

# Alevitische Rituale<sup>1</sup>

---

ROBERT LANGER

## Kontextfaktoren

Zeitgenössische Rituale der Aleviten, alevitische religiöse Praxis oder religiös konnotierte und generell auf eine – auch religiöse – alevitische Identität hin lesbare kulturelle Performanzen sind nach den demographischen und gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte nicht losgelöst von ihrem Umfeld, sondern nur unter Miteinbezug der jeweiligen Kontexte, in denen sie ausgeübt werden, darstellbar. Gemeint sind hier Migrations- und Urbanisierungsprozesse sowie die Ausbildung städtischer Aleviten-Gemeinden in der Türkei und Diaspora-Gemeinden in Europa und in kleinerem Maßstab auch in Übersee. Dieser Beitrag zielt nicht auf eine normative Darstellung alevitischer Ritualistik, obzwar aus pragmatischen Gründen eine systematisch geordnete Beschreibung der alevitischen Rituale gewählt wurde.<sup>2</sup> Es soll entsprechend versucht werden, dort, wo es nötig und möglich

- 
- 1 Dieser Beitrag basiert auf zum Großteil noch nicht veröffentlichten Forschungsdaten des DFG-geförderten Projekts „Ritualtransfer bei marginalisierten religiösen Gruppen in islamischen Gesellschaften des Vorderen Orients und in der Diaspora“, Sonderforschungsbereich 619 „Ritualdynamik“, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Islamwissenschaft, Osmanistik (Laufzeit: 2002–2009). Ich danke meiner Kollegin Janina Karolewski, die umfassende inhaltliche und stilistische Korrekturen zu vorliegendem Text eingebracht hat, ohne die der Beitrag nicht in dieser umfassenden Form hätte verwirklicht werden können. Alle möglicherweise verbleibenden Fehler und Ungenauigkeiten sind von mir zu verantworten.
  - 2 Es existiert bisher keine umfassende, systematische Darstellung alevitischer Ritualistik aus wissenschaftlicher Perspektive. Verschiedene Einzeldarstellungen oder allgemeine Monographien zum Alevitentum präsentieren ausgewählte Aspekte alevitischer Ritualistik. Sie können hier nicht im einzelnen aufgeführt werden. Für den Versuch einer systematischen Darstellung des *cem*-Rituals siehe Karolewski 2005. Einige Ritualhand-

erscheint, eine spezifische Kontextualisierung der beschriebenen Performanzen („Rituale“) vorzunehmen.

Die Kontextfaktoren, in deren Rahmen ein Ritual, ebenso wie eine jede kulturelle Performanz, angesiedelt ist, veränderten sich im Falle der Aleviten durch die parallel ablaufenden kulturellen und demographischen Transferprozesse seit dem Ende des 19. Jahrhunderts. Diese Veränderungen sollen im folgenden kurz erläutert werden.<sup>3</sup>

Am augenfälligsten ist der geographisch-räumliche Wechsel, der viele Aleviten seit dem Zweiten Weltkrieg zunächst in die türkischen Großstädte wie Istanbul oder Ankara geführt hat. Parallel dazu – etwas zeitlich versetzt – begann ab den 1960er Jahren die Migration nach West-Europa (mit Schwerpunkt Deutschland). Viele Aleviten machten dabei für kürzere oder längere Zeit ‚Zwischenstation‘ in türkischen Regionalzentren wie Malatya, Erzincan oder Sivas, die in relativer Nähe zu ihren ländlichen Siedlungsgebieten liegen, bevor sie weiter nach Istanbul oder Ankara zogen. Viele, die weiter nach Europa migrierten, hielten sich zuvor in einer dieser türkischen Großstädte auf. Diese Entwicklung in der Türkei führte dazu, dass heute die Mehrheit der Aleviten in Istanbul und Ankara lebt. Daneben leben viele Aleviten inzwischen auch in anderen türkischen Städten außerhalb ihrer ursprünglich ländlichen Siedlungsgebiete in Mittel- und Ost-Anatolien. Dieser geographische Wechsel beinhaltete einen Wandel des ökologisch-ökonomischen Umfeldes. Alevitisches Leben spielte sich bis in die 1950er Jahre vor allem in einem ruralen Kontext ab, der von Viehzucht, Feld- und Gartenwirtschaft und teilweise auch noch von Transhumanz bestimmt war. Aleviten lebten in Dörfern, die nach Abstammungsgruppen (Klans, *lineages*) in Wohnsegmente unterteilt waren und die oftmals in verkehrstechnisch weniger erschlossenen Gebieten lagen.

In den Städten und in der europäischen Diaspora mussten sich die Migranten in den Erwerbs- und Zeitstrukturen einer industriellen Ökonomie und im urbanen Raum einrichten. In den türkischen Städten lebten sie zunächst in den in Randbezirken errichteten *gecekondu*. Ihre Kultur trat zwangsläufig in Kontakt mit den

---

bücher aus der Feder alevitischer Autoren unternehmen Versuche von Gesamtdarstellungen.

- 3 Die Kontextfaktoren einer kulturellen Performanz („Umfeld“) beeinflussen ihre Ausführung, so dass es zu unterschiedlichen Transformationsformen z. B. eines Rituals kommt, die unter demselben Begriff subsumiert werden und v. a. von den Mitgliedern der kulturellen ‚Trägergruppe‘ (und analog auch von Forschern) als ‚dasselbe‘ Ritual angesehen werden. Umgekehrt können kulturelle Performanzen, wie Rituale, – durch die Ausführenden bewusst oder unbewusst eingesetzt – die jeweiligen Kontexte beeinflussen, beispielsweise bei politischer Instrumentalisierung ‚religiöser‘ Rituale. Zu dieser forschungsparadigmatischen Perspektive („Ritualtransfer“) siehe: Langer, Lüdeckens, Radde und Snoek 2006.

kulturellen Formen der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft, was zuvor wegen der zurückgezogenen ländliche Lebensweise nur punktuell der Fall gewesen war. Dies war in den türkischen Städten der sunnitische Islam und die von den nationalstaatlichen Institutionen der Republik Türkei propagierte säkulare, türkisch-nationale Kultur. Diese wurde mittels Medien und Erziehungswesen vor allem im Bereich einer standardisierten, lateinschriftlichen und mit Ausschließlichkeitsanspruch versehenen türkischen Sprache teilweise mit Gewalt durchgesetzt. Hier kam es zu Konflikten, da in manchen Regionen viele Aleviten Kirmâncî-(Kurdisch)- oder Zâzâ-Muttersprachler sind. Aber auch für manche Aleviten, wie die ‚Geistlichen‘, die auch schriftliche Texte für ihre Arbeit benutzten, bedeutete der Alphabetwechsel große Probleme bezüglich der Weitergabe ihres Wissens an eine neue Generation, die der alten Schrift nicht mehr mächtig war. Im historischen Kontext der Türkei ist mit Blick auf die Kontextfaktoren auch der wechselnde Bezugsrahmen vom politischen System eines pluralen Reichsverbandes, wie es das Osmanische Reich gewesen war, zum Nationalstaat zu sehen, der im Bewusstsein vieler ländlicher Bewohner der Türkei erst mit Verzögerung und durch die Migrationen aus den ländlichen Gebieten in die Städte wirksam wurde.

In Europa war es das kulturelle Umfeld einer säkularisierten, nominell-christlichen Kultur sowie die jeweiligen Landessprachen (Deutsch, Niederländisch, Französisch, Englisch, um nur die wichtigsten zu nennen), die auf die nach Europa gekommenen Aleviten und ihre Kultur zu wirken begannen. Gerade der Wechsel des sprachlichen Umfelds beginnt sich in den letzten Jahren auszuwirken: Die junge, sogenannte ‚dritte Generation‘ der Einwanderer in Europa verlangt zunehmend nach religiösem Angebot in den Landessprachen, die vor allem die gebildeten unter ihnen inzwischen besser beherrschen als ihre Muttersprache. Ist dieses Bedürfnis durch informative Texte noch relativ problemlos zu stillen, so ist ein großes Konfliktpotential gegeben, wenn es darum geht, ein alevitisches Ritual beispielsweise in deutscher Sprache zu veranstalten. Analog zu den genannten Migrations- und Akkulturationsprozessen veränderten sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen im Kontext von beispielsweise politischen Bewegungen und sich wandelnden Geschlechterrollen.

Ein weiterer Faktor, der sich als Kontext des Rituals etabliert hat, sind die modernen Medien. Bereits Ende der 1960er Jahre entstanden in Istanbul die ersten alevitischen Zeitschriften, die schon damals Texte zu alevitischen Glaubensvorstellungen und Praktiken publizierten. Ab den 1980er und vor allem in den 1990er Jahren setzte eine rege alevitische Publikationstätigkeit ein, die alevitische religiöse Praktiken in verschiedener Form – bis hin zu ‚Ritualhandbüchern‘<sup>4</sup> –

---

4 Vgl.: Sariönder 2005.

öffentlich machte. Nach der Liberalisierung des türkischen Medienmarktes folgten diesem konventionellen Medium des gedruckten Textes mit gelegentlich bildlichen, meist fotografischen Darstellungen, schon bald Radio- sowie Fernsehstationen, die von alevitischen Privatpersonen sowie später auch von Institutionen geführt wurden. Diese Medien begannen mit der Übertragung religiöser Rituale und sonstiger kultureller Performanzen, wie politische oder kulturelle Großveranstaltungen, z. B. Festivals. Alevitische Fernsehsender wurden in den letzten Jahren auch in Deutschland gegründet. Diese und die türkischen Stationen stellen heutzutage einen entscheidenden Vermittlungskanal alevitischen rituellen Wissens dar, insbesondere in der europäischen Diaspora. Hier wird schon schlaglichtartig deutlich, wie massiv der Wechsel des Kontextfaktors ‚Medium‘ die religiöse Praxis von einer im Idealfall die ganze Dorfgemeinschaft unmittelbar einschließenden Praxis hin zu einer virtuellen Partizipation transformiert hat. ‚Virtuelle Welten‘, über das TV-Medium hinaus, spielen inzwischen eine große Rolle, seien es die interaktiven Formen des *chats* in alevitischen Foren und E-Mail-Listen oder die zunehmende Präsenz gefilmter ritueller Performanzen im Internet, zunächst auf alevitischen homepages, mittlerweile aber auch auf dem Internet-Portal *YouTube*.

Nimmt man den Kontextfaktor der Geschichtsrezeptionen, -interpretationen und -konstruktionen in den Blick, so ergibt sich über die alevitische Geschichte der letzten gut hundert Jahre auch ein bemerkenswerter Wechsel von Fremd- und Eigenwahrnehmungen. Exemplarisch kann man das an den Gruppenbezeichnungen illustrieren, die von der vom Osmanischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts bis heute pejorativ-diskriminierend benutzten Fremdbezeichnung „Kızılbaş“ – die damals zunächst noch eine ‚Ehrenbezeichnung‘ für die Krieger-Anhänger des Ordens der Safeviyye war – über die (wieder-)angeeignete Bezeichnung „Alevî“ („Ali-Anhänger“) – in Bezug auf die spezifische Gruppe eine Re-Invention des frühen 20. Jahrhunderts – zurück zum nun von manchen Aleviten offensiv als Eigenbezeichnung benutzten „Kızılbaş“ führen.

Die Betrachtung des Kontextfaktors der Geschichts- und Identitätskonstruktionen, der sich weniger durch empirisch-sozialwissenschaftliche Studien als durch die Analyse der verschriftlichten historischen bis rezenten Diskurse erschließt, verweist auf die (Neu-)Konstituierung von Trägergruppen der rituellen Praxis. Dies hat insbesondere in Diasporakontexten zu einer Neuverortung und zu einem Revival alevitischer Religionsperformanz geführt. Hier ist besonders von Transferprozessen zu sprechen, ist es doch keineswegs als selbstverständlich anzusehen, dass migrierte Personen die traditionellen Praktiken ihrer Herkunftskontexte weiterführen, zumal es sich im Falle der Aleviten um Praktiken handelt, die über die Jahrhunderte des neuzeitlichen Osmanischen Reiches (16.-20. Jahrhundert) in heterogener Form regional ausdifferenziert und in ganz unterschiedliche Tradierungs- und Hierarchie-

strukturen eingebunden durchgeführt wurden. Das führt dann zu Problemen, wenn eine sich neu konstituierende Gruppe mit heterogenen Wurzeln, wie die Diaspora-Aleviten, versucht, eine einheitliche Identität über eine einheitliche, standardisierte Ritual-Praxis herzustellen. Da beispielsweise in Istanbul oder Deutschland türkischsprachige auf kurdische und Aleviten aus ost-anatolischen Gebieten mit einer safavidischen Tradition („Kızılbaş“/„Ost-Aleviten“<sup>5</sup>) auf west- und mittelanatolische „Bektaşî-Aleviten“ trafen, mussten diese Unterschiede miteinander in Einklang gebracht werden. Diese Vereinheitlichungen wurden insbesondere in der Türkei von alevitischen Organisationen, aber auch von einflussreichen Einzelpersonen getragen und im Sinne von Kanonisierung des Ritualbestandes und Standardisierung der Abläufe vorgenommen. Bedingt durch moderne Medien und Transportmittel ist im Laufe der letzten Jahre eine transregionale bzw. transnationale *community of practice* (Stausberg 2001) entstanden, die die städtischen Gemeinschaften in der Türkei und die Gemeinden in der europäischen Diaspora einschließt. Über persönliche Kontakte und über Medien wirken die innerhalb dieser *community of practice* erzielten Standardisierungen und Kanonisierungen wiederum massiv auf die verbliebenen Dorfgemeinschaften in den Herkunftsregionen zurück, welche damit nolens volens Teil einer übergreifenden, (*imagined*) *community* werden.

Wie die zuvor aufgezeigten Kontextveränderungen auf die rituelle Praxis einwirken, wird nun im Einzelnen in der folgenden Darstellung alevitischer ritueller Praxis zu zeigen sein. Zunächst sollen Grundmuster und Rahmungstechniken alevitischer Ritualistik als Grundlage komplexerer Performanzen in den Blick genommen werden. Wesentlich für das Verständnis der Struktur ritualisierter Handlungskomplexe ist darüber hinaus die religiöse „Infrastruktur“, die ihnen zugrunde liegt und aus der heraus sie reproduziert werden. Die systematische Darstellung der Ritualhandlungen wird unterteilt in „liturgisch“-kollektive Performanzen, lebens- und jahreszyklusbasierte sowie fallbezogene Ritualanlässe.

---

5 Der Begriff „Ostaleviten“ wurde von Hans-Lukas Kieser eingeführt. Er verwendet ihn in erster Linie für die von ihm untersuchten „kurdischen“ Aleviten (Kırmâncî- und Zâzâ-Sprecher). Wenn man unter dem Begriff die zahlreichen turksprachigen Aleviten Ost-Anatoliens miteinschließt, die unabhängig vom Bektaşî-Orden („Bektaşîyye“) eine „Kızılbaş-Tradition“ beibehalten haben, dann erscheint diese Bezeichnung als sinnvolle Kategorie von den tatsächlich mehrheitlich türkischsprachigen „West-“ oder „Bektaşî-Aleviten“. Siehe beispielsweise Kieser 2000.

## Rituale

### Grundmuster und Rahmungen (*framing*)

Ritualkulturen unterscheiden sich oftmals markant durch bestimmte Grundmuster und spezifische ‚Rahmungstechniken‘ (*framing*). So verweisen formelhafte Textelemente, aber auch bestimmte Objekte, auf spezifische ‚Inhalte‘ der religiösen Identität einer Gruppe, beispielsweise auf ihre Identifikation mit bestimmten als ‚heilig‘ angesehenen Figuren und auf mit ihnen verbundene narrative Muster. Umgekehrt lassen sich aus Ritualelementen, beispielsweise aus Strukturen der Rahmungsmuster, aus körperlichen und räumlichen Orientierungen während der Handlungen, aus zeitlichen Konfigurationen und aus der Einteilung der handelnden Gruppe in bestimmte Akteurseinheiten (Laien/Geistliche, Männer/Frauen) einerseits weitere Inhalte der religiösen Lehre ableiten (Geschlechtergleichheit, Solidarität etc.), andererseits (re)produzieren sie gemeinschaftliche Strukturen, wie Machtverhältnisse und Hierarchien. Letztgenannte Gemeinschaftsstrukturen sind selbstverständlich immer wieder Aushandlungsprozessen unterworfen und haben sich nicht zuletzt durch die massiven Veränderungen der alevitischen Gemeinschaften durch die oben angesprochenen Entwicklungen im 20. Jahrhundert stark verändert. Rituale können hier auch eine subversive und potentiell transformatorische Wirkung zeitigen.

### Texte

Einem aufmerksamen Teilnehmer an alevitischen Ritualen, vom Tieropfer (*kurbân*) bis zum gemeinschaftlichen ‚Gottesdienst‘ (*ibâdet*), fällt die häufige Nennung bestimmter Namen auf, die in der Regel verbunden ist mit Gesten der Ehrenbezeugung, wie dem Legen der rechten Hand an die Brust, den Mund und/oder die Stirn. Zu erwähnen sind hier an erster Stelle die Trias von Hakk bzw. Allah, Muhammed und *Ali*. Hakk ist ein zentraler Begriff für das ‚göttliche Prinzip‘ und ist wörtlich als ‚Wahrheit‘ übersetzbar. Dieses göttliche Prinzip wird weniger personalisiert sondern vielmehr pantheistisch verstanden. Die Nennung von Muhammed impliziert einen Bezug zur islamischen Prophetentradition, wobei die Figur Muhammeds als notwendiger Vorgänger seines Schwiegersohnes und Neffen Ali angesehen wird. Von Ali ausgehend tritt die einzige Nachkommenslinie des Propheten Muhammed über Ali, seine Frau und Prophetentochter Fâtima und deren Söhne Hasan und Hüseyin hinzu, die innerhalb des schiitischen Islam als ‚Heilige Familie‘ angesehen wird. Der für diese Gruppe verwendete Begriff ist ‚Ehl-i Beyt‘, wörtlich: ‚die Leute des Hauses [des Propheten]‘. Über Hüseyin verläuft dann die mit Ali beginnende Linie der ‚Zwölf Imame‘, die der durch die orthodox-zwölferschiitische Theologie kanonisierten Abstammungslinie entspricht. Die Zwölf Imame (*Oniki İmâm*) sind

die nach der Trias Hakk – Muhammed – Ali am häufigsten angerufenen Personen, sei es, indem man kollektiv von „Oniki İmâm“ spricht, sei es, dass sie einzeln, der chronologischen Reihenfolge nach aufgezählt werden.

