

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR VÖLKER- UND SPRACHENKUNDE

SONDERABDRUCK

Band 74. 1979

ANTHROPOS

OFFPRINT

Volume 74. 1979

INTERNATIONAL REVIEW OF ETHNOLOGY AND LINGUISTICS

Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei)

Marginalität und Häresie

Peter J. Bumke

Redaktion des «Anthropos»
D-5205 St. Augustin
Deutschland

Editor of «Anthropos»
D-5205 St. Augustin
Germany

Imprimerie St-Paul, 1700 Fribourg/Switzerland

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR VÖLKER- UND SPRACHENKUNDE

SONDERABDRUCK

Band 74. 1979

ANTHROPOS

OFFPRINT

Volume 74. 1979

INTERNATIONAL REVIEW OF ETHNOLOGY AND LINGUISTICS

Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei)

Marginalität und Häresie

Peter J. Bumke

Redaktion des «Anthropos»
D-5205 St. Augustin
Deutschland

Editor of «Anthropos»
D-5205 St. Augustin
Germany

Imprimerie St-Paul, 1700 Fribourg/Switzerland

Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei)

Marginalität und Häresie *

PETER J. BUMKE

Inhalt:

- Einleitung
- I. Geschichte und soziale Organisation
- II. Alevitum – historische Rekonstruktion einer Religion
 - 1. Heilige Männer
 - 2. Feste
 - 3. Glaubensvorstellungen
 - 4. Verhältnis zur Orthodoxie
- III. Marginalität und Häresie (1)
- IV. Nationalstaat und Säkularisierung
- V. Marginalität und Häresie (2)

Einleitung

In der kulturgeographisch, ethnologisch oder religionshistorisch orientierten Literatur über den Mittleren Orient und Nordafrika ist wiederholt auf den Zusammenhang zwischen der geographischen, ökonomischen und politischen Marginalität bestimmter Bevölkerungsgruppen und ihren heterodoxen oder häretischen religiösen Vorstellungen und Praktiken hingewiesen worden (CANFIELD 1973a, COON 1952, GELLNER 1969, MÜLLER 1967, PLANHOL 1968). Dabei werden diese fast immer in relativ unzugänglichen Bergregionen gelegenen Siedlungsgebiete als „Erhaltungsräume“ (PLANHOL 1968), „Rückzugs-

* Die insgesamt zehnmonatige Feldforschung, auf der dieser Aufsatz beruht, und die Auswertung des dabei gesammelten Materials sind durch die Stiftung Volkswagenwerk und die Freie Universität Berlin ermöglicht worden. Den betreffenden Mitarbeitern beider Institutionen danke ich. – Eine kürzere und frühere Fassung dieses Artikels konnte ich auf dem XX. Deutschen Orientalistentag in Erlangen vortragen. – Die Übersetzung der zitierten armenischen, ungarischen und osmanischen Texte haben NADYA DÖNER, KRISZTINA KEHL und KLAUS KREISER besorgt.

gebiete“ (KROHN 1931: 342, MÜLLER 1967) oder auch als Regionen charakterisiert, deren Bewohner aufgrund eigener politischer Interessen die Errichtung kulturell definierter Grenzen gegenüber ihren Nachbarn oder einem staatlichen Zentrum betreiben (CANFIELD 1973a). Durch diese verschiedenen Charakterisierungen werden ebensoviele Arten des Verhältnisses zu dem als orthodox – weil politisch dominant – gedachten Zentrum bezeichnet. Historisch können aber diese verschiedenen Bezüge zur staatlich verfaßten Zentralgesellschaft in ein und demselben Gebiet auch oft aufeinander gefolgt sein.

I. Geschichte und soziale Organisation

Das Gebiet von Dersim, an dem ein möglicher und in der Gegenwart höchst folgenreicher Zusammenhang von Marginalität und Häresie vorgestellt werden soll, liegt zwischen den beiden Oberläufen des Euphrat und wird im Osten vom Peri-Fluß begrenzt. Von keiner der seit dem 11. Jahrhundert in der Region herrschenden Dynastien der Seldschuken (CAHEN 1968), Karakoyunlu (SÜMER 1967), Akkoyunlu (WOODS 1976) und Safawiden (SOHRWEIDE 1965, SÜMER 1976), auch nicht – bis in die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts – von den Osmanen, ist es jemals direkt kontrolliert und verwaltet worden. Es hat lediglich der offenbar nur formalen Oberhoheit kleiner kurdischer und türkischer Bey-Dynastien unterstanden, die in den auf den Talböden der näheren Umgebung gelegenen kleinen Städten Tercan, Kiği, Palu, Çarsacak, Pertek und Çemişgezek residierten. Zu keinem Zeitpunkt haben diese fast durchweg sunnitischen Beys ein dauerhaftes Abgaben- und Rekrutierungssystem im Dersim-Gebiet etabliert. Auch diesbezügliche, durch militärische Kampagnen vorangetriebene Versuche der osmanischen Sultane in den Jahren nach 1855/56 scheiterten weitgehend, wie uns zeitgenössische Beobachter und die ersten nach Dersim vordringenden Reisenden berichten (ANDRANIK 1900, BUTYKA 1892a, 1892b, JABA 1860, TAYLOR 1868). Reisende vor dieser Zeit, von BARBARO (1471) über LUCAS (1700) zu BRANT (1835) und MOLTKE (1838) (RITTER 1843: 75), mußten sich darauf beschränken, ihren Eindruck von der sich von Palu oder Erzincan aus bietenden imposanten und unzugänglichen Bergkulisse des Dersim-Gebiets wiederzugeben.

Der mündlichen Tradition eines der im südöstlichen Teil des Dersim-Gebiets siedelnden kurdischen Stämme (*aşiret*) zufolge, von dem die folgenden Bemerkungen vor allem ausgehen, dem Hizol-*aşiret*, seien seine Ahnen, aus dem zwischen Mardin, Urfa und Diyarbakır liegenden Karacadağ-Gebiet über die Zwischenstation Malatya kommend, vor 300–400 Jahren im Distrikt Mazgirt des Dersim-Gebiets sesshafte Bauern und Kleinviehzüchter geworden. Vorher hätten sie als Nomaden dieses Gebiet über längere Zeit als Sommerweidegebiet genutzt. Ihre Präsenz in Dersim soll, nach einer allerdings fragwürdigen, weil aus politischen Gründen an ihrer türkischen Identität interessierten Quelle (FIRAT 1970: 95, vgl. BEŞİKÇİ 1977: 221), zumindest auf das 13. Jahrhundert zurückgehen. Die Hizol behielten, wie ihre ebenfalls – wenn gleich bereits vorher – zugezogenen Nachbar-*aşiret*, die Şadi und Hiran, als

ihre Sprache das im ganzen übrigen türkischen Kurdistan überwiegend gesprochene Kurmanci bei, während die alteingesessenen Dersim-Stämme das mit dem Zazaca der sunnitischen Kurden von Bingöl, Palu und Siverek verwandte Demili sprechen (HADANK 1932: 1 ff.). Wohl aber hätten die Hizol, so berichten ihre mündlichen Traditionen weiter, die alevitische Religion der eingesessenen Dersim-Stämme übernommen¹. In Mardin und Malatya zurückgebliebene Teile des Hizol-*aşiret* sind (noch) heute Sunni, während ein anderer von Mazgirt nach Sivas weitergezogener Teil des Stammes zur ehemaligen Stammesföderation der alevitischen Koçgiri (KEMALI 1932: 146f., SYKES 1915: 373f.) gehört. Dieser Umstand verleiht der in der mündlichen Tradition erhaltenen These von einer Konversion und Assimilierung der zugewanderten Stämme an das einheimische Alevitum der Dersim-Stämme eine gewisse Plausibilität. Doch könnte für den angesichts der Quellenlage auf Spekulationen verwiesenen Historiker auch die gegensätzliche Annahme – daß sich nämlich in der Folge der Kızılbaş-Verfolgungen des 16. Jahrhunderts unter Sultan Yavuz Selim ein Teil des Stammes in unzugängliche Gebiete zurückgezogen habe, während der zurückgebliebene sunnitisch wurde – ebenfalls Plausibilität beanspruchen. Doch wäre gerade diese These für auf ihr Alevitum stolze Lokalhistoriker sicher attraktiver und es bliebe zu erklären, wieso sie dann jene und nicht diese vertreten. Allerdings ist für die in Frage stehende Periode, und zumal für nomadisierende Gruppen, die Unterscheidung von Orthodoxie und Häresie ohnehin kaum zu treffen, da außerhalb der Städte und jenseits der staatlichen Einfluszbereiche nomadisierende Stämme alle dem Häresieverdacht unterlagen. Als gesichert sei also nur festgehalten, daß die nach Dersim eingewanderten und dort seßhaft gewordenen Stämme zumindest seit diesem Zeitpunkt so wie die eingesessenen Stämme alevitisch waren.

