

# Alevitische und musikalische Identitäten in Deutschland

Martin Greve

## 1. Alevitische Identitäten<sup>1</sup>

### *1.1. Einführung: Stellung des Alevismus in der Türkei*

Bis ins frühe 20. Jahrhundert war der anatolische Alevismus eine weitgehend schriftlos tradierte, dörfliche anatolische Volksreligion<sup>2</sup>, deren Anhänger von sunnitischen Moslems als häretische Minderheit angesehen und beargwöhnt, mitunter sogar verfolgt wurden. Gegenüber Außenstehenden wurde der Alevismus daher sorgsam verborgen gehalten. Innerhalb alevitischer Dörfer waren ihre religiösen Führer, die Dede's, gleichzeitig Richter und besaßen beträchtlichen Einfluss auf weltliche bzw. politische Entscheidungen. Sahen sich die weitaus meisten Aleviten wohl als Muslime, so unterschied sich der Alevismus doch erheblich sowohl vom Sunnismus als auch vom Schiismus, als dessen Zweig er, historisch gesehen, entstanden war. Praktisch alle zentralen Glaubensinhalte und Gebote des orthodoxen Islam spielen im Alevismus keine Rolle, einschließlich der "fünf Säulen": dem Glaubensbekenntnis, dem täglichen Gebet in der Moschee, dem Fasten im Ramadan, der Armensteuer sowie der Pilgerfahrt nach Mekka. Gebetet wurde statt dessen in großen ein- oder mehrmals jährlich stattfindenden Gemeindezeremonien, sogenannten *âyin-î cem* oder *cem*.

Mit der Gründung der Türkischen Republik 1923, als Staat und Religion voneinander getrennt wurden, endete die staatliche Unterdrückung des Alevismus, ohne dass die Säkularisierungspolitik der späten 20er Jahre in alevitischen Dörfern größere Auswirkungen zeigte. Lediglich die Konvente der Bektaschiten wurden wie die der übrigen Tarikat-Bruderschaften 1925 geschlossen. Mit der zunehmenden Modernisierung der Türkei löste sich dann jedoch seit etwa den 50er Jahren das traditionelle alevitische Sozialgefüge rasch auf<sup>3</sup>. Wie andere zuvor kaum zugängliche Regionen Anatoliens wurden auch alevitische Rückzugsgebiete nach und nach infrastrukturell erschlossen und damit enger mit dem sunnitischen Anatolien verbunden. Gleichzeitig verloren die Dede's immer mehr ihrer traditionellen Aufgaben an staatliche Einrichtungen wie Justiz oder Kommunalverwaltungen. Im Zuge der allgemeinen Landflucht begannen überdies viele Aleviten in die vormals überwiegend sunnitischen Großstädte zu wandern, wo das traditionell dörfliche alevitische Sozialsystem weiter erodierte. Aus Angst vor sunnitischer Repression wurden vor allem in den Städten häufig alevitische Traditionen aufgegeben oder sunnitischen angepasst. Seit den 60er Jahren, in einer Atmosphäre zunehmender Politisierung, wandten sich viele Intellektuelle und Künstler aus alevitischen Familien von ihrer Religion ab und engagierten sich in linken politischen Organisationen, eine Entwicklung, die durch die ohnehin traditionell undogmatische und obrigkeitkritische Haltung des Alevismus begünstigt wurde. Aleviten - von deren Religion Sunniten noch immer meist

---

<sup>1</sup> Der Begriff Alevismus ist hier synonym mit den verwandten Ausdrücken Bektaschitentum, Kizilbaslik etc. gemeint. Die durchaus bestehenden Unterschiede sind vor allem historischer Art und können für die hier besprochenen Zusammenhänge außer Acht gelassen werden. Zum Alevismus - Bektaschitentum allgemein siehe etwa Kritzina Kehl-Bodrogi 1988, Birdogan 1990, Gülçicek 1994, Mehmet Yaman 1993, Popovic & Feinstein 1994.

<sup>2</sup> Verbreitet war der Alevismus in schlecht zugänglichen Bergregionen Mittelanatoliens, vor allem in den Provinzen Maraş, Malatya, Erzincan, Sivas, Tokat und Corum, in geringerem Maße auch in Westanatolien, auf dem Balkan sowie entlang der Südküste (Andrews 1989). Die Gesamtzahl anatolischer Aleviten wird auf etwa 15 – 25 Millionen Menschen geschätzt.

<sup>3</sup> Kehl 1992.

kaum etwas wussten - begannen allgemein als links zu gelten und wurden zum Feindbild für die politische Rechte.

Spätestens seit den 70er Jahren, als die Bedeutung des Islam in der Türkei wieder anwuchs, geriet der Alevismus darüber hinaus erneut unter sunnitischen Druck: Der einheitliche, nun obligatorische islamisch-sunnitische Religionsunterricht, in dem der Alevismus nicht einmal erwähnt wurde, der Bau von Moscheen in alevitischen Dörfern sowie die verstärkte Repräsentation des sunnitischen Islam in Rundfunk und Fernsehen mussten Aleviten als staatliche Versuche einer Sunnitisierung erscheinen. Mit der offiziellen Ideologie "hepimiz müs-lümaniz" ("wir alle sind Moslems") wurden Unterschiede zwischen Alevismus und Sunnismus heruntergespielt, und vor allem in den Städten wuchs der Druck gegen Aleviten, etwa im Ramadan das Fasten einzuhalten oder gegen allzu "offene" Kleidung der Frauen. Ende der 70er Jahre kam es zu ersten Progromen an Aleviten, etwa 1978 in Kahramanmaraş, die jedoch politisch folgenlos blieben. Erst als am 2. Juli 1993 in einem Hotel im mittelanatolischen Sivas 37 teilweise prominente alevitische Tänzer, Schriftsteller und Sänger von einem islamistischen Mob bei lebendigem Leib verbrannt wurden, kam es unter Aleviten landesweit zu einem empörten Aufschrei, dem eine lawinenartige Solidarisierungsbewegung folgte.

## 1.2. Praxis des Alevismus im Wandel

Der soziale Charakter des Alevismus hatte sich bis zu diesem Zeitpunkt grundlegend gewandelt. Die Selbstverständlichkeit, die einst in den Dörfern geherrscht hatte, war verloren gegangen und religiöses Wissen oft kaum noch vorhanden. Seit den 80er Jahren diskutierten Aleviten privat, auf Symposien und Podiumsdiskussionen oder in Zeitungsartikeln über Bedeutung und Charakter des traditionellen, vor allem aber über den eines zeitgemäßen Alevismus diskutiert. Einigen erschien der Alevismus nunmehr als reine Philosophie, anderen als Religion, als politische Haltung oder als eine Art Alltagskultur.<sup>4</sup> Alevitische Identität wurde zu Ergänzung und Konkurrenz für kulturelle, religiöse, ethnische, politische oder regionale Identitäten, wobei sich der Alevismus aufgrund seiner traditionellen Undogmatik sowie seinem Traditionsabbruch als geeignete Projektionsfläche verschiedener Identitätsmixturen erwies. Es entstanden die verschiedensten alevitischen Ideologien, etwa als "wahrer Islam", als "türkische Religion" bzw. "türkischer Islam", "mesopotamische Religion", als islamisch beeinflusster Schamanismus oder als moderner Ableger des Zoroasmos.<sup>5</sup>

Bereits in den 50er und 60er Jahren waren erste alevitische Vereine gegründet worden, seit Ende der 80er Jahre folgten nun zahllose weitere Organisationen unterschiedlichster Ausrichtung, religiöse, politische, kulturelle sowie eine Reihe alevitisch geprägter Heimatvereine. Heute sind es vor allem Vereine, die das öffentliche Bild des Alevismus bestimmen.<sup>6</sup> Innerhalb der neuen Organisationen gewann eine intellektuelle Elite - oft mit linker politischer Vergangenheit - gegenüber Angehörigen der traditionellen Dede-Familien immer mehr an Bedeutung. Seit einigen Jahren streben einige der alevitischen Organisationen die Einrichtung einer geregelten Ausbildung in "alevitischer Theologie" an, mit dem Ziel *"die alevitische Religionsgemeinschaft aus dem Stadium einer 'archaischen' Volksreligion in eine anerkannte islamische Konfession hinüberzuführen."*<sup>7</sup>

Heute ist der Alevismus stark von Medien geprägt. Neben zahllosen Büchern über den Alevismus existieren eine Reihe spezieller alevitischer Zeitschriften, etwa Cem, Kervan, Ne-

<sup>4</sup> Ocak 1991, Kehl-Bodrogi 1992, Väh 1993, Vorhoff 1995.

<sup>5</sup> Kehl-Bodrogi 1988, Andrews 1989, Bumke 1989, Gokalp 1989, Vorhoff 1995, van Bruinessen 1996.

<sup>6</sup> Beispielsweise Hacı Bektas Veli Kültür Dernekleri, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, Semah Kültür Vakfı, Hacı Bektas Veli Anadolu Kültür Vakfı, Ehli Beyt Vakfı, CEM (Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi) Vakfı. Siehe Vorhoff 1995, S. 74, 86ff, Erbehtas 1998 (Axiome), S. 102f, Ali Yaman 1998, S. 82f.

<sup>7</sup> Vorhoff 1995, S. 21.

fes oder Pir Sultan Abdal<sup>8</sup>. Viele städtische Aleviten und alevitische Vereine dokumentieren regelmäßig ihre cem's und Kulturveranstaltungen auf Video, größere alevitische Organisationen wie die Stiftungen von Sahkulu Sultan oder Karacaahmet Sultan geben regelmäßig Bücher und Broschüren mit allgemein verständlichen Einführungen in Traditionen und Glaubensinhalte des Alevismus heraus und bestimmen so die öffentliche Repräsentation des Alevismus.<sup>9</sup> Mittlerweile sind jedenfalls praktisch alle Details des Glaubens und der Tradition, etwa was den Ablauf von cem anbelangt, veröffentlicht, teilweise auch übersetzt<sup>10</sup> und wieder stammen nur wenige Autoren der zahllosen neuen Schriften aus Dede-Familien, vielmehr finden sich unter ihnen vor allem Hochschulabsolventen verschiedener Fachrichtungen, Journalisten, Schriftsteller sowie einige wenige ausländische nicht-Aleviten, insbesondere die französische Alevismus-Expertin Irène Melikoff.<sup>11</sup> Im Fernsehen wird der Alevismus darüber hinaus durch eine Reihe prominenter alevitischer Künstler repräsentiert, darunter in besonderer Weise Volksmusik-Sänger wie Yavuz Top, Arif Sag oder Mahzuni Serif. Insgesamt scheint die institutionelle Vernetzung ebenso wie die Publikation zuvor geheimer Traditionen auf eine Vereinheitlichung und Dogmatisierung zuvor regional durchaus unterschiedlicher alevitischer Traditionen hinauszulaufen.