Erweitert wird das Spektrum an Namensnennungen durch verschiedene ‚Heilige‘, die historisch in das nachmongolische 13. und 14. Jahrhundert in Anatolien einzuordnen sind. Diese werden kollektiv als *Anadolu Erenleri* (‚die Erleuchteten von Anatolien‘; *Bacılar* im Falle von Frauen) bezeichnet. Am prominentesten ist hier sicher Hâccî Bektaş Velî, der Namenspatron der erst Anfang des 16. Jahrhunderts von Balım Sultan als Orden organisierten Bektaşiyye. Viele Aleviten fühlen sich der Führungsfamilie des Ordens, den *Dedegân*, verbunden, welche sich auf die Abstammung vom Ordenspatron berufen. Sie akzeptieren den *Dedegân*-Zweig als ihre spirituellen Führer (*pîr*) und als höchste Instanz in Streitfragen. Aber auch in alevitischen Teilgruppen, die sich nicht der Bektaşiyye untergeordnet haben, wird sein Name genannt. Demgegenüber steht der ‚Hauptheilige‘ der östlichen, nicht an die Bektaşiyye gebundenen Kızılbaş-Tradition, der Safeviyye-Ordensscheich und spätere Herrscher von Iran, Şâh İsmâîl, bekannt unter dem Dichternamen Şâh Hatâî. Zu nennen sind noch weitere alevitische Dichter-Sänger des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, am bekanntesten Pîr Sultân Abdâl, der häufig angerufen und mit Gesten verehrt wird. Letztlich kann man das Grundmuster der Namensnennung bis in die Gegenwart verfolgen, da jede alevitische Hymne bzw. jeder Liedtext die Nennung des Dichternamens in der letzten Strophe enthält. So kann die Ehrenbezeugungsgeste während des Liedvortrags einem erst jüngst verstorbenen ‚Volkssänger‘ (*âşık*, *ozan*) wie Mahzuni Şerif [Cırık] (Afşin 1939–2002 Köln), aber auch lokal bedeutsamen Lieddichtern des 20. oder 19. Jahrhunderts gelten.

Im Bereich der formelhaften Sprachelemente bewegt sich die alevitische Ritualistik zunächst noch auf gemeinislamischem Gebiet, wenn beispielsweise bei einfachen Ritualhandlungen, wie dem Schächten eines Opfertiers das *tekbîr* (wörtlich ‚[Allâhu] *ekber* ausführen‘; ‚Allâhu ekber‘/‚Gott ist der Größte‘) und die koranische *bismelle*-Formel (‚bismillâhirrahmânirrahîm‘) Anwendung finden. Aber schon die Abwandlung der Formel in ‚bismişâh‘ (‚im Namen des Königs‘ – gemeint ist in der Regel Hüseyin, der ‚Herrscher der Menschen‘/‚Şâh-i merdân‘ – und die wesentlich häufigere Benutzung von ‚Hakk‘ als Gottesnamen (anstelle von ‚Allâh‘) lassen einen spezifisch alevitischen Kontext erkennen. Der Name ‚Allâh‘ wird ebenfalls häufig verwendet, und zwar gerade in gedoppelter Form in der Verbindung ‚bismişâh, Allâh, Allâh‘, wobei ‚Allâh Allâh‘ meist als Antwort der Gemeinde auf jedes einzeln ausgerufene ‚bismişâh‘ erfolgt.

Sind dies Formeln, die auch von Laien gekannt und benutzt werden, so fällt die Beherrschung längerer, formelhafter Texte heute weitgehend in den Kompetenz-

bereich der religiösen Spezialisten bzw. speziell religiös (Weiter)Gebildeten. Es handelt sich hier u. a. um die arabischsprachige Ali-Anrufung *Nâdi Aliyyan* sowie um *salavât* genannte Anrufungsformeln (auch zumeist in arabischer Sprache), die sich vor allem an die ‚Ehl-i Beyt‘ bzw. die ‚Oniki İmâm‘ wenden. Weitere Gebete – gemeint sind hier gesprochene Texte im Gegensatz zu gesungenen –, die vor allem in türkischer Sprache gehalten sind, können formelhaft verfasst sein, auf dichterische Formen zurückgreifen oder persönlichen Charakter tragen. Bezeichnungen für solche Gebetsformen sind *duâ*, *gûlbâng*, *mûnâcât* oder *tercümân*, ohne dass jeweils einer der Begriffe eindeutig einer stilistisch-kontextualen Form zugeordnet werden könnte. Es ist leider nicht bekannt, in welchem Maße heutige Gläubige, insbesondere in der Diaspora, die von ‚Geistlichen‘ (*dede*) in Ritualhandbüchern empfohlenen Gebetsanlässe tatsächlich wahrnehmen oder ob dies früher zum Beispiel in einem anderen Maße als heute der Fall war. Vermutlich ist das Anführen solch normierter Gebetsanlässe teilweise dem Anspruch geschuldet, ein ‚vollständiges‘ Ritualhandbuch zu verfassen. Ritualhandbücher nennen als Anlässe für persönliche Gebete die Mahlzeiten, die Bitte um Hilfe in Not, den Antritt einer Reise und das Zubettgehen, wobei das Gebet zur Nacht bzw. vor dem Schlaf regelmäßiger als die anderen angeführt wird. Charakteristisch ist ein weiterer Formelkomplex: die ‚Bitte um Vergebung‘ (*tevbe* oder *tövbe*), die uns in den gemeinschaftlichen Ritualen unter der Leitung eines *dede* mit dem kollektiv ausgesprochenen „estâğfirullâh“ („Gott möge verzeihen!“) immer wieder begegnet. Eng verbunden ist dies mit dem Einholen von ‚Einverständnis‘ (*râzîlik*) durch die Frage „... râzî mısınız?“, die auf das ‚miteinander im Reinen sein‘ der Teilnehmer untereinander und das Einverständnis der Gemeinde gegenüber dem Ritualleiter zielt, um das der Ritualleiter zu Beginn eines Rituals die versammelte Gemeinde bittet.

Komplexere Formeln sind meist nur durch den religiösen Spezialisten und im Wechselspiel mit ihm oder unter seiner Anleitung zu realisieren. Insbesondere in der Diaspora wird dies durch die abnehmenden Sprachkenntnisse verstärkt. Der Bereich, der den Laien durchaus offen steht und teilweise von ihnen dominiert wird, ist derjenige der religiösen Dichtung, zu dem Klagegedichte über die Ermordung Hüseyins in Kerbela (*maktel-i Hüseyin/makâtil*) und über die Leiden der ‚Zwölf Imame‘ (*mersiyye*) ebenso wie religiöse Lieder und Hymnen, die als *deyiş* (von *demek*, ‚sagen‘), *nefes* (wörtlich ‚Hauch‘, ‚Atem‘) oder *düvâz[deh] imâm* (persisch für ‚zwölf Imame‘) bezeichnet werden, gehören. Einerseits erfordert es die Rolle der Kongregation im Ritual, religiöse Hymnen, wie das *tevhîd* genannte ‚Einheitsbekenntnis‘ während des Rituals zu singen, was die Beherrschung von Texten und Melodien erfordert. In der Diaspora stellt dies aufgrund mangelnder Textkenntnis manchmal eine Schwierigkeit dar. Andererseits sind Laien oftmals als Lied-Dichter tätig oder interpretieren die religiösen Lieder vergangener Jahrhunderte mit großem



Enthusiasmus, sei es im ‚säkularen‘ Kontext einer Kulturveranstaltung, im eher häuslichen Rahmen oder als musikalisch-gesangliche Begleitung des Geistlichen bei den Versammlungsritualen als sogenannter *zâkir*, der ‚Ausüber des *zikir*‘, des mystischen ‚Gottesgedenkens‘. Die Funktion des *zâkir* kann auch vom *dede* selbst übernommen werden. Solche Dichtungen können Symbol-Charakter gewinnen, wenn die Texte und die damit verbundenen charakteristischen Melodien in anderen Kontexten, z. B. bei Festivals und im Radio, als Erkennungszeichen und Marker für *Alevîlik* („Alevitum“) fungieren. Dies scheint insbesondere für die *tevhîd* genannten Hymnen zu gelten,<sup>6</sup> deren Texte nach indigener Sicht nicht als *âşık*-Dichtung klassifiziert werden können und die – soweit bisher beobachtet – in relativ textstabiler Form in jedem *cem*-Ritual vorkommen. In Deutschland finden sich mittlerweile ‚Dichter-*dede*‘, die alevitische *deyiş* in deutscher Sprache verfassen und vortragen. Bisher geschieht dies jedoch im Bereich der Gebetstexte im Ritual eher zögerlich, da das Türkisch der Ritualtexte bis zu einem gewissen Grad durchaus als ‚heilige Sprache‘ angesehen wird – oftmals jedoch eher mit nationalistischen als mit religiösen Untertönen, insbesondere, wenn die radikale Ideologie eines rassistischen Nationalismus ins Spiel kommt, die die Bewahrung und ‚Reinhaltung‘ der türkischen Sprache unter Gesichtspunkten des Schutzes der ‚türkischen Rasse‘ thematisiert. Dies und die Angst vor einem generellen Identitätsverlust durch Sprachwechsel sind sicherlich Gründe dafür, dass noch kein vollständiger Ritualtext oder auch nur ein Ritualhandbuch in deutscher Sprache vorliegt.<sup>7</sup>

### Redistribution und Kommensalität

Ein weiteres wichtiges Grundmuster und gleichzeitig ein grundlegender ‚Rahmungsvorgang‘ alevitischer Kollektiv-Rituale ist das ‚Opfern‘ von Lebensmitteln

6 Durch den Refrain einer dieser Hymnen, der unter anderem aus dem islamischen Bekenntnis des einen Gottes – „*lâ ilâhe illâ ’llâh*“ – besteht, können sie über die alevitische Gruppe hinaus eine besondere Wirkung haben, da der Wiedererkennungswert dieser Wortformel in islamischen Gesellschaften sehr hoch ist, handelt es sich doch um den ersten Bestandteil des islamischen Glaubensbekenntnisses (*şehâdet*). Dies mag die Verbreitung dieser Lieder auch in Form von populären Liedern, gesungen durch alevitische Sänger, auf CDs erklären.

7 Insbesondere durch die jüngere Generation wird dies als Mangel empfunden. Einige Internet-Publikationen, vor allem die vom Bildungsbeauftragten der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. (AABF), Ismail Kaplan, verfassten religions- und ritualbezogenen Abschnitte der AABF-Homepage kompensieren dies teilweise. Daneben existieren auch deutschsprachige Darstellungen, die sich allerdings eher an ein deutsches, nicht-alevitisches Publikum wenden, beispielsweise Kaplan 2004 und Das Paritätische Jugendwerk NRW; AAGB (Hg.) 2006, aber sicherlich von insbesondere jüngeren Aleviten als Referenzwerke benutzt werden.

vor der Ritualdurchführung, ihre Aufteilung und ‚Segnung‘ während des Rituals, ihre Verteilung in gleichen, ‚gerechten‘ Portionen sowie das gemeinsame Mahl nach dem Ritual.<sup>8</sup> Im ruralen Kontext erfolgt dies vor allem durch das Opfern eines Tieres (Schaf oder Rind bzw. Kalb), *kurbân kesmek*; der Zubereitung des in gleichgroße Stückchen zerteilten Opferfleisches in einem großen Kessel (*kazan*), der Segnung des im Kessel enthaltenen Opfermahles durch eine *duâ* und die Verteilung desselben in gleichen Portionen als *lokma*, wörtlich ‚Bissen‘, unter der Kongregation, wobei die Angehörigen der ‚Geistlichenkaste‘, die durch ihre Abstammung von der Prophetenfamilie einen höheren Status genießen, besondere Portionen des Opferfleisches erhalten. Zum vollständigen Mahl gehören auch andere Produkte der Landwirtschaft, wie etwa Joghurt für das Getränk Ayran und Weizen für Brot und Bulgur-Weizengrütze, die ebenfalls gespendet werden.<sup>9</sup> Diese Art der Versammlungsrituale kommt überhaupt erst zustande, wenn Gemeindemitglieder, die dazu wirtschaftlich in der Lage sind, ein Opfertier sowie weitere Lebensmittel zur Verfügung stellen und die ‚Aufwandsentschädigung‘ in Geldform an den *dede*, auch *hakkullâh*, ‚Anrecht Gottes‘ genannt, aufbringen. Hier wird die Funktion des Rituals als Redistributionsmechanismus zur gleichmäßigen Verteilung von Nahrungsressourcen innerhalb der Gemeinschaft deutlich.

Diese Redistributionsfunktion wird an den modernen, städtischen ‚Versammlungshäusern‘ (*cemevis*) der Aleviten in der Türkei in modernisierter Form weitergeführt (Langer, im Druck). Teilweise in hohem Maße durchorganisiert werden hier in Ställen gehaltene, von Gläubigen gespendete Tiere geschlachtet, in Großküchen zubereitet und zusammen mit Bulgur und Ayran oder anderen Getränken verteilt. Zu diesem gemeinsamen Mahl kommen meist mehr Menschen, als an dem vorausgegangenen Gemeinde-‚Gottesdienst‘ Teilnehmende anwesend waren, darunter auch Bedürftige, die nicht direkt zur Gemeinde zu rechnen sind. Diese moderne Form der Armenspeisung ist weit verbreitet. In eine andere Richtung ging die Entwicklung in Deutschland: Einerseits legen Aleviten auch in der Diaspora Wert darauf, das Tieropfer korrekt zu realisieren und sorgen z. B. auch dafür, die Schlachtung des Tieres nach traditioneller Methode selbst oder mit der Hilfe kompetenter Gemeindemitglieder auszuführen. Andererseits werden von der jüngeren Generation oftmals dezidierte Ritualkritiken formuliert, die sich gegen das als brutal und ‚barbarisch‘ angesehene Tieropfer wenden und Ersatzhandlungen, z. B. den Verzicht auf Rauchen, empfehlen. Wie wichtig jedoch die Rahmung eines Gemeinschaftsrituals durch das ‚Opfern‘ von Speisen sowie ihre Segnung und Verteilung nach dem ‚Gottesdienst‘ auch für Aleviten in Deutschland ist, zeigen Substitu-

---

8 Siehe dazu Langer 2006b.

9 Durch diese verschiedenen Lebensmittel sind Produkte der Vieh-, Milch- und Feldwirtschaft im gleichen Maße repräsentiert.

tionsriten. So werden gekaufte<sup>10</sup> oder selbst zubereitete Speisen mitgebracht und nach dem Ritual entweder in gleichen Portionen verteilt oder in Form eines Buffets zur Speisung der Teilnehmer angeboten. Es bleibt also auch unter grundlegend veränderten Kontextfaktoren bei einer Rahmung durch Essensspende und Essensverteilung, zumal hierdurch die Ideologie des Teilens und der Solidarität sowie der Egalität aller Teilnehmer exemplarisch durch öffentlich sichtbar praktizierte Handlungen zum Ausdruck gebracht werden kann.

### Körper und Räume

Betrachtet man die räumlichen Orientierungen und den Habitus der Teilnehmer in einem alevitischen *cem*-Ritual, so fällt die Ausrichtung der Gemeinde auf den leitenden ‚Geistlichen‘ ins Auge. Die Gemeinde sitzt dabei in einem Kreis um den *meydân*, wobei der Kreis durch den Sitzplatz des oder der *dedes* unterbrochen wird. Einerseits sind damit die Ritualteilnehmer auf den Leiter hin ausgerichtet. Andererseits können sich die Teilnehmer auch über den *meydân* hinweg gegenseitig ansehen. Die hervorgehobene Position des Ritualleiters soll nach moderner Lesart alevitischer Glaubensvorstellungen vor allem die Bedeutung des Menschen an sich als ‚Träger göttlichen Lichts‘ symbolisieren – der Mensch als ‚Gebetsrichtung‘/ *kible* – und nicht etwa den *dede* als besonderen Menschen hervorheben. Das Sitzen im Kreis der Teilnehmer soll den Egalitarismus im Ritual betonen, da es hier – abgesehen vom *dede* – keinen hervorgehobenen, räumlich besonders markierten Platz einzelner Teilnehmer oder Teilnehmergruppen gibt. Allerdings wird der Kreis in der Regel in eine Männer- und Frauenabteilung unterteilt. Diese Geschlechtertrennung wird in der Diaspora oftmals nicht mehr eingehalten, nicht zuletzt, da dies der in der Moderne propagierten Geschlechtergleichheit nicht entspricht. Für frühere Zeiten kann aber sicherlich auch von einer explizit ausgedrückten Ehrerbietung gegenüber der ‚Familie des Propheten‘ bzw. Alis und Hüseyins in Person der Geistlichen ausgegangen werden, die sich auf Abkunft vom Propheten berufen. Dieser Aspekt ist heutzutage auch noch von Bedeutung, wenngleich er in den Selbstdarstellungen von Aleviten nicht gerne betont wird.

