)	2 (1)	1 (0)

Frage: Wie wichtig ist Ihnen das persönliche Gebet?

	gar nicht D (TR)	wenig D (TR)	mittel D (TR)	ziemlich D (TR)	sehr D (TR)
Dedes	0 (0)	1 (2)	5 (5)	5 (4)	4 (4)
Vereinsfunktionäre	3 (7)	4 (3)	4 (2)	2 (2)	2 (1)

Das Gebet ist für die oben erwähnte Gruppe in erster Linie „ein Weg, innere Ruhe zu finden“, wobei nicht unbedingt auf einen transzendenten Schöpfergott Bezug genommen wird:

Ein paar Mal in der Woche und, wenn ich viel Stress habe, noch öfters halte ich einige wenige Minuten inne und höre auf meine innere Stimme. Wenn etwas nicht in Ordnung ist, versuche ich aus dieser Ruhe Kraft zu schöpfen und das Problem zu beheben. Wenn ich aber glücklich bin, spreche ich meine Dankbarkeit aus und versuche, diesen Zustand noch intensiver zu erleben. (T. A., Funktionär, 45 Jahre).

Die Mehrheit der *Dedes* praktiziert dagegen eine eindeutig theistische Gebetsform mit personaler Gottheit, die angesprochen und gepriesen wird:

Es ist nicht selbstverständlich, dass ich heute gesunde und kluge Kinder habe und es meiner Familie gesundheitlich und materiell gut geht. Das sind Gottes Geschenke an mich. Gebet bedeutet für mich nicht anderes, als meine Dankbarkeit für all das immer wieder zum Ausdruck zu bringen. Dafür gibt es keine besonderen Formen. Ich werfe mich weder auf den Boden, noch knie ich nieder oder öffne meine Hände. Alles läuft ganz still und formlos über das Gehirn und das Herz. (S. G., *Dede*, 60 Jahre, Hıdır Abdal Ocađı).

Religiöse Erfahrung

Bei dieser Kerndimension, die sich psychologisch im Medium des Wahrnehmens vollzieht, geht es um die Perzeptibilität der Transzendenz und diverser religiöser Wahrnehmungsformen. Die allgemeine Intensität der Dimension „religiöse Erfahrung“ wird hier durch drei Fragen abgebildet, die sich auf die Häufigkeit der Metagnomie einer transempirischen Realität konzentrieren.

Frage 1: Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches Ihnen etwas sagen will?

	nie D (TR)	selten D (TR)	gelegentlich D (TR)	oft D (TR)	sehr oft D (TR)
Dedes	1 (1)	3 (3)	3 (4)	5 (4)	3 (3)
Vereinsfunktionäre	4 (9)	5 (3)	2 (2)	2 (1)	2 (0)

Frage 2: Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches in Ihr Leben eingreift?

	nie D (TR)	selten D (TR)	gelegentlich D (TR)	oft D (TR)	sehr oft D (TR)
Dedes	1 (0)	2 (3)	3 (3)	5 (5)	4 (4)
Vereinsfunktionäre	4 (8)	3 (4)	4 (2)	2 (1)	2 (0)

Frage 3: Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, mit allem eins zu sein?

	nie D (TR)	selten D (TR)	gelegentlich D (TR)	oft D (TR)	sehr oft D (TR)
Dedes	4 (4)	7 (4)	2 (3)	1 (3)	1 (1)
Vereinsfunktionäre	1 (1)	2 (1)	4 (3)	3 (4)	5 (6)

