

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

Migration und Ritualtransfer

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

Sonderdruck

2005



PETER LANG
Europäischer Verlag der Wissenschaften

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

Martin Sökefeld (Hamburg)

„Was bedeutet dir Cem?“

Meral [lacht]: '...äch Gott... gar nichts, wenn ich das so sagen darf!'

„Was bedeutet dir Cem?“

Sakine: 'Ich weiß nicht, ich denke mal, das ist einfach, das bestärkt irgendwie meine Identität, dass ich Alevitin bin. Dass ich irgendwie was dafür machen muss.'“

„Im Cem ist das ganze Alevitentum verborgen.“

Hasan Kılavuz Dede

Einleitung

Was bedeutet ein Ritual? Welche Funktion hat es? Was bewirkt es? Was ist überhaupt ein Ritual? Diese Fragen stehen im Zentrum ritualtheoretischer Debatten. Je mehr diese Fragen diskutiert werden, desto weniger wird es möglich, einfache Antworten auf sie zu finden. Galten Rituale einmal als Fixpunkte des sozialen Lebens einer Gemeinschaft, durch die soziale Strukturen und Hierarchien festgelegt sowie Normen und Weltansichten eingepreßt werden, so betonen neuere Ansätze die Vieldeutigkeit und Ambivalenz von Ritualen, die als immer weniger eindeutig fassbar erscheinen. Die drei Zitate, die ich diesem Text vorangestellt habe, zeigen, dass die Theorie diese Ambivalenz durchaus mit den Akteuren und Teilnehmern von Ritualen teilt.

Dieser Text beschäftigt sich mit dem Ritual, das im Zentrum des Alevitentums steht: *Cem*. Als Ethnologe interessiert mich dabei weniger das Ritual an sich, seine innere Bedeutung und Liturgie, wie sie etwa in zahlreichen Publikationen alevitischer Autoren diskutiert werden,¹ sondern seine soziale Bedeutung, seine Einbettung in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext. Vor allem geht es um die gegenwärtige Praxis des *Cem*, darum, wie der Ritus tat-

¹ Z. B. D. Tur, *Erkânname: Aleviliğin İslam'da Yeri ve Alevi Erkânları*, 1. Aufl. (Rüsselsheim 2002); M. Yaman, *Alevilik'te Cem: İnanc, İbadet, Erkân*, 1. Aufl. (Istanbul 1998).

sächlich stattfindet, und um die Diskussionen, die sich mit dieser Praxis des *Cem* auseinander setzen. Dabei nehme ich eine „diasporische“ Perspektive ein: Gegründet auf meine Forschung bei Aleviten in Deutschland, vor allem in Hamburg, betrachte ich die rituelle Praxis und die daran geknüpften Diskurse der alevitischen Gemeinden hierzulande, die aber natürlich auch immer mit Debatten über das Alevitentum in der Türkei verbunden sind. *Cem* im gegenwärtigen Kontext des Alevitentums zu betrachten, heißt vor allem, das Ritual in den Kontext der alevitischen Bewegung stellen, die seit dem Ende der 1980er Jahre das Alevitentum grundlegend transformiert hat. Ohne diese Bewegung wäre das Ritual zwar vielleicht nicht dem Vergessen, wohl aber der bloßen Erinnerung anheim gefallen, denn erst im Kontext der alevitischen Bewegung wurde *Cem* tatsächlich im größeren Umfang wieder praktiziert. Das gilt nicht nur für Deutschland, sondern, wenn auch in geringerem Maße, ebenfalls für das Alevitentum der Türkei.

Die alevitische Bewegung und die Neuformierung des Alevitentums

Die alevitische Bewegung, die gleichzeitig in Deutschland und in der Türkei begann, führte zu einer Revitalisierung des Alevitentums, die, wie wohl alle Revitalisierungen, eine tief greifende Transformation dessen einschloss, das da wiederbelebt werden sollte. Wichtig ist dabei, dass es sich bei dieser Neuformierung des Alevitentums – das allen inner-alevitischen Debatten zum Trotz aus der Außenperspektive wohl als Religion kategorisiert werden kann – nicht um eine im engeren Sinne religiöse Bewegung, sondern um eine soziale und politische Bewegung mit eindeutig säkularer Zielsetzung handelte.

Über die neue alevitische Bewegung ist viel geschrieben worden, sodass ich mich hier mit einem knappen historischen Abriss begnügen kann.² Aleviten, die einen substanziellen aber nicht exakt bezifferbaren Anteil an der Bevölke-

2 Zur alevitischen Bewegung siehe K. Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart* (Berlin 1995); K. Kehl-Bodrogi, *Vom revolutionären Klassenkampf zum „wahren“ Islam: Transformationsprozesse im Alevitentum der Türkei nach 1980* (Sozialanthropologische Arbeitspapiere; 49) (Berlin 1992). Speziell zur alevitischen Bewegung in Deutschland: M. Sökefeld, „Wir sind auch da!‘: Aleviten in Hamburg und der Kampf um Anerkennung“, *Wir sind auch da!‘: Über das Leben von und mit Migranten in europäischen Großstädten*, Hg. A. Eder (Hamburg 2003), 243-266; M. Sökefeld / S. Schwalgin, *Institutions and Their Agents in Diaspora: A Comparison of Armenians in Athens and Alevitis in Germany* (Transnational Communities Programme Working Papers Series; WPTC-2K-11), im Internet: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%papers/schwal.pdf>.

rung der heutigen Türkei ausmachen, waren sowohl in der osmanischen Gesellschaft als auch in der türkischen Republik eine marginalisierte Gruppe. Sie praktizierten aufgrund berechtigter Furcht vor Diskriminierung und Verfolgung ihre Religion im Geheimen und waren in der Regel bemüht, ihre religiöse Zugehörigkeit zu verbergen, das heißt, in nicht-alevitischen Kontexten als Angehörige der sunnitischen Mehrheitsbevölkerung zu erscheinen. Sie praktizierten damit *Takiye*, das auch im schiitischen Islam legitime Verbergen der Glaubenszugehörigkeit zum eigenen Schutz. In großem Umfang wurde *Takiye* auch nach der Gründung der türkischen Republik fortgesetzt, denn der Laizismusgedanke der Republik bedeutete keine tatsächliche Religionsfreiheit oder Indifferenz des Staates gegenüber der Religionszugehörigkeit seiner Bürger, sondern lediglich den massiven Versuch, das religiöse Leben unter die Kontrolle einer staatlichen Behörde zu bringen und alle nicht staatlich legitimierte Formen der Religionsausübung zu diskreditieren, sogar zu verfolgen. Für Aleviten ergab sich daraus keine grundlegend neue Situation.

Tief greifender betroffen wurden sie von den weiteren wirtschaftlichen, sozialen und schließlich politischen Veränderungen in der Geschichte der türkischen Republik: Die mit der wirtschaftlichen Entwicklung einhergehende rapide Urbanisierung seit den 1950er Jahren führte zu einer massiven Verlagerung alevitischer Bevölkerungsteile aus den Dörfern Anatoliens in die Großstädte, vor allem nach Istanbul und Ankara. Seit den 1960er Jahren kam die Arbeitsmigration ins Ausland, in erster Linie nach Deutschland, hinzu. Soziale Strukturen, die die Grundlagen der rituellen Praxis bildeten, wurden dadurch in vielen Fällen aufgelöst. Die politische Dynamik seit dem Ende der 1960er Jahre mit ihrer Rechts-Links-Polarisierung, bei der sich Aleviten nahezu ausschließlich auf der linken Seite des politischen Spektrums einordneten, führte unter Berufung auf die religionsfeindliche Position von Marxismus und Sozialismus teilweise zu einer aktiven Bekämpfung des alevitischen religiösen Lebens und seiner Strukturen durch junge alevitische Politaktivisten selbst.

Nach dem Militärputsch von 1980 gerieten die Aleviten weiter in die Defensive und sahen sich in Folge der von den Generälen propagierten „türkisch-islamischen Synthese“ unter zunehmenden Assimilierungsdruck gesetzt. Die neue Hinwendung auch ehemals marxistischer Aktivisten zum Alevitentum und die Entstehung der alevitischen Bewegung seit dem Ende der 1980er Jahre ereignete sich im Rahmen des globalen politischen Paradigmenwechsels von der Rechts-Links-Auseinandersetzung hin zu Identitätspolitik, die für Aleviten in unterschiedlichen Kontexten relevant wurden. Im Rahmen der Türkei sind hier vor allem die Auseinandersetzungen um den politischen Islam und den kurdischen Nationalismus zu nennen, im Kontext Deutschlands die

Debatte um Migration und Multikulturalismus. „Alevitische Identität“ wurde zu einem wichtigen Stichwort für Aleviten: eine Identität, die es zu entdecken, bewahren, und gegen Angriffe zu verteidigen galt.³ Im Zentrum dieser Bewegung steht der Kampf um Anerkennung, der die gleichberechtigte Akzeptanz der Aleviten auf allen gesellschaftlichen Ebenen in der Türkei und in Deutschland erreichen will.⁴ Getragen wurde (und wird bis heute) diese Bewegung von einer neuen Form alevitischer Institutionen und Akteure. An die Stelle traditioneller religiöser Autoritäten und Strukturen, die auf der alevitischen Dorfgemeinschaft und der Legitimation durch Abstammung beruhten, traten nun formelle Organisationen, Vereine und Stiftungen mit ihren Funktionären sowie alevitische Intellektuelle und Autoren.⁵ Das Ziel der Anerkennung in der Türkei wurde bis heute nicht vollständig erreicht. Bis vor Kurzem war es in der Türkei verboten, Vereine unter explizit alevitischem Namen zu gründen und auch heute ist dies nur in Einzelfällen, in der Regel nach längerer juristischer Auseinandersetzung möglich. *Cem* wurde im Rahmen dieser alevitischen Bewegung wieder belebt und erfuhr dadurch eine wichtige Transformation.

