

Einblicke in das individuell gelebte Religionsverständnis von religiösen und nicht religiösen Frauen : Bedeutung des Alevitentums für kurdische Alevitinnen

Autor(en): **Cahannes, Jasmin**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **103 (2009)**

PDF erstellt am: **11.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130447>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Einblicke in das individuell gelebte Religionsverständnis von religiösen und nicht religiösen Frauen: Bedeutung des Alevitentums für kurdische Alevitinnen*

Jasmin Cahannes

Vorliegender Artikel gewährt Einblicke in das individuell gelebte Religionsverständnis von alevitischen Migrantinnen. Gelehrte und gelebte Religion ist nicht dasselbe. Stolz spricht in diesem Zusammenhang von verschiedenen Varianten und Ausformungen einer Religion:

«So gibt es die «offizielle» Form der Religion, wie sie von den zuständigen Spezialisten und Experten vorgestellt wird oder wie sie in den offiziellen Riten oder Schriften zum Ausdruck kommt; davon zu unterscheiden ist die «durchschnittliche Religion», d.h. das, was vom nicht spezialisierten Glied der Gemeinschaft als Symbol-, Normen, und Wertesystem reproduziert wird.»¹

Natürlich ist gelebte und gelehrte Religion nicht dasselbe, würde Thomas Luckmann² dazu sagen. Er beschreibt eine sich entwickelnde Dualität der Religion in der Moderne. Dabei geht er von einer «offiziellen Religion» – welche durch die Kirche oder Institution vertreten wird – und von einer «individuellen Religiosität» aus. Luckmann tritt damit der Säkularisierungsthese entgegen. Religion sei nicht im Begriff zu verschwinden, ihre Form habe sich lediglich verändert. Die Religion habe sich privatisiert. Wie auch Luckmann werden Ambivalenzen im Religionsverständnis von Weichling in die Moderne verortet: «Einer der Schlüssel zum Verständnis des ambivalenten Verhältnisses von Religion und Kultur liegt in der Haltung zur Moderne»,³ wobei auch er die Unterscheidung von objektiver Religion und subjektiver Religiosität aufgreift und von einer Auseinanderentwicklung dieser beiden Formen spricht.⁴ Schlüsselfigur in dieser Diskus-

* Vorliegender Artikel basiert auf einer qualitativen Empirieforschung, die im Rahmen einer Lizentiatsarbeit durchgeführt wurde. Siehe: Jasmin Cahannes, Kurdische alevitische Migrantinnen. Analyse zur Bedeutung des Alevitentums anhand sechs biographischer Interviews in Solothurn, Bern (unveröffentlichte Lizentiatsarbeit) 2008.

¹ Fritz Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 2001, 175.

² Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991.

³ Siegfried Weichlein, Religion und Kultur, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte SZRKG, 99 (2005), 371–384, hier 375.

⁴ Weichlein, Religion und Kultur (wie Anm. 3), 377.

sion ist der Philosoph Zygmunt Baumann, der Ambivalenzen der Gesellschaft (oder der Religion) in der Natur der Moderne begründet sieht.⁵ Kritisch zu fragen ist, ob die angesprochenen Ambivalenzen nicht schon vor der Moderne zur Religion gehören? Könnte nicht die Frage der Ambivalenz je nach Religionsdefinition obsolet werden, wenn Religion nicht als starre Einheit beschrieben werden würde?

Die Frage drängt sich auf, was Religion denn überhaupt ist. Dieser Artikel bewegt sich in diesem Spektrum. Erstens wird der Frage nachgegangen, wie Religion aus einer religionssoziologischen Sicht beschrieben wird. Bevor ein narrativer Blick in das persönliche Religionsverständnis von Alevitinnen gewährt wird, folgt eine kurze Übersicht des Alevitentum selbst. Zum Schluss werden die beiden Sichtweisen, die wissenschaftlichen Erklärungsversuche über Religion und die individuellen Zugänge zum Alevitentum und zur Religion, miteinander verglichen.

Was ist Religion – ein undefinierbarer Begriff?

Ethnologische und religionssoziologische Versuche Religion zu erklären, scheitern zum Scheitern verurteilt:

«Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der *Religion* wirft eine Reihe von Problemen auf. Denn allein schon der Begriff «Religion» ist höchst ungenau – oder vielfältig. Das zeigt sich schon daran, dass die Zahl der Definitionsversuche der Religion in die Hunderte geht.»⁶

Der Begriff Religion ist wohl so unfassbar, dass er nicht einmal im Wörterbuch der Völkerkunde erscheint. Dort wird lediglich unter «Religionsethnologie»⁷ darauf hingewiesen, dass das Hauptproblem derselben die Undefinierbarkeit ihres Gegenstandes – der Religion also – ist. Laut Pharo ist bis heute keine allgemein akzeptierte wissenschaftliche Definition vorhanden:

«A definition of the concept of «religion» has been and still is under critique. Scholars do not agree what this complicated category signifies. A final undisputed definition of «religion» thus does not exist.»⁸

Viele Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen sind sich nicht nur darüber einig, dass eine solche Definition schwierig festzusetzen ist, sondern hinterfragen zudem den Sinn einer solchen.⁹ Zur Übersicht wird folgend eine Auswahl verschiedener Ansätze von Religion diskutiert.

⁵ Zygmunt Baumann, *Moderne und Ambivalenz*, Hamburg 2005.

⁶ Hubert Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin 1999, 8.

⁷ Walter Hirschberg, *Wörterbuch der Völkerkunde*, Berlin 1999, 311.

⁸ Lars Kirkhusmo Pharo, *The Concept of «Religion» in Mesoamerican Languages*, in: *Numen* 54,1 (2007), 28–70, hier 29.

⁹ So etwa Pharo, *The Concept of «Religion» in Mesoamerican Languages* (wie Anm. 8), 28–70; Victoria S. Harrison, *The pragmatics of defining religion in a multi-cultural world*, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, 59, 3 (2006), 133–152; Ernst Feil, *Religion. Zum Begriff*, in: Hans-Dieter Betz/Don S. Browning/Bernd Jonowski/Eberhard Jüngel (Hg.), *Religion und Geschichte in der Gegenwart*, Tübingen 2004, 263–267; Kurt Hübner, *Zur Frage der Definition von Religion*, in: *Erwägen, Wissen, Ethik*, 14, 1 (2003), 30–31; Detlef Pollack, *Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns*, in: *Soziale Systeme*,

Substantieller Religionsansatz

Ein substantieller Religionsansatz untersucht die Religion von ihrem Gegenstand her. Er geht vom wesentlichen Inhalt ihrer Theologie aus und definiert Religion aus ihrem essentiellen Kern. Ein substantieller oder essentieller Zugang zur Religion fragt nach Gott und unterscheidet zwischen profanen und sakralen Phänomenen und beschäftigt sich dabei mit letzteren. Zentrale sakrale Phänomene stellen dabei Riten, Mythen und das Gebet dar, die als normativ gegeben wahrgenommen werden.¹⁰ Eine substantielle Religionsdefinition sagt laut Kehrer, «was Religion ist»¹¹. Kritisiert wird an diesem Ansatz insbesondere ihre starke Einengung, wodurch z.B. Religionen ohne Gott oder nichtwestliche Religionen zum Teil nicht mehr fassbar werden. Versuche, Religion von ihrem Inhalt her zu bestimmen, stossen nach Stolz auf «charakteristische Schwierigkeiten» und führen zur Erkenntnis, dass «die ‹Substanz› von Religion gerade nicht konstant, sondern im hohen Masse variabel»¹² ist.

Funktionale Religionsansätze

Im Gegensatz zum substantiellen Ansatz fragt eine funktionale Religionsdefinition nicht nach der Essenz, sondern nach der Leistung einer Religion und interpretiert diese innerhalb einer gesellschaftlichen Funktion. Dabei wird davon ausgegangen, dass theologische Inhalte kulturell geprägt werden. So sieht z.B. Malinowski Religion als Möglichkeit und Mittel, Grundprobleme des Menschen zu überwinden:

«Both magic and religion arise and function in situations of emotional stress: crises of life, lacunae in important pursuits, death and initiation into tribal mysteries, unhappy love and unsatisfied hate. Both magic and religion open up escapes from such situations and such impasses as offer no empirical way out except by ritual and belief into the domain of the supernatural.»¹³

Religion wird bei ihm also als Bedürfnisbefriedigung des Menschen angesehen.¹⁴ Wie bereits von Malinowski wird der Religionsbegriff auch von Durkheim «immer stärker von seinen traditionellen Elementen befreit und damit einem rein funktionalistischen Verständnis zugeführt».¹⁵ Durkheim bezeichnet Religion als:

« [...] ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.»¹⁶

7, 1 (2001), 5–23 und Russel McCutcheon, The Category «Religion» in recent Publications. A critical Survey, in: *Numen*, 42, 3 (1995), 284–309.

¹⁰ Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft* (wie Anm. 1), 13–21.

¹¹ Günter Kehrer, Religion, Definition, in: Hubert Cancik/Burhard Gladigo/Karl-Heinz Kohl (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart 1998, 422.

¹² Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft* (wie Anm. 1), 22.

¹³ Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, Illinois 1992, 87.

¹⁴ Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft* (wie Anm. 1), 24–30.

¹⁵ Kehrer, Religion, Definition der (wie Anm. 11), 422.

¹⁶ Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M. 1994, 75.

Durkheim betrachtet die Religion als eine «soziale Tatsache»¹⁷ der er eine gesellschaftliche Integrationsfunktion zuwies. Demnach müsste Religion «als Produkt des kollektiven Denkens, Antwort auf ein spezielles soziales Bedürfnis sein».¹⁸

Der funktionale Definitionsansatz bleibt ebenfalls nicht kritiklos, so warnt z.B. Pollack vor der Beliebigkeit, die eine funktionale Definition mit sich bringt:

«Religiöser Inhalt und religiöse Funktion drohen auseinanderzufallen. Die konstruierte Funktion der Religion braucht gar nicht durch Religion erfüllt zu werden, sondern kann auch durch Vorstellungen und Handlungen ohne spezifisch religiösen Gehalt bedient werden. Damit aber setzt sich die funktionale Definition einer Beliebigkeit aus, die den von ihr bestimmten Gegenstand austauschbar macht.»¹⁹

Systemtheoretische Bestimmung von Religion

Luhman hat sich ganz von einer Wesensbestimmung der Religion verabschiedet. Bei ihm spielen die theologischen Inhalte einer Religion keine Rolle mehr. Er deklariert Religion als Hilfsmittel/System für die Menschen mit der Aufgabe, eine für den Menschen unbestimmbare Welt in eine bestimmbare zu transferieren.²⁰ Religion hat nach Luhmann:

«[...] zu verantworten und tragbar zu machen, dass alle Typisierungen, alle Selbst-Identifikationen, alle Kategorisierungen, alle Erwartungsbildungen reduktiv verfahren müssen und widerlegbar bleiben. Auch die Religion selbst hat sich dabei an zugängliche Sinnformen zu halten, hat Appräsentiertes zu repräsentieren.»²¹

Sinn einer solch abstrakten Definition ist dabei eine mögliche Vergleichbarkeit von Religion. Jedoch läuft auch sie Gefahr beliebig zu werden, womit sich die Diskussion um Religion nicht mehr von einer Wertediskussion unterscheidet.²²

Wissenssoziologischer Religionsansatz

Ein Kompromiss zwischen funktionalen und substantiellen Religionsdefinitionen stellt das Konzept von Luckmann dar. Luckmann begreift Religion als «System letzter Bedeutungen».²³ Er geht davon aus, dass der Mensch per se religiös sei,²⁴ diese Religiosität jedoch kulturell geformt würde. Das Individuum «kriert» nach Luckmann seine eigene Religiosität, wobei Luckmann von einer «privatisierten Religiosität» spricht.²⁵ Die Inhalte einer solchen individuellen Religiosität sind nicht mehr nur Inhalte einer institutionalisierten Religion, sondern betreffen durchaus auch verschiedene Themen des Privatbereiches des Individuums.²⁶ Dabei stellt sich die Frage, inwieweit Luckmanns Unterscheidung zwischen einem «offiziel-

¹⁷ Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft (wie Anm. 1), 49.

¹⁸ Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft (wie Anm. 1), 49.

¹⁹ Detlef Pollack, Was ist Religion? Probleme der Definitionen, in: ZfR, 3 (1995), 180.

²⁰ Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1999, 26.

²¹ Luhmann, Funktion der Religion (wie Anm. 20), 26–27.

²² Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft (wie Anm. 1), 31–34.

²³ Luckmann, Die unsichtbare Religion (wie Anm.2), 123;141.

²⁴ Luckmann, Die unsichtbare Religion (wie Anm.2), 108;164.

²⁵ Luckmann, Die unsichtbare Religion (wie Anm.2), 141.

²⁶ Luckmann, Die unsichtbare Religion (wie Anm.2), 141.

len Modell» und einem «individuellen Modell» der Religion²⁷ tatsächlich so neu ist, wie er behauptet, indem er die Entstehung einer solchen neuen Religiosität in der Moderne ansetzt.²⁸ Inwieweit muss nicht auch bereits vor der Moderne von der Unterscheidung eines offiziellen Modells und eines individuellen Modells der Religion ausgegangen werden?

Symboltheoretische Religionsdefinition

In eine andere Richtung geht die Definition von Geertz, der Religion als ein «kulturelles System» versteht.²⁹ Er erarbeitete eine symboltheoretische Definition von Religion:

«Eine Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.»³⁰

Dieses Verständnis von Religion soll im Sinne Geertz keine Fixierung des Gegenstandes Religion bedeuten, sondern vielmehr diesen erweitern. Auch wenn Definitionen «bekanntlich nichts beweisen»³¹ können sie «bei genügend sorgfältiger Formulierung doch zur Orientierung oder Neuorientierung des Denkens beitragen».³²

Alevitentum

Die Überlegungen zu Religion verkomplizieren sich im Falle des Alevitentums noch einmal zusätzlich. Das Alevitentum konnte sich nie offiziell als religiöse oder kulturelle Gemeinschaft institutionalisieren. Es gibt kein offiziell gelehrtes Alevitentum! Was ist das Alevitentum?³³ Darüber streiten sich Laien, Fachleute sowie Aleviten und Alevitinnen selbst. Oft werden die Aleviten und Alevitinnen als eine Untergruppe des Islam dargestellt,³⁴ die sich im Streit um den Nachfolger des Propheten abgespalten hatte. So bemerkt Jaros dass es sich beim Alevi-

²⁷ Luckmann, Die unsichtbare Religion (wie Anm.2), 135.