Im Bereich der Sensomotorik (Habitus, Haltung und Gestik) sind die schon oben als Bestandteil der performativen Grundmuster, die beispielsweise bei ‚Anrufungen‘ ausgeführten Verehrungsgesten bei bestimmten Textpassagen, vor allem der Nennung von Namen religiöser Figuren, anzuführen. Sie bestehen aus dem allgemein im Vorderen Orient verbreiteten Grußgestus gegenüber Höhergestellten:

---

10 Gekaufte, industriell gefertigte Lebensmittel, wie Kekse und Süßigkeiten, kommen inzwischen auch in der Türkei, sowohl in den städtischen *cemevis* wie auch auf den Dörfern zum Einsatz.

das Führen der rechten Hand an die Brust und/oder den Mund bzw. die Stirn. Diese können durch weitere Gesten oder Bewegungsabläufe ergänzt werden, z. B. durch das mehrmals an bestimmten Stellen des *cem*-Rituals praktizierte Niederwerfen (Prostration, *secde*). In der vornübergebeugt knienden Stellung wird dann während eines vom *dede* gesprochenen Gebetes verharret. Daneben gibt es aber auch stehende Gebetshaltungen. Das öffentliche Beten, z. B. bei Begräbnissen, verläuft nach mehrheitsgesellschaftlich sunnitisch-orthodoxem Muster im Stehen mit nach vorne gehaltenen mit den Innenflächen nach oben offenen Händen. Diese Gebetshaltung ist in den Fällen, wo gemeinislamische Gebete, wie die *fâtiha*, in den *cem* eingebaut wurden auch während dieses Rituals zu beobachten. Spezifisch alevitisch ist jedoch das auch in zarathustrischer Priesterpraxis bereits für vorislamische Zeit nachgewiesene Stehen mit der großen Zehe des rechten Fußes über der großen Zehe des linken Fußes, das sogenannte *ayak mühürleme* (‚Versiegeln der Füße‘), welches beim ‚Stehen im *dâr*‘ (*dâra durmak*; wörtlich ‚am Galgen verharren‘) ausgeführt wird. Das ‚Stehen im *dâr*‘ wird in der ebenso bezeichneten Mitte des Ritualraumes auf dem *meydân* praktiziert, wenn man dem *dede* gegenübertritt, um einen Ritualdienst (*hizmet*) oder eine andere Rolle im Ritual zu vollziehen. Der Ausführende hat dabei zusätzlich zum ‚Versiegeln der Füße‘ noch die Hände vor der Brust verschränkt und den Oberkörper und Kopf leicht nach vorne geneigt. Dieser den ganzen Körper einbeziehende Gestus ist klar als eine Demutshaltung gegenüber einem Höhergestellten zu erkennen.<sup>11</sup>

Neben dem lockeren Sitzen (*rahât*) während weniger ritualisierter Phasen der Versammlungszeremonie, z. B. während des Vortrags eines *deyiş*, ist noch das aufrechte Knien anzuführen. In dieser Haltung bewegt man sich auch rhythmisch zu einigen Hymnen, in erster Linie während des gemeinsamen Singens der *tevhîd*-Lieder, wobei inzwischen ein Selbstgeißelungsgestus des an die Brust oder auf die Schenkel Schlagens zum Standard geworden ist. Dies ist oder war in den Dörfern zumindest nicht überall der Fall, wie eigene Feldforschungen und die Befragung älterer Dorfbewohner ergeben haben. Wir haben es hier also mit einer Standardisierung zu tun, die sich rasant über die ganze moderne, ‚transnationale‘ alevitische Gemeinschaft verbreitet und Akzeptanz gefunden hat, wohl durch besonders eindrucksvolle Ritualinszenierungen im alevitischen Fernsehen, das über Satellit in jedes alevitische Wohnzimmer auch in Deutschland übertragen wird.

---

11 Die alevitischen Diskurse zu dieser Haltung beziehen sich auf den mittelalterlichen arabisch-islamischen Mystiker Manşûr al-Ḥallâdj (857–922), der unter anderem wegen seines mystischen Gottesbildes als Ketzer an einen im türkischen Kontext als *dâr* bezeichneten ‚Galgen‘ (persisch ‚Holz‘, ‚Galgen‘; im arabischen *şalîb*, ‚Kreuz‘) gehängt und hingerichtet wurde. Darum wird der *dâr* auch als *dâr-i Mansûr* bezeichnet.

In Bezug auf den Körper gelten im Alevitentum keine religiös sanktionierten, ritualisierten Reinigungsvorschriften, die vor dem Ritual demonstrativ durchzuführen wären, wie die öffentliche ‚kleine Waschung‘ vor dem Gebet in einer Moschee. Jedoch verweisen zumindest moderne Ritualhandbücher generell darauf, dass man sauber gewaschen und mit guten, jedoch nicht auffällig prächtigen Kleidern zum ‚Gottesdienst‘ zu kommen habe. Zu erwähnen wären in diesem Zusammenhang noch Speisetabus: Im türkischen Kontext wird generell kein Schweinefleisch konsumiert, zumal es dort auch gar nicht zum normalen Nahrungsangebot zählt. Charakteristisch ist jedoch das sogenannte ‚Hasentabu‘ der Aleviten, das zu Spekulationen und mehr oder minder einleuchtenden Begründungen Anlass gegeben hat. Alkoholische Getränke (wie Wein und Schnaps) haben zumindest früher in einigen alevitischen Gemeinschaften im Ritual eine Rolle gespielt. Teilweise tun sie dies auch heute noch, wenn es sich um nicht-öffentliche Kontexte, insbesondere im Bektaşî-Umfeld handelt. Der Kontextwechsel in ein mehrheitlich sunnitische Milieu in den Städten hat hier dazu geführt, dass dieses Element kein Revival erfahren hat und gruppenübergreifend bei allen modernen alevitischen Ritualen eliminiert wurde. Auch in Deutschland, wo man sich öffentliche Performanzen aus der Türkei zum Vorbild nimmt, gibt es keinen Einsatz von alkoholischen Getränken.

Die räumliche Struktur innerhalb alevitischer Gemeinderituale wird, neben der oben erwähnten Ausrichtung auf den *dede* hin, vor allem durch die Begrenzung von Ritualflächen bestimmt. So ist zunächst der Ritualraum (*cem salonu*), der, unabhängig von einem Gemeindehaus, prinzipiell in jedem ausreichend großen Raum, auch in Wohnhäusern, eingerichtet werden kann, dadurch abgegrenzt, dass man vor dem Betreten die Schuhe auszieht. Die Markierung ist zumeist die Schwelle einer Eingangstür. Darüber hinaus (be)findet sich an der entsprechenden Stelle einer der aus dem Kreis der Laien rekrutierten sogenannten ‚Diensthabenden‘ (*hizmetçi*, ‚der den Dienst/*hizmet* ausführt‘), der auf die Einhaltung dieser Regel achtet und mit verschiedenen Begriffen bezeichnet werden kann (u. a. *iznikçi* oder *kapıcı*) Er überwacht den Zutritt der zum Ritual Zugelassenen und verweigert z. B. nichtinitiierten Gemeindemitgliedern und aus der Gemeinschaft Ausgestoßenen den Einlass. Insbesondere in früherer Zeit kam ihm auch die Aufgabe zu, die Versammlung zu warnen, sollten sich unvorhergesehen Nicht-Aleviten oder Vertreter der Staatsgewalt (Militärs, Polizisten etc.) der Ortschaft, speziell dem Ritualort nähern. Bis in jüngste Zeit kam es zu gewaltsamen Störungen alevitischer Rituale, die mit dem Vorwurf der ‚Ketzerei‘ durch sunnitische Muslime oder mit dem Vorwurf des Gesetzesverstößes – gegen das Gesetz, welches unter Atatürk die Aktivitäten von mystischen ‚Orden‘ illegal machte – durch Polizisten durchgeführt wurden.

Hinter der Türschwelle ist der Raum oftmals durch speziellen Bodenbelag wie Web- oder Knüpftteppiche und um den *meydân* angeordnete Sitzkissen gekennzeich-

net, was der Einrichtung eines traditionellen Wohnhauses entspricht. In Deutschland kommt es gelegentlich auch zum Einsatz von Stühlen, was in der Türkei jedoch weitgehend verpönt ist. In der Mitte des Ritualraumes befindet sich eine freie Fläche, auf der während des Rituals bestimmte Handlungen von Laien-Diensthabende ausgeführt werden, insbesondere der *semâh* genannte Ritualtanz (s. u.). Diese Fläche wird analog zum zentralen Ritualplatz in Derwisch-„Klöstern“ (*tekke*) als *meydân* („Platz“) bezeichnet. Der Ort der „Geistlichen“ ist nicht nur durch die Ausrichtung der Gemeinde auf diesen hin hervorgehoben. Er wird auch durch besondere Sitzgelegenheiten hervorgehoben, wobei symbolisch das Fell eines früher geopfertem Schafes (*pôst*) zum Einsatz kommt, das von einem Laien-Dienst (*pôstçu*) zu Beginn des Rituals gebracht und ausgelegt wird. In modernen *cemevis* ist die pars-pro-toto *pôs*“ genannte Sitzstelle des oder der *dedes* in der Regel durch eine podestartige Erhöhung wie eine Bühne charakterisiert: Hinter dem *pôst* finden sich an der Wand die Mehrzahl der modernen Dekorationsobjekte des Ritualraumes: Bilder der „Zwölf Imame“, Darstellungen von „Heiligen“ oder in der Diaspora oftmals „moderne“, symbolträchtige Wandmalereien (*semah*-TänzerInnen, Friedenstauben, etc.).

Der *meydân* wiederum dient als Ritualort für Grußriten, die von Ritualteilnehmern gegenüber dem *pôst* ausgeführt werden, auch wenn dort noch kein *dede* Platz genommen hat. Diese Form der Niederwerfung, verbunden mit dem Küssen des *meydâns* oder *pôsts* wird als *niyâz* („Bitten“, „Flehen“; im Derwischkontext die Ehrerbietungsgeste gegenüber einem Höherrangigen) bezeichnet. Solche Grußriten in Form einer Prostration werden auch während bestimmter Sequenzen des Rituals von Gläubigen durchgeführt, immer in Richtung auf das *pôst*, z. B. bei der Übernahme von Ritualdiensten oder bei eingeschobenen Ritualsequenzen wie einer Trauung. Werden solche „Grußriten“ oftmals schon synchron kollektiv durchgeführt, so kommt es während des Rituals zu weiteren eindeutig kollektiven Körperkonfigurationen. Zum einen wird das oben erwähnte *râzîlik*, das Erklären des Einverständnisses mit den teilnehmenden Mit-Gläubigen, durch die Gemeinde durchlaufende Umarmungen oder Händeschütteln performativ umgesetzt. Besonders körperwirksam ist jedoch auch das gemeinsame Halten an den Händen, das im Stehen beim Singen eines Trauerlieds (*mersiyye*) ausgeführt wird, in dem die Ermordung von Hüseyin in Kербela erzählt und reaktualisiert wird. Diese Performanz-Sequenz wurde jedoch nicht überall beobachtet, insbesondere nicht in Deutschland, wo der Ablauf durch mangelnde Praxis und beispielsweise durch den Einsatz von Stühlen, welcher auch die Niederwerfung nur in angedeuteter Form durch Vorlehnen des Körpers in Sitzhaltung erlaubt, ohnehin eher einen statischen Eindruck macht. Ein weiterer Aspekt der typischen Diaspora-Performanz des *cem* mit Stühlen ist eine Verkehrung der Hierarchiesymbolik: Der *dede* sitzt nach wie vor auf einem „tradi-

tionellen‘ *pôst* in Bodennähe, was seine eigentlich hervorgehobene Stellung als Ritualleiter gegenüber den auf Stühlen sitzenden Teilnehmern in gewisser Weise ‚herabstuft‘.

## Objekte

Neben den genannten raumspezifischen Dekorationsobjekten des modernen Alevitentums, wie Heiligengemälden und Wandmalereien, finden sich im Kontext alevitischer Rituale noch einige andere Objekte. Im Besitz der ‚Heiligen Familien‘ (*ocak*), aus denen sich die traditionellen religiösen Spezialisten rekrutieren, befinden sich einige Objekte, die hier als ‚Legitimationsobjekte‘ angesprochen werden können und traditionell teilweise hohe Verehrung durch die ‚Laien‘ erfahren haben. An erster Stelle stehen hier Bücher, die kollektiv oftmals als *buyruk* angesprochen werden, obwohl es sich im Einzelnen um verschiedene Texte handelt, nicht nur und ausschließlich um die Textgattung des ‚Befehls (durch einen religiösen Führer, Ordensoberen etc.)‘, der wörtlichen Bedeutung von *buyruk*. Diese Bücher gelten als Sammlungen alevitischer Religionsregeln, und de facto finden sich hier in erster Linie Regeln zu Vergehen und dazugehörigen Strafen. Sie dienen der Legitimation der *dedes* insofern, als sie damit in den Besitz der Regeln der Gemeinschaft gestellt sind, die durch Hinzufügung autoritativer Personennamen im Sinne eines Autors hervorgehoben werden (*Îmâm Cafer Buyruğu*, *Şeyh Safî Buyruğu*). Obwohl diese Quellen aufgrund ihrer Abfassung in arabo-persischer Schrift heutzutage selbst den meisten *dedes* sprachlich nicht mehr zugänglich sind, werden diese Handschriften oftmals sorgsam bewahrt. Wie auch andere Dokumente und Bücher sind sie im Zuge der Migration teilweise nach Europa gelangt. Hierzu sind auch weitere Dokumente zu rechnen, v. a. Stammbäume (*şecere*) und (Beglaubigungs-)Urkunden (*icâzetnâme*). Erstere verweisen auf die Abstammung der *dede-lineages* von der Familie des Propheten über einen der ‚Zwölf Imame‘, häufig über Mûsâ al-Kâzım, und auf ihren Status als *seyyid*, als Abkömmling des Propheten über Hüseyin. Sie wurden den anatolischen *dedes* bei Besuchen an schiitischen Zentren wie Bagdad, Kerbela und Nadschaf von den ‚Verwaltern [der Listen] der Abkömmlinge des Propheten‘ (*nâkibü'l-eşrâf*) ausgestellt. Ähnlich wurde im Hauptort des Bektaşî-Ordens, in Hacibektaş, verfahren, wobei hier noch Beglaubigungsurkunden über die Befähigung als *dede* durch die Verwalter des ‚Klosters‘ von Hâccî Bektaş Velî hinzutreten. Für die Rekonstruktion historischer Ritualperformanzen enthalten diese Dokumente wenig Material, jedoch sind sie Bestandteil der für die alevitische Ritualistik relevanten ‚Infrastruktur‘.

Diese Schriftobjekte, die auch der Legitimation der religiösen Spezialisten als kompetente Gemeinde- und Ritualleiter gegenüber den ‚Laien‘ dienen, treten nicht

im Ritual in Erscheinung. Verwendet wurden jedoch früher die *tarik* genannten Ritualstäbe, die analog zur ‚Derwischkeule‘ den Inhaber bzw. seinen Klan als wirkmächtig in spirituell-übernatürlichen Dingen auszeichneten. Diese *tarik*-Stäbe wurden sorgsam, meist in Textilien gewickelt, aufbewahrt, zumal ihnen eigene Handlungsmacht und Wundertätigkeit zugeschrieben wurde. Nur bei Ritualen oder anderen besonderen Anlässen, wie etwa zum Zwecke von Heilungen, wurden sie enthüllt. Offenbar sind solche Objekte im Gegensatz zu Schriftdokumenten jedoch nicht in die Migrationsregionen gelangt. Viele dieser Ritualstäbe dürften im Zuge von Verfolgungen im 20. Jahrhundert oder durch ‚Modernisierer‘ vernichtet worden sein, nicht zuletzt bei der letzten ‚Missionierungswelle‘ durch Bektaşîs in Ost-Anatolien im Zuge des Ersten Weltkriegs und des ‚Befreiungskriegs‘, als Bektaşî-Führer sich explizit gegen die *tarik*s als zulässiges Ritualinstrument – nicht aber gegen die mit ihm durchgeführten Handlungen, symbolische oder tatsächliche Schläge – wandten: Der *tarik* symbolisierte in diesem Konflikt auch die Unabhängigkeit der alevitischen *seyyid-ocaks* vom Orden.

Gehören solche Ritualstäbe, abgesehen vom Holzstab, den der *gözcü* während seines Dienstes trägt, heutzutage nicht mehr zum Standard-Instrumentarium, so gibt es einige Objekte, die als ‚liturgische Instrumente‘ angesprochen werden können. Es handelt sich dabei zumeist um nicht speziell für das Ritual angefertigte Alltagsobjekte des traditionellen Lebens, was sie im Falle einiger obsolet gewordener Gegenstände jedoch zu speziellen Objekten im modernen Kontext macht, die man nicht ohne weiteres auf dem Konsumentenmarkt erwerben kann. Unproblematisch ist dies noch in Zusammenhang mit dem beim ‚Kehrritus‘ eingesetzten Handfeger (*süpürge*) sowie für Kerzenleuchter zum Entzünden der drei, Hakk, Muhammed und Ali zugeordneten Lichter. Das präparierte Schaffell (*pôst*) oder eine traditionelle Gebetsunterlage (*seccâde*) für den *dede* ist hingegen nicht ohne weiteres überall verfügbar. Auch die traditionelle Wasserkanne mit Becken für den Handwaschungsritus muss heute als Dekorobjekt im Souvenirgeschäft erworben werden, wenn keine traditionellen Objekte aus Familienbesitz zur Verfügung stehen.

Zentrales Objekt sowohl ritueller Praxis wie auch symbolischer Verehrung ist das während des Rituals eingesetzte Musikinstrument, die heute gemeinhin als *sâz* (von persisch für ‚Saiteninstrument‘) bezeichnete Langhalslaute (eigentlich: *bağlama*). Gängige Bezeichnung in der Diaspora ist auch der Ausdruck ‚Telli Kur’ân‘ (‚Koran mit Saiten‘), der in jüngster Zeit in Deutschland geradezu ostentativ benutzt wird, im türkischen Kontext so aber nicht an prominenter Stelle begegnet. Dieses Musikinstrument ist emblematisch auf Logos, Plakaten oder Skulpturen zum Symbol des Alevitentums geworden. Ähnliches gilt für die Nachbildung des zweispitzigen Schwerts des Ali, ‚Zûlfikâr‘ genannt, die zwar im Ritual nicht zum Einsatz kommt – wobei die *tarik*-Stäbe früher gelegentlich auch als ‚Zûlfikâr‘ bezeichnet



wurden – jedoch von alevitischen Jugendlichen häufig als Zeichen ihrer religiösen Identität als Anhänger um den Hals getragen werden. Auch weitere solcher Devotionsobjekte kommen amulettartig zum Einsatz, wie beispielsweise Anstecker mit dem Bildnis von Ali oder anderen verehrten Personen. Eine traditionelle Amulettkultur, die vor allem durch amulettwertig verwandte Texte bzw. Buchstabenkombinationen in verschiedener materieller Realisierung charakterisiert war, scheint jedoch nicht mehr zu existieren, nicht zuletzt, da alevitische Geistliche, die potentiellen Produzenten solcher Amuletttexte, nicht mehr in der Lage sind, arabische Schriftzeichen zu verwenden, die eine geradezu zwingende Voraussetzung für die Produktion ‚heiliger Texte‘ im Vorderen Orient sind. Aus einigen in Heidelberg untersuchten Handschriften aus dem Besitz von *dede*-Familien, die amulettwertige, ‚magische‘ Texte oder Zeichen enthalten, wissen wir jedoch, dass *dedes* früher traditionelle Amulette für bestimmte Zwecke erstellt haben.