Die über 40 heute von Hizol bewohnten Dörfer tragen meist armenische und jedenfalls kaum türkische oder kurdische Namen, und zahlreiche Kirchen- und Klosterruinen mit armenischen Inschriften (BOUDOYAN et THIERY 1972) erinnern an die früheren Bewohner. Die armenischen Bauern haben jedoch offenbar die kargen Bergrücken des Distrikts Mazgirt, der Teil der Kantone Pañatun und Cop'k im IV. Armenien war (HÜBSCHMANN 1904: 293f., MARKWART 1930), vor der Ankunft der hier behandelten kurdischen Stämme zugunsten der fruchtbareren Böden der Murat-Ebene um Palu verlassen, wo sie bis zu den Massakern und Vertreibungen im 1. Weltkrieg lebten. Jedenfalls enthalten die sonst recht reichhaltigen mündlichen Überlieferungen dieser kurdischen Stämme keinerlei Hinweise auf gewalttätige Auseinandersetzungen mit Armeniern in dieser frühen Periode. Seit einigen Jahrzehnten leben in den im Tal nördlich von Palu gelegenen ehemaligen Armenierdörfern ebenfalls Hizol, die von Norden zugezogen sind.

¹ Als Alevi werden in Anatolien die Anhänger von Ali, dem Schwiegersohn Mohammeds und zentralen Heiligen der Schia, bezeichnet. In ihrer Religion, der Teile der türkischen und kurdischen Bevölkerung Anatoliens anhängen, finden sich aber auch zahlreiche vorislamische (zentralasiatische, altiranische und christliche) Elemente.

Die heute noch vereinzelt gesungenen kurdischen Balladen aus diesem Gebiet stellen, auch wo sie die dramatischen Aspekte der traditionellen Lebensform überbetonen mögen, eine wichtige Quelle für deren Rekonstruktion dar. Insofern sie von „vendetta“-artigen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den *aşiret* unter der Führung ihrer *reis* (Stammesführer) um Land und Weidegründe, von Mädchen- und Frauenentführungen, angezündeten Dörfern und Raub, vom Verlassensein des Einzelnen ohne Unterstützung seiner Agnaten und dem strikten, am sexuellen Wohlverhalten der Frauen orientierten Ehrbegriff, von selbstbewußten Helden und den Klagen der Mütter über ihre erschlagenen Söhne berichten, zeichnen sie sicher ein zutreffendes Bild von den Umständen der damaligen internen politischen Konflikte und ihrer gewaltförmigen Austragung. Der den Regeln segmentärer Opposition folgende Zusammenschluß von einzelnen lineages (Kurmanci: *ezbet*) bei „vendettas“ hatte und hat keine Entsprechung im Bereich der Arbeit: Der parzellierte Regenfeldbau erfordert keine ausgedehnte Kooperation, allenfalls eine Risikominderung der auf „häuslicher Produktionsweise“ (MEILLASSOUX 1976) beruhenden individuellen bäuerlichen Existenz durch langfristig reziproke Umverteilungen, vor allem – aber nicht nur – zwischen agnatisch Verwandten (BUMKE 1976: 2ff.). Die tributären Anrechte der *aşiret-reis* oder der Führer einzelner oder mehrerer Stammessegmente (*ağa*) waren nur schwach entwickelt; die unregelmäßigen und quantitativ schwankenden Naturalabgaben an den *ağa* rechtfertigen sich in der Erinnerung der heutigen älteren Generation, die dieses System noch erlebte, durch dessen Leistungen als Gastgeber, Anführer bei Raubzügen oder der Verteidigung gegen Überfälle durch Nachbar-*aşiret* und die sunnitischen Beys der Ebene und als Schlichter von Streitigkeiten innerhalb und zwischen den *ezbet*. Die Chancen einer weiteren gewalttätigen Ausdehnung dieses Kerns von Herrschafts- und Ausbeutungsansprüchen waren offenbar begrenzt, der Lebensstandard der *ağa* unterschied sich kaum von dem der anderen *aşiret*-Bauern, wiewohl sie wohl teilweise von der Arbeit freigesetzt und ihre Häuser insgesamt etwas großzügiger angelegt waren. Auch weisen ihre Genealogien vor ein oder zwei Generationen einen höheren Grad von Endogamie und von Heiraten mit vergleichbaren Familien benachbarter Stämme auf, durch die oft Friedensverhandlungen besiegelt wurden.

II. Alevitum – historische Rekonstruktion einer Religion

Im folgenden wird zunächst der Versuch einer Rekonstruktion der alevitischen religiösen Institutionen und Symbole dieses Gebiets unternommen, soweit sie sich aus der Erinnerung von heute lebenden Informanten und den schriftlichen Berichten des 19. Jahrhunderts vornehmen läßt. (Das Präsenz dieser Darstellung ist ein historisches.) Im Anschluß daran wird das Alevitum in Dersim in Konstellation mit den Auswirkungen eines neuen Typs von Marginalisierungsprozessen in unserem Jahrhundert untersucht.

1. Heilige Männer

Auf die Ähnlichkeit von Glaubensvorstellungen und religiösen Praktiken der Alevi und des Bektāşi-Ordens² ist mehrfach aufmerksam gemacht worden (BARDAKÇI 1945, BENEKAY 1967, BIRGE 1937, OYTAM 1970). Dagegen sind die organisatorischen Aspekte dieser Verbindung, zumal für kurdische Alevi, weniger untersucht.

Im Distrikt Mazgirt sind 5 Gruppen von *seyit*³ vertreten. Über Heiligenfiguren aus dem Umkreis von Hacı Bektaş, nämlich Şeyh Ahmed Yesevi, Baba Mansur, Hacı Kureyş, Cemal Abdal und Seyit Seyfettin (oder Seyit Sabun), gelten sie mit einzelnen der zwölf Imame, d. h. Ali und seinen unmittelbaren Nachkommen, als patrilinear verwandt. Die *seyit* sind idealiter endogam. Die formale Zuordnung der *seyit* zu den *aşiret*-Bauern, den *tâlîp* (Strebenden), folgt der Bektāşi-Lehre von den *dört kapı* (vier Toren): Jeder Alevi hat einen *rehber* (Wegweiser), der *seyit* sein muß und ihn auf den „Weg“ vorbereitet, indem er ihn in die Grundregeln der Religion einführt. Zu ihnen gehört z. B. als eines der zehn *makam* (Instanz, Melodie, hier eher: Regel), die jedem Tor assoziiert sind, die Beschneidung. Der *rehber* steht für das *şeriat* (Gesetzes)-Tor. Auch der *pir* (religiöser Führer), der den Gläubigen auf dem eigentlichen alevitischen „Weg“ leitet, ist ein *seyit*, aber aus einer anderen Gruppe. Der *pir* steht für das *tarikāt*(Ordens)-Tor. Die Zuordnung von *rehber* und *pir* zu einzelnen *aşiret*-lineages ist auf beiden Seiten erblich. Auch die *seyit* haben *rehber* und *pir*, wiederum aus anderen *seyit*-Gruppen. Der *pir* des *pir* heißt aus der Perspektive der *aşiret*-Bauern *mürşit* (Führer) und steht für das vierte Tor, das des *hakikat* (Wahrheit). Es entsteht so ein komplexes Netz von teilweise über mehrere Kettenglieder zurückgeschlossenen Verbindungen unter den *seyit*, aber keineswegs eine Hierarchie. Es werden lediglich einige *seyit* in einer internen Zeremonie zum *dede* (wörtlich „Großvater“, hier ein religiöser Titel) erhoben, wobei individuell erworbenes religiöses Wissen und *keramet* (Wunderkraft) als Kriterium gelten (ANDRANIK 1900: 167f.). Auch diese beiden Merkmale tendieren jedoch dazu, in einer Abstammungslinie weitergegeben zu werden. Dem dritten Tor schließlich, dem des *marifet* (Erkenntnis) entspricht die *müşahip*-Freundschaft, die zwischen zwei nichtverwandten, etwa gleichaltrigen Männern und ihren Frauen durch einen *seyit*, der der *pir* eines der beiden ist, geschlossen wird, nur die Zugehörigkeit der Partner zum Alevitum zur Voraussetzung hat und eine Inzestschranke zwischen ihren Nachkommen über drei bis vier Generationen konstituiert. Es handelt sich hier um eine religiös gefärbte pseudo-verwandtschaftliche Bruderbeziehung, die u. a. generalisierte Reziprozität auch in wirtschaftlicher Hinsicht und unverbrüchliche Freundschaft impliziert.