²⁸ Luckmann, Die unsichtbare Religion (wie Anm.2), 146.

²⁹ Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1983, 44.

³⁰ Geertz, Dichte Beschreibung (wie Anm. 29), 48.

³¹ Geertz, Dichte Beschreibung (wie Anm. 29), 48.

³² Geertz, Dichte Beschreibung (wie Anm. 29), 48.

³³ Für eine ausführliche Darstellung zum Alevitentum, siehe z.B. Markus Dressler, Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen, Würzburg 2002; Kristzina Kehl-Bodrogi, Die *Kızılbaş*-Aleviten, Berlin 1988; Martin Sökefeld, Struggling for recognition. The Alevi movement in Germany and in transnational space, Hamburg (unveröffentlichte Habilitationsschrift) 2004 (Inzwischen ist die Arbeit von Sökefeld publiziert: ders., Struggling for recognition. The Alevi movement in Germany and in transnational space, Oxford, New York 2008; Haki Gürtas, Mythen und Rituale des Alevitentums. Zur Religionssoziologie einer Glaubensgemeinschaft im Nahen Osten, Konstanz 2005.

³⁴ Siehe hierzu Stefan Braun/Thomas Schweer, Stichwort Spezial. Religionen der Welt, München 1995, 429–430.

tentum um eine in Westeuropa «weitgehend unbekannte Form des türkischen Islam»³⁵ handle. Gleichzeitig beschreibt er das Alevitentum als eine Art «ungewöhnlich liberalen Islam». Diesbezüglich meint Halm:

«Da sie zudem Alkohol trinken und Schweinefleisch essen, werden sie von Sunniten und Schiiten gar nicht dem Islam zugerechnet, obwohl sie selbst wegen ihrer Verehrung des Propheten und der zwölf Imame sich durchaus als Muslime sehen.»³⁶

Çağlar bezeichnet das Alevitentum als einen «anatolischen Synkretismus, der sich aus Quellen des Islam (vor allem der Ali-Anhängerschaft) sowie anatolischen Frühkulturen speist».³⁷ Anderer Meinung ist Gürtas gemäss dem sich Aleviten und Alevitinnen nicht als Muslime oder Musliminnen wahrnehmen. Er definiert das Alevitentum als eine eigenständige Religion, die nicht vom Islam abgeleitet ist.³⁸ Es lassen sich viele weitere unterschiedliche Darstellungen finden. Alle können grundsätzlich drei Argumentationslinien zugeordnet werden: Das Alevitentum als eine Abspaltung des Islam, als eine eigenständige Religionsgruppe oder als gar keine religiöse Gemeinschaft, wobei statt Religion der Begriff Kultur³⁹ verwendet wird. Es geht im vorliegenden Artikel nicht darum, diese Frage zu klären. Vielmehr soll in der Datenpräsentation durch die emische⁴⁰ Sichtweise der Interviewpartnerinnen aufgezeigt werden, als was das Alevitentum verstanden wird. Zur Kontextualisierung werden im Folgenden ein Einblick in die historisch-politische Entwicklung⁴¹ des Alevitentums und einige religiöse und kulturelle Inhalte⁴² vorgestellt.

³⁵ Wolfgang Jaros, *Der andere Islam*, in: Amazon, *Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*, 2004: http://www.amazon.de/product-reviews/3000125841/ref=dp_top_cm_cr_acr_txt?ie=UTF8&showViewpoints=1.

³⁶ Heinz Halm, *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, München 2002, 90.

³⁷ Gazi Çağlar, *Die Türkei zwischen Orient und Okzident. Eine politische Analyse ihrer Geschichte und Gegenwart*, Münster 2003, 226.

³⁸ Gürtas, *Mythen und Rituale des Alevitentums* (wie Anm. 33).

³⁹ So stellt Sökelfeld (ders., *Religion or culture? Concepts of identity in the Alevi diaspora*, in: Waltraud Kokot/Khachig Tölölyan/Carolin Alfonso (Hg.), *Diaspora, Identity and Religion*, London 2004) die Aleviten und Alevitinnen als eine kulturelle Gemeinschaft dar, ebenso Karin Vorhoff, «Let's Reclaim Our History and Culture!» *Imaging Alevi Community in Contemporary Turkey*, in: *Die Welt des Islams*, 38/2 (1998), 243.

⁴⁰ Emisch und etisch bilden ein Begriffspaar, das für die Unterscheidung soziokultureller Phänomene benützt wird. Als emisch werden solche Merkmale und Konzepte bezeichnet, die «bedeutungsunterscheidend» wirken und nur für die untersuchte Kultur oder das untersuchte Phänomen von Bedeutung sind (eine Untersuchung von «Innen her»). Als etisch werden solche Merkmale und Phänomene bezeichnet, die von «kulturübergreifender» oder phänomenübergreifender Bedeutung sind (eine Untersuchung von «Aussen her»). Siehe: Waltraud Kokot, *Emisch/etisch.*, in: Hirschberg, Walter (Hg.), *Wörterbuch der Völkerkunde*, Berlin 1999, 92.

⁴¹ Zur Übersicht siehe auch Dressler, *Die alevitische Religion* (wie Anm. 33).

⁴² Einen Überblick zur Glaubenslehre des Alevitentums bietet Gürtas, *Mythen und Rituale des Alevitentums* (wie Anm. 33).

Genese

Die Anzahl der in der Türkei lebenden Aleviten und Alevitinnen wird auf 15 bis 30% der Gesamtbevölkerung geschätzt.⁴³ Eine offizielle Erfassung gibt es bis heute nicht. Ursprünglich lebten sie hauptsächlich im Gebiet Ostanatoliens.⁴⁴ Der Begriff Alevit oder Alevitin stammt aus dem Osmanischen und bedeutet «Ali-Verehrer».⁴⁵ Er bezeichnet eine religiöse oder kulturelle Zugehörigkeit und ist keine ethnische Bezeichnung. Es gibt sowohl kurdische als auch türkische Aleviten und Alevitinnen. Es wird davon ausgegangen, dass die alevitische Gemeinschaft im 14./15. Jahrhundert in Ostanatolien entstanden ist.⁴⁶ Der Begriff Alevit oder Alevitin sei aber erst im Laufe des 19. Jahrhunderts⁴⁷ verwendet worden, um die frühere – negativ stigmatisierte – Bezeichnung *Kızılbaş*⁴⁸ zu vermeiden.⁴⁹

Das Alevitentum ist eine heterodoxe Gemeinschaft.⁵⁰ Ihre Geschichte, als Minderheit innerhalb einer sunnitischen Gesellschaft, ist geprägt von Verfolgung und Unterdrückung. Bereits unter der osmanischen Herrschaft waren die Aleviten und Alevitinnen aus Angst vor Repressionen gezwungen, ihre religiöse/kulturelle Identität zu verheimlichen. Die forcierte Säkularisierung nach der Gründung der türkischen Republik 1923, war für viele Aleviten und Alevitinnen verbunden mit der Hoffnung auf Gleichberechtigung.⁵¹ Der türkische Nationalismus mit den kemalistischen Reformen⁵² verbesserte die politische und gesellschaftliche Situation der alevitischen Bevölkerung in der Türkei jedoch kaum.⁵³

⁴³ Ralf Elger (Hg.), *Kleines Islam-Lexikon*, München 2001, 30.

⁴⁴ Die Binnenmigration, die in der Türkei in den 50er Jahren einsetzte (Annemarie Sancar-Flückiger, *Migrations- und fluchtfördernde Aspekte in der Türkei und in Türkei-Kurdistan*, in: Hans-Rudolf Wicker, *Türkei in der Schweiz?*, Luzern 1993, 41), veränderte jedoch diese geographische Situierung der Aleviten und Alevitinnen.

⁴⁵ Elger, *Kleines Islam-Lexikon* (wie Anm. 43).

⁴⁶ Elger, *Kleines Islam-Lexikon* (wie Anm. 43).

⁴⁷ Dressler datiert eine erste Verwendung des Begriffs «Alevit» bereits auf das 17. Jahrhundert. (Dressler, *Die alevitische Religion* (wie Anm. 33), 170.)

⁴⁸ *Kızılbaş* bedeutet Rotkopf, was sich ursprünglich auf eine Kopfbedeckung bezieht. Der Begriff wird aber nicht nur für ein äusseres Merkmal verwendet, sondern wird für den stigma-behafteten angeblich «schlechten moralischen Zustand der Kızılbaş [sic]» (Gürtas, *Mythen und Rituale des Alevitentums* [wie Anm. 33], 25) bezogen. Mit dem Begriff *Kızılbaş* wird aber auch das Stigma «Kerzenauslöcher» verbunden, da die Aleviten und Alevitinnen in ihrem Ritual *Cem* Kerzen ausgelöscht hätten, wofür sie wiederum aus sunnitischer Sicht als «Ungläubige» bezeichnet wurden (Gürtas, *Mythen und Rituale des Alevitentums* (wie Anm. 33), 24-27.)

⁴⁹ Gürtas, *Mythen und Rituale des Alevitentums* (wie Anm. 33), 24-25.

⁵⁰ Martin Sökefeld, *Über die Schwierigkeit, dem türkischen Nationaldiskurs zu entkommen: Aleviten in Deutschland und «Hürriyet»*, in: ders. (Hg.), *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz. Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei*, Bielefeld 2004, 166.

⁵¹ Bedriye Poyraz, *The Turkish State and the Alevis. Changing Parameters of an Uneasy Relationship*, in: *Middle Eastern Studies*, 41/4 (2005), 503.

⁵² Siehe hierzu Udo Steinbach, *Geschichte der Türkei*, München 2001.

⁵³ Siehe hierzu Dressler, *Die alevitische Religion* (wie Anm. 33) und Vorhoff, «Let's Reclaim Our History and Culture!» (wie Anm. 39), 220–252.

Aufgrund der politischen Unterdrückung konnte sich das Alevitentum nie als religiöse oder kulturelle Gemeinschaft offiziell institutionalisieren. Die Geheimhaltung der eigenen Identität führte zur Entwicklung der «takiya».⁵⁴ Bis heute besteht ein grosser Assimilationsdruck für alevitische Angehörige in der Türkei: In alevitischen Dörfern werden vom türkischen Staat finanzierte Moscheen gebaut, alevitische Kinder müssen den sunnitischen Religionsunterricht besuchen und alevitische Vereine werden häufig mit Hilfe eines speziellen Vereinsgesetzes rechtlich verboten.⁵⁵ Heute versuchen die Aleviten und Alevitinnen vom türkischen Staat offiziell als «soziale, ethnische und religiöse Gruppe anerkannt zu werden».⁵⁶

Religiöse und kulturelle Inhalte

Alevitinnen und Aleviten heben in ihrer Selbstdarstellung die liberalen und humanistischen Werte des Alevitentums hervor.⁵⁷ Sie beschreiben sich als eine sehr anpassungsfähige, humanistische und undogmatische Gemeinschaft.⁵⁸ Die theologischen Grundsätze finden sich bei Kaplan exemplarisch kurz zusammengefasst: Dieser stellt das Glaubensbekenntnis an einen Gott vor, mit Mohammed als Prophet und dessen Vetter Ali als Heiliger. Zudem gibt es den Glauben an die heilige Kraft, die von Gott direkt im Menschen selbst vorhanden ist. Weiter spricht Kaplan vom Prozess zur Vervollkommnung der Menschen, der über einen Weg mit vier Toren⁵⁹ erreicht wird. Alevitinnen und Aleviten

«glauben daran, dass am Ende dieses Prozesses der einzelne Mensch, wenn er seine heilige Kraft wieder entdeckt hat, sich mit Gott wiedervereinigen kann.»⁶⁰

Zudem erwähnt er den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Dabei wird die Menschenseele als ein «heiliges Geschöpf» bezeichnet. Die unsterbliche Seele steht im Zusammenhang mit dem Ritual, das 40 Tage nach dem Tod eines Menschen stattfindet. Während dieser Zeremonie wird den Trauernden die Gelegenheit geboten «eventuell noch offene Fragen mit der Seele der Person»⁶¹ zu klären. Weiter stellt er den Glauben an die Reinkarnation in Zusammenhang mit der unsterblichen Seele:

⁵⁴ «Takiya» bezeichnet die Praxis, bei der die Anhänger und Anhängerinnen einer Religion ihre Rituale im Versteckten durchführen müssen. «Takiya» ist eine gängige Praxis im schiitischen Islam. Siehe auch Vorhoff, «Let's Reclaim Our History and Culture!» (wie Anm. 39), 248 und Martin Sökefeld, Integration und transnationale Orientierung: Alevitische Vereine in Deutschland, in: Karin Weiss/Dietrich Thränhardt (Hg.), Selbsthilfe. Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen, Freiburg 2005, 51.

⁵⁵ Martin Sökefeld, Über die Schwierigkeit, dem türkischen Nationaldiskurs zu entkommen (wie Anm. 50), 163–180.

⁵⁶ Elger, Kleines Islam-Lexikon (wie Anm. 43).

⁵⁷ Siehe hierzu Ali Koca, Föderation der alevitischen Gemeinden in der Schweiz (F.A.G.S.). Die Alevitischen, in: F.A.G.S. 2007: <http://www.iabf.ch/de/index.html>.

⁵⁸ Inforel (Hg.), Was ist Alevismus?, in: Inforel 2007: <http://www.inforel.ch/i110e01.html>.

⁵⁹ Siehe hierzu ebenso Gürtas, Mythen und Rituale des Alevitentums (wie Anm. 33), 35–36.

⁶⁰ Ismail Kaplan, Alevitische Lehre, in: Föderation der alevitischen Gemeinden in der Schweiz 2007: http://www.iabf.ch/de/html/alevitische_lehre.html.

⁶¹ Kaplan, Alevitische Lehre (wie Anm. 60).