Cem: Tradition und Bruch

Im alevitischen Diskurs über *Cem* wird das Ritual in einer Form vorgestellt, die weit mehr von idealtypischen Darstellungen geprägt ist, als von der tatsächlichen, gegenwärtigen Praxis des *Cem*. Die meisten Darstellungen des Rituals sind in einer idealisierenden Retrospektive auf etwas entworfen, das es heute so kaum noch gibt. Danach waren die zentralen Voraussetzungen für *Cem* eine funktionierende, intime Dorfgemeinschaft und dauerhafte Beziehun-

gen zwischen den Gemeinschaftsmitgliedern und dem *Dede* als religiösem Führer. Was ich im Folgenden unter Verwendung des ethnographischen Präsenzen zunächst darstelle, ist diese idealtypische Version.

Dedes sind durch angenommene Abstammung von Imam Ali genealogisch legitimiert, sie sind also *Sayyids*. Sie teilen sich in verschiedenen „heilige Clans“ auf, die *Ocak* genannt werden. Nicht jeder Angehörige eines *Ocaks* übt das religiöse Amt eines *Dede* (wörtlich: „Großvater“) aus. Dies ist ohnehin den Männern vorbehalten, aber auch unter den männlichen *Ocak*-Angehörigen übernehmen nur wenige die religiöse Funktion. Normalerweise gibt ein *Dede* sein Amt an einen Nachfolger weiter. Dieser Nachfolger muss nicht unbedingt sein eigener Sohn sein, es kann sich zum Beispiel auch um den Sohn eines Bruders handeln. Die für die Ausübung des Amtes erforderlichen Kenntnisse der alevitischen Lehre und ihrer Riten werden mündlich und in einem informellen Lehrer - Schüler-Verhältnis von Vater zum Sohn bzw. Neffen weiter gegeben, es gibt nur in geringem Umfang Texte und keine formellen Institutionen der Ausbildung.⁶

Jeder Alevit hat einen *Dede*, dem er als *Talip* (‘Schüler’, ‘Lernender’) zugeordnet ist. Die *Dede-Talip* Beziehung ist auf beiden Seiten erblich, sodass der Sohn des *Dede* auch für die Kinder der *Talips* seines Vaters zuständig ist. Zwischen *Dedes* und *Talips* gilt eine strikte Heiratsbarriere. Auch *Dedes* sind selbst *Talips* eines anderen *Dedes*, der einem anderen *Ocak* angehört. Dadurch ist ein *Ocak* einem anderen ‘untergeordnet’.⁷ Ein *Dede* ist für seine *Talips* in einem sehr umfassenden Verständnis verantwortlich, das nicht nur das religiöse Befinden sondern ganz allgemein die moralische Lebensführung einschließt. Um dieser Verantwortung nachzukommen, muss der *Dede* jeden *Talip* mindestens einmal jährlich besuchen. Umgekehrt kommen die *Talips* mit Abgaben, die *Hakkullah* (‘Gottesrecht’) genannt werden, wenigstens für einen Teil des Unterhalts ihres *Dedes* auf. *Dedes* haben *Talips* in verschiedenen Dörfern, die oft über ein großes Gebiet verteilt liegen. Das religiöse Amt schließt

3 Dabei wurde die Formierung einer neuen alevitischen Bewegung wesentlich durch neue Gewaltereignisse in der Türkei beschleunigt: In Sivas wurde 1993 von Islamisten ein Hotel in Brand gesteckt, in dem 33 Aleviten den Tod fanden und im Istanbul Stadtteil Gazi kam es 1995 nach Anschlägen auf alevitische Kaffeehäuser zu Auseinandersetzungen zwischen Aleviten und der Polizei, in deren Verlauf zahlreiche Aleviten erschossen wurden.

4 Form und Ausrichtung dieser Politik der Anerkennung sind in Deutschland und in der Türkei natürlich nicht identisch, auf Unterschiede kann hier aber nicht eingegangen werden. Vgl. M. Sökefeld, „Alevi in Germany and the Politics of Recognition“, *New Perspectives on Turkey* 28/29 (2003), 133-163.

5 Mit den *Araştırmacı-Yazar* (‘Forscher und Autoren’) entstand in der alevitischen Bewegung eine neue Kategorie alevitischer Akteure, die den Markt mit unzähligen Texten zum Alevitentum überschwemmte.

6 Dies variiert jedoch von *Dede* zu *Dede*: Eine Minderheit legt durchaus großen Wert auf Kenntnisse der islamischen Schrifttradition (M. Sökefeld, „Alevi dedes in the German Diaspora: the Transformation of a Religious Institution“, *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2002), 163-186).

7 Daraus ergibt sich keine allgemeine und eindeutige Hierarchie der *Ocaks*, sondern eher eine zirkuläre Struktur: wenn *Ocak a* dem *Ocak b* untergeordnet ist, der wiederum *Talip* von *Ocak c* ist, kann *Ocak c* wiederum *Ocak a* untergeordnet sein. Ein großer Teil der *Ocaks* erkennt die Linie von Hacı Bektaş Veli, dem wichtigsten alevitischen Heiligen, als höchste Autorität an. Dies gilt jedoch nicht für die überwiegend kurdischen *Ocaks*.

somit oft eine umfangreiche Reisetätigkeit ein. Eine Dorfgemeinschaft ist insgesamt einem *Dede* zugeordnet, es sei denn, das Dorf ist sehr groß.

Bei seinen Besuchen der Gemeinschaft seiner *Talips* im Dorf leitet der *Dede* auch das Ritual *Cem*. Das Wort 'Cem' ist arabischer Herkunft und bedeutet 'Gemeinschaft', 'Gemeinde', 'Zusammenkunft' (türk. *Cem etmek*: zusammenbringen, versammeln). Es handelt sich also um ein gemeinschaftliches Ritual, zu dem sich mehrere Familien, oder bei einem kleinen Dorf die ganze Dorfgemeinschaft, in einem Haus versammeln. Normalerweise war das einfach ein großes Haus im Dorf, nicht, analog zur Moschee der Sunniten, ein Gebäude, das als *Cem-Haus* (*Cemevi*) allein dem religiösen Zweck vorbehalten war. Männer und Frauen nehmen gemeinsam am *Cem* teil. Teilnehmen dürfen aber nur die *Talips* des *Dedes* und, bei einem 'strikten' *Cem*, nur solche *Talips*, die *Musahip* sind, d. h. solche, die gemeinsam mit ihrem Ehepartner eine 'Wegbruderschaft' mit einem anderen Ehepaar eingegangen sind. Eine solche *Musahip*-Beziehung impliziert weitreichende wechselseitige moralische, soziale und wirtschaftliche Verantwortung zwischen den beteiligten Paaren. Im strikten Sinne sind nur *Musahip* vollgültige Aleviten.

Die Stätte des Ritus wird zu einem heiligen Ort, dem man Respekt erweisen muss, indem man etwa die Schuhe auszieht, bevor man ihn betritt. Man verneigt sich vor dem Schafsfell (*Post*) an der Frontseite des Raumes, das den Sitz des *Dedes* markiert. Jeder Teilnehmer bringt etwas zu Essen für ein anschließendes gemeinsames Mahl mit, einige Teilnehmer haben für diesen Zweck ein Schaf als *Kurban* (Opfer) schlachten lassen. Die Teilnehmer sitzen in einem Kreis, sodass idealerweise jeder jedem ins Gesicht schauen kann und niemand dem anderen seinen Rücken zuwendet. Bevor der Ritus beginnt, muss der *Dede* das Einverständnis (*Rızalık*) der Gemeinde dafür erfragen, dass er dem Ritus vorsitzt. Erst nach diesem Einverständnis kann der *Dede* auf dem *Post* Platz nehmen.

Ein *Cem* erfordert die Mitwirkung von zwölf Diensttuenden (*Oniki Hizmet*). Einer dieser Dienste ist der des *Dedes* selbst, daneben gibt es unter anderem den *Zakir* (Sänger und *Saz*-Spieler), der für die musikalische Begleitung des *Cems* zuständig ist, den *Süpürgeci*, der für Sauberkeit sorgt, den *Kapıcı* als Türsteher und Wächter, den *Gözcü*, der in der Gemeinschaft für Ruhe und Ordnung sorgt, den *Çerağcı*, der für das Entzünden der Kerzen zuständig ist und den *Lokmacı*, der das gemeinsame Mahl vorbereitet. In vielen Fällen werden diese Ämter von bestimmten Familien im Dorf ausgeübt und in diesen Familien weiter vererbt.

