

Die Imagination alevitischer Identitäten in  
vorrepublikanischer Zeit:

Der historische Roman  
„Savaşlı Yıllar - Son Görgü Cemi“  
von İsmail Kaygusuz

Wissenschaftliche Hausarbeit  
zur Erlangung des akademischen Grades einer Magistra Artium  
der Universität Hamburg

vorgelegt von  
Serap Çelimli-Babacan  
aus Berlin

Hamburg 2011

# Inhaltsverzeichnis

1.	EINLEITUNG	3
1.1	Forschungsstand	4
1.2	Zielsetzung	7
1.3	Methode	8
1.4	Aufbau	9
1.5	Hinweise zu Schreibweise, Transkription, Übersetzung und zu Zitierweise	12
2.	DER ROMAN, SEIN AUTOR UND DIE 80ER JAHRE	13
2.1	Vorbemerkungen zum Schriftsteller İsmail Kaygusuz	13
2.2	Der Zeitpunkt der Entstehung: die 80er Jahre in der Türkei und die Aleviten	14
2.3	Der Roman „Savaşlı Yıllar - Son Görgü Cemi“	16
2.4	Darstellung der zentralen Begriffe	20
2.4.1	Das Alevitentum	20
2.4.2	Ayin-i Cem	22
2.4.3	Dede	23
2.4.4	Talip	24
2.4.5	Musahip	25
2.4.6	Die Rezeption Atatürks	25
2.4.7	Identität und Imagination	27
3.	DIE ERZÄHLTE ZEIT IM HISTORISCHEN KONTEXT	28
3.1.	Räumlich - historischer Hintergrund des Romans	29
3.2	Die Balkankriege, der Erste Weltkrieg und der Befreiungskrieg	29
3.3	Die „Armenische Frage“	33
3.3.1	Die Deportation	37
3.3.2	Folgen der Vertreibung	41
3.3.3	Die Beziehung zwischen den Aleviten und den Armeniern	43

4. ALEVITISCHE SCHICKSALE UND IDENTITÄTEN IM ROMAN „SON GÖRGÜ CEMİ“	46
4.1 Die Darstellung des alevitischen Selbstbildes	46
4.1.1 Der Glaube	47
4.1.2 Soziale Strukturen	52
4.2 Die „Anderen“: Identitätskonstruktion durch Abgrenzung	57
4.2.1 Die Abgrenzung von den Städtern	57
4.2.2 Die Abgrenzung von den Christen	59
4.2.3 Die Abgrenzung von den Sunniten	60
4.2.4 Die Abgrenzung von den Armeniern	66
4.3 Strategien im Umgang mit Vorurteilen	75
4.3.1 Das Sunnitentum	76
4.3.2 Das Cristentum	82
4.4 Geschichte als Mittel der Selbstdarstellung	83
4.4.1 Die „Armenische Frage“	83
4.4.2 Die Kriegsgeschichte	86
5. SCHLUSSBETRACHTUNG	91
6. LITERATURVERZEICHNIS	95

# 1. Einleitung

Die Darstellung vergangener Ereignisse ist immer damit verbunden, dass Einschränkungen in der Erzählung vorkommen. In Erinnerungen wird die Vergangenheit wiedergegeben. Doch um sich an die Vergangenheit erinnern zu können, muss es Zeitzeugen oder Zeugnisse geben.<sup>1</sup>

Der Roman „Savaşlı Yıllar – Son Görgü Cemi“<sup>2</sup> beruht auf historischen Ereignissen. Er wurde Ende 80er Jahre niedergeschrieben, wobei die Erzählung Anfang des 20. Jahrhunderts angesiedelt ist. Der Autor des Romans, İsmail Kaygusuz, beruft sich auf die Erinnerungen seiner Tante. Somit ist der Schriftsteller der zweite Vermittler der dargestellten Geschehnisse. Er selber bezeichnet sein Werk nicht als historischen Roman. Er bemerkt allerdings, dass die von ihm niedergeschriebenen Erzählungen und Geschichten Anekdoten seiner Tante und anderer Zeitzeugen sind, die ihm erzählt wurden. Kaygusuz vermittelt die historischen Ereignisse durch ideologische Implikationen, das heißt, dass die Erzählungen gezielt ausgewählt wurden und der Konstruktion einer eigenen alevitischen Identität dienen.