Die Verstärkung des theistischen Empfindens (Frage 1 und 2) bei den Vereinsfunktionären in Deutschland lässt sich auch hier zum größten Teil mit ihrer Hinwendung zur Religion erklären. Darüber hinaus dürfte auch der Einfluss der großen monotheistischen Religionen, mit denen diese Gruppe aufgrund ihrer neuen Funktionen ständig in Kontakt steht, eine nicht geringe Rolle spielen. Wenn auch nicht so eindrücklich wie die *Dedes*, so sprechen doch auch einige Funktionäre offen von ihrer vorwiegend erst in der Migration gemachten Erfahrung Gottes als „persönlicher Wirklichkeit“. Zu ihrem neuen religiösen Leben gehöre es, mit Gott zu „kommunizieren“, zu ihm zu „beten“, ihn zu „loben“, auf ihn zu „hören“, eine „Ich-Du-Beziehung“ zu ihm aufzubauen. Der 50-jährige Vereinsvorsitzende Y. S. interpretierte einen Autounfall aus dem Jahre 1986 als Folge einer „gestörten Kommunikation mit Gott“: „Wenn ich heute zurückdenke, kann ich ganz klar sagen, dass ich damals unter dem Einfluss meiner Weltanschauung die eindeutigen Botschaften Gottes nicht beachtet habe und die Reise doch angetreten habe.“ Dabei deutete er den Unfall nicht als eine „Bestra-

fung“ (*ceza*) durch Gott oder als Schicksal (*kader*), sondern als „Konfrontation mit der eigenen religiösen Insensibilität“ (*dinsel duyarsızlıđın bilincine ermek*):

Es muss eine Sprache geben, mit der man sich mit Gott verständigt. Es sind meistens Zeichen, die man richtig lesen und umsetzen soll. Wenn ich sehe, dass es nach Regen aussieht und trotzdem beim Verlassen des Hauses keine festen Schuhe und keinen Regenschirm mitnehme und dann nass und eventuell auch krank werde, trage allein ich dafür die Verantwortung, nicht das Wetter. Ich habe nämlich die Zeichen der Natur missachtet. Bei den Zeichen Gottes ist es nicht anders. Indem man sie richtig wahrnimmt und dementsprechend handelt, zeigt man, dass man Gott respektiert und nach seinem Willen lebt.

Trotz der Zunahme theistischer Gottesvorstellungen ist die Einheits-Erfahrung bei den Funktionären, wie in Frage 3 deutlich zum Vorschein kommt, immer noch dominant. Der Gedanke einer „Wesenseinheit allen Seins“ bestimmt nach wie vor ihre Gotteswahrnehmung, und dadurch unterscheiden sie sich grundlegend von den *Dedes*.

Um die inhaltliche Struktur und emotionale Valenz, die aus der allgemeinen Intensität religiöser Erfahrungen nur begrenzt erschlossen werden kann, genauer abzubilden, ist es notwendig, nach spezifischen Inhalten religiöser Erfahrungen zu fragen. Zu diesem Zweck wird hier ein Inventar der „religiösen Gefühle“ angegeben, wobei zwischen positiv und negativ besetzten Gefühlsqualitäten zu unterscheiden ist. Im Folgenden stellen wir die Ergebnisse für die beiden Gruppen (anders als bis jetzt) in zwei getrennten Tabellen vor.

Frage: Wie oft erleben Sie in Bezug auf Gott oder etwas Göttliches ... ?

	nie D (TR)	selten D (TR)	gelegentlich D (TR)	oft D (TR)	sehr oft D (TR)
Dedes					
1. Geborgenheit	0 (0)	2 (1)	2 (3)	6 (6)	5 (5)
2. Dankbarkeit	0 (0)	2 (2)	4 (5)	5 (4)	4 (4)
3. Kraft	0 (0)	1 (1)	5 (4)	5 (5)	4 (5)
4. Freude	0 (0)	2 (3)	4 (4)	5 (4)	4 (4)
5. Hoffnung	0 (0)	2 (1)	4 (3)	5 (6)	4 (5)
6. Liebe	0 (0)	2 (2)	5 (4)	4 (5)	4 (4)
7. Gerechtigkeit	0 (0)	3 (2)	4 (5)	4 (4)	4 (4)
8. Hilfe	0 (0)	3 (3)	4 (4)	4 (4)	4 (4)
9. Befreiung von Schuld	5 (8)	4 (3)	3 (3)	2 (1)	1 (0)
10. Befreiung von einer bösen Macht	10 (12)	3 (2)	2 (1)	0 (0)	0 (0)
11. Schuld	11 (12)	2 (2)	2 (1)	0 (0)	0 (0)
12. Zorn	14 (14)	1 (1)	0 (0)	0 (0)	0 (0)
13. Angst	12 (8)	2 (3)	1 (2)	0 (2)	0 (0)

