

Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext

Raoul Motika & Robert Langer (Heidelberg)

„*Cem* ist der zentrale Gottesdienst der Aleviten. Der *Cem*-Gottesdienst hat im Alevitentum eine fundamentale Bedeutung. Das liturgische Gebet im Rahmen des *Cem*-Gottesdienstes ist gleichzeitig die wichtigste Gemeinsamkeit unter den Aleviten.“¹

Einführung

Aleviten, Jesiden und Nusairier wurden von der Islamwissenschaft bis in jüngste Zeit mit dem Etikett „Sekten und Sondergruppen“² versehen und bisher vornehmlich unter den Paradigmen Heterodoxie – Orthodoxie (philologisch-historisch) bzw. Synkretismus (ethnographisch-religionswissenschaftlich) untersucht.³ Unser Projekt „Ritualtransfer bei marginalisierten religiösen Gruppen in islamischen Gesellschaften des Vorderen Orients und in der Diaspora“ im Rahmen des DFG-geförderten Sonderforschungsbereichs 619 „Ritualdynamik“ an der Universität Heidelberg erforscht hingegen diese gesellschaftlich, religiös und politisch marginalisierten Gruppen als eigenständige Phänomene. Dabei berücksichtigen wir die Eigensicht der behandelten Gruppen (emische Perspektive).

1 Ismail Kaplan, *Das Alevitentum: Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland* (Köln 2004), 65.

2 So z. B.: W. Schmucker, „Sekten und Sondergruppen“, *Der Islam in der Gegenwart*, Hg. W. Ende / U. Steinbach, 4. neubearb. u. erw. Aufl. (München 1996), 663-683.

3 Vgl. beispielsweise K. E. Müller, *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien* (Studien zur Kulturkunde; 22) (Wiesbaden 1967), und *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present.“ Berlin, 14-17 April 1995*, Hg. K. Kehl-Bodrogi / B. Kellner-Heinkele / A. Otter-Beaujean (Numen Book Series: Studies in the History of Religions; 76) (Leiden / New York / Köln 1997).

Trotz ihres beträchtlichen demographischen Gewichts (z. B. mindestens zehn Millionen Aleviten in der Türkei⁴ und ungefähr eine halbe Million in der deutschen Diaspora⁵) werden Gemeinschaften mit überwiegend nicht-schriftgebundener Tradierung ihrer Religion von der Islamwissenschaft nur punktuell untersucht. Diesen Gruppen hat sich indes in den letzten Jahren auch die Ethnologie angenommen. Im Mittelpunkt solcher Arbeiten steht in der Regel die Erforschung von Identitätsbildungsprozessen.⁶ Religiöse und (religiös-)säkulare Rituale dieser Gruppen wurden bisher so gut wie nicht untersucht.

Der moderne Identitätsbildungsprozess solcher Gemeinschaften begann im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts und setzte sich in verstärktem Maße in seinen Nachfolgestaaten fort.⁷ Besonders die alevitische Gruppenidentität begann sich im Verlauf der politisch-ökonomischen Modernisierungsprozesse herauszubilden.⁸ Zunehmende Urbanisierung und Binnenmigration führten

4 Da die türkischen Volkszählungen nicht nach Religion unterscheiden, ist eine genaue Quantifizierung der alevitischen Bevölkerung nicht möglich. Außerdem verheimlichen selbst heute noch viele Aleviten ihre religiöse Orientierung. Deshalb werden Zahlenangaben von den verschiedensten Kreisen oft politisch instrumentalisiert. David Shankland gibt zwanzig Prozent der türkischen Bevölkerung als Näherungswert an. D. Shankland, *Islam and Society in Turkey* (Huntingdon 1999), 136 f.; Markus Dressler hält Schätzungen, die von zwanzig Prozent der türkischen Bevölkerung „mit alevitischem Hintergrund“ ausgehen, für realistisch; zwei Drittel davon seien türkisch-, ein Drittel kurdischsprachig; vgl. M. Dressler, *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen* (Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes; 53.4) (Würzburg 2002), 10.

5 U. Spuler-Stegemann, *Muslimen in Deutschland: Informationen und Klärungen* (Herder Spektrum; 5245) (Freiburg im Breisgau / Basel / Wien 2002), 31 mit Fußnote 22.

6 Vgl. für die Islamwissenschaft: B. Hendrich, „Über einen (möglichen) Umgang der Wissenschaft mit der (schwierigen) Geschichte der Aleviten“, *Geschichte und Erinnerung im Islam*, Hg. A. Hartmann (Formen der Erinnerung; 15) (Göttingen 2004), 239-253; bzw. für die Türkeiforschung: Dressler, *Die alevitische Religion*; für die Ethnologie bzw. *Social Anthropology* vgl.: M. Sökefeld, „Religion or Culture? Concepts of Identity in the Alevi Diaspora“, *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research*, Hg. W. Kokot / K. Tölölyan / C. Alfonso (London 2004), 133-155; und: D. Shankland, *Islam and Society in Turkey* (Huntingdon 1999), 132-168 (= Kap. 6 „The Emergence of the Alevi“).

7 Zur kulturell-religiösen Wechselwirkung zwischen ‘Aleviten’, armenischer Bevölkerung und westlichen Missionaren und den damit verbundenen (identitäts)politischen Implikationen in Ostanatolien vgl.: H.-L. Kieser, *Der verpasste Friede: Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei, 1839-1938* (Zürich 2000).

8 Vgl. Dressler, *Die alevitische Religion*, 124-143.

während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu tiefgreifenden Veränderungen ihrer Lebenssituation. Spezialisierte Wirtschaftsformen (wie Halbnomadismus bzw. Transhumanz) und gruppenspezifische Sozialstrukturen (patriarchale Großfamilie, Dorfgemeinschaft, Priester-Laien-‘Kasten’-System) traten in den Hintergrund. Die Bedingungen eines modernen Staatswesens, die Auflösung traditioneller agrarwirtschaftlicher Strukturen, die Wirtschaftsbeziehungen der modernen Industriegesellschaft und großstädtische Lebensformen bestimmen zunehmend das Alltagsleben auch dieser Gruppen.

Aleviten, Jesiden und Nusairier zählen zu den traditionell durch die sunnitische Mehrheitsgesellschaft ausgegrenzten Gruppen. Erlittene Diskriminierung und die ökonomische Marginalisierung setzen diese unter zusätzlichen Migrationsdruck. Gleichzeitig nutzten speziell die Aleviten die Möglichkeiten, die ihnen die Modernisierung der Türkei boten, indem sie beispielsweise Arbeitsmöglichkeiten in den staatlich beförderten Industrieansiedlungen Anatoliens ergriffen.⁹ Beide Faktoren führten zu einem überproportional hohen Anteil von Angehörigen dieser Gruppen an der Binnenmigration und an der ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einsetzenden transnationalen Migration. Umgekehrt hat der zunehmende Grad infrastruktureller Erschließung auch zu einem stärkeren Kontakt der alevitischen Dorfbevölkerung mit der sunnitischen Mehrheitsgesellschaft beigetragen.¹⁰

In den republikanischen Systemen der Nachkriegszeit beteiligten sich zahlreiche Angehörige dieser Gemeinschaften an marxistisch bzw. sozialrevolutionär inspirierten Oppositionsbewegungen¹¹ und entfernten sich von ihrer

9 Zu diesem Themenbereich siehe die interessante Studie von Zeki Coşkun, *Aleviler, Sünnîler ve ... Öteki Sivas* (İletişim Yayınları; 170, Memleket Dizisi; 1) (Istanbul 1995).

10 Zum modernen dörflichen u. kleinstädtischen Alevitentum vgl.: D. Shankland, *The Alevi in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition* (London / New York 2003).

11 Für die Aleviten s. H. Wedel, „Alevitische *Gecekondu*-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), 97-111; zur Verbindung von Aleviten und Sozialdemokratie seit den 1970er Jahre siehe H. Schüler, *Die türkischen Parteien und ihre Mitglieder* (Politik, Wirtschaft und Gesellschaft des Vorderen Orients) (Hamburg 1998), 266, 270 f. u. 275-292 und A. Güneş-Ayata / S. Ayata, „Ethnic and Religious Bases of Voting“, *Politics, Parties, and Elections in Turkey*, Hg. S. Sayarı / Y. Esmer (Boulder / London 2002), 145-148. Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch bei anderen religiös marginalisierten Gruppen im Vorderen Orient beobachten, so z. B. den Nusairiern in Syrien und den Drusen im Libanon, aber auch bei Christen und Juden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

(angestammten) Herkunftsreligion, mithin durchliefen sie einen rasanten Säkularisierungsprozess. Die abnehmende Attraktivität der marxistischen bzw. kommunistischen Ideologie und das gleichzeitige Erstarken des politischen Islams hat auch bei den marginalisierten religiösen Gruppen zu einer „Wiederentdeckung der Religion“ geführt.¹² Dazu kommt noch, dass die politische Elite der Türkei nach dem Militärputsch von 1980 den Islam zur Herrschaftssicherung und als Instrument gegen die politische Linke nutzte, was eine Gegenreaktion der Nichtsunniten, aber auch der Nichtreligiösen zur Folge hatte.

Der fundamentale Zusammenhang zwischen sozio-ökonomischem und politischem Wandel auf der einen und der Transformation religiöser Praktiken wie auch der Zuweisung neuer Funktionen und Bedeutungen an die Rituale auf der anderen Seite ist bisher kaum untersucht. Die sich verändernden Rituale und die Versuche eine eigene, gegebenenfalls auch außenwirksame Theologie auszubilden, sind Teil gesamtgesellschaftlicher Transformationsprozesse. Dies ist unter modernen Bedingungen ein höchst komplexer Vorgang: Einerseits verringerte sich das religiöse Alltagswissen in den vergangenen Jahrzehnten deutlich, andererseits vereinfachte sich der Zugang zu Glaubensinhalten durch moderne Medien und Kommunikationsmittel. Dadurch ist der Kreis der sich im Diskursfeld der entsprechenden Rituale bewegenden, in unterschiedlichem Maße bzw. auf unterschiedlichen Ebenen engagierten Akteure weiter, aber auch diffuser geworden: Verschiedene Interessensgruppen versuchen, die religiösen Lehren (und Praktiken) zu instrumentalisieren, um so Anpassungsvorgänge an das urbane, moderne Leben aktiv mitzugestalten und eine Führungsrolle zu behaupten bzw. einzunehmen. Dies führt zu einer neuen Partikularisierung von *Agency* („Handlungsmacht“).¹³ Beispielsweise dominieren indigene Intellektuelle und Vereinsfunktionäre den öffentlichen Diskurs über das Ritual, sind aber für die reale Durchführung der Rituale und ihre spirituelle Legitimierung noch auf traditionelle, durch Abstammung qualifizierte Ritualleiter angewiesen.

12 R. Çamuroğlu, „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. K. Kehl-Bodrogi / B. Kellner-Heinkele / A. Otter-Beaujean (*Numen Book Series: Studies in the History of Religions*; 76) (Leiden / New York / Köln 1997), 25-33.

13 Für einen umfassenden Überblick zur wissenschaftlichen Entwicklung und Anwendung des Konzepts *Agency* vgl.: L. M. Ahearn, „Language and Agency“, *Annual Review of Anthropology* 30 (2001), 109-137. Innerhalb des Sonderforschungsbereichs 619 „Ritualdynamik“ (Heidelberg) ist das Konzept weiter differenziert und ausgearbeitet worden.

Ein anderes Beispiel ist die Neuaushandlung von Geschlechterrollen in Religion und Ritual. So wird eine emanzipierte Rolle der Frau von vielen Aleviten als essentielles Charakteristikum ihres religiösen Bekenntnisses postuliert, was aber im Widerspruch zur traditionellerweise dominierenden Rolle der männlichen „Priester“ in den Ritualen steht. Die Geschlechterrollen werden im Alevitentum, dessen ideologische Protagonisten sich auch aus ihrer linksorientierten politischen Tradition heraus gern auf die Gleichheit der Geschlechter berufen, heftig diskutiert. Dies ist nicht zuletzt damit zu erklären, dass sich die Rolle der Frau in der Moderne im Kontext der Industriegesellschaft und unter städtischen Lebensbedingungen - zumindest bei den Stadtmigranten, die zu den ärmeren Teilen der Bevölkerung zählen - tendenziell eher verschlechtert hat. Alevitische *Dedes* verweisen in Diskussionen mitunter auf die Rolle der *Dede*-Ehefrauen, der sogenannten *Anas*, und bezeichnen diese gelegentlich als „Priesterinnen“. Unsere These ist, dass die Rolle der Frau, die im traditionellen rituellen Kontext stark auf ihrer Funktion als Heilerin basierte, im kleinstädtischen bzw. städtischen Umfeld durch die Etablierung und Nutzung der Strukturen der modernen Schulmedizin zunehmend geschwächt wird. Im modernen urbanen Kontext wird, mitinspiert durch die türkische Frauenbewegung, aber auch zunehmend die Gleichberechtigung der Geschlechter beansprucht.¹⁴ Dies ist jedoch nicht voll einzulösen, da für Frauen, zumindest in der Türkei, bisher keine der verbliebenen führenden Rollen (z. B. das Präsidieren des Gemeinderituals) offen steht. Vor allem in der Diaspora ist die Diskussion über die Frage der Beschäftigung von weiblichen Spezialisten als Ritualleiterinnen zu beobachten. Ein erster Erfolg ist, dass in Deutschland im Jahr 2004 erstmals eine Frau in den „*Dede-Rat*“ (*Dedeler Kurumu*) der *Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V.* (= *Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu*, AABF) aufgenommen wurde.¹⁵

Zentral für die Untersuchung des Phänomens Ritualtransfer¹⁶ im alevitischen Kontext ist der Aspekt der Migration und die Bildung von transnationalen Diaspora-*Communities*. In Anlehnung an die Ergebnisse der allgemeinen Diaspora- und Migrationsforschung lässt sich Migration nach heutigem Kenntnisstand nicht simplifizierend als die Wanderung von Herkunfts- nach Zielort

14 H. Wedel, „Alevitische Migrantinnen in İstanbul“, *Aleviler/Alewiten*, Bd. III: *Siyaset ve Örgütler/Politik und Organisationen* (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 61) (Hamburg 2001), 117 u. 124 f.