### *1.3. Alevismus in Westeuropa: Einfluss der Migrationssituation*

Zu den veränderten sozialen Rahmenbedingungen des Alevismus ist auch die Migration von Aleviten nach Westeuropa und die Formierung einer transnationalen alevitischen Diaspora zu rechnen.<sup>12</sup> Obgleich keine gesicherten Daten vorliegen, findet in der Migrationsforschung die Auffassung heute wohl allgemeine Zustimmung, Aleviten hätten insgesamt tendenziell früher und relativ zahlreicher die Türkei verlassen als Sunniten. Die Schätzungen über den gegenwärtigen Anteil von Aleviten unter westeuropäischen Türken variieren zwischen zehn und vierzig Prozent.<sup>13</sup> Insgesamt spricht die Föderation der Aleviten-Gemeinden in Europa (siehe unten) von etwa 900 000 Aleviten in Europa, davon alleine 600 000 in Deutschland.

Viele der ersten alevitischen „Gastarbeiter“ in den 60er Jahren gehörten allerdings bereits einer Generation an, die den traditionellen Alevismus selbst nicht mehr erlebt hatte.<sup>14</sup> Bis Ende der 70er Jahre scheint der Alevismus in Deutschland kaum praktiziert worden zu sein, dann holten erste alevitische Familien Dedes aus der Türkei nach Deutschland, um im privaten Kreis cems abzuhalten. Zumindest in Berlin wurden cems ab Mitte der 80er Jahre in Jugendzentren auch in größerem Rahmen organisiert. Nur langsam wurden sich in Deutschland lebende Aleviten ihrer neuen Situation bewusst: Waren sie in der Türkei eine Minderheit unter tendenziell ablehnenden Sunniten gewesen, so waren sie nunmehr eine Minderheit unter tendenziell desinteressierten Deutschen. Anders als für Sunniten, die in Westeuropa den Absturz von einer gesellschaftstragenden Mehrheit zur marginalisierten Minderheit verkraften mussten, hatte für Aleviten die Veränderung also durchaus positive Seiten. Tatsächlich neigen

<sup>8</sup> Vorhoff 1995, S. 86f. Ali Yaman nennt auf der Homepage von Sahkulu Sultan Vakfi 41 Zeitschriften, darunter allerdings auch Folklorezeitschriften [<http://www.sahkulu.org/alevi/periودي.html>].

<sup>9</sup> Beispielsweise Ali Yaman 1998; Schindeldecker 1998; vergl. Fußnote 23.

<sup>10</sup> Beispielsweise Gülcicek 1994. Sieh auch etwa das Gebetbuch von Ulucay 1992.

<sup>11</sup> Vorhoff 1995, S. 80.

<sup>12</sup> Der Begriff Diaspora ist hier gemeint im Sinne etwa von Gilroy 1993, Clifford 1994 oder Hall 1994. Diasporas in ihrem Sinn – gemeint sind in erster Linie die modernen Diasporas in Westeuropa – sind weniger auf ein zurückgelassenes Herkunftsland als gemeinsame Vergangenheit bezogen – wie es bei den klassischen Diasporas, etwa der jüdischen, der Fall war – als auf ein oder mehrere reale und gegenwärtige Länder, oder, wie in diesem Fall, Religionen. Vergl. Kaya 1997.

<sup>13</sup> Zentrum für Türkeistudien 1998, S. 157

<sup>14</sup> Eindrücke von Köln und Mannheim aus Sicht eines in der Türkei lebenden Aleviten finden sich in Fikret Otyam 1997, S. 211-232, 238-250 „Onlar Ateste semaha durdular“, ein Bericht vom 2. Alevitischen Kulturfestival in Köln 1996, zuerst erschienen in Nefes, Juli 1996, No: 33.

in Deutschland lebende ländliche Aleviten zu einer größeren Offenheit gegenüber der deutschen Umgebung als ländliche Sunniten.<sup>15</sup> Unter dem Schlagwort „europäischer Alevismus“ (Kiliç 1998) zielte die Europäische Föderation der Aleviten-Gemeinden sowie ihre Nachfolgeorganisationen immer stärker auf eine dauerhafte Etablierung als Teil der westeuropäischen, bzw. deutschen Gesellschaft. Jüngere Aleviten der dritten Einwanderergeneration bezeichnen sich selbst mitunter als „deutsche Aleviten“.

Auf der anderen Seite jedoch, und auch parallel zu den zunehmenden Verschlingungen sozialpsychologischer Identitäten in der Türkei, verdichtete sich in den achtziger Jahren durch den Ausbau von Medien, transnationalen Organisationen und Reisemöglichkeiten auch die Vernetzung zwischen der Türkei und der westeuropäischen Diaspora. Neue Entwicklungen der Türkei werden heute generell in der Diaspora schneller aufgenommen als noch vor zehn Jahren. So sind heute wohl die meisten westeuropäischen Aleviten zwar mehr oder weniger gut in ihre deutsche Umgebung integriert, in Bezug auf den Alevismus jedoch nach wie vor stark auf die Türkei ausgerichtet. An der Renaissance des Alevismus in der Türkei hatten die europäischen Aleviten jedenfalls von Anfang an maßgeblichen, wenn nicht entscheidenden Anteil.<sup>16</sup>

Gegenwärtig existiert in praktisch jeder deutschen Kleinstadt mindestens ein alevitischer Verein, in größeren sind es meist zwei oder drei, in Berlin etwa ein Dutzend. In vielen Städten haben sich darüber hinaus eigene alevitische Fußballvereine etabliert sowie bisweilen weitere Unterorganisationen, etwa alevitische Jugendvereine. Typische Bruchstelle bei der Abspaltung neuer alevitischer Vereine sind neben persönlichen Profilierungen einzelner Mitglieder die Trennung in Landsmannschaften, in jüngster Zeit vor allem die zwischen türkisch- und zaza-Sprechern<sup>17</sup> sowie Auseinandersetzungen um Bilder von Atatürk<sup>18</sup> und türkische Fahnen. Die Mitgliederzahlen schwanken zwischen einigen Dutzend Familien bis zu über 600, etwa in den großen Vereinen von Mannheim oder Wiesloch (bei Heidelberg). Mit dem Erwerb einer ehemaligen Kirche als cemevi ist das Alevitische Kulturzentrum Berlin (AAKM) nach eigenen Angaben in jüngster Zeit auf über 1000 Mitglieder angewachsen. Nach wie vor jedoch ist die überwältigende Mehrheit der in Deutschland lebenden Aleviten nicht organisiert<sup>19</sup> und geht höchstens gelegentlich zu der cem oder insbesondere einem Kulturabend eines Vereins. Seit Ende der 80er Jahre ist eine zunehmende Vernetzung der regionalen alevitischen Vereine der Diaspora zu beobachten. Eine erste Föderation entstand 1989, seit 1991 bestand die Europäische Föderation der Aleviten-Gemeinden (AABF), in denen Organisationen aus Kanada, Australien, Schweiz, Italien, England, Dänemark, Österreich, Frankreich und Deutschland vertreten waren. Angesichts der ständig anwachsenden Zahl von Mitgliedervereinen – obgleich die Satzung der AABF nur jeweils einen einzigen Verein pro Stadt als Mitglied zuließ – ist derzeit eine organisatorische Umgestaltung in Gange, die die AABF in verschiedene nationale Föderationen aufteilt, die dann zu einer weltweiten alevitischen Konföderation zusammengeschlossen werden sollen. Auch auf dieser höheren organisatorischen Ebene jedoch machen sich Spaltungen bemerkbar. Seit 1996 baut die Türkei-nahe CEM Vakfi eine Organisation in Westeuropa auf und auch kurdisch-nationalistische alevitische Vereine

---

<sup>15</sup> Ähnliches stellte auch Ayhan Kaya fest (1998, S. 14). Der Hinweis „ländlich“ ist allerdings unerlässlich, da Migranten aus den westlichen türkischen Großstädten aufgrund der geringeren kulturellen Differenz in der deutschen Gesellschaft meist weniger Schwierigkeiten haben als solche aus anatolischen Kleinstädten oder Dörfern.

<sup>16</sup> Ritterberger-Tilic 1998.

<sup>17</sup> Zur Entwicklung von zaza-Identitäten Kehl-Bodrogi 1998.

<sup>18</sup> 1923 erschien Mustafa Kemal Atatürk vielen Aleviten als eine Art moderner Erlöser, der ihre jahrhundertelange sunnitische Unterdrückung beendete. Bis heute genießt Atatürk daher bei vielen Aleviten hohe Verehrung. Insbesondere bei Aleviten aus dem ehemaligen Dersim, wo unter Atatürk 1936/37 ein Aufstand blutig niedergeschlagen wurde, ist diese Haltung einer klaren Ablehnung gewichen.

<sup>19</sup> In Mannheim etwa leben etwa 8-10 000 Aleviten, so dass selbst die hohe Zahl von 600 organisierten Familien nur einen kleinen Teil ausmacht. Mannheim Alevi Kültür Merkezi 1998, S. 109.

sind in einer eigenen Föderation zusammengeschlossen, der Fedarasyona Elewiyên Kurdistanî / Kurdistans Aleviten Föderation (FEK).

In mehrfacher Hinsicht kulminieren heute die sozialen Veränderungen des Alevismus in der Migrations-Situation: Stärker noch als in der Türkei ist die alevitische Diaspora angesichts der hier weitgehenden Auflösung dörflicher Strukturen auf moderne Vereine angewiesen, in denen traditionelle regionale Unterschiede direkt aufeinander treffen. Auch die Tendenzen zur Zentralisierung und Dogmatisierung des Alevismus finden hier in besonderem Maße Anhänger: Am 1.11.1997 wurde die Europäische Alevitische Akademie / Avrupa Alevi Akademisi gegründet, kurze Zeit später, am 10.1.1998, das Alevitisch-Bektaschitische Kulturinstitut e.V. mit Sitz in Mannheim.<sup>20</sup> Nirgends ist auch die Medienprägung so deutlich wie unter westeuropäischen Aleviten, wo praktisch keine cem-Zeremonie mehr ohne Videokamera stattfindet<sup>21</sup>, deren Aufnahmen mitunter durch kleine lokale alevitische Rundfunk- und Fernsehstationen weiter verbreitet werden.<sup>22</sup> Auch verschiedene alevitische Vereine in Deutschland haben mittlerweile einführende Bücher und Broschüren herausgegeben<sup>23</sup>, hinzu kommen ein Vielzahl mehr oder weniger kurzlebiger alevitischer Zeitschriften<sup>24</sup>. Selbst im Internet ist die Dominanz der Diaspora deutlich spürbar.<sup>25</sup>

Der Alevismus ist heute eine "traveling culture" (etwas frei nach Clifford 1992) geworden, der durch intensive Migrations- und Reisebewegungen innerhalb der Türkei, zwischen der Türkei und Diaspora sowie innerhalb der Diaspora geprägt wird. An die Stelle äußerlich stützender Faktoren – wie ein gemeinsamer Lebensraum mit gemeinsamen Lebensbedingungen – ist somit ein innere Zusammenhalt getreten. Alevismus heute ist keine mehr oder weniger einheitliche Tradition, sondern das Gefühl einer gemeinsamen 'alevitischen Identität'.