In der Tabelle ist eindeutig zu sehen, dass negative Gefühle wie Schuld, Zorn oder Angst im Gottesbild der alevitischen *Dedes* keine Rolle spielen. Fast alle Befragten lehnen die Vorstellung eines „strafenden Gottes“ als „mit dem Alevi-

tentum nicht vereinbar“ ab: „Das ist das, was uns von den Sunniten unterscheidet“, sagt T. K., ein 58 Jahre alter *Dede* des Hamza Baba Ocađı.

Nicht nur im Islam versucht man die Menschen durch Angst an Gott zu binden. Man kann dafür sowohl in der Schrift als auch in der Praxis zahlreiche Beispiele angeben. So haben beispielsweise einige sunnitische Geistliche und sogar ein Theologieprofessor das Erdbeben in der Türkei, bei dem über 30 000 Menschen ums Leben kamen, als Strafe Gottes für ein unsittliches Leben interpretiert. Diese Vorstellung ist uns fremd. Liebe verbindet uns mit Gott, nicht Angst.

Ein ähnliches Bild bei den negativen Gefühlen ergibt sich bei den Funktionären. Die Verteilung der positiven Gefühle sieht dagegen hier ganz anders aus.

Frage: Wie oft erleben Sie in Bezug auf Gott oder etwas Göttliches ... ?

	nie D (TR)	selten D (TR)	gelegentlich D (TR)	oft D (TR)	sehr oft D (TR)
Funktionäre					
1. Geborgenheit	1 (6)	4 (3)	4 (3)	4 (2)	2 (1)
2. Dankbarkeit	1 (6)	3 (3)	4 (3)	4 (2)	3 (1)
3. Kraft	2 (6)	4 (3)	4 (3)	3 (2)	2 (1)
4. Freude	2 (6)	4 (3)	5 (3)	2 (2)	2 (1)
5. Hoffnung	1 (5)	4 (2)	4 (4)	3 (3)	3 (1)
6. Liebe	1 (7)	3 (2)	5 (3)	4 (2)	2 (1)
7. Gerechtigkeit	5 (8)	5 (3)	3 (3)	1 (1)	1 (0)
8. Hilfe	3 (7)	4 (4)	5 (2)	2 (2)	1 (0)
9. Befreiung von Schuld	11 (12)	2 (2)	1 (1)	1 (0)	0 (0)
10. Befreiung von einer bösen Macht	13 (14)	2 (1)	0 (0)	0 (0)	0 (0)
11. Schuld	12 (14)	2 (1)	1 (0)	0 (0)	0 (0)
12. Zorn	9 (11)	3 (2)	2 (2)	1 (0)	0 (0)
13. Angst	7 (5)	4 (4)	2 (3)	1 (2)	1 (1)

Konsequenz im Alltag

Bei der Dimension der Alltagskonsequenz, die sich psychologisch vorwiegend im Medium des Handelns vollzieht, geht es um die Frage nach der Wirksamkeit religiöser Vorstellungen in der alltäglichen Lebensführung. Da diese Dimension einen sehr heterogenen Bereich von Phänomenen umfasst, ist es nicht leicht, ein operationales Konstrukt zu definieren, das ihre gesamte Breite abdeckt. Im Folgenden wird eher auf die ethischen Aspekte eingegangen.