15 Nach Mitteilung von Zeynel Arslan Dede vom 5. Oktober 2004.

16 Zum Konzept Ritualtransfer vgl. den Beitrag von R. Langer, D. Lüddeckens, K. Radde und J. Snoek im vorliegenden Band sowie den erweiterten Artikel „Transfer of Ritual“ derselben Autoren, in *Journal of Ritual Studies* [2005, in Druck].

darstellen.¹⁷ Die Verbindungen zwischen Herkunfts- und Migrationsorten, die durch die modernen Verkehrs- und Kommunikationsmittel aufrecht erhalten und ständig aktualisiert werden, gewinnen zunehmend an Bedeutung und entfalten innerhalb des Ritualkontextes eine eigene *Agency*. Betrachtet man die Verhältnisse von kombinierter Binnen- und Fernmigration zwischen Vorderem Orient und Westeuropa, so lassen sich hochkomplexe Prozesse der Translokalisierung, Transregionalität und Transnationalität feststellen. Diese Auflösung des ehemals eindeutig umgrenzten (Siedlungs-)Raumes wirkt sich auch entscheidend auf Ritualtransferprozesse aus, wobei Entörtlichung durch Migration nicht zu einer Enträumlichung des Kulturellen führt,¹⁸ wie das Bestreben der Gründung und des Baus von Kulturzentren (*Kültür Merkezi*) und Gebetshäusern (*Cemevi*) zeigt.

Die hier umrissenen Faktoren sind für unsere Forschung als der Kontext der rituellen Praxis von besonderem Interesse. Generelle Fragestellung ist, wie sich im Rahmen von Ritualtransfer zwischen einzelnen Siedlungsgebieten und Trägergruppen (ländliche Herkunftsregionen – moderne Großstadt – westliche Diaspora) im transregionalen und transnationalen Kontext sowie über unterschiedliche Zeiträume hinweg die „Dimensionen des Rituals“ im Verhältnis zu den Kontextfaktoren verändern.¹⁹ Als ritualtheoretisch fassbare Dimension des Rituals können beispielsweise folgende benannt werden: das Skript, die Performanz, die Performativität, die Ästhetik, die Struktur sowie die Interaktivität, die Kommunikation, die psychische und soziale Funktionalität und die Medialität des Rituals.²⁰

Bei der Untersuchung von Phänomenen des Ritualtransfers bei religiös marginalisierten Gruppen lässt allein eine Kombination von philologischen und ethnologischen Methoden überzeugende Ergebnisse erwarten. In unserem Projekt angewandte Methoden aus dem kulturanthropologischen Methodenspektrum sind die 'Teilnehmende Beobachtung' im Feld, speziell die audiovi-

17 Vgl. Sökefeld, „Religion or Culture?“.

18 Vgl. *Kulturelle Räume - räumliche Kultur: Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis*, Hg. M. Dickhardt / B. Hauser-Schäublin (Göttinger Studien zur Ethnologie; 10) (Münster / Hamburg / London 2003).

19 Vgl. den Beitrag von R. Langer, D. Lüddeckens, K. Radde und J. A. M. Snoek im vorliegenden Band.

20 J. G. Platvoet, „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. J. G. Platvoet / K. van der Toorn (Numen Book Series: Studies in the History of Religions; 67) (Leiden / New York / Köln 1995).

suelle Dokumentation von 'Kultorten' und Ritualen sowie die Befragung von Teilnehmern und ausführenden Spezialisten. Dazu kommt die Sichtung ethnographischer Daten (Texte, Befragungsbögen, Tonmaterial, Filme), wie sie inzwischen von indigenen Ethnographen (Journalisten, Publizisten, sozio-politischen Funktionären) zum Zwecke der Konservierung oder gar Rekonstruktion eines 'vormodernen' Zustands in Archiven zusammengetragen wurden. Diese ethnologische Herangehensweise wird kombiniert mit philologischen und historisch-quellenkundlichen Methoden der Islamwissenschaft. Sie beinhalten die sprachliche Erschließung und Analyse der mündlichen und schriftlichen Texte, also neben den im Ritual gesprochenen und gesungenen Texten vor allem die Darstellung und Reflexion von Ritualvorschriften und -skripten im indigenen Schrifttum (monographische Literatur, Zeitschriften,²¹ graue Literatur, Internet-Publikationen) sowie die dortige allgemeine Selbstdarstellung der Gruppen. Zusätzlich konnten neue Quellenbestände erschlossen werden: Privatsammlungen von alten Drucken und Handschriften aus dem Besitz traditioneller Ritualspezialisten-Clans konnten gesichtet und teilweise als Leihgabe erworben werden. Als vorgesehene Erweiterung im Methodenspektrum müssen bei der Untersuchung und Interpretation von modernen kulturellen Verortlichkeiten und spezifischen Gebäuden und Räumen zur Ritualausführung, deren kultur- und religionsgeographische und strukturelle Verortung sowie ihre Architektur, Gestaltung, Ausstattung und Ikonographie als Mittel der Repräsentation mit den Methoden von Stadtgeographie und Kunst- bzw. Architekturwissenschaft untersucht werden.

Ein mit dieser für die Islamwissenschaft neuen Methodik verbundenes Ziel ist es auch, die Forschung über marginalisierte religiöse Gruppen in die Islamwissenschaft einzubinden, da diese wissenschaftshistorisch in erster Linie auf einen von ihr mitkonstruierten Scharia- und Schrift-orientierten 'Mehrheitsislam' fixiert ist. Dies bedeutet eine Abkehr von der Tradition, den Islam, sei er nun sunnitisch oder schiitisch, im Sinne der islamischen Schriftgelehrten monolithisch zu definieren. Wir schlagen ein neues Paradigma vor: Islam ist nicht das, was durch die verschriftlichte Tradition festgelegt wird, sondern ist die praktizierte Religion einer heterogenen, sich selbst als Muslime bezeichnenden Bevölkerung in der islamischen Welt und in der Diaspora. Unter diesem für die Islamwissenschaft neuen Gesichtspunkt müssen religiöse Vorstellungen und Rituale von Gruppen, die nicht zum Mainstream-Islam zählen, als eigenständige Phänomene innerhalb des islamischen kulturellen Feldes

21 Zu einer ersten exemplarischen Analyse vgl. den Beitrag von I. Paul u. J. Zimmermann, „Zur Funktionalität des Cem-Rituals als Instrument alevitischer Identitätsstiftung in der *Cem Dergisi*“, im vorliegenden Band.

untersucht werden und sind nicht nur als Abweichung von einer konstruierten Norm zu betrachten. Durch diese Herangehensweise wird auch ein Brückenschlag zur Ethnologie und Religionswissenschaft unternommen.

Im Verlauf der Feldarbeit hat sich gezeigt, dass Forschung bei marginalisierten Gruppen oftmals nur im Rahmen einer „engagierten teilnehmenden Beobachtung“ durchgeführt werden kann. Einerseits wird von den Gruppenangehörigen die Empathie des Forschers erwartet, andererseits trägt man an ihn auch konkrete Wünsche zu Aktivitäten im Sinne der Gruppenpolitik heran. Strebt die Konzeption des Projekts auch nicht die Arbeitsweise einer *Action Anthropology* an, so muss dennoch ein gewisses Engagement des Forschers für die Belange der in ihren Herkunftsländern marginalisierten Gruppen in das Projektlayout integriert werden. Im Rahmen eines als akzeptabel betrachteten *Do-ut-des* muss ein Bewusstsein über die Rückwirkungen der eigenen Forschung auf die Gruppen immer wieder reflektiert werden, besonders wenn dem westlichen Forscher Autorität auch bei der Klärung religiöser Fragen zugesprochen wird.

Das Cem-Ritual und seine Trägergruppen

Der Mehrheitsislam mit seinen kanonischen Ritualen, die islamrechtlich *en detail* fixiert sind, kennt in seiner Ritualistik nur eine sehr begrenzte Bandbreite an anerkannten Ritualhandlungen. Dagegen lässt die nicht normierte und schriftlich weitgehend nicht fixierte rituelle Praxis des alevitisch-bekta-schitischen Glaubensfeldes eine beachtliche Variationsbreite zu und bietet daher ein materialreiches Untersuchungsgebiet. Unsere bisherige Forschung zeigt, dass Ritualtransformation tatsächlich in erheblichem Ausmaß stattfindet, wenn sich der Kontext der Rituale beispielsweise durch Migration und sozio-ökonomischen Wandel ändert. Die Fokussierung der Forschung auf den Aspekt des Ritualtransfers – ein zentrales Forschungsparadigma innerhalb des Heidelberger Sonderforschungsbereichs „Ritualdynamik“ – hat ergeben, dass es zu solchen Ritualtransferprozessen keineswegs nur in eine Richtung kommt, also vom Ursprungsort des Rituals im Dorf in die Stadt oder die westliche Diaspora, sondern sich diese in einem komplexen transnationalen Netzwerk zirkulärer Austauschprozesse von kulturellen Ressourcen abspielen. Parallel dazu sind dynamische Wechselwirkungen mit den Kulturparadigmata der jeweiligen Mehrheitsgesellschaften zu beobachten, die die religiöse Praxis in wechselnden räumlichen Kontexten je unterschiedlich beeinflussen. Im Verlauf solcher Anpassungsvorgänge muss die Rolle der traditionellen Autoritäten der jeweiligen Gemeinschaften neu formuliert werden. Aufgrund von

Unsicherheiten und tatsächlichem Wissens- aber auch Autoritätsverlust bei diesen Religionsspezialisten wird der indigene (säkulare) Intellektuelle und/oder der (westliche) Wissenschaftler oftmals zur Ersatzautorität bzw. zum eigentlichen „Theologen“ der Gemeinschaft. Die Parallelität von Säkularisierung und „Rückkehr der Religionen“²² führt somit dazu, dass insbesondere säkularisierte Intellektuelle (und gelegentlich selbst westliche Wissenschaftler) diese religiösen Gruppen auch in der Öffentlichkeit repräsentieren. Die Autorität dieser modernen Intellektuellen basiert auf der weitgehenden Ablösung des Paradigmas ‘Legitimierung aufgrund erblichen Charismas’ durch das Paradigma ‘Wissenschaft’.²³ Neben der Ausbildung einer möglichst einheitlichen Theologie sollen dabei auch Handlungsanweisungen zur ‘korrekten’ Ausführung der zentralen Rituale entwickelt werden. Im Mittelpunkt steht dabei die Auseinandersetzung um das gemeinschaftskonstituierende *Cem*-Ritual. Die Auseinandersetzung darüber spielt sich auf mehreren Ebenen ab: auf der Ebene der Autorität bezüglich der Kompetenz zur verbindlichen Ritualfestlegung (was analytisch in der Frage nach ‘Autorschaft’ zu behandeln ist); auf der Ebene der Legitimierung der religiösen ‘Qualität’ des Rituals und auf der Ebene der religiösen Situierung in Bezug auf den sunnitischen und den schiitischen Islam sowie die islamische Mystik bzw. in der Diaspora in Bezug auf den jeweiligen religiös-gesellschaftlichen Kontext.