«Nach dem Glauben der Aleviten stirbt die Seele eines Menschen nicht, sondern kehrt heim zu Gott, um nach einer angemessenen Zeit in einen neuen Körper überzugehen. Dieser Kreislauf dauert so lange, bis die Seele die Vervollkommnung erreicht.»⁶²

Rituale und Festtage

Das wichtigste Ritual der Aleviten und Alevitinnen ist der *Cem*⁶³. Die Symbolik des Rituals bezieht sich auf eine mythische Überlieferung, die eine Himmelfahrt⁶⁴ von Mohammed beschreibt. Die besagte «Versammlung der Vierzig» – auf Türkisch: «Kırklar Meclisi» – bildet den mythischen Boden für die Durchführung des *Cems*.⁶⁵ Der *Cem* ist ein kreisförmig angeordnetes Ritual, bei dem sich Frauen und Männer versammeln, um zu beten oder sich gemeinsam zu besinnen. Die Zeremonie ist gegliedert durch zwölf symbolische Dienste, die in Form von verschiedenen Funktionen übernommen werden, wie z.B. Lampenwart, Sänger, *Saz*⁶⁶-Spieler und andere.⁶⁷ Ein wichtiger Bestandteil des Zeremoniells ist der rituelle Tanz *Sema*. Der *Cem* wird immer von einem *Dede*⁶⁸ geführt. Das Ritual erfüllt nicht nur religiöse, sondern auch soziale und rechtssprechende Funktionen. Dabei soll:

« [...] die Einheit der Gemeinschaft hergestellt und gestärkt werden. Auch werden Streitigkeiten zwischen den Gläubigen geschlichtet und die Versöhnung von ihnen gefordert. Es gibt eine Art Volkstribunal, bei dem jede schlechte Tat der Gläubigen vor den Versammelten erfragt wird. Diejenigen, die eine schlechte, unmoralische Tat begangen haben, dürfen nicht an der Versammlung teilnehmen.»⁶⁹

Es gibt verschiedene Anlässe für die Durchführung eines *Cems*.⁷⁰ Bekannt ist der *Hızır*⁷¹-*Cem*, der idealtypisch alljährlich zum Gedenken des heiligen *Hızır* nach einem dreitägigen Fasten im Februar durchgeführt wird.⁷² Neben dem *Hızır*-Fasten kennt das Alevitentum weitere Rituale,⁷³ die jedoch mit unterschiedlicher In-

⁶² Kaplan, Alevitische Lehre (wie Anm. 60).

⁶³ Alevitisches Ritual, an welchem ein *Dede* (religiöser Spezialist) anwesend ist. *Cem* bedeutet wortwörtlich «Versammlung».

⁶⁴ Mohammed trifft dabei auf eine Versammlung von 39 Personen – welche jedoch sagen, dass sie 40 seien (Gürtas, Mythen und Rituale des Alevitentums [wie Anm. 33], 99–100.)

⁶⁵ Siehe hierzu Gürtas, Mythen und Rituale des Alevitentums (wie Anm. 33), 93–106.

⁶⁶ *Saz* ist ein Seiteninstrument.

⁶⁷ Für die gesamte Aufführung der zwölf Dienste, siehe Gürtas, Mythen und Rituale des Alevitentums (wie Anm. 33), 102–103.

⁶⁸ Ein *Dede* ist ein alevitischer religiöser Spezialist. Zur Entstehung des *Dede*-Amtes, siehe Hüseyin Ağuıçenođlu, Das alevitische *Dede*-Amt, in: Robert Langer/Raoul Motika/Michael Ursinus (Hg.), Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa, Frankfurt a. M. 2005, 133–145.

⁶⁹ Gürtas, Mythen und Rituale des Alevitentums (wie Anm. 33), 101.

⁷⁰ Eine Übersicht hierzu bietet Janina Karolewski, *Ayin-i Cem* – das alevitische Kongregationsritual. Idealtypische Beschreibung des *İdabed ve Öđreti Cemi*, in: Robert Langer/Raoul Motika/Michael Ursinus (Hg.), Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa, Frankfurt a. M. 2005, 113–118.

⁷¹ Die Figur des *Hızır* gilt als Schutzpatron des Landes.

⁷² Karolewski, *Ayin-i Cem* – das alevitische Kongregationsritual (wie Anm. 69), 116.

⁷³ Zur Übersicht der alevitischen Festtage siehe Murest (Multireligiöse Studiengruppe) (Hg.), Handbuch interreligiöser Dialog. Aus katholischer, evangelischer, sunnitischer und alevitischer Perspektive, Köln 2006, 47–52.

tensität oder gar nicht gefeiert werden. Darunter z.B. das Opferfest, das dem Mondkalender angepasst ist, und in dem die Dankbarkeit gegenüber Gott gefeiert wird. Weiter gibt es das *Moharrem*⁷⁴-Fasten, eine zwölf tägige Trauerzeit zum Gedenken an Imam Hüseyin, der im Jahre 660 n.u.Z. in Kerbela, im heutigen Irak, ermordet wurde. Als Neujahrsfest «Nevruz», am 21. März, wird der Geburtstag des Heiligen *Ali* gefeiert. In der Nacht vom 5. auf den 6. Mai treffen sich der Sage nach *Hızır* und sein Bruder *Ilyas*⁷⁵ auf der Erde. Deshalb wird in dieser Nacht das *Hidirellaz*-Fest gefeiert, zu welchem am folgenden Tag verschiedene Speisen gebacken und mit den Nachbarn geteilt werden.⁷⁶ Neben *Hızır* und *Ilyas* werden weitere Persönlichkeiten und Heilige verehrt. Beispielsweise *Pir Sultan Abdal*⁷⁷ und *Hacı Bektaş Veli*,⁷⁸ die Bumke⁷⁹ als «frühe Sozialisten» bezeichnet, die in einer Vorbildfunktion gegen die Unterdrückung gekämpft haben sollen.

Bedeutung des Alevitentums für Alevitinnen – individuelles Religionsverständnis

Es gibt also kein offiziell gelehrtes Alevitentum. Umso interessanter ist der persönliche Zugang zum Religionsverständnis von Alevitinnen. An dieser Stelle wird die Bedeutung des Alevitentums für alevitische⁸⁰ Migrantinnen⁸¹ anhand der qualitativen Auswertung von biographischen Interviews aus einer emischen Sichtweise dargestellt. Dabei steht die Frage im Zentrum, welche Bedeutung Alevitinnen selbst dem Alevitentum zumessen.

⁷⁴ Das *Moharrem*-Fasten wird im islamischen Monat *Moharrem* durchgeführt. (Ismail Kaplan/Dilek Öznur, 2005: Bedeutungen der alevitischen Feste, 2005: http://www.alevi.com/alevitishe_feste+M54c6da17c52.html.)

⁷⁵ *Ilyas* gilt als Schutzpatron des Meeres.

⁷⁶ Murest (Multireligiöse Studiengruppe) (Hg.), Handbuch interreligiöser Dialog (wie Anm. 73), 47–51.

⁷⁷ *Pir Sultan Abdal* war ein alevitischer Dichter, der im 16. Jahrhundert lebte.

⁷⁸ *Hacı Bektaş Veli* war ein alevitischer Mystiker, der im 13. Jahrhundert in Anatolien lebte.

⁷⁹ Peter Bumke, *Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei)*. Marginalität und Häresie, in: *Anthropos*, 74 (1979), 544.

⁸⁰ Um einen minimalen Vergleichswert zu erhalten, wurden für die Interviews kurdische Alevitinnen gesucht. Laut Gürtas (Gürtas, *Mythen und Rituale des Alevitentums* [wie Anm. 33], 38) unterscheiden sich die kurdischen stark von den türkischen Aleviten und Alevitinnen. Er greift dabei auf van Bruinessen zurück und bezeichnet die Anlehnung der kurdischen Aleviten und Alevitinnen an iransiche Elemente im Alevitentum, als wichtigen Unterschied zu den türkischen Alevitinnen und Aleviten. Siehe hierzu auch Martin Van Bruinessen, *Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey*, in: *Middle East Report*, 200 (1996), 7.

⁸¹ Da in der Migrationsforschung üblicherweise der Mann als Prototyp vertreten ist, richte ich den Fokus auf Frauen. Damit soll der oft geschehenen Ausblendung von weiblichen Migrationserfahrungen und der daraus resultierenden Kritik von feministischer Seite, Rechnung getragen. Siehe hierzu Ursula Apitzsch, Einleitung, in: dies./Mechtild M. Jansen (Hg.), *Migration, Biographie und Geschlechterverhältnisse*, Münster 2003, 9; Bettina Dausien, *Migration – Biographie – Geschlecht*. Zur Einführung in einen mehrwertigen Zusammenhang, in: dies./Martina Calloni/Marianne Friese (Hg.), *Migrationsgeschichten von Frauen*. Beiträge und Perspektiven aus der Biographieforschung, Bremen 2000, 9–24, hier 16–17.

Interviewt⁸² wurden sechs Frauen aus Solothurn: Ebru,⁸³ Yeldem, Cihan, Ecem, Makbule und Gönül. *Ebru* ist eine 39-jährige alevitische Kurdin. Sie kommt aus einem kleinen Dorf aus der Osttürkei. Aufgrund der politischen Verfolgung ihres Ehemannes reiste sie vor 19 Jahren in die Schweiz. Ihre drei Kinder sind in der Schweiz geboren und inzwischen ist die Familie eingebürgert. Sie arbeitet zu 100% in der Reinigungsabteilung eines grossen Unternehmens. *Yeldem* ist vor 15 Jahren in die Schweiz vor politischer Repression geflüchtet. Heute ist sie 47 Jahre alt und Mutter von zwei erwachsenen Töchtern. Die ganze Familie ist seit einiger Zeit eingebürgert. Sie arbeitet seit elf Jahren zu 100% in einem Restaurant. *Cihan* ist im Osten der Türkei aufgewachsen und besuchte das Gymnasium im Westen der Türkei. Sie flüchtete aufgrund politischer Probleme vor sechzehn Jahren in die Schweiz. Heute ist sie 43 Jahre alt und alleinstehend. Sie arbeitet temporär in unterschiedlichen Fabriken. *Ecem* ist 48 Jahre alt und Mutter von zwei erwachsenen Söhnen. Sie reiste mit 22 Jahren mittels Familiennachzug in die Schweiz zu ihrem Ehemann, der hier politisches Asyl erhalten hatte. Vor sieben Jahren liess sie sich von ihrem Ehemann scheiden, den sie nicht aus freiem Willen geheiratet hatte. Seit der Scheidung arbeitet sie zu 100% in einer Fabrik. *Makbule* absolvierte in der Türkei die Fachhochschule im Gesundheitsbereich und arbeitete in einer Grossstadt im Westen der Türkei als Gesundheitssekretärin. Im Alter von 30 Jahren reiste sie ihrer Jugendliebe in die Schweiz nach, der hier als anerkannter Flüchtling lebt, wo die beiden heirateten. Makbule ist zurzeit arbeitslos. *Gönül* ist 41 Jahre alt und Mutter von vier Töchtern. Sie wuchs im Westen der Türkei auf, wo sie auf der familieneigenen Mandarinenplantage arbeitete. Vor 22 Jahren wurde sie in die Schweiz verheiratet. Als Ehemann wurde der Sohn eines ehemaligen Freundes der Familie ausgewählt, der bereits in den frühen 80er Jahren im Zuge der Arbeitsmigration in die Schweiz ausgewandert war. Seit einem halben Jahr leidet sie an einer schweren Depression.

Das Alevitentum als Identitätskonstruktion

Die Zugehörigkeit zum Alevitentum wird von den interviewten Frauen unterschiedlich gedeutet. Die Antworten auf die gestellte Frage «Was bedeutet es dir Alevitin zu sein?» können mit drei verschiedenen Reaktionsmustern umschrieben werden. Entweder wird dem Umstand Alevitin zu sein mit einer Selbstverständlichkeit begegnet, in der die Frauen ihre Zugehörigkeit nicht hinterfragen, oder das Alevitentum wird als eine positive Bejahung der eigenen Identität wahrgenommen. Als eine dritte Reaktion kann eine ablehnende Haltung, sich mit dem Attribut Alevitin darzustellen, erwähnt werden.

⁸² Durchgeführt wurden je ein bis drei biographische Interviews, die von einer Dauer zwischen einer bis drei Stunden waren. Die Interviews wurden auf Deutsch oder Türkisch geführt, transkribiert und im Sinne der qualitativen Biographieforschung ausgewertet und analysiert. Siehe hierzu Arnulf Deppermann, *Gespräche analysieren. Eine Einführung*, Opladen 2001; Ulrike Froschauer/Manfred Lueger, *Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme*, Wien 2003.

⁸³ Folgend werden die Informantinnen mit einem Pseudonym vorgestellt.

Ebru und Makbule waren erstaunt über eine solche Frage. Beide sagten, dass sie sich ihre Zugehörigkeit zum Alevitentum vorher noch nie überlegt haben. Ebru:

«Ja, das hat mich noch nie jemand gefragt. Was soll ich sagen? Ich bin es einfach. Es ist gut. Es ist einfach normal. Ich denke auch nicht, ich muss das so und so machen, weil die Aleviten das so machen. Also, eigentlich weiss ich ja gar nicht was man macht, wenn man etwas typisch Alevitisches machen will. Ich bin es halt einfach.»

In diesem Zusammenhang ist Wohlrab-Sahrs Beobachtung treffend. Sie spricht von der «Selbstverständlichkeit, mit der eine religiöse Verortung kein Thema ist».⁸⁴ Auch für Makbule und Ebru treffen die Worte Wohlrab-Sahrs zu, die von der «Irrelevanz einer solchen Positionierung»⁸⁵ als Normalfall spricht. Makbule und Ebru bezeichnen sich als Alevitinnen – ohne diesem Umstand irgendeine Bedeutung zuzumessen.