Frage: Wie stark leben Sie in Ihrem Alltag nach religiösen Geboten?

	gar nicht D (TR)	wenig D (TR)	mittel D (TR)	ziemlich D (TR)	sehr D (TR)
Dedes	0 (0)	0 (3)	3 (5)	6 (4)	6 (3)
Vereinsfunktionäre	1 (10)	3 (3)	5 (2)	5 (0)	1 (0)

Hier steht dem leichten Anstieg der Alltagsreligiosität bei den *Dedes* eine relativ starke Zunahme bei den Funktionären gegenüber. Außer mit der „Entdeckung

der religiösen Wurzeln“ lässt sich dies auch mit der relativ freien religiösen Atmosphäre in Deutschland erklären. Negative Konsequenzen, mit denen man während der Ausübung religiöser Praktiken in der Türkei konfrontiert war, entfallen hier beispielsweise: „Ich habe in der Türkei im Monat Muharrem die religiösen Gebote, wie beispielsweise das Fasten oder Sich-nicht-Rasieren nicht praktizieren können. Ich wollte keineswegs riskieren, dass meine Kollegen von meinem Glauben erfahren.“ (N. E., Funktionär, 49 Jahre). Neben der Verheimlichung der eigenen religiösen Überzeugungen war die Verstellung (*takiye*) für die Aleviten in der Türkei bis in die jüngste Vergangenheit ein probates Mittel, um sich und ihre Gemeinde vor Nachteilen zu schützen. Die Möglichkeiten und „Räume“ für ein offenes Praktizieren alevitischer religiöser Rituale und Gebote waren also erheblich eingeschränkt. Man fürchtete nicht nur gesellschaftlichen Druck von verschiedenster Seite, sondern auch berufliche und geschäftliche Nachteile. Die Aussagen eines 71-jährigen *Dedes* verdeutlichen, dass beispielsweise die Freiwilligkeit des Religionsunterrichts in den 1970er Jahren keineswegs geeignet war, den Argwohn auf alevitischer Seite zu beseitigen: „Obwohl damals der Religionsunterricht freiwillig war, haben wir unsere Kinder blutenden Herzens an ihm teilnehmen lassen, um zu verhindern, dass sie in der Schule als *Kızılbaş* diffamiert und benachteiligt werden.“ (K. F., 71 Jahre, Hüseyin Abdal Ocađı). Der starke Anpassungsdruck zeigte seine Wirkungen in fast allen Lebensbereichen, sogar in der Privatsphäre:

Ich ging in der Stadt Sivas bei meiner Tante zur Schule. Wir lebten in einem überwiegend von Sunniten bewohnten Viertel. Jedes Jahr im Ramadan mussten wir zur *Sahur*-Zeit aufstehen, das Licht eine Stunde lang brennen lassen; also so tun, als ob wir auch fasten würden. (N. E., Funktionär, 49 Jahre).

Bei der inhaltlichen Ausdifferenzierung der Konsequenzdimension werden drei Lebensbereiche besonders herausgegriffen: „Politik“, „Arbeit“ (als öffentliche Lebensbereiche) und „besondere Lebenslagen“ (als biografische Konstruktion des Selbst). Die folgende Frage fokussiert auf diese Bereiche.

Frage: Wie stark wirkt sich Ihre Religiosität auf folgende Lebensbereiche aus?

	nie D (TR)	selten D (TR)	gelegentlich D (TR)	oft D (TR)	sehr oft D (TR)
Dedes					
1. Erziehung der Kinder	0 (0)	0 (1)	3 (2)	6 (6)	6 (6)
2. Partnerschaft	0 (0)	1 (0)	2 (1)	5 (3)	7 (11)
3. Arbeit, Beruf	2 (1)	3 (2)	4 (4)	3 (4)	3 (4)
4. Freizeit	0 (2)	1 (4)	3 (4)	6 (3)	5 (2)
5. Politische Einstellung	0 (0)	2 (0)	5 (1)	4 (6)	4 (8)
6. Umgang mit der Natur	1 (1)	1 (3)	4 (4)	5 (4)	4 (3)
7. Umgang mit der Sexualität	0 (0)	0 (0)	1 (0)	5 (3)	9 (12)