An spezifischen Substanzen, die während des *cem*-Rituals Verwendung finden, sind neben dem verdrängten alkoholischen Getränk und den Lebensmitteln, insbesondere dem Opferfleisch, vor allem das Wasser zu nennen, das einerseits zur symbolischen Handwaschung zu Anfang des Rituals dient, andererseits vom ‚Mundschenk‘ (der ‚Dienst‘ des *sakkâ*) nach der im Ritual integrierten Erzählung von den Dürstenden in der Wüste von Kerbela auf die Kongregation verspritzt wird. Schließlich wurde schon angesprochen, dass zu Anfang des Rituals drei Kerzen (*delîl*) unter Anrufung von „Hakk / Allâh, Muhammed, (ve) Ali“ entzündet werden. Somit ist schließlich das Licht sowie seine Erzeugungssubstanzen, das Wachs (*mûm*) und früher wohl auch das Öl oder Tierfett für die Lampen (*çerâğ*), zu nennen. Heutzutage wird im städtischen Kontext oftmals elektrisches Licht verwendet. Aber gerade in der Diaspora beobachtet man gewisse Vorlieben für ‚traditionelle‘ Kerzenbeleuchtung. Das Auslöschten der Lichter (*mum söndürme*) am Ende des Rituals hat den Aleviten die Fremdbezeichnung der ‚Kerzenlöscher‘ eingebracht: Es wurde ihnen vorgeworfen, nach dem Ritual unmoralische Handlungen ‚im Dunkeln‘ auszuführen, wobei man ihnen vor allem inzestuöse sexuelle Verbindungen unterstellte.

### Zeitliche Konfigurationen

Bedeutsam für die alevitische Ritualistik sind einerseits die traditionelle Einteilung des Tages im Vorderen Orient und andererseits historische bzw. religiöse Kalender sowie die bäuerliche Einteilung der Jahreszeiten nach Abläufen der Feldarbeit oder der Arbeit mit den Viehherden. Der Tag beginnt im Vorderen Orient – entgegen der Tageseinteilung des westlichen Kalenders – mit dem Sonnenuntergang. Darum ist mitunter vom ‚Freitagabend‘ (*cuma akşamı*) die Rede, wenn der für Rituale bevor-

zugte Zeitabschnitt gemeint ist, der aus moderner Sicht der Vorabend des Freitags, sprich der Donnerstagabend des modernen Kalenders ist.

Historische Kalender, hier der orthodox-christliche *rûmî*-Kalender (julianisch, ‚alter Stil‘), der im Osmanischen Reich der offizielle, den Jahreszeiten entsprechende Sonnenkalender war, spielen eine Rolle bei der Terminierung einiger Feste wie dem Hızır-Fasten und *Hıdırellez* (s.u.). Daneben dient der islamische Mondkalender (*hicrî-kamerî*) zur Festlegung von Feiertagen wie dem ‚Opferfest‘ (*Kurbân Bayramı*). Da diese Kalender nicht mehr im Bewusstsein der allgemeinen Bevölkerung weitergezählt werden, sind Aleviten – wie im übrigen auch sunnitische Türken – auf die Benutzung von Kalendern, die durch das ‚Religionsamt‘ der Türkei (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) herausgegeben werden, angewiesen. Die somit verfügbaren Kalenderdatierungen werden in mit spezifisch alevitischen Texten und gelegentlich auch Bildern angereicherte Kalender aufgenommen, wie sie von alevitischen Organisationen, aber auch Verlagen in der Türkei herausgegeben werden. In der westlichen Diaspora stehen die entsprechenden Ressourcen nicht zur Verfügung, so dass man zwangsläufig auf Materialien aus der Türkei angewiesen ist.

Zu nennen ist schließlich noch die landwirtschaftliche Einteilung des Jahres nach jahreszeitlichen Abschnitten. Traditionellerweise fanden die größeren Versammlungsrituale unter Leitung von führenden *dedes*, die zuweilen zu ihren Laien von weit her anreisen mussten, nach der für alle Beteiligten<sup>12</sup> arbeitsreichen Ernte- und Viehtriebssaison im Herbst, vor allem aber im Winter statt. Hier ist eine markante Veränderung durch Migration und Verstädterung sichtbar. Heute hat man in türkischen Städten vielerorts ein wöchentliches modernes *cem*-Ritual etabliert, das eine Kurzform der alten Performanzen darstellt. Seine wöchentliche Frequenz wäre unter traditionellen landwirtschaftlichen Bedingungen überhaupt nicht denkbar. Dies ist sicherlich mit als eine Reaktion auf die wiedererstarkende Bedeutung des sunnitischen Freitagsgebets zu interpretieren. In der Diaspora fehlt hingegen noch die personelle und sonstige Infrastruktur für die Durchführung auch nur monatlicher Rituale, so dass vor allem die wichtigen Festtermine Anlass für ein *cem*-Ritual bieten.

### Akteursgruppen und Performanzstrukturen

Zu den Grundvoraussetzungen traditioneller alevitischer Ritualistik gehörte die Einteilung der alevitischen Gemeinschaft(en) in ‚Laien‘ (*tâlib*) und die ‚Geistlichenkaste‘ der *dede*, die in *ocak* (wörtlich: ‚Herd‘ im Sinne von ‚Haushalt‘, Klan) genannten Abstammungsgruppen (*lineages*) organisiert waren, weswegen ihre Mit-

---

12 Auch die *dedes* mussten in der Regel ‚bürgerlichen‘ Berufen zum Haupterwerb nachgehen.

glieder auch *ocakzâde* („aus einem *ocak* stammend“) genannt werden. Diese „Kasteneinteilung“ – nach traditionellen Heiratsregeln handelt es sich jeweils um endogame Gruppen, die aber im Sinne eines spirituellen Verhältnisses zwischen *tâlib*-Gruppen und „ihren“ *dedes* jeweils erblich zugeordnet sind – ist jedoch nicht gleichzusetzen mit einer Einteilung in „religiöse Spezialisten“ und „religiöse Laien“. Weder sind alle Angehörigen der „*dede*-Kaste“ als *dede* tätig, noch ist das religiöse Spezialistentum (*dedelik*) für *tâlibs* völlig ausgeschlossen. Letzteres ergibt sich schon aus der Tatsache, dass „Laien“ durch die oben erwähnten „Dienste“ in das Ritualgeschehen während des gemeinschaftlichen *cem*-Rituals eingebunden sind und solche „Dienste“ innerhalb von einzelnen Familien sogar von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Insbesondere in der Funktion des *zâkir*, des „musikalischen Spezialisten“, sind Laien in einer „professionalisierten“ Form z. T. auch weit über ihre (Dorf-)Gemeinde hinaus tätig. Dieser rituelle Dienst setzt eine gewisse Spezialisierung in der Beherrschung des Saiteninstrumentes *sâz* (*bağlama*) und musikalische Improvisationstechniken voraus. Daneben ist für die Ausübung dieser Aufgabe auch die auswendige Beherrschung vieler Liedtexte notwendig. Entsprechend sind eine ganze Reihe von Musikern, auch im Sinne eines „Volksbarden“ (*âşık* oder *ozan*), kreativ tätig, sei es bei der Improvisation mittels bekannter Melodien und Texte, sei es, dass sie selbst Lieder verfassen und vortragen. Sind solche Personen in der Türkei noch relativ leicht zu finden, so ist die Beobachtung gemacht worden, dass insbesondere bei musikalischen Spezialisten – auch im Bereich der Hochzeitsmusiker – offenbar ein Mangel in der Diaspora besteht.<sup>13</sup> Muss der *dede* (im Sinne von „praktizierender Geistlicher“) oftmals auch selbst den musikalischen Part der Rituale beherrschen, wenn ihm kein *zâkir* zur Seite steht, so sind umgekehrt musikalische Spezialisten gefragte Personen, die in der Diaspora genauso wie die *dedes* über weite Strecken reisen, um die Gemeinden mit rituellen Diensten zu versorgen. Zu Anfang der Migration und bis in die 1980er Jahre wurden in den meisten Fällen sogar *dedes*, und gegebenenfalls Musiker, für kürzere Zeitabschnitte aus der Türkei eingeladen, da damals noch wenig qualifizierte Personen in den Migrationsländern zur Verfügung standen.

In türkischen Stadtgemeinden kommt es gelegentlich dazu, dass Personen, die selbst keine *ocakzâde* sind, Rituale wie den *cem* leiten, da sie über Bekanntheit und „Charisma“ verfügen und technisch dazu qualifiziert sind, indem sie einen umfangreichen Fundus an Liedtexten, zu denen dann natürlich auch noch die Gebetstexte treten müssen, beherrschen. Entsprechend nimmt in der „volksbildenden“ Tätigkeit der vor allem in Vereinen organisierten Gemeinden die Ausbildung am Saiteninstrument *sâz* einen prominenten Platz ein. Die Versorgung der Gläubigen durch

---

<sup>13</sup> Siehe umfassend Greve 2003, insbesondere 269-302.

solche ‚Hilfspriester‘ ist jedoch keine wirkliche Innovation: Bereits in den anatolischen Gemeinden kam es de facto oder sogar ‚offiziell‘ zur Einsetzung von Stellvertretern aus dem Kreis der *tâlibs*. Die Dorfgemeinden konnten oftmals vom als spirituellen Führer (*pîr* oder *mürşid*) angesehenen *dede* nur ein bis zwei Mal im Jahr besucht werden, da er meist in weiter Entfernung wohnte und schon durch vormoderne Migrationen entstandene, teilweise in ganz Anatolien verstreute Gemeinden betreuen musste. Somit wurden während des Jahres die kleineren Ritualzusammenkünfte (*muhabbet*, mit Musik und ggf. auch mit *semâh*-Tanz durchgeführte rituelle ‚Bankette‘) von musikalisch-ritualistischen Laien-Spezialisten geleitet, wenn kein *dede* anwesend war. ‚Offiziell‘ wurden darüber hinaus teilweise ‚Hilfsgeistliche‘, die häufig als *rehber* bezeichnet wurden, vom entfernt wohnenden *dede* eingesetzt, die dann als sein Stellvertreter fungierten, insbesondere bei der Kontrolle der Einhaltung der moralischen Gebote und bei Streitschlichtung oder bei der Vorbereitung größerer ‚Prozesse‘ der innergemeinschaftlichen ‚Gerichtsbarkeit‘, die dann bei Eintreffen des eigentlichen *dedes* vor dem großen *cem*-Ritual durchgeführt wurden. Der *rehber* assistierte dann dem eigentlichen *dede* in den Ritualen.

Ein solches Muster des ‚Hilfsgeistlichentums‘ ist in den türkischen Stadtgemeinden und in der Diaspora nicht zu beobachten. In Istanbul oder Ankara werden beispielsweise entweder *ocakzâde* als bezahlte Teilzeitspezialisten an *cemevis* eingestellt, wobei die Löhne nicht allzu hoch ausfallen. Es handelt sich daher zumeist um Männer im Pensionsalter. Oder es gibt, wie in Deutschland, Versuche, jüngere *ocakzâde* bei den Vereinen, den Landesverbänden oder bei übergreifenden Institutionen, wie der *Europäischen Alevitischen Akademie* oder der *Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V.*, in Fern- oder Wochenendkursen als Ritual- und Gemeindeleiter zu qualifizieren. Insbesondere die *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V.* verfolgt hier ein Modell, das die ‚Kastengrenzen‘ durch Vergabe von ‚Geistlichenzertifikaten‘ unabhängig von der Abstammung zu überwinden sucht. Hierbei greift man letztlich auf das Modell des Bektaşî-Ordens (*Bektaşî Tarîkatı*) zurück. Danach gingen mit dem Orden verbundene Aleviten bei Ordensangehörigen, vor allem wohl bei den Angehörigen des *Dedegân*-Zweiges im ‚Mutterkloster‘ in Hacıbektaş oder in anderen, mit diesem Zweig verbundenen *tekkes*, ‚in die Lehre‘ und bekamen dafür ein ‚Zertifikat‘ (*icâzetnâme*).

Neben dem in Erbfolge aufgebauten *Dedegân*-Zweig der Bektaşî, der sich als von Hâccî Bektaş Velî abstammend betrachtet, besteht auch die Beitritts-Derwischgemeinschaft der Bektaşî, der sogenannte *Bâbâgân*-Zweig. Dies ist ein klassischer Sufi-Orden, dem auch ‚Sunniten‘ beitreten können und deren *bâbâs* also fast immer Nicht-*ocakzâdes* sind. Einige *bâbâs* betreuen auch Aleviten-Gruppen, wodurch es im alevitischen ‚religiösen Feld‘ ebenso Vorbilder für eine religiöse Qualifizierung ohne Legitimation durch Abstammung gibt. Es könnte u. a. eine Reaktion auf die

mangelnde rituell-religiöse Versorgung der Diaspora-Aleviten sein, dass gerade dieser Beitrittszweig und seine *bâbâs* – die in der Hierarchie am höchsten stehenden nennt man *dedebâbâ* – eine zunehmende Attraktivität bei Aleviten in Deutschland erfährt. So werden *dedebâbâs* oder und ihre Vertreter, die *halîfes*, von in Deutschland ansässigen Aleviten, insbesondere von solchen, die sich von der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. entfremdet haben, aus der Türkei eingeladen, um Rituale zu leiten. Einige in Deutschland lebende Aleviten haben sich dabei selbst in die verschiedenen Stufen des Ordens initiieren lassen. Demgegenüber gibt es auch in der Diaspora Versuche, die Rolle der *ocaks* wieder zu betonen,<sup>14</sup> nicht zuletzt als Abgrenzung zum Bektaşîtum, durch welches die Gemeinschaft der Aleviten, nach Meinung einiger Aleviten, in den letzten Jahrhunderten ungewollterweise kontrolliert worden sei. Diese Auffassung folgt nicht ganz ungerechtfertigt den Thesen mancher Wissenschaftler, die in der bis ins Jahre 1826 kontinuierlichen, staatlichen Unterstützung des Bektaşîtums den Versuch der osmanischen Dynastie vermuten, die Aleviten Anatoliens zunächst, in der Folge der Kriege gegen die Kızılbaş-Safaviyye, zu pazifizieren und dann zu kontrollieren.

Geschlechterrollen und geschlechtliche Arbeitsteilung erscheinen im ‚Betrieb‘ des alevitischen Ritualwesens immer noch recht klar definiert. Obzwar das moderne, städtische wie auch ‚diasporische‘ Alevitentum in seinen programmatischen Verlautbarungen die Geschlechtergleichheit, nicht zuletzt unter Verweis auf die freie Teilnahme beider Geschlechter am gemeinschaftlichen Ritual, betont, finden sich dennoch keine weiblichen praktizierenden ‚Geistlichen‘. Allerdings greift die *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V.* auf den ‚Titel‘ der anatolischen *ana* zurück. Als *ana* bezeichnet man die verheirateten Frauen der *ocakzâde*-Familien, zumeist wohl diejenigen von bekannten praktizierenden *dedes*. Sie können durchaus rituelle Funktionen ausüben, allerdings in erster Linie im Bereich von Heil- und ‚Frauen‘-Ritualen (siehe unten zu ‚Krisenritualen‘) und weniger im Versammlungsritual *cem*. Die Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. benennt ihr Geistlichen-Ausbildungsprogramm als „*dede-* und *ana-*Ausbildung“ und tatsächlich nimmt wenigstens eine Frau an den erst jüngst begonnenen Kursen teil. Seit einigen Jahren ist außerdem eine aus einer *ocakzâde*-Familie stammende Frau Mitglied des „Alevitischen Geistlichenrats“ der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. Im Bereich der ‚Laiendienste‘ während des Rituals ist das Geschlechterverhältnis im modernen Kontext einigermaßen ausgewogen. So finden sich bei den ‚Diensthabenden‘ wäh-

14 Siehe beispielsweise die Internet-Plattform [www.sahibrahimveli.com](http://www.sahibrahimveli.com), die von einem in Deutschland lebenden Angehörigen des namensgebenden Şâh İbrâhîm Velî Ocağı betrieben wird. Er sieht sich in der Kızılbaş-Tradition, die sich auf das alte safavidische Ordenszentrum ‚Erdebil‘ (Ardabîl in Iranisch-Aserbaidschan) hin orientiert.

rend der *cem*-Rituale heute zahlreiche Frauen und Mädchen. Für vormoderne Verhältnisse liegen jedoch keine Daten vor.

An dieser Stelle wäre noch auf das Generationenverhältnis einzugehen. Insbesondere in den Diaspora-Gemeinden sind teilweise sogar überwiegend Jugendliche in den aktiven Parts des *cem*-Rituals engagiert. Dies hat vermutlich damit zu tun, dass das Angebot der Vereine neben *sâz*-Kursen auch *semâh*-Tanzkurse umfasst, die in erster Linie von Jugendlichen besucht werden, und zu denen nun auch Kurse für die *cem*-Dienste (*hizmet*) hinzukamen. Aufgrund der sprachlichen Akkulturationen der dritten Einwanderergeneration werden von Jugendabteilungen der Vereine bzw. dem *Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland e. V.* *cem*-Rituale in deutscher Sprache gefordert und auf Vereinsebene auch selbst organisiert, woraus nicht selten Spannungen mit den jeweiligen Gemeindezentren entstehen.