Das Verhältnis zwischen traditionellen Netzwerken von Angehörigen der ‘Priesterkasten’ (*Ocakzade*) und den Trägergruppen des Ritualgeschehens (Kulturvereine) sowie ihr jeweiliges Einwirken auf die Ritualistik der Gruppen erweist sich als reziproker Prozess. Es sind also nicht mehr allein die Angehörigen der ‘Priesterkaste’, die die Ritualistik dominieren. Festzuhalten ist auch, dass solche Gruppen traditioneller religiöser Spezialisten diskursiv instrumentalisiert werden, da das Erblichkeitsprinzip spirituelle „Wirksamkeit“ (*Efficacy*) garantieren soll. Das traditionelle ‘Priestertum’ tritt hier weniger agierend auf, sondern ist als legitimatorisches Instrument und auch als indexikalisches Element zu interpretieren. Indexikalität meint hier, dass über die *Dedes* die Kosmologie mit den Ritualteilnehmern und ihren Beziehungen untereinander verknüpft wird.²⁴ Der Verweis auf solche mit traditioneller Autorität be-

22 M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der ‘Kampf der Kulturen’* (Beck’sche Reihe; 1388) (München 2000).

23 Ähnlich auch M. Sökefeld, „Alevi *Dedes* in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution“, *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2002), 184.

24 S. J. Tambiah, „A Performative Approach to Ritual“, *Proceedings of the British Academy* 65 (1979 (1981)), 153 f.

haftete Gruppen, die aber als Agenten – vor allem im städtischen und Migrations-Kontext – nur noch teilweise in Erscheinung treten, fungiert also als Legitimationstechnik und diskursive Taktik der jetzigen „Sponsoren“ des religiös-wissenschaftlichen Spezialistentums, nämlich den institutionellen, in Vereinen organisierten säkularen Gemeindeführungen. In diesem Rahmen wurde von uns besonderes Augenmerk auf den Grad des Engagements der jeweiligen Akteure in und um das Ritual gelegt, was sich als unterschiedliche (auch unbewusste) Handlungstaktiken bezüglich der Transformation und Adaption von Ritualpraktiken klassifizieren lässt. Beispielsweise sind manche Gruppenmitglieder wie Intellektuelle, Publizisten und sozio-politische Funktionäre in die Rituale wesentlich weniger involviert (bis hin zur dezidierten Nichtteilnahme), als es ihre aktive Teilnahme am Ritualdiskurs erwarten lässt. Die Neukonstituierung von Trägergruppen des Rituals sehen wir als ein translokales, transregionales und transnationales Beziehungsgeflecht innerhalb eines geographischen Dreiecks von Herkunftsdorf, (Groß-)Stadt und Einwanderungsland. In diesem Kontext spielen einerseits überregionale bzw. internationale Institutionen wie auch heimatbezogene Vereinigungen bzw. politisch-religiöse *Pressure-Group*-Verbände die entscheidende Rolle.²⁵ Die demographischen und politischen Veränderungen der letzten Jahrzehnte haben bei den Gemeinden in der Binnenmigration und in der Diaspora einen konfliktreichen Prozess der Neuformierung ausgelöst. Hierbei beziehen sich die meinungsbildenden Hauptakteure (Funktionäre, religiöse Spezialisten, wie auch vormals linke, alevitisch-stämmige Intellektuelle) explizit auf die rituelle Praxis. Generell ist ein Autoritätsverlust von religiösen Spezialisten gegenüber den Funktionären festzustellen. Erstere versuchen die verlorene *Agency* vor allem durch Maßnahmen der Disziplinierung um und während des Rituals wieder zu erlangen. Umstritten ist beispielsweise die Frage, ob das Ritual weiterhin nach den Traditionen der jeweiligen Herkunftsorte vollzogen werden soll, oder ob ein vereinheitlichtes Ritual anzustreben bzw. zu entwickeln ist. Als Beispiel kann das in der Regel im *Okmeydanı Cemevi* der *Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı* (Istanbul) durchgeführte *Cem*-Ritual angeführt werden, das sich explizit auf die lokale Tradition der *Hubyar Sultan Ocağı* aus der Region Tokat bezieht und spezifisch turkmenische Elemente (wie das Vorführen des zu opfernden Widders vor der Kongregation) aufweist.²⁶

25 Einen kurzen Überblick über das alevitische Organisationswesen gibt L. Kaleli, *Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri* (Can Yayınları; 124) (Istanbul 2000).

26 S. a. die Abbildung bei A. Kenanoğlu / İ. Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri* (Hubyar Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları; 1) (Istanbul 2003), 205.

Demgegenüber steht der „Einheits-Cem“ des *CEM Vakfi*, wie er in deren Haupt-Cemevi in Yenibosna (Istanbul) jeden Donnerstagabend stattfindet und regionale Spezifika vermeidet, dafür aber einen stärkeren Bezug auf gemeinislamische Traditionen aufweist.

Ebenso kommt es zu intensiven Wechselwirkungen zwischen Intellektuellen und Ritualspezialisten aus der europäischen Diaspora mit Gemeinden in den Herkunftsregionen. So wurde beispielsweise der Eröffnungs-Cem im neu erbauten, von der *Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V.* maßgeblich finanzierten Cemevi von Erzincan durch den in Deutschland lebenden *Dede Seyit Derviş Tur* geleitet (15. August 2004). Ihm assistierte in der Funktion des musikalischen Ritualspezialisten (*Zâkir*) sein in Deutschland aufgewachsener Enkel. Tur zitierte aus seinem in Deutschland verfassten Religions- und Ritualhandbuch²⁷ und korrigierte die Teilnehmer massiv in ihren Performanzen (z. B. bei Verehrungsgesten), wobei sein Enkel die richtige Ausführung demonstrieren musste. Die anderen anwesenden *Dedes*, die aus der Region Erzincan stammten, durften während des gesamten Rituals nur assistieren. Die Entwicklung der modernen Verkehrs-, Transport- und Kommunikationstechnologie hat diese hohe Interdependenz erst ermöglicht und spielt beim Transfer von kulturellen Ressourcen eine essentielle Rolle.

Für die Untersuchung der Neukonstituierung von Trägergruppen der religiösen Praxis lässt sich bei den Aleviten die große Bedeutung von ‘Kulturzentren’ in Vereinsform feststellen. Dies hängt allerdings stark mit dem bis vor kurzem im türkischen Vereinsgesetz geltenden Verbot von explizit religiös oder ethnisch ausgerichteten Vereinigungen zusammen, weshalb häufig die neutrale Bezeichnung ‘Kulturverein’ gewählt wurde. Diese Vereine sind wiederum teilweise in Dachorganisationen zusammengefasst. Ihre religionspolitische Haltung changiert zwischen einem stark betonten Islam-Bezug auf der einen und dem weitgehenden Fehlen von Islam-Referenzen auf der anderen Seite des Spektrums. Außerdem unterscheiden sie sich deutlich in ihrer Haltung zum „Präsidium für religiöse Angelegenheiten der Republik Türkei“ (*T. C. Diyanet İşleri Başkanlığı*), welches die einen abschaffen, die anderen hingegen um eine Repräsentanz der Aleviten erweitern wollen.²⁸

27 D. Tur, *Erkânname: Aleviliğin İslam'da Yeri ve Alevi Erkânları* (Rüsselsheim 2002), nachgedruckt als: (Can Yayınları; 153) (Istanbul 2002). Zu diesem Werk als Ritualhandbuch s. a. den Beitrag von Refika Sarıönder im vorliegenden Band.

28 Eine aktuelle Studie von Ruşen Çakır und İrfan Bozan bietet umfangreiches, aus unabhängiger Recherche gewonnenes Material zum *Diyanet İşleri Başkanlığı* sowie zahlreiche Interview-Statements zur Haltung von Mitarbeitern dieser Institution zum Alevi-

Die Mehrheit der alevitischen Vereinigungen in der Diaspora (zusammengeschlossen in der *Konföderation der Aleviten-Gemeinden in Europa = Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu*, AABK) sieht das Alevitentum als eine klar vom schariatsbasierten Islam abgegrenzte, selbständige religiöse Richtung an. Verglichen mit Organisationen in der Türkei sind die Diaspora-Vereinsstrukturen besonders in Deutschland stärker technokratisch und funktionsorientiert. Beispielsweise wird von säkularen Alevitenführern, die in den Einwanderungsgesellschaften sozial aufgestiegen sind, durch den Einsatz von modernen Managementmethoden eine Professionalisierung der Gemeindefunktion und der *Pressure-Group*-Strukturen angestrebt. Als Vorbild dient neben dem auf Effizienz ausgerichteten modernen westlichen Organisationswesen sicher auch *Milli Görüş* mit seiner professionellen organisatorischen Arbeit, die in ihrer heutigen Form natürlich auch nur aus dem westlichen Kontext heraus verstanden werden kann. Durch den andauernden Kontakt mit dem Herkunftsland ist das Funktionärstum in der Diaspora emotional teilweise immer noch stark auf die Türkei orientiert. Dies zeigt sich unter anderem darin, dass die Europäische Konföderation in einigen Fällen die Patenschaft für den Bau von *Cemevis* in der Türkei übernimmt. Im Rahmen des EU-Anpassungsprozesses²⁹ versuchen die Diaspora-Organisationen, die Situation der Aleviten in der Türkei durch Lobbying bei europäischen Institutionen zu verbessern. Hier ist eine direkte Rückwirkung auf Fragen des religiösen Rituals zu beobachten, da das inzwischen verstärkte Interesse an Religionsausübung seitens der städtischen alevitischen Bevölkerung eine rechtlich abgesicherte Errichtung von Kultstätten (*İbadethane*) notwendig macht. Es lässt sich aber, insbesondere wenn jün-

tentum („Aleviler ve Diğer İnanç Gruplarına Bakış“, 179-185, 194-195) sowie zur Haltung von alevitischen Institutionen und Personen zum *Diyanet* („Alevilere Göre Diyanet“, 265-295): İ. Bozan / R. Çakır, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?* (Istanbul 2005). Vgl. auch: „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]“, Übersetz. R. Motika / S. Reichmuth, *Die Welt des Islams: Internationale Zeitschrift für die Geschichte des Islams in der Neuzeit* 44 (2004), 281-289.

29 Zum Konnex Europa und Islam vgl. R. Motika, „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), 49-57; u. R. Motika, „Europa von der Türkei aus gesehen: Die historischen und die gegenwärtigen Perspektiven“, *Dimensionen Europas*, Hg. H. Timmermann (Schriftenreihe der Europäischen Akademie Otzenhausen) (Münster, in Druck).

gere Funktionäre nachrücken, eine starke Bedeutungszunahme des jeweiligen geographischen Kontextes feststellen. Transnationalität stellte sich im Laufe der Forschungsarbeiten als immer wichtigeres Phänomen heraus.

Stark auf den jeweiligen geographischen Kontext bezogen stellt sich auch die Positionierung des Alevitentums gegenüber dem Islam dar. Wo in der Diaspora eine deutliche Tendenz zur Distanzierung vom Islam durch die nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaft begünstigt wird, ist dies in der Türkei weniger zu beobachten. Außerdem hat hier der recht einflussreiche *CEM Vakfi* Vereinheitlichungsbemühungen auf ein 'islamisches' Gemeinderitual mit starkem Bezug auf Koran und *Taşawwuf* (islamische Mystik) vorangetrieben und stellt auch damit das Alevitentum als integralen Teil des Islams dar. Sein Ziel ist die Aufnahme der Aleviten in das staatliche „Präsidium für religiöse Angelegenheiten“, um dadurch neben der rechtlichen Anerkennung der eigenen Gemeinschaft, auch für den Bau von Kultstätten und die staatliche Besoldung von religiösen Spezialisten und Verwaltungsangestellten Zugriff auf Steuergelder zu erreichen.

In der Türkei ist solch ein Transfer von Elementen des sunnitischen Islams in das Alevitentum (wöchentliches Gemeinschaftsgebet, in funktionaler Hinsicht moscheeähnliche *Cemevis*, Aufnahme arabischsprachiger Gebete und Koranzitate in den *Cem*) nicht als einseitiger Prozess im Sinne eines Sender-Empfänger-Modells zu sehen: Es handelt sich vielmehr um ein wechselseitiges Agieren innerhalb eines „islamischen“ Bezugsrahmens. Dieser reziproke Prozess läuft – aus Sicht der Funktionäre des *CEM Vakfi* und mit ihr verbundener Intellektueller – eher auf eine Vereinnahmung des sunnitischen Islams durch ein spezifisch „islamisiertes“ Alevitentum hinaus, das man als den eigentlichen Islam präsentiert. Dies geschieht zum einen durch Förderung und Organisation von Ritualpraktiken, die traditionell im Kontext eines allgemeinen anatolischen 'Volksislams' stehen (Besuch von Heiligengräbern, Wallfahrten)³⁰, zum anderen durch die Vereinnahmung von Praktiken des islamischen Ordenswesens. Das Phänomen organisierter Wallfahrtsreisen zu allgemein islamischen (und mithin 'interkonfessionell' genutzten) Heiligtümern konnte

30 Zur Rolle von Wallfahrten und Schreinen bei der Identitätsbildung von marginalisierten Gruppen im Vorderen Orient vgl. R. Langer, „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), 563-592 + Taf. XII/1-XVI/16 und ders., 'Pirān' 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).

besonders während des ‘heiligen Monats’ Muharrem (2004) sowie bei einer gesonderten Reise zu Heiligengräbern in Westanatolien (Verehrungsstätten für den auch von Aleviten geschätzten *Gazi* des 14. Jahrhunderts, Karacaahmet Sultan, Juli 2003) dokumentiert werden.