² Bektāşi nennen sich die Anhänger eines nach dem halblegendären Heiligen Hacı Bektaş benannten und im Osmanischen Reich verbreiteten, stark heterodoxen islamischen Ordens (*tarikāt*).

³ Als *seyit* gelten im Islam allgemein alle Personen, die ihre Abstammung auf die Familie des Propheten zurückführen.

Der größte Teil der Angehörigen der drei in Mazgirt siedelnden *aşiret* (Hiran, Şadi, Hizol) sind *tâlip* der Baba-Mansur-*seyit*, die sich ihrerseits in drei nach Söhnen von Baba Mansur benannte Klane (Seyit Kazim, Seyit Ibrahim, Seyit Mahmut) aufgliedern und in acht Dörfern konzentriert leben (Mohundu, Şöbek, Lödek, Kupik, Kurkurik, Faraç, Golek, Teman), die fast alle im Grenzgebiet zwischen den drei genannten *aşiret* liegen. Diese geopolitische Lage deutet bereits auf die politische Vermittlungsfunktion der *seyit* hin.

Aus der Perspektive der Bauern ist von den drei Beziehungen, in denen sie zu den *seyit* stehen, die *pir*-Beziehung die gewichtigste. Ohnehin scheint oft ihr *rehber* denselben *pir* zu haben wie sie selbst, d. h. er erscheint diesem untergeordnet. Die *pir* der *pir* dagegen, die einer anderen *seyit*-Gruppe angehören, die *mürşit* also, wohnen in der Regel in der Nähe ihrer Laien-*tâlip*, d. h. in einiger Entfernung, und werden nur selten oder nie aufgesucht.

Die drei Baba-Mansur-Klane haben nun die Dörfer der drei *aşiret* so, unter sich aufgeteilt, daß jeder Klan jeweils *tâlip* in allen drei *aşiret* hat. Dabei wirkt sich die Segmentation der *seyit* und die der *aşiret*-Bauern und die damit einhergehende Vererbung der *pir-tâlip*-Beziehungen in einer Weise aus, die zur Landvererbung analog erscheinen könnte, wenn nicht der „Acker“ der *seyit*, die Zahl ihrer *tâlip*, im großen und ganzen im selben Umfang wüchse wie ihre eigene. Zudem stehen die *seyit* in Mazgirt, insbesondere die Baba Mansur, und ihre Nachbarn im Westen und Norden, die Hacı Kureyş, und die im Osten, die Cemal Abdal, im Zentrum von *pir-tâlip*-Beziehungen, die sie mit sämtlichen kurdischen Alevi in Kars, Erzerum, Muş, Bingöl, Erzincan, Sivas, Kayseri, Malatya, Maraş und Adana verbindet. Türkische Alevi stehen offenbar außerhalb dieses Beziehungsnetzes.

Der Inhalt des bislang nur in seinen formalen organisatorischen Aspekten behandelten *seyit*-Komplexes soll anhand dreier Merkmale entfaltet werden, die in der einheimischen Terminologie die Rolle der *seyit* bestimmen. *Seyit* sind zunächst *gune* (vom türkischen *günah* „Sünde, Unrecht, Vergehen“ in den lokalen kurdischen Dialekt mit einer Bedeutungsverschiebung übernommen). Sie teilen nun diese Bestimmung auch mit Tauben, Nachtigallen und einigen anderen Vögeln, die unschädlich, ungefährlich und schutzlos sind, um die es aber schade ist und die man also nicht jagt, ferner mit Hasen, die man nicht ißt und die *haram* (rituell verboten) sind, weil sie eine vielfältige, aus Merkmalen sieben verschiedener Tiere zusammengesetzte Natur besitzen und damit außerhalb jeder Klassifikation stehen (vgl. DOUGLAS 1966: 41 ff.). Dazu deckt sich *gune* teilweise mit den Konnotationen von *yazık* „bedauernswert, arm“ und *fakir* „arm“, aber auch „ohne Rückhalt und Unterstützung“ ebenso wie „frei und ungebunden“. Zu den Vögeln zurückkehrend, können wir aus der Perspektive der *aşiret*-Struktur die *seyit* als außerhalb dieser Struktur stehende, nicht gewalttätige, aber auch nicht angreifbare, weil schutzlose, dazu bewegliche Elemente sehen. Politisch prädestiniert sie das zu Schlichtungs- und Mittlerinstanzen in den Konflikten zwischen den *aşiret* und in denjenigen Konflikten unter den *ezbet*, in denen die *aşiret-reis* oder *ağa* diese Funktion nicht wahrnehmen konnten, weil sie Partei waren (ANDRANIK 1900: 167 f.). Die Dauerhaftigkeit der durch ihre Vermittlung getroffenen Friedensregelung

kirve

versuchten sie meist durch die Bedingung zu sichern, daß zwischen den verfeindeten Parteien eine Heirat oder *kirve* (Beschneidungspatenschafts)-Beziehung geschlossen würde (KUDAT 1974). Der Umstand, daß sie an den geographischen Grenzen der *aşiret*-Gebiete siedeln, begünstigt selbstverständlich die Ausübung dieser Rolle.

Ihrerseits sind die *seyit* unter sich gehalten, keine Gewalt anzuwenden, und sind auch offenbar von den Raubzügen der benachbarten *aşiret* verschont geblieben. Daß sie einem Pazifismus-Gebot unterliegen, erhellt auch aus dem nachdrücklichen Zögern, mit dem von Ausnahmefällen berichtet wird, in denen *seyit* gewaltsam Frauenentführungen unternahmen oder bereits im Sommer mit dem Sammeln als Wurfgeschosse geeigneter Steine begannen, weil diese bei winterlichen Auseinandersetzungen wegen des Schnees nur schwer zur Hand gewesen wären.

Eine weitere Bestimmung der *seyit* sagt von ihnen, daß sie den „Weg“ wissen, und zwar qua ererbtem *keramet* (Wunderkraft), das ihnen in den Augen der Dorf-Alevi als *bel evlat* (Nachkommenschaft der Lenden) von Ali zugeschrieben wird, während für die Bektāşi jeder Mensch durch Initiation zum *yol evlat* (Nachkommen des Weges) werden und *keramet* erwerben kann. Die mystischen Symbole der Bektāşi scheinen hier zu mythischen Bildern einer Heiligung bestimmter Menschen durch ihre angenommene Abstammung von Imamen der Zwölfer-Schia verwandelt. Religionssoziologisch läßt sich im Bektāşi-Orden ein Spannungsverhältnis von tribalem und bäuerlichem Wunderglauben der Alevi und einer esoterischen Mystik der individuell in den Bektāşi-*tarikāt* Eingeweihten feststellen. Im Alevitum wird die Manifestation des Heiligen im *keramet* gesehen, das bestimmten Personen zugeschrieben wird. Ihr Charisma wird einerseits durch Vererbung beständig veralltäglicht, wenn auch nie ganz aufgelöst, andererseits bricht es aus einer mythischen, wunderbaren Vergangenheit in denselben Personen immer wieder als Wundertat hervor und wird dadurch bestätigt und verstärkt. Im Bektāşi-Orden erscheint die Manifestation des Heiligen dagegen ganz an die individuell erwerbbarere Fähigkeit gebunden, die Etappen des mystischen Weges unter der Anleitung eines Lehrers nachzuvollziehen.