Der *Cem* beginnt mit Gesängen und Gebeten. Die *Hizmet* treten vor den *Dede* und tun ihre Dienste, indem z. B. der *Süpürgeci* symbolisch drei mal den

Meydan, den freien Raum in der Mitte der Gemeinde auslegt und dabei 'Ya Allah, ya Ali, ya Muhammad!' ausruft oder der *Çerağcı* die Kerzen im Leuchter entzündet. Danach findet ein Ritus statt, der die gemeinschaftliche Funktion des *Cem* betont. In diesem 'Görgü' oder 'Dara çekmek' genannten Abschnitt fragt der *Dede*, ob es unter den Anwesenden Unstimmigkeiten gibt oder ob sich jemand einen Normverstoß hat zu Schulden kommen lassen. Falls dies der Fall ist, müssen die Beteiligten in die Mitte treten, und ihr Konflikt oder Fehlverhalten wird vor der Gemeinschaft vom *Dede* verhandelt. Die anderen Anwesenden sind als Zeugen aufgerufen, sich an der Klärung des Sachverhalts zu beteiligen. Falls tatsächlich ein Fehlverhalten vorliegt, muss über eine Strafe entschieden werden. Konfliktparteien müssen sich versöhnen. Falls eine Strafe nicht angenommen wird oder sich streitende Parteien nicht versöhnen wollen, müssen die Beteiligten den *Cem* verlassen, denn *Cem* kann nur in einer geeinten, versöhnten Gemeinschaft, in der es keine Differenzen gibt, stattfinden. Falls die Beteiligten einen Lösungsvorschlag oder eine Strafe annehmen, werden erneut alle Anwesenden um ihr Einverständnis (*Rızalık*) gefragt, und erst dann kann der *Cem* fortgesetzt werden. In spezifischen *Musahip Cemi* müssen die vier Partner einer *Musahip*-Beziehung in die Mitte treten und werden nach ihrem Verhalten in der Gemeinschaft befragt. Eine solche 'Prüfung' muss möglichst einmal jährlich stattfinden.

Dieser Versöhnungsritus markiert den Übergang zum 'inneren', eigentlichen *Cem*. Mit dieser Stufe des *Rızalık* wird der *Cem* 'geschlossen'. Nun kann niemand mehr neu von außen hinzukommen und niemand mehr den Raum bis zum Ende des Ritus verlassen. Im Folgenden wird die Himmelfahrt des Propheten Mohammed (*Miraç*) vorgetragen, bei der er auf die Versammlung der Vierzig trifft, die eine Art mystischen Ursprung der alevitischen Gemeinde darstellt.⁸ Dann wird der Leiden des Imam Hüseyin und seiner Gefährten bei der Schlacht von Kerbela gedacht und der rituelle Tanz *Semah* durchgeführt, der den Kreislauf des Universums und die Einbindung des Menschen in den Kosmos symbolisiert. Der 'innere' *Cem* endet, wenn die Kerzen, die der *Çerağcı* zuvor entzündet hat, wieder ausgelöscht werden. Daraufhin findet das gemeinschaftliche Mahl statt (*Lokma*), bei dem wichtig ist, dass jeder gleich viel bekommt. Daher darf erst dann mit dem Essen begonnen werden, wenn alle mit dem, was sie bekommen haben, einverstanden sind.

8 Für eine detaillierte Studie der liturgischen Anrufung des *Miraç* (*Miraçlama*) siehe A. E. Yürür, „*Mi'raçlama* in the Liturgy of the Alevi of Turkey: A Structural and Gnostic Analysis“, unpubl. Dissertation University of Maryland, Baltimore County 1989.

Cem in dieser idealtypischen Form ist ein klassisches gemeinschaftsstiftendes Ritual; man kann durchaus mit Durkheim⁹ sagen, es ist ein Ritual, das die teilnehmende Gemeinschaft selbst heiligt. Die Gemeinschaft wird in einem geheiligten Raum erneuert, Konflikte werden geschlichtet und Normverstöße geahndet und schließlich wird die Gemeinschaft im gemeinsamen Mahl, zu dem jeder beiträgt und von dem jeder gleich viel erhält, bestätigt. *Cem* ist ein Lehrbuchbeispiel für ein liminales Phänomen im Sinne von Victor Turners *communitas*: ein Moment „innerhalb und außerhalb der Zeit“¹⁰, eine Form der Gemeinschaft, in der Gleichheit betont und Unterschiede zurückgedrängt werden. Im *Cem* sind alle Gemeindeglieder gleich, nicht einmal der Geschlechtsunterschied spielt eine Rolle. Und auch der *Dede* ist nicht absolut der Gemeinde übergeordnet, sondern nimmt die Position eines *primus inter pares* ein, denn auch er ist auf die Zustimmung der Gemeinschaft angewiesen.

In Übereinstimmung mit dem Konzept der *Takiye* fand *Cem* stets im Geheimen statt. Der *Kapıcı* war als Wächter dafür verantwortlich, dass kein Fremder in den *Cem* eintreten konnte und warnte die Gemeinschaft, falls sich Fremde näherten. Das Halbwissen der Nicht-Aleviten über das Ritual nährte wilde Spekulationen und Verunglimpfungen. Die Fantasie der Sunniten entzündete sich dabei besonders an der Tatsache, dass Männer und Frauen gemeinsam am *Cem* teilnehmen und im *Semah* gemeinsam tanzen. Berüchtigt ist die Beschuldigung, dass nach dem Kerzenlöschen (*Mum söndürmek*) die Beteiligten in einer wilden sexuellen Orgie, in der die Aleviten 'weder Mutter noch Schwester kennen' (*ana bacı tanımaz*), also Inzest betreiben und übereinander herfallen würden.

In seiner idealtypischen Form haben nur sehr wenige der Aleviten, die in Deutschland leben, einmal in früher Kindheit das Ritual erlebt. Die meisten haben nie in der Türkei am 'traditionellen' *Cem* teilgenommen, sondern kennen das Ritual nur seit der Wiederbelebung im Rahmen der alevitischen Bewegung. Das Ritual, das heute stattfindet, ist nicht völlig anders, denn die genannten Elemente werden immer noch praktiziert. Die Veränderung betrifft weniger die Form des Rituals selbst als seine soziale Basis und die Art und Weise seiner Durchführung. Der wichtigste Unterschied besteht in der Zusammensetzung der Gemeinschaft, in der das Ritual stattfindet. Die intimen Dorfgemeinschaften, in denen jeder jeden kannte, jeder eine enge persönliche Beziehung zum *Dede* hatte und dieser *Dede*, dem alle Angehörigen der Gemeinschaft zugeordnet waren, das Ritual leitete, gehören – nicht nur für die

Aleviten in der Diaspora – der Vergangenheit an. *Cem* ist ein Ritual, das nicht auf einer bestimmten räumlichen oder baulichen Struktur basiert wie z. B. einer Moschee. *Cem* beruht auf einer bestimmten sozialen Struktur oder auf einem sozialen Raum, der eben durch die engen Beziehungen der *Talips* untereinander und der *Talips* zu ihrem *Dede* gekennzeichnet ist. Diese soziale Struktur wurde bereits durch die innertürkische Stadt-Land-Migration und durch die wirtschaftliche Entwicklung aufgebrochen. Die Gemeinschaften in den Dörfern waren nicht mehr vollständig und in den Städten entstanden keine vergleichbaren neuen Strukturen. Auch viele *Dedes* gingen in die Städte, um dort andere, nicht-religiöse Tätigkeiten aufzunehmen. Die mündliche Tradition religiösen Wissens, sowohl von den *Dedes* an ihre Nachfolger als auch die mündliche Unterweisung der *Talips*, wurde unterbrochen. Die Ablehnung der alevitischen religiösen Praxis durch die Aktivisten der linken Bewegung, die oft genug die *Dedes* als 'Ausbeuter' denunzierten, trug ebenfalls zum Bruch der religiösen Praxis und Überlieferung bei.

Transformation: Cem in der Diaspora

Nach dem Abschluss des Abkommens zur Anwerbung so genannter 'Gastarbeiter' zwischen den Regierungen Deutschlands und der Türkei kamen auch alevitische Arbeitsmigranten nach Deutschland. Sie fielen nicht weiter auf, denn in Deutschland war die Differenz zwischen Aleviten und Sunniten nicht bekannt. Im Unterschied zu manchen Sunniten, die wenige Jahre nach der Ankunft in Deutschland begannen, Moscheevereine zu gründen, organisierten sich Aleviten nicht als Aleviten und nicht mit religiöser Zielsetzung. Wenn sie sich überhaupt in formellen Organisationen engagierten, waren das in der Regel politische Vereine und Parteien des linken Spektrums. Darüber hinaus begnügten sie sich mit informellen Netzwerken, etwa auf der Basis von Verwandtschaft oder gemeinsamer regionaler Herkunft. Es ist möglich, dass einzelne *Dedes* aus der Türkei schon in den siebziger Jahren *Talips* in Deutschland besucht haben, aber falls es so etwas gab, dann waren das sehr begrenzte Aktivitäten. Unter den Arbeitsmigranten befanden sich auch *Dedes*, aber sie übten in Deutschland nicht ihr religiöses Amt aus, und natürlich fanden sie in Deutschland auch keine traditionellen Gemeinden vor.