Daneben ist eine Instrumentalisierung des türkisch-nationalistischen Diskurses zu beobachten,³¹ wobei sich Berührungspunkte zum „Präsidium für religiöse Angelegenheiten“ ergeben, welches zumindest bisher gleichfalls eine deutlich türkisch-nationalistische Ausrichtung zeigte. Als Charakteristikum des türkischen Islams³² sieht das Präsidium die besonders starke Stellung der islamischen Mystik im anatolischen Islam an, was von manchen Vertretern des offiziellen Islams wiederum als Brücke zum Alevitentum interpretiert wird.³³ Auch eine Kooperation des Istanbulers *CEM Vakfı* mit dem ‘sunnitischen’ Derwischorden der Mevlevi lässt sich während der letzten Jahre beobachten. Dabei ist vorgesehen, dass sich Vertreter dieses Ordens am durch den *CEM Vakfı* gegründeten *Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı* („Präsidium für alevitisch-islamische religiöse Dienste“) beteiligen.³⁴ Es konnten aber auch Transfers aus dem (iranisch-)schiitischen Islam festgestellt werden. So wird neuerdings während des Monats Muharrem, so auch im Jahre 2004, im Zentrum des *CEM Vakfı* in Yenibosna (Istanbul) eine *Ta‘ziye* (schiitisches Passionspiel) aufgeführt. Außerdem nahmen etliche Vertreter der Stiftung an den Aşura-Feierlichkeiten der zahlenstarken zwölferschiitischen Ca‘feri-Gemeinschaft Istanbul in Halkalı teil.³⁵ Dies steht auch im Zusammenhang damit,

31 Vgl. die Äußerungen von İzzettin Doğan, beispielsweise in A. Aydın, *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), u. a. 46 ff.

32 R. Motika, „Gibt es einen türkischen Islam?“, *Einheit und Vielfalt in der türkischen Welt: Akten der 5. Deutschen Turkologenkonzferenz*, Hg. H. E. Boeschoten / H. Stein (Wiesbaden, in Druck).

33 So der Ankaraner Theologe S. Kutlu in einem Interview in *Diyanet. Aylık Dergi* 147 (März 2003), 5-11.

34 So zählt Ali Rıza Uğurlu, der Vorsitzende des *Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı*, die Mevlevi wie auch die Bektaschi und Nusairier zu den Aleviten. Siehe *Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı*, Hg. A. Aydın (CEM Vakfı Yayınları; 8, El Kitapları Dizisi; 2) (Istanbul o. J. [2004]), 6.

35 Als Ca‘feri werden traditionell türkisch- bzw. aserisprachige Zwölfer-Schiiten in der Türkei bezeichnet. Im Stadion von Halkalı beteiligten sich am 1. März 2004 (= 10 Muharrem 1425) Zehntausende von Gläubigen am „İmam Hüseyin ve Kербela Şehitlerini Anma Yıldönümü“ („Jahrestag zum Gedächtnis an İmam Hüseyin und die Märtyrer von Kербela“) und , organisiert vom *Evrensel Aşura Matem Merasimi Tertip Komitesi*

dass der *CEM Vakfı* versucht, die organisierten Ca‘feris der Türkei in sein *Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı* zu integrieren, um dessen politisch-religiöse Bedeutung zu stärken.

In diesem Zusammenhang spielt der Identitätsdiskurs eine zentrale Rolle. Umstritten ist hierbei zunächst an erster Stelle, ob das Alevitentum Religion oder „Kultur“ sei.³⁶ Letztere Position wird in erster Linie von urbanisierten Aleviten mit gehobenem Bildungshintergrund vertreten, die in den 1970er Jahren teilweise auch in der politischen Linken aktiv waren. Ihren organisatorischen Ausdruck findet diese Strömung beispielsweise in den *Pir Sultan Abdal (Kültür) Dernekleri*. Solche Identitätsdiskurse sind auch als Abgrenzungsmechanismus gegenüber der sunnitisch-muslimischen Mehrheitsgesellschaft in der Türkei und innerhalb der türkischen Diaspora im Westen verständlich. So wird bis zum heutigen Tag von führenden Vertretern des religiösen und politischen Establishments den Aleviten keine eigenständige religiöse Identität zugestanden, was sich beispielsweise an der Weigerung, *Cemevis* als religiöse Kultstätten (*İbadethanel/Mabet*³⁷), vergleichbar Moscheen, Kirchen und Synagogen anzuerkennen, ablesen lässt.³⁸

Andererseits ist das Alevitentum selbst ethnisch sehr heterogen und umfasst Gruppen mit konkurrierenden ethno-linguistischen Identitäten wie Türken,

(„Organisationskomitee der universellen Aschura-Trauerfeierlichkeiten“) (*Zeynebiye Camii, Halkalı - Istanbul*).

36 Çamuroğlu, „Some Notes on the Contemporary Process of Restructuring Alevilik in Turkey“, 28 ff.; K. Vorhoff, „Alevitische Identität in der Türkei heute“, *Aleviler/Alewiten*, Bd. I: *Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*, Hg. İ. Engin / E. Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 59) (Hamburg 2000), 64-74.

37 Zum Terminus *Ma‘bad* im arabischen Kontext vgl. R. Langer, „‘Ritual’ and Related Concepts in Arabic“, *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*, Hg. J. Kreinath / J. A. M. Snoek / M. Stausberg (*Numen Book Series: Studies in the History of Religions*) (Leiden, in Druck).

38 Parlamentsanfrage des CHP-Abgeordneten Ali Rıza Gülçiçek vom 10. Februar 2004 und Antwort des Staatsministers Ali Babacan (Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Genel Kurul Tutanağı*, 22. Dönem 2. Yasama Yılı 50. Birleşim, 10/Şubat/2004 Salı); vgl. auch die Antwort des Staatsministers Mehmet Aydın, zuständig für das „Präsidium für religiöse Angelegenheiten“, auf eine Anfrage des oben genannten Abgeordneten betreffs des Charakters der *Cemevis*, in der er für den Islam ausschließlich der Moschee den Charakter eines *Mabet* („Kultstätte“) zuspricht. Moscheen hätten jedoch auch kulturelle Funktionen, die er auch den *Cemevis* zugesteht (Prof. Dr. Mehmet Aydın, Staatsminister, Stellungnahme B.02.0.004/0276/2 vom 28. Oktober 2003).

Kurden, Zaza (mit eigener Zaza-Identität)³⁹ und Turkmenen, so dass Versuche einer nach innen gerichteten Identitätsschaffung, zum Beispiel auch mittels einer diese ethno-linguistischen Gruppen übergreifenden Ausbildung religiöser Spezialisten, verständlich sind. Daneben lässt sich aber noch ein weites Spektrum konkurrierender oder paralleler identitätspolitischer Strategien ausmachen: Vertreter des sunnitischen Islams und einige alevitische Gemeindeführer versuchen das Alevitentum als anatolische und mystische Variante des Islams zu konstruieren, wohingegen manche Ideologen aus dem Umfeld der extrem-nationalistischen MHP, rekurrierend auf turkmenische Stammesgruppen besonders das „Ur-Türkentum“ der Aleviten instrumentalisieren. Andere gehen noch weiter und betonen „vorislamische“ Symbole und Praktiken wie die „Türkisierung“ des Rituals mit anti-arabischem Moment, ein vom „arabischen Islam“ differierendes Geschlechterverhältnis während des Rituals, die Opfertierpräsentation während des Rituals sowie eine „vorislamische“ Symbolik auf Grabsteinen. Diese schreiben dem Alevitentum mithin einen türkisch-schamanischen Charakter zu. Eine kleine Minderheit unter den religiös-politischen Aktivisten versucht das Alevitentum stärker zwölfer-schiitisch auszurichten, wie z. B. die *Ehlibeyt Vakfı* (Ankara). Bei den türkischen Ca‘feri changiert die Einordnung zwischen Alevitentum und Zwölfer-Schia.⁴⁰

Sind Änderungen der religiösen Kontextaspekte des Rituals im Binnenmigrationskontext vor allem im sunnitisch-alevitischen Spannungsfeld zu suchen, so wird das Ritual in der Diaspora durch allgemein ‘westliche’ bzw. christliche Kulturgüter und -praktiken transformiert. Ein einschlägiges Beispiel für solche Akkulturationsvorgänge an die Mehrheitsgesellschaft in der Diaspora ist das während des Rituals zunehmend übliche Sitzen auf Stühlen, das sich massiv

39 M. van Bruinessen, „The Ethnic Identity of the Kurdish Alevis“, *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present“*, Berlin, 14-17 April 1995, Hg. K. Kehl-Bodrogi / B. Kellner-Heinkele / A. Otter-Beaujean (Numen Book Series: Studies in the History of Religions; 76) (Leiden / New York / Köln 1997), 1-23.

40 Zu Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen Schiiten- und Alevitentum gibt einen ersten Überblick E. R. Fıçlalı, „Şiilik ve Anadolu Aleviliği Arasındaki Farklılıklar ve Benzerlikler“, *Aleviler/Alewiten*, Bd. I: *Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*, 97-110. Zu den Beziehungen beider Gruppen untereinander in der Türkei siehe İ. Üzümlü, „Türkiye’de Şii Azerilerle Alevi Gruplar Arasındaki İlişkiler: Aleviler Şiileştirilebilir mi?“, a. a. O., 111-132. Zur Vorgeschichte vgl. H. Sohrweide, „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), 95-223.

auf die räumlich-hierarchische Binnenstruktur des ('sakralen') Raumes auswirkt. Auch in der diskursiven Symbolik versucht man explizite Parallelen herzustellen. So wird die Trias Allah – Mohammed – Ali mit der christlichen Dreieinigkeit identifiziert, womit man auch einen Topos der älteren westlichen Wissenschaft aufgreift, die die Wurzeln des anatolischen Alevitentums auch in heterodoxen christlichen Strömungen sieht.⁴¹ Aleviten in der Diaspora setzen gelegentlich die Ali umgebende Liebessymbolik mit dem christlichen Jesusbild sowie das Martyrium Hüseyins bei Kerbela mit den Leiden Christi gleich. Außerdem existieren Bestrebungen, das Gemeinderitual für Angehörige der dritten Auswanderergeneration auch in deutscher Sprache anzubieten. Eine solche Position vertritt beispielsweise Zeynel Arslan Dede, der sehr populär wurde, da er die von ihm geleiteten *Cems* nicht nur in Türkisch sondern zweisprachig oder gar nur in Deutsch abhält. Explizite Begründung ist, dass besonders die jüngeren Aleviten das Ritual so eher 'verstehen' und aktiv an ihm teilnehmen könnten. Er war auch der erste *Dede*, der zusammen mit einem katholischen Priester für ein alevitisch-katholisches Paar eine interreligiöse Trauung in einer Kirche vornahm.⁴² Generell scheint die Abgrenzung gegenüber dem Islam in der Diaspora wesentlich ausgeprägter zu sein als in den Herkunftsregionen. Darum ist hier auch eine Integration 'christlicher' Ritualzitate möglich. Beispielsweise wurde das *Cem*-Ritual der Wormser Gemeinde, aufgenommen am 5. Dezember 2004, vom leitenden Geistlichen und von der Gemeindeführung explizit als Nikolaus-*Cem* deklariert. Sie begründeten dies u. a. damit, dass der Heilige Nikolaus als Bischof von Myra auch Anatolier gewesen sei. Außerdem wird der Heilige Nikolaus mit dem orientalischen Heiligen Hızır in Verbindung gebracht. Eröffnendes *Framing*⁴³ des Rituals war die Integration eines rituellen Elements der Mehrheitsgesellschaft: Der Geistliche verkleidet mit einem speziellen Umhang in der Rolle des 'Nikolaus' verteilte – analog zu deutschen „Weihnachtsfeiern“ – Geschenktüten mit Mandarinen und Lebkuchen, die er dem von seinem Gehilfen getragenen großen Sack entnahm.

41 So an erster Stelle F. von Luschan, „Die Tachtadschy und andere Ueberreste der alten Bevölkerung Lykiens“, *Archiv für Anthropologie* 19 (1891), 31-53. Die Kenntnis der westlichen ethnographischen Literatur bei alevitischen Intellektuellen ist relativ weit verbreitet. Diese kann daher auch als eine Quelle für die Rekonstruktion abgebrochener Ritualtraditionen vermutet werden.

42 Interview mit Zeynel Arslan Dede vom 17. Oktober 2003. Siehe auch Sökefeld, „Alevi Dedes in the German Diaspora“, 179.