Organisatorisch manifestierte sich dieser Gegensatz in der über Jahrhunderte auch aus wirtschaftlichen Gründen durchaus konfliktträchtigen (FAROQHI 1976: 183ff.) Zweiteilung des Bektāşi-*tekke* (Ordenszentrum und Kloster in der Provinz Nevşehir): in den Bereich der Familien der *celebi* (religiös Gebildeten), die unmittelbare Abstammung von Hacı Bektaş beanspruchen und das Zentrum der Dorf-Alevi waren, und den Kreis der zölibatären *baba* (wörtlich „Vater“) mit einem *dede* (wörtlich „Großvater“) an der Spitze, die das eigentliche Zentrum des Ordens bildeten. Die Art und Weise der Rezeption des den Alevi und Bektāşi gemeinsamen Fundus an religiösen Traditionen, Glaubensvorstellungen und Legenden spiegelt diese Parallelität der Gegensätze wider.

So gerät *Selman-i-Farsi* in eine seltsame Verzückerung, als ihm ein Löwe eine Rose überreicht. Seine Verzückerung wiederholt sich in der Gegenwart eines Schafes, das die Rose fraß und das er hütet, und eines Lammes, das von dem Schaf geworfen wurde. Als

eine Frau von dem Lamm ißt, davon schwanger wird und einen Knaben gebiert, widmet *Selman* nun ihm seine verzückte Aufmerksamkeit. Nach einigen Jahren überreicht der Knabe ihm erneut jene erste Rose. *Selman* begreift schließlich diese Phänomene als Erscheinungsformen von Ali.

Diese in Mazgirt aufgenommene Legende mag einem Bektaşi als Paradigma der göttlichen Präsenz in allen unbelebten und belebten Dingen gelten. Den Alevi in Dersim dient sie eher als Hinweis auf die wunderbare Geschicklichkeit, mit der Ali sich zu verwandeln weiß, wobei allerdings bei dieser Geschichte nicht auszumachen ist, ob es von Gott verliehenes *keramet* ist, das ihn dazu befähigt, oder ob soviel *keramet* ihn selbst schon zum Gott macht.

Eindeutig ist das in einer Abstammungslinie ständig weitergegebene, dadurch aber auch zerstreute *keramet* aber im Falle der *seyit* von Allah verliehen. Es zeigt sich etwa dadurch, daß sie sich an zwei weit entfernten Orten fast gleichzeitig aufhalten können, also eine wundersame Verfügungsgewalt über Raum und Zeit besitzen. Mitunter werden auch legendenhafte Begebenheiten aus der Vita des Hacı Bektaş, etwa sein Ritt auf einer Mauer (GÖLPINARLI 1958: 50), lokal adaptiert (bereits von MOLYNEUX-SEEL 1914: 58 erwähnt, jedoch falsch lokalisiert). Die Mauer, auf der Baba Mansur Hacı Kureyş entgegenritt, ist in Mohundu/Mazgirt noch zu besichtigen. An ihr, wie an anderen Wallfahrtsorten in diesem Gebiet, haftet noch *keramet*, das in nächtlichen Träumen in ihrer Nähe die gottgewollte Erfüllung von Träumen, etwa eine Geburt oder die Genesung von Krankheit, anzuzeigen vermag und so auf seinen Vermittlungscharakter zu Gott hinweist.

Das Wissen um den „Weg“ beziehen die *seyit* aber auch aus Büchern, vor allem dem „Buyruk“ (AYTEKIN s. a.) oder alevitischen Katechismus, dessen Urfassung dem Imam Cafer Sadık zugeschrieben wird. Die verschiedenen Versionen dieses Katechismus sind auf türkisch geschrieben, wie überhaupt die religiöse Sprache der kurdischen Alevi das Türkische der Bektaşi-Lyrik und Pir-Sultan-Abdal-*nefesler* (Gedichte) ist. Ohne dieses Wissen, also auch ohne *seyit*, kann kein *cevat* oder *cem*, die religiöse Versammlung der Alevi, stattfinden. Sie wird an Donnerstagabenden, vor allem an dem, der dem *Hıdır-Elias*-Fest (Anfang Februar) vorausgeht, im Hause eines *tâlîp* von seinem *pir* abgehalten. Alle Nachbarn nehmen notwendig daran teil, gegebenenfalls müssen sie sich, da sie reinen Herzens zu sein haben, vorher mit dem Hausbesitzer versöhnt haben. Sie bringen Speisen und Getränke mit und bekommen durch den *seyit* je einen der zwölf *postu* (Sitze) des Bektaşi-*ayin-i-cem* angewiesen. Nach Explikationen der Lehre, nach Legenden, Sprüchen und von der *saz* (Langhalslaute) begleiteten Liedern des *pir*, und bevor ein gemeinsames Mahl und ein Tanz beider Geschlechter (*sema*) mit Anrufungen der Märtyrer Hasan und Hüseyin folgt, werden moralische Verfehlungen einzelner Anwesender vom *seyit* im Lichte der alevitischen Gebote diskutiert und Strafen ausgesprochen, etwa der Ausschluß von der weiteren Versammlung oder eine materielle Buße, die gemeinsam konsumiert oder von dem *seyit* mitgenommen wird.

Das Funktionieren der Sanktionsgewalt der *seyit* auch gegenüber *aşiret-ağa*, mit denen sie eine Art Doppelherrschaft in dem Gebiet ausübten, erhellt aus folgender Geschichte, die sich etwa 1850 abgespielt haben soll:

Ein Hiran-*ağa* bat seinen *pir* um die Abhaltung eines *cevat*. Der lehnte mit dem Hinweis ab, der *ağa* sei ein allseits bekannter Dieb und Räuber und müsse erst ein Jahr von Viehdiebstählen ablassen. Das war wiederum dem *ağa* ein allzu hartes Verdikt, und nach langem Hin und Her einigten sich *seyit* und *ağa* darauf, daß letzterer wenigstens nicht mehr lügen solle. Der schwor es, und als er wieder einmal einem Bauern einen Ochsen gestohlen hatte, stieß dieser auf der Suche nach seinem Tier auf den *ağa* und fragte ihn, ob er den Ochsen gesehen habe. Der *ağa* verwies ihn, durch den Schwur gebunden, auf seinen Stall, und nachdem sich dieser Vorfall noch ein paarmal wiederholt hatte, suchte der *ağa* seinen *pir* auf und meinte, er habe eingesehen, daß Stehlen ohne Lügen wenig Sinn habe und wolle nun beides unterlassen.

Auch List und Menschenkenntnis dienen den *seyit* also als Mittel zur Herstellung von *muhabbet* (liebende Gemeinschaft), die Voraussetzung wie Ziel der *cevat* ist.

Die Möglichkeit der *seyit*, materielle Bußen zu verlangen, führt zu einer weiteren Bestimmung ihrer Rolle in der einheimischen Terminologie: Die *seyit* „wandern“. Zwar sind sie fast alle Bauern wie die Angehörigen der *aşiret*, aber durch ihre religiösen Pflichten doch teilweise von der Arbeit freigesetzt. Bei Besuchen ihrer *tâlîp*, und keineswegs nur, wenn sie bei ihnen ein *cevat* abhalten, bekommen sie eine Natural- oder Geldabgabe, *çiralik* (Kienspan) genannt, die zum Teil von dem betreffenden *seyit* verbraucht wird; den anderen Teil gibt er an seinen *pir* weiter, der in gleicher Weise verfährt. Über weitere Zwischenstationen liefen bis zur 1925 von Atatürk verfügten Schließung des Bektâşi-Ordenszentrums ein Teil dieser Abgaben zum Unterhalt des Klosters oder auch der Armen, die es aufsuchten, ein.

Die Untersuchung des *seyit*-Komplexes in unserer Rekonstruktion der alevitischen Religion deutet darauf hin, daß der Zusammenhang von Marginalität und Häresie die gesellschaftliche Verfassung von Stammbauern oder Kabyleien (BOBEK 1948) und deren prekäres und oft antagonistisches Verhältnis zu politischen Zentralinstanzen zur Grundlage hat. Neben die Mechanismen der stammesgesellschaftlichen *lex talionis* treten mit den *seyit* „polykephale“ Schlichtungsinstanzen, die über keinen Erzwingungsstab verfügen, sondern unter Berufung auf universalistische Normen und durch die Inszenierung von Einigkeitsritualen Partikularinteressen neutralisieren können.