Die vorliegende Arbeit versucht nicht, das Alevitentum als solches zu definieren oder auch nur zu klären, ob es eine Religion, Philosophie oder eine Art Lebensweise ist. Eine einheitliche Antwort auf diese Frage ist nicht einmal innerhalb der alevitischen Gemeinde zu finden. Als Identität der Aleviten wird in dieser Ausarbeitung die religiöse Identität angenommen; es gibt aber durchaus auch andere Aspekte die man heranziehen könnte, wie zum Beispiel ethnische oder politische, doch dies wäre nicht zielführend.

Wenn hier von „imaginierten alevitischen Identitäten“ die Rede ist, so um dem Umstand Rechnung zu tragen, dass die alevitische Gesellschaft, wie sie uns heute begegnet, eine sehr heterogene ist. In der Folge sind die Punkte, an denen Identität festgemacht wird, sehr unterschiedlich, und es kann nicht von einer von allen Aleviten geteilten gemeinsamen Identität gesprochen werden. Imaginiert sind diese Identitäten im Kontext dieser Arbeit durch den Autor des vorliegenden Romans.

---

<sup>1</sup> Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis – Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (6. Aufl. München 2007), 31f.

<sup>2</sup> İsmail Kaygusuz, *Savaşlı Yıllar - Son Görgü Cemi / Çileli Günler* [dt. Jahre der Kriege - Der letzte Görgü Cemi / Tage voller Leid], Istanbul 2006. Diese Arbeit bezieht sich nur auf den ersten Teil des zweibändigen Romans, der im Folgenden als „Son Görgü Cemi“ bezeichnet wird.

## 1.1 Forschungsstand

Thema dieser Arbeit ist insbesondere die alevitische Identität. Aus diesem Grund wird in der Vorstellung des Forschungsstandes nur die Literatur berücksichtigt, die sich speziell mit dem Alevitentum beschäftigt. Mit dem Prozess des Coming-out, das Ende der 80er Jahre einsetzte,<sup>3</sup> begannen die Aleviten vermehrt Arbeiten über das Alevitentum zu veröffentlichen. Diese sind zu zahlreich um sie sämtlich untersuchen zu können. Zudem müssen diese Arbeiten in Hinblick auf ihre wissenschaftliche Qualität unterschiedlich bewertet werden. Viele der in diesem Coming-out Prozess veröffentlichten Werke sind von Autoren geschrieben worden, die als populärwissenschaftlich einzuordnen sind. Dementsprechend wurden nur einige dieser Werke für die vorliegende Arbeit genutzt, um ein Bild des alevitischen Selbstverständnisses in der Zeit des Entstehens, das dieser Arbeit zugrunde liegenden Romans, zeichnen zu können. Sie werden hier also als Dokumentationen des damaligen Zeitgeistes verstanden, nicht als wissenschaftliche Sekundärliteratur.

Auch in der europäischen Literatur fand das Alevitentum seinen Platz. Die hier verwendeten Werke versuchen zu einer Antwort zu gelangen, die das Alevitentum definiert, seine Identität klärt oder seine Riten und Glaubensvorstellungen, sowie seine sozialen Verhältnisse darstellt. Eines dieser Werke ist „Die Kızılbaş / Aleviten“ von der Ethnologin Krisztina Kehl-Bodrogi.<sup>4</sup> Sie versucht, in ihrer Arbeit, die Religion der alevitischen Glaubensgemeinschaft und deren sozial-religiöse Organisation darzustellen und berücksichtigt hierbei ihre Entstehungsgeschichte als Basis. Diese Arbeit spielt eine große Rolle für das Verständnis des alevitischen Glaubens. Des Weiteren ist die Arbeit „Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart“ von Karin Vorhoff eine wichtige Arbeit, insbesondere im Hinblick auf die Identitätsfrage der Aleviten.<sup>5</sup> Weiterhin skizziert die Arbeit von Vorhoff, wie auch die von Kehl-Bodrogi, ein Grundlagenwissen über die geschichtliche Entwicklung. Ihr Hauptanliegen ist es jedoch, anhand der Arbeiten alevitischer Autoren ein Bild alevitischer Identität zu zeichnen. Vorhoff betont, dass dieses Buch maßgeblich den Arbeiten von Kehl-Bodrogi zu verdanken sei.<sup>6</sup> Ihr Aufsatz „Die Aleviten: Eine Glaubensgemeinschaft in

---

<sup>3</sup> Siehe Kapitel 2.4.1 der vorliegenden Arbeit

<sup>4</sup> Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş / Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin 1988.