43 Zum *Framing*-Konzept s. u.

Im Rahmen des Forschungsprojekts wurden bisher vor allem das *Cem*-Ritual und die seine Durchführung ermöglichenden Institutionen und Einzelpersonen in der Türkei (Istanbul, Ankara, Manisa, Erzincan, Hacıbektaş, Antalya, Elmali) und in Deutschland (Mannheim, Wiesloch, Filderstadt, Worms) untersucht und insgesamt 19 Zeremonien filmisch dokumentiert. Über den *CEM Vakfi* in Istanbul, der eine Vertretung in Bulgarien (Razgrad) unterhält, konnte durch Michael Kemper/Armina Omerika (Ruhr-Universität Bochum) im Rahmen des Projekts eine Feldforschungsreise zu alevitischen Siedlungen und Wallfahrtsorten in Bulgarien durchgeführt werden. Bemerkenswert für die Situation in Bulgarien ist unter anderem, dass die bulgarisch-türkischen Aleviten zumindest Teile ihrer religiös-kulturellen Tradition während der sozialistischen Periode bewahren konnten. Nach dem Zusammenbruch der KP-Herrschaft versuchten iranisch-schiitische Missionare genauso wie Abgesandte der offiziellen sunnitisch-islamischen Strukturen Bulgariens, aber auch der türkische *CEM Vakfi*, Einfluss auf sie zu nehmen, was anscheinend nur wenig Erfolg hatte. Viel problematischer ist jedoch die Entvölkerung der Dörfer und das Fehlen eigener Institutionen.

Das traditionellerweise nur wenige Male pro Jahr abgehaltene alevitische *Cem*-Ritual entwickelt sich im Migrationskontext zum zentralen identitätsstiftenden Ritual der alevitischen Gemeinschaften. Deshalb fokussieren beispielsweise politische und ideologische Auseinandersetzungen unter den Aleviten besonders auf Form, Inhalt, Bedeutung und Performativität dieses Rituals. Im Rahmen der oben genannten Strukturen (Vereine, Stiftungen) hat sich ein verkürztes, meist wöchentlich an Donnerstagabenden oder am Wochenende stattfindendes Kongregationsritual ausgebildet. Hier zeigt sich deutlich die Einwirkung der Kontextfaktoren auf die Ritualistik: die moderne städtische Lebens- und Wirtschaftsform erfordert entsprechend modifizierte Rituale, die ursprünglich aus einem dörflichen Kontext stammen, der im Unterschied zum modernen Arbeitsleben über längere Zeitspannen ablaufende Zyklen aufweist. Dies geschah aber wohl auch, wie bereits angesprochen, um der sunnitischen Moschee und der mit ihr verbundenen religiösen Praxis ('Freitagsgebet') eine entsprechende Institution entgegenzusetzen zu können.

Als weiteres wichtiges Zwischenergebnis der Feldforschung kann festgehalten werden, dass soziale und politische Aktivitäten bisher eher säkularen Charakters – besonders im alevitischen Fall – im Kontext von öffentlichkeitswirksamer Identitätspolitik inzwischen verstärkt mit religiöser Symbolik unterfüttert werden. Am 3. April 2004 veranstaltete die Alevitische Gemeinde Deutschland in Oberhausen in Verbindung mit dem Internationalen Frauentag ein Festival unter dem Titel „Kadının Türküsü“ („Epos der Frau“) mit über

10.000 Besuchern, während dem vielfältige Ritualsequenzen zitiert wurden.⁴⁴ Vergleichbare Veranstaltungen finden auch in der Türkei statt. Dokumentiert wurde eine Großveranstaltung des alevitischen Radiosenders *Radyo Barış* in Istanbul am 7. September 2003, die unter dem Motto „Barışa Semah Dönenler“ („Semah für den Frieden“) stand. Auf solcherlei Veranstaltungen werden Sequenzen aus dem *Cem*-Ritual, besonders der rituelle *Semah*-Tanz und religiöse Hymnen, im Rahmen von politisch-kulturellen Veranstaltungen instrumentalisiert, was religiöse Spezialisten häufig kritisieren. Ihr Hauptargument ist, dass religiöse Rituale damit profaniert und banalisiert würden. Hintergrund dieser Kritik ist auch, dass die *Agency* der traditionellen Ritualspezialisten mittels des Gebrauchs von Ritualzitataten durch sozio-politische Funktionäre (zumeist Laien) okkupiert wird.

Im Gegensatz zu den Kongregationsritualen läuft aber der Transfer gruppenspezifischer Lebenszyklusrituale in den städtischen und Diaspora-Kontext offenbar langsamer ab. Die Tradition der Initiationsrituale, wie die des alevitischen *Musahiplik*-Rituals (religiöse Wahlverwandtschaft), ist im städtischen Kontext und in der Diaspora völlig abgebrochen, während sie im dörflichen Rahmen teilweise noch praktiziert wird. Toten- und Begräbnisrituale wurden in den türkischen Städten zunächst im mehrheitsreligiösen Rahmen (mit externen, sunnitischen Spezialisten) ausgeführt, was zumindest in vielen alevitischen Dörfern auch so praktiziert worden war. In der Diaspora scheint dies hingegen nur selten der Fall zu sein. Generell besteht aber auch in der Türkei ein zunehmend großes Bedürfnis nach eigenständiger Gestaltung, was sich in der Einrichtung von eigenen Räumen für Totenzeremonien und –waschungen in *Cemevi*-Komplexen in der Türkei zeigt.

Die Rolle des Dede im Wandel

Ein großes Problem ist die Rekrutierung und Ausbildung religiöser Spezialisten und die Vermittlung von religiösem Wissen an die Gruppenmitglieder. Für beide Fälle gibt es bei den Aleviten intensive gruppeninterne Diskussionen über spezifische Ausbildungsgänge von Ritualleitern bzw. Religionslehrern. Vorerst ist es aber – bis auf den *CEM Vakfi* in Istanbul – keiner Organisation gelungen, die religiösen Dienste von Teilzeitspezialisten auf einen Vollzeit-‘Klerus’ umzustellen, was einerseits durch Finanzierungs-, andererseits durch

44 Siehe B. Gladigow, „Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale“, *Zoroastrian Rituals in Context*, Hg. M. Stausberg (*Numen Book Series: Studies in the History of Religions*; 102) (Leiden / New York / Köln 2004), 60 ff.

Legitimationsprobleme zu erklären ist. Traditionell wurde das religiöse Spezialistentum innerhalb einzelner *Dede-Clans (Ocak)* weitergegeben (Erblichkeit), und die Ausbildung erfolgte im Lehrer-Schüler-Verhältnis, integriert in die religiöse Praxis. Diese Traditionen sind in den letzten Jahrzehnten – bedingt durch Urbanisierung, Migration, Säkularisierungs- und Individualisierungsprozesse – vielfach abgebrochen. Heute wird oftmals gefordert, die Ausbildung nach modernen, „wissenschaftlichen“ Kriterien zu gestalten. Jedoch fehlen die entsprechenden institutionellen Strukturen. Der türkische Staat stellt mit seinen 24 theologischen Fakultäten den sunnitischen Muslimen große Ressourcen für die Forschung und zur Ausbildung religiöser Spezialisten bereit, den Aleviten stehen hingegen keinerlei vergleichbare Institutionen – weder auf staatlicher noch auf nichtstaatlicher Ebene – zur Verfügung. Abgesehen davon ist die Frage der Legitimierung von religiösen Spezialisten im städtisch-alevitischen Kontext umstritten. Um Beschäftigungsstrukturen für alevitische „Kleriker“ nach Vorbild des türkisch-sunnitischen „Staats-Islams“ zu etablieren, hat der sich als alevitische Zentralorganisation verstehende *CEM Vakfi* damit begonnen, eine hierarchische, von ihm kontrollierte Organisation für das religiöse Spezialistentum aufzubauen (*Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı*). Dies ist einerseits als Maßnahme zur Aneignung der traditionellen *Agency* verschiedenster religiöser Elitegruppen zu sehen: Die Vertreter in dieser Organisation werden (aus)gewählt. Dabei legt man als Kriterium für die Qualifikation auch ihren „religiösen Kenntnisstand“ an. Die traditionellen Erblichkeitsregeln werden somit teilweise umgangen, da nun prinzipiell moderne Qualifizierungswege offenstehen. Dagegen beharren alevitische Verbände wie die *Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfi* darauf, die traditionelle Vorrangstellung der Führer des Bektaschi-Ordens aufrechtzuerhalten. Andererseits unternahm man damit erste Schritte zum Aufbau eines Religionsverwaltungsapparats, der parallel zum staatlichen „Präsidium für religiöse Angelegenheiten“ (*T. C. Diyanet İşleri Başkanlığı*) fungiert. Mittelfristiges Ziel einer solchen alevitischen „Kleriker“-Verwaltung ist darüber hinaus die Etablierung einer alevitischen Theologie, ein Desideratum, dass insbesondere in der deutschen Diaspora als schmerzlich empfunden wird, da die Ausbildung von eigenen Theologen auch als eine Voraussetzung für die dauerhafte Einrichtung von alevitischem Religionsunterricht angesehen wird. Wiederholt wurde so von alevitischen Organisationen Kontakt zu deutschen Religions- und Islamwissenschaftlern aufgenommen, um diese für das Ziel, eine akademische, universitär verankerte alevitische Theologenausbildung, zu gewinnen. Solche, bislang allerdings erfolglosen Wechselwirkungen mit dem akademischen Um-

feld müssen auch gerade hinsichtlich ihres Einflusses auf die religiöse Praxis weiter beobachtet werden.

In Deutschland hat die *Alevitische Akademie* (Wiesloch, Baden) einen ersten Versuch zur Ausbildung von *Dedes* unternommen. Allerdings ist der Lehrplan eher religionsgeschichtlich inspiriert, wobei auch hier die Klärung einer alevitischen Identität Priorität genießt, was nicht den Erfordernissen einer späteren Priestertätigkeit angemessen erscheint. Die religiöse Praxis und Vermittlung von Ritualkompetenz nimmt in ihrem Unterrichtsprogramm bezeichnenderweise kaum Raum ein. Die Unterrichtsteilnehmer setzen sich vorwiegend aus zwei Gruppen zusammen: Arbeiter der ersten Generation ohne jeglichen akademischen Bildungshintergrund und junge Männern, die in Deutschland sozialisiert wurden und häufig zumindest über eine höhere Schulbildung verfügen. Diese Konstellation verdeutlicht noch einmal mehr, dass sich das Profil eines modernen, deutsch-alevitisches *Dedes* erst noch herausbilden muss. Im Jahre 2004 waren allerdings kaum noch Aktivitäten der Akademie zu verzeichnen, was abgesehen von Konflikten mit der Alevitischen Gemeinde Deutschland („Föderation“) sicher auch durch konzeptionelle und finanzielle Schwierigkeiten verursacht wurde.

Ursprünglicher Gedanke der Akademiegründung war neben der *Dede*-Ausbildung die Ausbildung alevitischer Religionslehrer für einen Religionsunterricht an deutschen Schulen, zu der es aber nie kam. Ende 2004 erkannten fünf Bundesländer die *Alevitische Gemeinde Deutschlands e. V.* vorläufig als Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes an, was ihr das Recht auf die Erteilung von Religionsunterricht gewährt. Nunmehr steht die *Alevitische Gemeinde* unter Zugzwang, die entsprechenden Curricula gemeinsam mit den zuständigen Behörden zu entwickeln und Religionslehrer auf der Basis der jeweiligen Landesschulgesetze bereitzustellen. Qualifizierte Personen stehen dafür bisher – aus genannten Gründen – nicht zur Verfügung, und nur einzelne, v. a. jüngere *Dedes* wären in der Lage, einen deutschsprachigen Unterricht durchzuführen. Durch diesen Religionsunterricht ergeben sich einerseits Chancen für die Selbstdarstellung und Weitergabe gruppenspezifischer Vorstellungen und Werte in einer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft, andererseits übt ein solcher Unterricht aber Druck zur Vereinheitlichung der bisher (vermeintlich oder real) heterogenen religiösen Lehre und Praxis aus. Man kann also davon ausgehen, dass sich das Projekt alevitischer Religionsunterricht, unabhängig davon, ob er tatsächlich auf breiter Fläche eingeführt wird, auf die religiöse Praxis auswirkt, da die *Agency*, die von der theoretischen Möglichkeit eigenen Religionsunterrichts ausstrahlt, das Moment der Vereinheitlichung in sich trägt. In diesem Zusammenhang ist bisher auch ungeklärt,

was die Rolle der *Ocakzade*, über die ja traditionellerweise die Weitergabe religiöser Kenntnisse läuft, in dieser historisch neuen Situation sein wird.

Von erheblicher Bedeutung ist auch die Frage, inwieweit Angehörige unterschiedlicher traditioneller *Ocak*-Netzwerke in einzelnen, neu gegründeten städtischen Gemeinden um die jeweiligen *Cemevis* zu einer *Ocak*-übergreifenden Gemeinde verschmelzen oder ob bestimmte *Ocaks* es schaffen, in einzelnen *Cemevis* ihre jeweiligen regionalen Traditionen als allgemeinverbindlich durchzusetzen. Eine Lösung der aus diesem Prozess resultierenden Konflikte könnte ein Modell bieten, wie es im *Cemevi Kartal* (Istanbul) praktiziert wird. Dort werden außer dem wöchentlich veranstalteten, allgemein zugänglichen *Cem* von einzelnen *Dedes* auch Rituale für Sub-Gemeinden, die an bestimmte *Ocaks* gebunden sind, abgehalten.