Anders ist für Gönül und Ecem die alevitische Zugehörigkeit wichtig und sie sind stolz, Alevitinnen zu sein. Für sie nimmt das Alevitentum einen wichtigen Platz in ihrem Alltag ein. Beide gaben an, dass ihnen das Alevitentum viel Kraft gebe. Ecem berichtete, dass sie alle Religionen wichtig und interessant fände, wobei sie das Alevitentum bezüglich seiner inhaltlichen Lehre als eine «ganz richtige» Religion bezeichnete. Die Worte «ganz richtig» widerspiegeln Ecems substantiellen Glaubensansatz. Beide bezeichnen sich als gläubig. Sie empfinden die vermittelten Inhalte des Alevitentums als normativ gegeben – als der Wirklichkeit entsprechende Inhalte.

Eine dritte Position nehmen Cihan und Yeldem ein. Sie betrachten das Alevitentum eher als störendes Identitätsmerkmal und grenzen sich in den Gesprächen immer wieder bewusst davon ab. Cihan sagte:

«Ich identifiziere mich nicht über das Alevitentum, es sind andere Themen, die mir etwas bringen: politisches Interesse, Menschenrechte, usw. Und sowieso, ich finde das Alevitentum wurde modernisiert. Das passt mir nicht so.»

Yeldem nahm in den Interviews eine zwiespältige Position ein. Auf die anfängliche Frage, was es ihr bedeuten würde Alevitin zu sein, antwortete sie schlicht:

«Nichts. Weisst du, ich bin nicht religiös.»

Einerseits lehnte sie das Alevitentum als ein persönliches Identitätsmerkmal ab. Sie betonte immer wieder, dass sie nicht religiös und ihr deshalb das Alevitentum nicht wichtig sei. Andererseits verteidigte sie das Alevitentum ungefragt an gewissen Stellen der Gespräche und erklärte, dass das Alevitentum eigentlich eine «gute Religion» sei:

«Ja, ich bin schon Alevitin. Das Alevitentum ist eigentlich keine schlechte Religion, es ist eine gute Religion. Die Aleviten haben viel Freiheit, alle sind im Alevitentum gleichberechtigt und es gibt keine religiösen Vorschriften. Aber das Alevitentum war ja immer verboten, ich habe in der Türkei immer verneint, dass ich Alevitin bin. Vielleicht ist es auch wegen dem, dass ich nicht gläubig bin.»

⁸⁴ Monika Wohlrab-Sahr, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: Pastoraltheologie, 90 (2001), 152.

⁸⁵ Wohlrab-Sahr, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie (wie Anm. 84).

Wie Anthias⁸⁶ schreibt, können Erzählungen über Zugehörigkeit widersprüchlich sein, so wie dies bei Yeldem und Cihans Aussagen der Fall ist. In den Gesprächen nahmen beide Frauen widersprüchliche Positionen ein. Sie wechselten mehrmals zwischen einer persönlichen Sichtweise – in der sie eine Bedeutung des Alevitentums in ihrem Leben negierten – und einer objektiven Darstellungsweise. So betonten beide Frauen, dass sie das Alevitentum nicht per se schlecht finden – und kamen an gewissen Stellen sogar ins Schwärmen über das Alevitentum, das sie als eine sehr offene Religion oder Philosophie bezeichneten. Trotzdem wurde bei nochmaligem Nachfragen klar, dass sie dem Gesagten für sich persönlich keine grosse Bedeutung beimessen. Vielmehr war es in gewisser Weise ein Verteidigen des Alevitentums – dem sie sich zwar zugehörig fühlen – aus dem sie für das eigene Leben jedoch keine inhaltlichen Richtlinien ziehen können.

Das Alevitentum als Religion

Gönül und Ecem verstehen das Alevitentum als eine Religion. Die anderen interviewten Frauen betrachten das Alevitentum hingegen als eine Kultur oder eine Philosophie. Die Diskussion, ob das Alevitentum überhaupt als Religion wahrgenommen wird, besteht bereits seit längerem. Bereits im Osmanischen Reich waren die Aleviten und Alevitinnen mit negativen Stigmatisierungen behaftet und wurden nicht als eine eigenständige Gemeinschaft anerkannt. Die Einführung der Trennung von Staat und Religion durch die Gründung der Türkischen Republik 1923 war den meisten alevitischen Angehörigen willkommen. Dadurch erhofften sie sich eine Möglichkeit, als Nicht-Sunniten und Nicht-Sunnitinnen einen offiziellen Platz in der Gesellschaft zu finden.⁸⁷

Später haben sich viele alevitische Personen in linksorientierten Gruppierungen organisiert. Viele von ihnen waren in marxistischen Parteien aktiv.⁸⁸ Innerhalb der marxistisch-kommunistischen Ideologie wurde die Religion für nichtig erklärt.⁸⁹ Auch aus diesem Grund ist es möglich, dass sich viele Aleviten und Alevitinnen nicht in der Kategorie Religion erkennen. Vor diesem Hintergrund sind Yeldems und Cihans Ansichten zur Religion sehr interessant. Cihan charakterisiert den Begriff folgendermassen:

«Religion bedeutet für mich Dunkelheit. In der Welt sind drei Sachen gefährlich für die Menschen: Geld, Macht und Religion. Wenn man auf der Welt schaut, wo schlimme Sachen passieren, wo Menschen getötet werden, dann sind immer diese drei Sachen im Spiel. Die Religion wird dabei für die Macht missbraucht. Das ist für mich eine Art Dunkelheit.»

Yeldem distanzierte sich ebenfalls bewusst vom Thema Religion:

⁸⁶ Floya Anthias, Erzählungen über Zugehörigkeit, in: Ursula Apitzsch/Mechtild M. Jansen (Hg.), *Migration, Biographie und Geschlechterverhältnisse*, Münster 2003, 20–37, hier 22–24.

⁸⁷ Vorhoff, «Let's Reclaim Our History and Culture!» (wie Anm. 39), 227–233.

⁸⁸ Siehe hierzu Sökefeld, *Religion or culture* (wie Anm. 39), 133–155; Bumke, *Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei)* (wie Anm. 79), 530–548.

⁸⁹ Siehe hierzu Paul Froese, «I Am an Atheist and a Muslim». *Islam, Communism, and Ideological Competition*, in: *Journal of Church and State*, 47 (2005), 473–501.

«Für mich steht die Religion immer im Zusammenhang mit der Politik. Viele benutzen die Religion als ein politisches Werkzeug. Der Kapitalismus auf der ganzen Welt spielt mit der Religion. Das finde ich gar nicht gut.»

Yeldem erklärte, dass sie nicht an religiösen Belangen interessiert sei. Sie bezeichnete die Religion als das «Werkzeug des Kapitalismus». Im Verlauf der Gespräche mit Cihan und Yeldem wurde klar, dass sie sich nicht in der Kategorie Alevitin sehen wollen, um nicht den Anschein zu erwecken, sie seien religiös, denn beide assoziieren den Begriff Religion mit etwas Negativem.

In der Forschung wurde die Diskussion des Alevitentums als einer Religion aufgegriffen. Vorhoff schreibt: «Alevism must be understood as a culture».⁹⁰ Sökefeld zeigt die verschiedenen Sichtweisen auf, das Alevitentum als Kultur oder als Religion wahrzunehmen. Er schreibt:

«Many Alevis oppose religion to culture and emphasize that Alevism is not religion but culture, or at least that religion is only one aspect of Alevis that is outweighed by its cultural dimension.»⁹¹

Ob das Alevitentum eine Religion sei, wurde von den Interviewpartnerinnen unterschiedlich betrachtet. Auf die Frage, welcher Religion sie zugehörig sind, erklärte nur Makbule, dass sie religionslos sei. Die anderen antworteten:

«Ich bin Alevitin.»

In einem anderen Zusammenhang bezeichnete Cihan das Alevitentum mit den Worten «unsere Philosophie». Sie argumentierte, dass «unsere Philosophie nichts mit der Religion zu tun hat». Damit sprach sie dem Alevitentum eine religiöse Ebene ab. An anderen Stellen des Interviews sprach sie jedoch wieder von «unserer Religion». Als ich die Frauen konkret fragte, ob das Alevitentum eine Religion sei oder nicht, antworteten nur diejenigen, die das Alevitentum als eine Religion empfinden, eindeutig. So sagten Ecem und Gönül mit einer Selbstverständlichkeit:

«Ja, natürlich ist das Alevitentum eine Religion.»

Die anderen Frauen antworteten mit den Worteinschüben «eher» und «eventuell». So z.B. Makbule:

«Ich denke, dass das Alevitentum eher eine Kultur ist. Ich glaube, dass es nicht unbedingt eine Religion ist.»

Die Frauen positionierten sich in den Gesprächen nicht eindeutig. Sie bezeichneten das Alevitentum nicht einheitlich als eine Religion oder als eine Kultur. Je nach Kontext benutzten alle Frauen beide Begriffe abwechslungsweise, wenn sie vom Alevitentum sprachen. So sagte Yeldem innerhalb eines Gesprächsabschnittes:

«Nein, unsere Religion ist keine schlechte Religion. [...] In unserer Kultur muss man kein Kopftuch tragen. [...] Nein, für mich ist das Alevitentum keine Religion, sondern eine Kultur. [...] Meine Religion ist das Alevitentum, aber ich bin nicht gläubig.»

⁹⁰ Vorhoff, «Let's Reclaim Our History and Culture!» (wie Anm. 39), 243.

⁹¹ Sökefeld, *Struggling for recognition* (wie Anm. 33), 116.

Alle Frauen verstanden den Begriff Religion als eine offiziell institutionalisierte Religion und meinten damit eine Weltreligion. Entsprechend zeigte sich eine Kluft zwischen den gläubigen und den nicht gläubigen Frauen. Gönül und Ecem bezeichnen sich selbst als religiös, die andern sehen sich als nicht religiös. Alle verwendeten aber für das Alevitentum abwechslungsweise die Begriffe Kultur, Philosophie und Religion. Für diejenigen, die das Alevitentum als Religion empfinden, ist es selbstverständlich, dieses als islamische Religion aufzufassen. Die Frauen, die das Alevitentum jedoch als Kultur oder als Philosophie auffassen, sprechen dem Alevitentum jegliche Zugehörigkeit zum Islam ab. Ihnen ist der Vergleich des Alevitentums mit dem Islam suspekt, da sie das Alevitentum nicht als Religion verstehen. Hingegen wird der Islam von allen interviewten Frauen als Religion charakterisiert.

In der Türkei wurde die Vorstellung, dass das Alevitentum eine islamische Religion sei, vom Staat forciert. Sökefeld⁹² schreibt, dass den Aleviten und Alevitinnen eine formelle, rechtliche Anerkennung durch den Staat in der Türkei fehle; die meisten Aleviten und Alevitinnen in der Türkei würden sich als dem Islam zugehörig betrachten.⁹³ Anders als Aleviten und Alevitinnen in der Türkei, haben alevitische Angehörige in der Diaspora grössere Anerkennungsmöglichkeiten ausserhalb eines islamischen Identitätsrahmens. Deshalb verortet Sökefeld die Diskussion, ob das Alevitentum islamisch sei oder nicht, in die Diaspora:

«The question is mainly a diasporic issue. In Turkey the overwhelming majority of Alevi simply takes for granted that Alevi are Muslims.»⁹⁴

Sökefeld⁹⁵ stellt die Diskussion, ob sich Aleviten und Alevitinnen als Muslime wahrnehmen in den Zusammenhang, inwieweit die Aleviten und Alevitinnen selbst von islamischer Seite anerkannt werden. So stellt er die Frage:

«If Alevi insist today that they are not Muslims, would that not be in a way belated legitimization of the centuries of rejection and non-recognition by Islam?»⁹⁶

Die Frage, ob das Alevitentum eine islamische Religion sei, bejahten Ecem und Gönül mit einem selbstverständlichen: «Ja, klar». Gönül beantwortete die Frage wie folgt:

«Ja, klar, wir sind alle Muslime. Alle in der Türkei sind muslimisch. Aber innerhalb des Islam gibt es verschiedene Richtungen. Wie es das in der Schweiz im Christentum auch gibt. Ich glaube an das Alevitentum, andere glauben an das Sunnitentum. Warum die Sunniten uns nicht akzeptieren, weiss ich auch nicht. Wir sind ja auch gläubige Muslime.»

An dieser Stelle des Gesprächs meldete sich Gönüls Tochter zu Wort, die beim Interview anwesend war. Sie sagte, dass sie in der Schule schon gehört habe, dass ein Alevite gesagt habe, dass er kein Muslim sei. Dieser Einwand entfachte

⁹² Sökefeld, *Integration und transnationale Orientierung* (wie Anm. 54), 63.

⁹³ Siehe hierzu Sökefeld, *Struggling for recognition* (wie Anm. 33), 122.

⁹⁴ Siehe hierzu Sökefeld, *Struggling for recognition* (wie Anm. 33), 122.

⁹⁵ Siehe hierzu Sökefeld, *Struggling for recognition* (wie Anm. 33), 121–129.

⁹⁶ Siehe hierzu Sökefeld, *Struggling for recognition* (wie Anm. 33), 127.

eine Diskussion zwischen Gönül, ihrer Tochter und einer ebenfalls anwesenden Freundin Gönüls. Folgender Ausschnitt der Auseinandersetzung als kurze Episode:

Tochter:

«Nein, er ist zwar Alevit, aber er hat mir gesagt, dass er kein Muslim ist.»

Gönül:

«Wie? Was soll das? Natürlich sind wir auch Muslime.»

Tochter:

«Nein, es gibt schon Aleviten, die sagen, dass sie keine Muslime sind.»

Freundin:

«Das ist ja ein Witz. Wieso sollen die denn keine Muslime sein?»

Tochter:

«Ich weiss es auch nicht, aber das hat er gesagt.»

Gönül:

«Was hast du da nur verstanden? Das stimmt doch nicht.»

Tochter:

«Doch, das sagte er.»

Freundin:

«Das sind Kinder. Die wissen es nicht besser. Wieso wollen die denn plötzlich keine Muslime mehr sein?»

Gönül:

«Siehst du, meine Kinder wissen auch nichts über das Alevitentum!»

