

**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 33



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Robert Langer/Raoul Motika/Michael Ursinus
(Hrsg.)

Migration und Ritualtransfer

Religiöse Praxis
der Aleviten, Jesiden
und Nusairier
zwischen Vorderem Orient
und Westeuropa



PETER LANG
Europäischer Verlag der Wissenschaften

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Gefördert mit Mitteln der
Deutschen Forschungsgemeinschaft im Rahmen
des Sonderforschungsbereichs 619 „Ritualdynamik“
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

Redaktion: Janina Karolewski

ISSN 1437-5672
ISBN 3-631-52426-9

© Peter Lang GmbH
Europäischer Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2005
Alle Rechte vorbehalten.

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.

Printed in Germany 1 2 3 4 6 7

www.peterlang.de

Inhalt

Einleitung	7
<i>Robert Langer, Dorothea Lüddeckens, Kerstin Radde & Jan A. M. Snoek</i> Ritualtransfer	23
<i>Philip G. Kreyenbroek</i> Religious Minorities in the Middle East and Transformation of Rituals in the Context of Migration	35
<i>David Shankland & Atila Çetin</i> Ritual Transfer and the Reformulation of Belief Amongst the Turkish Alevi Community	51
<i>Raoul Motika & Robert Langer</i> Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext	73
<i>Janina Karolewski</i> <i>Ayin-i Cem</i> – das alevitische Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des <i>İbadet ve Öğreti Cemi</i>	109
<i>Hüseyin Ağuçıenoğlu</i> Das alevitische <i>Dede</i> -Amt	133
<i>Hans-Lukas Kieser</i> <i>Alevilik</i> als Lied und Liebesgespräch: Der Dorfweise Melûli Baba (1892-1989)	147

Refika Sariönder

Transformationsprozesse des alevitischen *Cem*:
Die Öffentlichkeit ritueller Praktiken und Ritualhandbücher 163

Ina Paul & Johannes Zimmermann

Zur Funktionalität des *Cem*-Rituals als Instrument
alevitischer Identitätsstiftung in der *Cem Dergisi* 175

Martin Sökefeld

Cem in Deutschland: Transformationen eines Rituals
im Kontext der alevitischen Bewegung 203

Béatrice Hendrich

Erfundene Feste, falsche Rituale? Die Gedenkfeier von Hacıbektaş 227

Rüdiger Benninghaus

Friedhöfe als Quellen für Fragen des Kulturwandels:
Grabkultur von Yeziden und Aleviten in Deutschland
mit Seitenblick auf die Türkei 247

Sebastian Maisel

Zwischen Taufe und Beschneidung: Rituale im Yezidentum
in der Heimat und im Exil 289

Werner Arnold

Die Nuşayrier und ihre Rituale 305

Literaturverzeichnis 315

Erfundene Feste, falsche Rituale? Die Gedenkfeier von Hacibektaş

Béatrice Hendrich (Gießen)

Im Jahre 1964 wurde in Hacibektaş, einem kleinen Ort in der Nähe von Kırşehir und 230 km südöstlich von Ankara gelegen, ein Festival ins Leben gerufen: die „Feierlichkeiten zum Gedenken an Hacı Bektaş Veli und Kultur-Kunst-Veranstaltung“¹. Vierzig Jahre später erfreut sich das Festival landesweiter und sogar internationaler Beliebtheit, ist vom türkischen Kulturministerium in den Rang eines nationalen und internationalen Ereignisses erhoben worden und stellt einen Pflichttermin für alle Politiker dar, die sich selbst als modern und aufgeschlossen darstellen wollen. Weder der Erfolg noch der Charakter des Festivals lassen sich kurz und einfach erklären. Handelt es sich um eine politische Manifestation wechselnder Gruppen, beispielsweise von Linken, Laizisten oder Aleviten-Bektaschis? Oder um ein Kulturfestival, auf dem sich Interessierte und Protagonisten der modernen Volkskunst treffen? Oder um eine Pilgerfahrt der Aleviten und Bektaschis, die diese anstelle der islamischen Wallfahrt nach Mekka vollziehen? Wie soll der Einzelne die Zeit der Feierlichkeiten verbringen? Mit Tanzen, Singen, Beten, Opfern oder Diskutieren? Man könnte den Veranstaltern den Vorwurf der „erfundenen Tradition“ und den Gläubigen den der Ausübung abergläubischer, religiös nicht fundierter Rituale machen. Dem steht gegenüber, dass das Festival, bei durchaus schwankenden Besucherzahlen, fortbesteht und die unterschiedlichen Akteure genau diesem Ort und diesem Zeitpunkt eine besondere Bedeutung zuschreiben, anderenfalls würden nicht jährlich mehrere tausend Menschen lange und teure Anfahrten auf sich nehmen. Um dem Phänomen *Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri* näher zu kommen, wird der Aufsatz nach dem kommunikativen Handeln der individuellen und kollektiven Teilnehmer fragen sowie nach den Beziehungen und Abhängigkeiten der verschiedenen Akteursgruppen untereinander. Die zugrundeliegende Annahme ist, dass Konstruktionen Wirklichkeit schaffen (können), diese Konstruktionen aber gleichzeitig vorgängige Bedürfnisse der beteiligten Individuen und Kollektive auf-

¹ Zuerst *Hacı Bektaş Anma'ı Törenleri*, jetzt *Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri ve Kültür Sanat Etkinlikleri*.

1998, das allerdings gleichzeitig als Abschluss eines alevitischen Protestmarsches inszeniert war, fünfhunderttausend Menschen anwesend gewesen sein.¹² Im Jahre 2003 war die Zeltstadt durch den *Türkischen Roten Halbmond* mit 1.500 Zelten ausgestattet worden.¹³ Auf jeden Fall sind es immer erheblich mehr Teilnehmer als ein Ort, der samt umliegender Dörfer 6.000 Einwohner zählt, von seiner Infrastruktur her ertragen kann. Die Frage, „ob es voll war“, ist in den späteren Gesprächen über die jüngste Veranstaltung auf jeden Fall von großer Wichtigkeit, denn daran lässt sich der erreichte Grad der alevitischen Mobilisierung, der kollektiven Bewusstseinsbildung, ablesen, so die Teilnehmer.

Die Teilnehmer reisen aus allen Gegenden der Türkei, aber auch aus Syrien, dem Balkan und Europa an. Integrierend wirkt die Veranstaltung hinsichtlich der religiösen und ethnischen, nicht immer spannungsfreien, Differenzen im alevitisch-bektaschitischen Spektrum: Zigeuner und Tahtacı, syrische Nusairi¹⁴ und bulgarische Bektaschi sind ebenso anzutreffen – und bereits durch die Kleidung erkennbar – wie kurdische und türkische Aleviten.¹⁵ Aber auch die sunnitische Bevölkerung der Umgebung, für die Hacı Bektaş ebenfalls ein Heiliger ist, interessiert sich für die Veranstaltung.¹⁶ Nicht vergessen sollte man hier die regelmäßig auftauchenden Kulturwissenschaftler aus dem Ausland, die die Veranstaltung als einen erfreulichen Untersuchungsgegenstand entdeckt haben.

Die Aktivitäten der Besucher lassen sich grob in zwei Gruppen unterteilen: Zum einen die Teilnahme am offiziellen Programm, das u. a. ausgedehnte Eröffnungsreden, *Semah*-Aufführungen, Konzerte und Diskussionsveranstaltungen beinhaltet, und zum anderen die „selbstbestimmte“ Gestaltung des Aufenthalts durch den Besuch der Stätten von historischer und religiöser Bedeutung, durch die Ausübung religiöser Handlungen und anderer, spontaner, Aktionen wie Singen und Diskutieren. Eine Regelmäßigkeit des Ablaufs hat sich nur hinsichtlich weniger Schwerpunkte im offiziellen Programm eingestellt:

12 N. N., „Alevilerin Tarihi Yürüyüşü“, *Alevilerin Sesi: Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu Merkezi Yayın Organı* 28 (1998), 33.

13 <http://www.gazeten.com/archiv/turkiye0000005517.html> (aufgerufen am 10.03.2004).

14 N. N., „Suriyeli Aleviler Hacıbektaş'ta“, *Alevilerin Sesi: Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu Yayın Organı* 68 (2003), 27.

15 Für die Aleviten der Region ist es oft die einzige Begegnung mit „kurdischen Aleviten“, denen man differierende Glaubensvorstellungen und Riten unterstellt.

16 Zur Bedeutung der Person des Hacı Bektaş als sunnitischem Heiligen siehe den (nicht unproblematischen) Artikel von E. Cosan, „Hacı Bektaş-i Veli [sic!]“, im Internet unter: www.enfal.de/ecdad3.htm (aufgerufen am 24.07.2001).

Der Vormittag des 16. August gehört den Amtsträgern und ihren Reden, am Abend des zweiten Tages findet ein Feuerwerk statt, und in der dritten Nacht ein Abschlusskonzert im Sportsaal. Im Übrigen besteht bezüglich der ganzen Veranstaltung weder ein Ritualzwang noch ein Deutungszwang. Jedem steht es frei, drei Tage Musik zu hören, oder die Zeit in religiöser Andacht und Übung zu verbringen.

So viel Deutungs- und Handlungsfreiheit irritiert, und dies besonders dann, wenn man als durch Schriftkultur, Dogmen und Liturgie geprägter Beobachter der Veranstaltung einen Sinn zuschreiben versucht. Im Folgenden werde ich deshalb nach den Gründen für den dauerhaften Erfolg dieser „erfundene Tradition“ und den tragenden Mechanismen, die die Veranstaltung als Ganze zusammenhalten, fragen, und versuchen nachzuweisen, warum es gerechtfertigt ist, von einem *Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri*-Ritual zu sprechen.

Invented Tradition

Der von Hobsbawm und Ranger herausgegebene Sammelband *The Invention of Traditions*¹⁷ bereicherte die kulturwissenschaftliche Diskussion um ein langlebiges Schlagwort, aber auch um eine Sicht auf Tradition (und Ritual), die es nicht mehr erlaubt, eine Tradition ohne die Einbeziehung ihrer historischen Genese und Entstehungsbedingungen zu beschreiben. Bezieht man diese Aspekte in die Betrachtung des Gegenstandes mit ein, so erweisen sich die Traditionen der Neuzeit i. d. R. entweder als “invented, constructed and formally instituted”¹⁸ oder als

[...] emerging in a less easily traceable manner within a brief and dateable period – a matter of a few years perhaps – and establishing themselves with great rapidity [...]¹⁹.

Doch im scheinbaren Gegensatz zu ihrem Konstruktcharakter liegt deren Bedeutung für das Kollektiv gerade darin, eine historische und identitäre Kontinuität ihrer selbst und damit des Kollektivs vorzutäuschen. Hobsbawm wertet das Aufkommen der erfundenen Traditionen vor allem als Reaktion auf die Unsicherheiten und Wandlungen der Moderne und unterscheidet diese von den Bräuchen (*customs*) und lebendigen Traditionen in traditionellen Gesell-

17 *The Invention of Tradition*, Hg. E. Hobsbawm / T. Ranger (Cambridge 1983).

18 E. Hobsbawm, „Introduction: Inventing Traditions“, *The Invention of Tradition*, 1. (siehe auch Fußnote 17).

19 Hobsbawm, „Introduction: Inventing Traditions“, 1.

schaften.²⁰ Dieser Ansatz beantwortet die Frage nicht, warum manche erfundenen Traditionen sich in einer Gesellschaft verfestigen können, andere aber, möglicherweise mangels Interesse, aussterben. Darüber hinaus darf die Rede von der erfundenen Tradition nicht als Wertung verstanden werden:

The point here is not to deny the force of such fictions but to show how and why they are so powerful [...].²¹

Eine erste Möglichkeit, eine neue Einrichtung in eine Tradition zu transformieren, besteht im Einsatz von Massenmedien, der massenmedialen Verbreitung und Zuschreibung von Bedeutsamkeit *mittels* Massenmedien (*Agenda Setting*²²) und *innerhalb* des Systems Massenmedien. Welche Rolle spielen also Massenmedien für die Hacı-Bektaş-Feierlichkeiten, genauer gesagt, welche Bedeutung haben die Feierlichkeiten für die Massenmedien? Werbekampagnen o. ä. finden im Vorfeld der Veranstaltung in keinem nicht-alevitischen Medium statt. Auch die Berichterstattung an sich setzt nur ausnahmsweise vor dem 16. August ein, und selbst dann geht es weniger um die Veranstaltung als um die offiziellen Gäste, die in diesem Zeitraum den Ort aufsuchen.²³ Die Eröffnungsveranstaltung wurde 2001 live auf *TRT 1* übertragen. Im August 2003 wurde eine populäre Talkshow des Privatfernsehens (*A-Takımı*) aus dem Hacı-Bektaş-Museum übertragen, in deren Verlauf allerdings mehr gesungen und getanzt, als über die Anliegen der Aleviten diskutiert wurde. Am 18. August jeden Jahres kommt die Berichterstattung fast schon zum Erliegen. Alevitische Zeitschriften wie *Alevilerin Sesi* betreiben keine Werbekampagnen – lediglich nach den Feierlichkeiten wird ausführlich darüber berichtet. Über audio-visuelle Medien der Aleviten wie *PirTV* liegen keine inhaltsanalytischen Untersuchungen vor. Eine gezielte mediale Steuerung des Interesses an der Gedenkveranstaltung lässt sich auf jeden Fall nicht erkennen.

Eine Tradition könnte sich außerdem herausbilden, wenn der Staat mit organisatorischen, politischen und finanziellen Mitteln deren Entstehung massiv unterstützen würde. Diese Möglichkeit braucht man derzeit nicht weiter zu diskutieren. Der Staat interessiert sich wenn überhaupt für die touristischen und kulturellen und somit für die finanziellen Möglichkeiten der Region. An

20 Hobsbawm, „Introduction: Inventing Traditions“, 8.

21 M. Reisenleitner, „Tradition, Cultural Boundaries and the Constructions of Spaces of Identity“, *Spaces of Identity* 1 (2001), 9.

22 K. Merten, „Wirkungen von Kommunikation“, *Die Wirklichkeit der Medien: Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*, Hg. ders. (Opladen 1994), 318 ff.

23 Beispielsweise Bericht N. N., „Hacıbektaş Kültür Merkezi Açılıyor“, *Radikal* (11.08.2001), der die Eröffnung des Kulturzentrums am 15. August 2001 ankündigte.

einem öffentlichen Ausdruck alevitischer Identität besteht i. d. R. kein Bedarf. Ausnahmen stellen die Jahre dar, in denen eine laizistisch orientierte Regierung oder das Militär der Aleviten als anti-islamistischer Gruppierung bedurfte, so z. B. nach dem „indirekten Putsch“ vom 28. Februar 1997.

Gefördert wird der Besuch der Veranstaltung sicherlich durch die infrastrukturelle Unterstützung der alevitischen Organisationen im In- und Ausland, die die Anfahrt, gelegentlich auch die Unterbringung in der Zeltstadt organisieren. Diesem Angebot der Organisationen steht allerdings der finanzielle Aufwand und der völlige Verzicht auf irgendeine Art von Annehmlichkeiten bei der Unterbringung der Teilnehmer gegenüber, so dass dieser Anreiz nicht ausschlaggebend für die Teilnahme sein kann.