Wie jedes Ritualsystem einer spezifischen Kultur ist auch das alevitische als komplexe Struktur anzusehen: Kleinere Einheiten (Riten, wie das Kerzenanzünden oder auch das Singen einer Lied-Hymne) werden zu größeren Sequenzen verbunden (Rituale, wie das Singen der Hymne zur Inauguration der ‚Dienste‘ zu Beginn des *cem*); mehrere Sequenzen verbinden sich wiederum zu noch größeren Einheiten, wie dem *cem*, der terminologisch einer ritualtheoretischen Klassifikation nach eher als ‚Zeremonie‘ zu bezeichnen wäre.<sup>15</sup> Aus sprachpragmatischen Gründen wird in diesem Beitrag jedoch nach wie vor von *cem* als einem ‚Ritual‘ gesprochen. Darüber hinaus gibt es auch in der alevitischen Praxis größere Abläufe, bei denen mehrere ‚Zeremonien‘ miteinander verbunden werden. Klassischerweise geschieht dies z. B. bei Hochzeiten, wenn einzelne Rituale oder Zeremonien über mehrere Tage verteilt stattfinden. Gleiches gilt aber auch für das vormoderne *cem*-Ritual mit vorgeschalteten Rechtssprechungs- und Schlichtungssequenzen, die einer ritualisierten Form folgten, oder für die modernen Festivals, wo einerseits Ritualelemente auf Bühnen öffentlich aufgeführt werden, andererseits Gebete durch *dedes* sowie vollständige *cem*-Rituale abgehalten werden. Offensichtlich ist hierbei auch eine ‚Interritualität‘ bzw. das Faktum von „rituellen Zitaten“ nachweisbar.<sup>16</sup> So etwa das Zitieren von Riten-Sequenzen oder Ritualen in einem anderen Ritualkomplex oder das Vorkommen desselben Ritus oder Rituals in unterschiedlich benannten Ritualen bzw. Zeremonien. Ein wichtiges Beispiel dafür ist der *semâh*-Tanz, der sowohl im *cem*, aber durchaus auch bei Hochzeiten, bei Festivals oder ‚medialisiert‘ in Film, Fernsehen und Internet-Kontexten performiert wird. Das Feld der emischen Klassifikation von ‚Ritualen‘ ist noch systematisch zu untersuchen. Insbesondere ist der Begriff *cem* einem Wandel unterzogen. Da die historischen Daten noch nicht ausreichend erschlossen sind und das ‚kulturelle Gedächtnis‘ tradierter Ritualformen

---

15 Siehe Snoek 1987 und 2006.

16 Siehe hierzu Gladigow 2004.

und -terminologien durch die rezenten, einflussreichen indigenen Klassifikationsversuche einiger *dede*-Publizisten ‚gebrochen‘ ist, lassen sich hierzu noch keine eindeutigen Aussagen machen. Im Kontext von Migration und Diaspora ist jedoch festzustellen, dass der allgemeine Begriff des ‚Gottesdienstes‘ (*ibâdet*; aus dem Arabischen, im umfassenden Sinne von ‚devotionalen Handlungen‘)<sup>17</sup> inzwischen stark auf das *cem*-Ritual eingeschränkt ist. Dieser Begriff steht heute wiederum für ein regelmäßiges, in der Durchführungsfrequenz von den bäuerlichen Jahreszeiten und von der engeren Dorfgemeinschaft als Trägergruppe abgelöstes Gemeinschaftsritual, das im Kontext der türkischen Städte sogar im Idealfall wöchentlich am Vorabend des Freitags durchgeführt wird.

Der vollständige Begriff für das Gemeinschaftsritual ist *âyîn-i cem* (*âyîn* aus dem Persischen: ‚Regel‘, ‚Ritual‘), der in den vormodernen Schriftwerken – beispielsweise *buyruk* – allerdings anscheinend in gleichem Maße – wenn nicht sogar stärker – auf die Gruppen-Regeln, die sich natürlich letztlich ‚im Ritual‘ verwirklichen, verweist, wie auf die reale Ritual-Performanz. Der Begriff des *görgü cemi* bezieht sich auf die Überprüfung der moralisch-gesellschaftlichen Regelkonformität der *tâlîbs* durch die *dedes*, welche in Form eines ritualisierten ‚Gesehenwerdens der *tâlîbs*‘ (*tâlîb görünme* bzw. *görgü*) durch die *dedes* vonstatten geht und aus sozialreformerischer Perspektive politisch sozialistischen Traditionen anhängender Aleviten auch als ‚Volksgericht‘ (*halk mahkemesi*) verstanden wird. Heute gilt ein diese Sequenz beinhaltendes *cem*-Ritual für viele Aleviten als Ideal des historisch-vormodernen, dörflichen *cem*-Rituals, auf das sich häufig diskursiv bezogen wird und das sogar in einigen Fällen von außen initiiert wieder in Dörfern praktiziert wird. Im Allgemeinen weisen Daten aus der Aufnahme von *oral history* in einzelnen Dörfern darauf hin, dass diese Form in vielen Dörfern zumeist in den 1960er Jahren zum letzten Mal durchgeführt wurde. Beobachtungen bei *cems* in Deutschland zeigen, dass Schlichtungsfunktionen während des Rituals zurückgewiesen werden, selbst wenn Ritual-Teilnehmer gegenüber dem *dede* darauf insistieren. Der ‚Geistliche‘, der in aller Regel die internen Verhältnisse und Streitigkeiten der lokalen Gemeinde nicht kennt, sieht sich selten dazu in der Lage.

## Infrastrukturen

### Personal

Die religiösen Rollen sind, wie oben bereits besprochen, heute nicht mehr zwangsläufig zwischen den ‚Kasten‘ der *tâlîbs* und der *dedes* klar verteilt. Neben der Auf-

<sup>17</sup> Zu arabischen Begrifflichkeiten zum Bedeutungsfeld ‚Ritual‘, die auch im hohen Grade als Lehnworte im Türkischen präsent sind vgl. Langer 2006a.

lösung tribal-segmentärer Verwandtschaftsverbände und der vormodernen Wirtschaftsweisen spielen hier auch Individualisierungsprozesse in den neuen Siedlungskontexten unter pluralen, industriegesellschaftlichen Verhältnissen eine Rolle. Trotz der Institutionalisierung alevitischer Religiosität in der Form von Vereinen bzw. ‚Gemeinden‘ mit teilweise eigenen Gebäuden ist es bisher zu keiner flächendeckenden Finanzierung von religiösen Spezialisten gekommen. Dies hat auch mit mangelnden Finanzmitteln zu tun, da weder in der Türkei über das „Religionsamt“ staatliche Vergütungen, noch in Deutschland über eine zur Kirchensteuer analoge Einnahme regelmäßige Einkünfte zu Verfügung stehen. Umso mehr ist man in den Gemeinden auf Personen angewiesen, die ein starkes persönliches Engagement in die Ausführung religiös-ritueller Aufgaben einbringen. Insofern muss man manchmal in der Türkei auf Pensionäre und in Deutschland auf jüngere, stark engagierte Personen zurückgreifen, die zur Ausführung von Ritualen geeignet und gewillt sind. In einigen Fällen kann es sich dabei sogar um Mitglieder der *tâlib*-‚Kaste‘ handeln.

Heute ist der Begriff des *dede* zur Standardbezeichnung des alevitischen religiösen Spezialisten geworden. In deutschen Übersetzungen wird von den alevitischen Organisationen konsequent der Begriff ‚Geistlicher‘ verwendet. Das Amt soll nach dem Willen der *Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V.* von seinem Geschlechts-exklusivismus (bisher nur männliche *dedes*), der Erblichkeit innerhalb der *dede*-‚Kaste‘ sowie letztlich dem Endogamiegebot für *dede*-Familien gelöst werden. Insofern spielt auch der Begriff *tâlib* nicht mehr dieselbe Rolle wie früher. Auch in Kreisen, die dem Erblichkeits- und Endogamiegebot treu bleiben und die die *ocak*-Strukturen wieder stärken wollen, soll dieser Terminus eher in der Bedeutung ‚Schüler‘ oder Adept eines spirituellen Meisters verstanden werden. Dies ist auch der ursprüngliche Kontext des Wortes, denn in der Grundbedeutung des ‚nach etwas Strebenden‘ bezeichnet es zunächst den Anhänger eines spirituellen Meisters, des *mürşid* oder *pîr*, im Rahmen der Strukturen eines Derwisch-Ordens.

Die Aufgaben eines alevitischen ‚Geistlichen‘ haben sich im Zuge der Modernisierungsprozesse stark gewandelt. Heutzutage ist er in erster Linie für die korrekte und ansprechende Durchführung des Gemeinschaftsrituals zuständig. Seine sozialen, ‚richterlichen‘ Funktionen sind dagegen nicht mehr gefragt, und wenn, so ist er wie bereits erwähnt hierzu nicht in der Lage oder nicht gewillt, diese auszufüllen. Eine ganz andere Aufgabe ist ihm allerdings durch die Öffnung der einstmals geheimgehaltenen Religion zugefallen: Er muss die Gemeinde und das ‚Alevitentum‘ insgesamt nach außen hin repräsentieren. Diese Aufgabe wird zwar stark von den Vereinsfunktionären beansprucht; allerdings sind ‚Geistliche‘ im Diaspora-Kontext bei Institutionen und Veranstaltungen des „Interreligiösen Dialogs“ bevorzugt angefragte Teilnehmer.



Dementsprechend wird auch bei der Ausbildung von *dedes* (und *anas*) durch Institutionen wie die *Avrupa Alevi Akademisi* („Europäische Alevitische Akademie“) und die *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V.* großer Wert auf die Inhalte gelegt, die für die Außenrepräsentation und Diskussionen mit Vertretern anderer Religionen für wichtig erachtet werden. Dies betrifft besonders das Gebiet religionsgeschichtlicher Fragen, einschließlich der Frage nach dem Verhältnis des Alevitentums zum ‚Islam‘. Ritualpraktische Fragen sind in den Ausbildungsprogrammen der genannten Institutionen, die nur schleppend anlaufen oder im Falle der „Akademie“ zeitweise gänzlich zum Erliegen gekommen sind, relativ unterrepräsentiert. In vormoderner Zeit geschah die Ausbildung in erster Linie durch das praktische Assistieren jüngerer *ocakzâdes* bei älteren *dedes*, die sie dann auch auf den Reisen zur Betreuung der *tâlibs* begleiteten. Neben dieser teilnehmenden, mimetisch-oralen Ausbildung wurden allerdings kleinere ‚Hausschulen‘ in manchen, von *dede*-Familien bewohnten Dörfern organisiert, in denen Schriftlichkeit vermittelt wurde, um in einem größtenteils von Analphabetismus geprägten Umfeld auch schriftliches Material verwenden zu können. Einige in Deutschland praktizierende und viele der in der Türkei lebenden *dedes* haben noch durch Teilnahme und Beobachtung ihre Fähigkeiten erworben. Einen beträchtlichen Teil des Kompetenzerwerbs bei potentiellen *dedes* macht nach wie vor das engagierte Selbststudium sowie die häufige Teilnahme an Ritualen aus. Vor der Einrichtung moderner *dede*-Kurse wurde die fehlende *dede*-Ausbildung für Deutschland zeitweise durch den Geistlichen, Privatgelehrten und Intellektuellen Mehmet Yaman aus Istanbul gefüllt, der in den 1990er Jahren insbesondere in Mannheim – aber in der Folge auch in anderen europäischen Städten, darunter in London – Kurse durchführte, die einen hohen ritualpraktischen Anteil aufwiesen. Die ‚Spuren‘ seiner Unterrichtstätigkeit lassen sich in den Performanzen einzelner deutsch-alevitischer *dedes* eindeutig nachweisen. Das von Mehmet Yaman erstellte Unterrichtsmaterial, beispielsweise Lied- und Gebetstexte, wird von manchen *dedes* und ihren musikalischen Begleitern in der Form eines ‚Gesangbuchs‘ im Ritual verwendet. Für einige Aleviten besteht hierin eine erhebliche Diskrepanz zu ihrem Idealbild eines *dede*, der nicht zuletzt wegen seiner Fähigkeit, alle Ritualtexte auswendig zu beherrschen, hohes Ansehen genießt. Oft wird davon ausgegangen, dass das vormoderne Alevitentum eine mehr oder weniger vollständig orale Kultur gewesen sei, in der die Ritualspezialisten alle Teile des Rituals mittels oraler Memoriertechniken erlernten und dann ohne Hilfsmittel performierten. Die bisher erschlossenen Handschriftenbestände aus *dede*-Familienbesitz schränken diese Annahmen jedoch teilweise ein. So finden sich Textvorlagen, die u. a. zu Lernzwecken oder als Gedächtnisstützen und nicht zuletzt für eigene Gedichte verwendet wurden. Vermutlich absolvierten aber auch die *dedes*, die über schriftliches Material verfügten, ihre Rituale

weitgehend ohne solches offen zu verwenden, da sie weite Strecken des Textmaterials tatsächlich auswendig beherrschten und um das Ansehen, das sie genossen, nicht zu schmälern. Es finden sich jedoch einige Textkompilationen in einem speziellen, handlichen Format (*cöng* bzw. *cönk*), das für den Transport auf Reisen und für die Benutzung während des Singens besonders geeignet ist.

Auch in vormoderner Zeit waren die *dedes* ‚Teilzeitpraktiker‘, die ansonsten ebenso wie die anderen Aleviten der Landwirtschaft nachgingen. Allerdings hatten ihre Familien in manchen Gebieten den Status eines *âğâs* (wörtlich ‚Herr‘, bezeichnet Großgrundbesitzer), was sie wirtschaftlich unabhängiger machte. Ihre rituell-sozialen Dienste wurden ihnen, neben Naturalien, durchaus auch in Geldform vergütet, was *hakkullâh* (‚Anrecht Gottes‘) genannt wurde. Ihnen fielen auch besondere Teile der Opfertiere zu. Durch die zahlreichen Opfermahle in Verbindung mit von ihnen geleiteten Versammlungsritualen kamen sie relativ häufig in den Genuss von Fleisch, was in vormoderner Zeit im ruralen Bereich keine Selbstverständlichkeit war und zu einer besseren Ernährungssituation und damit höherer Lebenserwartung innerhalb der *ocakzâde*-Familien beitrug. Weder die Entlohnung in Naturalien, noch die direkte Geldbezahlung – im Sinne des Einsammelns von Geld bei ‚ihren‘ *tâlîbs* – konnte zur Grundlage einer modernen Religionsökonomie genommen werden. Heute werden die *dedes* in den *cemevîs* der Türkei als Angestellte auf Teilzeitbasis oder mit einem Honorar pro abgehaltenem Ritual entlohnt. Die Musiker, die als *zâkir* tätig sind, sind oftmals professionelle Hochzeits- oder Studio-musiker. In der Diaspora werden nach Feldforschungsbeobachtungen die Reisekosten zuzüglich eines Honorars erstattet. Die dabei erzielten ‚Einnahmen‘ fallen in der Regel nicht allzu hoch aus, so dass es sich bei den in Deutschland praktizierenden *dedes* um durchaus engagierte Personen handelt, für die diese Tätigkeit – berücksichtigt man auch die zum Teil langen und mühsamen Anreisen – sicherlich keinen ‚einträglichen‘ Nebenerwerb darstellt.

## Stätten

Die traditionellen Stätten der Ritualausführung waren ausreichend große Wohnhäuser, also das Haus des lokalen *âğâs* oder sonstiger Notablen, oder die Häuser von *dedes* selbst. Einige Dörfer, insbesondere die Zentralorte der *ocaks*, hatten aber durchaus schon in vormoderner Zeit besondere Bauten für die Durchführung von Versammlungsritualen, entweder Bauten nach Art von Derwischkonventen in ‚Bektaşî‘-Dörfern, wie am Heiligtum des Abdâl Mûsâ in Tekke Köyü bei Elmalı, oder aufwändig als Hügel getarnte, ‚unterirdische‘ Anlagen wie in Onar Köyü, die teilweise mehrere hundert Menschen fassen konnten. Die *dede*-Häuser von *ocak-*

*dedes* waren durch die Tatsache besonders ausgezeichnet, dass in ihnen die *ocak*-*Stäbe* (*tarik*) aufbewahrt wurden.

Somit ist das heute in den türkischen Städten etablierte *cemevi* als Ritualort nicht wirklich eine völlig neue Innovation oder eine Übernahme aus anderen Kontexten. Allerdings hat sich insbesondere in Istanbul ein Typus eines *cemevi*-Komplexes herausgebildet, der aufgrund seiner transnationalen Ausstrahlung kurz beschrieben werden soll. Durch die Übernahme von Bektaşî-, Heiligtümern<sup>6</sup> (Grabmäler/*türbes*, Friedhöfe/*mezârlıks*, ‚Konvente‘/*tekkes*) durch in die Stadt migrierte Aleviten als ‚ihre‘ ‚heiligen Orte‘ gelang es, ‚geschichtsträchtige‘ Orte zu besetzen. Dazu zählen etwa in Istanbul Garip Dede in Küçükçekmece, Erikli Baba in Zeytinburnu, Karacaahmet Sultan in Üsküdar und Şahkulu in Göztepe sowie Hüseyin Gazi in Ankara. In diesen Fällen sind jeweils eine ‚Heiligen‘-*türbe* sowie teilweise die dazugehörenden historischen Gebäude in den Besitz von alevitischen Vereinen gelangt. Andere ‚heilige Orte‘, die mit vornehmlich im Bektaşîtum bzw. im schiitischen Islam als heilig angesehenen Personen in Verbindung gebracht werden, werden zumindest an bestimmten Terminen rituell genutzt, so z. B. Gräber an der *türbe* des Sünbül Efendi (Istanbul) am *Âşûrâ*-Tag. Somit haben sich die Aleviten in der Türkei ein Netzwerk an städtischen ‚Heiligtümern<sup>6</sup> erschlossen, die auch außerhalb ihrer Wohnviertel oder gar in Orten ohne nennenswerte alevitische Bevölkerung liegen. Solche Stätten wie auch die genannten *cemevi*-Komplexe sind als moderne Wallfahrtszentren auch für Diaspora-Aleviten – und für solche aus der ‚Provinz‘ – zu werten, führt diese ein Besuch in der alten Heimat doch in der Regel ohnehin über Istanbul oder Ankara, wo sie sich dann auch zeitweise bei dort wohnenden Verwandten aufhalten, bevor sie ihre Heimatdörfer besuchen bzw. dorthin zurückreisen.