Ein wichtiger Aspekt in den gruppeninternen Legitimations- und Autoritätskonflikten sind die traditionellen Netzwerke – wie alevitische *Seyyit-Clans* und *Dede-Lineages* (*Ocak*) –, deren traditionelle Stellung (und damit ihre *Agency* über das Ritual) ihnen von den sozio-politischen Funktionären streitig gemacht wird. Offen bleibt die Frage, welche Rolle solche traditionellen Gruppenbildungen heute einnehmen. Für die säkularen Funktionäre ist der Kontakt zu traditionellen Spezialisten durchaus von großer Bedeutung, da sie die Träger des „traditionellen Wissens“ sind und somit als wichtige Informanten für Fragen der Tradierung und der Kontinuität dienen. Andererseits fungieren diese – wie im Falle der *Babas* des Bektaschi-Ordens in ihrer Rolle als religiöse Führer alevitischer Gemeinschaften – in modernen Kontexten oftmals nur noch als Symbol, so dass ihr reales Einwirken auf die konkrete Praxis nicht mehr als notwendig angesehen wird. Die rhetorisch-diskursive Zeichenfunktion solcher „Autoritäten“ muss im Rahmen einer Diskursanalyse um das Ritual und der Untersuchung von Auswirkungen solcher Diskurse auf Ritualtransformationen erst noch untersucht werden.

Zur Geschlechterverteilung im Ritual lässt sich folgendes skizzieren: Traditionell spielten weibliche Angehörige der Priesterkaste (*Ana*) auch bei den Ritualen eine hervorgehobene Rolle, wenngleich sie diese auch nicht präsidierten. Mit dem Verschwinden der traditionellen sozio-ökonomischen Strukturen verschlechterte sich die Position der Frau häufig, da ihre Rolle als Heilerin, Streitschlichterin und ihr ökonomischer Beitrag zur Gemeinschaft kaum noch gefragt war. Dies trifft sowohl auf die Situation im „modernen“ Dorf wie in der Großstadt und in der westlichen Diaspora zu. Allerdings beginnen soziale Aufstiegs- und Bildungsmöglichkeiten insbesondere in den westlichen Einwanderungsgesellschaften den Frauen bessere Positionen innerhalb ihrer Gemeinschaften zu ermöglichen. So steigen Frauen allmählich in die Gemein-

deführungen auf und fordern die Realisierung des Gleichberechtigungspostulats im alevitischen Diskurs ein. Außerdem lassen sich erste Auswirkungen des Legitimierungsdrucks durch die Mehrheitsgesellschaft in Deutschland feststellen. So wurde wie bereits erwähnt unlängst in den deutschlandweiten „Geistlichenrat“ (*Dedeler Kurulu*) erstmals eine Frau gewählt. Die *Alevitische Gemeinde Deutschland* hat darüber hinaus beschlossen, auch Ritualleiterinnen für das *Cem*-Kongregationsritual zuzulassen.

Die Rahmung des Rituals (Framing) und die Virtualität von Ritualen

Ein wichtiger Aspekt der Ritualanalyse, der bereits durch Arbeiten im Heidelberger Sonderforschungsbereich „Ritualdynamik“ vorbereitet wurde, ist die Untersuchung des *Framing*⁴⁵, d. h. der kognitiven, performativen und räumlichen Rahmung von Handlungskomplexen (was in der neueren Ritualforschung als das einzige ‘harte’ Kriterium für die Definition von ‘Ritual’ angesehen wird).⁴⁶ Hierbei ist einerseits die Rahmung des alevitischen Kongregationsrituals durch andere rituelle bzw. soziale Aktivitäten (wie Tieropfer mit Gebet, Essenszubereitung, Vorträge, Seminare und sonstige Kulturveranstaltungen, Speisenverteilung und gemeinsames Mahl) und organisatorische Rahmenbedingungen am jeweiligen Ausführungsort sowie die Verschachtelung von *Frames* innerhalb von größeren Zeremonien und komplexen Ritualen zu untersuchen, andererseits die räumliche Rahmung des Rituals durch die Architektur (einschließlich Ausstattung der Räume und verwendete Ikonographie).⁴⁷

45 Zum ursprünglich in der Psychologie entwickelten Konzept *Framing* vgl. G. Bateson, „A Theory of Play and Fantasy“, *Cultural, Anthropological, Semantic and Communication Approaches: APA Psychiatric Research Report 2* (1955), 39-51. nachgedruckt in ders., *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology* (Hertfordshire / San Francisco 1972), 177-193.

46 Zur Weiterentwicklung des *Framing*-Konzeptes vgl. 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), 9-20 und die Kritik dazu bei J. A. M. Snoek, „Framing Masonic Rituals“, *Rituale in Bewegung: Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*, Hg. G. Ahn / H. Jungaberle (Münster [erscheint 2005]).

47 In Vorbereitung befindet sich hierzu Robert Langer, „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]).

In Bezug auf die Bedeutung des Tieropfers (*Kurban*) konnte beispielsweise festgestellt werden, dass diese neben anderen dem *Cem* vorgeschalteten Zeremonie in der deutschen Diaspora im Vergleich zur Türkei signifikant unterschiedlich bewertet wird. In Deutschland ist zunächst einmal das Opfern an sich, das auch bei den Aleviten traditionellerweise durch Schächten vorgenommen wird, schwierig zu realisieren und – induziert durch das deutsche Mehrheitsumfeld – innerhalb der Gemeinschaft umstritten. Manche Aleviten lehnen es in Deutschland völlig ab und schlagen vor, andere Formen des ‘Opfers’ zu praktizieren (z. B. „das Rauchen aufzugeben“). In der Türkei verfügt hingegen fast jedes vollständig ausgestattete *Cemevi* über einen Pferch für Opfertiere und die entsprechenden Einrichtungen zur Durchführung des Tieropfers, zur Aufbereitung des Fleisches und zur Zubereitung größerer Essensmengen. Das Tieropfer wird in der Türkei als obligatorisch angesehen.⁴⁸

Auch das Speisenverteilen und das gemeinsame Mahl haben in der Türkei und in Deutschland unterschiedliche Formen angenommen. Die Bedeutung der Speisung der Gemeinde mit dem zubereiteten Opfertier in der Türkei ist offensichtlich, kommen doch an Orten wie dem *Karacaahmet Sultan Cemevi* an Wochenenden wesentlich mehr Personen zusammen, als an den durchgeführten *Cem*-Ritualen teilnehmen. Da ein beträchtlicher Teil der Klientel solcher Istanbuler *Cemevis* ärmeren Schichten entstammt, hat die Speisung hier direkte ökonomische Bedeutung, was die Essenseinnahme im Großfamilienverband belegt. Wird kein Opfermahl angeboten (wie insbesondere während der ersten zwölf Tage des ‘heiligen Monats’ Muharrem, in denen das Opfern aus Gründen der Trauer um das Martyrium von Hüseyin untersagt ist), so ist die Attraktivität der ersatzweise verteilten Lebensmittelpäckchen ebenso zu beobachten. Durch den relativen Wohlstand der deutsch-alevitischen Wohnbevölkerung besteht hier keine wirtschaftliche Notwendigkeit für die Verteilung von vollständigen Mahlzeiten. Dies belegt, dass die ursprüngliche Funktion der Ressourcenumverteilung von Wohlhabenderen auf Ärmere („Armenspeisung“) in Deutschland weitgehend verloren gegangen ist. Statt dessen wird hier öfter die aus der westlichen Kultur übernommene Form des Büfets realisiert, die verteilten Lebensmittelpäckchen tragen einen mehr symbolischen Charakter. Wie das oben angeführte Beispiel des Wormser „Nikolaus-Cems“ zeigt, kann in der Diaspora sogar das eigentlich nach dem Versammlungsritual stattfindende Verteilen der Speisen (*Lokma Paylaşması*) vorgezogen werden; hier durch die vom *Dede* als „Nikolaus“ vor dem eigentlichen *Cem* ausgege-

48 M. Yaman, „Alevilikte Kurban Geleneği“, *Aleviler/Alewiten*, Bd. II: *İnanç ve Gelenekler/Glaube und Traditionen*, Hg. İ. Engin / E. Franz (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 60) (Hamburg 2001), 53-60.

benen Lebensmittelpäckchen, eine Aufgabe die sonst dem *Lokmacı*, einem der *Oniki Hizmet(çiler)*, zufällt.

Unter dem Fokus *Framing* ergibt sich ein weites Forschungsfeld, in dem im Falle der Aleviten auch die räumliche Rahmung der Rituale durch entsprechende architektonische Anlagen untersucht werden muss. So hat der Bau sogenannter „Versammlungshäuser“ (*Cemevi*) und Kulturzentren (*Kültür Merkezi*) seit Mitte der 1990er Jahre immens zugenommen. In diesem Zusammenhang interessieren vor allem folgende Fragen: Welche Rolle spielt das *Framing* des Rituals insbesondere durch die innenarchitektonische Gestaltung eines modernen Kulturzentrums, in das der *Cem*-Saal integriert ist? Welchen Einfluss übt die Architektur auf Ritualabläufe aus, wenn beispielsweise in modernen, multifunktionalen Gebäuden im städtischen Kontext ein doppeltes räumliches *Framing* entsteht? Wenn also die räumlichen Strukturen sowohl zwischen städtischer Außenwelt und gruppeneigenem Kulturzentrum als auch innerhalb des „säkularen“ Kulturzentrums zwischen den „profanen“ Räumlichkeiten und dem eigentlich „religiösen“ Ritualraum (*Cem Salonu*) Grenzen ziehen.

Zu beobachten ist, dass Gestaltungsfragen direkt an den rituellen Bedürfnissen der Gemeinschaften orientiert sind: Verschränkung von Kulturhaus, das von der Außenwelt abschließt, und eigentlichen Ritualräumen (*Cem Salonu*), die innerhalb des Baus einen abgegrenzten Raum darstellen, dort wiederum räumliche Abgrenzungen von Laienteilnehmern und Ritualleitern etc. Als Beispiele können die *Cemevis* von Yenibosna (*CEM Vakfi*), Karacaahmet, Okmeydanı und Kartal (alle Istanbul) angeführt werden, die in unterschiedlichem Maße auch für allgemeine Kultur- und Verwaltungsaufgaben eingerichtet sind. In Yenibosna ist ein relativ großer Teil der Räume für Kurs- und Kulturangebote sowie für Verwaltungsräume reserviert. In Kartal wird ein ganzer Gebäudetrakt als Krankenhaus genutzt. In gewisser Weise erinnern diese Gebäude in ihrer Multifunktionalität auch an die traditionelle islamische *Küllîye* (Moscheekomplex mit Großküche, Lehranstalt, Krankenstation und Grabanlage). Im Rahmen der Projektarbeit wurden bereits zahlreiche Baupläne von *Cemevis* gesammelt und Kontakt mit einigen alevitischen Architekten aufgenommen, so dass diese Frage im Zuge der weiteren Forschungsarbeiten verstärkt behandelt werden kann. Virulent ist in diesem Zusammenhang auch das Problem der Kategorisierung von *Cemevis* als staatlicherseits anerkannte „Kultstätten“ (*İbadethane*). Dies ist in der Türkei eines der heißesten Konfliktfelder zwischen Aleviten und Mehrheitsgesellschaft, sowohl in der informellen Öffentlichkeit, als auch im Verhältnis zum Staatsapparat und zu politischen Gremien.