Da all diese Erklärungsversuche nicht weiter führen, scheint es sinnvoll, mittels der oben bereits erwähnten Definitionen von Hobsbawm nach der spezifischen Qualität dieser erfundenen Tradition zu fragen. Hobsbawm spricht einerseits von den formal institutionalisierten Traditionen und andererseits von den unabhängigeren, in ihrer Entstehung und Entwicklung weniger genau greifbaren, aber sich dennoch rasch entwickelnden Traditionen. In der Hacı-Bektaş-Gedenkfeier lassen sich beide Formen nachweisen: Die Institutionalisierung fand, wie dargestellt, durch das Erziehungsministerium im Jahre 1964 statt. Was damals allerdings geplant war, war ein Akt kontrollierter Kulturpolitik, nicht die Entwicklung eines freisinnigen Festivals und Diskussionsforums, und schon gar nicht die Wiederbelebung der Wallfahrt nach Hacıbektaş. Diese Elemente haben sich – offensichtlich von Anfang an – selbstständig und rasch entwickelt und sind heute nicht mehr zu unterdrücken, es sei denn um den Preis des vollständigen Veranstaltungsverbotes.

Nach Maurice Halbwachs verweist die sich durch die Jahrhunderte hindurch ständig wandelnde Ausgestaltung Jerusalems durch christliche Pilger, die Veränderung in der Wahrnehmung der Stadt und in der erinnernden Beschreibung derselben auf den dynamischen Prozess der sich wandelnden „Bedürfnisse und Sehnsüchte“²⁴ der Pilger. Auch Hobsbawm geht *en passant* auf die Gründe des Erfolgs von erfundenen Traditionen ein: es müsse sich dabei um solche Einrichtungen handeln, die “meet a felt - not necessarily a clearly understood - need among particular bodies of people“²⁵. So gesehen verweisen die einzelnen Bestandteile der Gedenkveranstaltung auf die Bedürfnisse der alevitischen Gemeinschaft: Befriedigung religiöser und spiritueller Bedürfnisse Einzelner

24 M. Halbwachs, *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land: Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis* (Konstanz 2003), 210.

25 E. Hobsbawm, „Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914“, *Invention of Tradition*, 307. (siehe auch Fußnote 17).

und des Kollektivs, Aushandeln und Fortschreiben der alevitischen Identität durch verschiedene Medien wie Diskussionen und künstlerische Aufführungen, Bestätigung der gemeinsamen Identität durch –nicht immer konfliktfreies –Zusammentreffen mit Aleviten verschiedener Regionen und Ethnien und Selbstdarstellung gegenüber der nicht-alevitischen Öffentlichkeit. Sich hierbei auf Hacı Bektaş berufen zu können, erleichtert die Erfüllung der vielfältigen Bedürfnisse: Erstens ist der Mythos Hacı Bektaş²⁶ einerseits ahistorisch genug, um verschiedene alevitische Strömungen wie religiöse, ethnische und kulturelle Aleviten integrieren zu können, und andererseits historisch genug, um für die historische (religiöse, kulturelle) Kontinuität der alevitischen Gemeinschaft zu stehen, da sie durch die schriftlichen Namensnennungen ab dem 14. Jahrhundert und die Ordensgründung fest in der anatolischen Geschichte verankert ist.²⁷ Zweitens eignet er sich derzeit in der Außendarstellung – sowohl in der Türkei als auch in Europa – besser als Symbolfigur als andere alevitischen Heroen: Im Gegensatz zu diesen war er nämlich weder aufständisch noch staatlich verfolgt gewesen.²⁸ Seine Geschichte stellt sich dar als die eines kontemplativen, wundertätigen Heiligen, den man mittels der ihm zugeschriebenen Aussprüche heute zum Humanisten erklären kann. Es ist die im kulturellen Gedächtnis²⁹ der Bektaschis und Aleviten verankerte, aber immer an die gegenwärtigen Bedürfnisse adaptierte Symbolfigur des Hacı Bektaş, die den Teilnehmern der Veranstaltung als integrierende Fiktion dient.

26 Siehe dazu I. Mélikoff, *Hacı Bektaş: Un Mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie* (Islamic History and Civilization: Studies and Texts; 20) (Leiden / Boston / Köln 1998), 51-103.

27 Zur doppelten Struktur des Mythos siehe C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris 1958).

28 Der Mythos beinhaltet Narrative der Auseinandersetzung, allerdings spiegeln diese (Macht-)Konflikte zwischen verschiedenen sufischen Strömungen wider und sind bisher weder in der Forschung angemessen bearbeitet worden, noch im Bewusstsein der Gläubigen präsent.

29 Der Begriff ist übernommen von J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 2. Aufl. (C. H. Beck Kulturwissenschaft) (München 1997), 52: „Das kulturelle Gedächtnis richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit“, ohne damit auch Assmanns Ausführungen über die „Vergangenheit als solche“ (ebd.) zu übernehmen.

Anders formuliert: Die Gruppenmitglieder müssen eine gemeinsame Realität und damit einen Bereich sinnvollen Handelns und Kommunizierens erzeugt haben und auf ihn bezogen interagieren.³⁰

Es handelt sich bei der Hacı-Bektaş-Gedenkfeier also um eine erfundene Tradition, die sowohl institutionalisiert ist, als auch einer eigenständigen Weiterentwicklung unterliegt. Die die Teilnehmer einigende Fiktion der gemeinsamen Symbolfigur ermöglicht trotz unterschiedlicher Interessen und Interpretationen eine regelmäßige Zusammenkunft. Die freie Form der Veranstaltung erlaubt die Entwicklung und Anpassung der Veranstaltung an die sich wandelnden Bedürfnisse der Teilnehmer sowie der alevitischen Gemeinschaft insgesamt.

Distinkte Kommunikationsmodelle und reziproke Frames

Die *Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri* werden durch multimediale Kommunikation bestimmt, in deren Verlauf sich „Sender“ und „Empfänger“ nur jeweils auf einen konkreten Moment beziehen oder voneinander unterscheiden lassen. Kommunikation ist hier zu verstehen als intentionales, auf die (angemessene) Reaktion eines anderen hin angelegtes „Orientierungshandeln“,³¹ unabhängig von der Art der verwendeten Kommunikationsmedien oder der Anzahl der Kommunizierenden. Die durch Technik gestützte Verbreitung inhaltlich vorbestimmter Mitteilungen (wie Ansprachen, Referate) stellt nur einen kleinen Teil der Gesamtkommunikation dar. Die Anwesenden, die in einem Moment noch die Rolle des Rezipienten innehaben, können im nächsten bereits selbst Diskutanten oder Mitsänger sein und ihrerseits weitere Reaktionen hervorrufen. Darüber hinaus verläuft ein großer Teil der Kommunikation im massenmedienfreien Raum, in dem die Festivalteilnehmer selbst bestimmen, in welchem Umfang und in welcher Art und Weise sie Möglichkeiten der Kommunikation und Handlung wahrnehmen oder auch selbst erst schaffen.

Doch trotz der relativen Handlungsfreiheit und Fluktuation der Rollen sind zwei Kommunikationsverläufe besonders häufig anzutreffen, wobei die folgenden Beschreibungen jeweils die Perspektive des intentional kommunikativ Handelnden einnehmen bzw. einzunehmen versuchen. Die Wirkung bzw. der

30 P. M. Hejl, „Konstruktion der sozialen Konstruktion: Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorie“, *Einführung in den Konstruktivismus*, Hg. H. von Foerster u. a. (München 1992), 128.

31 S. G. Rusch, „Kommunikation und Verstehen“, *Die Wirklichkeit der Medien: Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*, Hg. Klaus Merten (Opladen 1994), 66. (siehe auch Fußnote 22).

Erfolg der Kommunikation spielt hier keine Rolle: Beim ersten Kommunikationsmodell handelt es um eine i. d. R. elektrisch durch Mikrofone verstärkte, scheinbare *Face-to-face*-Kommunikation in einem öffentlichen Raum, also die Auftritte der professionellen und professionalisierten Redner und Rednerinnen auf den großen Bühnen und Panels oder auch in den, als Bühne dienenden, Parteibussen. Diese Kommunikation ist darauf angelegt, elektronisch festgehalten und massenmedial verbreitet zu werden. Die eigentliche Zielgruppe sind die Rezipienten der massenmedial verbreiteten Botschaft, während die live Anwesenden der Ausgestaltung des Raumes als öffentlichem Raum, als visuelle Verstärkung der Bedeutsamkeit des Auftritts dienen.

Im zweiten Fall handelt es sich um die Kommunikation mittels sakralisierter Medien, zum einen mit einem transzendentalen Gegenüber wie den „konkreten“ Heiligen dieses Ortes oder Gott, zum anderen mit den übrigen Anwesenden an diesem Ort. Eine massenmediale Verbreitung der Handlungen ist weder vorgesehen noch erwünscht. Obwohl die Handlungen i. d. R. in der Öffentlichkeit stattfinden, sieht man etwa von Gottesdiensten (*Cem*) in Privathäusern u. ä. ab, wird hier doch ein anderer als ein öffentlicher Raum konstituiert: Das Medium 'heiliger Ort' oder 'Opfer' bietet den Zugriff auf eine transzendente Dimension (durchlässige Orte³²), wobei dieser Zugriff überwiegend durch jeweils den einzelnen Pilger geschehen muss, und nicht, wie in anderen Ritualen, stellvertretend vorgenommen werden kann.

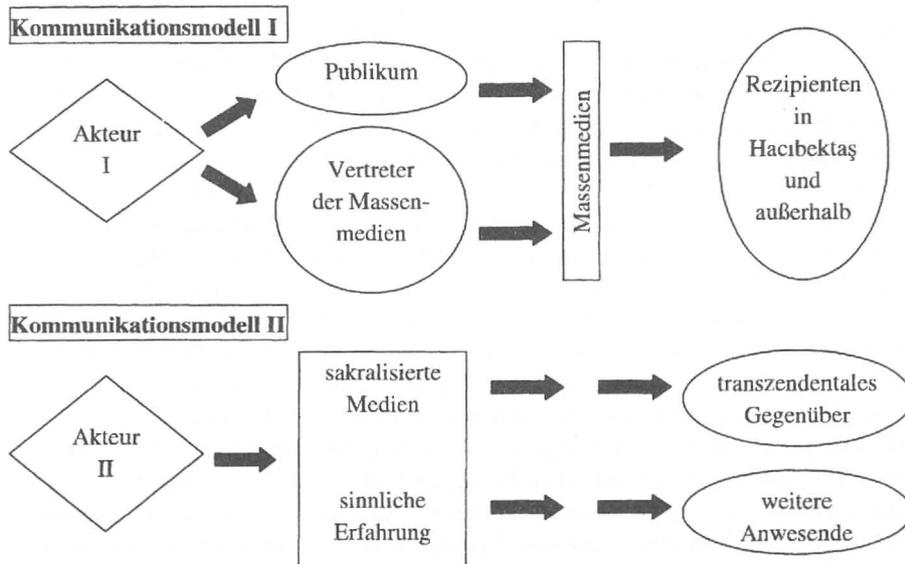
Diese beiden Kommunikationsverläufe markieren Extrempositionen. Zwischen beiden lässt sich eine unendliche Anzahl von Varianten denken, z. B. ein professionalisierter alevitischer Redner, der gleichermaßen die Nutzer der Massenmedien als auch das Publikum vor Ort als Rezipienten zum Ziel hat, oder ein jugendlicher Teilnehmer, der mit seinen Freunden lediglich *über* verschiedene Handlungsmöglichkeiten spricht, ohne sie selbst auszuüben. Die Frage bleibt aber bestehen, ob es zwischen beiden Extrempositionen überhaupt Beziehungen gibt, oder ob sie füreinander jeweils befremdliche, sogar störende Bestandteile des Festivals darstellen. Diese Möglichkeit legen sowohl Äußerungen alevitischer Teilnehmer³³ als auch wissenschaftlicher Beobachter³⁴ nahe.

32 Orte wie Bergspitzen, Durchlässe in Zelten und Felsen können solche Stellen sein, an denen der Übergang in ein anderes Zeit- und Raumsystem als möglich erachtet wird (K. E. Müller, *Die fünfte Dimension* (Göttingen 1999), 16).

33 Siehe N. N., „Bunlar Padişahın Uşakları“, *Alevilerin Sesi: Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu Yayın Organı* 68 (2003), 26-27.

34 U. a. Massicard, „Alevism as a Productive Misunderstanding“. (siehe auch Fußnote 7).

In schematisierter Form stellen sich die beiden Kommunikationsverläufe wie in der Abbildung dar.



Wenn man allerdings die unterschiedlichen Gruppen von Handlungen bzw. Kommunikationsverläufe auf „Rahmen“ und „Klammern“ in Erving Goffmans Sinn hin betrachtet, so kann man Beziehungen, sogar eine gegenseitige Abhängigkeit derselben voneinander erkennen. Nach Erving Goffman streben Menschen in einer bestimmten (sozialen) Situation nach einer geeigneten Deutung derselben.³⁵

Die Menschen haben eine Auffassung von dem, was vor sich geht; auf diese stimmen sie ihre Handlungen ab, und gewöhnlich finden sie sie durch den Gang der Dinge bestätigt. Diese Organisationsprämissen - die im Bewußtsein und im Handeln vorhanden sind - nenne ich den Rahmen des Handelns.³⁶

Gerahmte, also in sinnstiftender Weise und handlungsleitend gedeutete Ereignisse werden durch räumliche und zeitliche Marker – Klammern – zusammengehalten.³⁷

35 E. Goffman, *Rahmen-Analyse: Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrung* (Frankfurt a. M. 1980).

36 Goffman, *Rahmen-Analyse*, 274.

37 Goffman, *Rahmen-Analyse*, 278 f.

Wie ein Bilderrahmen gehören diese Zeichen wohl weder zum eigentlichen Inhalt der Tätigkeit noch zur Welt außerhalb, sondern sowohl zum Innen wie zum Außen [...].³⁸

Wendet man Goffmans Metaphern auf das Festival an, so ergibt sich folgendes Bild: Das Festival ist auf den Ort Hacibektaş beschränkt, dieser bildet die äußerste räumliche Klammer. Eine am 17. August 2001 in Istanbul abgehaltene *Hacı Bektaş*-Gedenkversammlung, zu der sich u. a. der Vorsitzende der *Saadet Partisi*, Recai Kutai, einfand, kann unter dem Druck des Originals nur als Kopie von zweifelhaftem Nutzen wirken.³⁹ Innerhalb des Ortes bestimmen einzelne Punkte die jeweilige Handlung bzw. das Deutungsmuster: die Rednerbühne, das Mausoleum, die heiligen Felsen. Als zeitliche Klammer dient das fixierte Datum, das sich im Übrigen auf keinen konkreten historischen Anlass o. ä. zurückführen lässt. Weitere zeitliche Klammern lassen sich, wie eingangs erwähnt, kaum ausmachen. An dieser Stelle lässt sich bereits festhalten, dass beide o. g. Kommunikationsgruppen diese Klammern akzeptieren. Die Orientierungsfunktion des Kalenders wird sogar von Einwohnern des Ortes akzeptiert, die nun, nach eigenen Aussagen, bevorzugt in diesem Zeitraum den Berg Arafat aufsuchen, obwohl sie es zu irgendeinem anderen Zeitpunkt tun könnten. Den Rahmen ihres Handelns liefern sich Gruppe 1 und Gruppe 2 wechselseitig: Das Auftreten der Politiker und Verbandsrepräsentanten und deren Streben nach Außenwirkung kann von den übrigen Teilnehmern als Beweis der Bedeutsamkeit genau dieser Veranstaltung gedeutet werden. Das Tragen von Stirnbändern und Rufen von Slogans wird im Wesentlichen durch das Bewusstsein der massenmedialen Wirksamkeit solchen Verhaltens stimuliert. Auch eine gewisse Hoffnung auf eine Verbesserung der Lage der Aleviten in der Türkei durch den „direkten“ Kontakt untereinander lässt sich während der Veranstaltung ausmachen. Gleichzeitig ist den Teilnehmern bewusst, dass die bekannteren Redner nicht auftreten würden, wären die Massenmedien nicht vertreten und die Kulisse des Publikums nicht gegeben. All diese Überlegungen sind Anreiz, genau dann nach Hacibektaş zu reisen und sich in Handlung und Äußerung als selbstbewusstes Kollektiv zu präsentieren. Aus der Perspektive der Redner stellen Menge und Massenmedien den Grund ihres Auftritts dar. Der Textinhalt antizipiert die – nun seit Jahrzehnten öffentlich geäußerten – Bedürfnisse der alevitischen Gemeinschaft nach sozialer und politischer Anerkennung oder auch nach einer (Fach-)Hochschule in Hacibektaş, und kopiert ohne große Varianz die Rhetorik vom an Ratio und Fortschritt orientierten alevitischen Kollektiv.