2. Feste

Eine Reihe von religiösen Festen und Veranstaltungen der Alevi, vor allem die Wallfahrt, bei der die geschlachteten Opfertiere unter den Anwesenden verteilt werden, das winterliche, eigentlich armenische *Kaland*-Fest (MELIKOFF 1975: 66, 1978: 277) und das *Hıdır-Elias*-Fest (GÖKALP 1978: 211 ff., MELIKOFF 1978: 277), bei denen gleiches mit besonders zubereiteten Broten geschieht, auch der *Aşure*-Tag am 10. *Muharram*, bei dem eine aus zwölf Zutaten bereitete Suppe verteilt wird, haben Gemeinsamkeiten mit scheinbar nicht religiösen Speiseverteilungen. Dazu gehört etwa das „Mundöffnen“ (*kurmanci: fêkî vekirin*), bei dem 40 Tage nach dem Tod eines Menschen 80 Brote an die Nachbarn verteilt werden – gewissermaßen des Toten nicht mehr gegessenes tägliches Brot –, aber auch die Hochzeit und die Institution der Gast-

freundschaft. *Ibadet* (Verehrung) erscheint hier also in einem Zusammenhang mit verschiedenen Formen der Verteilung. Gemeinsam ist diesen Transaktionen, daß sie teilweise die alltäglichen, von Notwendigkeit zur Arbeit im Rahmen der Hausproduktion bestimmten partikularistischen Interessen der agnatischen Gruppen aufheben und vergemeinschaftend wirken, gerade indem durch den Verzicht des Gebenden auf materiellen Wert, der anderen zukommt, von ihm gesellschaftliches Prestige oder religiöses Verdienst erworben werden kann; indem also ökonomische in rituelle oder transzendierende Werte „übersetzt“ werden (STEINER 1978: 85 ff.). Es handelt sich hier sicher nicht um eine Eigentümlichkeit des Alevitums, wohl aber sieht es sich selbst dadurch ausgezeichnet, daß die Betonung des Sinns einer Verteilung von Werten an andere mit der verächtlichen, vornehmlich aber spöttischen Abkehr von den ritualisierten Gebetsformen, vor allem dem *namaz* der Sunna, einhergeht. Das gemeinsame Mahl des *cevat*, bei dem jeder dem anderen die besten Bissen anbietet, ist in dieser Hinsicht nur eine weitere In-Szene-Setzung des gleichen Motivs.

3. Glaubensvorstellungen

Die Glaubensvorstellungen der Alevi schließlich scheinen zunächst von jener Allgemeinheit zu sein, welche die Gebote der Weltreligionen kennzeichnet, und halten die Gläubigen vornehmlich dazu an, das Gute zu tun und das Böse zu lassen, wobei beide Kategorien als „bekannte Gegebenheiten vorausgesetzt werden“ (SCHOLEM 1977: 49). Allerdings zeichnen sie sich dadurch aus, daß sie zum Kriterium der Gläubigkeit das gesellschaftliche Alltagsleben und nicht die Befolgung ritueller Verehrungsformen machen. Die religiöse Identität der Alevi geht am deutlichsten aus einer normativen Eigenbezeichnung hervor: *eline, diline, beline sahip olanlar* „die, welche ihrer Hände, Zunge und Lenden Herr sind“. Obgleich hier in die religionsgeschichtliche Diskussion über den relativen Einfluß von Ideen des sunnitischen Islam, der Schia, des Sufismus, des Judentums, der Gnosis, des frühen und mittelalterlichen Christentums, altiranischer, vorder- und zentralasiatischer Kulte auf das Alevitum und den Bektasî-Orden nicht eingegriffen werden soll, sei doch darauf hingewiesen, daß sich hier die manichäischen, auch von AUGUSTINUS erwähnten „*tria signacula, poris et manuum et sinus*“ wiederfinden (AUGUSTINUS in MIGNE 1877: 1353 f., BAUR 1831: 248 ff., COLPE 1954: 110, POLOTSKY 1977: 133). Die Anfangsbuchstaben der drei *signacula* ergeben *edep* „Schicklichkeit, Anstand“, die drei Forderungen insgesamt formulieren Grundlagen des Gemeinschaftslebens: nicht zu stehlen und zu töten, sondern mit seinen Händen zu arbeiten, nicht der Mitmenschen „Herz zu zerbrechen“, d. h. sie nicht zu beleidigen, sondern in Worten Zuneigung und Gefälligkeiten zu äußern und mit keiner anderen als der in monogamer Ehe verbundenen Frau sexuell zu verkehren und die Last der Reproduktion zu übernehmen. Der Bruch dieser Gebote wird verurteilt, weil er gesellschaftliche Anomie zur Folge habe. Ihre Einhaltung, besonders die des letzten, trennt die menschliche Natur emphatisch von der tierischen.

4. Verhältnis zur Orthodoxie

Den Angehörigen der Sunna gelten die fehlenden Moscheen in Dersim und die Tatsache, daß die Alevi von den fünf Pfeilern des Islam als einzigen das Glaubensbekenntnis anerkennen – wenn nicht die Abgaben an die *seyit* als *zekât* (Almosensteuer) gelten könnten –, als Beweise für eine Häresie, durch welche sich die Alevi selbst aus dem Bereich der Rechtgläubigen ausgeschlossen hätten. Auch ihr Anspruch, die vier Bücher (Thora, Psalmen, Evangelium, Koran) anzuerkennen, wird in der Regel nicht ernst genommen. Ferner sagt man ihnen nach, daß sie einer Wiedergeburtstheorie anhängen, wofür sich in der Tat Belege finden (ANDRANIK 1900: 168).

Ihre tatsächlich vorhandene Indifferenz gegenüber den von der Sunna geforderten rituellen Waschungen, vor allem nach dem Beischlaf (YALMAN 1969: 41 ff.), mache sie vollends unrein, und von ihnen geschlachtete Tiere gälten schon allein aus diesem Grund als ungenießbar, wenn nicht noch zusätzlich von ihnen bekannt sei, daß sie Kadaver, d. h. nicht geschächtete Tiere, äßen. Dazu waren die von beiden Geschlechtern besuchten religiösen Versammlungen der Alevi Anknüpfungspunkt für allerlei projektive Phantasien, die auch im zwanghaften Spiel der Imagination europäischer Reisender (und derer, die sie exzerpierten) fortlebten, und die besagen, sie kennten weder Mutter noch Schwester, d. h. sie würden sie während ihrer nächtlichen Feiern im biblischen Sinn „erkennen“. In diesem Zusammenhang gewann auch die Fremdbezeichnung *mum sönderen* (Kerzenlöscher) für die Alevi ihre denunziatorische Bedeutung.

Die Abgrenzung zwischen Sunni und Alevi wird weiterhin durch eine Reihe von symbolischen Ausdrucksformen verdeutlicht, wie den ungekürzten Oberlippenbart der Alevi, der zwar die *taqīya* (Gebot, den Glauben zu verbergen) versinnbildlicht, seinen Träger aber ebenso als Häretiker ausweist wie seine Abscheu vor dem Hasenfleisch. Nur am Rande sei notiert, daß es trotz dieser sich unvereinbar gebenden Fremdbilder, die sich auf der einen Seite durch gerechtfertigt dünkende Empörung und Unversöhnlichkeit, auf der anderen durch wachsamem Spott und listige Anpassung ausdrücken, zu Glaubenswechseln kommen kann. Eine lineage in einem Hizol-Dorf ist vor ca. 80 Jahren, offenbar aufgrund von Streitigkeiten im Dorf, zur Sunna übergegangen, indem sie statt der *seyit* einige *çelebi* des Nagşebendi-Ordens, der vor allem im nahen Palu und in Bitlis sehr stark vertreten ist, als ihre religiösen Führer anerkannte. Es handelte sich bei dieser lineage allerdings bezeichnenderweise um eine von Türken abstammende und auch so genannte (*Tirkan-ezbet*) Gruppe, die aber seit langem kurdifiziert war. So abseitig die mitunter in der Türkei offiziell vertretene These, die Kurden seien barbarisierte Bergtürken, die ihre Sprache vergessen hätten, manchem erscheinen mag, so ist doch nicht auszuschließen, daß es derartige Gruppen wirklich gibt.