<sup>5</sup> Karin Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin 1995.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 11.

Anatolien<sup>7</sup> vermittelt eine kurze informative Einführung, sowohl über die alevitische Geschichte, als auch der Glaubenslehre.

Der Aufsatz von Peter J. Bumke „Kızılbaş - Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei): Marginalität und Häresie“<sup>8</sup> informiert auch über die Geschichte und die Glaubenslehre, legt seinen Schwerpunkt aber auf die kurdischen Aleviten.

Markus Dresslers Dissertation „Die Alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen“<sup>9</sup> ist von besonderem Interesse. Er versucht, in seiner Arbeit, neben der Geschichte und der Entwicklung der alevitischen Tradition, das Verhältnis der Aleviten zur Religion, beziehungsweise die eigene Darstellung der alevitischen Religionsgeschichte zu analysieren. Auch auf die Synthese der kemalistischen Staatsideologie, mit dem alevitischen Religionsverständnis und ihrer Deutung als religiöser Weltansicht geht er detailliert ein.

Zusammen mit Robert Langer und Michael Ursinus hat Raoul Motika im Rahmen des Sonderforschungsbereichs „Ritualdynamik“, den Band „Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa“ herausgegeben.<sup>10</sup> Viele der hier gesammelten Aufsätze sind für diese Arbeit relevant. Janina Karolewski beschreibt in ihrem Aufsatz „*Ayin-i Cem* - das alevitische Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des *İbadet ve Öğreti Cemî*“<sup>11</sup> den idealtypischen Gottesdienst der Aleviten, nämlich den *ayin-i cem*<sup>12</sup>. Des Weiteren erläutert sie seine verschiedenen Formen und sein Entstehungsmythos. Ergänzend ist der Aufsatz „Das alevitische *Dede*-Amt“<sup>13</sup> von Hüseyin Ağuıçenođlu relevant zu diskutieren. Er

---

<sup>7</sup> Karin Vorhoff, *Die Aleviten - Eine Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, (Pera Blätter 1, Orient - Institut der DMG), Istanbul 1999.

<sup>8</sup> Peter J. Bumke, „Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei) - Marginalität und Häresie“, *Anthropos* 74 (1979), 531-548.

<sup>9</sup> Markus Dressler, *Die Alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*, Würzburg 2002.

<sup>10</sup> Robert Langer, Michael Ursinus, Raoul Motika [Hrsg.], *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa* (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; Band 33), Frankfurt am Main 2005.

<sup>11</sup> Janina Karolewski, „*Ayin-i Cem* - das alevitische Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des *İbadet ve Öğreti Cemî*“, *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Hrsg. Robert Langer, Michael Ursinus, Raoul Motika (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; Band 33), Frankfurt am Main 2005, 109-131.

<sup>12</sup> Zu der Begriffserklärung von *ayin-i cem*, siehe J.K.Birge, „*The Bektashi Order Of Dervishes*“ (Bristol, 1937), 176, Anm. 2; „*ayin-i cem*“, Markus Dressler, "Alevīs", *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Hrsg. Gudrun Krämer [et al.], Brill Online. Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg), [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=ei3\\_COM-0167](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=ei3_COM-0167) (18 July 2011); Karolewski, „*Ayin-i Cem*“, 110; Kehl-Bodrođi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 179-220; Vorhoff, *Alevitische Identität*, 68ff; siehe auch Kapitel 2.4.2. der vorliegenden Arbeit.

<sup>13</sup> Hüseyin Ağuıçenođlu, „Das alevitische *Dede*-Amt“, *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Hrsg. Robert Langer, Raoul

versucht nicht nur, die Entstehung der Institution des *dedes* zu beleuchten, sondern beschreibt auch seinen besonderen Stellenwert in der alevitischen Gesellschaft.