38 Goffman, *Rahmen-Analyse*, 279.

39 N. N., „Tekke Kapanınca Cehalet Başlamış“, *Star* (18.08.2001).

Don Handelman erweitert Batesons⁴⁰ und Goffmans Überlegungen zu *Framing* um den Aspekt des „Moebius-Bandes“:

If we perceive the moebius ring as a frame, then this framing is inherently dynamic, continuously relating exterior to interior, interior to exterior. There is no longer any hard-and-fast lineal separation between 'frame' and 'content' on the one hand, and between realities external to and internal to ritual, on the other.⁴¹

Im Falle der Gedenkfeier von Hacibektaş sollte dieses Bild noch erweitert werden um das der reziproken Rahmen: Beide behandelten Teilnehmergruppen führen gerahmte Handlungen aus, sei es eine Rede zu halten, sei es, eine heilige Türschwelle zu küssen, die ihrerseits in dynamischem Bezug stehen zu Außenfaktoren. Gleichzeitig aber deuten und beeinflussen sich beide Kommunikationsverläufe wechselseitig und erhalten ihren spezifischen „Hacı-Bektaş-Gedenkfeier-Sinn“ erst durch die Existenz des jeweils anderen.

(Subversive) Performanz

Wenn Performativität bedeutet, dass etwas nicht einfach getan, sondern aufgeführt wird, dass es auf die Durchführung, die Wiederholung und Wiederholbarkeit ankommt,⁴² so ist Hacibektaş zur Zeit des Festivals ein Ort der allgegenwärtigen Performativität. Ohne zunächst die Frage zu beantworten, ob es sich dabei stets um rituelle Aufführungen oder Rituale handelt, zeigt die nähere Betrachtung, dass, ganz ähnlich den verschiedenen Kommunikationsverläufen, unterschiedliche Klassen von Performativa existieren. Personen mit offiziellem Auftrag wie die Veranstalter oder Politiker eröffnen mittels ihres Sprechaktes die Gedenkfeier, die Worte der religiösen Führer entfalten ihre „weltverändernde Kraft“, indem sie beispielsweise Kessel mit gekochtem Getreidebrei (*Aşure*) zu einem das Kollektiv verbindenden und das kulturelle Gedächtnis bewahrenden Medium deklarieren oder eine Ansammlung von Menschen in einen Gottesdienst transformieren. In all diesen Fällen gilt, was Sybille Krämer über Performativa ausführt:

40 G. Bateson, „A Theory of Play and Fantasy“, *Cultural, Anthropological, Semantic and Communication Approaches: APA Psychiatric Research Report 2* (1955), 39-51.

41 D. Handelman, „Re-Framing Ritual“, *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals Within Their Social and Cultural Context*, Hg. A. Deschner / C. Hartung / J. Kreinath (Toronto Studies in Religion; 29) (New York u. a. 2004), 14.

42 S. Krämer, „Sprache, Stimme, Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität“, *Performanz: Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft* Hg. U. Wirth (Frankfurt a. M. 2002), 331.

Es gibt kein reziprokes Verhältnis von Sprecher und Hörer, vielmehr muß ein Macht- und Autoritätsgefälle vorhanden sein, damit ritualisierte Sprechakte überhaupt ihre weltverändernde Kraft entfalten können.⁴³

Die Performativität einer Rede ist abhängig:

[...] von den Machtverhältnissen in einer Gesellschaft, von ihren sozialen Institutionen und Gepflogenheiten. Die Kräfteverhältnisse, auf die es hier ankommt, stehen dabei nicht in der Gewalt eines einzelnen Subjektes, sondern bilden einen Nexus wiederholten Handelns, durch den sich kulturelle Praktiken etablieren [...].⁴⁴

Auch der Umstand, dass der Adressat nicht die unmittelbar Anwesenden, sondern die Öffentlichkeit sei, die massenmedial erzeugt wird, trifft häufig zu, obgleich die Frage, an wen sich der Sprechakt der religiösen Führer richtet – ob an Gott oder an die Gemeinde – eine religionswissenschaftlich zu klärende bleibt. Bei einer anderen Klasse von Performativa spielen Machtverhältnisse keine erkennbare Rolle, auch auf standardisierte Sprechakte wird weitgehend verzichtet: Es sind die Handlungen, die viele „Laien“⁴⁵ unter Einsatz ihres Körpers an sakralen Stätten ausführen, und die von bestimmten anderen Gruppen als abergläubisch und sinnlos (*batıl*), als im besten Falle der anatolischen Volksreligiosität zugehörig und auf jeden Fall dem modernen, „aufgeklärten“ Alevitentum zuwider laufend betrachtet werden. Zu diesen Handlungen gehören die verschiedenen Steinkulte⁴⁶ – der bekannteste ist wohl die Katharsis, die man erfahren soll, wenn man sich auf dem Berg Arafat durch die Öffnung des Deliklitaş oder Çilehane zwingt –, ebenso Votivgaben (Kerzen, Wunschbänder, Steintumuli) und Einverleibungskulte wie das Verspeisen der „Asche“ aus dem Ofen des Kadıncık-Ana-Hauses oder der Erde unter dem heiligen Maulbeerbaum vor dem Mausoleum des Hacı Bektaş sowie das Trinken von Wasser aus bestimmten Quellen. Wesentlich ist der Körperkontakt zu den sakralisierten Gegenständen und Orten: Türschwellen und Wände werden geküsst, zum Gebet an der – neu errichteten – Hacı-Bektaş-Statue lehnt man mit dem ganzen Körper am Steinsockel und befühlt mit den Händen den Stein. Liturgie spielt hier quasi keine Rolle, denn gesprochen wird zu einem anderen Zweck: Die so Handelnden diskutieren mit den umstehenden Teilnehmern, aber auch mit den offiziellen Ordnungskräften, ihr Tun. Nur auf den ersten Blick könnte

43 Krämer, „Sprache, Stimme, Schrift“, 331.

44 Krämer, „Sprache, Stimme, Schrift“, 335.

45 Laien im Sinne von „Nicht-Spezialisten“ im religiösen oder im politischen Bereich, nicht im Gegensatz zu Klerus.

46 Zur Bedeutung von Steinen in der (Volks-)Religion Anatoliens siehe H. Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar* (Ankara 1987).

man diese Diskussionen für einen Ausdruck der zunehmenden Ritualunsicherheit der Aleviten – die zweifelsohne existiert – und der Entfernung der Menschen von ihrer ererbten Religion halten. Diese Diskussionen werden aber mit so viel Ernst und Ausdauer abgehalten, auch sehr emotional, und führen oft dazu, dass weitere Teilnehmer die Handlungen nachahmen, obwohl sie ihnen bis dahin unbekannt waren, so dass man dieser Kommunikation einen konstitutiven Sinn zuschreiben muss. Es ist ein mimetisches Handeln, das innerhalb bestimmter Vorgaben kreativ ausgeformt werden kann, zum Beispiel nach dem Schema „Früher erfolgte Wunder konservieren sich in Stein. Das Berühren oder Einverleiben dieser Steine/Sand lässt mich am Wunder teilhaftig werden.“. Diese Ausformung wird diskutiert, verworfen oder nachgeahmt.

Die Performativität von Ritualen und anderen Formen körperlicher Aufführung konstituiert sich in mimetischen Prozessen. Diese sind Prozesse der kreativen Nachahmung, die sich auf Vorbilder und an den Handlungen anderer ausrichten. Mimetische Prozesse vollziehen sich größtenteils unbewußt. [...] Die mimetischen Beziehungen machen insofern deutlich, wie Rituale kollektiv geteiltes Wissen und kollektiv geteilte Handlungspraxen zu erzeugen und zu inszenieren in der Lage sind, und wie eine Selbstdarstellung und Reproduktion der sozialen Ordnung durch ein (aktualisiertes) handlungspraktisches Muster möglich ist.⁴⁷

Klaus-Peter Köpping weist auf die je kulturspezifische Bedeutung bzw. Gewichtung von Körper-Performanz und Liturgie (im Ritual) hin:

Ob es [im Ritual, Anm. d. V.] zu einer Verwandlung von Identität gekommen ist, kann nur im Rückbezug auf die Idee der Verkörperung in der jeweiligen performierenden Kultur verstanden werden. Sie hat nicht nur mit der universal-menschlichen Konstitution des Körpers zu tun [...]. Es ist auch von den kulturspezifischen Körpervorstellungen abhängig, ob eine Wahrnehmungstransformation durch Performanz erlaubt, ermöglicht oder erwartbar ist.⁴⁸

Das Alevitentum kennt viele Arten körperlicher Performativa, aber insbesondere dient der Körper selbst als Medium transformierender Erfahrungen.⁴⁹ Die Seele Ali ibn Abi Talibs lebt in verschiedenen Körpern weiter (Metempsychose, *Tenasüh*); Gott zeigt sich in menschlicher Gestalt/ im menschlichen

47 C. Wulf / J. Zirfaß, „Die performative Bildung von Gemeinschaften: Zur Hervorbringung des Sozialen in Ritualen und Ritualisierungen“, *Paragrana* 10 (2001), 111.

48 K.-P. Köpping, „Transformationen durch performative Verkörperung in japanischen Ritualen“, *Im Rausch des Rituals: Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Hg. K.-P. Köpping / U. Rao (Hamburg 2000), 175.

49 Das Fortleben dieses Deutungsmusters bis in die Gegenwart zeigt auch der Beitrag von S. Erbektaş in: K. Vorhoff u. a., *Wie Phönix aus der Asche: Renaissance des Alevismus: Glaubenslehre, Moderne, Musik, Organisationsformen* (Köln 1998), 86-109.

Körper (*Hulül*);⁵⁰ Ali und Muhammad können physisch in Eins verschmelzen. Schließlich sind es nicht heilige Schriften sondern die Menschen selbst, insbesondere die religiösen Führer, die durch ihre Abstammung die alevitische Geschichte und durch ihre privilegierten Seelen das Heilige bewahren und tradieren. Der Körper ist in all den genannten Kulturen kein „passiver Konsument“⁵¹, auch die „Einverleibung von Machtstrukturen“,⁵² die Wulf und Zirfaß den performativen Prozessen zuschreiben, ist bei diesen Handlungen zu genau diesem Zeitpunkt nicht von Bedeutung, was nicht ausschließt, dass in anderen Zeiträumen alevitische Performative genau diesem Zweck dienen. Im Gesamtsystem *Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri* nehmen die körperlichen Performative der Laien subversiven Charakter an. Wie eingangs dargestellt worden ist, war die dem Festival zugrundeliegende Idee gewesen, ein historisches Gebäude der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, und nicht, rituelle Handlungen zu initiieren. Dieser Umgang mit dem kulturellen und religiösen Erbe wird bis heute durch die offiziellen Stellen, in diesem Fall sowohl durch das Kulturministerium als auch den Bürgermeister des Ortes, fortgesetzt.⁵³ Die für die Dauer des Festivals eingesetzten Ordnungskräfte sind nicht nur hinsichtlich der Bedeutung der einzelnen Stätten geschult worden, sie sollen vor allem den Missbrauch oder die Beschädigung derselben verhindern. Zur „Beschädigung“ werden auch das Anbringen von Motivbändern an Bäumen und das Entzünden von Kerzen an nicht dafür vorgesehenen Plätzen gezählt, sowie das Berühren und Küssen der ausgestellten Gegenstände. In der Tat führen die Unmengen an Motivbändern zum Absterben der Bäume⁵⁴ und die Berührungen zerstören den weichen Sandstein. Eine intelligente Lösung, ein Kompromiss zwischen den Bedürfnissen der Gläubigen und der musealen Bewahrung des Kulturerbes, ist bisher noch nicht gefunden worden. So suchen die Gläubigen weiter

50 Zu *Tenasüh*, *Hulül* und Metamorphose im Alevitentum siehe A. Y. Ocak, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri* (Istanbul 2000), 183-225.

51 In Anlehnung an die Formulierung von Köpping, der diese Vorstellung ebenfalls ablehnt (Köpping, „Transformationen“, 174. (siehe auch Fußnote 48)).

52 Wulf / Zirfaß, „Performative Bildung von Gemeinschaften“, 112. (siehe auch Fußnote 47).

53 Die schon „ritualisierte“ Auseinandersetzung zwischen dem Bürgermeister und dem Ministerium bezieht sich im Kern auf die finanziellen Einnahmen, die ein „Freilichtmuseum Hacıbektaş“ einbringt. Bisher fließen die Eintrittsgelder für das Museum nach Ankara, der Bürgermeister würde die Verwaltung der historischen Stätten und die Spendengelder, auf die er hofft, wenn der Eintritt offiziell abgeschafft ist, lieber selbst verwalten.