## 2. Musik als 'alevitisches Musik'

### 2.1. Alevitische Symbole und Traditionen in der Musik

Bei der Wiedererweckung des Alevismus seit Ende der 80er Jahre war es notwendig, teilweise bereits vergessene Traditionen - im Sinne einer „Invention of Tradition“<sup>26</sup> - neu zu konstruieren und zu etablieren. Vor allem Jugendliche, aber auch viele Ältere hatten längst

---

<sup>20</sup> In Ankara besteht seit 1993 das Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, mit der dazugehörigen Zeitschrift "Hacı Bektaş Veli. Araştırma Dergisi".

<sup>21</sup> Mandel wies bereits 1992 (S. 424) auf diese Besonderheit hin.

<sup>22</sup> Im Offenen Kanal Berlin beispielsweise sendeten im Jahr 1999 alleine drei alevitische Sender (Al Canlar TV, Kirk Budak TV und Ehli Beyt TV), hinzu kamen gelegentlich weitere freie Gruppen. Am 15. April 1994 gründete die Europäische Föderation der Aleviten Gemeinden in Köln in Ankara den alevitischen Sender Radyo Mozaik (Vorhoff 1995, S. 87), der mittlerweile allerdings wieder verkauft wurde.

<sup>23</sup> Beispielsweise Birdogan 1990; Föderation der Aleviten-Gemeinden e.V. (Hg.): Alevi-Bektasligin Temel Ögretisi. Panelistler için Dökümanlar (Sinan Erbektaş 1998); Gülcicek 1994; Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu (Hg.): Sener 1997; Alevitisches Kulturzentrum Ludwigsburg und Umgebung e.V. (Hg.) 1997; Mannheim Alevi Kültür Merkezi Yayınları: 1, 1998.

<sup>24</sup> Beispielsweise Gerçek İlim Dergisi (Ahlen/Westfalen), Kerbela (Recklinghausen); Semah (Wiesloch), Can Can'a (Worms), Zulfikar (Duisburg bzw. Frankfurt a.M.), Rehber, Baris, Die Stimme der Aleviten / Alevilerin Sesi (Köln), Gençligin Sesi und Cagdas (Basel); Al-Gül, Gözcü, Cagdas Halk Ozani (Berlin) sowie zuletzt Öze Dogru (München). Auch in der Türkei erscheinende alevitische Zeitschriften haben meist freie Korrespondenten in der Diaspora, Kervan (Istanbul) etwa in Berlin, Essen, London, Paris, Schiedam (Niederlande), Moskau und Canberra (Australien).

<sup>25</sup> 1998 bestanden beispielsweise folgende Homepages: [<http://www.fas.harvard.edu/~erdemir/alevi.html>], [<http://superonline.com/~user0303>] oder [<http://www.sahkulu.org/alevi/dostlar.html>], jeweils mit Links zu weiteren Adressen. Es ist auffällig, dass von Sah Kulu Vakfı und der Stadt Hacibektas abgesehen, praktisch alle alevitischen Homepages in der Diaspora eingerichtet wurden, von den Föderationen AABF und AAGB, sowie vor allem in liebevoller Privatinitiative aus Schweden, Norwegen, der Schweiz, Deutschland, den USA, Frankreich oder der alevitischen Gemeinde von Melbourne, Australien.

<sup>26</sup> Hobsbawm & Ranger 1983; Sollors 1989.

keinen direkten Bezug mehr zu dem traditionellen Alevismus der Dörfer. Alevitische Organisation, ebenso wie viele einzelne Aleviten in der Diaspora fordern auch heute aus dem Gefühl dieses Mangels an sicheren Traditionen immer wieder lebhaft deren Rückgewinnung. Viele engagierte Aleviten in der Diaspora begannen schon lange vor der organisatorischen alevitischen Renaissance die Traditionen in den Dörfern ihrer Herkunft auf Audiokassetten, später auf Video zu dokumentieren.

Für einen wiedererwachenden Alevismus war zunächst eine klare Abgrenzung ihrer „Traditionen“ vom Sunnismus wichtig. Vor allem diese Unterscheidung zwischen beiden Konfessionen wird heute auch von solchen „Aleviten“ immer wieder herausgestrichen, die im Grunde von ihrem „Alevismus“ kaum etwas wissen. Da die Selbstverständlichkeit alevitischer Traditionen jedoch nicht mehr existierte und diese überdies aus ihrer früheren dörflichen Sozialstruktur nicht ohne weiteres auf die Lebenswelten türkischer oder gar deutscher Großstädte übertragbar waren, wuchs einfachen, auch ohne spezielles alevitisches Wissen verständlichen Symbolen alevitischer Identität eine herausragende Bedeutung zu. So genügen heute oft schon einige wenige Schlüsselbegriffe (z.B. cem, semah, nefes), etwa in den Namen alevitischer Zeitschriften, Vereine oder Geschäfte zur Andeutung alevitischer Identität, auch wenn längst nicht immer ihre genauen Inhalte bekannt sind. Auch die Lebensgeschichten großer Figuren der Vergangenheit (Hz. Ali, Hüseyin, Hacı Bektas Veli, Pir Sultan Abdal etc.) lassen sich leicht vermitteln. Von besonderer Bedeutung insbesondere im Unterschiede zum tendenziell bilderfeindlichen orthodoxen Islam sind ikonographische Symbole, wie Gemälde der zwölf Imame, die sich etwa auf zahlreichen alevitischen Musikkassettenhüllen finden, das Bildnis von Hz. Ali oder von Hacı Bektas mit Löwe und Gazelle sowie Bildnis bzw. Statue von Pir Sultan Abdal, wie er mit beiden Händen seine saz-Laute über den Kopf hält, ein Bild, das auf Plakaten, Zeitschriften, in theatralischen Inszenierungen oder auf Demonstrationen, etwa nach den Morden von Sivas, häufig wiederkehrt. Auffällig, vor allem in der Diaspora, ist eine kleine Nachahmung des Schwertes von Hz. Ali, Zülfikar, dass viele alevitische Jugendliche an Halsketten tragen. Auch einzelne Aussprüche und Weisheiten von Hz. Ali und Hacı Bektas haben heute Symbolcharakter erlangt, insbesondere das „eline, diline, beline sahip ol“ (Beherrsche deine Hände, Zunge und Lenden) oder Pir Sultan Abdals „gelin canlar, bir olalım, diri olalım, iri olalım“ (Kommt ihr Seelen, lasst uns eins sein, lasst uns lebendig sein, lasst uns riesig sein) findet sich wieder und wieder auf Transparenten<sup>27</sup>, vertont von Arif Sag ist dieser Spruch mittlerweile zu einer Art Hymne des Alevismus geworden. Selbst die Diskussion "alevitischer Geschichte", zuvor weitgehend eine Domäne westeuropäischer Historiker<sup>28</sup>, ist heute von der Konkurrenz unterschiedlicher Identitätskombinationen überlagert, wobei verschiedene historische Phasen und Gestalten mit unterschiedlichen Identitäten assoziiert werden (Hz. Ali, Hacı Bektaş, Yunus Emre, iranischer Einfluss, Eigenentwicklungen in Anatolien, altanatolische, vorislamische Einflüssen, neue Entwicklungen im 20. Jahrhundert etc.) Auch der Massenmord von Sivas wurde sofort symbolisch verstanden und konnte daher politisch weitaus wirksamer werden, als noch beispielsweise das Massaker von Kahraman Maras 1978. Photos der Opfer von Sivas, Reden ihrer Anwälte und Hinterbliebenen werden immer wieder während alevitischer Veranstaltungen zur Beschwörung der alevitischen Einheit eingesetzt.

Eine gänzlich neue Erscheinung des Alevismus sind Festivals, bei denen Symbole und wiederbelebte Traditionen neu miteinander kombiniert werden. Seit 1963 gestattet der türkische Staat zwischen dem 16. und 18. August ein alljährliches Festival in Hacibektas – nach dem Vorbild des Mevlevi-Festivals von Konya, das seit 1953 stattfindet –, wo zahllose cems stattfinden, sowie alevitische Musiker, Asik-Dichtersänger und Semah-Tanzgruppen auftreten. Politiker fast aller politisch halbwegs gemäßigten Parteien nutzen inzwischen diese Veranstaltung, die 1998 erstmals auch vom staatlichen Fernsehsender TRT-INT life übertragen

---

<sup>27</sup> Vorhoff, 1995, S. 155.

<sup>28</sup> Siehe etwa diverse Aufsätze in Popovic & Feinstein 1992, Farouqi 1981, Kehl-Bodrogi 1988.

wurde, um mit pro-alevitischen Reden um alevitische Wähler zu werben.<sup>29</sup> Ähnliche, wenn auch kleinere Festivals, an denen insbesondere Jugendliche in großer Zahl teilnehmen, finden mittlerweile in weiteren türkischen Städten mit alevitischer Geschichte statt, etwa in Ocak (Malatya), Isparta oder Tekke (Antalya).<sup>30</sup> Alevitische Organisationen veranstalten zu diesen Festivals gemeinsame Busreisen, die oft in der vergnügten Atmosphäre von Klassenreisen mit einem leichten Einschlag von Pilgerfahrt verlaufen. Man nutzt die Anreise, um heilige Bäume oder Gräber von Heiligen zu besuchen, an solchen Orten Opfertiere zu schlachten und anschließend gemeinsam zu verspeisen, es werden Volkstänze getanzt, man flirtet, betet und oftmals wird buchstäblich rund um die Uhr gesungen.