Dieser Ausschnitt des Gesprächs zeigt, im Vergleich mit den folgenden Zitaten, wie unterschiedlich die Meinungen zu dieser Thematik sind. Wie Gönül betrachtet auch Ecem das Alevitentum als dem Islam zugehörig. Die anderen Interviewpartnerinnen verneinten einen solchen Zusammenhang. Makbule stellte das Alevitentum als synkretische Kultur dar:

«Ich glaube nicht, dass das Alevitentum eine islamische Religion ist. Wir hatten früher in Mesopotamien so viele verschiedene Religionen: das Christentum, Judentum, die Yezidi, Schamanismus... Ich glaube, dass das Alevitentum von all diesen Religionen die guten Aspekte abbekommen hat und das Alevitentum nun eine humanistische Form von all diesen Religionen ist. Die Aleviten haben aus all diesen Religionen verschiedene Seiten zusammengetragen, miteinander vermischt und daraus ist dann die alevitische Kultur entstanden.»

Cihan grenzte sich stärker ab und sagte:

«Nein, ganz klar. Für mich ist das Alevitentum nichts Islamisches. Im Gegenteil, wenn das Alevitentum islamisiert werden würde, dann wird das Alevitentum – mit allem was es ist – sterben.»

Die Frauen, die das Alevitentum als Religion verstehen – Ecem und Gönül – vertreten die Meinung, dass das Alevitentum eine Abspaltung des Islam sei. Die anderen vier Frauen, die das Alevitentum nicht als eine Religion empfinden, betrachten das Alevitentum als nicht vom Islam hergeleitet. Indem Ecem und Gönül das Alevitentum als islamisch betrachten, ist es für sie selbstverständlich, dass das Alevitentum eine Religion sei.

Wie sehr sich die Meinungen meiner Interviewpartnerinnen auch unterschieden, allen war etwas gemeinsam: Die Abgrenzung zum Sunnitentum. Egal als was sie das Alevitentum definierten, alle waren sich einig, dass es sicher nichts Sun-

nitisches sei. Alle Frauen betonten, dass Alevitinnen kein Kopftuch tragen, nicht in die Moschee gehen und nicht während dem Ramadan fasten. Sie bezeichneten das Alevitentum als eine offene und tolerante Religion oder Kultur, die sie immer wieder als Antithese zum Sunnitentum darstellten. In diesem Zusammenhang erwähnt Anthias,⁹⁷ dass die Konstruktion einer Identität oft in Abgrenzung zum dem, was man nicht ist, entsteht. Bei den befragten Alevitinnen ist diese Feststellung zutreffend.⁹⁸

Die Bedeutung von alevitischen Persönlichkeiten und mythischen Figuren

Die Interviewpartnerinnen messen den alevitischen Persönlichkeiten unterschiedliche Bedeutungen zu. Makbule antwortete auf die Frage nach alevitischen Figuren:

«Nein, das gibt es nicht. Unsere Kultur oder Religion hat niemanden so in der Art.»

Gürtas⁹⁹ zählt die Biographie von *Hacı Bektaş Veli* zu den mythischen Überlieferungen des Alevitentums. Doch *Hacı Bektaş Veli* wird von den kurdischen *Dedes* nicht als hohe Instanz anerkannt. Nicht erstaunlich sind daher die Reaktionen von den kurdischen Alevitinnen. In Bezug auf *Hacı Bektaş Veli* lachte Makbule und sagte:

«Ui, ja, das ist glaube ich, ein Heiliger. Den habe ich vergessen, aber habe nur seinen Namen gehört, ich weiss nicht, was er war oder machte.»

Gönül und Ecem wussten mehr über *Hacı Bektaş Veli*. Gönül erklärte:

«*Hacı Bektaş Veli* steht am Anfang der alevitischen Geschichte. Unser Glaube richtet sich nach Mohammed, dann nach Ali und als drittes nach *Hacı Bektaş Veli*. Wenn ich bete, bete ich auch zu ihm.»

Die anderen Frauen kannten ihn nicht. *Pir Sultan Abdal* – eine «herausragende Symbolfigur des modernen Alevitums [sic]»¹⁰⁰ – war allen Frauen ein Begriff. Gönül stellte ihn in die Reihenfolge von Mohammed, *Ali* und *Hacı Bektaş Veli*, wobei *Pir Sultan Abdal* für Gönül den viertwichtigsten Platz einnimmt. Wie Ecem, schliesst auch Gönül *Pir Sultan Abdal* in ihre Gebete mit ein. Die anderen Frauen kannten ihn nur vom Namen her. *Abu Muslim*¹⁰¹ – laut Gürtas der «Gründer des Alevitentums»¹⁰² – war keiner Frau bekannt. Diese aufgeführten alevitischen Persönlichkeiten sind zwar einigen der Interviewpartnerinnen ein Begriff, doch ausser Gönül und Ecem messen ihnen keine der Frauen eine Bedeutung zu. Im Gegensatz dazu war bei allen Frauen die mythische Figur *Hızır* gut bekannt. Er gilt als Heiliger und Schutzpatron der Aleviten und Alevitinnen.¹⁰³ Kaplan und Öznur schreiben, dass in Anatolien in Notsituationen die Worte «Eile herbei

⁹⁷ Anthias, Erzählungen über Zugehörigkeit (wie Anm. 86), 22–24.

⁹⁸ Siehe hierzu Sökefeld, Integration und transnationale Orientierung (wie Anm. 54), 61, der schreibt, dass sich die «Aleviten über den Unterschied zum (sunnitischen) Islam definieren».

⁹⁹ Gürtas, Mythen und Rituale des Alevitentums (wie Anm. 33), 47.

¹⁰⁰ Dressler, Die alevitische Religion (wie Anm. 33), 85.

¹⁰¹ Abu Muslim war ein kurdischer Alevite, der im 7. Jahrhundert lebte und diverse Aufstände anführte.

¹⁰² Gürtas, Mythen und Rituale des Alevitentums (wie Anm. 33), 45.

¹⁰³ Siehe hierzu Kaplan/Öznur, Bedeutungen der alevitischen Feste (wie Anm. 74).

Hızır!»¹⁰⁴ gerufen werden. Im Namen *Hızır*s wird im Alltag oft für Speis und Sonstiges gedankt.¹⁰⁵ Ecem ruft *Hızır* in ihren Gebeten, wenn sie Hilfe oder Kraft braucht. Sie sagte:

«Wenn ich *Hızır* rufe, dann merke ich, wie eine Kraft in mir entsteht. Ich sage dann «*Hızır*, hilf mir». Sobald ich seinen Namen ausspreche, kommt in mir Kraft auf.»

Cihan erzählte zwar von der Kraft, die *Hızır* ausstrahlen soll, sie selbst glaubt jedoch nicht daran:

«Ich wüsste nicht, wieso das funktionieren sollte.»

Die Praktizierung von alevitischen Ritualen und Gedenktagen

Die alevitische Fastenzeit *Moharrem* mit der anschliessenden *Aşure*¹⁰⁶ - Suppe, das *Hıdırellaz*-Fest und der *Cem* sind die einzigen alevitischen Rituale, die den Frauen bekannt sind und die von ihnen praktiziert werden. Andere Rituale¹⁰⁷ sind den Frauen unbekannt oder werden nicht praktiziert.

Makbule und Cihan kennen zwar das Fasten von ihren Eltern, sie beide haben jedoch noch nie ein *Moharrem*-Fasten mitgemacht. Ebru hat zum ersten Mal in der Schweiz – ihren Kindern zu liebe – versucht am *Moharrem* zu fasten. Nach einem Tag hat sie das Fasten jedoch abgebrochen. Yeldem erzählte, dass sie als Kind bis etwa zur vierten Klasse regelmässig das *Moharrem*-Fasten mitgemacht hätte, seither fastet sie jedoch nicht mehr. Für Gönül und Ecem ist das *Moharrem*-Fasten bis heute ein wichtiger Bestandteil ihres Lebens. Die zwölf-tägige Fastenzeit wird durch die *Aşure* beendet.¹⁰⁸

Ebru schwärmte von der Suppe als einer Erinnerung aus ihren Kindertagen:

«Meine Mutter hat sie immer gekocht. Wir haben sie alle gegessen, auch die, die nicht gefastet haben. Das ist egal. Wir hatten eine extra grosse Suppenkelle für die *Aşure*. Bevor man diese Suppe ass, haben alle vorher noch geduscht und sich schön gekleidet. Nachher sind meine Geschwister und ich mit der Suppe von Wohnung zu Wohnung gegangen und haben sie verteilt. Ich habe das oft gemacht als Kind. Hier in der Schweiz habe ich auch einmal eine *Aşure* gemacht. Meine Arbeitskolleginnen – sie sind Sunnitinnen – haben zu mir gesagt: «Du bist doch Alevitin, warum machst du nichts für deine Religion?» Deshalb habe ich einmal eine *Aşure* gekocht und sie ihnen gebracht. Gefastet habe ich aber nicht vorher. Danach habe ich sie nie mehr gegessen.»

Ecem fügte noch das Kriterium der Reinheit dazu:

«Wir essen diese Suppe für die zwölf Imame. Deshalb hat die Suppe auch immer zwölf Zutaten. Je nach Dorf sind es verschiedene Zutaten. Die Suppe ist wirklich sehr gut. Ich mache die *Aşure* und das Fasten eigentlich jedes Jahr. Dieses Jahr habe ich drei Tage gefastet, dann ist meine Periode gekommen. Während der Periode darf man nicht fasten, man muss rein sein dafür, deshalb habe ich es dann abgebrochen. Letztes

¹⁰⁴ Kaplan/Öznur, Bedeutungen der alevitischen Feste (wie Anm. 74).

¹⁰⁵ Siehe hierzu Kaplan/Öznur, Bedeutungen der alevitischen Feste (wie Anm. 74).

¹⁰⁶ Süsse Suppe, die nach dem *Moharrem*-Fasten gegessen wird. Dieser Tag wird *Aşure*-Tag genannt.

¹⁰⁷ Zur Übersicht von alevitischen Festen und Ritualen siehe z.B. Kaplan/Öznur, Bedeutungen der alevitischen Feste (wie Anm. 74).

¹⁰⁸ Siehe hierzu Kaplan/Öznur, Bedeutungen der alevitischen Feste (wie Anm. 74).

Jahr hatte ich Grippe und musste während dieser Zeit Medikamente nehmen, deshalb habe ich damals auch nicht gefastet. Ich denke, wenn alles gut geht, dass ich nächstes Jahr wieder fasten werde.»

Das *Hidirellaz*-Fest findet in der Nacht vom 5. auf den 6. Mai statt. An diesem Fest werden Teigwaren gebacken und am 6. Mai unter den Nachbarn verteilt, dabei bitten die Menschen Gott um Gesundheit.¹⁰⁹ Ebenso wie die Zubereitung der *Aşure* ist auch die Durchführung des Festes regional verschieden. Obwohl diesen Festtagen in der Literatur ein religiöser Charakter zugeschrieben wird,¹¹⁰ führen die Frauen diese Festtage zum Teil ohne religiösen Hintergrund durch. So feierte Ebru z.B. das *Hidirellaz*-Fest, ohne zu wissen, wer *Hızır* und *Ilyas* eigentlich seien. Ihr war das *Hidirellaz*-Fest in ihrer Kindheit wichtig, weil es ein Fest war, an dem sie mit anderen zusammen feiern und gemeinsam essen konnte. Der religiöse Hintergrund des Festes hatte in der Familie keine Bedeutung.

Der *Cem* ist ein wichtiges alevitisches Besinnungsritual. Gönül beschrieb einen *Cem*, wie sie ihn in der Türkei erlebt hatte:

«Wir hatten viele *Cems* in der Türkei. Einmal im Monat, bis alle drei Monate einmal, hatten wir einen *Cem* durchgeführt. Alle sind im *Cemevi*¹¹¹ und sitzen im Kreis, aber so, dass niemand den Rücken des anderen sieht. Wenn der *Dede* kommt, sitzt er ab und erkundigt sich zuerst über gute und schlechte Vorkommnisse in der Gruppe. Darüber wird dann gesprochen, bis alle zufrieden sind. Danach spricht der *Dede* über Glauben und Gott. Manchmal sprechen die *Dedes* länger und geben mehr alevitisches Wissen weiter. Manchmal sprechen sie nicht so lange, dann ist der *Cem* auch kürzer. Dann wird gebetet und danach essen wir zusammen das Essen, das wir vorher gekocht haben. Diese *Cems* waren immer sehr schön.»

Im Gegensatz zu Gönül, Ecem und Ebru, die in ihrer Kindheit viele *Cems* miterlebten, waren Makbule bisher nur einmal und Cihan nur drei Mal an einem *Cem* anwesend. Yeldem war noch nie an einem *Cem*. Da ihre Eltern Angst hatten, dass die Kinder durch einen *Cem*-Besuch in Konflikt mit der Polizei kommen könnten, durften sie keine *Cems* besuchen. Vor ein paar Jahren schickte ein Onkel aus der Türkei Yeldem eine Videoaufnahme eines *Cems*. Darauf hatte sie zum ersten Mal einen *Cem* mitverfolgt. Während Gönül den *Cem*, zu dem extra ein *Dede* organisiert wurde, als Möglichkeit sieht, alevitisches Wissen weiterzugeben, sprachen Cihan und Makbule davon, dass die *Cems* in ihrer Heimatgegend einfach dann abgehalten wurden, wenn per Zufall ein *Dede* in der Umgebung war. Ebru sagte, dass ihre Mutter einen *Cem* ihr zu Ehren abhalten will, falls «Gott mich wieder einmal zu ihr schicken wird.»

In der Schweiz hat noch keine der Frauen je an einem *Cem* teilgenommen. Gönül und Ecem bedauern dies und sprachen – ausgelöst durch unser Gespräch – davon, im nächsten Jahr an einem *Cem* teilnehmen zu wollen. Den anderen

¹⁰⁹ Siehe hierzu Kaplan/Öznur, Bedeutungen der alevitischen Feste (wie Anm. 74).

¹¹⁰ Siehe Gürtas, Mythen und Rituale des Alevitentums (wie Anm. 33), 45; Kaplan/Öznur, Bedeutungen der alevitischen Feste (wie Anm. 74).

¹¹¹ *Cemevi* bedeutet übersetzt «Versammlungshaus». Es ist ein Haus, eine Wohnung oder auch ein Zimmer, in dem ein *Cem* abgehalten wird.