Auch der Sammelband „Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora“,<sup>14</sup> herausgegeben von Martin Sökefeld, ist ein wichtiger Beitrag. Die Aufsätze die hier veröffentlicht wurden, sind für diese Arbeit von besonderer Relevanz. Schon die Einleitung „Aleviten in Deutschland – von *takiye* zur alevitischen Bewegung“ beleuchtet nicht nur, wie der Titel es vermuten lässt, die Situation der Aleviten in Deutschland, die für diese Arbeit nicht von Interesse ist, sondern beschreibt auch die historische Entwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart. Wichtig ist die Darstellung des Alevitentums als „das Andere“<sup>15</sup> gegen das sich der türkische sunnitische Islam abgrenzt. Auch der Aufsatz „Alevitische Rituale“ von Robert Langer<sup>16</sup>, in dem er die alevitischen Rituale bearbeitet, ist erwähnenswert. Er beschreibt den Prozess des Wandels der rituellen Praxis der Aleviten, wie sie sich mit der Zeit und der Migration, sei es Binnen- oder Emigration, veränderte.

Auch in der europäischen Literatur finden wir Werke, die die wissenschaftlichen Standards nicht erfüllen. Eines dieser Werke ist das Buch „Anadolu Aleviliği“<sup>17</sup> (dt. Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus - Bektasismus) von Anton Jozef Dierl. Sein Buch ist nicht als Sekundärliteratur bewertbar, denn es existieren weder Verweise, noch sind seine Ausführungen sachlich. Wissenschaftlichen Ansprüchen wird es nicht gerecht.

Unter den wenigen Büchern, die für das Alevitentum speziell im Hinblick auf diese Arbeit relevante, historische Geschehnisse diskutieren, ist das Werk „Kurtuluş Savaşında Bektaşiler“<sup>18</sup> (orig. *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle*) von Hülya Küçük zu nennen. Sie setzt sich mit den Bektasıs während und nach dem Befreiungskrieg auseinander und skizziert die Beteiligung dieser am Krieg und ihre Lage danach. Auch die Arbeit von Markus Dreßler<sup>19</sup> „Die civil religion der Türkei: Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich“<sup>20</sup> ist ein hilfreiches Nachschlagewerk. Er bearbeitet den

---

Motika, Michael Ursinus (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; Band 33), Frankfurt am Main 2005, 133-145.

<sup>14</sup> Martin Sökefeld [Hrsg.], *Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Bielefeld 2008.

<sup>15</sup> Siehe Kapitel 2.4.7. der vorliegenden Arbeit.

<sup>16</sup> Robert Langer, „Alevitische Rituale“, *Aleviten in Deutschland-Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Hrsg. Martin Sökefeld (Bielefeld 2008), 65-108.

<sup>17</sup> Anton Jozef Dierl, *Anadolu Aleviliği*, Istanbul 1991.

<sup>18</sup> Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, Istanbul 2003.

<sup>19</sup> Andere Schreibweise von „Dressler“, der Autor ist identisch mit dem des Werkes *Die Alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*, Würzburg 2002.

<sup>20</sup> Markus Dreßler, *Die civil religion der Türkei: Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich* (Arbeitsmaterialien zum Orient, Band 4.), Würzburg 1999.

Atatürk-Kult der Aleviten, sowohl im politischen Kontext, als auch die Wahrnehmung als „religiöse Heilsgestalt“.

Zudem liefern verschiedene Artikel Information über die alevitische Präsenz in geschichtlichen Zusammenhängen. So behandelt Krisztina Kehl-Bodrogi in ihrer Arbeit „Atatürk and the Alevis: A Holy Alliance?“<sup>21</sup> all die historischen und politischen Ereignisse, die den Aleviten den Eindruck vermittelten, dass Atatürk ihr Befreier sei.