## 2.2. Musik in der cem-Zeremonie

Die Funktionalisierung von Musik zur Markierung alevitischer Identität lag angesichts dieser Entwicklung aus zweierlei Gründen nahe: Erstens spielt Musik in alevitischen Traditionen tatsächlich eine herausgehobene Rolle. Zweitens ist sie ähnlich, wie Malerei, in besonderer Weise zur Abgrenzung gegenüber dem orthodoxen Islam geeignet.<sup>31</sup>

Zentrale Zeremonie des traditionellen Alevismus ist *âyin-î cem-* oder *cem-Versammlungen*<sup>32</sup>. Geleitet wird eine solche *cem* von einem geistigen Führer, *Pir* oder *Mersid*, bzw. meist von einem ihrer Vertreter, einem *Dede*. Frauen nehmen gleichberechtigt an *cem*'s teil. Zunächst bespricht der *Dede* aktuelle Streitigkeiten unter Gemeindemitgliedern. Dann beginnt ein Sänger und *baglama-* (Lauten-) Spieler (*zakir*, *post* oder *asik*), das Glaubensbekenntnis (*ikrar*), zu singen, später *duvaz*, Hymnen zu Ehren der zwölf *Imame*, sogenannte *deyis-Lieder* religiösen bis philosophischen Inhalts, *mersiye-Klagelieder* um den Tod von *Hüseyin* sowie *miraclama-Auferstehungslieder*, zu denen die ersten *semah-Tänze* erfolgen. Neben verschiedenen weiteren religiösen Diensten – insgesamt zwölf – bildet der *semah* einiger Gemeindemitglieder einen der spirituellen Höhepunkte jeder *cem*. Theoretisch gehört der *zakir* (Musiker) zu den zwölf *Dienern*, die für den Ablauf einer *cem* verantwortlich sind, in den Dörfern sangen allerdings häufig die *Dedes* selber, heute sind nicht selten auch zwei oder drei Musiker beteiligt.

Im alevitischen Denken ist Musik tief von Zahlenmystik und religiöser Symbolik durchdrungen. Bei ihrer Verwendung in einer *cem* wird die *baglama* auch "Koran mit Saiten" (*telli kuran*) genannt - analog zu dem Ausdruck "sprechender Koran" (*konusan kuran*) für den Menschen: Praktisch das gesamte religiöse Wissen wurde in den Dörfern durch *saz-begleitete deyis-Lieder* überliefert. Die *saz* selbst repräsentiert dabei *Hz. Ali*, der Resonanzkorpus seinen Körper und der lange Hals das Schwert *zülfikar*. Einige alevitische Musiker spielten Instrumente mit genau zwölf Bündeln - zur Versinnbildlichung der zwölf *Imame*.<sup>33</sup> Die *Çepni-Aleviten* verwenden während ihrer *cems* zur Begleitung der *semah* genau zwölf Instrumente.

Aleviten erleben Musik also als hochangesehenen Teil ihrer Religion. In einer Untersuchung über das Verhältnis der *Dede*'s zu Musik hat *Gloria Clarke* kürzlich festgestellt, dass

---

<sup>29</sup> Vâth 1993, S. 220.

<sup>30</sup> Siehe *Sener* 1994 über die Feiern von *Abdal Musa*, *Veli Baba Sultan*, *Hamza Baba* und *Haci Bektas Veli*, sowie *Massicard* 2000 über *Hacibektas*.

<sup>31</sup> *Markhoff* 1986.

<sup>32</sup> Mittlerweile sind zahllose Beschreibungen der noch vor dreißig Jahren für Außenstehende vollkommen geheimen *cems* publiziert, z.B. *Mehmet Yaman* 1994, S. 164-203, *Melikoff* 1971, aus *Tunceli Kieser* 1994, S. 67ff, *Duygulu* 1997, S. 17-21. *Backhausen & Dierl* 1996 beschrieben sechs *cems* in Deutschland bzw. Österreich. Im Zuge eigener Feldforschungen konnte ich an etwa einem Dutzend *cems* in Berlin, Basel, Worms, Geisslingen a. d. Steige, *Süceatin Külliyesi (Eskisehir)* und *Tekke (Elmali – Antalya)* teilnehmen. Die *cems* der städtischen *Bektasi*, insbesondere die aus *Istanbul*, die vor allem musikalisch sehr verschieden von denen ländlicher Gemeinden verliefen, sollen hier nicht weiter besprochen werden, da sie für die alevitische Diaspora gänzlich ohne Bedeutung blieben.

<sup>33</sup> *Tewari* 1972, S. 22.

über die Hälfte der von ihr befragten Dedes baglama spielt, etwa zwei Drittel singen während der cem, und immerhin jeder dritte gab an, auch eigene Lieder zu komponieren.<sup>34</sup> Diese herausgehobene Stellung von Musik im Alevismus steht in scharfen Kontrast zur Jahrhunderte alten kontroversen Diskussion um die Legitimation von Musik im orthodoxen Islam. Zwar lehnt der Koran selbst Musik nicht eindeutig ab, verschiedene Überlieferungen von Reden und Taten des Propheten Mohammed (hadiz) lassen sich jedoch in diesem Sinne interpretieren. In der sunnitischen Liturgie wird daher der Ausdruck "Musik" zumeist vermieden - auch wenn Koranlesungen (tecvit) und Gebetsruf (ezan) durchaus wie Musik klingen. Der religiöse Stellenwert von sunnitischen Liedern (ilahis, mevlüt oder miraciye) ist daher auch weitaus geringer als der von deysis oder semah im Alevismus.

### 2.3. 'Alevitische Musik' als 'türkische Musik'

Auch die Musik alevitischer Tradition war von der tiefgreifenden Umgestaltung der Türkei im 20. Jahrhundert nicht unbeeinflusst geblieben. Anfang des Jahrhunderts hatte der Soziologe und Staatsphilosoph Ziya Gökalp unter anderem gefordert, die Wurzeln der nationalen türkischen Volkskultur im anatolischen Hinterland zu suchen, um diese dann mit den Errungenschaften westlicher Zivilisation zu verfeinern. Mit der Gründung der Türkischen Republik 1923, die sich die Thesen Gökalps zu eigen machte, zog daher die zuvor unter gebildeten Osmanen verachtete Volkskultur mit einem Mal das Interesse von Künstlern und Musikern auf sich. Anatolische Volksmusik, von der man damals eigentlich kaum etwas wusste, galt als nun als „türkisch“, somit verehrungswürdig und wurde von der Kulturpolitik des jungen Staates gefördert.<sup>35</sup> Insbesondere die Asik, überwiegend alevitische Dichtersänger Zentral- und Ostanatoliens erschienen dabei als ideale Repräsentanten nationaler türkischer Volksmusik. In den dreißiger Jahren kamen viele Asiks zunächst an die staatlichen Kulturzentren (halk evleri) und ab 1938 zum neugegründeten Rundfunk Ankara, wo die Laute baglama zur Basis moderner türkischer Volksmusik wurde. Ohne dies öffentlich zu artikulieren, begannen alevitische Musiker das Volksmusikleben der Türkei zu dominieren. Dabei hat die Idee „authentischer türkischer Volksmusik“ bis heute nicht an Aktualität verloren. Amateursänger ebenso wie professionelle Volksmusiker suchen nach wie vor in den Dörfern nach unentdeckten Volksliedern. Die sogenannte selpe-Technik etwa, das Anschlagen der baglama-Saiten ohne Plektron direkt mit der Hand, bzw. das Aufschlagen mit der rechten Schlaghand direkt auf das Griffbrett, wurde im Laufe der 90er Jahre nach Feldforschungen bei südtürkischen Turkmenen wiederbelebt. Obwohl sie dann technisch stark weiterentwickelt wurde, hat sie im Bewusstsein der Musiker den Nimbus der Authentizität nicht eingebüßt. Junge Virtuosen wie Erol Parlak oder Erdal Erzincan zeigen heute eine eigenartige Kombination von Authentizitätskult und modernem Virtuositentum.

Waren anatolische Volksmusikstile in früheren Zeiten stets nur in jeweils eng begrenzten Regionen bekannt gewesen, so wurden sie seit Mitte des Jahrhunderts durch Rundfunk und öffentliche Konzerte allmählich landesweit verbreitet. Während die enge Einbettung von Volksmusik in das dörfliche Leben und sein Brauchtum mehr und mehr verloren ging, entstand im Gegenzug die Idee von Volksmusik als absoluter Musik. Dieser Prozess, der zunächst von den Städten ausging, begann sich bald im städtischen Bektasitentum auszuwirken, später auch im anatolischen Alevismus. Bereits 1933 erschienen in Istanbul gedruckte Notenausgaben von bektaschitischen nefes-Hymnen, etwa zehn Jahre später folgten Aufnahmen auf Schellackplatten des städtischen Konservatoriums Istanbul.<sup>36</sup> Vor allem Lieder von Yunus Emre wurden nun in den verschiedensten Musikstilen vertont, für mehrstimmigen Chor oder im Stil traditioneller osmanisch-türkischer Kunstmusik. Auf dem Land wirkte die Tabuisie-

---

<sup>34</sup> Clarke 1998, S. 254, 273.

<sup>35</sup> Öztürkmen 1998.

<sup>36</sup> Yekta, Ezgi, Irsoy & Cagatay 1933.



zung des Alevismus noch weitaus länger und erst Anfang der 60er Jahre wurden erstmals alevitische semah im Rundfunk gesendet sowie auf 45-UpM-Platten veröffentlicht, teilweise sogar als Rock-Versionen. Auch die Musik des traditionellen Alevismus wurde nun zur öffentlich zugänglichen Kultur umgedeutet. Ruhi Su (gest. 1985) interpretierte zahllose Volkslieder, einschließlich semah und deysis, mit klassisch geschulter Stimme, und in den 70er und 80er Jahren machten berühmte Sänger wie Zülfü Livaneli oder Mahzuni Serif weitere Lieder dieses Repertoires populär. Viele Asik wurden im Laufe der 70er Jahre zu politischen Liedermachern, die großen Sänger der frühen Republikzeit (Asik Veysel, Davut Sulari, Feysullah Çınar, Daimi u.a.) wurden alt und starben.