Frauen bleibt der *Cem* als Kindheitserinnerung im Gedächtnis, es ist ihnen nicht wichtig, wieder einmal an einem *Cem* teilzunehmen.

Ein Gott – Kein Gott

Die alevitische Theologie beinhaltet den Glauben an einen Gott.¹¹² Gürtas verortet Gott im Menschen selbst. Er schreibt, dass sich «Gott nicht im Koran offenbart, sondern im Menschen».¹¹³ Im alevitischen Glauben ist die Vorstellung von vier Toren (*dört kapı*) und vierzig Stufen (*kırk kapı*) verankert. Der Mensch selbst kann durch die Durchschreitung dieser symbolischen Ebenen zum «perfekten Menschen»¹¹⁴ werden. In der vierten Stufe erlangt der Mensch «Erkenntnis der Wahrheit, d.h. er wird göttlich».¹¹⁵ Gott existiert demnach in der alevitischen Vorstellung «durch die Erfahrung des lebendigen Menschen».¹¹⁶ Ähnlich beschreibt Kaplan die göttliche Erfahrung im Menschen:

«Die Aleviten sprechen von «vier Toren», die der Mensch zu durchschreiten habe, um seiner Bestimmung auf der Erde gerecht zu werden und um die obengenannte Entwicklung (die Annäherung an Gott) zu erreichen. Jedem Mensch wohnt die heilige Kraft des Schöpfers inne. Durch den richtigen Weg kann jeder Mensch seine heilige Kraft entdecken und Gott näher kommen.»¹¹⁷

Dass es einen solchen Gott gibt, glauben Ebru, Ecem und Gönül. Ebru beschrieb, wie sie sich Gott vorstellt:

«Gott ist für mich überall. Das habe ich schon selbst gemerkt. Er ist nicht nur hier in der Schweiz oder nur in der Türkei. Ich spüre ihn überall. Aber ich merke auch, dass es nur ein Gott ist. Ich denke, dass alle diese verschiedenen Religionen nur einen Gott haben. Ich glaube nicht, dass die Christen einen Gott haben und die Aleviten einen anderen. Ich glaube, es ist einer, der für alle da ist. Ich weiss nicht, aber ich fühle das irgendwie. Ich denke auch, dass Gott alles sieht. Er sieht, ob die Leute nett sind oder nicht.»

Wie typischerweise im Alevitentum Gott im Menschen selbst verortet wird, spricht auch Ecem davon:

«Meiner Meinung nach ist Gott kein Wesen ausserhalb des Menschen. Gott ist immer beim Menschen. Er ist innerlich in mir drin. Wenn ich ihn rufe, rufe ich ihn mit meinem Herzen. Ich spüre dann, wie die Kraft von Gott innerlich in mir wächst. Ich denke, Gott ist in den Seelen der Menschen.»

Den drei Frauen, die an einen Gott glauben, ist der Glaube gemeinsam, dass es nur einen Gott für alle Menschen auf der Welt gibt. Die anderen, Yeldem, Cihan und Makbule glauben an keinen Gott. Makbule erklärte auf die Gottesfrage, dass sie ihm noch nie begegnet sei und deshalb nicht an seine Existenz glaube. Cihan meinte dazu:

¹¹² Siehe hierzu Kaplan, *Alevitische Lehre* (wie Anm. 60).

¹¹³ Gürtas, *Mythen und Rituale des Alevitentums* (wie Anm. 33), 196.

¹¹⁴ Gürtas, *Mythen und Rituale des Alevitentums* (wie Anm. 33), 196.

¹¹⁵ Gürtas, *Mythen und Rituale des Alevitentums* (wie Anm. 33), 196.

¹¹⁶ Gürtas, *Mythen und Rituale des Alevitentums* (wie Anm. 33), 200.

¹¹⁷ Kaplan, *Alevitische Lehre* (wie Anm. 60).

«Ich glaube, die Sache mit Gott ist eine Angstmacherei. Die Leute sollen glauben, dass Gott ihnen in schwierigen Zeiten hilft. Aber das ist unrealistisch. Warum soll man in Momenten von Angst an jemanden glauben, der einem helfen sollte, wenn man diesen noch nie gesehen hatte?»

Yeldem erwähnte zur Existenz Gottes:

«Also wenn es einen solchen Gott geben sollte, dann macht er ganz schlechte Arbeit. Er sollte ja für die Menschen da sein und ihnen helfen. Aber es gibt so viele Kriege, jeden Tag sterben so viele Kinder vor Hunger, im Krieg. Da frage ich mich schon, wo denn Gott ist. Ich habe als Kind schon an einen Gott geglaubt. Aber mit der Zeit, mit der Realität des Lebens, merkte ich, dass es ihn gar nicht geben kann.»

Besonders Cihan und Yeldem argumentierten mit ihren politischen Ideen. Beide sprachen von einem «schlechten System» auf dieser Welt. Sie betrachten die Religion als kein wirksames Mittel, die Gesellschaft zu verbessern, noch glauben sie, dass Gott etwas dazu beitragen könnte. Beide Frauen finden ihre Hoffnung und Ideologien in politisch linksorientiertem Gedankengut wieder. Der Kommunismus vertrat in seinen Grundideen eine radikal atheistische Weltsicht.¹¹⁸ In diesem Zusammenhang schreibt Franz, dass im kommunistischen Wertesystem die Gottesfrage nicht nur als obsolet empfunden wurde, sondern, dass «Gott am Ende nicht nur als nicht mehr nötig, sondern als mit kritischem Denken unvereinbar angesehen wird».¹¹⁹ Dementsprechend scheint es Yeldem wie auch Cihan unmöglich, Gott mit ihrem Denken zu vereinbaren. Wie Yeldem sagte, haben die politischen Erfahrungen einen direkten Zusammenhang mit dem Gottesglauben: Seit sie politisch aktiv ist, glaubt sie nicht mehr an einen Gott. Die Frage der Existenz Gottes scheint aber trotzdem beide Frauen zu beschäftigen. So sprachen sie bei diesem Thema mit schneller und zum Teil lauter Stimme.

Beten

Die Gottesfrage und Beten stehen in einem engen Zusammenhang. Die Frauen, die nicht an einen Gott glauben, beten nicht. Für die gläubigen Frauen ist Beten ein wichtiger Bestandteil in ihrem Leben. Ecem betet, wenn sie innerliche Ruhe erlangen möchte:

«Wenn ich Angst habe, dann rufe ich Gott und ich rede in meinen Gebeten über verschiedene Dinge. Dadurch werde ich ruhiger. Das gibt mir wieder Kraft.»

Auch Gönül und Ebru finden Kraft und Ruhe im Beten. Für alle drei Frauen scheint das Beten eine Hilfestellung zu sein, um schwierige Lebenssituationen zu meistern. An oberster Stelle in ihren Gebeten steht die Gesundheit der Familie. Gönül betet zu Gott, Mohammed, *Ali* und zu *Hacı Bektaş Veli*. Ecem betet

¹¹⁸ Siehe Froese, «I Am an Atheist and a Muslim.» (wie Anm. 89), 475.

¹¹⁹ Albert Franz, *Anwachsen des Atheismus?*, in: *Concilium*, 36 (2000), 286–293, hier 290.

hauptsächlich zu Gott und *Hızır*. Ebru schliesst zusätzlich *Ana Elif*¹²⁰ mit in ihre Gebete ein. Die drei Frauen betonten, dass sie nur für sich alleine, in ihren eigenen Worten beten. Ebru meinte:

«Meine Eltern haben mir nie gezeigt, wie man betet. Ich mache es einfach, irgendwie, wonach mir gerade ist. Das ist auch nicht immer gleich. Aber ich mache es immer still für mich. Ich rede nie laut beim Beten.»

Gönül betet jeden Tag, meistens am Morgen, bevor sie aufsteht. Ebru und Ecem beten unregelmässig, je nach Lebenslage, aber meistens am Abend, bevor sie zu Bett gehen. Zum Beten nimmt Ecem eine spezielle Körperhaltung ein:

«Wenn ich bete, dann mit dem Herzen. Dazu ist mein linker Fuss am Boden. Der rechte Fuss liegt oben drauf. Die linke Hand lege ich auf mein Herz und die rechte Hand über die linke Hand.»

Ecem und Gönül erwähnten beim Thema Beten das Sprichwort «*Eline, beline, diline sahip ol!*», was soviel bedeutet wie: Sei Herr über deine Hände, deine Lende und deine Zunge. Beide Frauen sagten, dass dies auch eine Art Beten sei. So Ecem:

«Das «*Eline, beline, diline*» ist das alevitische Beten. Das gibt mir auch Kraft. Es ist wie ein guter Leitsatz. «*Eline*» meint, dass man nicht stehlen soll. «*Diline*» bedeutet, dass du nicht lügen darfst und nicht schlecht über andere Menschen sprechen sollst. «*Beline*» steht dafür, dass die Männer treu sein müssen. Also auch die Frauen, aber ich glaube, das ist schon eher für die Männer gedacht [lacht].»

Auch Gönül erklärte verschmitzt die Bedeutung des «*Eline, beline, diline*»:

«Also wir sagen das vor allem für unsere Männer [lacht], weil die Männer vor allem diejenigen sind, welche die Frauen verlassen oder Dummheiten machen und nicht umgekehrt. Ja, ich glaube die Männer haben das «*beline*» nötiger als die Frauen. Aber die Frauen sagen es immer in Angst um ihre Männer. Ja, das ist fast die schönste Sache im Alevitentum [lacht].»

Die anderen vier Frauen finden diesen Leitsatz zwar symbolisch wertvoll, wie sie alle lachend verrieten, er findet jedoch keinen Gebrauch in ihrem alltäglichen Leben. Bumke schreibt diesem Spruch eine religiöse Ebene zu:

«Die religiöse Identität der Alevi geht am deutlichsten aus einer normativen Eigenbezeichnung hervor: *eline, diline, beline sahip sahip olanlar*, die, welche ihrer Hände, Zunge und Lenden Herr sind.»¹²¹

Im Gegensatz dazu verbinden Yeldem und Cihan das «*Eline, beline, diline*» mit nichts Religiösem. Für sie ist dieser Leitsatz eine kulturelle Eigenheit des Alevitentums.

¹²⁰ Ana bedeutet Mutter. *Ana Elif* stammte aus der Gegend Maraş im Osten der Türkei und erlangte bei den Einheimischen den Status einer Heiligen.

¹²¹ Bumke, Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei) (wie Anm. 79), 539. Im Gegensatz zu Bumke, benutzten meine Interviewpartnerinnen – wie oben beschrieben – eine andere Reihenfolge, in der Anordnung der Wörter: «*Eline, beline, diline*».

Diesselts – und Jenseitsvorstellungen

Nach Kaplan¹²² ist in der alevitischen Theologie die Vorstellung an eine unsterbliche Seele und an ein Jenseits vorhanden. Im Gegensatz zum sunnitischen und beispielsweise auch zum christlichen Glauben, wo Gott in einem Jenseits existent ist, verorten alevitische Gläubige Gott jedoch typischerweise im Menschen selbst. Durch die Verortung Gottes im Menschen selbst, ist ihnen der Glaube an ein Jenseits unabhängig von der Frage, ob es Gott gibt oder nicht, möglich zu bejahen oder zu verneinen.

Makbule meinte in Bezug auf Gott, dass sie nicht «an solche Sachen» glauben würde. Mit «solchen Sachen» bezeichnete sie alles, was nicht realistisch erklärbar und nicht auf dieser Welt anwesend und greifbar wäre. Eine Vorstellung von einem Jenseits hat sie nicht – ausser dass sie ein solches negiert. In den Gesprächen zeigte sich bei allen Frauen eine stark diesseits geprägte Lebensorientierung. Auch die Frauen, die sich selbst als religiös bezeichneten – Gönül und Ecem – verwarfen die Vorstellung an ein Jenseits.

Bei diesem Thema sprachen die Frauen über die Frage, was nach dem Tod kommen würde. Sie meinten, dass sie das nicht wissen, dass aber wahrscheinlich danach nichts käme. Was nach dem Tod kommt, war allen – in ihren Worten gesprochen – «egal». Ebru sagte:

«Meine Eltern glauben zwar schon noch, wenn sie sterben, dass sie in eine andere Welt gehen oder so etwas. Ich weiss es nicht. Ich denke, wenn man tot ist, dann ist man einfach tot. Ich glaube nicht, dass es das [Leben nach dem Tod] gibt. Ich denke schon, dass es wichtig ist, dass ich gut lebe, hier und jetzt. Aber ich denke, dass das für mein Leben jetzt wichtig ist und nicht, dass das im Tod noch eine Rolle spielen wird. Nein, nein, ich glaube nicht, dass nachher noch was kommt.»

Ähnlich meinte Makbule, dass die Vorstellung, was nach dem Tod sei, sie schlicht nicht interessieren würde. Sie sagte, dass, wenn sie sterbe, es auch egal sei, ob sie sich im Leben darüber den Kopf zerbrochen habe oder nicht. Cihan erklärte ihre Vorstellung über Tod und Leben wie folgt:

«Weisst du, die Menschen werden geboren, wachsen und sterben dann. Der Mensch ist wie die Blüte einer Blume. Die Blüte fällt auch irgendwann mal ab und wird kompostiert. Wenn der Mensch stirbt, wird er auch wieder zu Erde. Es ist wie ein Haus bauen, man baut es und irgendwann fällt es wieder auseinander.»

Gönül sagte zu diesem Thema:

«Für mich gibt es nach dem Tod gar nichts. Ja, wenn ich ein schlechter Mensch war, werde ich vielleicht leiden, aber das weiss ich jetzt ja nicht. Ich glaube sowieso nicht daran, deshalb ist es mir auch egal. Und wenn es doch so was geben sollte, werde ich es dann erleben, wenn es soweit ist. Aber nein, ich glaube wirklich nicht an so was.»

Im Zusammenhang mit dem Tod sprachen die Frauen von der Vorstellung ihrer Beerdigungen. Makbule möchte gerne verbrannt werden. Wohin die Asche danach komme, sei ihr jedoch egal. Yeldem möchte in ihr Dorf, ins Grab ihres Vaters gelegt werden. Gönül möchte ebenfalls ins Grab ihres Vaters gelegt werden.