III. Marginalität und Häresie (1)

Verknüpfungspunkte zwischen Religion und sozialer Organisation der kurdischen Alevi sind also Schlichtung und Einigkeit – verkörpert in den *seyit* und den von ihnen veranstalteten *cevat* –, der „Geist der Gabe“, der die Speiseverteilungen und die alevitische Konzeption von *ibadet* durchdringt, und ein prägnantes Bild menschlicher Autonomie, das in ihren Glaubensvorstellungen gezeichnet wird und in dem der Verkehr zwischen Menschen zum Ort der Manifestation des Heiligen wird.

In bezug auf die Außenbeziehungen dieser Religion ist zunächst unklar, ob der Gegensatz zwischen den safawidischen und Bektaşî-Wurzeln des Alevitums und der den osmanischen Zentralstaat legitimierenden sunnitischen Orthodoxie im Bewußtsein der über Jahrhunderte in Dersim zurückgezogen lebenden Stämme überhaupt festgehalten wurde. Die Quellen lassen keine eindeutige Entscheidung darüber zu, ob sie sich während dieses Zeitraums in Orientierung an der Orthodoxie und gegen sie im eigentlichen Wortsinne als Häretiker abgrenzten. Es liegen nur einige Berichte über Kızılbaş-Aufstände in der Umgebung von Dersim am Ende des 16. Jahrhunderts vor (ANDREASIAN 1963: 27 ff., EYUBOĞLU 1977: 54 f., SELÂNIKÎ 1970: 258 f.)⁴.

Sicher ist nur, daß im Zuge der seit 1850 verstärkt von der Zentralgewalt, und nicht mehr nur von den Beys der näheren Umgebung unternommenen Eroberungsversuche die religiöse Andersartigkeit der Dersim-Bewohner thematisiert und legitimierend eingesetzt wurde. Damit stellte sich, ob nun in Fortführung bereits bestehender Tendenzen oder als historisches Novum, für die Dersim-Bewohner die Frage nach der Verteidigung ihrer kulturellen, d. h. vor allem religiösen Identität. Diese fiel unmittelbar mit dem Widerstand gegen Besteuerungs- und Rekrutierungsversuche, gegen militärische Übergriffe und administrative und rechtliche Eingriffe, kurz gegen Herrschaftsansprüche zusammen. Noch heute sind manche Bauern überzeugt, es bestehe ein direkter Zusammenhang zwischen dem (der alevitischen Auffassung nach unrechtmäßigen) Kalifen Osman und dem Hause Osman, das sie mit Gewalt unterwerfen wollte. Das politische Gefälle zwischen expandierender Staatsgewalt und unkontrollierten und marginalen tribalen Inseln wurde jedenfalls von beiden Seiten unter Bezug auf den Gegensatz zwischen Orthodoxie und Häresie ausgedrückt.

IV. Nationalstaat und Säkularisierung

Heute sieht es so aus, als hätten die Konsequenzen des Eindringens der Warenproduktion, der Durchsetzung staatlicher, kodifizierter Rechtsnormen und die Errichtung von Schulen mit einem säkularen curriculum dem Alevitum seine gesellschaftliche Grundlage entzogen.

⁴ Als Kızılbaş (Rotköpfe) wurden zunächst die anatolischen Anhänger des Begründers der iranischen und schiitischen Safawiden-Dynastie, Şah Ismail, später alle islamischen Häretiker in Anatolien bezeichnet (MELIKOFF 1975: 49).

Im Jahre 1916 rebellierten Hizol, Hiran und Şadi gegen die Zwangsrekrutierung für den Krieg gegen Rußland und aus der Befürchtung heraus, sie sollten das Schicksal der Armenier teilen, die 1915 massakriert und vertrieben worden waren (DERSIMI 1952, KEMALI 1932: 146). 1925 beteiligten sie sich, an der Seite der Republik, an der Niederschlagung des Aufstands der Palu-Beys und *seyh* des Nagşebendi-Ordens, der das *şeriat* wiedereinführen sollte, aber bereits von kurdischen nationalistischen Aspirationen genährt war (BRUNNESSEN 1978: 353ff.). 1938 wurde das von Atatürk als „Eiterbeule“ (ŞIVAN 1975: 91) bezeichnete Dersim militärisch erobert und unterworfen und als Provinz Tunceli Teil der türkischen Administration. Der Widerstand der Dersim-Kurden, die sich der von Massakern⁵ und Deportationen begleiteten Unterwerfung widersetzen, stand offiziell unter der Führung eines *seyit* (DERSIMI 1952, ŞIVAN 1975: 89f.). Bereits 1916 sollen allein in Şöbek, einem *seyit*-Dorf, 72 Männer liquidiert worden sein.

Die drei Stämme des Mazgirt-Gebiets, das noch relativ leicht zugänglich ist, leisteten 1938 keinen Widerstand gegen die türkischen Truppen, deren offizielles Ziel die Disziplinierung und Pazifizierung einiger räuberischer Stämme in der Umgebung der heutigen Provinzhauptstadt Tunceli war. Einige Männer aus den *ağa*- und *seyit*-Familien der Dörfer Mazgirts wurden hingerichtet, die Mehrzahl der Verhafteten nach einer Amnestie freigelassen.

Seitdem haben die Stammeskriege, „vendettas“ und Raubzüge weitgehend aufgehört, die traditionellen Konflikte artikulieren sich fast nur noch im dörflichen Rahmen. Die *aşiret*-Führer haben ihren Einfluß eingebüßt, und die *seyit*, von den staatlichen Repressionsmaßnahmen als Hauptgegner markiert, brauchen in die parallel zu den Verfahrensformen der staatlichen Justiz noch weiterlaufenden Mechanismen der Selbsthilfe immer seltener schlichtend einzugreifen. Die *çivalik*-Abgaben werden ihnen, vor allem von den jungen Leuten, zunehmend verweigert. Demographisches Wachstum, sinkende Ernterträge und die Auflösung tribaler Reziprozitätsregeln haben sie in ähnlicher Weise getroffen wie ihre *tâlip*. Sie sind Konkurrenten um karge Ressourcen geworden, und die auf der Haushaltsebene entschiedene Emigration in die städtische Industrie, die über Geldlöhne die landwirtschaftliche Produktion subventioniert, betrifft sie in gleichem Maße (BUMKE 1976: 18f.). Ihre religiöse Ausbildung unterscheidet sie, von einigen prominenten Ausnahmen abgesehen, kaum noch von ihren *tâlip*. Die religiösen Versammlungen finden seit 10 bis 15 Jahren nur noch sehr vereinzelt statt, ebenso die meisten Feste, teils weil die potentiellen Teilnehmer sich von der türkischen Regierung mißtrauisch beobachtet fühlen, vor allem aber, weil das Bedürfnis nach solchen Feiern religiöser Einigkeit und die Bereitschaft, dafür Ausgaben zu machen, offenbar gesunken sind. Die Verbindlichkeit der von den *pir* vertretenen moralischen Postulate orientiert sich nicht mehr an den *seyit*, da sie, wie die allgemeine Auffassung lautet, ihr *keramet* eingebüßt hätten. *Müşahip*-Beziehun-

⁵ Lokalhistoriker sprechen von 60.000 (MURAT 1973: 68) bis 100 000 (ŞIVAN 1975: 94) Opfern.

gen werden nur noch selten eingegangen, da es fast unmöglich geworden sei, den Ansprüchen dieser Bindung und ihrer Empfindlichkeit, die schon durch ein einziges falsches Wort gestört sei, unter Bedingungen Rechnung zu tragen, die jeden einzelnen zwingen, sein Verhalten an den neuen Quellen aller Vor- und Nachteile, dem Arbeits- und Gütermarkt und der Bürokratie, auszurichten.

Angesichts einer religiösen Organisation, die aufgrund von internen gesellschaftlichen Strukturveränderungen und von Verfolgungen ständig an Bedeutung verliert, und einer nur noch sporadischen, fast vom sonstigen Lebenszusammenhang isolierten Aktualisierung der religiösen Praktiken könnte man meinen, die Religion der „Kerzenlöscher“ sei mit der „Entzauberung der Welt“ zur Unkenntlichkeit verblaßt. Wenn Säkularisierung mit BERGER als ein Prozeß verstanden wird, durch den „sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols“ (1973: 113), so scheint diese in der Tat auch die alevitische Häresie betroffen zu haben.