Hans-Lukas Kieser stellt in seinem Aufsatz „Die Aleviten im Wandel der modernen Geschichte“<sup>22</sup> die Aleviten unter anderem in der Ära der İttihat ve Terakki Cemiyeti<sup>23</sup> (dt. Das Komitee für Einheit und Fortschritt) dar. Er beschreibt hier auch die Beziehungen zwischen den Aleviten und den Armeniern. Ein anderer Artikel von Kieser, mit dem Titel „Die Aleviten im Wandel der Neuzeit“<sup>24</sup> beschreibt die politische Distanz der Aleviten gegenüber den Machthabern vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert. Insbesondere betont er in seiner Arbeit die Nähe zu den christlichen Nachbarn, den Armeniern.

## 1.2 Zielsetzung

Literatur ist ein Medium, welches bei der Schaffung der Realität mitwirkt.<sup>25</sup> Sie spiegelt nicht nur die sozialen, politischen, wirtschaftlichen und geschichtlichen Konstellationen wider, sondern ist auch ein „eigenständiger gesellschaftlicher und kultureller Faktor“<sup>26</sup>. Gleichzeitig ist sie auch ein Spiegel ihrer Zeit, weshalb sie, wenn sie von der Vergangenheit berichtet, viele Einflüsse aus der Zeit ihrer Entstehung mit einbezieht. Autoren von historischen Romanen nehmen zwar engen Bezug auf die Historiographie, nutzen aber auch den Freiraum, der ihnen als Romanautor, also als Schriftsteller von fiktionalen Texten, zusteht.

---

<sup>21</sup> Krisztina Kehl-Bodrogi, „Atatürk and the Alevis: A Holy Alliance?“, *Turkey's Alevi Enigma - A Comprehensive Overview*, Hrsg. Paul J. White/Joost Jongerden (Brill, Leiden, Boston 2003) (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, Volume 88), 53-69.

<sup>22</sup> Hans-Lukas Kieser, *Die Aleviten im Wandel der modernen Geschichte*, (Vortrag am 6. September 2001, anlässlich des achten wissenschaftlichen Kongresses der Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient für gegenwartsbezogene Forschung und Dokumentation (DAVO)), 5.

<http://www.hist.net/kieser/pu/AleviModerne.html> am 08.06.2011 um 14.02.

<sup>23</sup> Für Näheres zu İttihat ve Terakki Cemiyeti siehe, Feroz Ahmad, *Geschichte der Türkei* (Essen 2003), 66; Hans-Lukas Kieser, *Der Verpasste Friede – Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938* (Zürich 2000), 278-281.

<sup>24</sup> Hans-Lukas Kieser, „Die Aleviten im Wandel der Neuzeit: Eine sozialgeschichtliche Skizze im Zeichen der *longue durée*“, *Orient am Scheideweg*, Hrsg. Martin Tamcke, (Schriftenreihe: Schriften zur internationalen Politik, Band 4) (Hamburg 2003), 35-61.

<sup>25</sup> Priska Furrer, „Literarischer Text und historische Sinnbildung am Beispiel von Gürsel Korats Roman *Zaman Yeli*“, *Turkologie für das 21. Jahrhundert Herausforderungen zwischen Tradition und Moderne*, Hrsg. Hendrik Fenz, Petra Kappert (Materialien der vierten Deutschen Turkologen - Konferenz, Hamburg 15.-18. März 1999)(Wiesbaden 2006), 149.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 149.

Der bei dieser Arbeit als Hauptquelle herangezogene Roman „Son Görgü Cemi“ ist ein solches Medium, das sich auf Geschichte bezieht und seine Erzählungen mit fiktionalen, und zugleich autobiographischen Elementen schmückt. Der Roman wurde Ende der 80er Jahre geschrieben und Anfang der 90er Jahre veröffentlicht. Der gesellschaftliche Druck unter dem die Aleviten in diesen Jahren standen, hat wohl dazu geführt, dass ein Roman entstanden ist, der offen das eigene Bekenntnis darstellt und dabei ein tabuisiertes Thema, nämlich die „Armenische Frage“, bearbeitet.