	nie D (TR)	selten D (TR)	gelegentlich D (TR)	oft D (TR)	sehr oft D (TR)
8. Umgang mit Krankheiten	2 (1)	4 (3)	2 (3)	4 (4)	3 (4)
9. Frage nach dem Sinn des Lebens	0 (0)	1 (2)	2 (3)	7 (6)	5 (4)
10. Umgang mit Lebenskrisen	0 (2)	2 (5)	4 (3)	5 (3)	4 (2)
11. Umgang mit wichtigen Lebensereignissen in der Familie wie Geburt, Heirat oder Tod	0 (0)	0 (0)	2 (1)	6 (5)	7 (9)

Hier ist deutlich zu sehen, dass die politische Einstellung der *Dedes* in der Türkei stärker durch die Religion geprägt war als in Deutschland. Eine bedeutende Rolle dabei spielte die Tatsache, dass Religion und Politik in der Türkei eng zusammenhängen und daher die Erwartung dort größer ist, über die Politik den religiösen Bereich beeinflussen zu können:

In Deutschland ist es für mich als Alevit nicht besonders wichtig, ob diese oder jene Partei regiert. Ich meine nicht als Migrant oder als Freiberufler, sondern explizit als Alevit. In der Türkei ist es dagegen schon wichtig, welche Partei an der Macht ist. Die rechten Parteien waren und sind Aleviten gegenüber erheblich distanzierter. Deswegen wählte ich immer die Sozialdemokraten. (C. B., *Dede*, 63 Jahre, Garip Musa Ocađı).

Wie die politische Einstellung über die ethnische und religiöse Zugehörigkeit definiert werden kann, kommt in den Sätzen eines jüngeren *Dedes* vom Derviş Cemal Ocađı noch deutlicher zum Ausdruck:

Ich bin als kurdischer Alevit doppelt benachteiligt. Die meisten türkischen Regierungen sind sunnitisch und nationalistisch und können sich mit meinen beiden Identitäten nicht anfreunden. Gleichberechtigung war eher ein Thema der linken Parteien, weswegen ich mit ihnen sympathisierte. (N. O., 39 Jahre).

Hier muss noch erwähnt werden, dass der Laizismus, der von den Aleviten als Schutz vor der sunnitischen Übermacht angesehen wird, eine Domäne der linken Parteien ist. Dies erklärt die überproportionale Hinwendung nicht nur der alevitischen *Dedes* und Funktionäre, sondern der Aleviten insgesamt zum linken Spektrum. Trotz einer gewissen Abschwächung dieser Tendenz bei den *Dedes* in Deutschland würde trotzdem die überwiegende Mehrheit von ihnen immer noch links orientierte Parteien wählen: SPD (5), Grüne (3) und die Linke (2).

Aus der Tabelle wird ersichtlich, dass es im Bereich „besondere Lebenslagen“ vor allem beim Punkt „Partnerschaft“ zu einer starken Verschiebung gekommen ist. Während in der Türkei als Alternative zu einem(r) alevitischen Partner(in) fast ausschließlich Personen sunnitischen Glaubens infrage kamen, wurden die Auswahlmöglichkeiten in Deutschland größer, was auch, wenn nicht von den *Dedes* selbst, so doch von ihren nahen Verwandten rege genutzt wird. So gaben beispielsweise acht *Dedes* an, dass ein(e) nähere(r) Verwandte(r) mit einem/r Deutschen verheiratet ist. Eingeherratete Sunniten finden sich dagegen

nur in vier Fällen. Noch ausgeprägter ist das Verhältnis bei den weiblichen Verwandten: Hier steht vier mit Deutschen verheirateten alevitischen Frauen nur eine mit einem sunnitischen Mann verheiratete Frau gegenüber.