54 Seit 2002 ist es deshalb definitiv verboten, am Maulbeerbaum vor dem Mausoleum Bänder anzubringen.

nach Kultmöglichkeiten, die sie sich gegebenenfalls auch selbst schaffen. Die östlich des Ortes liegende Anhöhe, der Berg Arafat, ist im Laufe der letzten Jahrzehnte staatlicherseits mit Statuen von Hacı Bektaş (1990), Yunus Emre und einem Objekt namens *Ozanlar* („Die Sänger“, 1993) ausgestaltet worden. Die Gläubigen haben diese Denkmäler in Heiligenstatuen umgewandelt, indem sie die Sandsteinsockel mit den Händen berühren und darüber streichen, in die Fugen kleine Steine stecken und mit dem ganzen Körper an den Sockel gelehnt dort beten. 2003 waren die Veränderungen an den Sockeln, nämlich zahlreiche Kuhlen im Stein und das Fehlen des Fugenmörtels, bereits deutlich erkennbar. Diese Art von Beschädigung, das Aufbrechen der glatten Oberflächen steht in deutlichem Gegensatz zu den Bestrebungen, Hacıbektaş als einen restaurierten, gefälligen und sauberen Ort darzustellen, in dem alle Körper ihren Platz und ihre Haltung wie vorgeschrieben einnehmen: Die heiligen Toten in ihren Sarkophagen, die Besucher in distanzierterem Interesse vor den Vitrinen. Es gleicht dem von Bachtin beschriebenen Unterschied der Rolle des Körpers in der Groteske und im „neuen Körperkanon“ der Kunst und Literatur:

Die glatte Oberfläche, die Körperebene erlangt zentrale Bedeutung als Grenze des mit anderen Körpern und der Welt nicht verschmelzenden Individuums. Alle Merkmale des Unvollendeten und Unfertigen des Körpers werden sorgsam entfernt, ebenso alle Erscheinungen des Innerkörperlichen. Die Normen der offiziellen und der literarischen Rede [...] verbieten alles, was mit Schwängerung, Schwangerschaft und Geburt zusammenhängt, eben das, was an die Unfertigkeit des Körpers und an Innerkörperlichkeit erinnert.⁵⁵

Die „volksreligiösen“ Kulte in Hacıbektaş enthalten alle die Motive, die Bachtins neuer Körperkanon verbietet: Einverleiben, Gebären (Deliklitaş-Kult), phallische Symbolik (die Steintumuli, die die Gläubigen an sakralen Stätten aufhäufen und die der Bürgermeister einsammeln lässt), der Wunsch, durch intensiven Körperkontakt teilzuhaben am transzendentalen Aspekt der Felsen und der steinernen Gegenstände.

Die Laien verfügen über keine Massenmedien und keine Mediensysteme, die ihnen die Schaffung und Ausgestaltung von Öffentlichkeit ermöglichen und als Kommunikationsmedien dienen, mittels derer sie gesellschaftliche Macht ausüben könnten. Ihre Macht liegt in der beharrlichen und eigenstän-

55 M. Bachtin, *Rabelais und seine Welt* (Frankfurt a. M. 1987), 361 f. Den Hinweis auf Bachtins Körperkonzeption verdanke ich K.-P. Köpping / U. Rao, „Einleitung: Die „performative Wende“: Leben, Ritual, Theater“, *Im Rausch des Rituals: Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Hg. dies. (Hamburg 2000), 22.

digen Ausübung der Performativa, die ihnen im gegebenen Rahmen als richtig erscheinen und von der je konkreten Öffentlichkeit als geeignet und nachahmenswert betrachtet werden. Ihr Kommunikationsmedium ist ihr Körper, und Art und Umfang der Nutzung dieses Mediums liegt, bei aller sozialen Prägung und „Einschreibung“, letztendlich beim Individuum selbst. Diese Performativa tragen solange einen subversiven Charakter, solange sie die offizielle Deutung der Veranstaltung sichtbar in Frage stellen.

Das „Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri-Ritual“

Soweit es möglich war, habe ich bisher versucht, auf den Begriff „Ritual“ oder gar eine Ritualdefinition zu verzichten, denn bevor es – im vorliegenden Fall – zu einer Antwort auf die Frage kommen kann, ob es gerechtfertigt ist, von einem „Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri-Ritual“ zu sprechen, sollten einige soziale Komponenten der Veranstaltung unabhängig von dieser Frage geklärt werden.

Im Abschnitt *Invented Tradition* wurde nach dem „Erfolgsrezept“ dieser erfundenen Tradition – denn um eine solche handelt es sich zweifellos – gefragt. Hier zeigte sich, dass die Massenmedien kaum und hegemoniale Institutionen nur in bestimmten Bereichen zur Verstärkung der Veranstaltung beitragen. Ausschlaggebend scheint zu sein, dass das Festival gerade in seiner freien Form flexibel auf die Bedürfnisse der Teilnehmer, der alevitischen Gemeinschaft, reagieren kann, und Hacı Bektaş als eine hinreichend historische und ahistorische Symbolfigur die funktionierende Fiktion der historischen und inhaltlichen Einheit liefert.

Bei der Analyse der häufigsten Kommunikationsverläufe während des Festivals fiel auf, dass zwei distinkte Kommunikationsmodelle besonders häufig auftreten, die auf den ersten Blick in keiner Beziehung zu einander zu stehen scheinen, ja sogar auf den jeweils anderen Kommunikationsverlauf mit Befremden reagieren können. Ergänzt man die Kommunikationsmodelle allerdings um die Suche nach den Handlungsrahmen beider Akteursgruppen, so zeigt sich, dass vor allem die Spezialisten auf die Anwesenheit der Laien angewiesen sind, da erst durch sie das „Event“ zustande kommt, und damit der Anlass für massenmedial verbreitete Inszenierungen. Aber auch für die Laien führt die Anwesenheit der Politiker und Funktionäre zu einer zeitlichen Klammerung und gesamtgesellschaftlichen Aufwertung ihrer Handlungen. Bestimmte Handlungen (visuelle Botschaften) sowie die Anwesenheit an genau diesen Tagen wären sinnlos ohne die massenmedial geschaffene Öffentlichkeit.

Schließlich ging es um Art und Funktion der Performativa in Hacı Bektaş. Zwei wesentliche Arten lassen sich hier unterscheiden: Erstens die Sprechakte der Spezialisten und Funktionäre, deren Wirkung auf dem Machtgefälle innerhalb der Gesellschaft beruhen und zweitens die Performativa der Laien, die sich ihres eigenen Körpers als Medium bedienen. Diese Performativa gefährden durch ihr unverhohlenen Streben nach sinnlicher Erfahrung und körperlicher Transformation die intellektualisierte und aufgeklärt-saubere Darstellung des Ortes und des Mythos Hacı Bektaş.

Führt die Existenz dieser sozialen Komponenten nun zwangsläufig dazu, dass man von der betreffenden Gedenkveranstaltung als einem Ritual sprechen kann oder sogar muss? Die Beantwortung dieser Frage hängt natürlich wesentlich von der zur Anwendung gebrachten Ritualdefinition ab. Von diesen gibt es allerdings so viele, dass es scheint, man könne zu jedem beliebigen Ergebnis kommen.⁵⁶ Die ritualtheoretische Diskussion zeigt m. E. aber auch, dass es berechtigt ist, von der Existenz einer Sache namens Ritual auszugehen, und zwar, wie es Axel Michaels formuliert, als eine „distinkte Handlungsform“ und als „polythetischer Begriff“, d. h. als Begriff, der eine ganze Reihe von Merkmalen umfasst, die sich allerdings „nicht überschneiden und nicht gesamthaft gegeben sein müssen“⁵⁷. Diese Merkmale sind u. a. Verkörperung, Förmlichkeit und Rahmung, also Merkmale, die sich zweifelsfrei im Verlauf der Gedenkfeier aufzeigen lassen. Das Merkmal der Transformation und Wirksamkeit wird sich nicht dem Erleben jedes Veranstaltungsteilnehmers zuschreiben lassen. Allerdings führen nicht nur die einzelnen Kulte bei vielen Menschen zur Erfahrung der spirituellen Transformation, der körperlichen und seelischen Stärkung, sondern auch die Teilnahme an der Gesamtveranstaltung, das Erleben einer alevitischen Gemeinschaft, die in diesem zahlenmäßigen Umfang sonst nicht zu Stande kommt, als deren Teil man sich vielleicht das erste Mal erfährt, ändert die Eigenwahrnehmung. Für die Angehörigen einer immer noch marginalisierten Gemeinschaft ist diese Erfahrung als besonders bedeutsam zu betrachten.

Die Nachweisbarkeit der Begriffsmerkmale erzwingen jedoch immer noch nicht den Schluss, dass man von einem *Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri*-Ritual sprechen. Wenn ich dennoch behaupte, in den letzten vierzig Jahren habe sich ein solches entwickelt und verstetigt, so geschieht dies mit Blick auf die

56 Einen aktuellen Überblick über die Diskussion gibt A. Michaels, *Zur Dynamik von Ritualkomplexen*, (Forum Ritualdynamik: Diskussionsbeiträge des SFB 619 „Ritualdynamik“ der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; 3) (Heidelberg 2003), im Internet: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/4583>.

57 Michaels, *Zur Dynamik von Ritualkomplexen*, 6.

wechselseitigen Abhängigkeiten und Einflussnahmen, die die verschiedenen Teilnehmergruppen, Kommunikationsverläufe und Performativa aufeinander ausüben. Hier hat sich ein „Ritualkomplex“⁵⁸ etabliert in Abhängigkeit von den spezifischen sozialen und historischen Bedingungen und in Reaktion auf bestimmte Bedürfnisse der Teilnehmer, der so lange funktioniert, so lange die Flexibilität der Umsetzung innerhalb eines wiedererkennbaren Rahmens mit der sich – im Alevitentum rapide – verändernden Bedürfnislage Schritt halten kann.

58 Michaels, *Zur Dynamik von Ritualkomplexen*, 10.

Literaturverzeichnis

- Ackermann, Andreas. „Kontinuität und Wandel der yezidischen Identität in Deutschland: Eine vorläufige Bestandsaufnahme“. *Dengê Êzîdiyan* 8/9 (2001). S. 10-12.
- . „Yeziden in Deutschland: Von der Minderheit zur Diaspora“. *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 49 (2003). S. 157-177.
- Adanî, Sulaymân al-. *Kitâb al-bākûra as-sulaymâniyya fî kaşf asrâr ad-diyâna an-nuşayriyya*. Beirut 1864.
- Ahearn, Laura M. „Language and Agency“. *Annual Review of Anthropology* 30 (2001). S. 109-137.
- Akademi Bülten: Alevi Akademisi Yayın Organı* 3 (2003).
- Akkaya, Çiğdem / Özbek, Yasemin / Şen, Faruk. *Länderbericht Türkei*. Darmstadt 1998.
- Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives. Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25-27th, 1996*. Hg. Tord Olsson / Elisabeth Özdalga / Catharina Raudvere (Transactions. Svenska Forskningsinstitutet Istanbul/Swedish Research Institute in Istanbul; 8). Istanbul/ Richmond 1998.
- Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı*. Hg. Ayhan Aydın (CEM Vakfı Yayınları; 8: El Kitapları Dizisi; 2). Istanbul o. J. [2004].
- Alevi Kamuoyuna*. Hg. Wiesloch Alevi Kültür Merkezi. Wiesloch 2003. Im Internet: <http://www.wakm.net/haber/kamuoyu.htm>.
- Aleviler/Alewiten*. Bd. I: *Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*. Hg. İsmail Engin / Erhard Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 59). Hamburg 2000.
- Aleviler/Alewiten*. Bd. II: *İnanç ve Gelenekler/Glaube und Traditionen*. Hg. İsmail Engin / Erhard Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 60). Hamburg 2001.
- Aleviler/Alewiten*. Bd. III: *Siyaset ve Örgütler/Politik und Organisationen*. Hg. İsmail Engin / Erhard Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 61). Hamburg 2001.

- Alevilerin Sesi = Die Stimme der Aleviten in Europa: Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu Yayın Organı.* Hg. AABF Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu = Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. 1 – 73 - (1994 - 2004 -)
- Alevilik ve Kürtler: İnceleme – Araştırma – Belgeler.* Hg. Mehmet Bayrak. Wuppertal 1997.
- Allison, Christine. *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan.* Richmond 2001.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.* London / New York 1991.
- . *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzeptes.* Frankfurt 1996.
- Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck (1878-1920).* 2 Bde. Hg. David Shankland Istanbul 2004.
- Arnold, Werner. *Die arabischen Dialekte Antiochiens.* Wiesbaden 1998.
- Asan, Veli. „Tahtacılar da Cenaze Törenleri/Bestattungs- und Totenbräuche bei den Tachtadschi“. *Aleviler/Alewiten.* Bd. II: *İnanç ve Gelenekler/Glaube und Traditionen.* Hg. İsmail Engin / Erhard Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 60). Hamburg 2001. S. 137-148.
- Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* 2. Aufl. (C. H. Beck Kulturwissenschaft). München 1997.
- Astare, Kemal. „Glaubensvorstellungen und religiöses Leben der Zaza-Alewiten/Zaza Alevilerinin İnanç Biçimleri“. *Aleviler/Alewiten.* Bd. II: *İnanç ve Gelenekler/Glaube und Traditionen.* Hg. İsmail Engin / Erhard Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 60). Hamburg 2001. S. 149-162.
- Aydın, Ayhan. *Alevilik Bektaşilik Söyleşileri.* (Pencere Yayınları; 77, Alevilik; 9). Istanbul 1997.
- . *Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı, Kültürü ile İlgili Görüş ve Düşünceleri.* 3. erw. Aufl. (CEM Vakfı Yayınları; 5: Alevilik Temel Kaynak Kitapları Dizisi; 1). Istanbul 2003.
- . „Prof. Dr. İzzettin Doğan'la Ocak, Dedeler, Anadolu İnanç Önderleri Toplantısı'yla İlgili Söyleşi: Alevilik'te Ocaklar Dedeler“. *Cem Vakfı Ana-*

- dolu İnanç Önderleri Birinci Toplantısı (16-19 Ekim 1998, İstanbul): Dedelerin, Babaların, Ozanların Görüş ve Düşünceleri.* (CEM Vakfı Yayınları; 4, Alevi-Bektaşî-Mevlevî İnanç Önderleri Toplantılar Dizisi; 1) İstanbul 2000. S. 318-324.
- Ayoub, M. „‘Āšūrā“, *Encyclopaedia Iranica*. Bd. II. London 2000. S. 874-876.
- Bachtin, Michail. *Rabelais und seine Welt*. Frankfurt a. M. 1987.
- Bal, Hüseyin. „Alevî-Bektaşî Topluluklarında Ölüye-Diriye Sahip Çıkma Geleneği“. *Cem: Aylık Siyaset ve Kültür Dergi* 7, 68 (1997). S. 44-47.
- „Mezar Taşlarının Dili“. *Cem: Aylık Siyaset ve Kültür Dergisi* 7, 72 (1997). S. 26-28.
- Bar-Asher, Meir M. / Kofsky, Aryeh. *The Nuṣayrî - ‘Alawî Religion: An Enquiry into Its Theology and Liturgy*. Leiden / Boston / Köln 2002.
- Barkan, Ömer Lûtfî. „Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: I. İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler“. *Vakıflar Dergisi* (1942). S. 279-386.
- Basch, Linda / Glick Schiller, Nina / Szanton-Blanc, Cristina. „From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration“. *Anthropological Quarterly* 68 (1995). S. 48-62.
- Bateson, Gregory. „A Theory of Play and Fantasy“. *Cultural, Anthropological, Semantic and Communication Approaches: APA Psychiatric Research Report 2* (1955). S. 39-51.
- Baumann, Gerd. „Ritual Implicates ‘Others’: Rereading Durkheim in a Plural Society“. *Understanding Rituals*. Hg. Daniel de Coppet. London 1992. S. 97-116.
- Bender, Cemşid. *Kürt Uygarlığında Alevilik*. İstanbul 1993.
- Birdoğan, Nejat. „Anadolu’da Alevilik, Alevi Ocakları: Kuruluşu, İşlevleri, Yayılmaları“. *Yol: Bilim, Kültür, Araştırma* 2 (1999). S. 36-46.
- . *Anadolu ve Balkanlar’da Alevi Yerleşmesi: Ocaklar, Dedeler, Soy ağaçlar*. İstanbul 1995.
- Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes* (Faksimilenachdruck des Originals von 1937). London 1994.