Die vorliegende Arbeit ist allerdings keine literaturwissenschaftliche Arbeit. Dementsprechend berücksichtigt sie den Roman als eine primäre Quelle und zieht nicht die literaturwissenschaftlichen Aspekte in Betracht, um diese zu bearbeiten. Diese Arbeit setzt ihren Schwerpunkt auf die Konstruktion des Alevitentums im Roman „Son Görgü Cemi“ von İsmail Kaygusuz. Anhand konkreter Beispiele soll versucht werden, herauszufinden, wie das Alevitentum im Roman geschildert wird, und ob die Schilderungen der Realität im historischen, sowie im sozialen und religiösen Kontext entsprechen. Neben der Suche nach der Identitätskonstruktion der Aleviten wird analysiert, welche Instanzen zur Darstellung herangezogen wurden und wie sie der Darstellung gedient haben.

### 1.3 Methode

Um in dieser Arbeit die imaginierte Identitätskonstruktion im untersuchten Roman zu ermitteln, ist als Methodik die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring angewendet worden.<sup>27</sup>

Der Roman beschäftigt sich in erster Linie mit der alevitischen Religion, ihren Gesellschaftsstrukturen, ihrer Selbstwahrnehmung, der Außenwelt und den historischen Begebenheiten der dargestellten Zeit. Der Autor dieses Romans, İsmail Kaygusuz, schrieb den Roman „Son Görgü Cemi“ Ende der 80er Jahre, berichtet allerdings von der Zeit vom Ersten Weltkrieg bis zum Befreiungskrieg, mit Rückblicken und Erinnerungen aus den Balkankriegen. Der Schriftsteller berichtet des Öfteren über seine eigenen Erfahrungen und setzt sie als Anekdoten mit in den Text, als seien sie ein Teil der Geschichte. Somit ist die Quelle eine historische Erzählung, beziehungsweise ein historischer Roman mit sehr vielen autobiographischen Zügen. Oft gibt es Sprünge zwischen dem „Jetzt“ und der Zeit der eigentlichen Erzählung, dem anbrechenden 20. Jahrhundert. Die Sprünge werden häufig mitten in der Erzählung gemacht, sodass diese einfach unterbrochen wird. Die Anekdoten

---

<sup>27</sup> Philipp Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse - Grundlagen und Techniken* (11. aktual. und überarbeitete Aufl. Weinheim, Basel 2010).

dienen dazu, die Ausdruckskraft der Erzählung zu verstärken, doch ist der Stil des Schriftstellers nicht Thema dieser Ausarbeitung. Relevant ist für diese Arbeit die Identität und wie sie dargestellt worden ist. Das heißt, es wird versucht, anhand der Erzählung die imaginierte Identität der Aleviten in diesem Roman herauszuarbeiten. Um eine Basis für eine solche Darstellung zu schaffen, wurde zunächst der Roman gründlich nach Identitätsmerkmalen durchsucht. Die ermittelten Merkmale bilden Hauptkategorien, die in der Quelle als Hauptmerkmale zu erkennen sind. Die Quelle wurde in die Kategorien: „Die Darstellung des alevitischen Selbstbildes“, „Die ‘Anderen’: Identitätskonstruktion durch Abgrenzung“, „Strategien im Umgang mit Vorurteilen“, „Geschichte als Mittel der Selbstdarstellung“ unterteilt. Diese vier Hauptkategorien wurden induktiv gebildet. Dann wurden alle vier Kategorien nochmals in Unterkategorien geteilt. Von hier aus wurden schrittweise relevante Themen ausgesucht und ausgearbeitet, so dass schließlich aus den induktiv gebildeten Kategorien ein Rückschluss auf die Darstellung der alevitischen Identität im Roman „Son Görgü Cemi“ gezogen werden kann.

#### 1.4 Aufbau

Zuerst werden der Autor İsmail Kaygusuz und die Zeit, in der er den Roman geschrieben hat, vorgestellt, um die zeitlichen Gegebenheiten, das heißt die Hintergründe die den Schriftsteller motiviert haben könnten, verstehen zu können.