Seit Ende der 70er Jahre konnte man in der Türkei an staatlichen Konservatorien Volksmusik studieren, und das musikalische und technische Niveau des baglama-Spiels war drastisch angestiegen. Volksmusik stieg auf zu einer Art "Kunst-Volksmusik" mit professionellen Virtuosen, Komponisten, Sängern und durchorganisierter Vermarktung. Eine neue Generation trat nach vorne, Sänger wie Mahsuni Serif, Murat Çobanoğlu, Nesimi Çimen, Arif Sağ, Muhlis Akarsu, Ali Eber Çiçek oder Musa Eroğlu. Ähnlich wie in der traditionellen Kunstmusik wurden aber auch Sängerinnen immer populärer und selbst alte asik-Lieder, deysis und semah werden heute in Interpretationen von Belkis Akkale oder Sabahhat Akkiraz zu wahren Volksschlagern. In den 80er Jahren – parallel also zum Beginn der alevitischen Renaissance - erreichten die Kassetten der vierköpfige baglama-Gruppe „Muhabbet“ mit ihren alevitischen Liedern und ihrer hohen Instrumentalkunst sechsstellige Verkaufsziffern.

#### *2.4. Musik zur Markierung alevitischer Identität*

Anfang der 90er Jahre, während der Wiederaufstieg des sunnitischen Islam zu einem Boom mit Kassettenaufnahmen von ilahi-Hymnen führte, wurde „alevitische Musik“ zur bevorzugten Identitätsmarkierung des Alevismus, insbesondere für Jugendliche. In allen alevitischen Zeitschriften finden sich heute Fotos von jungen semah-Tänzern und baglama-Spielern, und alevitische Musiker, vor allem Mahzuni Serif und Arif Sağ, sind zu Idolen der Jugend geworden, die während ihrer Auftritte, in Zeitungen und mehr oder weniger nachfolgenden Büchern immer wieder zu aktuellen inneralevitischen Diskussionen Stellung beziehen.<sup>37</sup> Tänzer und zum Teil äußerst prominente Musiker, die sich unter den Opfern von Sivas befanden (Edibe Sulari, die Tochter von Asik Davut Sulari, Hasret Gültekin, Nesimi Çimen und Muhlis Akarsu) werden heute unter Aleviten in hohem Andenken gehalten. Immer neue, explizit „alevitische“ Kassettenserien erschienen nun, teils von mehr oder weniger alevitischen Kassettensfirmen, teils direkt herausgegeben durch alevitische Organisationen, mit Aufnahmen von semah und deysis (Serie „Hz. Ali Dergah“ bei Ozan Kasetçilik, „Ozanların Diliyle Hacı Bektaş Veli“ bei Diyar) oder ganzen cem's ("Alevilikte 12 Hizmet ve Cem Tertibi" bei Gürsev). Viele Kassetten sind den Opfern von Sivas gewidmet. Wieder und wieder erklingen heute während alevitischer Veranstaltungen die gleichen Lieder und semah, ergänzt durch einzelne Stücke aktuell beliebter Volksmusikassetten.

Dabei lässt sich rein musikalisch so etwa wie 'alevitische Musik' als eigenständige Gattung eigentlich nicht abgrenzen. Insbesondere deysis bilden zum einen untereinander keine musikalische Einheit und unterscheiden sich zum andern auch nicht markant von andern Volksliedern. Manchmal gehen ihnen längere Instrumental-Improvisationen voraus, einige sind metrisch frei, andere haben die typischen asymmetrischen Rhythmen der anatolischen Volksmusik. Meist handelt es sich um melodisch einfache Strophenlieder, oft mit langen Textwiederholungen, monoton und eindringlich, mit beinahe meditativer Wirkung. Oft werden gleiche Melodien an verschiedenen Orten mit verschiedenem Text gesungen bzw. gleiche

---

<sup>37</sup> Yagiz 1994 mit einem Interview mit Mahzuni Serif (S. 39-44), Yürükoglu 1993.

Texte zu unterschiedlichen Melodien.<sup>38</sup> Allerdings hat sich mittlerweile eine Art alevitischer Liederstil herausgebildet, wenn auch nur unscharf von anderer Volksmusik getrennt. Herausragender Vertreter dieses Stils ist Arif Sag. Die baglama wird in diesem Stil in der Regel in der sogenannten „baglama düzeni“ gestimmt (la-re-mi), die Lieder sind fast durchweg in gleichem Modus (dorisch mit leicht erniedrigter zweiter und sechster Stufe<sup>39</sup>), wobei aufgrund der uniformen Stimmung und Grifftechnik die immer gleichen Verzierungen bestimmten Tonstufen fest zugeordnet sind (etwa der tonräumlich enge Triller auf der Stufe si). Selbst die Melodien sind relativ einheitlich und verlaufen meist in kurzen Abwärtssequenzen.

Demgegenüber bilden semah-Lieder tatsächlich eine erkennbare musikalisch Einheit.<sup>40</sup> Die Musik der semah ist in der Regel drei-, selten vierteilig, wobei sich das Tempo von Abschnitt zu Abschnitt kontinuierlich steigert: Auf eine langsame Einleitung (agirlama) folgen immer schneller Teile mit regional verschiedenen Eigenbezeichnungen (yürüme - hızlanma; hoplatma - yeldirme – devsirime). Die Musik der Tänze verläuft häufig in wechselnden 4er, 7er oder 9er Rhythmen, die meisten Melodien verharren in einem engem Tonumfang, dessen kurze Motive vielfach wiederholt werden. Je schneller die Tänze werden, desto einfacher und beschwörender wird die Musik. Der zweite Melodieabschnitt beginnt meist mit synkopierten Rhythmen, später kreist die immer schnellere Melodie oft nur noch um eine einzige Ebene. Gegen Ende kommt es meist wieder zu einer deutlichen Beruhigung der Tänze und ihrer Musik. Die wenigen vorhandenen Feldaufnahmen aus alevitischen Dörfern legen allerdings die Vermutung nahe, in früheren Zeiten habe es sich insbesondere bei den semah weniger um feste Tanzlieder als vielmehr um impulsive Rezitationen gehandelt, die erst im Zuge der Artifizierung von Volksmusik im 20. Jahrhundert einen eindeutig musikalischen Charakter angenommen haben. Obwohl es sich heute jedenfalls eindeutig um „Lieder“ handelt, denen klanglich nichts irgendwie Archaisches anhaftet, werden sie im Kontext von cem's fast wie Gebete empfunden.

Auch die Tänze selbst, früher informell und offenbar mit durchaus ekstatischen Zügen, haben heute vielfach den Charakter von Vorführungen angenommen und werden nur noch selten von einfachen Gemeindemitgliedern, sondern fast immer von Jugendlichen der lokalen, speziell angelernten semah-Gruppen getanzt: „Sie tritt in einheitlicher Gewandung auf, die keineswegs der Alltags- oder Festkleidung der anatolischen Bevölkerung entspricht, sondern aus allerhand nachgearbeiteten Versatzstücken traditioneller (oder dem was dafür gehalten wird) Kleidung besteht.“<sup>41</sup> Auch außerhalb von cem's oder alevitischen Kulturveranstaltungen werden heute immer wieder semah vorgeführt, etwa bei Konzerten, Tanzvorführungen oder Hochzeitsfeiern.<sup>42</sup> Die semah-Gruppen kombinieren dabei semahs verschiedenster Regi-

<sup>38</sup> Von dem Buch Duygulu (1997) abgesehen fehlt es bislang an musikwissenschaftlichen Untersuchungen der wohl Tausenden von deysis und ihrer regionalen Varianz.

<sup>39</sup> Duygulu 1997, S. 23f.

<sup>40</sup> Aydogmus 1998, Bozkurt 1992, Erseven 1990, And 1976.

<sup>41</sup> Vorhoff 1995, S. 160. Die Kleidung der Semah-Tänzer besteht zumeist aus langen Gewändern, die grün oder orange-gelb bestickt sind, grünen oder roten Hesen, roten Stirnbändern, sowie weißen oder grünen Kopftüchern. Die Tänzer der Semahgruppe von Helmstatt tritt auch paarweise in verschiedenen Farben (rot, grün, violett, gelb, hellblau, weiß) auf.

<sup>42</sup> Auf ihrer Homepage warnte die Föderation der alevitischen Jugendverbände 1997 explizit und sowohl auf deutsch wie auf türkisch vor einer Sekularisierung des semah: „*Leider wird der Semah heutzutage von den alevitischen Jugendlichen nicht ausreichend als religiöses Ritual wahrgenommen und gewürdigt. Einige verwechseln den Semah mit Folklore und versuchen überall, wo es sich anbietet scheint (sic!), den Semah zu „tanzen“. Doch wenn wir nicht selbst unsere Fehler korrigieren, werden vielleicht unsere Kinder den Semah wirklich nur als Folklore kennen lernen.*“ Dann in Großbuchstaben: „MAN KANN UND SOLLTE AUCH NICHT IN HOCHZEITEN; FEIERLICHEN ANLÄSSEN ODER POLITISCHEN VERANSTALTUNGEN DEN SEMAH VORFÜHREN ODER „TANZEN“: DENN SO GEHT DER GANZE SINN DES SEMAH'S; DAS EINS-WERDEN MIT GOTT UND NATUR; REGELRECHT VERLOREN!!!! (= „Degerli Canlar!!! Semahlarimiza sahip cikalim. Her eglencelerde, gecelerde ve dügünlerde semah dönmeylim..... Semahin tek yeri cem'lerimizdir, hünkar Bektasi Veli, Abdal Musa anma vb. Günlerdir!!“) [<http://www.aix.de/user/aagb/html/Semah-d.htm>]

onen, mitunter werden Elemente verschiedener semah in durchchoreographierten Inszenierungen mit speziellen Kostümen und ausgefeilter Lichtregie zu einer artifiziellen Synthese miteinander verflochten, im Istanbuler Sahkulu Sultan Vakfi etwa durch Mehmet Aydogmus, in Deutschland durch den Komponist und Regisseur Hasan Yükselir. Einige solcher Stücke tragen den Charakter stilisierter cem's, andere wirken eher wie Ballett- oder Theaterinszenierungen.<sup>43</sup>