Für den Meinungsumschwung bei den *Dedes* sind in erster Linie die erweiterten Möglichkeiten der Partnerwahl verantwortlich. Einige *Dedes* geben auch an, dass sich ihre Vorbehalte gegenüber Eheschließungen mit Sunniten „gemildert“ hätten. Für die Mehrzahl der *Dedes* stellt sich dagegen mit der Mischehe die „Existenzfrage“. Ein *Dede* des Sultan Hıdır Ocađı formulierte seine Bedenken folgendermaßen: „Wir sind eine Minderheitsreligion, die sich ausschließlich über die Geburt vermehrt. Wir haben also kaum Konvertiten. Deswegen müssen wir darauf achten, dass unser Weg fortgesetzt wird. In den Mischehen ist dies aber nicht gewährleistet.“ Am stärksten ist unter den *Dedes* die Gruppe derer, die jegliche Form der Mischehe, vor allem für *Ocakzade*, ablehnt.

Eine weitere Gruppe macht die Zustimmung zur Mischehe vom „gegenseitigen Respekt der Eheleute voreinander“ abhängig. Der *Dede* M. B., der sich demonstrativ als „muslimischer Alevit“ (*Müslüman Alevi*) bezeichnet, betonte, dass „gute Charaktereigenschaften“ und „Toleranz“ für eine Ehe wichtiger seien als der „reine Glaube“:

Ich habe zahlreiche Mischehen zwischen Aleviten und Nicht-Aleviten geschlossen. Ein alevitischer *Dede* erwartet nicht, dass die Personen, die unsere Söhne oder Töchter heiraten, zum Alevitentum übertreten. Wir erwarten von ihnen lediglich, dass sie unserem Glauben mit Wohlwollen begegnen. (M. B., 64 Jahre, Sultan Sinemil Ocađı).

Einige *Dedes* interpretierten auch Ehen zwischen Aleviten und Sunniten in diesem Sinne. Solange man in der Ehe die „Freiheit“ und die „Möglichkeit“ habe, den eigenen Glauben zu praktizieren, spiele das sunnitische Bekenntnis des Ehepartners oder der Ehepartnerin keine Rolle. Ein 51-jähriger *Ocakzade* betont, dass unter den Sunniten vermehrt die Nachsicht wachse, die Aleviten so zu akzeptieren, wie sie sind:

Tolerante Sunniten, die ich kenne, erwarten von ihren Frauen nicht unbedingt, dass sie *Namaz* verrichten oder im Ramadan fasten. Ich hätte nichts dagegen, wenn eine meiner Töchter einen solchen aufgeklärten Sunniten heiraten würde. Aber ein Sunnit, der blind die *Scharia* praktiziert und kein Verständnis für meinen Glauben zeigt, kommt nie infrage. (H. Ç., 51 Jahre, Kureyşan Ocađı).

Schließlich gibt es unter den *Dedes* eine Gruppe, die Ehen mit Sunniten kategorisch ablehnt, sich den Angehörigen anderer Religionen gegenüber aber aufgeschlossen zeigt. Diese betonen nicht nur die „großen inhaltlichen Gegensätze“, sondern auch „das seit Jahrhunderten belastete Verhältnis“ zwischen den beiden Glaubensgemeinschaften:

Ich würde einer Ehe mit einem Sunniten auf keinen Fall zustimmen. Wir passen als Eheleute einfach nicht zueinander, weil wir sehr verschiedene Religionen haben. Darüber hinaus fügten uns die Sunniten von Anbeginn an viel Leid zu. Wir können nicht so tun, als ob eine Mischehe von all dem nicht betroffen wäre. Für Angehörige anderer Religionen gilt dies jedoch nicht. (A. H., 52 Jahre, Sarı Saltık Ocağı).