V. Marginalität und Häresie (2)

Trotz dieser Säkularisierung besteht jedoch ein deutliches Identitätsgefühl der Alevi fort, das jenseits ihrer Bindung an die *seyit* und den Wallfahrts- und Festkomplex ihre Abgrenzung von der Sunna und das Bewußtsein einer Sonderstellung festhält, wo nicht gar erneuert. Dieses Bewußtsein wird keineswegs nur von den Älteren geteilt, die nach dem Trauma von 1938 aus nun schon ganz rein bäuerlichen Opportunitätserwägungen, d. h. nach Maßgabe ihrer Einsicht in die einmal akzeptierten Machtverhältnisse, seit Jahrzehnten die Partei Atatürks, die CHP, wählen, um sich gegen die insgeheim oder offen antilaizistischen Restaurationsbemühungen der anderen Parteien zu wehren. Fast scheint es, als folgten sie dem Grundsatz „cuius regio eius religio“. Doch erhoffen sie sich davon auch eine bessere infrastrukturelle Ausstattung ihrer Region, die diesbezüglich in den türkischen Statistiken noch immer ganz unten rangiert (NESTMANN 1974: 134f.).

In Übereinstimmung mit ihnen beantwortet die jüngere Generation den fragenden Hinweis auf die nur noch sporadische Ausübung ihrer religiösen Praktiken mit der Begründung, das sei von jeher eine Eigentümlichkeit der Alevi, denn täten sie alle dasselbe, etwa im Monat *Muharram*, in dem ihr Märtyrer Hüseyin in Kerbela fiel, volle zwölftehalb Tage fasten, so wären sie schon wie die Sunni. Auch halten sie am Bektaşî-Grundsatz: *ölmek var, dönmeğ yok* (lieber Tod als Bekehrung), fest und betonen, wofern sie schon nicht mehr in gleichem Sinne wie früher Alevi seien, so würden sie doch sicher nie Sunni. Wo ihren Eltern die Vorstellung eines transzendenten strafenden Gottes noch nicht ganz fremd geworden ist, besteht die Generation nach 1938 darauf, daß er im Herzen jedes Einzelnen wohne. In ihrer von ihnen selbst als anti-rassistisch und humanistisch bezeichneten Grundauffassung erscheint das Böse ganz und gar in der Ökonomie, vor allem in den Ursachen ihrer Unterentwicklung, lokalisierbar. Aus der von ihnen weiter anerkannten Vorstellung von

der Einheit Gottes, die traditionell und sprichwörtlich gegen die Verschiedenheit und auch Unberechenbarkeit der einzelnen Menschen gewendet wird: *Xode yeke, insanan yek nine* „Gott ist einer, die Menschen sind es nicht“, folgt für sie die Forderung nach einem irdischen, umgreifenden Ganzen, einer guten Gesellschaft.

In einer bemerkenswerten Reinterpretation ihrer Geschichte, die von neuen, in dieser Hinsicht an die Stelle der *seyit* getretenen buchgläubigen Inhabern eines Schriftmonopols, den Lehrern, getragen und in den Dörfern verbreitet wird, erscheinen Ali, Hacı Bektaş und der häretische Bauernaufstandsführer Pir Sultan Abdal als frühe Sozialisten, die gegenseitige solidarische Hilfe, Einheit der Unterdrückten gegen die Despotie und eine Moral der gerechten Verteilung aller Güter gepredigt hätten (vgl. auch HACI BEKTAŞ, TURIZM DERNEĞİ 1977).

In ihren immer noch vornehmlich von *seyit* verfaßten Liedertexten und in ihren Diskussionen werden die Märtyrer von Kerbela mit den linken Opfern militanter Auseinandersetzungen in den Städten und den nach 1971 erhängten oder erschossenen, sich selbst als marxistisch-leninistisch definierenden Guerrillas gleichgesetzt, von denen auch einige den *seyit*-Familien entstammen.

Diese Welt gilt ihnen als Ort der Erlösung und als mögliches Paradies. Ihr Vertrauen auf die eigene Kraft, ihr Streben nach einer Gerechtigkeit herstellenden Umsturz und ihre Forderung nach Einsicht in die Notwendigkeit organisierter Disziplin leiten sie aus dem Leninismus ab, der auch ihren Standpunkt in den (selbstverständlich auch von Auflösungserscheinungen des Patriarchalismus geprägten) Generationskonflikten bestimmt. Beide Seiten gehen dabei allerdings davon aus, daß die Jungen ohnehin nicht die Lebensform der Alten wiederaufnehmen könnten. Die jungen Männer und Frauen gehen in die höheren oder weiterbildenden Schulen in die Städte, um dort berufliche Alternativen zur landwirtschaftlichen Arbeit zu finden und kehren bevorzugt als Lehrer und Krankenschwestern in ihre Heimat zurück. Aber auch diejenigen, die in der Stadt bleiben, machen dort die Erfahrung, daß ihre bloße Herkunft sie nun nicht mehr lediglich als „Kerzenlöscher“ und als inzestuöse Ungläubige ausweist, sondern als Kommunisten, dazu als kurdische.

Die „drei K“: Kızıbaş, Kurde, Kommunist, bezeichnen substantielle Minderheiten, welche einer in der Türkei weitverbreiteten Auffassung zufolge die Einheit des Staates bedrohen und daher durch Bekehrung, Assimilierung oder Verhaftung entweder vereinnahmt oder ausgegrenzt werden sollen. Den jungen Leuten aus Tunceli, die fast ausnahmslos als mit allen drei dieser Merkmale behaftet gelten, werden oft Arbeitsplätze wegen ihres Geburtsortes ebenso verweigert wie der Zutritt zu Fachhochschulen, deren Eintrittsprüfungen sie offenbar auch deshalb nur schwer bestehen, weil sie wegen der beim Eintritt in die Volksschule notwendigen Umstellung auf die türkische Sprache Jahre verlieren. Sie fühlen sich also von dem offiziellen Sprachverbot der kurdischen Sprache in ganz anderer Weise betroffen als ihre ebenfalls meist zweisprachigen Eltern. Zunehmend wird auch, und das nicht nur von lokalen Intellektuellen, die politische und ökonomische Marginalisierung Ostanatoliens (BEŞİKÇİ 1969, JAFAR 1976) als eine Situation kolonialer Unterdrückung des

kurdischen Volkes interpretiert, und es werden die Chancen des Versuchs diskutiert, die stammesgesellschaftlich bestimmten Konflikte in einem Befreiungskampf aufzuheben, der Klassenauseinandersetzungen mit der notwendig gewaltsamen Lösung der nationalen Frage verbinden soll.

Das augenzwinkernde Einverständnis, mit dem junge Dersim-Kurden die modernen, aus dem Westen oder ihrem neuen Chorasán (Moskau bzw. Peking) importierten Konnotationen der von jeher politisch denunziatorisch gemeinten Bezeichnung Kızılbaş (Rotkopf) anerkennen, scheint zunächst nur einen Sprachwitz zu betreffen. Doch wird die in ihm unterstellte historische Kontinuität von ihnen durchaus ernstgenommen. Angesichts des Umstands, daß sich die tragenden politischen Kräfte der Türkei heute nicht mehr als orthodox sunnitisch, sondern als nationalistisch-türkisch und antikommunistisch definieren, während gleichzeitig ostanatolische Provinzen wie Tunceli einem neuen Typus von ökonomischer, politischer und kultureller Marginalisierung unterliegen, folgt das synkretistische Aufgehen der alevitischen Häresie in modernen Sonderidentitäten einem im Mittleren Osten durchaus geläufigen Muster (CANFIELD 1973b: 1512).

Noch ist nicht auszumachen, ob in diesen Absonderungsbestrebungen eine Irredenta, deren Mitglieder sich als *bel evlat* (Nachkommen der Lenden) von Kurden verstehen, oder eine Dissidentenbewegung, die sich als *yol evlat* (Nachkommen des Weges) eines leninistischen *tarikát* sieht, wirksamer sein wird.