¹²² Kaplan, Alevitische Lehre (wie Anm. 60).

Cihan sagte, sie möchte gerne verbrannt werden und ihre Asche sollte auf einem Berg mit dem Wind verweht werden. Ecem möchte an dem Ort beerdigt werden, wo sie sterben wird. Alle sechs Frauen waren sich einig, dass eine Leiche verwehen und zu Erde wird – oder bei einer Kremierung zu Asche. Keine der Frauen glaubte, dass ihre Seele nach ihrem Tod unabhängig von ihrem Körper weiterexistieren würde. Yeldem relativierte die Präferenz der Art und Weise ihrer Beerdigung:

«Heutzutage kann man froh sein, wenn man überhaupt ein Grab und ein Begräbnis bekommt und nicht einfach in einer Gasse liegen gelassen wird.»

Alle Frauen wünschten sich ein Begräbnis in Form einer Zeremonie. Was der Inhalt dieser Zeremonie wäre, würde ihnen jedoch keine Rolle spielen. Ein solches Ritual wünschten sie sich nicht ihretwegen, sondern für die Hinterbliebenen. Yeldem erzählte von einem Beerdigungsritual in ihrem Heimatdorf:

«Bei uns wird jemand bei Sonnenuntergang begraben. In den ersten drei Tagen vor der Beerdigung kommen alle Leute – die man kannte oder auch nicht kannte – und essen und weinen gemeinsam. Die alten Leute haben extra für die Beerdigungen weisse Kerzen gezogen. Es kommen auch alle Leute weiss angezogen. Man geht dann in Abständen gemeinsam zum Grab und weint gemeinsam. Am ersten Tag, wo jemand gestorben ist, am dritten Tag, am siebten und dann nach 40 Tagen wieder und danach jedes Jahr wieder am Todestag. Hier in der Schweiz machen das auch viele Aleviten. Aber weil hier die Leichen im Spital bleiben müssen und nicht nach Hause genommen werden dürfen, ist es ein bisschen anders. Aber die Leute besuchen die Angehörigen in den ersten drei Tagen bei ihnen zu Hause. Ich denke, dass eine solche Feier wichtig ist, damit man Abschied nehmen kann.»

Glauben versus Wissen

Auf die Frage, ob sie an etwas anderes als das Alevitentum glaube, antwortete Makbule kurz mit «nein, nichts». Yeldem sagte spontan, dass sie an den «Internationalismus und an die Wissenschaft» glaube. Cihans individuelles Glaubenssystem ist geprägt von den politischen Inhalten ihrer Parteiideologie. Obwohl sie sich als nicht gläubig bezeichnete, sprach sie mehrmals von ihrem «eigenen Glauben». Sie erklärte z.B., dass sie nicht gläubig sei, «wie die Sunniten, die immer beten» würden. Sie füllte ihren Glauben mit ihren «eigenen Ideen», wie sie es nannte. Sie beschrieb «ihre Ideen» folgendermassen:

«Ich glaube an die Wissenschaft. Alles was man berühren kann oder sehen kann. Ich glaube an die Ideen unserer Partei. Ich glaube, dass diese gut sind für die Menschen. Ich glaube nicht an die Religion. Ich kann die Religion nicht anschauen oder berühren. Ich weiss nicht, was damit anfangen. In der Partei kann man aber tätig sein, seine Ideen umsetzen. Ich will etwas Realistisches machen und mir nicht nur etwas vorstellen.»

Auch Ecem erwähnte, dass sie an die Wissenschaft glaube. Sie fügte die Wissenschaft neben dem Alevitentum als ein relevantes Thema in ihrem Leben ein. Cihan meinte in diesem Zusammenhang, dass ihr wissenschaftliche Forschungen mehr bringen würden, als religiöse Inhalte. Sie nannte dabei das Beispiel Gesundheit:

«Ich bin froh, dass wenn ich krank bin, ich mich nicht auf die Religion verlassen muss und hoffen muss, dass mir Gott helfen wird. Ich bin froh, dass ich weiss, dass die Forschung genug Medikamente für die verschiedenen Krankheiten entwickelt hat.»

Alle Frauen assoziierten mit dem Begriff Wissenschaft Fortschritt und Moderne. Wissen zu erlangen bedeutete für sie, modern zu sein, was sie als Gegensatz zur Religion verstehen.¹²³ Es wurde bei allen Frauen deutlich, dass der Unterschied zwischen Wissen und Glauben (nicht nur im religiösen Sinne) sehr wichtig ist. Auch Gönül, Ecem und Ebru betonten immer wieder die Wichtigkeit eines Realitätsbezuges. Für sie drei waren jedoch Glaube und Wissen nicht etwas Kontrahtes, sondern miteinander Vereinbares. Die andern drei Frauen empfanden diese beiden Kategorien als miteinander unvereinbar. Die Frage nach übernatürlichen Wesen oder Erlebnissen, löste bei den Alevitinnen eher Kopfschütteln aus. Keine der Gesprächspartnerinnen glaubte an übernatürliche Wesen oder Vorkommnisse. Ecem sagte sogar, dass sie eigentlich gerne an Engel oder sonstige Himmelswesen glauben würde, da sie dies eine schöne Vorstellung finde. Jedoch kann sie sich nicht vorstellen, dass es so etwas wirklich geben soll. In diesem Zusammenhang kann das Alevitentum – im Sinne der gläubigen Interviewpartnerinnen – als ein realitäts- und diesseitsbezogener Glauben verstanden werden.

«Die Kraft in mir»

Die Interviewpartnerinnen gaben an, in Momenten der Angst oder in schwierigen Lebenssituationen, sich selbst als Stützkraft zu nützen. Das Alevitentum stand bei keiner Frau als eigentliche Kraftquelle für die Bewältigung von schwierigen Lebenssituationen im Vordergrund. Ecem koppelte die Kraft, die sie aus dem alevitischen Glauben schöpft, an sich selbst:

«Was gibt mir sonst noch Kraft? Nichts – ich habe meine Kraft. Wenn ich richtig glaube, habe ich genug Kraft in mir.»

Auch Gönül meinte:

«Ich gebe mir Kraft. Neben dem Beten gibt mir mein Wille Kraft.»

Auch Yeldem stellte ihren eigenen Willen als eigentliche Kraftquelle dar. Makbule und Ebru betonten zudem ihren engsten Freundeskreis und daraus folgende Gespräche, aus denen sie Kraft schöpfen können.

Keine der Frauen nannte eine alevitische Persönlichkeit als ihr Vorbild. Yeldem hat nebst ihrem Vater politische Personen als ihre Vorbilder. Makbule und Ebru gaben an, kein Vorbild zu haben, und sagten, dass sie ihren eigenen Weg leben würden. Auch die anderen Frauen stellten diese Frage in Zusammenhang mit der eigenen Person. So sagte Ecem:

«Ah, das ist eine gute Frage. Nein, ich weiss es nicht. Ich lebe, wie ich es für richtig finde. Ich möchte eine korrekte und gute Frau sein. Aber ich habe kein Vorbild dazu, ich möchte das einfach sein.»

¹²³ Siehe hierzu Nilüfer Göle, Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei, Paris 1993, die den anscheinenden Antagonismus von Moderne und Religion im islamisch-politischen Diskurs in der Türkei aufgreift und beschreibt.

Cihan nannte – neben ihr selbst – ihre Eltern als Vorbilder. Gönül hingegen sagte:

«Meine Kinder sind meine Vorbilder. Kinder sind die schönsten Vorbilder, man kann viel von ihnen lernen.»

Diese Gesprächsausschnitte zeigen, wie die Frauen als Stütze für die eigene Lebensführung selbstverständlich ihre eigene Person ins Zentrum rücken. Obwohl keine der Frauen alevitische Persönlichkeiten oder Glaubensinhalte als Kraftquelle nannte, kann dieser Bezug auf die eigene Person doch als etwas typisch Alevitisches gesehen werden. So schreibt Gürtas, dass der Mensch «ein innewohnendes göttliches Potential»¹²⁴ hat, das er durch den Glauben aktivieren kann.

Die Bedeutung des Alevitentums für Alevitinnen und individuelles Religionsverständnis

Zusammenfassend kann die Bedeutung des Alevitentums für die befragten Frauen in drei individuellen Konzepten vorgestellt werden: Das Alevitentum mit einer grossen und wichtigen Bedeutung, das Alevitentum mit keiner besonderen Bedeutung sowie das Alevitentum mit einer zwiespältigen, zum Teil negativ konnotierten Bedeutung für die Migrantinnen.

Das Alevitentum als wichtige Stütze: Das Alevitentum hat für Gönül und Ecem einen wichtigen Stellenwert. Sie betrachten das Alevitentum als eine Religion, aus dessen Inhalt sie Sinn für ihre persönliche Lebensführung schöpfen. Beide Frauen halten sich meist jährlich an die alevitische Fastenzeit, schliessen alevitische, mythische Persönlichkeiten in ihre Gebete mit ein und glauben an einen Gott. Beide bezeichnen sich als religiös und die Identifizierung mit dem Alevitentum ist ihnen wichtig. In schwierigen Lebenssituationen geben ihnen die alevitischen Glaubensinhalte einen wichtigen Halt. Sie betonten den positiven Aspekt des Alevitentums – wie sie es nannten – das ihnen zwar Halt und Stütze bieten kann, jedoch keine strikte Befolgung der religiösen Inhalte und Praktiken von ihnen erfordere. Dementsprechend bezeichneten sie das Alevitentum als eine «gute, offene und tolerante» Religion.

Das Alevitentum als obsolete Frage: Für Makbule und Ebru hingegen hat das Alevitentum keinen besonderen Stellenwert. Die Frage, ob sie Alevitinnen sind oder nicht, ist für beide obsolet, sie setzen sich nicht mit alevitischen Glaubensinhalten oder Praktiken auseinander. Obwohl sich Ebru als religiös bezeichnet, löste sie ihre eigene persönliche Religiosität von den Inhalten der alevitischen Religion. Beide bezeichneten das Alevitentum als eine Kultur oder auch als Philosophie – wobei sie das Alevitentum als «ihre Kultur» benannten. Sie benutzen das Alevitentum jedoch nicht primär zur persönlichen Identitätskonstruktion. Vielmehr standen bei der Beschreibung als was sie sich sehen, andere Merkmale im Vordergrund, wie z.B. Frau, Kurdin oder auch Mensch sein.

Das Alevitentum mit einer zwiespältigen Bedeutung: Eine dritte Position nehmen Yeldem und Cihan ein. Für sie hat das Alevitentum eine zwiespältige Bedeutung. Einerseits nahmen sie in den Gesprächen eine objektivierte Sichtweise ein und verteidigten das Alevitentum als eine «gute Kultur» oder als eine «gute

¹²⁴ Gürtas, *Mythen und Rituale des Alevitentums* (wie Anm. 33), 194.

Religion». Doch in Bezug auf ihre eigene Lebensführung distanzieren sie sich deutlich vom Alevitentum, aus dem sie persönlich keine inhaltlichen Richtlinien ziehen können. Dabei empfinden beide das Alevitentum als ein eher störendes Identitätsmerkmal und suchen sich bewusst andere Sinngebungsschemen. Bei beiden Frauen erfüllen politische Ideologien solche Sinnsysteme. Beide wehrten sich vehement gegen alle religiös konnotierten Themen in ihrem Leben und betonten immer wieder, dass sie mit der Religion und mit Gott nichts anfangen könnten. Auch aus diesem Grund distanzieren sie sich vom Alevitentum, das – wenn auch nicht von ihnen selbst – doch oft als Religion verstanden wird.

Als eine wichtige Erkenntnis der Gespräche zeigt sich, dass die Darstellungen und Muster der Frauen, die soeben in den drei verschiedenen individuellen Mustern vorgestellt wurden, bei keiner der befragten Frauen konsequent oder einheitlich vertreten wurde. Je nach Gesprächssituation und thematischem Inhalt, fielen die Antworten auf einzelne Bereiche bei den Frauen widersprüchlich aus. Alle Interviewpartnerinnen benutzten abwechslungsweise die Begriffe Religion, Philosophie und Kultur, wenn sie vom Alevitentum sprachen. Demzufolge muss die Bedeutung des Alevitentums für die Alevitinnen als flexibel und dynamisch verstanden werden, die sich nicht in starren Mustern beschreiben lässt.

Zusammenhang zwischen dem emischen Religionsverständnis und wissenschaftlichen Religionsdefinitionen

Im Vergleich des individuellen Religionsverständnisses und der wissenschaftlichen Diskussion fällt auf, dass immer wieder zur Diskussion steht, ob das Alevitentum eine Religion sei oder nicht. Im Sinne einer weiterführenden Diskussion werden folgende Fragen aufgegriffen und beantwortet: Ist das emische oder theoretische Verständnis von Religion prägend für die Frage, ob das Alevitentum als eine Religion wahrgenommen wird? Ist das Verständnis, ob das Alevitentum als Religion gilt – oder nicht – eine Frage der Definition von Religion? Dabei werden die vorgestellten emischen Sichtweisen mit der theoretischen Religionsdebatte kritisch verglichen.

Unter dem Begriff Religion verstehen alle Frauen eine offiziell institutionalisierte Religion. Sie setzen den Begriff Religion einer Weltreligion gleich, z.B. dem Islam, dem Christentum, dem Judentum und benutzen damit implizit einen substantiellen, normativen Religionsansatz. Wenn der Begriff Religion als eine institutionalisierte Religion verstanden wird, kann es für die betroffenen Alevitinnen und Aleviten schwierig sein, sich darin zu erkennen, da sich das Alevitentum aus politischen Gründen nie offiziell institutionalisieren konnte. Das Alevitentum scheint jene Interviewpartnerinnen, die es als keine Religion empfinden, nicht in die aufgezählten Kategorien einer Weltreligion hineinzupassen. Im Folgenden soll untersucht werden, ob das Alevitentum mit einer nicht-substantiellen Religionsdefinition dennoch als Religion gelten könnte, auch wenn dies von den Alevitinnen nicht explizit formuliert wird.