Heute werden Konzerte mit „alevitischer Musik“ von Jugendlichen meist außergewöhnlich gut besucht, während alevitische Podiumsdiskussionen, Vorträge oder selbst cems weit aus weniger Attraktivität besitzen. Immer öfter nehmen alevitische Veranstaltungen den Charakter reiner Konzerte an<sup>44</sup>, eine Entwicklung, die von religiös engagierten Aleviten durchaus mit Unbehagen beobachtet wird. Weniger im öffentlichen Blickfeld als die eher politischen Identitätskontroversen, besteht im gegenwärtigen Alevismus auch zwischen alevitischer und musikalischer Identität ein nicht immer spannungsfreies Verhältnis. Vielen bekannten Musikern, auch etwa Arif Sag, wird von alevitischen Funktionären vorgeworfen, er bereichere sich am Alevismus.<sup>45</sup> Oft jedoch ist es eigentlich eher ein ebenso idealistischer, aber eben künstlerischer Anspruch, der dem religiösen Konkurrenz macht. Gerade Arif Sag's lange Instrumental-Improvisationen, die in ihrer Virtuosität und dem absolut-musikalischen Anspruch nur noch sehr entfernt an die bäuerliche Volksmusik früherer Tage erinnern, haben unüberhörbar meditativen Charakter. Überspitzt formuliert findet hier ein Wandel statt von Musik mit religiöser Funktion hin zu Musik als eine Art sekularisierter Religion, eine Entwicklung, ähnlich der europäisch-christlicher Musik im frühen 19. Jahrhundert: Ursprünglich liturgische Musik (Messen, Kantaten etc.) drang damals allmählich in bürgerliche Konzertsäle vor, während die ästhetische Wertschätzung von Kunst gleichzeitig immer stärker religiöse Züge annahm. Kunst und Religion gingen langsam ineinander über, und Mitte des Jahrhunderts behauptete Richard Wagner explizit, Kunst habe den Stellenwert und die Funktion von Religion übernommen.<sup>46</sup>

### 3. Alevismus im Musikleben der türkischen Diaspora

#### 3.1. Aleviten und traditionelle 'alevitischer Musik'

Während für die meisten Bereiche türkischer Kultur die gesellschaftliche Situation als Minderheit in der Diaspora vollkommen ungewohnt war und das Fehlen staatlicher Kulturförderung auf das kulturelle türkische Leben Europas daher verheerend wirkte, erlebten die europäischen Aleviten auch ihre kulturelle Situation gegenüber der Türkei nicht unbedingt als Verschlechterung. Ihr dort aus der Not entwickeltes Kulturleben, das sich vor allem auf enge, persönliche Verbindungen stützte, konnte ohne große Verluste auch in Europa funktionieren. Ein junger Alevite findet in seiner familiären und landsmannschaftlichen (hemserilik-)Umgebung auch ohne staatliche Unterstützung leicht einen baglama-Lehrer. Die weitaus meisten baglama-Spieler in Deutschland stammen aus alevitischen Familien, ebenso Inhaber von Musikschulen oder Volksmusikvereinen (so die Berliner Baglama Gesellschaft bzw. die Orient

<sup>43</sup> Beobachtet etwa am 31.5.1998 in Şahsultan (Istanbul) oder am 7.5.1998 während der Abdal Musa Feiern durch die Balandir Semah Ekibi. Bereits in den 70er Jahren wurde in Hacibektas ein „Haci Bektas Oratorium“ aufgeführt, „composed by a local teacher“ (Norton 1992, S. 189). Ähnlich die Inszenierungen Hasan Yükselirs in Berlin 1997.

<sup>44</sup> Vergl. etwa über die Veranstaltung von Hacibektas: „Anma töreni degil sanki festival – Konserler dolup tasarken panelleri izleyen yok.“ in: Cumhuriyet 20.8.1998.

<sup>45</sup> Als der alevitische Berliner Musiker Adil Arslan im Mai 1995 in der Berliner Philharmonie ein Konzert mit Arif Sag, Erdal Erzincan und Erol Parlak veranstaltete, rief das Alevitische Kulturzentrum mit dem genannten Argument zum Boykot auf und verteilte vor dem Konzertsaal Protestflugblätter.

<sup>46</sup> De la Motte 1995, insbesondere die darin enthaltenen Aufsätze Seidel und von Loesch.

Musik Schule Berlin oder die Musikschule von Güler Duman in Hannover), ebenso viele Hochzeitsmusiker<sup>47</sup>, kommerzielle Konzertveranstalter oder Besitzer von Musikläden (In Berlin etwa Saygin Müzikevi. Özlem Müzikevi oder Ozan Kasetçilik, in Köln Cem Müzik – inzwischen umbenannt in Mozaik Müzik Okulu - oder Güvercim Müzik Evi in Groß-Zimmern bei Darmstadt). In Basel mit seiner hohen Konzentration alevitischer Migranten scheint es derzeit, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, praktisch überhaupt nur alevitische Musiker zu geben, selbst in den wenigen Musikrestaurants wird vor allem Volksmusik mit alevitischem Hintergrund gespielt.<sup>48</sup> In allen größeren Städten Deutschlands leben heute zahllose Jugendliche aus alevitischen Familien, die mehr oder weniger gut baglama spielen.

Ohnehin scheint ein großer Teil der in der Diaspora lebendigen türkischen Volksmusik in erster Linie der kulturellen Identitätsmarkierung zu dienen und ist weniger mit künstlerischem Anspruch verbunden. Viele türkische Landsmannschaftsvereine, nicht nur alevitische, versuchen ihren Kindern und Jugendlichen ein Stück ihrer jeweiligen spezifischen Identität zu vermitteln.

Die Vermittlung alevitischer Musiktraditionen erwies sich dabei für die ersten alevitischen Organisationen der Diaspora allerdings als außerordentlich schwierig. Insbesondere die semah waren Ende der 80er Jahre selbst bei den meisten Dedes weitgehend vergessen und nur in wenigen Städten fanden sich Lehrer - wie in Berlin Elif Ana (Yahsi) - die sie noch gelernt hatten.

Im Basel etwa waren unter Aleviten nur noch rudimentäre Reste des semah bekannt, vor allem die typischen Armbewegungen, die mitunter bei Hochzeitsfeiern getanzt wurden. Das erste Basler Alevitenzentrum („Basel ve Çevresi Alevi Bektaşî Kültür Birliđi“) beauftragte zunächst Edibe Sulari, Tochter des Aşık Davut Sulari, mit einem semah-Unterricht. Diese jedoch starb am 2. Juli 1993 bei dem Brandanschlag von Sivas. Eine Jugendgruppe versuchte daraufhin, die Tänze selbständig mit Hilfe von Videos neu zu erlernen. Schließlich holte der Verein den professionellen semah-Lehrer Mehmet Erdogmus von Istanbul Alevitenzentrum Sahkulu Sultan Vakfî. Erdogmus blieb einige Wochen in Basel – abschließend wurden seine semah sicherheitshalber auf Video dokumentiert – und ging in gleicher Mission weiter nach Zürich, Weil am Rhein und Offenburg<sup>49</sup>. Seit 1997 unterrichtet, ebenfalls aus Istanbul herbeigerufen, der Volksmusiklehrer Ibrahim Cal im Basler Alevitenzentrum. In ähnlicher Weise verfahren heute viele kleinere alevitische Vereine, mittlerweile gibt es allerdings auch innerhalb Deutschlands zahlreiche Dedes, semah-Lehrer oder Musiker, die für Kurse oder cems gerufen werden können<sup>50</sup>.

### *3.2. Alevitische Organisationen im Musikleben*

---

<sup>47</sup> Ali Derdiyok etwa, Begründer des Duos „Derdiyoklar“, das seit Anfang der 80er Jahre zunächst in Frankfurt, später von Nürnberg aus in ganz Süddeutschland mit ihrem Disko-Folk, einer Mischung aus Volks- und Arabeskmusik, sowie alevitischen deysis Furore machte, entstammt einer Dede-Familie aus Malatya und machte seine ersten musikalischen Erfahrungen mit Musik alevitischer Tradition. Mit ihren bislang 13 Kassetten wurden Derdiyoklar zum Vorbild einer ganzen Generation von Hochzeitsmusikern. Ende 1988 stieß mit dem Schlagzeuger Mehmet Tanis ein junger Musiker der zweiten Einwanderergeneration zur Gruppe, der zuvor mit deutschen Musikern Rock im Stil von Deep Purple und Jimmy Hendrix gespielt hatte.

<sup>48</sup> Greve 1998.

<sup>49</sup> Gespräch mit Mehmet Aydogmus in Tekke (Antalya) am 4.6.1998; Video des Basel Alevitenzentrums 1997.

<sup>50</sup> In seiner Diplomarbeit berichtet Nikolaus Netzer (1995, S. 45) von gleichen Beobachtungen beim „Freizeit- und Kulturzentrum der Anatolischen Aleviten in Tirol / Anadolu Alevileri Kültür Merkezi“: „Oft wird mit Deutschland auch Kontakt aufgenommen, wenn es um den Besuch eines Dedes oder eines anderen Geistlichen aus der Türkei geht. Dieser reist dann meistens von Österreich nach Deutschland oder umgekehrt, um mit so vielen Vereinen wie möglich religiöse Feste zu feiern.“

Das professionelle Musikleben der türkischen Diaspora dagegen ist geprägt von Schnelligkeit und weitgehender Atomisierung.<sup>51</sup> Finanziell gesicherte Institutionen wie Konservatorien oder feste Rundfunkensembles sind für türkische Musiker zumindest in Deutschland in der Regel nicht offen, und eine gezielte Kulturpolitik und -förderung von deutscher Seite besteht derzeit nur in zarten Ansätzen. Neben vereinzelt kommerziellen Einrichtungen wie Musikrestaurants oder Hochzeitssalons bilden Selbsthilfevereine und einzelne städtische Musikschulen die wichtigsten Festpunkte des Musiklebens. In den meisten Fällen stehen ambitionierteren türkischen Musikern in Deutschland eigentlich nur zwei Wege zur Auswahl: Die Produktion einer eigenen Kassette – dafür freilich verlangen die Istanbuler Kassettenlabels mindestens 15 000 DM, oft weitaus mehr – oder aber Musikunterricht sowie Auftritte bei Migrantenorganisationen.

Hier nun besitzen alevitische Vereine beinahe eine Monopolstellung. Bieten in der Regel nur wenige Landsmannschaftsvereine oder erst recht politisch oder sunnitisch-islamisch orientierte Vereine Musik- oder Tanzkurse an, so gibt es in praktisch allen alevitischen Vereinen – ungeachtet ihrer politischen Ausrichtung, kemalistisch, kurdisch-nationalistisch, PKK-nahe, linksliberal bis linksextrem – für Jugendliche eigene saz-Gruppen, semah-Kurse, manchmal auch Volksliedchöre oder Volkstanzgruppen.

Zunächst also bestehen hier für Musiker Möglichkeiten, als Lehrer ein geringes aber einigermaßen regelmäßiges Einkommen zu finden. Darüber hinaus aber sind alevitische Organisationen und insbesondere alevitische Festivals für Musiker wichtige Kontaktbörsen: Hier trifft man Sänger und Instrumentalisten, Musikalienhändler, Kassettenverkäufer und Musiklehrer, in den kleinen alevitischen Zeitschriften findet man Berichte über Musik und Musiker in der Türkei und Deutschland, dazwischen Anzeigen von Hochzeitskapellen und Musikläden.