- Blau, Joyce. „Kurdish Written Literature“. *Kurdish Culture and Identity*. Hg. Christine Allison / Philip G. Kreyenbroek. London / New Jersey 1996. S. 20-28.
- Boer, Marjo / Sax, Marjan / Visser, Knaar. *Begraben und Vergessen? Ein Begleitbuch zu Tod, Abschied und Bestattung*. Dt. Bearbeitung: Gerdien Jonker / Theresa Wobbe. Berlin 1993.
- Bosworth, Clifford E. „Marvān I b. al-Hakam b. Abi 'l-Āṣ“. *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Bd. VI. 621b-623a.
- Boyce, Mary. *A Persian Stronghold of Zoroastrianism* (Persian Studies Series; 12). Lanham / New York / London 1989.
- . *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (Library of Religious Beliefs and Practices). London / Boston / Henley 1979.
- Bozan, İrfan / Çakır, Ruşen. *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?* Istanbul 2005.
- Bozkurt, Mehmet Fuat. *Das Gebot: Mystischer Weg mit einem Freund*. Hamburg 1988.
- Bromley, Roger. „Belonging Beyond the Nation: The Role of Diasporic Communities“. *Kursbuch Kulturwissenschaft*. Hg. Thomas Düllo u. a. Münster 2000. S. 233-244.
- . „Multiglobalismen: Synkretismus und Vielfalt in der Populärkultur“. *Kulturwandel und Globalisierung*. Hg. Caroline Y. Robertson / Carsten Winter. Baden-Baden 2000. S. 189-205.
- Bruinessen, Martin van . „The Ethnic Identity of the Kurdish Alevi“. *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present", Berlin, 14-17 April 1995*, Hg. Krisztina Kehl-Bodrogi / Barbara Kellner-Heinkele / Anke Otter-Beaujean (*Numen Book Series: Studies in the History of Religions*; 76). Leiden / New York / Köln 1997. S. 1-23.
- . „Genocide in Kurdistan?: The Suppression of the Dersim Rebellion in Turkey (1937-38) and the Chemical War Against the Iraqi Kurds (1988)“. *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions*. Hg. G. Andreopoulos Philadelphia 1994. S. 141-70.
- . *Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society*. Istanbul 2000.

- Bugay, Neysel „Die Nuşairier: Aspekte ihrer Glaubenslehre und deren Auswirkungen auf die Gesellschaft“. Magisterarbeit Univ. Heidelberg 1997.
- Bulut, Faik. Ortadoğu'nun Solan Renkleri: Bedeviler, Çerkesler, Nusayriler, Dürziler, Yezidiler. Istanbul 2002.
- Buyruk*. Hg. Mehmet Fuat Bozkurt. Istanbul 1982.
- Calmard, Jean. „Tabarru“. *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Bd. X, 20b-22a.
- Çamuroğlu, Reha. „Some Notes on the Contemporary Process of Restructuring Alevilik in Turkey“. *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present", Berlin, 14-17 April 1995*. Hg. Krisztina Kehl-Bodrogi / Barbara Kellner-Heinkele / Anke Otter-Beaujean (*Numen Book Series: Studies in the History of Religions*; 76). Leiden / New York / Köln 1997. S. 25-33.
- Çavuşoğlu, Hüseyin. *Dünden Bugüne İmranlı ve Koçgiri: Tarihsel Bir İnceleme*. Ankara 2000.
- Çay, Abdulhaluk. „Tunceli Mezartaşları ve Türk Kültüründeki Yeri“. *Doğu Anadolu'nun (Sosyal, Kültürel ve İktisadi) Meseleleri Simpozyumu Tebliğleri* (Ankara 1986). S. 381-395.
- Cem: Aylık Siyaset ve Kültür Dergisi* 1-127 (1991-2003) [1 (1991)–56 (1996) unter dem Titel: *Cem: Aylık Siyasi Kültürel Dergi*].
- Çem, Munzur. „Yezidi ve Alevi Kürt Gelenekleri ile İlgili Bir Karşılaştırma“. Ders. *Dersim'de Alevilik*. Istanbul 1999. S. 173-182 [zuerst erschienen in: *Medya Güneşi* 38 (1993)].
- CEM Vakfı Anadolu İnanç Önderleri Birinci Toplantısı (16-19 Ekim 1998, İstanbul): Dedelerin, Babaların, Ozanların Görüş ve Düşünceleri*. Hg. CEM Vakfı (CEM Vakfı Yayınları; 4, Alevi-Bektaşî-Mevlevî İnanç Önderleri Toplantılar Dizisi; 1). Istanbul 2000.
- CEM Vakfı Anadolu İnanç Önderleri İkinci Toplantısı (12-14 Mayıs 2000, İstanbul): Alevî İslam İnançının Öncüleri Dedeler, Babalar, Ozanlar Ne Düşünüyor?* Hg. Ayhan Aydın (CEM Vakfı Yayınları; 6, Alevi-Bektaşî-Mevlevî İnanç Önderleri Toplantılar Dizisi; 2). Istanbul o. J. [2003].

- CEM Vakfı İslamiyet, Alevilik, Dede ve Babalar: CEM Vakfı Anadolu İnanç Önderleri Üçüncü Toplantısı Anısına, 8-9 Kasım 2003, İstanbul.* Hg. Ayhan Aydın (CEM Vakfı Yayınları; 7, El Kitaplar Dizisi; 1). İstanbul o. J. [2003].
- Cengil, Muammer. „Cem Ayini'nin Fert ve Toplum Üzerindeki Etkileri“. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, 3 (2003). S. 127-143.
- Cevahir, Muhsin. „Alevilikte Cenaze Merasimi“. *Gerçek İlim Dergisi* 31/32 (1992). S. 10 f.
- Clarke, Gloria L. „Bir Dedenin Kimliğinde Müziğin Yeri Ne Kadardır?: Seçkinlerin Müzik Eğitimi. Türkiye Alevilerinin Manevi Liderlerinin Yetişmesinde Müziğin Rolü“. Diss. Mimar Sinan Üniversitesi İstanbul 1998.
- . „Ocakzâde Dedelerin Geleneksel ve Güncel Durumu“. *Folklor/Edebiyat: Alevilik Özel Sayısı* 2 (2002). S. 127-144.
- Clayer, Nathalie / Popovic, Alexandre. „Sur les traces des derviches de Macédoine Yougoslave“. *Derviches des Balkans, disparitions et renaissances.* Hg. F. Bilici (Anatolia moderna: Yeni Anadolu; 4, Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul; 36). Paris 1992. S. 13-63.
- Clifford, James. „Diasporas“. *Cultural Anthropology* 9 (1994). S. 302-338.
- Cosan, Esad. „Haci Bektas-i Veli. Im Internet: www.enfal.de/eccdad3.htm. (aufgerufen am 24.07.2001).
- Coşkun, Zeki. *Aleviler, Sünnîler ve ... Öteki Sivas* (İletişim Yayınları; 170, Memleket Dizisi; 1). İstanbul 1995.
- Danık, Ertuğrul. „Dersim'de Unutulan Bir Gelenek: Büst Şeklindeki Mezartaşları“. *Munzur: Dersim Etnografya Dergisi* 1, 2 (2000). S. 71-76.
- . *Koç ve At Şeklindeki Tunceli Mezartaşları*. Ankara 1993.
- Dedekurban, Ali Haydar. *Zaza Halk İnançları* (Zaza Kültürü Yayınları; 1). Ankara 1993.
- De Jong, Frederick. „Pictorial Art of the Bektashi Order“. *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey.* Hg. Raymond Lifchez. Berkeley u. a. 1992. S. 228-241.
- Demir, Ahmet. „Cem“. *Folklor/ Edebiyat* 8, 30 (2002). S. 15-42.

- Dersimi, Mehmet Nuri. *Kürdistan Tarihinde Dersim* (ND der Originalausgabe Aleppo 1952). Köln 1990.
- Derviches des Balkans, disparitions et renaissances*. Hg. Faruk Bilici (Anatolia Moderna/Yeni Anadolu; 4, Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul; 36). Paris 1992.
- Doğan, Gürani. *Alevilik'te Ön Bilgiler ve Cem-Zakirlik* (Can Yayınları; 96). Istanbul 1998.
- Doğan, Sukriye / Savelsberg, Eva. „Die religiöse Landschaft der Kurden“. *Das kurdische Berlin*. Hg. Berliner Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie e. V. / Die Ausländerbeauftragte des Senats. Berlin 2003. S. 18-25 [auch im Internet: http://www.nadir.org/nadir/initiativ/kurdi-almanni-kassel/kultur/kurd_religionen.htm].
- Dressler, Markus. *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 53, 4). Würzburg 2002.
- Düchting, Johannes / Ateş, Nuh. *Stirbt der Engel Pfau?: Geschichte, Religion und Zukunft der Yezidi-Kurden*. Köln 1992.
- Dulz, Irene. „Yeziden: Eine doppelte Minderheit im Irak“. *Der Schleppeur* 18 (2002). S. 27-28 [im Internet: http://www.frsh.de/schl_18/s18yezi.pdf].
- Durkheim, Emile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Übers. Ludwig Schmidt. 3. Aufl. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1125). Frankfurt a. M. 1994.
- Eduljee, H. E. *Kisseh-i Sanjan*. Bombay 1996 (1991).
- Elahi, B. *The Path of Perfection: The Spiritual Teachings of Master Nur Ali*. London u. a. 1989.
- Eldem, Ethem. „Merdivenköy, Mansur Baba ve Gözcü Baba Mezartaşlarının Tarihlenmesi Üzerine Notlar“. *Nefes: Aylık Siyasi Kültürel Dergi* 4, 38 (1996). S. 24 f.
- Ellington, George E. „Urbanisation and the Alevi Religious Revival in the Republic of Turkey“. *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck (1878-1920)*. 2 Bde. Hg. David Shankland. Istanbul 2004. S. 369-401.

- Engin, İsmail. „Akçaeniş Tahtacılarında Ölü Gömme Geleneği“. *Nefes: Aylık Siyasi Kültürel Dergi* 2, 22 (1995). S. 16-19.
- . „Australia’lı/Avustralya’lı Alevilerin Sesi Dergisi (1995-1997)“. *Aleviler/Alewiten*. Bd. III: *Siyaset ve Örgütler/Politik und Organisationen*. Hg. ders. / Erhard Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 61). Hamburg 2001. S. 267-282.
- . „Thesen zur ethnischen und religiösen Standortbestimmung des Alevitentums: Türkischsprachige Publikationen der Jahre 1983-1995“. *Orient: Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients* 37, 4 (1996). S. 691-706.
- Eröz, Mehmet. *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik*. 3. Aufl. (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını; 91). Istanbul 1992.
- Erseven, İlhan Cem. „Alevi-Bektaşî Kültüründe ‚Semahlar‘“. *Aleviler/Alewiten*. Bd. II: *İnanç ve Gelenekler/Glaube und Traditionen*. Hg. İsmail Engin / Erhard Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 60). Hamburg 2001. S. 61-80.
- Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. 2 Bde. Hg. Peter Alford Andrews (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B; 60 u. 60,2). Wiesbaden 1989 u. 2002.
- Faroqhi, Suraiya. *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes; Sonderbd. 2). Wien 1981.
- Fatinoğlu, Abidin Nesmi. „Cem – Kavga Yok, Her Şey Barışla Çözülecektir“. *Cem: Aylık Siyasi Kültürel Dergi* 1, 1 (1991). S. 27.
- Fırlı, Ethem Ruhi. „Şiilik ve Anadolu Aleviliği Arasındaki Farklılıklar ve Benzerlikler“. *Aleviler/Alewiten*. Bd. I: *Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*. Hg. İsmail Engin / Erhard Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 59). Hamburg 2000. S. 97-110.
- Forum Yeziden*. Im Internet: <http://yeziden.isaja.de/forum>.
- Furlani, Giuseppe. „The Yezidi Villages in Northern ‘Irâq‘“. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* July (1937). S. 483-491.
- Gebauer, Gunter / Wulf, Christoph. *Spiel – Ritual – Geste: Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek bei Hamburg 1998.

- Das Gebot: Mystischer Weg mit einem Freund.* Hg. Mehmet Fuat Bozkurt. Übers. İnci Orhun-Alpay / Carl Koß. Hamburg 1988.
- Gellner, Ernest. *Muslim Society.* Cambridge 1981.
- Gezik, Erdal. *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler.* Ankara 2000.
- Gladigow, Burkhard. „Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale“. *Zoroastrian Rituals in Context.* Hg. Michael Stausberg (*Numen Book Series: Studies in the History of Religions*; 102). Leiden / New York / Köln 2004. S. 57-76.
- Gökalp, Altan. *Têtes rouges et bouches noires.* Paris 1980.
- Goffman, Ervin. *Rahmen-Analyse: Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrung.* Frankfurt a. M. 1980.
- Groß, Erich. *Das Vilâjet-Nâme des Hâğğî Bektasch: Ein Türkisches Derwischevangeliem.* (Türkische Bibliothek; 25). Leipzig 1927.
- Grundlagen des SFB 619 Ritualdynamik, Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive.* Hg. Dietrich Harth / Axel Michaels. (Forum Ritualdynamik: Diskussionsbeiträge des SFB 619 „Ritualdynamik“ der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; 1) Heidelberg 2002 (2004). Im Internet: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/4581>.
- Gülçiçek, Ali Duran. *Her Yönüyle Alevilik (Bektaşilik, Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar.* 3 Bde. (Anadolu Etnografyası Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları) Köln 2004.
- . *Der Weg der Aleviten (Bektaschiten): Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft.* 3. überarb. Aufl. Köln 2003.
- Gündoğdu, Hamza „Doğu Anadolu’da İlginç Bir Köy Mezarlığı“. *Sanatsal Mozaik* 22 (1977). S. 66-71.
- Güneş-Ayata, Ayşe / Ayata, Sencer. „Ethnic and Religious Bases of Voting“. *Politics, Parties, and Elections in Turkey.* Hg. Sabri Sayarı / Yılmaz Esmer. Boulder / London 2002. S. 145-148.
- Guest, John S. *Survival Among the Kurds: A History of the Yezidis.* London / New York 1993.
- . *The Yezidis: A Study in Survival.* London / New York 1987.