Bei den Funktionären hat die Relevanz religiöser Inhalte in fast allen Bereichen des Alltags deutlich zugenommen, was allerdings, wie oben schon erwähnt, nicht allein auf den Effekt der Migration zurückzuführen ist. Ein im Vergleich zu den *Dedes* gegensätzlicher Entwicklungsverlauf, vor allem bei den Punkten „Partnerschaft“, „Umgang mit der Sexualität“ und „Umgang mit wichtigen Lebensereignissen in der Familie“, ist dabei nicht zu übersehen.

Frage: Wie stark wirkt sich Ihre Religiosität auf folgende Lebensbereiche aus?

	nie D (TR)	selten D (TR)	gelegentlich D (TR)	oft D (TR)	sehr oft D (TR)
Funktionäre					
1. Erziehung der Kinder	0 (5)	2 (4)	4 (3)	6 (2)	3 (1)
2. Partnerschaft	2 (4)	2 (4)	3 (3)	4 (3)	4 (1)
3. Arbeit, Beruf	2 (5)	3 (5)	5 (2)	3 (2)	2 (1)
4. Freizeit	1 (7)	2 (5)	4 (2)	4 (1)	4 (0)
5. Politische Einstellung	0 (1)	1 (2)	5 (4)	5 (5)	4 (3)
6. Umgang mit der Natur	0 (9)	1 (3)	5 (2)	5 (1)	4 (0)
7. Umgang mit der Sexualität	1 (3)	1 (4)	3 (4)	5 (3)	5 (1)
8. Umgang mit Krankheiten	1 (7)	2 (4)	6 (3)	3 (1)	3 (0)
9. Frage nach dem Sinn des Lebens	1 (8)	2 (3)	3 (2)	5 (2)	4 (0)
10. Umgang mit Lebenskrisen	1 (8)	2 (4)	6 (2)	4 (1)	2 (0)
11. Umgang mit wichtigen Lebensereignissen in der Familie wie Geburt, Heirat oder Tod	0 (6)	1 (4)	5 (3)	5 (2)	4 (0)

Ausblick

Es ist allgemein bekannt, dass Religionen in der Migration an Bedeutung gewinnen. Die Konfrontation mit anderen Kulturen in der Fremde führt zum Rückgriff auf die Herkunftstradition. Die Religion bietet sich als eines der geeignetsten Instrumente zur Schaffung einer alternativen „virtuellen Heimat“ an. Es ist ebenfalls bekannt, dass Religionen ihre Hybridität einer starken Aufnahme- und Integrationsfähigkeit verdanken, ein Umstand, der vor allem beim Zusammentreffen verschiedener religiöser Traditionen in der Migration zu beobachten ist. Dies gilt im besonderen Maße für Glaubensvorstellungen wie das Alevitentum, die nur in geringem Umfang schriftlich fixiert und aufgrund fehlender Dogmen Erneuerungen bzw. äußeren Einflüssen gegenüber besonders offen sind. Bei den Aleviten in Deutschland, um die hier geht, kommt noch der Aspekt hinzu, dass sie überhaupt erst in der Migration ihre Religion „entdeckten“ und eine „öffent-

liche“ religiöse Infrastruktur aufbauen konnten. Das türkische Laizismusverständnis, das keine „Gruppenrechte“, sondern nur „individuelle Rechte“ anerkennt, hatte den religiösen Gemeinschaften im Lande, bis auf drei völkerrechtlich anerkannten Minderheiten und der sunnitischen Mehrheit, keine Ausdrucks- und Entfaltungsmöglichkeiten gewährt.

In diesem Aufsatz wurde deutlich, dass die Migration im Fall des Alevitentums keineswegs nur negativ als ein Sich-Entfernen von den heimischen Quellen der eigenen Kultur wahrgenommen wurde. Im Gegenteil: Dank der freiheitlichen Verhältnisse und vielfältiger Formen der gesellschaftlichen Anerkennung hat sie sich in Deutschland äußerst positiv auf die Rekonstruktion des Alevitentums ausgewirkt. *Dedes* und Vereinsfunktionäre passten dabei ihre religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen in unterschiedlichem Umfang an die neuen Lebensverhältnisse an.