Diese *cemevi*-Komplexe, und dies gilt auch für die modernen, eher funktional gehaltenen *cemevis* ohne ältere Bausubstanz oder Gräber in den modernen Vierteln, sind durch einige besondere Einrichtungen charakterisiert. So findet sich zumeist bei den *türbes* ein Buch- und CD-Laden mit angeschlossenen Devotionalienverkauf (Heiligenbilder, moderne Amulette und Anhänger). Charakteristisch sind die Verschlüge für Opfertiere, ein Schlachtplatz oder gar ein als *kesimhâne* bezeichnetes ‚Schlachthaus‘, angeschlossene Vorratsräume und Küchen für die Zubereitung der Opferspeisen, Speisesäle, die z. T. mehrere hundert Personen fassen können, sanitäre Anlagen, Gemeinschaftsräume, Unterrichtsräume für *sâz*- und *semâh*-Kurse, in einigen Fällen Räume der angeschlossenen Radio- oder Fernsehstationen sowie von Publikationsorganen (Bücher oder Zeitschriften, inzwischen oft als reine *online*-Publikationen), die Büroräume der jeweiligen Trägerorganisation (*dernek*), ein Zimmer für den oder die praktizierenden *dedes* sowie der eigentliche Ritualraum (*cem salonu*). Insbesondere letzterer ist durch spezielle Ausstattung (Bodenbelag,

Sitzkissen, *dede*-,Bühne‘) sowie durch spezifisches Dekor (Heiligen- sowie ggf. Atatürk-Porträts und Türkei-Fahnen) gekennzeichnet. Diese Ikonographie und Dekorpraktiken, die innenarchitektonischen Grundmuster in der Gestaltung der räumlichen Grundelemente sowie die Architektur der neugebauten Komplexe wäre ein eigenes Studienfeld in Bezug auf die Integration einer Migrantengruppe im städtischen Raum der Türkei, das noch in keiner Weise wissenschaftlich angegangen wurde. Hier ist nicht der Raum für eine detailliertere Beschreibung. Es soll genügen, auf die paradigmatische Bedeutung dieser zum Teil in den 1980er und 1990er Jahren gewaltsam von Anhängern islamistischer Parteien bekämpften alevitischen Zentren für das ‚transnationale Alevitentum‘ hinzuweisen. Solche Zentren alevitischen religiösen und kulturellen Lebens, die die geographisch, ökonomisch und demographisch marginalisierten alten *ocak*-Zentren in anatolischen Dörfern abgelöst haben, stellen den Idealtypus eines Gemeindezentrums für Aleviten weltweit dar. In der Diaspora ist man jedoch weit davon entfernt, solche Träume verwirklichen zu können. Hier muss man sich zumeist mit angemieteten Räumen in alten Industriegebäuden begnügen. In einigen Fällen ist lokalen Gemeinden der Kauf eines Gebäudes gelungen, was dann jedoch auch zumeist ein Funktionsbau der 1970er oder 1980er Jahre ist. Ausnahmen sind unter anderem eine Berliner alevitische Gemeinde, die ein repräsentatives Zentrum, welches bezeichnenderweise in einem alten Kirchenbau untergebracht ist, unterhält sowie die *Alevitische Gemeinde Augsburg e. V.*, die jüngst ein großes, freistehendes und repräsentatives Gebäude errichtet hat.

Einige Funktionen, die von solchen städtischen Zentren in der Türkei ausgefüllt werden, benötigt man in der Diaspora (noch) nicht: Es handelt sich um Räumlichkeiten und Installationen für die Aufbewahrung der Leiche sowie die am Leichnam auszuführenden Begräbnisvorbereitungen, zu denen auch spezifisch alevitische Trauerrituale gehören. Früher wurden diese Vorbereitungen zwangsläufig auf städtischen Friedhöfen bei sunnitischen Moscheen durchgeführt, wo man sogar die Dienste eines sunnitischen *hoca* in Anspruch nehmen musste und dementsprechend die alevitischen Gebete und Trauerzeremonien nicht ungestört durchführen konnte. In der Diaspora ist die Notwendigkeit hierfür nicht in dem Maße gegeben, da die allermeisten Verstorbenen nach wie vor unmittelbar nach dem Tod zum Begräbnis in die Türkei überführt werden. Da man in Deutschland für den Umgang mit der Leiche und für die Abwicklung der Überführung aus rechtlichen Gründen auf professionelle Bestattungsunternehmen angewiesen ist, gründete ein *dede* bereits in den 1980er Jahren ein alevitisches Bestattungsunternehmen in Deutschland. Er und seine Söhne und Enkel können durch ihre Qualifikation als praktizierende *dedes* ein rituell-korrektes ‚Komplettprogramm‘ anbieten, bis hin zur Organisation von Ritualen und *dedes* in der Türkei.

Durch die anhaltende Praxis der Bestattung in der Türkei bleiben die Dörfer die familiären Begräbnisorte und behalten auch für die inzwischen in Deutschland verwurzelten Aleviten ihre Bedeutung als Besuchsorte. Hinzu kommt oftmals ihre Bedeutung als Wallfahrtsort für die Abstammungsgruppe, da sich in den Dörfern manchmal auch die *türbes* von lokalen Heiligen befinden. So hat sich in der Diaspora bisher keine eigene Grab- und Schreinkultur entwickelt. Überregionale oder gar nationale Wallfahrtsorte (wie z. B. Hacıbektaş) behalten deswegen auch für Diaspora-Aleviten große Bedeutung auf der ‚religiösen Landkarte‘. Es gibt weder Substitutionsorte noch Substitutionsrituale für den Besuch des Heiligengrabes (*ziyâret*) in Europa. Dies drückt sich unter anderem in der Organisation von Wallfahrts(rund)reisen (*seyâhat*) durch alevitische Reiseunternehmer in Deutschland aus. Solche Rundreisen (*gezi*) zu ‚alevitischen‘ Stätten (westanatolische Karacaahmet-Heiligtümer, Hacıbektaş, Abdal Musa bei Elmalı und weitere) werden analog auch für Istanbuler Aleviten angeboten, wobei hier dann zumeist der Verein (*dernek*) die Organisation übernimmt.

Zu nennen wären hier noch die ‚virtuellen Räume‘, d. h. vor allem die Internet-Seiten, die sich mit bestimmten Dörfern samt ihrer ‚heiligen Orte‘ und ‚heiligen Familien‘ beschäftigen. Hier lassen sich virtuelle Besuche durchführen, allerdings steht eine umfassende Untersuchung alevitischen Internet-Verhaltens sowie der alevitischen Internet-Präsenz insgesamt noch aus. Die schon erwähnten Devotionalien, die in Dekor und Ikonographie in Ermangelung eigener dörflicher Traditionen zumeist bektaşîtischer oder allgemein-schiitischer Herkunft sind und an alevitischen Stätten verkauft werden, führen in einen weiteren räumlichen Bereich alevitischen Lebens, in dem sie neben ‚alevitischen Büchern‘ wichtige Dekorelemente darstellen: die Privaträume. Auch hier wäre eine Untersuchung lohnend, geschieht doch die Vermittlung religiöser Kenntnisse heutzutage oftmals über moderne Medien, in erster Linie über Fernsehprogramme. Entsprechend ist der Fernsehapparat und die Verbindung zu alevitischen Medien über die Satellitenantenne von nicht zu unterschätzender Bedeutung, wird doch der Fernsehapparat bei der Ausstrahlung von auch privat zahlreich aufgezeichneten oder live von Organisationen wie der CEM Vakfi übertragenen Ritualen gleichsam zum *meydân* im Privatraum. Die Klagen von alevitischen Mietern oder Miteigentümern in Deutschland für die Erlaubnis zur Anbringung von Satellitenantennen unter Berufung auf ‚Religionsfreiheit‘ legen davon beredtes Zeugnis ab.

### Medialisierung und Vermittlung

Die traditionelle Vermittlung, Tradierung und damit Reproduktion alevitischer Ritualpraxis geschah auf verschiedenen Wegen. An erster Stelle stand und steht

sicherlich das ‚mimetische‘ Lernen durch die aktive, performierende Teilnahme am Ritual. Dazu traten, wie auch in den modernen Ritualen in den Städten und in der Diaspora, die orale Vermittlung durch Erklärung, mündliche Ritualexegese sowie Belehrung (zumeist durch den *dede* oder aber andere Ritualleiter). Insbesondere der moderne *cem* wird oftmals etwas abwertend als *öğreti cemi* (‚Lehr-*cem*‘) bezeichnet, obwohl die Partizipationsmöglichkeit an anderen, ‚höherwertigen‘ Ritualen für die breite Masse gar nicht gegeben ist. Für den traditionellen *dede* standen in früherer Zeit auch noch ritualbezogene Handschriften als Lehr- und Nachschlagewerke zur Verfügung, die entweder in den Familien weiterkopiert wurden (was auch zu Textkorruptionen geführt hat) oder in Bektaşî-*tekkes* (Hacıbektaş, Bagdad, Kerbela u. a.) ‚erworben‘ bzw. abgeschrieben wurden. Diese Handschriften umfassen neben den schon erwähnten *buyruk*-Texten, die sich in erster Linie mit Gemeinschaftsregeln (und Strafen) befassen, regelrechte Ritualanleitungen (*erkân-nâme*, v. a. aus Bektaşî-‚Produktion‘), die schon erwähnten Textbücher (*cönk*) mit Lied- und Gebets- bzw. Hymnentexte, sowie weitere Werke, in denen beispielsweise Heiligenviten (*velâyet*- und *menâkıbnâme*) sowie v. a. die Erzählung von der Ermordung Hüseyins in Kerbela (*maktel-i Hüseyin*) weitergegeben wurden. Wie schon angedeutet geschah neben der Textweitergabe an Bektaşî-Konventen auch eine regelrechte Ausbildung von *dedes*, wenn diese bereit waren, sich und ihren *ocak* den Lehren und Regeln des Ordens unterzuordnen. Weiterhin ist zumindest in Einzelfällen auch mit einer sporadischen ‚externen‘ Bildung an öffentlich zugänglichen Bildungseinrichtungen wie *medresen* und anderen, nicht-bektaşî-tischen Derwisch-Konventen, später auch an modernen Schulen oder Hochschulen zu rechnen.

Der Übergang in die Republikzeit hatte einen massiven Abbruch der Transmission durch den Schriftwechsel zur Folge, der die alten Dokumente sprachlich völlig unzugänglich machte. Da die ältere Generation von *dedes*, die die arabopersische Schrift lesen konnte, noch bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg aktiv war, machte sich dieser Verlust erst ab den 1950er Jahren deutlich bemerkbar.

Einigen wenigen Angehörigen der Übergangsgeneration gelang es, hier eine Brückenfunktion zu übernehmen. Insbesondere zu nennen ist hier der schon erwähnte *dede* Mehmet Yaman (Istanbul), der an einer der in den 1960er Jahren neu eingerichteten „Islam-Hochschulen“ studierte und dort wie auch im intensiven Selbststudium Arabisch-, Persisch- und Osmanischkenntnisse erwarb. Er bearbeitete einige alte Handschriften für das heutige Publikum neu und übertrug viele Privatschriften für *dede*-Familien in die neue Schrift. Die Biographien, insbesondere die Ausbildungswege und die späteren Wirkungsgeschichten solcher einflussreicher Einzelpersonen – zu nennen wäre hier noch Seyit Derviş Tur, der in Deutschland ansässig ist – wären exemplarisch noch zu untersuchen.

Der Einfluss von Mehmet Yaman auf die Ausbildung junger *dedes*, gerade auch in Deutschland, wurde schon erwähnt. Neben solchen unregelmäßig stattfindenden ‚*dede*-Fortbildungen‘ stellen von den Vereinen veranstaltete Vorträge von Gästen aus der Türkei eine weitere Bildungsquelle dar, wobei es hier zumeist um historische Themen oder um Identitätsfragen geht. Ansonsten stehen Lernwilligen zahlreiche alevitische Bücher und Zeitschriften zur Verfügung. Relevant und einflussreich sind hierbei für die Ritualtätigkeit insbesondere einige Ritualhandbücher, wobei das von Seyit Derviş Tur in Deutschland verfasste und verlegte *Erkânname* (Tur 2002) inzwischen auch als Nachschlagewerk in *cemevis* in der Türkei zu finden ist, was die Rückwirkungen aus der Diaspora auf die Herkunftsregion belegt. Daneben stehen dem interessierten Aleviten und potentiellen *dede* die vielen Internet-Publikationen – einschließlich bewegter Bilder von Ritualausführungen bei *YouTube* oder auf Seiten alevitischer Organisationen – und die genannten Radio- und Fernsehprogramme mit ihrem Angebot an medialisierten Performanzen zur Verfügung. Die Versuche, institutionalisierte Ausbildungswege zu schaffen, stecken noch in den Kinderschuhen. Aber die Anerkennung der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. (AABF) als ‚Religionsgemeinschaft‘ in einigen Bundesländern sowie die Einführung von Pilotversuchen eines Religionsunterrichtsangebots wird hier möglicherweise über die Notwendigkeit, Kurse für Religionslehrer zu organisieren, eine eigene Dynamik in der *dede*-Ausbildungs-Frage schaffen. Die Einrichtung eines „Lehrstuhls für Alevitentum“ an einer deutschen Universität, den sich einige Aleviten wünschen, ist allerdings noch nicht gelungen.

### **‚Liturgische‘, kollektiv-kongregationale Performanzen**

Die hier ‚liturgisch‘-kollektiv genannten Performanzen werden heute meist allgemein als *cem* bezeichnet. Es handelt sich um komplexere Rituale oder ‚Zeremonien‘, an denen neben einem oder mehreren *dedes* die ‚diensthabende‘ Laien sowie musikalische Spezialisten (*zâkir*) mitwirken, sollte nicht der *dede* selbst die Funktion des *zâkir* mit übernehmen. Eine informelle ‚Vorform‘ dieses Rituals ist das *muhabbet*, das keinen *ocakzâde-dede* erfordert, und das im privaten Rahmen den Charakter eines religiösen ‚Liederabends‘ mit ‚Bankett‘ – d. h. mit gemeinsamem ritualisierten Essen und Trinken – hat. Solche Rituale können auch an modernen *cemevis* durchgeführt werden, vor allem wenn in der Zeit des Trauermonats Muharrem *mersiyye*-‚Gesangsabende‘ zum Gedenken an die Leiden der ‚Zwölf Imame‘ und insbesondere an die Ermordung Hüseyins abgehalten werden, an denen verstärkt Laien solche Trauerlieder vortragen. Hierzu kursieren Textbücher, die teilweise auch von Aleviten in Deutschland zusammengestellt wurden.

Die Sequenz der Rechtsprechung ist bei den heutigen Ritualen kaum mehr vorhanden. Gelegentlich wird eher symbolisch über kleinere Streitigkeiten verhandelt. Ansonsten wird natürlich kollektiv das allgemeine Einverständnis (*râzîlik*) aller Teilnehmer erfragt. Somit entfällt der dem traditionell einmal jährlich stattfindenden *cem* vorgeschaltete *görgü*-Teil, das ‚Gesehenwerden‘ der *tâlîbs* durch den *dede* bzw. das Anhören von Zeugen in Streitfällen, heutzutage weitgehend. Auch die früher verhängten, mitunter drakonischen Strafen für Vergehen innerhalb der Gruppe, die bis zum Ausschluss aus der Gemeinde (‚Exkommunikation‘, *düşkünlük*) führen konnten, sind heutzutage nicht mehr durchsetzbar. Diese Sanktionen werden in *oral-history*-Befragungen noch erinnert. Gelegentlich wird dieser Verlust an sozialer Kontrolle nostalgisch bedauert.

Erhalten hat sich das Tieropfer (*kurbân*), das an *cemevi*-Komplexen geradezu ‚fließbandartig‘ abgewickelt wird. In den Dörfern, beim Besuch von Verwandten aus Europa, wie auch in Diaspora-Kontexten an wichtigen Festtagen wird es gelegentlich durchgeführt, wobei hier die ‚Opferherren‘ zuweilen recht distanzierte Positionen zum Blutopfer einnehmen, d. h. sie vermeiden, persönlich daran teilnehmen zu müssen. Der Begriff für ein solches von einem Tieropfer gerahmtes *cem*-Ritual (ohne Laienbefragung, sondern als reiner ‚Gottesdienst‘/*ibâdet* verstanden), wird in der Regel als *Abdâl Mûsâ cemi* bezeichnet. Es handelt sich hierbei also um eine durch die Anwesenheit und Leitung eines *dede* aufgewertete *muhabbet*, wobei die Grundsequenzen eines *cem*-Rituals vorhanden sind, allerdings nicht alle ‚Dienste‘ ausgeführt bzw. ausgefüllt werden müssen.

Der eigentliche *âyîn-i cem*, wie er vermittelt durch die oben beschriebenen Ausbildungswege und Medialisierungen heute in standardisierter Form vorliegt, besteht aus folgenden Einheiten:<sup>18</sup>

- 1) Eintritt des *dedes* in den *cem*-Raum (Gemeinde in *dâr* genannter Haltung stehend, *dede* spricht die *dâr duâst*, wobei diese sich auf die ebenfalls *dâr* genannte Mitte der Ritualfläche bezieht, wo man ‚im *dâr* verweilt‘; damit ‚eröffnet‘ er den *meydân* für das Ritual).
- 2) ‚Predigt‘ (*sohbet*) des *dedes* an die Gemeinde.
- 3) Der *dede* fragt die Gemeinde, ob sie alle untereinander und ihm gegenüber im ‚Einverständnis‘ sind (*râzîlik*). Dies ist die Stelle, an der gegebenenfalls Probleme, die zur ‚Befriedung‘ (*barıştırma*) anstehen, vorgebracht werden können (und sporadisch auch noch werden).

---

18 Die Darstellung folgt teilweise Kaya und Yaman 2005. Dieser Standard-*cem*-Text, wie er bei der türkischen CEM Vakfi benutzt wird, ist durch das handliche Taschenbüchlein sowie durch Verbreitung im Internet leicht zugänglich. Siehe zuletzt: Asii [Internet-Forum-Alias] „A dan Z ye Cem İbadeti Nedir Nasıl Yapılır?“, *Alevi Forum*, Betreiber: Özbey, Erhan (Basel), <http://www.aleviforum.com/showthread.php?p=561724> (18. 01. 2008).