Die gläubigen Frauen – Ecem und Gönül – verstehen das Alevitentum als eine islamische Religion. Das Alevitentum hat in ihrem Sinne die Bedeutung eines wichtigen Sinnggebungssystems, aus dem sie Kraft und Hoffnung für die eigene Lebensführung schöpfen. Sie üben alevitische Rituale aus und alevitische Inhalte sind ihnen symbolisch wichtig. Die Bedeutung des Alevitentums in diesem Sinne erfüllt die inhaltlichen Kriterien von verschiedenen Religionsdefinitionen.

Das Alevitentum, wie es von Gönül und Ecem gelebt wird, lässt sich mit der Definition von Durkheim vergleichen, der Religion kurzgefasst als «ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken»¹²⁵ versteht. Für beide Frauen sind alevitische Überzeugungen wichtig und beide praktizieren alevitische Rituale, wie z.B. das *Moharrem*-Fasten.

Passend ist auch das Religionsverständnis von Malinowski,¹²⁶ der Religion als Bedürfnisbefriedigung betrachtet, um Grundprobleme des Menschen zu überwinden.¹²⁷ Für Ecem und Gönül erfüllt das Alevitentum eine Art Bedürfnisbefriedigung, indem ihnen der alevitische Glaube hilft, schwierige Lebenssituationen zu meistern. So bitten sie in ihren Gebeten *Hızır*, *Ali*, *Pir Sultan Abdal* oder andere alevitische Figuren um Kraft und Stütze.

Ebenso entspricht die Definition von Geertz¹²⁸ der Bedeutung des Alevitentums für die beiden Alevitinnen. Wie bereits erläutert wurde, versteht Geertz die Religion zusammengefasst als ein «Symbolsystem».¹²⁹ Gönül und Ecems Vorstellungen über das Alevitentum lassen sich mit Geertz' Worten vergleichen: Ihre Vorstellungen über das Alevitentum sind in seinem Sinne «mit einer solchen Aura von Faktizität»¹³⁰ umgeben, dass «die Stimmungen und Motivationen» die aus dem alevitischen Glauben hervorgebracht werden «völlig der Wirklichkeit» zu «entsprechen scheinen».¹³¹ So beschreibt z.B. Ecem das Alevitentum mit den Worten einer «ganz richtigen Lehre».

Wie sieht es jedoch mit der Bedeutung des Alevitentums für die vier Frauen – Ebru, Makbule, Cihan und Yeldem – aus, die das Alevitentum nicht als Religion bezeichnen? Wären eben aufgeführte theoretische Vergleiche des Alevitentums als einer Religion auch mit ihrer Bedeutung des Alevitentums möglich?

Für diese vier Informantinnen ist das Alevitentum im Sinne Durkheims kein «solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken».¹³² Keine der vier übt alevitische Praktiken aus oder greift in ihrem Alltag auf alevitische «Überzeugungen» zurück.

¹²⁵ Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (wie Anm. 16), 75.

¹²⁶ Malinowski, Magic, Science and Religion (wie Anm. 13), 87.

¹²⁷ Malinowski, Magic, Science and Religion (wie Anm. 13), 87.

¹²⁸ Geertz, Dichte Beschreibung (wie Anm. 29), 48.

¹²⁹ Geertz, Dichte Beschreibung (wie Anm. 29), 48.

¹³⁰ Geertz, Dichte Beschreibung (wie Anm. 29), 48.

¹³¹ Geertz, Dichte Beschreibung (wie Anm. 29), 48.

¹³² Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (wie Anm. 16), 75.

Zudem erfüllt das Alevitentum für die Frauen nicht den Zweck «einer moralischen Gemeinschaft»¹³³ – was Teil von Durkheims Religionsverständnis ist – da den genannten Informantinnen die Zugehörigkeit zum Alevitentum nicht wichtig ist.

Ebensowenig erfüllt das Alevitentum für sie im Sinne Malinowskis eine «Bedürfnisbefriedigung», die ihnen in schwierigen Lebenssituationen Halt geben würde. In schwierigen Situationen greift keine der vier Frauen auf alevitische Inhalte, Praktiken usw. zurück, die ihnen Halt geben könnten. Vielmehr sind es andere, nicht alevitische Themen, die den Nichtreligiösen Kraft schenken.

Auch Geertz' Religionsverständnis als ein «Symbolsystem» ist nicht geeignet, um die Bedeutung des Alevitentums für die vier Alevitinnen beschreiben zu können. Das Alevitentum erzielt für sie keine «dauerhaften Stimmungen und Motivationen» und formuliert keine «Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung», was Teile Geertz' Religionsdefinition sind.¹³⁴

Ebensowenig dienlich ist das abstrakte Religionsverständnis von Luhmann, indem Religion als Hilfsmittel verstanden wird, um eine «unbestimmbare in eine bestimmbare Welt»¹³⁵ zu transferieren und die theologischen Inhalte einer Religion keine Rolle mehr spielen. Den vier Frauen dient das Alevitentum in ihrer Lebenswelt nicht zur Transformation von unbestimmbaren Phänomenen in bestimmbare und fassbare. Ebenso wenig kann der Zusammenhang gemacht werden, dass das Alevitentum verantwortlich wäre für eine «reduktive Verfahrensweise und Wiederbelegbarkeit»¹³⁶ diverser Selbst-Identifikationen, Typisierungen, Erwartungsbilder usw., was Luhmann als Aufgabe einer Religion versteht. Die Frauen benutzen andere Inhalte als alevitische, um – im Sinne Luhmanns – in einem «System unbestimmbarer Phänomene» zurechtzukommen und solche in bestimmbare und letztlich in Sinn zu verwandeln. Ebru, Makbule, Cihan und Yeldem gewinnen keine oder wenige Inhalte aus der alevitischen Lehre für die eigene Lebensführung. Statt dessen rücken sie persönliche Themen, wie den eigenen Willen, das eigene Ich als Vorbild, die Gesundheit der Familie usw. als die Sinn- und Kraftquelle für die eigene Lebensführung in den Vordergrund.

Dies entspricht der Vorstellung Luckmanns, der ebendiese Inhalte als vorherrschende Themen in seiner «privatisierten Religion» betrachtet. Luckmann definiert diese Themen z.B. mit: «Selbstdarstellung, Selbstverwirklichung, das Mobilitätsethos, Sexualität und Familialismus».¹³⁷ Diese «Privatisierte Religion» schöpft nicht mehr (nur) aus dem Inhalt eines «offiziellen Modells der Religion». Das Alevitentum kann – muss aber nicht – Inhalt der Religion sein, wie sie Luckmann definiert. Wenn das Alevitentum für die Individuen also nicht Inhalt ihres «eigenen Systems letzter Bedeutungen» ist, was Luckmann als Religion bezeichnet, entspricht für sie das Alevitentum auch in seinem Sinne keiner Religion.

¹³³ Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (wie Anm. 16), 75.

¹³⁴ Geertz, Dichte Beschreibung (wie Anm. 29), 48.

¹³⁵ Luhmann, Funktion der Religion (wie Anm. 20), 26.

¹³⁶ Luhmann, Funktion der Religion (wie Anm. 20), 26–27.

¹³⁷ Luckmann, Die unsichtbare Religion (wie Anm.2), 157.

Zwar kann den Frauen, auch wenn sie sich als nicht religiös bezeichnen, mit einem funktionalen Religionsverständnis eine Religiosität zugesprochen werden. So entsprechen die von den Informantinnen genannten Themen, wie z.B. der eigene Wille, das eigene Glück, Streben nach Gesundheit, politische Ideologie usw. als persönliches Sinnsystem und Kraftquelle, einem «System letzter Bedeutung», im Sinne Luckmanns einem religiösen Inhalt der «privatisierten Religion».¹³⁸ Luckmann – wie auch Luhmann – lösen damit aber den Religionsbegriff von einem offiziellen, schlussendlich doch substantiell verstandenen Modell der Religion. Damit sprechen sie von Religion und Religiosität, jenseits von theologischen Inhalten. Deshalb kann mittels der Definitionen von Luckmann und Luhmann Religion oder Religiosität im Alltag der selbstdeklarierten Nichtreligiösen gefunden werden, obwohl dies durch ihr substantielles Religionsverständnis nicht so bezeichnet wird. Folglich sehe ich den Umstand, ob sich die Frauen als religiös bezeichnen oder nicht, als eine Frage der Religionsdefinition. Die Frage, ob das Alevitentum als eine Religion verstanden wird oder nicht, ist aber kein Definitionsproblem.

Das Alevitentum kann im Sinne der Frauen, die das Alevitentum nicht als Religion verstehen, mit den Definitionen von Luhmann und Luckmann nicht als Religion bezeichnet werden, da beide ebensolche Inhalte vom Religionsbegriff unabhängig betrachten. Das Alevitentum kann also auch nach nicht-substantiellen Religionsdefinitionen nicht als Religion gelten, wenn entsprechende Inhalte in der Bedeutung des Alevitentums bei den Angehörigen fehlen. Das emische oder theoretische Verständnis von Religion ist demzufolge nicht entscheidend für die Wahrnehmung der befragten Frauen des Alevitentums als Religion oder nicht als Religion. Die Frage, ob das Alevitentum als eine Religion gilt, ist am Beispiel der interviewten Alevitinnen keine Frage der Definition von Religion. Ob das Alevitentum als Religion oder nicht wahrgenommen wird, ist keine Frage von wissenschaftlichen Definitionen von Religion, sondern beruht ausschließlich auf dem Deutungsrahmen der emischen Sichtweise der Betroffenen.

Demzufolge halte ich die Verwendung eines Religionskonzeptes in der Untersuchung des Alevitentums für ungeeignet. Die ethnologischen und religionswissenschaftlichen Versuche, Religion zu definieren, trugen nicht zu einem besseren Verständnis des Alevitentums bei. Ebenso wenig waren sie zur Erklärung geeignet, wieso das Alevitentum unterschiedlich als Religion oder als keiner verstanden wird. Vielmehr hängt die Wahrnehmung, ob das Alevitentum eine Religion ist oder nicht, von der emischen Bedeutung des Alevitentums der Alevitinnen und Aleviten selbst ab. Inwieweit die religiöse, soziale und politische Situation in der Türkei bezüglich des Alevitentums diese Wahrnehmung beeinflusst, wäre Teil einer weiterführenden Diskussion.

¹³⁸ Luckmann, Die unsichtbare Religion (wie Anm.2).

Einblicke in das individuell gelebte Religionsverständnis von religiösen und nicht religiösen Frauen: Bedeutung des Alevitentums für kurdische Alevitinnen

Das Alevitentum ist eine heterodoxe kulturelle und religiöse Gemeinschaft, die in der Türkei etwa 15–30% der Bevölkerung ausmacht. Seit den 80er Jahren leben Alevitinnen und Aleviten aufgrund politischen und ökonomischen Emigrationsgründen in Europa. Vorliegend wird dargestellt, welche Bedeutung sechs interviewte Alevitinnen dem Alevitentum beimessen. Erstens zeigt sich die Bedeutung des Alevitentums für die befragten Frauen nicht nur als vielschichtig, individuell sondern auch als kontextgebunden. Zweitens verstehen die Alevitinnen das Alevitentum nicht per se als Religion, wobei sie den Begriff Religion ausschliesslich mit einer substantiellen Religionsdefinition verstehen. Abschliessend wird die Frage, inwiefern die Definition von Religion Einfluss auf die Wahrnehmung des Alevitentums als Religion hat, diskutiert. Dabei wird das individuelle Religionsverständnis mit der wissenschaftlichen Diskussion um Religion verglichen. Interessanterweise stellt sich heraus, dass die Wahrnehmung des Alevitentums als Religion nicht im Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Diskussion von Religionsdefinitionen steht.

Un aperçu de l'expérience religieuse individuelle de femmes religieuses et non religieuses. La signification de l'alévisme pour des femmes aléviées kurdes

L'alévisme regroupe une communauté culturelle et religieuse hétérodoxe représentant environ 15–30% de la population en Turquie. Depuis les années 80, de nombreux hommes et femmes alévis émigrent en Europe pour des raisons politiques et économiques. Cet article retrace la signification qu'attribuent à l'alévisme six Aléviées interviewées. Il s'avère que, pour ces femmes, les significations prêtées à l'alévisme sont personnelles et liées au contexte. Il apparaît également que les Aléviées ne conçoivent pas l'alévisme comme religion par définition, car elles comprennent le terme religion uniquement de manière substantielle. Pour terminer, l'article aborde la question de l'influence de la définition de la religion sur la perception de l'alévisme en tant que religion. La compréhension individuelle de la religion y est comparée avec la discussion scientifique sur la religion. Il en ressort curieusement que la perception de l'alévisme en tant que religion n'a rien à voir avec le débat scientifique sur les définitions de la religion.

A look into the individual lived religious understandings of religious and non-religious women: the meaning of Alevism for Kurdish Alevi women

The Alevi are a heterodox cultural and religious community making up some 15–30% of the population of modern Turkey. Since the 1980s, Alevi have been living in Europe as a result of politically and economically motivated migration. This contribution examines the meanings that six interviewed Alevi women attribute to Alevism. First of all, the meaning of Alevism for these women proves not only multi-layered and individual but also context-bound. Secondly the Alevi women do not per se understand Alevism as a religion, all attributing a substantial definition to the term religion. Finally the question is raised as to how far the definition of religion influences the perception of Alevism as a religion. Individual understandings of religion are compared with the scientific discussion of religion. It is interesting to note that the perception of Alevism as a religion is unconnected with the scientific discussion of the definitions of religion.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

Alevitentum – Alévisme – Alevism, Alevitinnen und Aleviten – Aléviées et Alévis – Alevi, Islam – Islam – Islam, Kurden und Kurdinnen – Kurdes – Kurds, MigrantInnen in der Schweiz – migrantes en Suisse – migrants in Switzerland, Religion – religion – religion, Religionsgemeinschaft – communauté religieuse – religious community, Türkei – Turquie – Turkey.

Jasmin Cahannes, lic.phil., hat Ethnologie, Religionswissenschaft und Geschichte an der Universität Bern studiert. Sie ist heute als Qualitätsverantwortliche an der phil.hist. Fakultät der Universität Bern tätig.