- Guidi, Michelangelo. „Origine dei yazidi e storia religiosa dell'Islam e del dualismo“. *Rivista degli Studi Orientali* 12 (1932). S. 266-300.
- Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. 1. Aufl. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 891). Frankfurt a. M. 1990.
- Hacı Bektaş Veli. *Vilayetname* (Karacaahmet Sultan Kültür ve Tanıtım Derneği Yayınları; 6). Istanbul 2001.
- Hajo, Siamend. „Der ‚Gastarbeiter‘: Yusuf Şengül“. *Das kurdische Berlin*. Hg. Berliner Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie e. V. / Die Ausländerbeauftragte des Senats. Berlin 2003. S. 11-12.
- . „Interview mit Djengizkhan Hasso“. *Das kurdische Berlin*. Hg. Berliner Gesellschaft zur Förderung der Kurdologie e. V. / Die Ausländerbeauftragte des Senats. Berlin 2003. S. 23.
- / Savelsberg, Eva. „Yezidische Kurden in Celle: Eine qualitative Untersuchung“. *Kurdische Studien* 1, 1 (2001). S. 17-52.
- Halbwachs, Maurice. *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land: Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*. Konstanz 2003.
- Hamzeh'ee, M. R. *The Yaresan: A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community* (Islamkundliche Untersuchungen; 138). Berlin 1990.
- Handelman, Don. „Re-Framing Ritual“. *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals Within Their Social and Cultural Context*. Hg. Annette Deschner / Constance Hartung / Jens Kreinath (Toronto Studies in Religion; 29). New York u. a. 2004. S. 9-20.
- Hauser-Schäublin, Brigitta. „Raum, Ritual und Gesellschaft: Religiöse Zentren und sozio-religiöse Verdichtungen im Ritual“. *Kulturelle Räume - räumliche Kultur: Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*. Hg. Michael Dickhardt / dies. (Göttinger Studien zur Ethnologie; 10). Münster / Hamburg / London 2003. S. 43-87.
- Hawting, G. R. „Yazid (I) b. Mu‘āwiya“. *The Encyclopaedia of Islam*. Bd. XI. S. 309b-311a.
- Heine, Peter. „Yezidi am Niederrhein: Eine kurdische Minderheit im Spannungsfeld von Tradition und Moderne“. *Archiv für Sozialgeschichte* 32 (1992). S. 271-282.

- Hejl, Peter M. „Konstruktion der sozialen Konstruktion: Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorie“. *Einführung in den Konstruktivismus*. Hg. Heinz von Foerster u. a. München 1992. S. 109-146.
- Hendrich, Béatrice, „Über einen (möglichen) Umgang der Wissenschaft mit der (schwierigen) Geschichte der Aleviten“. *Geschichte und Erinnerung im Islam*. Hg. Angelika Hartmann (Formen der Erinnerung; 15). Göttingen 2004. S. 239-253.
- Hinds, Martin. „Mu‘āwiya I b. Abī Sufyān“. *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Bd. VII, 263b-268a.
- Hinnells, John Russel. *Zoroastrians in Britain* (Ratanbai Katrak Lectures; 1985). Oxford 1996.
- Hobsbawm, Eric. „Introduction: Inventing Traditions“. *The Invention of Tradition*. Hg. ders. / Terence Ranger. Cambridge 1983. S. 1-14.
- . „Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914“. *The Invention of Tradition*. Hg. ders. / Terence Ranger. Cambridge 1983. S. 263-308.
- Hodgson, M. G. S. „Dja‘far al-Šādiq“. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. II. S. 374a-375a.
- Huart, Clément Imbault. „Djamshīd“. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. II. S. 438b-439b.
- Humphrey, Caroline / Laidlaw, James Alexander. *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship* (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology; 9). Oxford u. a. 1994. S. 88-110.
- Informationen über Grabstätten für Yezidi auf dem Stadtfriedhof Lahe der Landeshauptstadt Hannover: Merkblatt für Angehörige*. Hg. Landeshauptstadt Hannover, Friedhofsabteilung. Hannover o. J. Im Internet: <http://www.hannover.de/deutsch/download/merkyezi.doc>.
- The Invention of Ethnicity*. Hg. Werner Sollors. New York u. a. 1989.
- The Invention of Tradition*. Hg. Eric Hobsbawm / Terence Ranger. Cambridge 1983.
- Issa, Chaukeddin. „Sind die Êzîdî tatsächlich Zarathustrier?“. *Dengê Êzîdîyan* 4 (1995). S. 12-16. [im Internet: http://web2.isaja.de/deutsch/artikel/d_4yezzara.html]
- İlhan, Faysal. „Semah: Ritual-Tanz“. *Stimme der Aleviten* 26 (1998). S. 52–53.

- İnce, Hamit. *Alevitisches Begräbnis* (Brief an das Grünflächenamt Bochum). Bochum o. J. Im Internet: <http://www.alevi-bochum.de/lokal/grunfl.htm>.
- Jung, Matthias. „Expressive Appropriateness and Pluralism: The Example of Catholic Liturgy After Vatican II.“. *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals Within Their Social and Cultural Context*. Hg. Anette Deschner / Constance Hartung / Jens Kreinath (Toronto Studies in Religion; 29). New York u. a. 2004. S. 221-232.
- Kaleli, Lütfi. *Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri* (Can Yayınları; 124). İstanbul 2000.
- . „1964-1997 Yılları Arasında Alevi Örgütlenmeleri“. *Aleviler/Alewiten*. Bd. III: *Siyaset ve Örgütler/Politik und Organisationen*. Hg. İsmail Engin / Erhard Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 61). Hamburg 2001. S. 223-240.
- . *Binbir Çiçek Mozaiği Alevilik*. 3. Aufl. İstanbul 1996.
- Kansu, Şevket Aziz „Bir Tahtacı Mezarlığı“. *Türk Tarih Kurumu Belleteni* 29, 115 (1965). S. 485-490.
- Kaplan, İsmail. *Das Alevitentium: Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*. Hg. Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. (AABF). Köln 2004.
- Karakaşoğlu, Yasemin. „Die Bestattung von Muslimen in der Bundesrepublik aus der Sicht türkisch-islamischer Organisationen“. *In fremder Erde: Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland*. Hg. Gerhard Höpp / Gerdien Jonker (Zentrum Moderner Orient / Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e. V., Arbeitshefte; 11). Berlin 1996. S. 83-105.
- Karamağaralı, Beyhan „Narlidere'deki Bazı Figürlü Mezartaşları“. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 3 (1977). S. 115-147.
- . „Sivas ve Tokat'taki Figürlü Mezar Taşlarının Mahiyeti Hakkında“. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 2 (1970). S. 81-91.
- Kartal, Celal. „Zukunftsaussichten der Yezidi-Kurden als Religionsgemeinschaft in Europa“. *Kurdistan heute: Zeitschrift des Kurdischen Informations- und Dokumentationszentrums e. V.* 11 (1994). S. 37-42.
- Kaya, Ali. *Tunceli Kültürü*. İstanbul 1995.

- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Die Kızılbaş/Aleviten: Untersuchung über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien* (Islamkundliche Untersuchungen; 126). Berlin 1988.
- . „On the Significance of musahiplik Among the Alevi of Turkey: The Case of the Tahtacı“. *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present"*, Berlin, 14-17 April 1995. Hg. dies. / Barbara Kellner-Heinkele / Anke Otter-Beaujean (Numen Book Series: Studies in the History of Religions; 76) (Leiden / New York / Köln 1997). S. 119-137.
- . *Die Tahtacı: Vorläufiger Bericht über eine ethnisch-religiöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien* (Freie Universität Berlin, Forschungsgebietsschwerpunkt Ethnizität und Gesellschaft: Probleme ethnischer Grenzziehung in Gesellschaften des Vorderen und Mittleren Orients, Occasional Papers; 16). Berlin 1988.
- . *Vom revolutionären Klassenkampf zum „wahren“ Islam: Transformationsprozesse im Alevitentum der Türkei nach 1980* (Sozialanthropologische Arbeitspapiere; 49). Berlin 1992.
- . „Was du auch suchst, such es in dir selbst!“. *Aleviten (nicht nur) in Berlin*. Hg. Ausländerbeauftragte des Senats. Berlin 2002.
- Kenanoğlu, Ali / Onarlı, İsmail. *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri* (Hubyar Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları; 1). Istanbul 2003.
- Kévorkian, Raymond / Paboudjian, Paul. *Les Arméniens dans l'Empire Ottoman à la veille du génocide*. Paris 1992.
- Kızılhan, İlhan. *Die Yeziden: Eine anthropologische und sozialpsychologische Studie über die kurdische Gemeinschaft*. Frankfurt a. M. 1997.
- Kieser, Hans-Lukas. „Alevilik as Song and Dialogue: The Village Sage Melûli Baba (1892–1989). *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck (1878–1920)*. Bd. I. Hg. David Shankland. Istanbul 2004. S. 355-368.
- . „Die Aleviten im Wandel der Neuzeit: Eine sozialgeschichtliche Skizze im Zeichen der *longue durée*“. *Orient am Scheideweg*. Hg. Martin Tamcke. Hamburg 2003. S. 35-61.
- . *Les Kurdes Alévis face au nationalisme Turc Kémaliste: L'Alévité du Dersim et son rôle dans le premier soulèvement Kurde contre Mustafa Ke-*

- mal (Koçkiri, 1919-1921)* (MERA [Middle East Research Associates] Occasional Papers; 18). Amsterdam 1993.
- . *Der verpasste Friede: Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei (1839-1938)*. Zürich 2000.
- Kleinert, Claudia. „Eine Minderheit in der Türkei: Die Yezidi“. *Zeitschrift für Türkeistudien* 6, 2 (1993). S. 223-234.
- Koca, Şevki. „Dervişlik“. *Cem Vakfı Anadolu İnanç Önderleri İkinci Toplantısı (12-14 Mayıs 2000, İstanbul): Alevi İslam İnancının Öncüleri Dedeler, Babalar, Ozanlar Ne Düşünüyor?* Hg. Ayhan Aydın (CEM Vakfı Yayınları; 6, Alevi-Bektaşî-Mevlevî İnanç Önderleri Toplantular Dizisi; 2). İstanbul o. J. [2003]. S. 267-269.
- Koca, Turgut. *Bektaşî Nefesleri ve Şairleri: 13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar*. İstanbul 1990.
- Kocadağ, Burhan. *Şahkulu Sultan Dergahı ve İstanbul Bektaşî Tekkeleri*. İstanbul 1998.
- Köhne, Kerim. „Celler Gräber in Richtung Mekka: Letzte Ruhe führt zu Problemen“. *Cellesche Zeitung* (17.01.2004). Im Internet: <http://www.cellesche-zeitung.de/lokales/celle/234715.html>.
- Köpping, Klaus-Peter. „Transformationen durch performative Verkörperung in japanischen Ritualen“. *Im Rausch des Rituals: Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Hg. ders. / Ursula Rao. Hamburg 2000. S. 172-190.
- / Rao, Ursula. „Einleitung: Die „performative Wende“: Leben, Ritual, Theater“. *Im Rausch des Rituals: Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Hg. dies. Hamburg 2000. S. 1-32.
- Köprülü, Mehmed Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara 2003 [1918].
- Kokkelink, Gesa. „Islamische Bestattung auf kommunalen Friedhöfen“. *In fremder Erde: Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland*. Hg. Gerhard Höpp / Gerdien Jonker (Zentrum Moderner Orient / Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e. V.: Arbeitshefte, 11). Berlin 1996. S. 63-82.
- Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*. 2. Aufl. (ANT Yayınları; 22). İstanbul 1994.

- Koyun, Zeki. „Die Yeziden aus der Türkei“. *Lalis-online* 13. Im Internet: http://www.nadir.org/nadir/initiativ/kurdi-almanni-kassel/kultur/yeziden/zeki_koyun.htm.
- Krämer, Sybille. „Sprache, Stimme, Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität“. *Performanz: Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*. Hg. Uwe Wirth. Frankfurt a. M. 2002. S. 323-346.
- Kreinath, Jens. „Theoretical Afterthoughts“. *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals Within Their Social and Cultural Context*. Hg. Anette Deschner / Constance Hartung / Jens Kreinath (Toronto Studies in Religion; 29). New York u. a. 2004. S. 267-282.
- Kreiser, Klaus / Neumann, Christoph. *Kleine Geschichte der Türkei*. Stuttgart 2003.
- Kreyenbroek, Philip G. *Living Zoroastrianism: Urban Parsis Speak About Their Religious Lives*. Mitarb. Sehnaz Neville Munshi. Richmond 2001.
- . *Yezidism: Its Background, Observances and Textual Tradition* (Text and Studies in Religion; 62). Lewiston, N. Y. / Queenston / Lampeter 1995.
- Kriss, Rudolf / Kriss-Heinrich Hubert. *Volksglaube im Bereich des Islam*. Bd. I: *Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*. Wiesbaden 1960.
- Krüger, Oliver. „The Internet as Distributor and Mirror of Religious and Ritual Knowledge“. *Asian Journal of Social Sciences* 32. 2 (2004). S. 183-197.
- Küçük, Hülya. *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle*. Leiden 2002.
- Küçük, Murat. *Horasan'dan İzmir Kıyılarına Cemaat-ı Tahtacıyan*. Istanbul 1995.
- Kulke, Eckehard. *The Parsees in India: A Minority as Agent of Social Change*. München 1974.
- Kulturelle Räume - räumliche Kultur: Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*. Hg. Michael Dickhardt / Brigitta Hauser-Schäublin (Göttinger Studien zur Ethnologie; 10). Münster / Hamburg / London 2003.
- Die kurdischen Yezidi: Ein Volk auf dem Weg in den Untergang*. Hg. Robin Schneider. Göttingen 1984.