- 4) Der *dede* spricht die „Aufforderung zur Einhaltung der Regeln [der Gemeinschaft]“ aus (*edeb erkâna dâvet*), womit der eigentliche *cem* beginnt.
- 5) *Salavât* und *selâmlama* (Gebete bzw. ‚Begrüßung‘ an die ‚Familie des Propheten‘/Ehl-i Beyt bzw. die ‚Zwölf Imame‘/Oniki İmâm).
- 6) Der *zâkir* trägt das ‚Lied der ‚Zwölf Dienst-Verantwortlichen‘“ vor, wobei die Diensthabenden bei der Nennung ihres Dienstes<sup>19</sup> auf den *meydân* treten, wo sie sich ‚im *dâr*‘ stehend im Halbkreis vor dem *pôst* aufstellen.
- 7) Die ‚Inhaber der Dienste‘ (*hizmet sâhibleri*) werden vom *dede* mit einem Gebet kollektiv in ihren Dienst übernommen.
- 8) Der *pôst* (das ‚Sitzfell‘ des *dede*) wird vom ‚Fell-Diensthabenden‘ (*pôstçu*) gebracht und mit dem lauten Rezitieren eines Gebets ausgelegt. (Die Gebete beginnen zumeist mit der Formel ‚bismişâh, Allâh, Allâh‘. Der *dede* erwidert mit einer etwas längeren Gebetsformel. Die Diensthabenden führen hier und später jeweils immer ein *niyâz* aus, wenn sie den *meydân* betreten bzw. wieder verlassen).
- 9) Ausführung des ‚Handwaschdienstes‘ (*tezekkâr*) mit Gebet und Gebetserwiderung durch den *dede*.
- 10) Dienst des ‚Lichtanzündens‘ (*çerâğçı*; Anzünden von drei Kerzen unter Anrufung von Allâh, Muhammed und Ali); u. U. folgt eine Hymne (*düvâz imâm*) durch den *zâkir*.
- 11) Dienst des ‚Fegens‘ (*süpürgeci*; jeweils dreimalige Kehrbewegung mit Handfeger (*süpürge*) unter Anrufung von Allâh, Muhammed und Ali).
- 12) Dienst des ‚Wächters‘ (*gözcü*).
- 13) Kollektive Bitte um Vergebung (*tövbe/tevbe*; ‚tövbe günâhlarımıza estâğfirullâh estâğfirullâh‘; danach ev. *Nâdi Aliyyan*).
- 14) Der *dede* spricht ein Gebet (*secde duâsı, gülbâng*) während die Gemeinde in der Prostration (*secde*) verharrt.
- 15) Singen von ‚Zwölf-Imam-Hymnen‘ (*düvâz imâm*).
- 16) *Secde* mit Gebet.
- 17) Kollektives Singen der ‚Einheitsbekenntnis-Hymnen‘ (*tevhîd*; zwischen *tevhîd*-Hymnen *secde*).
- 18) *Secde* mit Gebet (*gülbâng*).
- 19) Singen der *mirâclama*-Hymne durch den *zâkir*, die die Himmelsreise und das Treffen Muhammeds mit der ‚Versammlung der Vierzig‘ (*kırklar meclisi*), in der der ‚erste‘, primordiale *semâh* getanzt wurde, beschreibt. Im zweiten schnelleren Teil der Hymne beginnt der *semâh*-Tanz durch Gemeindemitglieder, im städtischen oder Diaspora-Kontext oftmals durch (Jugend-) *semâh*-Tanzgruppen.
- 20) Ritus des Wasserverspritzens (Vergegenwärtigung der Wüste von Kerbela).

---

19 Die Dienste bzw. Diensthabenden werden (offenbar je nach historischem bzw. regionalen Kontext) mit verschiedenen Termini bezeichnet. Diese sind z. T. jeweils Übersetzungen in einer der ‚Drei Sprachen‘ (*elsine-i selâse*; Arabisch, Persisch, Türkisch), aus denen der Wortschatz des Osmanisch-Türkischen schöpft, z. B. *süpürgeci* (türkisch) = *farrâş* (arabisch) = ‚Kehrer‘. Sie können hier nicht alle im Einzelnen angeführt werden.

- 21) Klagelied (*mersiyye*) über die Ereignisse in Kerbela.
- 22) *Secde* und Gebet.
- 23) Nochmalige *süpürge*.
- 24) Dienst des *lokma*-Verteilers (bzw. ‚Opferers‘; *kurbâncı*); das gespendete Essen und / oder das Opfermahl wird durch den *dede* gesegnet (*lokma duâst*).
- 25) Auslöschen der Lichter (Kerzen).
- 26) Der *pôst* wird wieder ‚aufgehoben‘.
- 27) Der *dede* versieht die zwölf Diensthabenden mit einem Gebet.
- 28) Der *dede* verabschiedet die Gemeinde mit einem Gebet.

Gerahmt wird diese Zeremonie wie schon dargestellt durch Speisespenden bzw. Tieropfer sowie das an den ‚Gottesdienst‘ anschließende gemeinsame Mahl. In städtischen Gemeinden, an denen der *cem* regelmäßig am Freitagvorabend, also an einem normalen Wochentag stattfindet, nimmt man jedoch in Tüten verpackte Lebensmittel mit nach Hause, da unter der Woche in der Regel keine Opfer stattfinden und kein frisch zubereitetes Essen verteilt wird. Dies findet nur an Wochenenden statt. Einige *cemevis* richten von daher ihren wöchentlichen ‚Gottesdienst‘ regelmäßig am Samstag und/oder Sonntag aus.

Die Transformation der Dimensionen des Rituals<sup>20</sup> im Rahmen der ‚Transnationalisierung‘ alevitischer Kultur und Religion lässt sich deutlich an den Ergebnissen von Standardisierungsversuchen abbilden, wie sie im Rahmen von alevitischen Institutionen, z. B. der *CEM Vakfi*, oder durch engagierte Einzelpersonen wie Mehmet Yaman unternommen wurden. Hierzu ist es notwendig, die realen Performanzen in die Betrachtung einzubeziehen.<sup>21</sup> Die Transformationen einiger Dimensionen sind schon oben an verschiedenen Stellen aufgezeigt worden (z. B. zu Fragen der Transmission bzw. Tradierung), so dass hier nur noch einmal zusammenfassend zu einigen Dimensionsveränderungen Stellung genommen werden soll. Insbesondere die Standardisierungsversuche des Skriptes sind anhand von publizierten *cem*-Ritualtexten (samt Handlungsanweisungen) augenfällig. Doch unter Skript sind nicht nur verschriftlichte Ritualanweisungen zu verstehen. Auch die mündlich oder durch vorangegangene, als ‚gelungen‘ wahrgenommene Performanzen vermittelten ‚Anweisungen‘ spielen hier eine Rolle. Wiederum ist hier die Medialisierung von Performanzen und ihre Verbreitung und daraus folgende Verfügbarkeit im Medien-

---

20 Zu den ‚Dimensionen des Rituals‘ siehe Platvoet 1995.

21 Im vorliegenden Fall wurden die teilnehmenden Beobachtungen an einer Reihe Istanbulischer *cemevis* (Garip Dede, Yenibosna, Gazi, Karacaahmet Sultan, Kartal), in einem Dorf bei Malatya sowie in Urfa, einem *cem* in einem neueröffneten *cemevi* in Erzincan, der durch einen in Deutschland ansässigen *dede* geleitet wurde, sowie bei verschiedenen von deutsch-alevitischen Vereinen veranstalteten *cem*-Ritualen (Wiesloch, Filderstadt, Worms) durchgeführt, z. T. mehrmals am selben Ort im Zeitraum 2003–2007.

bereich anzuführen, die dem Ritual selbst quasi eine Akteursrolle zuweist. Allein die Tatsache, dass die Durchführung von *cem*-Ritualen heute ebenso sehr zum Standard eines ‚vollwertigen‘ alevitischen Identitätsrepertoires gehört wie früher vielleicht ein bestimmtes politisches Engagement, führt folglich zur weiteren Durchführung von solchen Zeremonien. Ihre Performanz und Ästhetik wird wiederum stark durch Medialisierungsprozesse bestimmt. Dies lässt sich beispielsweise an ‚standardisierten‘ Kleidungsformen für die *semâh*-Tanzgruppen nachweisen.

Am deutlichsten ist jedoch der Wechsel im Bereich der Funktion des Rituals von der Vormoderne bis heute anzusetzen. Dieser Funktionswechsel ist parallel zur Entwicklung von geschlossenen Dorfgemeinschaften zu eher amorphen Stadt- oder Diaspora- ‚Gemeinden‘ zu sehen, so dass es zu Veränderungen in der Dimension der Interaktivität kam: Es geht nicht mehr um die Kommunikation einer teilweise rigiden Gruppenordnung, da die einzelnen Teilnehmer in der Regel nicht mehr in dieselben Sozialstrukturen eingebunden waren. Stattdessen trat einerseits eine individuell-reflexive, psychologische Funktion der individuellen Krisenbewältigung, andererseits die Repräsentationsfunktion hinzu, die insbesondere in den 1990er Jahren den *cem*, bzw. Elemente aus dem Ritual, zu Symbolen für das sich formierende moderne Alevitentum als politisch-soziale Emanzipationsbewegung machte, die intentional-strategisch instrumentalisiert wurden. Unter anderem wurde die Struktur des Rituals, teils unbewusst, teils bewusst, auf eine gewisse Außenwirkung hin modifiziert. Symbolik und den Ritualhandlungen zugeschriebene Bedeutungen mussten konkretisiert und vereinheitlicht werden, nicht zuletzt, weil auch die (potentiellen) Teilnehmer nach ‚Erklärungen‘, also nach diskursiver Verknüpfung von Handlung und Glaubensinhalt verlangten.

### **Lebenszyklus-basierte Performanzen (individuenbezogene ‚Übergangsrituale‘)**

Alevitische ‚Übergangsrituale‘, die auf den Lebensweg des Individuums bezogen sind, sind weder für das städtische noch für das diasporische Alevitentum umfassend untersucht worden. Zumeist liegen uns ethnographische Einzelberichte aus Anatolien vor, die einerseits sehr regionalspezifische Praktiken wiedergeben, andererseits zeigen, dass die Aleviten Teil einer allgemein-anatolischen Ritualkultur waren. So können vorerst keine übergreifenden Aussagen zu Ritualen in Verbindung mit Schwangerschaft, Geburt und Namensgebung gemacht werden. Allerdings verweisen die vorliegenden Ritualhandbücher gelegentlich auf solche Anlässe, bei denen traditionell auch *dedes* beteiligt sein konnten. Auch auf die Wahl des Namens aus dem Bestand der alevitischen ‚Heiligen‘ (Ehl-i Beyt, Oniki İmâm) wird verwiesen. Die Beschneidung der Jungen (*sünnet*) wird in aller Regel durchgeführt,

jedoch ist die Institution des ‚Beschneidungspaten‘ (*kirve* oder *kivra*) nicht in allen Regionen bekannt. Dieses *kirvelik* etabliert eine fiktive Verwandtschaft zwischen den beteiligten Familien. Dass hier weniger spezifisch alevitische Formen auftreten, mag damit zu tun haben, dass man in gemischt-besiedelten Regionen gerne auch den *kirve* aus der sunnitischen Nachbarschaft wählte, um absichernde, friedliche Sozialverbindungen zur potentiell ‚feindlichen‘ Gruppe herzustellen.

Auch zu den Hochzeitsritualen finden sich (kürzere) Abschnitte in den Ritualhandbüchern. Jedoch ist der Eindruck nicht von der Hand zu weisen, dass hier eher neue Betätigungsfelder für *dedes* erschlossen werden sollen, als dass traditionelle Muster wiedergegeben werden. Da viele Aleviten-Dörfer unter dem Jahr ohne direkte Betreuung durch einen *ocakzâde-dede* bleiben mussten, ist damit zu rechnen, dass die Anwesenheit eines *dedes* bei Hochzeitsritualen nicht zwingend notwendig war. Die Hochzeitsvorbereitungen wie Brautwerbung und ‚Verlobung‘ sowie die Hochzeitsfestlichkeiten sind ohnehin weniger religiös konnotiert. Allerdings ist hier im ethnographischen Material eine Anzahl von ‚Glücks‘- und apotropäischen Riten – wie auch im oben angesprochenen Bereich von Schwangerschaft, Geburt und Säuglingsalter – nachweisbar. Wieweit diese in die Verhältnisse ‚nach der Migration‘ transferiert wurden, bleibt noch zu untersuchen. Was die eigentliche Hochzeit betrifft, findet man heutzutage beispielsweise in Istanbul manchmal die Integration einer *nikâh*-Zeremonie in wöchentliche *cem*-Rituale. Darüber hinaus hat das Faktum von Mischehen in der Diaspora dazu geführt, dass in Deutschland schon einige interreligiöse Ehen gemeinsam durch einen alevitischen *dede* und einen christlichen Pfarrer geschlossen wurden. Ein deutsch-alevitischer Informant merkt an, dass man wie die Sunniten im Rahmen von Hochzeitsritualen Gebete (*duâ* und *salavât*) spreche, wobei dies nicht durch einen *dede* geschehen müsse. Allerdings sei der entscheidende Unterschied, dass sie dabei der ‚Ehl-i Beyt‘ gedächten, was die Sunniten nicht täten.

Ein ausgesprochenes Ritual der Initiation in die Gemeinschaft (insbesondere für Jugendliche) ist heutzutage nicht bekannt. Früher wurde wohl analog zu Derwischpraktiken während der jährlichen *cem*-Rituale eine ‚Bekennnis‘-Zeremonie (*ikrâr*) vorgeschaltet, bei der die Gemeinschaftsregeln erneut aktualisiert wurden, was vor allem die Geheimhaltung betraf. Somit wurde man sukzessive und wiederholt in die Gemeinschaft ‚initiiert‘. Den Höhepunkt bildet das Eingehen der *musâhiblik* genannten ‚Wegbruderschaft‘, deren ritualisierter Abschluss während eines *cem*-Rituals Alevit und Alevitin erst zu rituell-religiös, aber auch sozial voll handlungsfähigen Gemeinschaftsmitgliedern machte. Es handelt sich dabei um eine weitere fiktive Verwandtschaft, welche in diesem Fall zwischen zwei Ehepaaren durch das *musâhiblik*-Ritual performativ – und damit sozial wirksam – hergestellt wird. Die *musâhibs* werden damit in allen Bereichen rechtlich-sozial-moralisch wie Blutsver-

wandte füreinander verantwortlich. Dies bedeutete, dass alle verhängten Strafen auch gegen den jeweiligen *musâhib* bzw. das *musâhib*-Paar durchgesetzt wurden, womit die soziale Kontrolle verstärkt wurde. Entsprechend sind die Bereitschaft und das Interesse, solche Bündnisse abzuschließen, heutzutage geringer geworden, obwohl es gelegentlich noch durchgeführt wird. Früher war es zwingend notwendig, da unverheiratete Nicht-*musâhibs* an den ‚inneren‘, nur initiierten Personen zugänglichen Abschnitten des *âyîn-i cem* nicht teilnehmen konnten. Die Kinder der jeweiligen Familien galten auch als Blutschwister und durften entsprechend nicht miteinander heiraten.

Der Umgang mit dem Tod wurde durch die Migrationen zu einem Problem. So mussten die Aleviten in türkischen Städten zuweilen die Dienste von sunnitischen Moschee-‚Beamten‘ in Anspruch nehmen, um auf städtischen Friedhöfen bestattet werden zu können. In der Diaspora ohnehin, aber auch in den türkischen Großstädten ist somit mit einer hohen Rückführungsrate der Leichname in die Heimatdörfer zu rechnen. Allerdings bieten einige Istanbuler *cemevis* inzwischen adäquate Räumlichkeiten für den Umgang mit dem Leichnam an und unterhalten auch eigene Leichenwagen. Die Ritualhandbücher geben Hinweise zur Behandlung des toten Körpers, zu Leichenwaschung und zu Bestattung und Totengebet. Bei allen diesen Tätigkeiten ist offenbar die Anwesenheit eines *dede* nicht zwingend notwendig, solange jemand verfügbar ist, der die Totengebete (hier oftmals Koransuren, wie die Sure *Yâsîn*) rezitieren kann. Zuletzt ist der Bereich des Totengedenkens anzusprechen. Bedeutsam ist der dritte, der siebente und der vierzigste Tag sowie in der Folge Jahrestage. An diesen Tagen kann ein *cem*-Ritual veranstaltet werden, das sich auf die Seele des Verstorbenen bezieht, der dadurch der Weg ins Jenseits und das Erreichen der ‚Wahrheit‘ (*hakka yürüme*; ‚zu „Gott“ gehen‘) erleichtert werden soll. Dies ist ein häufiger Anlass für *cem*-Rituale, die mit einem Tieropfer und der Speisung der Gemeinde verbunden sind. Das innerhalb dieses *cem* vollzogene Ritual, das der ganzen Zeremonie als pars-pro-toto den Namen gegeben hat, heißt *dârdan indirme* (‚aus dem Zustand des *dâr* heraustreten‘). Mehrere Personen stehen hier stellvertretend für den Verstorbenen zur Befragung ‚im *dâr*‘, d. h. in der entsprechenden Stellung vor dem *dede*, wodurch eine stellvertretende Entlastung des Verstorbenen von eventuellen Verfehlungen postum erreicht werden kann. Diese Zeremonien finden regelmäßig auch in Deutschland statt, da sie auch in räumlicher Entfernung vom Begräbnisort vollzogen werden können. Da die meisten Verstorbenen in der Türkei beerdigt werden, konnte sich in der Diaspora noch keine Grabkultur herausbilden. In der Türkei spielt im rituellen Jahresablauf jedoch der Besuch von Friedhöfen und Gräbern auch an bestimmten Festtagen eine regional unterschiedlich wichtige Rolle.