Im Anschluss daran wird der Zeitraum, in dem der Roman geschrieben wurde diskutiert, um den politischen Hintergrund zu beleuchten und somit der Intention des Autors bei der Wahl seines Themas näher kommen zu können. Danach wird die Struktur des Romans beschrieben, um eine Basis für die Diskussion seiner Inhalte zu schaffen. Um im weiteren Verlauf der Arbeit eine Grundlage für die Analyse der Quelle zu bekommen, werden im nächsten Schritt die wichtigsten Begriffe geklärt. Hierbei wird zum einen das Alevitentum vorgestellt und die wichtigsten Grundsteine des Glaubens dargelegt, zum anderen wird auch kurz auf die politische Entwicklung der Aleviten eingegangen, um die Verhaltensweisen der Aleviten verstehen zu können. Unter anderem wird das Ritual *ayin-i cem* beschrieben, in dessen Rahmen auch ein *görgü cemi* stattfinden kann. Mit der Beschreibung des letztgenannten wird die Absicht verfolgt, den Haupthandlungsort des Romans darzustellen. Zum *görgü cemi* gehörige Begriffe wie *dede*, *talip*, *musahip* werden mit kurzen Definitionen vorgestellt, um zum einen die im Alevitentum existierende Hierarchie zwischen den Geistlichen und den Mitgliedern der Gesellschaft verständlicher zu machen, und zum anderen, damit die Handlungen der einzelnen Personen, die in der

Quelle geschildert werden, nachvollziehbar werden. Auch der Atatürk-Kult der Aleviten wird kurz bearbeitet, damit die im Roman dargestellte Zeit des Befreiungskrieges besser vorstellbar ist. Zuletzt werden Grundbegriffe, die nicht in der Quelle selbst, sondern für die Bearbeitung derselben eine wichtige Rolle spielen, wie „Identität“ und „Imagination“, definiert.

Ein weiteres Kapitel dieser Arbeit widmet sich dem geschichtlichen Hintergrund. Diese Arbeit nimmt die konkreten Ereignisse im Roman zu Hilfe, um festzustellen, wie das Alevitentum geschildert wird. Aus diesem Grund ist es wichtig, sie näher zu untersuchen. Da es sich jedoch nicht um das Hauptthema dieser Arbeit handelt, werden sie nur kurz skizziert und als historischer Hintergrund wiedergegeben. Der Schwerpunkt wird an dieser Stelle unter anderem auf die „Armenische Frage“ gelegt. Des Weiteren wird der Fokus auf die Beziehungen zwischen den Armeniern und den Aleviten gelegt, um im Hauptteil der Arbeit die Handlungsweise der Aleviten, beziehungsweise, der in der Quelle geschilderten Gesellschaft des alevitischen Dorfes, verstehen zu können. Die in der Quelle dargestellten Ereignisse sind in der Zeit der anfänglich Deportation, die sich später zur Vernichtung der Armenier entwickelte, angesiedelt. Auf diese wird in dieser Arbeit mit der Formulierung „Armenische Frage“ Bezug genommen.

Im Hauptteil der Arbeit wird die im Roman dargestellte Identität der Aleviten in der vorrepublikanischen Zeit näher untersucht. Um die Konstruktion der Identität nachvollziehen zu können, wird der Hauptteil in vier Arbeitsbereiche geteilt. Der erste dieser Themenbereiche ist die Darstellung des alevitischen Selbstbildes in der Quelle. Die Wahrnehmung sozialer Zugehörigkeit, also „kollektiver Identität“, basiert auf dem gemeinsamen Wissen und auf den gemeinsamen Erinnerungen, beziehungsweise einem „kollektiven Gedächtnis“. In diesem Teil wird analysiert, wie sich die Aleviten selber darstellen, was für Schwerpunkte sie legen, um die eigene Identität zu definieren und welche religiösen Aspekte in der Quelle herangezogen werden, um die eigenen Besonderheiten darlegen zu können.

Der Fokus des zweiten Teils dieser Ausarbeitung ist die Identitätskonstruktion, die durch die Abgrenzung vom „Anderen“<sup>28</sup> entsteht. Hier wird untersucht, wie die eigene Identität durch den Vergleich mit anderen Gruppen definiert wird, da der Umgang mit Anderen zugleich auch den Umgang mit uns selbst bedeutet.<sup>29</sup> Die Identität einer Person ist sowohl

---

<sup>28</sup> Im eigentlichen Sinne sehen die Aleviten als die „Anderen“ die sunnitische Mehrheit. Hier werden allerdings als die „Anderen“ die Gruppierungen verwendet, mit denen sich die Aleviten im Roman im direkten oder indirekten sozialen Kontakt befinden. Darunter sind in erster Linie die Sunniten zu verstehen, aber auch die Armenier, die Christen und die Städter. Ausführlicheres im Kapitel 4.2.