Summarium. – Many students of Islamic societies have noted a close relationship between geographical, economic and political marginality of certain areas and heretic tendencies in local religious beliefs and practices.

Some aspects of the history and social organization of three Kurmanci-speaking tribes in Dersim (Tunceli/Turkey) are linked to a historical reconstruction of Alevi religion. The emphasis here is on the mediating role of holy men, the distribution of food at religious festivals, essential beliefs of the Alevi and on how they differ from the orthodox Sunni.

When this century saw state power reaching into the area the social base of Alevi religion was to a large extent abolished or changed. The ensuing process of secularization, however, has not precluded the formation of a new feeling of identity shared by Kurdish Alevi in Dersim. This identity has been fostered by a new type of political, economic and cultural marginalization of the area. Given the nationalistic and anti-communistic tendencies in contemporary Turkish political culture, local Alevi identity has come to include both Kurdish aspirations and leninistic concepts.

Bibliographie

ANDRANIK

1900 Tërsim. Tiflis.

ANDREASYAN, HRAND D.

1963 Bir Ermeni kaynağına göre Celâli isyanlar. *Tarih Dergisi* 17-18: 23-42.

AUGUSTINUS, AURELIUS

[1877] De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum. In: J.-P. MIGNE [edit.], *Patrologia Latina*; vol. 32: col. 1309-1378. Parisiis.

- AYTEKIN, SEFER [edit.]
s. a. Buyruk. Ankara.
- BARDAKÇI, CEMAL
1945 Kızılbaşlık nedir? Istanbul.
- BAUR, FERDINAND CHRISTIAN
1831 Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tübingen.
- BENEKAY, YAHYA
1967 Yaşayan Alevilik. Istanbul.
- BERGER, PETER
1973 The Social Reality of Religion. Harmondsworth.
- BEŞİKÇI, ISMAIL
1969 Doğu Anadolu'nun düzeni. Istanbul.
1977 „Türk-Tarih tezi“ ve Kürt sorunu. Ankara.
- BIRGE, JOHN KINGSLEY
1937 The Bektāşi Order of Dervishes. London.
- BOBEK, HANS
1948 Soziale Raumbildungen am Beispiel des Vorderen Orients. In: Tagungsberichte und wissenschaftliche Abhandlungen des Deutschen Geographentags. Wiesbaden.
- BOUDOYAN, G. et M. THIERY
1972 Les églises de Thil (Korluca) dans le vilayet de Tunceli (Turquie). *Revue des études arméniennes*, n. s. 9: 179–192.
- BRUINEN, MAARTEN MARTINUS VAN
1978 Agha, shaikh and state. Utrecht.
- BUMKE, PETER
1976 Geçitveren: Zur wirtschaftlichen Situation eines ostanatolischen Dorfes. *Mardom Nameh* 2: 2–22.
- BUTYKA, DEZSÖ
1892a Das ehemalige Vilayet Dersim. *Mitteilungen der Kaiserlich-Königlichen Geographischen Gesellschaft* 35: 99–126, 194–210.
1892b A Nyogati kurdokról és Lakóhelyeikról. *Bulletin de la Société Hongroise de Géographie*: 48–52, 224–251.
- CAHEN, CLAUDE
1968 Preottoman Turkey. London.
- CANFIELD, ROBERT LEROY
1973a Faction and Conversion in a Plural Society: Religious Alignments in the Hindu Kush. Ann Arbor.
1973b The Ecology of Rural Ethnic Groups and the Spatial Dimensions of Power. *American Anthropologist* 75: 1511–1528.
- COLPE, CARSTEN
1954 Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung. Göttingen.
- COON, CARLETON S.
1952 Caravan: The Story of the Middle East. London.
- DERSIMI, NURI
1952 Kürt tarihinde Dersim. Halep.
- DOUGLAS, MARY
1966 Purity and Danger. London.

EYUBOĞLU, SABAHATTIN

1977 Pir Sultan Abdal. Istanbul.

FAROQHI, SURAIYA

1976 The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities. *International Journal of Middle East Studies* 7: 183-208.

FIRAT, MEHMET ŞERİF

1970 Doğu Illeri ve Varto Tarihi. Ankara.

GELLNER, ERNEST

1969 Saints of the Atlas. London.

GÖKALP, ALTAN

1978 Hizir, Ilyas, Hidrellez: Les maîtres du temps, le temps des hommes. In: R. DOR et M. NICOLAS [edit.], Quand le crible était dans la paille. Paris.

GÖLPINARLI, ABDÜLBAKİ

1958 Manâkib-ı Hacı Bektaş-ı Velî. Istanbul.

HACI BEKTAŞ, TURİZM DERNEĞİ

1977 Hacı Bektaş Veli. Ankara.

HADANK, KARL

1932 Mundarten der Zâzâ, hauptsächlich aus Siwerek und Kor. (Kurdisch-Persische Forschungen, III/4.) Berlin.

HÜBSCHMANN, HEINRICH

1904 Die altarmenischen Ortsnamen. *Indogermanische Forschungen* 16: 197-490.

JABA, ALEXANDER

1860 Recueil de notices et récits kourdes. St. Pétersbourg.

JAFAR, MAJEED R.

1976 Under-underdevelopment. Helsinki.

KEMALI, ALI

1932 Erzincan tarihi. Ankara.

KROHN, ELSE

1931 Vorislamisches in einigen vorderasiatischen Sekten und Derwischorden. *Ethnologische Studien* 1: 293-343.

KUDAT, AYŞE

1974 Kirvelik. Ankara.

MARKWART, JOSEF

1930 Südarmenien und die Tigrisquellen. Wien.

MEILLASSOUX, CLAUDE

1976 Die 'wilden' Früchte der Frau. Frankfurt/M.

MELIKOFF, IRENE

1975 Le problème kızılbâş. *Turcica* 6: 49-67.

1978 Notes sur les coutumes des Alevis: A propos de quelques fêtes d'Anatolie centrale. In: R. DOR et M. NICOLAS, [édit.], Quand le crible était dans la paille. Paris.

MOLYNEUX-SEEL, L.

1914 A Journey in Dersim. *Geographical Journal* 44: 49-68.

MÜLLER, KLAUS E.

1967 Kulturhistorische Studien zur Genese pseudoislamischer Sektengebilde in Vorderasien. Wiesbaden.

MURAT, HİDİR

1973 Türkiye Şartlarında Kürt Halkı'nın kurtuluş mücadelesi. [s. 1.]

- NESTMANN, LIESA
1974 Bevölkerungsdichte und Verteilung. In: W. KÜNDIG-STEINER, Die Türkei. Tübingen.
- OYTAM, M. TEVFIK
1970 Bektaşiliğin iç yüzü. Istanbul.
- PLANHOL, XAVIER DE
1968 Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam. Paris.
- POLOTSKY, HANS JAKOB
1977 Manichäismus. In: G. WIDENGREN, Der Manichäismus. Darmstadt.
- RITTER, CARL
1843 Die Erdkunde von Asien; Band 10. Berlin.
- SCHOLEM, GERSHOM
1977 Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Frankfurt/M.
- SELÂNIKÎ, MUSTAFÂ
1970 Târîh. Freiburg.
- SOHRWEIDE, HANNA
1965 Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert. *Der Islam* 41: 95-223.
- STEINER, FRANZ
1978 Notiz zur vergleichenden Ökonomie. In: FRITZ KRAMER und CHRISTIAN SIGRIST [edit.], Gesellschaften ohne Staat, Band 1: Gleichheit und Gegenseitigkeit. Frankfurt/M.
- SÜMER, FARUK
1967 Kara Koyunlular. Ankara.
1976 Safevî devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerin rolü. Ankara.
- SYKES, MARK
1915 The Caliph's Last Heritage. London.
- ŞIVAN, S. A.
1975 Kürt Millet Hareketleri ve Irak'ta Kürdistan İhtilâli. Stockholm.
- TAYLOR, J. G.
1868 Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagh, in 1866. *Journal of the Royal Geographical Society* 38: 281-346.
- WOODS, JOHN E.
1976 The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire. Minneapolis.
- YALMAN, NUR
1969 Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey. *Archives Européennes de Sociologie* 10: 41-60.
-