Die eigentliche Bedeutung alevitischer Organisationen für das Musikleben der Diaspora aber liegt in ihrer überregionalen Vernetzung, die, von musikalisch weitaus weniger bedeutsamen kurdischen Organisationen abgesehen, in der Diaspora einzigartig ist. Alevitische Vereine stehen meist in engem Kontakt zu solchen benachbarter Städte, über die Föderationen bestehen überdies bundes- und europaweite Kontakte. Überall in Deutschland veranstalten lokale alevitische Vereine regelmäßig konzertartige Kulturabende. Bevor dort jedoch große alevitische Volksliedstars aus der Türkei auftreten, bekommen in der Regel einige weniger bekannte junge alevitische Musiker aus Deutschland die wertvolle Gelegenheit, sich ebenfalls einem größeren Publikum zu präsentieren. Ein Konzert des Duisburger Alevitischen Kulturzentrums am 11.10.1998 zeigt die typische Mischung von regionalen, überregionalen, deutschlandweit bekannten und internationalen Künstlern.<sup>52</sup> Seit 1994 finden einmal jährlich monumentale alevitische Kulturfestivals zu Ehren der Opfer von Sivas statt, bei denen gut zwei Dutzend Künstler auftreten. 1997 kamen ins Müngersdorfer Fußballstadion in Köln etwa 25-30 000 Besucher, angereist in 250 Bussen aus ganz Deutschland, Österreich, der Schweiz, London und Brüssel. 1998 traten an die Stelle der allzu großen Konzerte dezentrale Veranstaltungen, im Jahr 2000 fand wieder eine monumentale Zentralveranstaltung statt, das "Epos des Jahrtausends - Bin Yilin Türküsü", bei dem neben zahllosen Solisten aus der Türkei sowie der Diaspora, auch insgesamt 1246 baglama-Spieler und 674 Semah-Tänzer auftraten, die über die regionalen alevitischen Vereine aus ganz Deutschland vermittelt und für diesen Abend trainiert worden waren. Ergänzt wurde das Spektakel durch das Kölner Sinfonieorchester unter der Leitung von Betin Günes, der bekannte semahlar wie "Ötme Bülbül Ötme"

---

<sup>51</sup> Der Verfasser arbeitet derzeit an einem von der Volkswagen-Stiftung geförderten Forschungsprojekt über dieses Musikleben bzw. über den Anteil türkischer Migranten und ihrer Nachkommen am Musikleben in Deutschland (siehe im Literaturverzeichnis bislang erschienene Einzelstudien).

<sup>52</sup> Ergün Efe (Wuppertal), Erdal Akkaya (Duisburg-Homberg), Güler Duman (Hannover), Yılmaz Celik (Basel), Muharrem Akyildiz (Duisburg-Hamborn), Nimet Isil (Duisburg-Marxloh), Zafer Gündogdu (Türkei) sowie die weitgehend unbekannteren Gülsen Altun, Songül Obay und Deniz Coskun.

oder Baglama-Stücke wie Ali Ekber Ciceks "Haydar Haydar" für Baglama und Orchester bearbeitet hatte, daneben ein Gospelchor aus Mannheim, eine afrikanische Musik- und Tanzgruppe, sowie weitere griechische Musiker.

### 3.3. Identitätsmixturen

Angesichts ihrer Monopolstellung im Musikleben der Diaspora üben alevitische Vereine eine Sogwirkung auch auf solche Musiker aus, die sich eigentlich weniger als Aleviten fühlen, und viele Musikläden, Instrumental- oder Tanzlehrer sowie professionelle Hochzeitsmusiker profitieren mehr oder weniger gezielt von dem alevitischen Netzwerk, verteilen Werbezettel, schlagen während der Veranstaltungen Verkaufsstände auf und unterhalten gute Beziehungen zu alevitischen Funktionären. Für viele Musiker dürfte es zwischen ihrer alevitischen Identität und der als Musiker Überlappungen bzw. nicht immer bewusste Konflikte geben. So ist es einerseits eine Ehre und religiöse Pflicht, als zakir an einer cem mitzuwirken, andererseits kann es einer musikalischen Karriere auch nicht schaden. Umgekehrt benutzen viele alevitische Vereine den Hinweis auf alevitische Solidarität lediglich dazu, die Gagen für Musiker zu drücken, weniger prominenten, jungen Sängern werden oft nicht einmal die Anreisekosten erstattet.

Ein Beispiel für die vollständige Trennung beider Identitäten ist die Berliner Rap-Gruppe Islamic Force (zwischenzeitlich umbenannt in KanAK).<sup>53</sup> Einer der beiden türkischen Rapper trat stets mit einer zülfikar-Kette auf, und das Label, auf dem ihre erste CD erschien, hieß Dede Record. Die Bezeichnung „alevitische Gruppe“ lehnten jedoch alle Mitglieder (zwei Türken, ein Portugiese, eine Albanerin) einhellig ab. Sie verstanden sich ausschließlich als Musiker und identifizieren sich wenn dann am ehesten im Sinne des Hiphop mit den Schwarzen der USA.

Die Idee des 'deutschen Alevismus' hat diesem Identitätskonvolut ein weiteres Element hinzugefügt. Zum einen finden mitunter bereits vereinzelt nicht-Migranten Eingang in das alevitische Musikleben der Diaspora, etwa in Basel Elif Baci oder, mittlerweile auch in der Türkei erfolgreich, das Pariser Duo Françoise & Mahmut Demir. Zum anderen nehmen Aleviten auch immer deutlicher Einflüsse der deutschen Umgebung auf. Als etwa das Berliner Alevitische Kulturzentrum jüngst eine Kreuzberger Kirche kaufte, versuchte der mit dem Verein eng befreundete, prominente Musiker Hasan Yükselir von Köln aus per Telephon den Vorstand zu überreden, die noch vorhandene Kirchenorgel keinesfalls auszubauen, sondern für alevitische Musik zu nutzen.<sup>54</sup> In den cem's des derzeit einzigen praktizierenden Dede's der zweiten Migrantengeneration, Zeynel Dede (Arslan) (er selbst bezeichnet sich als „alevitischer Theosoph“<sup>55</sup>) haben neben Elementen von Joga und Buddhismus auch Zitate von Sokrates und Goethe Eingang gefunden.<sup>56</sup> Kürzlich vollzog Zeynel Arslan, wohl erstmals in Deutschland, in einer Kirche eine bi-religiöse Trauung, gemeinsam mit einem evangelischen Pfarrer. Er dürfte auch der einzige Dede sein, der cems zu Lehrzwecken bereits vollständig auf deutsch abgehalten hat, einschließlich der dazugehörigen Lieder, die er, wie viele Dede's selber schreibt:

*Für die ewige Wahrheit (Zeynel Arslan, Mai 1998)*

<sup>53</sup> Der Name „Islamic Force“ war vor allem als Provokation gegen deutsche Klischees gemeint, ähnlich auch „KanAK“, dass sich aber außerdem als türkisches Wort für „Fließendes Blut“ verstehen lässt.

<sup>54</sup> Gespräch mit Halit Büyükgöl, damals stellvertretender Vorsitzende des Alevitischen Kulturzentrums Berlin am 9.11.1998 in Berlin. Letztendlich bestanden jedoch die Vorbesitzer darauf, die Orgel auszubauen und zu behalten.

<sup>55</sup> Arslan 1998 a, b, c.

<sup>56</sup> Cem in Worms am 7.11.1998.

*Gott ist in der höheren Wahrheit  
so erlangt's Bewusstsein Klarheit  
schaff dich raus aus der Dunkelheit  
Hü gerçegin demine  
Hü für die ewige Wahrheit hü!*

*Refrain:*

*Hudey um des Meisters Willen  
des heiligen Schahes Willen  
der zwölf Imame Willen  
Hü gerçegin demine  
Hü für die ewige Wahrheit hü!*

*Alles ist in allem erhalten  
lass deine Knospen entfalten  
zur Vollkommenheit gehalten  
Hü gerçegin demine  
Hü für die ewige Wahrheit hü!*

*(Refrain)*

*So wie Pir Sultan es auch sang  
deshalb erhängt man ihn am Strang  
fing dann richtig zu leben an  
Hü gerçegin demine  
Hü für die ewige Wahrheit hü!*

In allen Identitätskombinationen mit alevitischem Anteil spielt Musik heute eine Schlüsselrolle. In der Türkei führt dieser Umstand zu einer gewissen Rivalität zwischen alevitischer und musikalischer Identität, deren Verhältnis zueinander derzeit individuell durchaus unterschiedlich bestimmt wird. Unter Jugendlichen der alevitischen Diaspora Westeuropas ist die Gewichtung beider Identitäten klar zugunsten der alevitischen verschoben. Während diese nämlich auch in einer deutschen Mehrheitsgesellschaft ohne äußere Unterstützung überleben und sogar erstarken kann, hat die selbstbewusste Entfaltung einer Identität als türkischer Volksmusiker in Deutschland angesichts der andauernden Ausgrenzung dieser Musik vom deutschen Kulturleben und von deutscher Kulturförderung praktisch keine Chance.