- Langer, Robert „From Private Shrine to Pilgrimage Centre: The Spectrum of Zoroastrian Shrines in Iran“. *Zoroastrian Rituals in Context*. Hg. Michael Stausberg („Numen“ Book Series: Studies in the History of Religions; 102). Leiden / Boston 2004. S. 563-592 + Taf. XII/1-XVI/16.
- . „‘Pīrān’ und ‘Zeyārat-gāh’: Schreine und Wallfahrtsstätten der iranischen Zarathustrier im schiitisch-muslimischen Kontext“. Diss. Univ. Heidelberg 2002.
- . *‘Pīrān’ und ‘Zeyārat-gāh’: Schreine und Wallfahrtsstätten der iranischen Zarathustrier im schiitisch-muslimischen Kontext* (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients) Frankfurt a. M. u. a., in Druck.
- . „Die Rahmung alevitischer Gemeinderituale (*Cem*)“. *Rituale in Bewegung: Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*. Hg. G. Ahn / H. Jungaberle (Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte). Münster [in Vorbereitung].
- . „‘Ritual’ and Related Concepts in Arabic“. *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*. Hg. Jens Kreinath / Jan A. M. Snoek / Michael Stausberg (*Numen* Book Series: Studies in the History of Religions). Leiden, in Druck.
- / Lüddeckens, Dorothea / Radde, Kerstin / Snoek, Jan. „Transfer of Ritual“. *Journal of Ritual Studies* [2005, in Druck].
- Lescot, Roger. *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjār*. Beirut 1938. [Neuauf.: (Mémoires de l’Institut Français de Damas; 5). Beirut 1975].
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris 1958.
- Lüddeckens, Dorothea. „Blüten, Plüsch und Poesie – eine rituelle Transformation des Todes“. *‘Andere Länder, andere Sitten’? Der Transfer von Ritualen im interkulturellen Vergleich*. Hg. G. Ahn / R. Langer / J. A. M. Snoek [in Vorbereitung].
- . „Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses“. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 56, 1 (2004). S. 37-53.
- Luschan, Felix von. „Die Tachtadschy und andere Ueberreste der alten Bevölkerung Lykiens“. *Archiv für Anthropologie* 19 (1891). S. 31-53.

- Lyrath, Stefan. „Richter schützen Totenwürde: Verwaltungsgericht: Yeziden dürfen Tochter in Grab ihrer Wahl bestatten“. *Mindener Tageblatt* (08.03.2001).
- Marçais, Philippe / Wensinck, Arent Jan. „Āshūrā“. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. I. S. 705a-705b.
- Massicard, Elise. „Alevism As a Productive Misunderstanding: The Hacibektaş Festival“. *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*. Hg. Joost Jongerden / Paul J. White (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia; 88). Leiden 2003. S. 125-140.
- Massignon, Louis. „al-Ḥallādī“. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. III. S. 99b-104a.
- „11. Mayıs 2002 Berlin AAKM-Cemevi ‚Cenaze Yıkama Yeri‘ Törenle Hizmette Açıldı“. Hg. AAKM (Anadolu Alevi Kültür Merkezi Berlin). Berlin 2002. Im Internet: <http://www.aakm-cemevi/cenaze.htm>. Oder: <http://www.alevi.com/tr/guncel/DerneKlerden/berlin%20cenaze.html> (aufgerufen am 09.03.2005).
- Meeker, Michael E. *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*. Berkeley / London 2002.
- Meier, Stephan. „Auf dem weiten Weg zum Miteinander: Yezidische Kurden in Bergen“. *Cellesche Zeitung* (19.11.2001). [auch abgedruckt in: *Dengê Êzîdiyan* 8/9 (2001). S. 31.]
- Mélikoff, Irène. *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie* (Islamic History and Civilization: Studies and Texts; 20). Leiden / Boston / Köln 1998.
- . „Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi“. *Studia Turcologica: Memoriae Alexii Bombaci dicata*. Neapel 1982. S. 379-395.
- . *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*. 1. Aufl. (Kültür Dizisi). Istanbul 1993. [2. Aufl. 1994].
- Melûli Divanı ve Alevîliğin* [sic!], *Tasavvufun, Bektaşîliğin Tarihçesi*. Hg. Hamdullah Erbil / Latife Özpölat. Ankara o. J. [1993 oder später].
- Merten, S. Klaus. „Wirkungen von Kommunikation“. *Die Wirklichkeit der Medien: Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Hg. ders. Opladen 1994. S. 291-328.

- Michaels, Axel. *Zur Dynamik von Ritualkomplexen* (Forum Ritualdynamik: Diskussionsbeiträge des SFB 619 „Ritualdynamik“ der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; 3). Heidelberg 2003. Im Internet: <http://www.uni-heidelberg.de/archiv/4583>.
- Moosa, M. *Extremist Shi'ites: The Ghulat Sects* (Contemporary Issues in the Middle East). Syracuse, N. Y. 1988.
- Motika, Raoul / Reichmuth, Stefan (Übers.). „Current Religious Issues Consultation Meeting – I: Final Communiqué. May 18, 2002 Istanbul [Mehmed Nuri Yılmaz [u. a.]; Publ. by the Presidency of Religious Affairs (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) of the Republic of Turkey]“. *Die Welt des Islams: Internationale Zeitschrift für die Geschichte des Islams in der Neuzeit* 44 (2004). S. 281-289.
- . „Europa von der Türkei aus gesehen: Die historischen und die gegenwärtigen Perspektiven“. *Dimensionen Europas*. Hg. Heiner Timmermann (Schriftenreihe der Europäischen Akademie Otzenhausen). Münster, in Druck.
- . „Gedanken zum Islam in der Europäischen Union“. *Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union*. Hg. P.-Chr. Müller-Graf / H. Schneider (Schriftenreihe des Arbeitskreises Europäische Integration e. V.; 50). Baden Baden 2003. S. 49-57.
- . „Gibt es einen türkischen Islam?“ *Einheit und Vielfalt in der türkischen Welt: Akten der 5. Deutschen Turkologenkonferenz*. Hg. Hendrik E. Boeschoten / Heidi Stein. Wiesbaden, in Druck.
- . „Glasnost in der Sowjetrepublik Aserbaidzhan am Beispiel der Zeitschrift *Azərbaycan*“. *Orient: Zeitschrift des deutschen Orient-Instituts* 32 (1991). S. 573-590.
- . „Der Islamrat in Istanbul zu aktuellen religiösen Fragen vom Mai 2002“ *Landesinstitut für Schule NRW: Dritte Fachtagung „Islamische Unterweisung“ als eigenständiges Unterrichtsfach in deutscher Sprache, Schulversuch, 16. bis 17. November 2002. Berichte und Dokumentation*. Hg. Landesinstitut für Schule [Auszug als Vorabdruck]. Soest 2003. S. 18-32.
- Müller, Klaus Erich *Die fünfte Dimension*. Göttingen 1999.
- . *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien* (Studien zur Kulturkunde; 22). Wiesbaden 1967.
- Multikulturelle Bestattungen auf den Friedhöfen der Stadt Hannover*. Hg. Landeshauptstadt Hannover, Presse- und Informationsamt. Hannover o. J.

- Im Internet: http://www.hannover.de/deutsch/kultur/nah_park/naherh/friedhof/fried_mul.htm.
- N. N. (gär). „Yezidi haben Anspruch auf ein Wahlgrab“. *Neue Westfälische* (15.03.2001).
- N. N. (joe). „Marmorgrab darf unverändert bleiben: Stadt verliert Gerichtsstreit um Gestaltung eines yezidischen Grabs in Lahe“. *Hannoversche Allgemeine* (28.11.2002).
- N. N. „Alevilerin Tarihi Yürüyüşü“. *Alevilerin Sesi: Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu Merkezî Yayın Organı* 28 (1998). S. 33-35.
- N. N., „Alevilikde Cem ve Dede“. Im Internet: <http://www.hubayar.org/acem.htm> (aufgerufen am 05.03.2005).
- N. N. „Bunlar Padişahın Uşakları“. *Alevilerin Sesi: Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu Yayın Organı* 68 (2003). S. 26-27.
- N. N. „Die Einheit der yezidischen Vereine ist nicht in Sicht: Zarathustra-Konferenz gescheitert“. *Dengê Êzîdiyan* 5 (1996). S. 6.
- N. N. „Hacıbektaş Kültür Merkezi Açılıyor“. *Radikal* (11.08.2001).
- N. N. „Suriyeli Aleviler Hacıbektaş'ta“. *Alevilerin Sesi: Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu Yayın Organı* 68 (2003). S. 27.
- N. N. „Tekke Kapanınca Cehalet Başlamış“. *Star* (18.08.2001).
- Nasr, Seyyed Hossein. „*Ithnâ 'Ashariyya*“. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. IV. S. 277a-279a.
- Nederveen Pieterse, Jan. „Globalisation as Hybridisation“. *International Sociology* 9. 2 (1994). S. 161-184.
- . „Hybridity, So What?“. *Theory, Culture and Society* 18, 2/3 (2001). S. 219-245.
- Norton, John David. „The Development of the Annual Festival at Hacıbektaş 1964-1985“. *L'Ordre mystique des Bektachis et des groupes relevant de Hadji Bektach*. Hg. Alexandre Popovic / Gilles Veinstein. Istanbul 1995. S. 191-200.
- Die notwendige Pflege der yezidischen Religion*. Hg. Föderation der kurdischen Yeziden. Im Internet: <http://www.lalis.org/modules.php?name=News&file=article&sid=46>.
- Noyan, Bedri. *Bektaşîlik Alevîlik Nedir?* 3. Aufl. Istanbul 1995.

- . *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*. 6 Bde. Hg. Şakir Keçeli. Ankara 1998-2003.
- . „İzmir’de Yusuf Şemsettin Baba ve Karadutlu Dergâhı I.+II.“. *Nefes: Aylık Siyasi Kültürel Dergi* 1, 7 + 1, 8 (1994). S. 36 – 38 + S. 38-43.
- Ocak, Ahmet Yaşar. „Aleviliğin Tahrisel Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair“. *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler Bektaşiler Nusayrîler*. İstanbul 1999. S. 385-398.
- . *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul 2000.
- . *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. 3. Auf. (Dergâh Yayınları; 72, Tarih Dizisi; 4). İstanbul 2000.
- . „Babailer İsyânından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış“. *Aleviler/Alewiten*. Bd. I. Hg. İsmail Engin / Erhard Franz. Hamburg 2000. S. 209-234.
- . „Bektaşîlik“. *İslam Ansiklopedisi*. Bd. V. Hg. Türkiye Diyanet Vakfı. O. O. 1992. S. 373-379.
- . *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. Ankara 1997.
- . *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. 2. Aufl. (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Dizi; 130-1). Ankara 1999.
- . *Türk Sufîliğine Bakışlar*. İstanbul 1996.
- Önder, Mehmet. „30 Yıllık Bir Hatıra: Hacı Bektaş Dergâhı Nasıl Açıldı?“. Im Internet: <http://www.hbektas.gazi.edu.tr/01onder.htm> (aufgerufen am 03.11.2003).
- Örnek, Sedat Veyis. *Anadolu Folklorunda Ölüm*. (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 218) 2. Aufl. Ankara 1979.
- . *Türk Halkbilimi* (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları Folklor Dizisi; 4, İş Bankası Kültür Yayınları; 180). Ankara 1977.
- Öz, Baki. „Osmanlı Devleti’nin Kuruluşunda Alevî-Bektaşî-Ahi Çevrelerinin Rolü“. *Yol: Bilim, Kültür, Araştırma* 2 (1999). S. 26-35.
- Özkırımlı, Atilla. *Alevîlik-Bektaşîlik ve Edebiyat: İnceleme-Antoloji*. İstanbul 1985.
- Özmen, İsmail. *Alevî-Bektaşî Şiirler Antolojisi*. 5 Bde. Ankara 1998.
- Öztürk, Ümit. *Köln’de Alevî Mezarlığı*. Köln 2002. Im Internet: <http://www.alevi.com/tr/guncel/Derneklerden/koln%20mezarlik.html>.

- Oppitz, Michael. „Montageplan von Ritualen“. *Rituale heute: Theorien – Kontroversen – Entwürfe*. Hg. Corina Caduff / Joanna Pfaff-Czarnecka. Berlin 1999. S. 23-47.
- Otter-Beaujean, Anke. „Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition: Zum Stellenwert der *buyruk*-Handschriften im Alevitum“. *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present"*, Berlin, 14-17 April 1995. Hg. Kriztina Kehl-Bodrogi / Barbara Kellner-Heinkele / dies. (*Numen Book Series: Studies in the History of Religions*; 76). Leiden / New York / Köln 1997. S. 213-226.
- Platvoet, J. G. „Ritual in Plural and Pluralist Societies: Instruments for Analysis“. *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour (Papers presented at an international conference in Leiden University on 14 and 15 January 1995)*. Hg. ders. / K. van der Toorn (*Numen Book Series: Studies in the History of Religions*; 67). Leiden / New York / Köln 1995. S. 25-51.
- Procházka, S. *Die arabischen Dialekte der Çukurova (Südtürkei)*. Wiesbaden 2002.
- . „Von der Wiedergeburt bei den Alawiten von Adana“. „*Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!*“ (60 Beiträge zur Semitistik: Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag). Wiesbaden 2002.
- Reisenleitner, Markus. „Tradition, Cultural Boundaries and the Constructions of Spaces of Identity“. *Spaces of Identity* 1 (2001). S. 7-13.
- Reşid, Mehmed. *Hayatı ve Hatıraları*. Hg. Necdet Bilgi. Izmir 1997.
- Rıfıkı, Aḥmed. *Bektāşî sırrı: Tāriḳat-i Bektāşîyye'niñ ta'rîhi ve erkān ve ādābi hakkında tedkikāt ve ma'lūmāt mükemmeleyi ḥāvīdir*. Bd. II. Istanbul 1325/1909-10.
- Riesebrodt, Martin. *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der 'Kampf der Kulturen'* (Beck'sche Reihe; 1388). München 2000.
- Römer, Willem H. Ph. „Aus dem Sozialleben der Jeziden (Teufelsanbeter) im nördlichen 'Irāq'“. *Scripta Signa Vocis: Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East*. Hg. K. Jongeling u. a. Groningen 1986. S. 177-184.

- Rusch, S. Gebhard. „Kommunikation und Verstehen“. *Die Wirklichkeit der Medien: Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Hg. Klaus Merten. Opladen 1994. S. 60-78.
- Sarıaslan, Ümit. „Hacıbektaş Şenliği Kirk Yaşında“. *Hacıbektaş* 8 (2003). S. 10-11.
- Sarıönder, Refika. „Publicising Religion, Differentiation and De-Differentiation: Alevi Between Berlin and Anatolia“. *Investigating the South-South Dimension of Modernity and Islam: Circulating Visions and Ideas, Intellectual Figures*. Hg. Helmut Bucholt / Georg Stauth (Yearbook of the Sociology of Islam; 2). Hamburg 2000. S. 177-190.
- / Kreinath, Jens. „Reflexive Ritualdynamik am Beispiel des alevitischen cem“. *Im Rausch des Rituals: Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Hg. Klaus-Peter Köpping / Ursula Rao. 2. Aufl. Hamburg 2004. S. 93-108.
- Savory, Roger M. „Qızıl-bāsh“. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. V. S. 243a-245b.
- Schenk, Gerrit Jasper. „Einleitung: Tradition und Wiederkehr des Ritualen“. *Ritualdynamik: Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*. Hg. Dietrich Harth / Gerrit Jasper Schenk. Heidelberg 2004. S. 11-26.
- Schieffelin, Edward L. „Problematizing Performance“. *Ritual, Performance, Media*. Hg. Felicia Hughes-Freeland. London 1998. S. 194-207.
- Schmucker, Werner. „Sekten und Sondergruppen“. *Der Islam in der Gegenwart*. Hg. Werner Ende / Udo Steinbach. 4. Neubearb. u. erw. Aufl. München 1996. S. 663-683.
- Schüler, Harald. *Die türkischen Parteien und ihre Mitglieder* (Politik, Wirtschaft und Gesellschaft des Vorderen Orients). Hamburg 1998.
- Schulze, Peter. „Grabstätten der Yeziden“. *Ohlsdorf: Zeitschrift für Trauerkultur* 80, 1 (2003). Im Internet: http://www.fof-ohlsdorf.de/kulturge-schichte/2003/80s31_yeziden.htm.
- Schwalgin, Susanne / Sökefeld, Martin. *Institutions and Their Agents in Diaspora: A Comparison of Armenians in Athens and Alevi in Germany* (Transnational Communities Programme Working Papers Series; WPTC-2K-11). Im Internet: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%papers/schwal.pdf>.