## **‚Kalendarische‘ Performanzen (kollektive ‚Feste‘)**

Durch die Relevanz von verschiedenen ‚historischen‘ Kalendern für die Datumsbestimmung einzelner Festtage des alevitischen Festkalenders sind alevitische Gläubige inklusive der religiösen Spezialisten heute auf die von alevitischen Organisationen veröffentlichten ‚offiziellen‘ Festtagslisten angewiesen. Es handelt sich bei den verwendeten Kalendern zunächst um den islamischen Mond-Kalender (*hicrî kamerî*), wie er auch von sunnitischen Muslimen verwendet wird, die für die Daten ihrer Festtage ebenso auf Publikationen islamischer Organisationen angewiesen sind. Erster Monat des islamischen Jahres, das als Mondjahr jedes Sonnenjahr ca. zehn Tage im Jahreszeiten-Kalender nach vorne wandert, ist der *Muharrem*, dessen erste zwölf Tage den ‚Zwölf Imamen‘ und dem Gedenken an ihre Leiden gewidmet sind. Während dieser Tage ist ein ‚Trauerfasten‘ (*mâtem orucu*) einzuhalten, dass sich in seiner Ausführung wohl durch den Kontakt mit ‚orthodoxen‘ Muslimen dem islamischen Ramadan-Fasten angeglichen hat. Es findet nach Sonnenuntergang ein *iftâr* genanntes, möglichst durch ein gemeinschaftliches Mahl begangenes ‚Fastenbrechen‘ statt. Beim *Muharrem*-Fasten der Aleviten kommt jedoch eine Fleischabstinenz hinzu, die sich aus dem Verbot des Tieropfers während dieser Tage ergibt. Entsprechend darf auch kein *cem*-Ritual während dieser Zeit durchgeführt werden. Allerdings steigt die ‚Ritualisierungsdichte‘ während dieser Zeit, da in den *cemevis* jeden Abend im Anschluss an das Fastenbrechen sogenannte *Muharrem geceleri* (‚Trauermonatsnächte‘) stattfinden, bei denen Trauerlieder (*mersiyye*) gesungen werden. Abgeschlossen wird die Trauer- und Fastenzeit am zwölften Tag mit dem *Muharrem cemi*. Der zehnte Tag markiert den Tag der Ermordung Hüseyins, die in den ‚Zehner‘-Tagen (*Âşûrâ*) des Monats *Muharrem* des Hedschra-Jahres 61 (680 n. Chr.) datiert wird. In dieser Trauerzeit werden inzwischen in Istanbul auch theatralische Inszenierungen durch (Jugend-)Theatergruppen in *cemevis* aufgeführt, die die Ereignisse von Kerbela nachstellen. Es handelt sich hierbei um Transfers aus zwölferschiitischen Kontexten, vornehmlich um filmische Darstellungen aus dem Libanon und aus Iran, die dort *tazîye* (‚Trauer‘) genannt werden. Diese Transfers sind in der Diaspora noch nicht nachweisbar, obwohl es einige Jugendtheatergruppen an deutschen Gemeindezentren gibt.

Begangen wird auch das allgemein-islamische ‚Opferfest‘ (*Kurbân Bayramı*), das ebenfalls nach dem Mondkalender datiert wird. Da die Aleviten das ‚orthodox‘-islamische Ramadan-Fasten bis auf Einzelpersonen oder bestimmte Regionalgruppen nicht praktizieren, spielt entsprechend das den Ramadan abschließende ‚Zuckerfest‘ (*Şeker Bayramı*) keine Rolle.

Nach dem historischen Sonnenkalender der orientalischen und orthodoxen Christen, dem julianischen Kalender, der im osmanischen Kontext *rûmî* oder *mâlî*

genannt wurde, sind zwei weitere Feste datiert, die in der Diaspora auch beliebte Anlässe für die Durchführung von *cem*-Ritualen sind. Wie schon bemerkt werden in der Diaspora gerne solche kalendarischen Anlässe gewählt, da man aus verschiedenen Gründen nur ein bis zwei Mal im Jahr in der Lage ist einen ‚Gemeindegottesdienst‘ durchzuführen. Es handelt sich hierbei um den Abschluss des kürzeren ‚Hızır-Fastens‘ (*Hızır orucu*), das nach dem modernen Kalender Mitte Februar stattfindet, sowie das ‚Frühlingsfest‘ *Hıdırellez*, das vom 5. auf den 6. Mai nach dem modernen, gregorianischen Kalender begangen wird. Beide Festzeiten beziehen sich auf den gemeinorientalischen ‚Allzweck-Heiligen‘ Hızır, der als Beschützer- und Retterfigur gilt und in der Diaspora gelegentlich mit Sankt Nikolaus gleichgesetzt wird.

Einem weiteren Sonnenkalender verdankt sich das *Sultân Nevrûz* genannte Fest, das am 20. oder 21. März, dem Tag des jeweiligen astronomischen Frühjahrs-Equinox, begangen wird. Es handelt sich ursprünglich um das Neujahrsfest (*Novrûz*) des iranischen Kalenders, das als Frühlingsfest und Beginn der ‚Sommerzeit‘ im Vorderen Orient, vermittelt über die türkischen Seldschuken und ihre iranisierte Hofkultur, auch bei den Osmanen, begangen wurde. Im Zuge der kurdischen Nationalbewegung, an der auch Aleviten beteiligt sind, ist es quasi zum ‚kurdischen‘ Feiertag (*Newrôz*) par excellence geworden – mit den entsprechenden politischen Implikationen. In modernen alevitischen Festkalendern wird er auch als Geburtstag Alis (*Hazret-i Ali Doğum Günü*) begangen; ein weiteres Datum, das – insbesondere in der Diaspora – Anlass zu *cem*-Ritualen bieten kann.

Eine moderne Erscheinung ist die ‚Doppelung‘ des Gedenkens an das Martyrium Hüseyins in Kerbela, das auch nach dem modernen Sonnenkalender datiert für den 10. Oktober aufgelistet wird (der 10. *Muharrem* 61 nach der Hedschra war der 10. Oktober 680 n. Chr.). Hinzu kommen verschiedene ‚Heiligengedenktage‘ (*anma günleri*), die sich an den Wallfahrts- und Festivalszeiten der entsprechenden Orte in der Türkei orientieren, am wichtigsten das ‚Abdâl-Mûsâ-Gedenken‘ (6.–7. Juni, Festival in Tekke Köyü bei Elmalı) sowie das ‚Hâccî-Bektaş-Velî-Gedenken‘ (16.–18. August, Festival in Hacıbektaş). Weitere Gedenktage haben eher lokale Bedeutung, einzig das Gedenken an Pîr Sultân Abdâl kann noch transnationale Bedeutung für die meisten Aleviten beanspruchen.

Moderne ‚säkulare‘ Festtage, die in alevitischen Gemeinden durch Festlichkeiten mit Gesangs-, Musik- und Tanzvorführungen sowie gemeinsamem Essen begangen werden, sind unter anderem der Muttertag, der Tag der Arbeit sowie der internationale Frauentag. Auch das Neujahrsfest des modernen Kalenders wird oftmals gemeinschaftlich gefeiert.

Eine moderne Erscheinung in der Diaspora wie auch in türkischen Städten ist das Gedenken an die ‚Märtyrer‘ des Massakers von Sivas (2. Juli 1993), das, ge-

messen an der Mobilisierung von Teilnehmern, inzwischen zu einer der wichtigsten Veranstaltungen im alevitischen Jahreslauf geworden ist. So werden reihum in deutschen und europäischen Städten Jahr für Jahr große Gedenkveranstaltungen abgehalten, die ganz neue, aus Transferprozessen hervorgegangene Ritualisierungsformen entwickelt haben. Zu nennen sind hier Kerzenprozessionen, mit Kerzen versehene ‚Schreine‘ für die Märtyrer, bei denen Porträtfotos der Märtyrer eine zentrale Rolle spielen. Integriert werden diese modernen Zeremonien durch eine interritualistische Verknüpfung mit der ‚traditionellen‘ alevitischen Ritualistik, beispielsweise durch rahmenden Gebete, die von *dedes* gesprochen werden. In der Türkei kommen politische Demonstrationsmärsche mit öffentlichen Kundgebungen und Besuche der Märtyrergäber hinzu.

### **Fallbasierte Performanzen („Krisenrituale“)**

Ein für die ‚vollständige‘ Darstellung des Ritualrepertoires einer Kultur zuletzt noch kurz anzureißender Bereich wären die fallbasierten sogenannten ‚Krisenrituale‘, also Performanzen, die sich regelmäßig weder aus einem Jahres- noch aus einem Lebenszyklus ergeben, sondern die Funktion erfüllen, ‚Krisenzeiten‘ des Individuums oder der Gruppe ritualistisch zu ‚behandeln‘. Für die Kategorie der ‚Behandlung‘ von anfallenden Problemen sind klassischerweise Heilrituale, aber auch Divinationen („Wahrsagen“) zu nennen. Diese Aufgaben wurden wohl in früheren Zeiten auch von *dede*-Frauen (*anas*) wahrgenommen, obwohl auch Berichte über heilende oder wahrsagende Frauen existieren, die offenbar nicht einem *ocak* entstammten. Dass dieser Bereich keine reine Frauendomäne war, zeigen ‚magische Texte‘ und Anleitungen zum Schreiben von Amuletten in alevitischen *dede*-Handschriften, die bis weit in das 20. Jahrhundert in Handschriften in ‚osmanischer‘ Schrift belegt sind. Diese Fertigkeiten und Hilfsmittel scheinen Modernisierungsprozesse, vor allem den Alphabetswechsel, nicht überstanden zu haben. Moderne Belege fehlen. Individueller ‚Amulettbedarf‘ wird heutzutage durch die oben unter ‚Objekte‘ beschriebenen modernen Devotionalien erfüllt. Allerdings ist ein noch unerforschter Bereich der Heilrituale offenbar in der Hand von modernen alevitischen Heilerinnen, die auch unter dem Titel *ana* vor allem in der Türkei großen Zulauf finden. Immer wieder wurde bei Gesprächen mit alevitischen Laien auf die großen Heilerfolge einiger dieser ‚Spezialistinnen‘ verwiesen. Bemerkenswert ist unter anderem, dass diese Heilerinnen sich die Symbolik und Infrastrukturmodelle des modernen Alevitentums zu eigen machen. So plant eine berühmte *ana* in Ankara die Anlage eines Heilungszentrums nach dem Vorbild eines modernen *cemevis*.

Die unter den kalendarischen Performanzen angesprochenen Heiligtümer, die besonders zu den Festivalterminen im Mittelpunkt des Interesses stehen, werden



auch zu individuellen Wallfahrten (*ziyâret*) im Familien- oder Gemeindeverband besucht. Hier werden Gelübde abgelegt und die dazugehörigen Tieropfer dargebracht (*adak adamak*). Für die Aleviten der Diaspora spielen noch Reisen in die Türkei eine Rolle im Bereich von religiös motivierten Performanzen, wenn es sich um ausgesprochen ‚religiöse Reisen‘ im Sinne einer Pilgerfahrt handelt. Darüber hinaus nahmen einige Aleviten nach dem Ende des Regimes von Saddam Hussein sogar die aus der Vergangenheit bereits belegten Pilgerfahrten nach Bagdad, Kerbela und an andere schiitische Wallfahrtsorte im Irak wieder auf, bevor die sich verschlechternde Sicherheitslage dies nicht mehr zuließ. Ansonsten führt man ortsbezogene Riten, die verschiedene individuelle, krisenhafte Anlässe haben können, beim Besuch im Heimatdorf bzw. in benachbarten oder auf dem Weg liegenden ‚heiligen Orten‘ aus.

### **Ausblick: Historische Kontextualisierung und Rezeptionsprozesse**

Die vorliegende Darstellung konnte durch die Auswertung früherer Studien und eigener Feldforschungsmaterialien einen ersten Einblick in die alevitische Ritualkultur geben, die durch die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte einem starken Wandel unterworfen wurde. So haben sich durch Migrationen massive religionsgeographische und demographische Veränderungen ergeben. Die fortschreitende Forschung zeigt jedoch, dass die vormoderne Zeit im Bereich von Transmissions- und Rezeptionsprozessen keineswegs statisch war. Dass schon frühere Zeiten eine große Dynamik an kulturellen Prozessen aufgewiesen haben müssen, belegt allein schon die Tatsache, dass uns für die letzten Jahrhunderte keine einheitlichen Eigen- und Fremdbezeichnungen der in Frage kommenden Gruppe(n) überliefert sind. War die Darstellung ‚heterodoxer‘ muslimischer Gruppen im Osmanischen Reich weitgehend durch die Zeugnisse der Gegner dieser Gruppen bestimmt, so hat die Öffnung des Alevitentums der letzten Jahrzehnte dazu geführt, dass nun die Religions- und damit auch Ritualgeschichte der ‚Alevitischen Religion‘ auch von Aleviten selbst betrieben wird. In Bezug auf die ‚Wurzeln‘ der Religion und die Herkunft der Rituale sucht man teilweise bei vorislamischen Traditionen. Manche Autoren wiederum versuchen, die Inhalte des religiösen Repertoires aufgreifend, eine kontinuierliche Linie vom Propheten Muhammed über ‚Hazret-i Ali‘, Hüseyin, die Ehl-i Beyt und die Nachkommen der Imame zu den anatolischen Aleviten zu ziehen. Zunehmend blicken auch Aleviten auf ihre eigenen historischen Quellen und nicht nur auf die überlieferten ‚religiösen‘ Texte.

In den *cemevis* der städtischen Zentren der Türkei hat sich inzwischen ein stabiler Ritualbetrieb herausgebildet, an dem zwar nur eine Minderheit der alevitischen Wohnbevölkerung, diese aber sehr engagiert partizipiert. Dieses Muster der ‚delegierten Frömmigkeit‘ entspricht durchaus den Verhältnissen einer modernen Industriegesellschaft und genügt offenbar zur Aufrechterhaltung von Traditionslinien. In Deutschland und in ganz Europa kann von einem geregelten religiösen Leben im Bereich der performierten Praktiken noch nicht in diesem Maße die Rede sein. Allerdings bildet sich hier nicht zuletzt über Jugendgruppen und Jugendorganisationen eine neue Generation heraus, die zum Teil gerade an der Ausführung religiöser Praxis interessiert ist. Ihre mitunter starke Verwurzelung in den Aufnahmeländern müsste eigentlich zur Ausbildung einer eigenen Ritualkultur führen, da etwa der Sprachwechsel vom Türkischen zum Deutschen auch als Sprache im Ritual in mittelbarer Zukunft absehbar ist. Transfers aus der deutschen Mehrheitsgesellschaft, wie die Abhaltung von ‚Nikolaus‘-*cems* am Vorabend des 6. Dezember, wurden im Übrigen auch schon von *dedes* der älteren Generation zumindest in kleinerem Umfang unternommen. Unter den Umständen eines weitgehenden Sprachwechsels würde möglicherweise die momentan über die Medien und Reisen aufrechterhaltene Kultur eines transnationalen Alevitentums, die auf der gemeinsamen benutzten türkischen Sprache basiert, nicht mehr weiterexistieren.

Eine noch zu schreibende Darstellung der alevitischen Religions- und Ritualgeschichte müsste solch komplexe Prozesse der Rezeption kultureller Elemente, die auch schon für die Vergangenheit festzustellen sind, ermitteln, analysieren und sie unter Betrachtung der jeweils verfügbaren Quellen historisch kontextualisieren.

## Literatur

- Gladigow, Burkhard (2004): „Sequenzierung von Riten und die Ordnung der Rituale“, in: Michael Stausberg (Hg.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden, Boston: Brill, S. 57–76.
- Greve, Martin (2003): *Die Musik der imaginären Türkei: Musik und Musikleben im Kontext der Migration aus der Türkei in Deutschland*, Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Kaplan, Ismail (2004): *Das Alevitentum: Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*, Köln: Alevitische Gemeinde Deutschland e. V.
- Karolewski, Janina (2005): „*Ayin-i Cem* – das alevitische Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des *İbadet ve Öğreti Cemî*“, in: Robert Langer/Raoul Motika/Michael Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 109–131.
- Kaya, Ali; Yaman, Mehmet (Red.) (2005): *Cem (Cem Örneği Kitapçığıdır)*. o. O. [Istanbul]: CEM Vakfi.

- Kieser, Hans-Lukas (2000): *Der verpasste Frieden: Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938*, Zürich: Chronos Verlag.
- Langer, Robert (2006a): „Ritual‘: A Survey of Related Emic Concepts: Arabic“, in: Jens Kreinath/Jan Snoek/Michael Stausberg (Hg.), *Theorizing Rituals. Vol. I: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*. Leiden: Brill, S. 59–63.
- Langer, Robert (2006b): „Das Reframing alevitischer Gemeinderituale im Kontext von Ritualtransfer und Migration“, in: Henrik Jungaberle/Jan Weinhold (Hg.), *Rituale in Bewegung: Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*, Berlin: Lit Verlag: 129–144.
- Langer, Robert (im Druck): „The Alevi Animal Sacrifice (*Kurbân*) Between Professionalization and Substitution: Recent Developments in the Context of Migration and Urbanization“, in: Claus Ambos/Eftychia Stavrianopoulou (Hg.), *Ritualopfer, Opferrituale* (Internationales Symposium des Sonderforschungsbereiches 619, Universität Heidelberg, Heidelberg, 12.–14. Juli 2006).
- Langer, Robert; Lüddeckens, Dorothea; Radde, Kerstin; Snoek, Jan (2006): „Transfer of Ritual“, *Journal of Ritual Studies* 20 (1), S. 1–10.
- Das Paritätische Jugendwerk NRW; AAGB (Hg.) (2006): *Zum Profil alevitischer Kinder- und Jugendarbeit in NRW*, Wuppertal, Köln: Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband, Landesverband Nordrhein-Westfalen e. V.; Alevitische Jugend in NRW.
- Platvoet, Jan (1995): „Ritual in Plural and Pluralist Societies: Instruments for Analysis“, in: Jan Platvoet/Karel van der Toorn (Hg.), *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour*, Leiden: Brill, S. 25–51.
- Sariönder, Refika (2005): „Transformationsprozesse des alevitischen Cem: Die Öffentlichkeit ritueller Praktiken und Ritualhandbücher“, in: Robert Langer/Raoul Motika/Michael Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 163–173.
- Snoek, Joannes Maria Augustinus (1987): *Initiations: A Methodological Approach to the Application of Classification and Definition Theory in the Study of Rituals*, Pijnacker: Dutch Efficiency Bureau.
- Snoek, Joannes Maria Augustinus (2006): „Defining ‚Rituals‘“, in: Jens Kreinath/Jan Snoek/Michael Stausberg (Hg.), *Theorizing Rituals, Vol. I: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*, Leiden: Brill, S. 3–14.
- Stausberg, Michael (2001): „Kohärenz und Kontinuität – Überlegungen zur Repräsentation und Reproduktion von Religion“, in: Michael Strausberg (Hg.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte: Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*, Berlin, New York: de Gruyter: S. 596–619.
- Tur, Seyit Derviş (2002): *Erkânname: Aleviliğin İslam'da Yeri ve Alevi Erkânları*. Rüsselsheim: Erenler Yayın u., Istanbul: Can Yayınları.