Ritualorte werden somit zu Austragungsorten innergesellschaftlicher Auseinandersetzungen.⁴⁹

Während der Forschungsarbeiten hat sich auch eine neue Frage als produktiv herausgestellt: Wie ist der diskursive Charakter von Modernität im Kontext von Ritualen und ihrer (Nicht-)Aufführung einzuschätzen, wenn durch punktuellere und begrenztere soziale Interaktion unter modernen Lebensverhältnissen (im Vergleich zur Dorfgemeinschaft) eine Virtualisierung von Ritualen eintritt (so beispielsweise durch Publikationen in Buchform und im Internet)? Die im Vergleich zum Dorfleben relativ eingeschränkte soziale Interaktion einer abgegrenzten Ritualträgergruppe, ihr punktuelleres Zusammentreffen (z. B. zum wöchentlichen Gemeinderitual) in der modernen Stadt, lassen eine Virtualität von Kultur (und mithin auch des Rituals) entstehen, wenn auf dasselbe beispielsweise in Publikationen (grauer Literatur, Buchpublikationen, Zeitschriften, Internetartikel, CD-Publikationen), und in Medien wie Radio, Fernsehen und Internet-Foren wiederholt Bezug genommen wird und eine Aktualisierung und gegebenenfalls Reflexion stattfindet, die ohne die tatsächliche Teilnahme am Ritual selbst auskommt. Die Untersuchung dieses Phänomens der Diskursivität und Virtualisierung von Ritualen⁵⁰ macht bei der Forschungsarbeit eine stetige Sammlung und Auswertung der genannten Medien zur unabdingbaren Notwendigkeit. Darüber hinaus ist ein neuerliches Eindringen religiöser Symbolik in die Alltagswelt festzustellen. Neben Heiligenbildern und religiöser Musik auf Tonträgern in Privathaushalten ist in diesem Zusammenhang die Renaissance des traditionellen Amulettwesens, bestimmt durch die industrielle Reproduzierbarkeit der dazugehörigen Devotionalobjekte, zu erwähnen, was sich in der weiten Verbreitung von in Massenproduktion gefertigten Ansteckern mit dem Bildnis Alis und Schmuckanhängern in Form seines Schwertes (*Zülfikar*) bei vielen, zumeist jugendlichen Aleviten zeigt. Diese ikonographische Gestaltung der (Re)Präsentation des eigenen Körpers lässt insofern eine Dynamik erkennen, als gerade Symbole mit Bekenntnischarakter, die traditionell geheim gehalten wurden bzw. nur im Kontext einer abgeschlossenen religiös-sozialen Institution (wie den Konventen

49 Zum Konnex „Politische Macht - Ritualorte“ vgl.: J. Kreinath, „Theoretical Afterthoughts“, *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), 276.

50 Als Beispiel für diese Prozesse vgl. auch den Beitrag von Ina Paul und Johannes Zimmermann im vorliegenden Band.

des Bektaschi-Derwischordens)⁵¹ zum Einsatz kamen, heute offen präsentiert werden. Dies spielt besonders in Ritualen der Migranten-Jugendkultur in der Diaspora eine Rolle und führt zu einer Modifikation des Habitus solcher doppelt marginalisierten Personen (als Migranten und als Minderheit in der Migrantengruppe) im Sinne einer identitären Selbstbewusstwerdung.

Aber auch innerhalb religiöser Rituale kann der indexikalische Zeichencharakter einiger Ritualelemente festgestellt werden, wie die Auswertung der bisher gewonnenen Daten gezeigt hat. So wird das traditionell dem eigentlichen *Cem* vorgeschaltete Rechtsprechungsritual (*Görgü*) heute vor allem symbolisch innerhalb des „Versammlungsrituals“ eingesetzt, indem gelegentlich exemplarische Streitfälle vor der Gemeinde kurz abgehandelt werden.

Betrachtet man die Aspekte *Framing*, Virtualität und Indexikalität gemeinsam, so lässt sich folgende These aufstellen: Von maßgeblicher Bedeutung erscheint in modernen Kontexten weniger ein *Ritual Commitment*,⁵² sondern eher eine *Ritual Preparedness*, die die potentielle (oder eben virtuelle) „Ritualteilnahme“ ermöglicht. Betrachtet man hingegen reale Ritualorte, so scheint das *Framing* mit dem Funktionsaspekt der räumlichen Aufteilung der Lebenswelt in städtischen Kontexten zugenommen zu haben. Die Unterschiede zwischen Alltags- und Ritualkontext sind hier wesentlich deutlicher markiert, als dies in traditionell dörflichen Verhältnissen der Fall war, wo das Gemeinschaftsritual in aller Regel in einem normalen Wohnhaus stattfand. Bestimmte Gebäude und Räume gewinnen jetzt eine viel größere Bedeutung, indem sie als speziell religiöse Räume (im säkularen Kontext) delegiert werden. In der Stadt erst setzt ein Prozess der örtlichen Ausgrenzung von ‘Heiligen Orten’ ein, wie er von Hauser-Schäublin (unter dem Schlagwort „Leerstellen“)⁵³ für Indonesien beschrieben wurde. Zu berücksichtigen ist darüber hinaus in diesem sozusagen durch moderne Verhältnisse kondensierten Ritualrahmen die Behandlung von Ritualfehlern: Welche Abweichungen und Varianzen (gerade auch vom virtuellen – meist dörflich vorgestellten – Ideal-*Cem*) werden als

51 Vgl. J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, (London 1937) = Repr. (Luzac's Oriental Religions Series, 7) (Hertford 1965) = Revised, facs. (London 1994).

52 C. Humphrey / J. A. Laidlaw, *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), 88-110 (= „The Ritual Commitment“).

53 B. Hauser-Schäublin, „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 / B. Hauser-Schäublin (Göttinger Studien zur Ethnologie; 10) (Münster / Hamburg / London 2003), 46-47.

zulässige Rekonstruktionsversuche, welche als tolerierbare Innovationen und welche als unzulässige Neuerungen oder gar unentschuld bare Fehler angesehen?

Wird die Virtualität von Ritualen durch moderne Medien wie das Internet mit vorangetrieben, so geschieht dies einerseits durch Verschriftlichung von bisher oral tradierten Ritualskripten in Form gedruckter oder elektronischer Publikationen (medialer Ritualtransfer), andererseits durch die audiovisuelle Aufzeichnung von Performanzen, die von gruppeneigenen Institutionen archiviert und gegebenenfalls in eigenen Radio- und Fernsehprogrammen ausgestrahlt werden. Die andere Seite solch medialer Transfers ist der Einsatz moderner Medien im Ritual selbst, was durch die Professionalisierung von (Teilzeit-)Ritualspezialisten in 'profanen' Berufen wie Musikproduktion sowie durch moderne Ton- und Lichttechnik ermöglicht wird. So wird heute – selbst in kleinen Räumen – kaum ein Ritual mehr ohne den Einsatz einer Verstärkeranlage mit mehreren Mikrofonen, Mischpult und Lautsprechern abgehalten. Hier zeigt sich, wie groß die personalen Überschneidungen zwischen rituellem Spezialistentum (v. a. auf der Ebene der musikalischen Spezialisten) und professionellem Musikgeschäft sind: Viele Musiker, die das Ritual mit Gesang und an elektronisch verstärkten traditionellen Instrumenten begleiten, sind heutzutage in der Musikbranche tätig und verdienen ihr Geld häufig auch als Studiomusiker, Musikproduzenten oder Musiklehrer. Dies führt notwendigerweise zu Transfers vom einen in den anderen Kontext, der sich nicht nur auf die technische Seite beschränkt, sondern beobachtbare Veränderungen in den Performanzen hervorruft.

Die Religionsökonomie des Cem

Die „Professionalisierung“ des Großstadt-Cems verlangt beispielsweise auch den Einsatz qualitativ guter Musiker, wie bereits oben angesprochen. Damit auf das Engste verbunden sind religionsökonomische Fragestellungen: Wie und von wem werden die Rituale und die notwendigen Einrichtungen finanziert? Wie finanzieren sich religiöse Spezialisten? Wie die anderen professionellen Ritualakteure?

Punktuelle Untersuchungen zur Religionsökonomie, insbesondere zur Finanzierung der religiösen Spezialisten, der Rituale und speziell des Tieropfers, haben, soweit Daten zugänglich waren, zu interessanten Einzelergebnissen geführt. So wird beispielsweise die Finanzierung des Baus von Versammlungshäusern, die Renovierung von 'Heiligen Stätten' und von Gemeinschaftssessen größtenteils durch zahlreiche kleine, private Spenden und durch

die Kollekten gegen Ende der Kongregationsrituale sowie durch gelegentliche Großspenden einiger reicher Gemeindemitglieder gesichert. Dies trifft auch auf die Übernahme der Unkosten des Ritualleiters zu, insbesondere in der Diaspora. Mit zunehmender Professionalisierung, wie sie sich beispielsweise bei den Aleviten Istanbuls beobachten lässt, ergibt sich aber die Notwendigkeit von regelmäßigen Einkünften, so dass das Modell der reinen Unkostenerstattung aufgegeben werden muss. Es werden sowohl Stellen für Religionsführer in neu gegründeten Institutionen (*Dedeler Kurulu* - „Klerikerräte“ u. ä.) als auch für Musiker und die bei den Kulturvereinen beschäftigten Tanz- und Instrumentenlehrer geschaffen. Deren Finanzierung sichern nun regelmäßige Mitgliedsbeiträge und außerdem weiterhin die Kollekten während der Rituale („ritualisierte Finanzierung“).

Ein Ziel der weiteren Forschung muss es sein, im Kontext Ritualtransfer spezifische religionsökonomische *Patterns* bei der Finanzierung von Gebäuden, Organisationen und Institutionen, der Entlohnung von Ritualspezialisten sowie der Stiftung von Opfertieren und Speisen für die Rahmung von Kongregationsritualen intensiver zu untersuchen.

Erfahrungsdynamik - psychische und soziale Identität

Wie die bisher angeführten Beispiele zeigen, ist es generell notwendig (durch Befragung) zu untersuchen, wie Rituale bzw. die damit repräsentierten religiösen Bekenntnisse unter Bezugnahme auf welcherlei Religionssysteme (z. B. Islam oder Christentum) in welchen spezifischen Kontexten legitimiert werden. Die potentielle Wahlfreiheit innerhalb moderner Gesellschaften lässt die Möglichkeit offen, die eigene Identität religiös oder säkular zu bestimmen, was von Aleviten bemerkenswert unterschiedlich realisiert wird. Von manchen Aleviten wird gerne angeführt, dass es gerade „ein Ausdruck wahrer Religiosität ist, sich nicht auf *eine* Religion festzulegen, sondern aus allen Traditionen das Beste zusammenzuführen“. Solche individuellen Relativierungen und Varianten einer Gruppenidentität werden durch die europäischen Wohnverhältnisse erleichtert, in denen zumeist in Kernfamilienstrukturen und verstreut gewohnt wird, also ein deutlich geringerer sozialer Druck als im Dorf existiert.

Die Attraktivität der wöchentlichen Gemeinderituale in städtischen Lebenssituationen kann auch psychologisch interpretiert werden. Sie erfüllen eine Stütz- und Ventilfunktion für die häufig in schwierigen psycho-sozialen Verhältnissen lebenden Jugendlichen, Frauen und Männer mit ihren teilweise unsicheren und ökonomisch prekären Arbeitsverhältnissen, wie dies vor allem in

den türkischen Megastädten Istanbul und Ankara der Fall ist. Dieser mehr auf das Individuum zielende Erklärungsansatz erscheint gerade auch durch direkte Aussagen von befragten Ritualteilnehmern gerechtfertigt, die angeben, dass ihnen das Ritual Erleichterung verschaffe oder geradezu therapeutische Wirkung entfalte. Dies berichtete beispielsweise ein Mann, der während eines von uns beobachteten Rituals in Trance gefallen war. Somit lässt sich im Einzelfall eine individuell stabilisierende Funktion des Rituals ausmachen, deren Bedeutung nicht zu unterschätzen ist.

Betrachtet man individuelle und kollektive Faktoren bei der Neukonstituierung von Gemeinschaftsritualen in der Gesamtschau, so zeigt sich ein Wechselspiel der angeführten individuell-stabilisierenden und der gemeinschaftsbildenden Momente. Durch die Migration in die Stadt und dem damit einhergehenden Verlust religiöser Praxis kam es zur kognitiven Trennung der 'religiösen' und der 'säkularen' Aspekte der Lebenswirklichkeit, wobei der 'religiöse' Aspekt zunächst nur mit der dörflichen Kultur assoziiert wurde. Als sich seit den 1990er Jahren immer mehr alevitische Gemeinden in den türkischen Großstädten und in der Diaspora bildeten und es zur (Re-)Etablierung der religiösen Praxis kam, entstand ein neues Verhältnis zwischen der weltlichen und der religiösen Sphäre. Der besonders in der Türkei brisante Diskurs um die Themenbereiche 'säkular' und 'religiös' entfaltete eine ganz eigene *Agency*. Im Kontext der Stabilisierungsfunktion der Religion für das Individuum wie auch für die Gemeinschaft führt dies nicht zwangsläufig zu einer Konkurrenzsituation dieser beiden Konzepte. Tatsächlich wird das „Religiöse“ genutzt, um den säkularen Bereich der Lebenswirklichkeit, sowohl im Kontext des Individuums wie auch in dem der Gruppe, insbesondere auf der identitätspolitischen Ebene zu stärken.

Ritualinnovationen und -transfers zwischen Abgrenzung und Integration

Eine offene Forschungsfrage ist, ob sich spezifische Wechselwirkungen mit anderen religiösen Gruppen und der jeweiligen Mehrheitsreligion bei Ritualtransferprozessen und Ritualinnovationen (als Funktion der individuellen und kollektiven Identitätsbildung) jeweils eindeutig als „Abgrenzung“, „Annäherung“ oder „Anpassung“ ('Akkulturation') klassifizieren lassen oder aber kontextabhängig in ein Kontinuum zwischen 'Abgrenzung' und 'Integration' gestellt werden müssen. Abgrenzungs- und Integrationsmechanismen gegenüber anderen 'heterodoxen' islamischen Gruppen, gegenüber der sunnitisch-islamischen Mehrheitsreligion sowie gegenüber säkularen Gesellschaftsmodellen, aber auch in Richtung auf das Christentum, stellen eine wichtige Rah-

menbedingung für Ritualinnovationen dar. Diese sind Teil komplexer Ritualtransferprozesse und erfüllen spezifische Funktionen bei der individuellen und kollektiven Identitätsbildung.