- Selçuk, Ali. „Tahtacılar da Ölüm Fenomeni“. *Halkbilimi Araştırmaları/Forschungen für Völkerkunde: 3. Kitap*. Hg. A. Haydar Avcı. Istanbul 2004. S. 119-139.
- Şener, Cemal. *Aleviler'in Etnik Kimliği: Aleviler Kürt mü? Türk mü?* Istanbul 2002.
- . *Alevilik Olayı*. Istanbul 1982.
- Sevgen, Nazmi. „Anadolu'da Koyun ve At Motifli Mezar Taşları“. *Tarih Dünyası* 1, 8 (1950). S. 333-336.
- Shankland, David. *The Alevi in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London 2003.
- . „Integrating the Rural: Gellner and the Study of Anatolia“. *Middle Eastern Studies* 35 (1999). S. 132-149.
- . *Islam and Society in Turkey*. Huntingdon 1999.
- . „Social Change and Culture: Responses to Modernisation in an Alevi Village in Anatolia“. *When History Accelerates: Essays on Rapid Social Change, Complexity and Creativity*. Hg. Christopher M. Hann. London 1994. S. 238-254.
- Sinclair-Webb, Emma. „Sectarian Violence: The Alevi Minority and the Left: Kahramanmaraş 1978“. *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*. Hg. Joost Jongerden / Paul J. White (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia; 88). Leiden 2003. S. 215-235.
- Snoek, Jan A. M. „Framing Masonic Rituals“. *Rituale in Bewegung: Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*. Hg. Gregor Ahn / Henrik Jungaberle. Münster, erscheint 2005.
- Sökefeld, Martin. „Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution“. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2002). S. 163-186.
- . „Alevis in Germany and the Politics of Recognition“. *New Perspectives on Turkey* 28/29 (2003). S. 133-163.
- . „Alevis Online: Re-Imagining a Community in Virtual Space“. *Diaspora* 11 (2002). S. 85-123.
- . „Religion or Culture?: Concepts of Identity in the Alevi Diaspora“. *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research*. Hg. Carolin Alfonso / Waltraud Kokot / Khachig Tölölyan. London 2004. S. 143-165.

- . „Wir sind auch da!': Aleviten in Hamburg und der Kampf um Anerkennung“. *„Wir sind auch da!“: Über das Leben von und mit Migranten in europäischen Großstädten*. Hg. Angelika Eder. Hamburg 2003. S. 243-266.
- Sohrweide, Hanna. „Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert“. *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 41 (1965). S. 95-223.
- Soysal, Yasemin Nuhoğlu. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago u. a. 1994.
- Spuler-Stegemann, Ursula. *Muslimen in Deutschland: Informationen und Klärungen* (Herder Spektrum; 5245). Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2002.
- Stausberg, Michael. „Contextualizing the Contexts: On the Study of Zoroastrian Rituals“. ders. *Zoroastrian Rituals in Context* (Numen Book Series: Studies in the History of Religions; 102). Leiden / New York / Köln 2004. S. 1-56.
- . „Reflexive Ritualisationen“. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 56, 1 (2004). S. 54-61.
- . *Die Religion Zarathustras: Geschichte, Gegenwart, Rituale*. 3 Bde. Bd. II. Stuttgart 2002.
- Stirling, Paul. „Cause, Knowledge and Change: Turkish Village Re-visited“. *Choice and Change: Essays in Honour of Lucy Mair*. Hg. J. Davis. London 1974. S. 191-229.
- . „Labour Migration and Changes in Anatolia“ (Edited version of paper delivered to the Conference on Mediterranean Migrations held at Al Haima, 11th-14th July 1988). Im Internet: <http://lucy.ukc.ac.uk/Stirling/>.
- . *Turkish Village*. London 1964.
- Sulaymān [Ḥalīl], Ḥidīr Pīr [= Silēmān, Xidirê]. *Taqālid al-qarya al-izīdiyya ḡānīb antrübülūḡī [= Gundayatī: Alekī enzropologī]*. Übers. 'Īdū Bābā Šayḡ. Beirut 1998.
- Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present", Berlin, 14-17 April 1995*. Hg. Krisztina Kehl-Bodrogi /Barbara Kellner-Heinkele /

- Anke Otter-Beaujean (Numen Book Series: Studies in the History of Religions; 76). Leiden / New York / Köln 1997.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. „A Performative Approach to Ritual“. *Proceedings of the British Academy* 65 (1979 [1981]). S. 113-169.
- Tan, Dursun. *Das fremde Sterben: Sterben, Tod und Trauer unter Migrationsbedingungen*. Frankfurt a. M. 1998. [Diss. Univ. Hannover 1996]
- Tanyu, Hikmet. *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara 1987.
- Taşdelen, Abdullah. Hacı Bektaş Veli Anma Töreni: 16-18 Ağustos 1984. O. O. 1986.
- Tölölyan, Khachig. „Rethinking Diasporas: Stateless Power in the Transnational Moment“. *Diaspora* 5 (1996). S. 3-36.
- Tolan, Kemal / Tolan, Telim. „Ein Gespräch mit dem Oberhaupt der Yeziden: Mir Tahsin Saied Beg“. *Dengê Êzîdiyan* 8/9 (2001). S. 13-16.
- Tolan, Telim. „Wie erfolgt bei den Yeziden die Beerdigung?“. *Forum Yeziden* (01.08.2002). Im Internet: <http://yeziden.isaja.de/forum/thread.php?threadid=182&sid=e99a49ca0acee18cee0336fdc44c2fa9>. Oder: <http://www.yezidi.org/index.php?id=134>. Oder: <http://www.yezidi.org/134.98.html>.
- . *Die Yeziden in Deutschland: Religion und Leben*. Oldenburg o. J. Im Internet: <http://www.yezidi.org/74.98.html>.
- Tschudi, Rudolf. „Bektāshīyya“. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. I. S. 1161b-1163a.
- Tur, Derviş. *Erkânname: Aleviliğin İslam'da Yeri ve Alevi Erkânları*. 1. Aufl. Rüsselsheim 2002.
- . *Erkânname: Aleviliğin İslam'da Yeri ve Alevi Erkânları*. 2. Aufl. (Can Yayınları; 153). Istanbul 2002.
- Turner, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca 1974.
- . *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York 1995.
- Üzüm, İlyas. „Türkiye’de Şii Azerilerle Alevi Gruplar Arasındaki İlişkiler: Aleviler Şiileştirilebilir mi?“. *Aleviler/Alewiten*. Bd. I: *Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*. Hg. İsmail Engin / Erhard Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 59). Hamburg 2000. S. 111-132.

- Uğurlu, Ahmet. *Alevilikde Cem ve Musâhiblik*. 2. Aufl. Erzincan [Istanbul] 1995.
- Uğurlu, Ali Rıza / N. N. „Cem“ bzw. „Cem nedir?“. Im Internet: <http://www.cemvakfi.org/alevilik/cem.asp>.
- Uluçay, Ömer. *Alevilikte Dua: Gülbang: Araştırma – İnceleme*. 3. Aufl. Adana 1998.
- Väth, Gerhard. „Zur Diskussion um das Alevitentum“. *Zeitschrift für Türkei-studien* 2 (1993). S. 211-222.
- Vatin, Nicolas. „Merdivenköy Bektaşi Tekkesi“. Übers. İlhan Cem Erseven. *Nefes: Aylık Siyasi Kültürel Dergi* 2, 18 (1995). S. 34 f.
- Veccia Vaglieri, Laura. „(Al-)Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib“. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. III. S. 607a-615a.
- Vertovec, Steve. „Three Meanings of ‘Diaspora’: Exemplified Among South Asian Religions“. *Diaspora* 6 (1997). S. 277-299.
- Vorhoff, Karin. „Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey“. *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25-27, 1996*. Hg. Tord Olsson / Elisabeth Özdalga / Catharina Raudvere (Transactions. Svenska Forskningsinstitutet Istanbul/Swedish Research Institute in Istanbul; 8). Istanbul 1998. S. 23-50.
- . „Alewitische Identität in der Türkei heute“. *Aleviler/Alewiten*. Bd. I: *Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*. Hg. İsmail Engin / Erhard Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 59). Hamburg 2000. S. 59-74.
- . „‘Let’s Reclaim our History and Culture!’: Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey“. *Die Welt des Islams* 38 (1998). S. 220-252.
- . „Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar“. *Alevi Identity Cultural, Religious and Social Perspectives: Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, November 25-27th, 1996*. Hg. Tord Olsson u. a. (Transactions. Svenska Forskningsinstitutet Istanbul/Swedish Research Institute in Istanbul; 8). Istanbul/ Richmond 1998. S. 32-66.
- u. a. *Wie Phönix aus der Asche: Renaissance des Alevismus: Glaubenslehre, Moderne, Musik, Organisationsformen*. Köln 1998.
- . *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*. Berlin 1995.

- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5. revidierte Aufl. besorgt v. Johannes Winckelmann. Tübingen 1980.
- Wedel, Heidi. „Alewitische *Gecekond*-Viertel und die türkische Linke: Ein Fallbeispiel aus İstanbul“ *Aleviler/Alewiten*. Bd. III: *Siyaset ve Örgütler/Politik und Organisationen* (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 61). Hamburg 2001. S. 97-111.
- „Alewitische Migrantinnen in İstanbul“ *Aleviler/Alewiten*. Bd. III: *Siyaset ve Örgütler/Politik und Organisationen* (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 61). Hamburg 2001. S. 113-125.
- Wensinck, Arent Jan. „Ilyās“. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. III. S. 1156a.
- „Al-Khadir“. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. IV. S. 902b-905b.
- When History Accelerates: Essays on Rapid Social Change, Complexity and Creativity*. Hg. Christopher M. Hann. London / u. a. 1994.
- White, Jenny B. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle 2003.
- Wiesloch Alevi Kültür Merkezi (Hg.). *Alevi Kamuoyuna*. Wiesloch 2003.
Im Internet: <http://www.wakm.net/haber/kamuoyu.htm>.
- Wulf, Christoph / Zirfaß, Jörg. „Die performative Bildung von Gemeinschaften: Zur Hervorbringung des Sozialen in Ritualen und Ritualisierungen“. *Paragrana* 10 (2001). S. 93-116.
- Xemgin, Ethem. *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi*. İstanbul 1995.
- Yalkut, Sabiha Banu. *Melek Tavus'un Halkı: Yezidiler*. Übers. Sabir Yücesoy. İstanbul 2002.
- Yalkut[-Breddermann], Sabiha Banu. *Das Volk des Engel Pfau: Die kurdischen Yeziden in Deutschland*. Berlin 2001.
- „Der Wandel der yezidischen Religion in der Diaspora“. *Kern und Rand: Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland*. Hg. Gerdien Jonker (Zentrum Moderner Orient / Geisteswissenschaftliche Zentren Berlin e. V.; 11) Berlin 1999. S. 51-63.

- Yaman, Ali. „Anadolu Aleviliği’nde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu“, *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri, 23-28 Ekim 2000, Ürgüp / Nevşehir* (ERVAK Yayınları Bilim Kültür Dizisi; 2). Ankara 2000. S. 849-887.
- . „Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik“. Diss. İstanbul Üniversitesi 2001.
- . „Son Araştırmaların Işığında Alevi İnanç Önderleri: Ocakzade Dedeler“ *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi Bildirileri, 23-28 Ekim 2001, Ankara*. Ankara 2001. S. 897-928.
- Yaman, Mehmet. „Alevilerin İnanç ve İbadetlerinin Temel Kitabı: Buyruk“. *Aleviler/Alewiten*. Bd. II. Hg. İsmail Engin / Erhard Franz. Hamburg 2001. S. 15-24.
- . *Alevilik: İnanç, Edeb, Erkân*. 2. Aufl. İstanbul 1993.
- . *Alevilik’te Cem: İnanç, İbadet, Erkân* (Can Yayınları; 177). İstanbul 2003.
- . *Alevilik’te Cenaze Hizmetleri* (Can Yayınları; 176). İstanbul 2003.
- . „Alevilikte Kurban Geleneği“. *Aleviler/Alewiten*. Bd. II: *İnanç ve Gelenekler/Glaube und Traditionen*. Hg. İsmail Engin / Erhard Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 60). Hamburg 2001. S. 53-60.
- . *Erdebilli Şeyh Safî ve Buyruğu* (Alevi-Bektaşî Klâsikleri; 1). İstanbul 1994.
- Yavuz, M. Hakan. „Değişim Sürecindeki Alevi Kimliği“. *Aleviler/Alewiten*. Bd. I: *Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*. Hg. İsmail Engin / Erhard Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 59). Hamburg 2000. S. 75-96.
- Yetişen, Rıza. *Tahtacı Aşiretleri (Adet, Gelenek ve Görenekleri)*. Narlıdere – İzmir 1986.
- „Yezidilik (Panel)“. Hg. Sertaç Akdoğan / Dilek Oğuz. *Halkbilimi: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Türk Halk Bilimi Topluluğu Yayın Organı* 15 (2001). S. 4-15.
- Yıldırım, Ali. „Bozathlı Hızır“. Im Internet: <http://www.karacaahmetsultan.com/cevap.asp?kid=266&baslik=BOZATLI%20HIZIR> (aufgerufen am 05.03.2005).
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Anadolu’da Alevîler ve Tahtacılar*. Hg. Turhan Yörükân. 2. Aufl. (T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları; 2104, Yayınlar Dairesi Başkanlığı Başvuru Kitapları Dizisi; 56) Ankara 2002.

- Yüksel, Müfid. „Emin Baba Bektaşî Dergahı“. *Cem: Aylık Siyaset ve Kültür Dergi* 7, 69 (1997). S. 48-53.
- . „İstanbul Bektaşî Tekkeleri I+ II“. *Cem: Aylık Siyaset ve Kültür Dergi* 7, 71+7, 72 (1997). S. 36-43+S. 34-39.
- . „Kazlıçeşme’de Bektaşî Tekkesi Eryek Baba“. *Cem: Aylık Siyaset ve Kültür Dergi* 7, 70 (1997). S. 46-51.
- Yürür, Ahmet Engin. “*Mi’raçlama* in the Liturgy of the Alevi of Turkey: A Structural and Gnostic Analysis“. Diss. University of Maryland, Baltimore County 1989.
- Zürcher, Erik J. *Turkey: A Modern History*. London u. a. 2004.