In Hamburg wurde der erste *Cem* 1984 von den ehemaligen Aktivisten des *Yurtseverler Birliđi*, eines Vorläufers der gegenwärtigen alevitischen Bewe-

9 E. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, 1. Aufl. (Frankfurt a. M. 1981).

10 V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (New York 1995), 96.

gung, organisiert.¹¹ Er fand in einer Schulaula unter der Leitung des *Dede Şinasi Koç* statt, der in den achtziger Jahren häufig Deutschland bereiste. Derselbe Personenkreis organisierte mindestens einen weiteren *Cem* Mitte der achtziger Jahre. Regelmäßig wurde das Ritual aber erst nach Beginn der neuen alevitischen Bewegung veranstaltet. Ich setzte diesen Beginn mit der 'Alevitischen Kulturwoche', die im Oktober 1989 von der *Alevitischen Kulturgruppe* in Hamburg durchgeführt wurde. Der Kernpunkt dieser Bewegung ist die explizite Forderung nach Anerkennung des Alevitentums. Die Alevitische Kulturwoche war die erste Veranstaltung, die ausdrücklich unter dem Titel 'alevitisch' stattfand und daher mit dem Konzept der *Takiye* brach. Aus der Hamburger Veranstaltung ging das 'Alevitische Kulturzentrum Hamburg' hervor, und in der Folge fanden ähnliche Veranstaltungen und Gründungen in vielen Städten Deutschlands und Europas statt.

Auch im Rahmen der Alevitischen Kulturwoche, deren Programm ansonsten aus Diskussionen und Konzerten bestand, fand ein *Cem* statt. Die neu gegründeten Vereine veranstalten in der Regel mindestens einmal jährlich, oft aber auch häufiger, das Ritual.

Was unterscheidet *Cem*, wie er im Rahmen der alevitischen Bewegung in Deutschland praktiziert wird, vom idealtypischen *Cem*? Die wichtigste Änderung ist, dass es sich nicht mehr um ein geschlossenes Ritual handelt, das in einer kleinen, intimen Gemeinschaft stattfindet und das vor allem darauf ausgerichtet ist, diese Gemeinschaft zu stärken und zu erneuern. Heutige *Cems* sind große, öffentliche Veranstaltungen, die oft in großen Sälen wie Schulaulas oder universitären Hörsälen stattfinden. Träger dieser Veranstaltungen sind formale Organisationen, eben alevitische Vereine, und keine informellen Gemeinschaften. Diese Organisationen sind demokratisch legitimiert und stehen damit häufig in einer gewissen Konkurrenz um Autorität mit den *Dedes*, die sich nach wie vor genealogisch legitimiert sehen.¹² Jeder kann zum *Cem* kom-

11 Der *Yurtseverler Birliđi* in Hamburg war 1979 aus Protest gegen das 'Maraş-Massaker' gegründet worden, bei dem über hundert Aleviten den Angriffen ultranationalistischer Gewalttäter zum Opfer gefallen waren (vgl. E. Sinclair-Webb, „Sectarian Violence: The Alevi Minority and the Left: Kahramanmaraş 1978“, *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Hg. J. Jongerden / P. J. White (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia; 88) (Leiden 2003), 215-235). Gemeinsam mit ähnlichen Vereinen in anderen Städten wie München und Berlin wurde eine Föderation der *Yurtseverler Birliđi* gegründet, die aber ebenso wie der Hamburger Verein in den Jahren nach dem Militärputsch wieder aufgelöst wurde.

12 Auf diese potentielle und manchmal manifeste Konkurrenz zwischen *Dedes* und Vereinen kann ich hier nicht näher eingehen. Siehe Sökefeld, „Alevi *Dedes* in the German Diaspora“.

men, egal ob Alevit oder nicht. Häufig werden von den Vereinen ausdrücklich Nicht-Aleviten wie Vertreter anderer Religionsgemeinschaften oder Repräsentanten des lokalen öffentlichen Lebens zum *Cem* eingeladen, und es gilt als 'Erfolg', wenn solche Personen beim *Cem* anwesend sind. Die Teilnahme mehrerer hundert Menschen am *Cem* ist keine Seltenheit, und zumindest in den ersten Jahren der Bewegung wurde auch die Zahl der Teilnehmer als ein Ausweis für den 'Erfolg' des *Cem* und ganz allgemein der Vereinsarbeit betrachtet.

Die große Zahl der Anwesenden und der öffentliche Rahmen in Hörsälen hat entscheidende Auswirkungen auf die Art und Weise, wie der *Cem* stattfindet: Die Anwesenden sind nicht gleichzeitig aktive Teilnehmer, sondern bleiben überwiegend auf eine Zuschauerrolle beschränkt. Das rituelle Geschehen ist auf einer Bühne konzentriert, auf der der *Dede* sitzt. Die *Oniki Hizmet* betreten die Bühne, um ihre Dienste auszuführen. Die Trennung in Akteure und Publikum wird auch dadurch deutlich, dass nicht der Saal insgesamt zu einem sakralen Raum wird, sondern nur die Bühne, denn nur wer die Bühne betritt, muss die Schuhe ausziehen. Auch symbolisch nehmen nur wenige im Publikum am *Cem* teil und antworten etwa auf Gebete mit dem bestärkenden Ruf „*Allah Allah*“. Im Publikum herrscht oft ein ständiges Kommen und Gehen.

Im Anschluss an Victor Turner werden Rituale heute häufig mit Dramen und *Performances* verglichen. Im Fall des *Cem* bietet sich ein solcher Vergleich nicht nur als Metapher an, sondern kann wegen der Trennung in Akteure ('Schauspieler') und Publikum sehr wörtlich genommen werden.¹³ Häufig sind die 'Schauspieler' allerdings schlecht auf ihre Rollen vorbereitet. So können die *Hizmet* oftmals die Gebete, die sie sprechen müssen, wenn sie vor den *Dede* treten, nicht auswendig, sondern lesen sie stockend von Zetteln ab, die sie manchmal erst kurz vor dem *Cem* bekommen haben. Oft genug müssen sie im laufenden *Cem* vom *Dede* erklärt bekommen, was sie eigentlich zu tun haben. Gelegentlich kommt dabei auch die Abfolge der einzelnen Teilelemente durcheinander.¹⁴ Dass diese *Cem* 'anders' sind, als sie nach der idealtypischen

13 Schieffelin kritisiert *Performance*-Konzepte von Ritual, weil sie häufig westliche Vorstellungen von Theater und Drama auf nicht-westliche kulturelle Kontexte übertragen. Die 'westlichen' Vorstellungen sieht er insbesondere durch die Idee der Trennung in Akteure und Publikum bestimmt. Auf den modernen alevitischen *Cem* kann aber eine 'westliche' Vorstellung von Drama angewandt werden. Siehe E. L. Schieffelin, „Problematizing Performance“, *Ritual, Performance, Media*, Hg. F. Hughes-Freeland (London 1998), 194-207.

14 An anderer Stelle habe ich einen *Cem* analysiert, in dem die Zeremonie der Versöhnung erst am Ende stattfand und in einen Konflikt zwischen Vertretern verschiedener anwesender Vereine mündete (M. Sökefeld, „Religion or Culture?: Concepts of Iden-

Vorstellung sein sollten, wird von den Teilnehmern und Zuschauern durchaus wahrgenommen. Sie sagen dann, dass *Cem* in Deutschland 'nicht wirklich' sondern 'nur symbolisch' stattfinden würde, und sie erklären dies manchmal mit Verweis auf die Diaspora-Situation: 'Echte' *Cem* können danach nur in den Dörfern der Türkei stattfinden. Auch die *Cem*-Rituale in den Städten der Türkei sind danach nicht authentisch. Es gibt auch bereits eine Klassifizierung für den 'nicht-authentischen' *Cem*: Er wird häufig als 'Birlik-Cem' bezeichnet, als 'Einheits-Cem', der offen ist, und an dem jeder teilnehmen kann. *Birlik-Cem* wird dann dem *Görgü-Cem* gegenübergestellt, der strikter nach dem Idealtypus verfährt und der kleinen, intimen Gemeinschaft vorbehalten bleibt.

Viele der im Rahmen der alevitischen Bewegung stattfindenden *Cems* können recht treffend als imposante Großveranstaltungen mit schlechter Dramaturgie beschrieben werden. Hinter den Unsicherheiten, die die Durchführung eines *Cem* so häufig kennzeichnen, steckt einerseits der Bruch in der Tradierung des Alevitentums, der dazu geführt hat, dass nur noch wenige Aleviten gelernt haben, was die Aufgaben der 'Zwölf Dienste' im *Cem* sind. Entscheidend ist aber auch eine massive Akzentverschiebung: Wichtiger als die korrekte Durchführung eines *Cem* in Übereinstimmung mit der alevitischen Tradition ist, dass das Ritual in einer öffentlich wahrnehmbaren Weise stattfindet. Im Rahmen der alevitischen Bewegung, die die Anerkennung und als ersten Schritt dazu die öffentliche Wahrnehmung des Alevitentums einforderte, ist auch der *Cem* zu einem Element der Politik der Anerkennung geworden. Ebenso wie der idealtypische *Cem* erneuert auch der 'neue' *Cem* eine Gemeinschaft. Dabei handelt es sich aber eben nicht um eine kleine *Face-to-face* Gemeinschaft, sondern um die 'vorgestellte Gemeinschaft'¹⁵ der Aleviten insgesamt. Es geht um die Abgrenzung und Darstellung dieser vorgestellten Gemeinschaft nach außen, um die Affirmation von Identität. Ein Alevit, der (sei es auch nur als Zuschauer) am *Cem* teilnimmt, drückt damit nicht unbedingt einen Glauben an die alevitische Lehre aus, sondern sagt vor allem öffentlich: Ich bin Alevit. Genau das war eine der zentralen Forderungen am Anfang der alevitischen Bewegung, wie sie zum Beispiel in einer Rede zur Eröffnung der Alevitischen Kulturwoche in Hamburg formuliert wurde: „Jeder, der es will, soll sagen können 'ich bin Alevit.'“ So kann die Teilnahme am öffentlichen *Cem* als immer wieder erneuerter Bruch von *Takiye* verstanden werden.

ity in the Alevi Diaspora“, *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research*, Hg. C. Alfonso / W. Kokot / K. Tölölyan (London 2004), 143-165).