Wurden bisher vor allem Abgrenzungen bzw. Adaptionen in Verbindung mit dem sunnitischen Mehrheitsislam sowie Anpassungsprozesse an allgemein moderne bzw. westlich(-christlich)e Verhältnisse angesprochen, so ist auch der religionsgeschichtlich näherliegende Fall der Orientierung an zwölferschiitischen Praktiken und Symbolen zu berücksichtigen. Neben dem bereits genannten Amulettwesen ist ein ikonographischer Einfluss aus Iran beispielsweise in der Verwendung von Heiligenbildern bei der Ausstattung alevitischer Ritualräume, insbesondere solcher der zwölf Imame der Schia (Ali, Hasan, Hüseyin und ihre Nachkommen), deutlich zu erkennen. Viele dieser Gemälde, Drucke und Anstecker sind entweder direkt aus Iran oder anderen Ländern mit zahlenstarker zwölferschiitischer Bevölkerung (wie Libanon, Irak, Pakistan oder Indien) importiert, oder es handelt sich um in der Türkei hergestellte Kopien. Wird zwar von alevitischen Funktionären (aber auch Laien) ihre ausgesprochene Abneigung gegen das schiitische „theokratische“ System beispielsweise in der Islamischen Republik Iran geäußert, was mit ihrem „traditionellen“ Festhalten an kemalistischen Werten (Westorientierung, Republikanismus, Laizismus, türkischer Nationalismus) begründet wird, so wurden dennoch Kontakte zwischen einzelnen alevitischen Funktionären und der Islamischen Republik Iran festgestellt. Dies kann sich auf der einen Seite durch eine „Islamisierung“ des Rituals bemerkbar machen, beispielsweise durch den verstärkten Einsatz von professionell ausgeführten Koranrezitationen. Andererseits werden aber auch iranisch-schiitische „Volksrituale“ wie das *Ta'ziye* genannte Passionsspiel, das während des ersten Drittels des Trauermonats Muharrem aufgeführt wird, von einigen alevitischen Organisationen übernommen und in der Funktion eines Kongregationsrituals durchgeführt.⁵⁴ Hier zeigt sich der Wert eines punktuell aufgeführten Rituals in seiner Positionierungsfunktion gegenüber der Außenwelt (bzw. zur Verstärkung der individuellen und kollektiven Identität in Abgrenzung von der Mehrheit).

54 Während des ersten Drittels des Trauermonats Muharrem werden keine *Cem*-Rituale durchgeführt. Die statt dessen während der ersten zwölf Abende im *Cemevi* veranstalteten *Muharrem Geceleri* werden in der Regel durch den Vortrag von *Mersiye* (von arab. *Martiya*) genannten Klageliedern durch engagierte Gemeindemitglieder gestaltet, wobei diese Ritualsequenzen durch Gebete und gemeinsam gesungene Hymnen gerahmt werden. Entsprechend wird die *Ta'ziye* nun gelegentlich anstelle des *Mersiye*-Vortrags aufgeführt und genau wie dieser durch Gebete und Hymnen gerahmt, so dass eine vollwertige *Muharrem Gecesi* zustande kommt.

Mit transferierten Versatzstücken wie dem schiitischen Drama der Passion Imam Hüseyins in Kerbela lässt sich ein klares Symbol als Differenz-*Marker* einsetzen. So wird – in einem Fall sogar von dem *CEM Vakfi*, der sich ansonsten nicht in direkter Konfrontation zum sunnitischen Islam positioniert – eine partielle Rücknahme bzw. Differenzierung der eigenen Position durch die Aufführung eines solchen schiitischen Rituals vorgenommen, die einerseits eine Abgrenzung gegenüber einem ausgesprochen antischiitischen Sunnitentum, andererseits die Zurückweisung eines Schariatsislam (sei er nun sunnitisch oder schiitisch) zum Ziele hat. Dass man damit im Spektrum der „Ali-verehrenden“ Gruppen innerhalb der Türkei wie der ostanatolischen sogenannten Ca‘feri (die historisch von Iran beeinflusst schon länger das Passionspiel praktizieren) gemeinsame Anknüpfungspunkte finden kann, die letztlich religionspolitisch auf eine Integration schiitischer Gruppen in eine durch den *CEM Vakfi* dominierte religionspolitische Koalition zielen,⁵⁵ ist ein weiterer Effekt dieses bewussten Ritualtransfers. Dies wird dadurch erleichtert, dass Verbindungen zwischen Alevi und Ca‘feri bestehen.⁵⁶ In dieses breitere Spektrum des nicht-sunnitischen Islams in der Türkei fallen auch die Teile der Aleviten, die sich auf eine spezifisch turkmenische Identität berufen, die auch in der Symbolik während des Rituals ihren Ausdruck findet, und in Teilen sehr anti-islamisch, im Sinne einer „urtürkischen“, schamanischen ‘Volksreligion’, eingestellt sind.

In Bezug auf Wechselwirkungen mit der Mehrheitsgesellschaft sind – neben den Gemeinderitualen – auch Festivals und Massenwallfahrten als bewusst außenwirksame Großereignisse zu untersuchen. Hier ist bereits ein interessantes *Pattern* der Interritualität festgestellt worden: Elemente aus dem Kongregationsritual, wie der rituelle *Semah*-Tanz, bilden – wie bereits erwähnt – mittlerweile einen integralen Bestandteil von säkularen Festivals, Konzerten und Kulturveranstaltungen, besonders solchen für die deutsche Öffentlichkeit, aber auch bei politischen Kundgebungen wie beim Hacıbektaş-Kulturfestival während der Wallfahrt zum Grab des legendären Gründers des Bektaschi-Ordens.⁵⁷

55 Zu Verbindungen zwischen *CEM Vakfi* und *Ehlibeyt Vakfi* siehe Kaleli, *Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri*, 72.

56 So sind manche Ca‘feri aktive Mitglieder in alevitischen Organisationen.

57 Vgl. den Beitrag von Béatrice Hendrich im vorliegenden Band.

Rekursiver Ritualtransfer - Kontinuität, Rekonstruktion oder Innovation?

Eine weiteres Forschungsdesideratum ist die Frage, inwieweit sich eine potentiell noch existierende dörfliche Ritualistik als tatsächliche Quelle von Ritualrekonstruktionen ausmachen lässt, wie es von den meisten indigenen Autoren und Informanten behauptet wird? Offensichtlich ist, dass auch die westliche ethnographische Literatur bzw. die indigene Ethnographie als Quelle moderner Ritualrekonstruktionen verwendet wird. Zugriff auf die Ergebnisse der westlichen Forschung gehört inzwischen zum Standard des innergemeinschaftlichen Diskurses. Ihre Rückwirkung auf die Wiederaufnahme und Rekonstruktion von Ritualen ist nicht zu unterschätzen. Wie bereits die Beobachtung von modernen, nach Vorbild der städtischen Praxis neu errichteten *Cemvleri* in der südwestanatolischen Provinz (Tekkeköyü, Elmalı) gezeigt hat, ist davon auszugehen, dass inzwischen auch ein verstärkter Re-Transferprozess von Ritualen aus der Stadt ins Dorf eingesetzt hat, was man als „rekursiven Ritualtransfer“ bezeichnen kann.⁵⁸ Andererseits ist zu klären, inwieweit das Dorfritual tatsächlich eine nachweisbare Quelle von Ritual-Rekonstruktion ist – ein Sachverhalt, der allgemein und unhinterfragt ein Paradigma des Aleviten-Diskurses darstellt – und wie sich mit regionalen Varianten Unterschiede bei verschiedenen städtischen Ritualausführungen erklären lassen. Es stellt sich die Frage, inwieweit regionalspezifische Kontinuitäten, die möglicherweise durch städtische Siedlungsstrukturen (ein Dorf migriert in ein bestimmtes Stadtviertel) vorgegeben sind, sich auf die Repräsentationen der eigenen Kultur im städtischen Kontext auswirken. Es kann jedenfalls festgestellt werden, dass das dörfliche Ritualleben unter traditionellen Geheimhaltungsbedingungen durchaus noch aktiv ist. Jedoch ist der Zugang für Forscher dementsprechend nicht ohne weiteres möglich.⁵⁹

Schlusswort und Ausblick

Das Heidelberger Forschungsprojekt zum „Ritualtransfer bei marginalisierten Gruppen in islamischen Gesellschaften des Vorderen Orients und in der Diaspora“ fokussierte seine Arbeit bisher vor allem auf die Rituale der transnationalen alevitischen Gemeinschaft. Es verwendet eine Kombination von philologischer und ethnologischer Methodik. Damit soll gewährleistet werden, Ritualtransferprozesse im Kontext des *Cem* genannten Kongregationsrituals,

58 Vgl. R. Langer / D. Lüddeckens / K. Radde / J. Snoek, „Transfer of Ritual“, *Journal of Ritual Studies* [2005, in Druck].

59 Vgl. auch Shankland, *The Alevi in Turkey*.

welches im Zentrum der Forschungen steht, umfassend zu analysieren. In vorliegendem Artikel wurde als Ergebnis der Forschung insbesondere die Ausbildung der Trägergruppe des Rituals und die Rolle der religiösen Spezialisten (*Dedes*) in Zusammenhang mit Migration und der Ausbildung einer transnationalen *Community* erörtert. Dabei wurden Fragestellungen angeschnitten, die in der Fortsetzung der Forschung eine prominente Rolle spielen sollen. Zu nennen sind hier Ritualrekonstruktionen und Innovationen im Rahmen von Ritualtransfer bei Aleviten, Jesiden und Nusairiern im Kontext von Migration und Transnationalität, wobei neben Kongregationsritualen auch Lebenszyklus-, insbesondere Trauer- und Märtyrerrituale untersucht werden sollen und zwar mit Blick auf die Transformation traditioneller Netzwerke und religionsökonomischer *Patterns*. Besonderes Augenmerk soll bei der Ritualanalyse auf das *Framing* des Rituals, den Aspekt der „Erfahrungsdynamik“ sowie im Rahmen der Erforschung von Ritualinnovationen und -transfers auch auf die Frage von Kontinuität, Rekonstruktion oder Neuerfindung gelegt werden. Die Dynamik der rituellen Praxis der genannten marginalisierten Gruppen ist verbunden mit Prozessen von Abgrenzung und Integration, die hierbei nicht unberücksichtigt bleiben können. Auf der Basis der Sammlung historischer Texte und Quellen zur vormodernen Ritualperformanz müssen auch die diachronen Aspekte des Phänomens Ritualtransfer in die Untersuchung einbezogen werden. Dies ist eine Aufgabe, die nur in enger Kooperation mit den Trägern traditioneller Ritualpraxis sinnvoll zu realisieren sein wird.

In einer weiteren Forschungsphase soll in einer Synthese dessen, was mittels des Paradigmas „Ritualdynamik“⁶⁰ und durch die Darstellung und Exemplifizierung ritualdynamischer Prozesse bis dahin erforscht wurde, ein Schema entwickelt werden, das insbesondere den Aspekt des Ritualtransfers modellhaft fassen soll. Hier wird insbesondere darzustellen sein, wie die Wechselwirkungen von Kontextfaktoren und „Dimensionen des Rituals“ im Sinne von Schwellen- oder Grenzwerten typologisiert werden können. Bezogen auf das empirische Material des Projekts ist, um dieses Ziel erreichen zu können, die Gewinnung von weiterem Vergleichsmaterial und vor allem die langfristige Beobachtung, Dokumentation und Analyse dynamischer Ritualtransformationen unerlässlich. Entwicklungen von tief in den Komplex sozialen Handelns und mithin in Identitätsbildungsprozesse bzw. prozesshafte

60 Zum Konzept „Ritualdynamik“ vgl. *Grundlagen des SFB 619 Ritualdynamik, Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive*, Hg. D. Harth / A. 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>.

Symbolsysteme eingebundenen Ritualpraktiken im Kontext von Migration und Transnationalität erfordern die Erforschung kultureller Repräsentationen in zahlreichen wechselnden Kontexten. Dies soll in der weiteren Forschung – auch durch fortgesetzte Untersuchung der Rezeptionsgeschichte im ritualbezogenen Diskurs der untersuchten Gruppen und ihrer Antagonisten – fortgeführt werden. Längerfristiges Ziel des Projekts ist es, ein aussagekräftiges Gesamtbild des Phänomens Ritualtransfer bei den beforschten Gemeinschaften über mehrere Jahrhunderte hinweg zu entwerfen, das in seiner Modellhaftigkeit einen wichtigen Beitrag zur theoretischen Weiterentwicklung der Islamwissenschaft und der allgemeinen Ritualtheorie zu leisten vermag.