Bei den *Dedes* fällt auf, dass sich ihr in der Türkei überwiegend glaubensgeprägter Zugang zur Religiosität in der Migration um gewisse kognitive Aspekte erweitert hat. Dies lässt sich mit einem zur intellektuellen Auseinandersetzung zwingenden verstärkten Legitimationsdruck gegenüber konkurrierenden religiösen Angeboten erklären. Bei den Vereinsfunktionären ist die frühere Distanz zur Religion einer differenzierten Reflexion über religiöse Fragen gewichen, wobei auch diese Entwicklung in erheblichem Maße durch die Migration begünstigt und gestaltet wurde. Die migrationsbedingten Einflüsse waren in allen Kerndimensionen der Religiosität deutlich zu sehen, besonders stark ausgeprägt waren sie in den Bereichen „Intellekt“, „Ideologie“ und „Konsequenzen“. Auch die konkurrierenden Antworten beider Gruppen auf grundlegende Fragen der alevitischen Standortbestimmung, beispielsweise, ob das Alevitentum zum Islam gehört oder nicht, ob es über eine theistische oder pantheistische Basissemantik verfügt oder auch, ob es sich überhaupt um eine religiöse Lehre oder nicht vielmehr um eine soziale Bewegung handelt, wurden durch die Migration maßgeblich beeinflusst.

Bibliografie

- Ağuıçenođlu, 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.
- Aytekin, Safer. (Hg.) *Buyruk*. Ankara. 1958.
- Boos-Nünning, Ursula. *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. München 1972.

- Bozkurt, Mehmet F. (Hg.) *Das Gebot. Mystischer Weg mit einem Freund*. Hamburg 1988.
- Freitag, Rainer. *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*. Berlin 1985.
- Gennerich, Carsten. „Zentralität und Inhalt religiöser Wirklichkeitskonstruktionen – Neue Perspektiven ihrer Messung“, *Praktische Theologie*, 39 (1). 2004, 67–68.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (Hg.). *Vilâyet-Nâme. Menâkıb-ı Hınkar Hacı Bektaş Veli*. Istanbul 1995.
- Gramlich, Richard. *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Wiesbaden. 1998.
- Groß, Erich. *Das Vilâjet-Name des Hâğğî Bektaşch. Ein türkisches Derwischevangelium*. Leipzig 1927.
- Huber, Stefan. *Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*. Opladen 2003.
- Huber, Stefan. „Der Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien“, *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Hg. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2009, 17–52.
- Huber, Stefan u. Volkhard Krech. „Das religiöse Feld zwischen Globalisierung und Regionalisierung: Vergleichende Perspektiven“, *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Hg. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2009, 53–96.
- Kaplan, Ismail. *Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*. Köln 2004.
- Korkmaz, Esat. *Yorumlu İmam Cafer Buyruğu*. Istanbul 2007.
- Pollack, Detlef. „Was ist Religion?“ Waltraud Schreiber (Hg.), *Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht an Europas Schulen. Ein interdisziplinäres Forschungsprojekt*. Neuried 2000, S. 55–81.
- Schimmel, Annemarie. *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. München 2000.
- 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.
- Tur, Derviş. *Erkânname. Aleviliğin İslam'da Yeri ve Alevi Erkânları*. Rüsselsheim 2000.
- Yalçın, Aziz. *Yorumlu ve Açıklamalarla Makalat-ı Hacı Bektaş Veli*. Istanbul 2000.
- Yaman, Ali. *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Istanbul 2006.
- Yaman, Mehmet (Hg.). *Hacı Bektaş Veli: Makalât ve Müslümanlık*. Istanbul 1985.