15 B. Anderson, *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzeptes* (Frankfurt 1996).

Die wichtigste Strategie alevitischer Identitätspolitik ist die eindeutige Abgrenzung des Alevitentums vom sunnitischen Islam. Im Kontext deutscher Diskurse um Migration und Islam mit ihrer allzu oft ausgrenzenden Zielsetzung geht es vor allem darum, überhaupt erst als eine eigenständige Gruppe wahrgenommen zu werden, die sich von anderen Muslimen fundamental unterscheidet. *Cem* ist ein wichtiger Ausweis dieser Differenz, da im Ritual Elemente zentral sind, die wie die gemeinsame Teilnahme beider Geschlechter oder die wichtige Rolle von Musik und Tanz, im muslimischen Gebet undenkbar wären. Die Differenz zwischen Aleviten und anderen Muslimen, womit in erster Linie aus der Türkei stammende Sunniten angesprochen sind, wird im *Cem* unübersehbar. *Cem* ist damit ein gutes Beispiel für Gerd Baumanns These, dass Rituale eben nicht unbedingt im Durkheim'schen Sinne nur die eigene Gemeinschaft sakralisieren und daher an und auf diese Gemeinschaft selbst gerichtet sind. Ebenso gut können Rituale auch an (unterschiedliche) 'Andere' gerichtet sein, die nicht zur Gemeinschaft gehören, von denen man sich mit dem Ritual abgrenzt oder von denen man Anerkennung einfordert.¹⁶

Religiöses Ritual oder kulturelle Performance?

Die 'emblematische' Funktion des *Cem* als Identitätsmarker, für den die Abgrenzung von den Anderen wichtiger ist als die genaue Bestimmung des eigenen, und der Verlust alevitischen Wissens durch den Bruch der Tradierung sind aber nicht die einzigen Ursachen für die häufig lieblos erscheinende Dramaturgie des *Cem*. Ebenso wichtig ist die Auseinandersetzung darüber, als was das Alevitentum überhaupt grundsätzlich verstanden werden soll. Denn man muss fragen, warum in vielen Vereinen der Vermittlung des nötigen Wissens an die Teilnehmer des *Cem* und besonders an die *Hizmet* so geringer Stellenwert eingeräumt wird. Warum sind viele Aleviten offensichtlich an einer Version des *Cem*, die dem Idealtypus eher nahe kommt, so wenig interessiert, dass jedenfalls keine großen Anstrengungen unternommen werden, sich dem Ideal anzunähern?

Die Aktivisten der alevitischen Bewegung, die Gründer der Kulturzentren, kamen ganz überwiegend aus politischen (Immigranten-)Organisationen. Sie waren in marxistischen Exilgruppierungen wie *Dev Yol* und *DİDF* oder in den Auslandsorganisationen türkischer Sozialdemokraten wie dem HDF engagiert. Zumindest die Marxisten waren in den meisten Fällen erklärte Atheisten, und

16 G. Baumann, „Ritual Implicates 'Others': Rereading Durkheim in a Plural Society“, *Understanding Rituals*, Hg. Daniel de Coppet (London 1992), 97-116.

auch für die Sozialdemokraten war der Einsatz für die Anerkennung des Alevitentums ein politisches und kein religiöses Engagement. Im Rahmen der alevitischen Bewegung wurde das Alevitentum mehrheitlich als 'Kultur' definiert und nicht als 'Religion' – auch dadurch suchte man sich vom sunnitischen Islam abzusetzen, dem implizit (und oft auch explizit) ein Fundamentalismusvorwurf gemacht wird. *Cem* wurde als 'Kulturveranstaltung' verstanden, nicht als religiöser Ritus, der bestimmten, durch die religiöse Tradition und Lehre vorgegebenen Regeln folgen muss. Aus alevitischer Perspektive ist Religion durch den Glauben (*İnanç*) definiert. Ein Ritus wie *Cem* ist also nicht notwendigerweise religiös, sondern nur, wenn er mit Glauben verknüpft ist. Somit können auch Atheisten *Cem* veranstalten und daran teilnehmen, ohne damit gleich religiös zu sein. Elemente der Liturgie des *Cem* wurden zum Teil in einem marxistischen Sinne umgedeutet. Beispielsweise wird heute der Ritus zur Konfliktlösung im *Cem* von den meisten Aleviten nicht mehr als *Görgü* bezeichnet, sondern als *Halk Mahkemesi*, als 'Volksgericht'. *Cem* wird damit zu einer säkularen, kulturellen und politischen *Performance*, deren religiöser Sinn bestenfalls zweitrangig ist. Dieser Wandel der Bedeutung des *Cem* wird auch darin deutlich, dass im *Cem* immer wieder politische Auseinandersetzungen eine Rolle spielen. So wollte beim ersten Hamburger *Cem* 1984 der Vorsitzende der kurdischen Exilorganisation *Komkar* in Hamburg eine Erklärung zum Kurdenkonflikt verlesen, was der *Dede*, der den *Cem* leitete, zunächst ablehnte. Derselbe *Dede* weigerte sich, den *Cem* im Rahmen der alevitischen Kulturwoche zu leiten, weil die Organisatoren darauf bestanden, dass während des *Cem* weder türkische Fahnen noch ein Porträt von Atatürk aufgehängt wurden. Und beim *Cem* zum zehnjährigen Bestehen des alevitischen Kulturzentrums wurde im *Halk Mahkemesi* ein Konflikt zwischen den beiden größten alevitischen Vereinen in Hamburg ausgetragen, allerdings nicht gelöst.¹⁷

Zurück zur Religion?

Natürlich hat es immer Aleviten gegeben, die mit dieser Art der 'kulturellen' und (identitäts-)politischen Wiederbelebung des *Cem* nicht einverstanden waren, und es scheint, dass seit der zweiten Hälfte der neunziger Jahre die Unzufriedenheit mit dem 'kulturellen' *Cem* zugenommen hat. Zunächst gab es vor allem Auseinandersetzungen über *Semah*: Der rituelle Tanz, der im *Cem* eine wichtige Stellung einnimmt, wurde ein wichtiges Symbol der Revitalisierung des Alevitentums im Rahmen der neuen Bewegung. Ende der achtziger Jahre

konnten nur hauptsächlich noch ältere Menschen *Semah* tanzen. Aber die neu gegründeten Vereine richteten zahlreiche *Semah*-Kurse ein und der Tanz wurde unter jungen Aleviten sehr populär. Das hatte zur Folge, dass nun bei vielen Gelegenheiten *Semah* getanzt wurde, nicht nur im *Cem*, sondern auch bei Hochzeiten und allen möglichen anderen gesellschaftlichen, aber nichtreligiösen Anlässen. In der Auseinandersetzung über *Semah* wurde später betont, dass *Semah* nicht eine Form alevitischer Folklore sei, sondern zentrales rituelles Element des Alevitentums, dessen tiefe symbolische Bedeutung nicht dadurch entweiht werden dürfe, dass man es bei unpassenden Gelegenheiten praktiziert.¹⁸

Im alevitischen Kulturzentrum Hamburg setzte besonders nach dem großen *Cem*, der im Herbst 1999 zur Feier des zehnjährigen Bestehens des Vereins in einem Hörsaal der Universität veranstaltet worden war, eine Diskussion über den Sinn und Zweck von *Cem* ein. Viele beklagten, dass im *Cem* zu große Unruhe herrsche, dass die ständige Bewegung der Zuschauer störe, dass die *Oniki Hizmet* nicht richtig wissen, was sie zu tun haben, und dass dadurch keine Atmosphäre aufkommen könne, die dem *Cem* angemessen wäre. Einige forderten, dass kleine Kinder nicht mehr mit in den *Cem* gebracht werden dürften, weil die Kinder zu viel Unruhe verbreiten würden. Andere kamen zu dem Schluss, dass ein *Cem* normalerweise schlicht zu lange dauere und dass kein Mensch drei oder vier Stunden am Stück still sitzen könne. Ein Vereinsmitglied fasste die Diskussion folgendermaßen zusammen:

(...) wir müssen jetzt zum Konzept der *Cem*-Veranstaltung noch mal kommen. Das ist eine Glaubensveranstaltung, das ist keine kulturelle Veranstaltung. Wenn man sonntags in die Kirche geht, das ist auch keine kulturelle Veranstaltung. Sie können zu jeder gesellschaftlichen Gruppe gehen, die etwas mit Religion zu tun hat, ob es seit hundert Jahren ist oder seit tausend Jahren, Religion ist Religion. Glauben ist Glauben. Und wir müssen jetzt von diesem Folklorecharakter zurückkommen auf die Grundebene, was eine *Cem*-Veranstaltung eigentlich ist. (...) Und leider, muss ich sagen, es ist jetzt so üblich geworden, wie ein Folkloretanz, dass man auf Hochzeiten jetzt *Semah* tanzt. Das ist eigentlich gar nicht gut für *Semah* und für *Cem*. Weil Hochzeit ist etwas anderes, kulturelle Veranstaltung ist etwas anderes und *Cem* ist etwas anderes. Ich denke mal, das ist auch eine interne Arbeit, die Diskussion geht noch weiter, aber ich denke, in absehbarer Zeit werden wir eine gemeinsame Ebene finden, wie wir *Cem* machen, offen für alle, zeitgemäß, aber auch dass man auch die Jugendlichen einbezieht, deswegen denke ich es ist wichtig, dass das auch zweisprachig ist, und es muss offen für alle anderen Gruppen auch sein. Damit sie wissen, es gibt eine alevitische Gruppe, die haben so eine Glaubensrichtung, die machen *Cem*-Veranstaltungen, und das ist eine Gebetszeremonie, damit sie wissen,

17 Vgl. M. Sökefeld, „Religion or Culture?“, 143-165.

18 F. İhan, „Semah: Ritual-Tanz“, *Stimme der Aleviten* 26 (1998), 52-53.

wie das so abläuft. Und von diesem Folklorecharakter müssen wir unbedingt wegkommen. (H. Y., Hamburg, 13.01.2000)

Manche Vereinsmitglieder in Hamburg gingen so weit zu fordern, dass nur *gläubige* Aleviten am *Cem* teilnehmen sollten. Interessanterweise äußerten sich in diesem Sinne durchaus auch nicht-gläubige Aleviten, die von sich selbst sagten, sie hätten eigentlich nichts im *Cem* verloren. Es scheint, dass diese Diskussion tatsächlich auch auf der Ebene der rituellen Praxis Wirkungen zeigt. Das alevitische Kulturzentrum hat jedenfalls nach 1999 keinen *Cem* mehr in einem Hörsaal veranstaltet, sondern sich auf einen kleineren Rahmen beschränkt. Die letzten drei *Cem* des Vereins fanden in einer evangelischen Kirche statt. Durch eine kreisförmige Anordnung der Kirchenbänke und durch Kerzenlicht hat man versucht, eine andere Atmosphäre zu schaffen. Vor dem *Cem*, der im Februar 2003 zu *Hızır* stattfand, wurde zusammen mit der Einladung auch eine Liste von Verhaltensregeln im *Cem* an die Vereinsmitglieder verschickt. In diesen Regeln wurde nicht nur festgehalten, dass jeder Teilnehmer einen Beitrag für das gemeinsame Mahl mitbringen solle, sondern auch, dass man Kinder unter acht Jahren zu Hause lassen solle und dass man während des *Cem* nicht sprechen und Lärm machen dürfe. Regel Nr. 6 lautete: „Wer die grundsätzlichen Prinzipien des alevitischen Glaubens nicht akzeptiert und die Werte des Glaubens nicht achtet, kann nicht zum *Cem* kommen.“ Die Dauer dieses *Cem* wurde auf eineinhalb Stunden verkürzt, und zu diesem Zweck wurden *Halk Mahkemesi* und *Miraçlama* ausgelassen. Die *Oniki Hizmet* verrichteten ihre Dienste schweigend, sie brauchten also keine Zettel. Das Ritual wurde vereinfacht, damit es in einer Art und Weise stattfinden konnte, die die Veranstalter als angemessen ansahen. Zum bislang letzten *Cem*, der im Februar 2004 stattfand, wurde auf dieselbe Weise eingeladen.

Religion und Anerkennung

Man kann in der Praxis des *Cem* in Hamburg eine Rückwendung des Alevitentums zur Religion sehen. Diese Rückwendung ist nicht unumstritten. Einige Vereinsmitglieder kritisierten etwa die Einladung zum *Cem* mit ihrer Aufforderung an nicht-gläubige Aleviten, zu Hause zu bleiben und sahen in ihr das Ende der Toleranz und den Beginn einer Fundamentalisierung des Alevitentums. Die Wendung zur Religion auf der Ebene des Rituals ist eingebettet in eine umfassendere Neudefinition des Alevitentums als Religionsgemeinschaft, die vom Dachverband der alevitischen Vereine, der 'Alevitischen Gemeinde

Deutschland e. V.' vorgenommen wurde.¹⁹ Auf einer Mitgliederversammlung im September 2002 wurde eine neue Satzung für die Alevitische Gemeinde angenommen, von der es nun heißt, sie verstehe sich „als Glaubensgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland“.²⁰ In der zuvor gültigen Satzung war lediglich festgestellt worden, der Verband verstehe sich „als eine demokratische Vereinigung“.

Diese Satzungsänderung steht im Kontext der Forderung nach alevitischem Religionsunterricht, dem wohl wichtigsten Projekt gesellschaftlicher Anerkennung in Deutschland, das die Alevitische Gemeinde zurzeit verfolgt und das auch von solchen Aleviten unterstützt wird, die das Alevitentum nicht in erster Linie als Religion betrachten und sich selbst nicht als 'gläubig' bezeichnen würden. Religionsunterricht kann aber nur von einer Religionsgemeinschaft erteilt werden.

Im bundesdeutschen Diskurs über Migranten ist Religion die zentrale Kategorie der Anerkennung. Religiöse Unterschiede gelten als kulturelle Unterschiede *par excellence* und über keine anderen Themen wird in diesem Zusammenhang so intensiv und erbittert gestritten, wie über solche, die mit Religion verknüpft werden – man denke nur an den Streit ums Kopftuch. Eine Form der institutionellen Anerkennung für Migranten ist nahezu ausschließlich als Religionsgemeinschaft möglich, und nicht etwa als eine Gruppe bestimmter nationaler Herkunft oder kultureller Selbstdefinition. So verwundert es nicht, dass im Kontext von Integrationsdiskurs und -politik in Deutschland Aleviten schon lange als Religionsgemeinschaft definiert wurden. Viele Vereine nahmen in unterschiedlichen institutionellen Rahmen am interreligiösen Dialog mit anderen, christlichen und nichtchristlichen Religionsgemeinschaften teil. Auch selbst erklärte Atheisten definieren in diesem Kontext das Alevitentum immer zuerst als Religion.

Die offizielle Definition der Alevitischen Gemeinde als 'Glaubensgemeinschaft' löst das Dilemma auf, dass eine Gemeinschaft, die sich gar nicht unbedingt oder überwiegend als religiöse Gemeinschaft versteht, sich im interreligiösen Dialog engagiert und Religionsunterricht erteilen möchte. Es ist wichtig, im Auge zu behalten, dass diese formelle Selbstdefinition als Religionsgemeinschaft vor allem dem diskursiven und institutionellen Kontext in

19 Der türkische Name der Organisation lautet *Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu* (abgekürzt AABF). Mit der neuen Satzung wurde auch ein neuer deutscher Name für die Organisation bestimmt, eben 'Alevitische Gemeinde Deutschland e. V.'. Zuvor wurde der Dachverband auf Deutsch stets in wörtlicher Übersetzung des türkischen Namens 'Föderation der Alevitengemeinden in Deutschland' genannt.

20 Paragraph 2, Absatz 1 der Satzung.

Deutschland geschuldet ist, und weniger einem veränderten Selbstverständnis der Aleviten.²¹ Man kann jedoch von einer Konvergenz zweier Bewegungen hin zur Religion sprechen, von der eine auf der Ebene der lokalen Vereine, angestoßen durch die Unzufriedenheit mit der rituellen Praxis stattfindet, die andere auf der Ebene der lokalen und überlokalen Politik, angestoßen durch die Dynamik der deutschen Integrationspolitik.

Ritualtransfer und Diaspora

Das Konzept des Ritualtransfers impliziert, dass ein Ritual stets in einem gesellschaftlichen (politischen, kulturellen, ökonomischen usw.) Kontext stattfindet, der durch verschiedene Aspekte definiert ist. Es gibt also kein 'Ritual an sich', dessen Bedeutung und Praxis allein aus sich selbst heraus abgeleitet würde. Aus ethnologischer Perspektive ist das keine neue Erkenntnis, denn es ist ein fundamentales Paradigma der Ethnologie, dass sie ihre Gegenstände stets in ihrem Kontext und in Wechselwirkung mit anderen gesellschaftlichen Phänomenen untersucht. Deutlicher – und etwas radikaler – könnte man formulieren, dass ein Ritual nicht nur in einem bestimmten Kontext stattfindet, sondern durch diesen Kontext mit konstituiert wird. Begreift man ein Ritual als durch seinen Kontext ko-konstituiert, so ist dadurch impliziert, dass jede Veränderung des Kontextes das Ritual selbst verändert, etwa seine Bedeutung verschiebt. Und so kann es auch nicht verwundern, dass der im wörtlichen Sinne räumliche Transfer eines Rituals durch Migration dieses Ritual verändert. Ich möchte daher in diesem Abschnitt fragen, inwiefern die spezifische Praxis und Bedeutung von *Cem* in Deutschland der Diaspora-Situation der Aleviten hier geschuldet ist.