## Literatur

- Alevitisches Kulturzentrum Ludwigsburg und Umgebung e.V. (Hg.): Islam und Alevitentum, Möglingen 1997
- Metin And: A Pictorial History of Turkish Dancing, Ankara: Dost 1976
- Peter Alford Andrews: Ethnic Groups of Turkey, Wiesbaden: Reichert 1989
- Zeynel Arslan: Geschichtlicher Abriss über das Alevitentum, in: Die Stimme der Aleviten, Nr. 26, 1998 (a), S.10-12
- Zeynel Arslan: Trauung durch einen Dede in der Kirche, in: Die Stimme der Aleviten, Nr. 26, 1998(b), S. 22-24
- Zeynel Arslan: Das Alevitentum - Global betrachtet, in: Alevilerin Sesi, Nr. 25, 1998, (c), S. 10-12
- Mehmet Aydogmus: Semahlarimiz, in: Kervan 67, 1998, S. 22; 66, 1998, S. 24-25
- Manfred Backhausen, Anton Josef Dierl: Der rituelle Gottesdienst CEM des anatolischen Alevismus, Deimling Wissenschaftliche Monographien 13, Wuppertal: Deimling 1996
- Nejat Birdogan, Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik, Hamburg Alevi Kültür Merkezi Yayinlari 1990
- Fuat Bozkurt: Semahlar, Istanbul: Cem 1992 (21995)

- Martin van Bruinessen: Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey, in: Middle East Report, July-September 1996, S. 7-10
- Peter J. Bumke: The Kurdish Alevis - Boundaries and Perceptions, in: Andrews, Ethnic Groups, S. 510-518
- Helmut Bürgel, Markus Moehring, Gudrun Schubert (Hg.): Zwischen zwei Welten. Türkisches Leben in Lörrach, Katalog zur Ausstellung im Museum am Burghof, Lörracher Hefte 1, Lörrach: Waldemar Lutz 1996
- Halil Can, „Aleviligimizi saklamayalım“. Berlin’li Alevi gençleriyle Alevilik üzerine bir söyleşi, in: Kauderzanca & Yazınca 1/ 1996, S. 39f
- Gloria Clarke: „How musical is a Dede?“. Elite Music Education: The Role of Music in the Education of Alevi Spiritual Leaders in Turkey, unveröffentlichte Dissertation Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Müzikoloji Anabilim Dalı. Etnomüzikoloji ve Folklor Programı, Istanbul 1998
- James Clifford: Diasporas, in: Cultural Anthropology 9 (3), 1994, S. 302-338
- James Clifford: Traveling Culture, in: L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler: Cultural Studies, New York: Routledge, 1992, S. 96-116
- Melih Duygulu: Alevi-Bektasi Müziginde Deyisler, Istanbul: Sistem 1997
- Sinan Erbektas: Axiome und Organisationsformen der Aleviten, in: Föderation der Alevitengemeinden (Hg.): Wie der Phönix aus der Asche. Renaissance des Alevismus, Köln 1998, S. 86-109
- Sinan Erbektas: Alevi-Bektasiligin Temel Öğretisi. Panelistler için Dökümanlar, Köln: AABF Yayinlari 1998
- Sinan Erbektas: Auf dem Weg zu einem Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts, in: Die Stimme der Aleviten, Nr. 26, 1998, S. 28-39
- Ilhan Cem Erseven: Aleviler'de Semah, Istanbul: Ant 1990
- Suraiya Faroqhi: Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826), Wien: Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien 1981
- Paul Gilroy: The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness, Cambridge, Massachusetts 1993.
- Altan Gokalp: Alevisme nomade: des communautés de statut à l’identité communautaire, in Andrews 1989, S. 524-537.
- Abdülbâki Gölpınarlı: Alevî-Bektâsî Nefesleri, Ankara 1963
- Martin Greve: Musik aus der Türkei in Duisburg, in: Landesmusikrat Nordrhein-Westfalen (Hg.): Musik in Nordrhein-Westfalen (in Druck)
- Martin Greve: Der elektrifizierte Koran mit Saiten. Die Modernisierung Alevitischer Musik im 20. Jahrhundert, in: Föderation der Alevitengemeinden (Hg.): Wie der Phönix aus der Asche. Renaissance des Alevismus, Köln 1998, S. 52-81
- Martin Greve: Basel'de Türk Müzigi oder Türkische Musik in Basel, in: Basler Zeitung, 23.5.1998, S. 15
- Martin Greve & Tülay Çinar: Das Türkische Berlin, Berlin: Die Ausländerbeauftragte des Senats 1998
- Martin Greve: Alla Turca - Musik aus der Türkei in Berlin, Berlin: Die Ausländerbeauftragte des Senats 1997
- Ali Duran Gülçiçek: Der Weg der Aleviten (Bektaschiten). Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft, Köln: Ethnographia Anatolica Verlag 1994
- Steward Hall: Cultural Identity and Diaspora, in: Jonathan Rutherford (Hg.). Identity: Community, Culture, Difference. London: Lawrence and Wishart, 1992, S. 222-237; deutsch (Kulturelle Identität und Diaspora), in: Stuart Hall: Rassismus und kulturelle Identität, Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument 1994
- Eric Hobsbawm , Terence Ranger: The Invention of Tradition, Cambridge: Cambridge University Press 1983



- Ayhan Kaya: Cultural Clientalism and Alevi Resurgence in the Turkish Diaspora: Berlin Alevis, in: Multicultural Clientalism. New Perspectives on Turkey, Istanbul: Bogaziçi Üniversitesi 1998
- Kriztina Kehl-Bodrogi: Die Kizilbas / Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien, Berlin: Schwarz 1988
- Krisztina Kehl-Bodrogi: Vom revolutionären Klassenkampf zum "wahren" Islam. Transformationsprozesse im Alevitentum in der Türkei nach 1980, Sozialanthropologische Arbeitspapiere Nr. 49, Berlin: Das Arabische Buch 1992
- Kriztina Kehl-Bodrogi: "We Are One People!" Identity Politics Among the Zaza (Turkey) in the European Diaspora, in: Sociologus 2, 1998, S. 111-135
- Hans Lukas Kieser: L'Alévisme Kurde, in: Les Kurdes et les Etats, Peuples Méditerranéens no 68-69, 1994, S. 57-76
- Ali Kiliç: Europäische Aleviten, in: Die Stimme der Aleviten, Nr. 26, 1998, S.6-8
- Heinz von Loesch: Kunst als Religion und Religion als Kunst. Zur Kunst- und Religionsphilosophie Richard Wagners, in: Helga de la Motte-Haber (Hg.): Musik und Religion, Laaber: Laaber 1995, S.117-136
- Ruth Mandel: The Alevi-Bektashi Identity in a Foreign Context. The Example of Berlin, in: Popovic & Veinstein 1992, S. 419-426
- Mannheim Alevi Kültür Merkezi Yayinlari: 1: Alevilik, Mannheim 1998
- Irene Markoff: The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam: The Case of the Alevis of Turkey, World of Music, Vol. 28,3, 1986, S. 42-54
- Elise Massicard: Alevism as Productive Misunderstanding: The Hacibektas Festival, in: Paul J. White, Joost Jongerden (Hg.): The Alevi Enigma, London: Zed Books 2000
- Irène Melikhoff: The Ceremony of Ayin-i Cem among the Alevi of Anatolia. Vortrag gehalten am Seminar für Vergleichende Musikwissenschaften der FU Berlin (MS) 1971
- Helga de la Motte-Haber (Hg.): Musik und Religion, Laaber: Laaber 1995
- Nikolaus Netzer: Türkische Musik in Innsbruck. Bestandsaufnahme der musikalischen Aktivitäten im Verein "Freizeit- und Kulturzentrum der Anatolischen Aleviten in Tirol" "Anadolu Alevileri Kültür Merkezi" in Innsbruck, Diplomarbeit an der Hochschule für Musik und darstellende Kunst "Mozarteum" Salzburg - Innsbruck, Innsbruck 1995
- John David Norton: The Development of the Annual Festival at Haci Bektas 1964-1985, in: Popovic & Veinstein 1992, S. 187-196
- Ahmet Yasar Ocak: Alevilik ve Bektasilik hakkındaki son yayinlar üzerinde (1990) genel bir bakis ve bazi gerçekler, in: Tarih ve Toplum 1991, Nr. 91, 20-25, Nr. 92, S. 51-56
- Fikret Otyam: Hû Dost, Istanbul: Pencere 1997 (vierte erweiterte Auflage)
- Arzu Öztürkmen: Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik, Istanbul: Iletisim 1998
- Alexandre Popovic & G. Veinstein (Hg.): Les Bektachis, Revue des Études Islamiques Ix, Paris: Paul Geunther 1992
- Ursula Reinhard und Tiago de Oliveira Pinto: Sänger und Poeten mit der Laute. Türkische Âsik und Ozan, Berlin: Museum für Völkerkunde Berlin 1998
- Helga Rittersberger-Tilic: Development and Reformulation of a Returnee Identity as Alevi. In: Tord Olsson, Elisabeth Özdala, Catharina Raudvere (Hg.): Alevi Identity, Swedish Research Institute in Istanbul Transactions Vol. 8, Istanbul 1998, S. 69-78
- Vahit Lütfi Salci: Gizli Türk Halk Musikisi ve Türk Musikisi'nde Armoni Meseleleri (1940), Nachdruck Istanbul: Puhu 1985
- John Shindeldecker: Turkish Alevis Today. Istanbul: Sahkulu Sultan Vakfi 1998
- Wilhelm Seidel: Absolute Musik und Kunstreligion um 1800, in: Helga de la Motte-Haber (Hg.): Musik und Religion, Laaber: Laaber 1995, S. 91-114
- Cemal Sener: Saha Dogru Giden Kervan. Alevilik Nedir, Köln: AABF Yayinlari 1997
- Cemal Sener: Alevi Törenleri, Istanbul: Ant 1994
- Werner Sollors (Hg.): The Invention of Ethnicity, New York: Oxford University Press 1989

- Ali Tayyip Temiz: Bagimiz bir, ayak milyonlar, misali olalim. Interview mit Erdogan Biçici, in: Alevilerin Sesi 5, 1994, S.7f
- Laxmi Tewari: Turkish Village Music. In: Asian Music III, 1, 1972S. 10-24
- Alaverdi Turhan: İnsanlar birbirlerine kardeş gibi davranmalı, in: Hürriyet 19.2.1998, S. 14
- Dr. Ömer Uluçay: Gülbang. Alevilikte Dua. Adana: Ajans 1992
- Gerhard Vāth: Zur Diskussion über das Alevitentum, in: Zeitschrift für Türkeistudien, 1993, Hf. 2, S. 211-222
- Karin Vorhoff: Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart, Berlin: Klaus Schwarz 1995
- Czarina Wilpert: Orientations, Perceptions and Strategies among Turkish Alevi and Sunni Migrants, in: Gerholm,T.; Litman,Y.G.: The New Islamic Presence in Western Europe, London 1988, S. 88-106
- Süleyman Yagiz: Alevi Aydinlari, Alevi Dedeleri, Istanbul: Utku 1994
- Ali Yakar: 1999'da dünya aleviler konfederasyonu kurulacak, in: Hürriyet 19.12.1998, S.16
- Ali Yaman: Alevilik Nedir? Istanbul: Sahkulu Sultan Külliyesi 1998.
- Mehmet Yaman: Alevilik. Inanç - Edeb - Erkân. 3. Auflage 1994 Istanbul: Ufuk 1993
- Raûf Yekta, Subhi Ezgi, Ahmed Irsoy, Ali Rifat Çagatay (Hg.): Bektasi Nefesleri, Istanbul: Istanbul Konservatuari 1933
- Riza Yürükoglu: Degirmenin Bendine. Arif Sag'la müzik, alevilik ve siyaset üzerine sohbet. Istanbul: Alev 1993
- Zentrum für Türkeistudien (Hg.): Das ethnische und religiöse Mosaik der Türkei und seine Reflexionen auf Deutschland, Wissenschaftliche Schriftenreihe des Zentrums für Türkeistudien Bd. 1, Münster: Lit 1998