Dazu ist es zunächst erforderlich, sich über die Bedeutung des Konzeptes 'Diaspora' zu verständigen. Der Begriff 'Diaspora', der ursprünglich auf Situationen der oft gewaltsam ausgelösten Zerstreuung religiöser Gruppen angewendet wurde – die jüdische Diaspora ist hier das paradigmatische Beispiel – hat in den letzten fünfzehn Jahren in den Kulturwissenschaften ungeahnte Popularität und damit verbunden eine massive Ausweitung (und zunehmende Unschärfe) der Bedeutung erfahren. Die Debatte über das Konzept kann hier

nicht referiert werden.²² Ich möchte hier nur festhalten, dass eine Diaspora-Situation das Andauern von Beziehungen zwischen Diaspora-Gemeinschaften und Herkunftsgemeinschaft impliziert. Diese Beziehungen können sehr unterschiedlicher Art sein. Es kann sich um tatsächliche soziale Beziehungen handeln, wie im Fall von Transmigranten²³, oder auch um symbolische, kulturelle Bezüge, bei denen etwa die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft oder zu einem Ort beschworen wird, der tatsächlich unerreichbar ist.

Beziehungen zwischen Aleviten in der Diaspora und Aleviten in der Türkei sind vielfältiger Art. Ich werde mich hier auf solche Beziehungen beschränken, die Aleviten als Aleviten betreffen, und damit solche Beziehungen, die wie etwa familiäre Bezüge, auch für nicht-alevitisches Migranten aus der Türkei gelten, außer acht lassen. Im engeren Sinne geht es dann um transnationale Beziehungen, die das Ritual *Cem* betreffen. Da ist zunächst als Kontext des Rituals die alevitische Bewegung selbst zu nennen, die als eine transnationale Bewegung bezeichnet werden kann. Sie ereignet sich nicht einfach in der Türkei und in Deutschland oder anderen Ländern der Diaspora parallel, sondern mit zahlreichen Verflechtungen über Ereignisse, Personen, Medien und Zielsetzungen. In Bezug auf das Ritual selbst werden transnationale Beziehungen etwa durch *Dedes* hergestellt, die aus der Türkei eingeladen werden, um das Ritual in deutschen Gemeinden zu leiten. Dies ist jedoch nur bei einer Minderheit der Rituale der Fall. Schließlich kann es um symbolische oder kulturelle Beziehungen gehen, wenn etwa das Ritual bei Teilnehmern in Deutschland, die selbst aus der Türkei eingewandert sind und die *Cem* noch in der Türkei erlebt haben, Erinnerungen an Heimat und Herkunft weckt. Dies gilt jedoch für immer weniger Teilnehmer am *Cem*, da im Laufe der Zeit der Anteil derjenigen, die in Deutschland aufgewachsen sind, zunimmt. *Cem* selbst stellt mit seinen liturgischen Elementen keinen 'Heimatbezug' her, da der Ritus nicht auf Orte in der Türkei verweist. Sofern *Cem* auf Orte, wie etwa auf Kerbela, verweist, geht es hier nicht um konkrete geographische Bezüge, sondern um Punkte in einem sakralen, transzendenten Raum, der durch den Ritus hergestellt wird. Insgesamt kann man also schließen, dass transnationale Be-

22 Zum Diaspora-Konzept siehe etwa J. Clifford, „Diasporas“, *Cultural Anthropology* 9 (1994), 302-338; K. Tölölyan, „Rethinking Diasporas: Stateless Power in the Transnational Moment“, *Diaspora* 5 (1996), 3-36. und S. Vertovec, „Three Meanings of 'Diaspora': Exemplified among South Asian Religions“, *Diaspora* 6 (1997), 277-299.

23 Vgl. L. Basch / N. Glick Schiller / C. Szanton-Blanc, „From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration“, *Anthropological Quarterly* 68 (1995), 48-62.

21 Damit bestätigen die Aleviten die These Soysals, dass für die Form der Selbstorganisation von Migranten der Kontext der jeweiligen Einwanderungsgesellschaft die zentralen Bedingungen vorgibt. Vgl. Y. N. Soysal, *Limits of Citizenship: Migrants and Post-national Membership in Europe* (Chicago u. a. 1994).

züge, die durch das Ritual selbst hergestellt werden, eher gering und von untergeordneter Bedeutung sind.

Fallstudien zu Diaspora-Gemeinschaften stellen unweigerlich die Frage nach Veränderung und Kontinuität: Was hat sich in der Diaspora-Situation gegenüber dem Ursprungskontext verändert, was ist gleich geblieben? Geklärt wird diese Frage dann durch einen Vergleich zwischen beiden Kontexten. Die Frage nach Veränderung in der Diaspora liegt nahe, ist aber meiner Meinung nach falsch gestellt, bzw. sie basiert auf problematischen Annahmen. Die Frage nach Veränderungen in der Diaspora-Situation impliziert nämlich erstens eine Annahme der Unveränderlichkeit der Ursprungssituation, der gegenüber die Diaspora 'anders' ist. Zweitens geht sie von einem Dualismus von Veränderung und Perpetuierung aus: Es gibt Dinge, die sich ändern und andere, die 'beibehalten' werden. Hier leistet das Konzept des Ritualtransfers einen wichtigen Beitrag der Klarstellung, indem es deutlich macht, dass auch Dinge, die 'beibehalten werden', sich verändern, weil sie in einen neuen Kontext gestellt werden.

Anstatt zu fragen, wie sich *Cem* in Deutschland gegenüber *Cem* in der Türkei verändert hat, muss man fragen, wie sich *Cem* in Deutschland und in der Türkei geändert hat, sowie welche Zusammenhänge, Parallelen und Unterschiede zwischen beiden Wandlungsprozessen bestehen. Ich denke, man kann zunächst ähnliche Veränderungen konstatieren. Auch in der Türkei gab es einen Bruch in der Tradition und Praxis des *Cem*, und auch in der Türkei wurde *Cem* im Kontext der alevitischen Bewegungen wieder belebt und wird nun von Vereinen veranstaltet. Auch in der Türkei findet *Cem* heutzutage in gemischten Kongregationen statt und nicht in Gemeinden, die durch dauerhafte *Talip-Dede*-Beziehungen konstituiert sind. So weit ich das aus meiner überwiegend diasporischen Perspektive beurteilen kann, waren aber sowohl der Bruch als auch die Neubestimmung im Rahmen der alevitischen Bewegung in der Türkei weniger einschneidend als in Deutschland. Erstens hat in Deutschland während eines Zeitraums von mehr als einem Jahrzehnt überhaupt kein *Cem* stattgefunden. Das gilt für die Türkei sicher nicht. Auch heute findet *Cem* in der Türkei viel häufiger statt als in Deutschland. So veranstalten zahlreiche alevitische Organisationen in der Türkei wöchentlich *Cem* und haben eigens zu diesem Zweck *Dedes* angestellt. In der Regel verfügen diese Vereine über ein eigenes *Cemevi*,²⁴ in dem der Ritus stattfindet. Die deutschen Vereine be-

24 In der Regel werden die Gebäude alevitischer Vereine insgesamt als *Cemevi* bezeichnet. Im engeren Sinne ist *Cemevi* jedoch nur der spezifische Gebäudeteil, der in vielen Vereinsgebäuden dem *Cem* vorbehalten bleibt.

schränken sich dagegen in ihrer großen Mehrheit auf einen oder wenige *Cem* im Jahr und haben in der Mehrzahl kein eigenes *Cemevi*, sondern mieten zum Zweck des Rituals Fremdräume wie Gemeindesäle, Kirchen oder Schulaulen an. Zweitens war die alevitische Bewegung in Deutschland stärker von 'anti-religiösen' Akteuren geprägt, die das Alevitentum als 'Kultur' und nicht als 'Religion' definierten. In der Türkei betrachtet dagegen nur eine kleine Minderheit innerhalb der alevitischen Bewegung das Alevitentum als (nicht religiöse) 'Kultur'.²⁵ Drittens bewirkte die spezifische Minderheitssituation der Aleviten in Deutschland als alevitische Minderheit innerhalb der mehrheitlich sunnitischen Minderheit der Migranten aus der Türkei eine verschärfte und nach außen gewendete Betonung der Abgrenzung von den sunnitischen Immigranten. Die Ansicht, dass das Alevitentum nicht zum Islam gehört, ist in Deutschland relativ weit verbreitet.²⁶ In der Türkei ist es dagegen weitgehend selbstverständlich, das Alevitentum als eine Form von Islam zu betrachten. Es geht im Rahmen des deutschen Migrationsdiskurses darum, der deutschen Bevölkerung die spezifische Differenz des Alevitentums gegenüber dem sunnitischen Islam klar zu machen, und dabei spielt *Cem* als Ritual, das etwa keine Geschlechtertrennung kennt, eine wichtige symbolische Rolle.

Insgesamt kann man konstatieren, dass die Praxis des *Cem* in Deutschland sich langsam von der rituellen Praxis in der Türkei löst. Da es kein allgemein verbindliches liturgisches Regelwerk zum *Cem* gibt, hängt die spezifische Form der rituellen Praxis vom jeweiligen *Dede* ab, für die es aber ebenfalls keine verbindliche Schulung gibt. Die ersten *Cem*, die seit Mitte der achtziger Jahre stattfanden, wurden von *Dedes* aus der Türkei geleitet, vor allem vom bereits erwähnten *Dede Şinasi Koç*. Sehr schnell wurde diese Aufgabe jedoch von *Dedes* übernommen, die in Deutschland leben. Weniger als zehn Prozent aller *Cem* in Deutschland werden von *Dedes* geleitet, die aus der Türkei anreisen.²⁷ Die *Dedes*, die in Deutschland leben, haben zunächst jedoch ihr rituelles Wissen in der Türkei erworben. Auch das ändert sich allerdings inzwischen, da seit wenigen Jahren einige junge *Dedes* in Deutschland den Ritus leiten, die

25 Diese Minderheit ist vor allem in den 'Pir-Sultan-Abdal-Vereinen' organisiert.

26 Bei einer Umfrage unter den Mitgliedern alevitischer Vereine, die ich Ende 2002 in Hamburg durchführte, äußerten immerhin 35,2% die Ansicht, das Alevitentum gehöre nicht zum Islam.

27 Im Rahmen einer Befragung aller Mitgliedsvereine der Alevitischen Gemeinde Deutschland wurden Ende 2003 Daten über 130 *Cem* gesammelt, die seit 1989 stattfanden. 86,9% dieser *Cem* wurden von *Dedes* geleitet, die in Deutschland leben, in 8,5% der Fälle lebt der *Dede* in der Türkei. Weitere 1,5% wurden von einem *Dede* geleitet, der sowohl in Deutschland als auch in der Türkei lebt.

ihre Kenntnisse in Deutschland erworben haben. Auch kontroverse Debatten, die über die Form des Ritus geführt werden, etwa darüber, ob man während des *Cem* auf Stühlen sitzen darf oder auf dem Boden Platz nehmen muss, finden in einem rein deutschen Kontext, ohne Berufung auf Autoritäten in der Türkei statt. Gerade die Debatte über das korrekte Sitzen im *Cem* ist ein deutsches bzw. europäisches Phänomen, das dadurch entstanden ist, dass *Cem* hier häufig in Sälen mit fester Bestuhlung stattfindet und nicht in vereinseigenen *Cem*-Häusern, die mit Sitzgelegenheiten auf dem Boden ausgestattet sind.

Obwohl die alevitische Bewegung vor allem auf politischer Ebene nach wie vor starke Bezüge zwischen Diaspora und Ursprungsland herstellt, deutet sich an, dass auf der Ebene des *Cem* mit fortschreitender Etablierung des Alevitentums in Deutschland solche Bezüge in wachsendem Maße aufgegeben werden. Dies gilt jedoch nicht für andere rituelle Praktiken des Alevitentums, die noch nicht in Deutschland verankert sind. Hier ist vor allem die Praktiken zu nennen, die mit Besuchen an den zahlreichen Heiligengräbern (*Türbe*) in der Türkei verbunden sind, die auch von Aleviten verehrt werden. So nutzen viele Aleviten Ferientaufenthalte in ihren Herkunftsregionen zum Besuch solcher 'heiliger Orte', um etwa dort ein Opfertier zu schlachten.

Religion im Kontext

Als Beispiel für Kontextgebundenheit möchte ich noch einmal kurz die Rückwendung zur Religion in Deutschland diskutieren. Wenn das Alevitentum von den Aleviten in der Türkei immer primär als Religion verstanden wurde, könnte man vermuten, dass es sich hier um eine Art Wiederannäherung des Alevitentums in Deutschland an das Alevitentum in der Türkei handelt. Das ist jedoch nicht der Fall, da 'Religion' in Deutschland und in der Türkei in völlig verschiedenen institutionellen und diskursiven Zusammenhängen steht. In der Türkei unterliegt die Religion der Kontrolle des Staates, die im 'Präsidium für religiöse Angelegenheiten' (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) institutionalisiert ist. Religion ist damit eine staatliche, eine nationale Angelegenheit. Die türkische Nation ist unfer anderem auch religiös definiert. Dabei ist der religiöse Aspekt der Nation ebenso wie das gesamte Nationsverständnis homogen und unitaristisch: Es gibt eine einheitliche türkische Nation, eine grundsätzliche Pluralität ist nicht vorgesehen. In diesem Kontext definieren Aleviten das Alevitentum immer als eine Form von Islam. Das Alevitentum als nicht-islamisch zu bestimmen, würde die Aleviten aus der islamisch definierten Nation heraustrennen. So geht es den Aleviten in der Türkei vor allem darum, dass das

Alevitentum als eine spezifische Form des Islam anerkannt wird, die gegenüber der dominanten (sunnitischen) Version des Islam gleichberechtigt ist.

Im diskursiven und institutionellen Rahmen in Deutschland steht dagegen die Abgrenzung von dem Bild des Islam, das in der deutschen Gesellschaft vorherrscht, an erster Stelle. In diesem Rahmen ist es relativ unerheblich, ob die Unterschiede zu einem spezifisch sunnitischen Islam herausgestellt werden – und damit das Alevitentum als entscheidend anderer Islam dargestellt wird – oder ob das Alevitentum als ein Anderes des Islam überhaupt konstruiert wird. Die institutionellen Konsequenzen sind bei beiden Positionen gleich. So wird in jedem Fall ein vom 'islamischen' Unterricht unterschiedener, eigener alevitischer Religionsunterricht gefordert, weil der Islam der (anderen) Muslime keinesfalls mit alevitischen Perspektiven in Übereinstimmung gebracht werden kann.

Brüche werden deutlich, wenn beide Referenzrahmen, der deutsche und der türkische, aufeinander prallen. Das geschah beispielsweise beim Deutschlandbesuch des türkischen Ministerpräsidenten Recep Tayyip Erdoğan Anfang September 2003. An einem Treffen Erdoğan's mit türkischen Migrantenorganisationen nahm auch ein Vertreter der Alevitischen Gemeinde teil und forderte die Anerkennung des Alevitentums in der Türkei und die institutionelle und rechtliche Gleichstellung von *Cem*-Häusern und Moscheen. Darauf antwortete Erdoğan, dass ihm jeder Alevit, den er in der Türkei nach seiner Religion (*Din*) frage, sage, er sei Muslim (*Müslüman*). Das Gebetshaus der Muslime sei aber die Moschee und das Alevitentum sei keine Religion. Erdoğan sagte, ein *Cem*-Haus sei keine Stätte des Gebets, sondern lediglich ein Kulturhaus: „Wenn Sie Muslim sind, dann gehen Sie auch in die Moschee!“²⁸

Während es im deutschen Kontext relativ unproblematisch ist, ein *Cem*-Haus als Kulturhaus zu bezeichnen, ist das im türkischen Kontext eindeutig eine Abwertung. Das Alevitentum ist damit *nur* Kultur und dem Islam auf keinen Fall gleichgestellt, es kann auch keine Gleichstellung erwarten oder beanspruchen. Man könnte sagen, dass Erdoğan nur das wiederholt hat, was viele Aleviten in Deutschland immer schon – oder zum Teil immer noch – sagen: Das Alevitentum ist eine Kultur. Was für einen Aleviten selbst eine zwar strittige aber keineswegs unmögliche Aussage ist, kommt im diskursiven und institutionellen Kontext der Türkei, und besonders aus dem Mund des Ministerpräsidenten, der Negation des Alevitentums gleich. Im Rahmen der alevitischen Politik der Anerkennung in Deutschland kann es durchaus sinnvoll sein, das Alevitentum als Kultur zu positionieren, und es damit vom misstrauisch be-

28 Zitiert nach www.aleviyol.com/cemevikultur.html (04.09.2003).

ägten Islam abzugrenzen – als Religion wird das Alevitentum in Deutschland ohnehin kategorisiert. In der Türkei muss dagegen die spezifische Anerkennung als (gleichberechtigte und gleichwertige) Religion erreicht werden, alles andere wäre eine Verweigerung der Anerkennung.

Schluss

In einem der Zitate, die ich diesem Text vorangestellt habe, sagt *Dede* Hasan Kılavuz: „Im *Cem* ist das gesamte Alevitentum enthalten.“ Er hat damit die Glaubensdimension des Alevitentums gemeint, die alevitische Lehre. Ich möchte behaupten, dass diese Aussage auch in einem umfassenderen Sinne zutrifft, nämlich auch für das Alevitentum in seiner kulturellen, sozialen und politischen Dimension. So bündeln sich im *Cem* einige der zentralen Aspekte des gegenwärtigen Alevitentums: Der Bruch der Tradition und ihre Revitalisierung, die Wiederbelebung des Alevitentums im Rahmen einer Politik der Anerkennung, der Fokus auf alevitische *Identität* und die damit verknüpfte Betonung der Abgrenzung vom sunnitischen Islam, die Debatte über Alevitentum als Kultur oder Religion und die Frage nach unterschiedlichen Bezugsrahmen in der Türkei und in der Diaspora.