<sup>29</sup> Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 135.

das Bewußtsein von sich selbst, als auch der „Anderen“. Dieses bedeutet, dass Erwartungen die an jemanden gerichtet werden, zu Verantwortung und Haftung der personalen Identität führen.<sup>30</sup> Als erste Gruppe der „Anderen“ wird hier die urbane Bevölkerung zusammen mit den Emigranten bearbeitet. Die Verhaltensweisen der emigrierten Städter (türk. *şehirliler*) werden untersucht, um festzustellen, wie diese sich der eigentlichen alevitischen Kultur entfremdet haben. Gleichzeitig werden auch die „eigentlichen Städter“ dargestellt, um die Sicht derer auf die dörflichen Aleviten nachzuvollziehen. Auch die Sicht der Aleviten bezüglich der Städter wird dargestellt. Die nächste Gruppe, die als die „Anderen“ untersucht wird, sind die Christen (türk. *Hristiyanlar*). Die Christen werden in der Quelle als eine getrennte, eigene Gruppe definiert und nicht zusammen mit den Armeniern behandelt. Als die dritte Gruppe werden die Sunniten<sup>31</sup> (türk. *Sünniler*) näher untersucht. Das Sunnitentum, beziehungsweise die Sunniten stellen für diese Ausarbeitung eine wichtige Gruppe dar, da der Schwerpunkt der Selbstdefinition der in der Quelle beschriebenen Aleviten auf der Abgrenzung gegen die Sunniten liegt. Als letzter Punkt werden die Armenier (türk. *Ermeniler*) als die „Anderen“ untersucht. Die Armenier als eine der wichtigsten Gruppen innerhalb der Quelle werden, wie oben erwähnt, getrennt von den anderen Christen dargestellt und untersucht. In der Darstellung der Armenier spielt das Thema Deportation eine entscheidende Rolle. Es wird unter anderem thematisiert, wie ihnen durch die Regierung, und in diesem Fall auch durch die sunnitischen Nachbardsdörfer des in der Quelle beschriebenen alevitischen Dorfes Onar, Schaden zugefügt wird. So dienen sie in der Quelle indirekt oft als Beispiel dafür, wie sich ein aufrechter Alevit zu benehmen hat, wie sich der alevitische Glaube in schweren Zeiten, wie im Krieg, als besonders menschlich erweist und wie der Glaube Grenzen setzt und die Gesellschaftsordnung aufrecht hält.

Das dritte Unterkapitel bearbeitet die Strategien im Umgang mit Vorurteilen gegenüber den Aleviten, das heißt die Selbstdarstellung durch Rechtfertigungen gegenüber den Vorwürfen anderer Gruppen. Hier spielen die Sunniten wieder eine große Rolle. In diesem Teil werden die Vorurteile, die durch das jahrhundertelange andauernde gegenseitige Misstrauen der Aleviten und der Sunniten entstanden sind, als Basis genommen. Sie werden geschildert, um das Selbstbild der Aleviten durch ihre Rechtfertigungen wiedergeben zu können, und um die emotionalen Reaktionen, die zum einen aus

---

<sup>30</sup> Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 135.

<sup>31</sup> Sunniten sind Anhänger der vier islamischen Rechtschulen, die seit dem 9. Jahrhundert als Repräsentanten der prophetischen Tradition und der Gemeinschaft der Muslime anordnen. Stefan Reichmuth, „Sunniten“, *Kleines Islam - Lexikon: Geschichte, Alltag, Kultur*, Hrsg. Ralf Elger, (Bundeszentrale für politische Bildung, Band 383) (4. aktual. und erweit. Aufl., Bonn 2006), 304.

Gegenbeschuldigungen bestehen, zum anderen aus Darstellungen der eigenen Traditionen und des Selbstempfindens, zu illustrieren. Im Anschluss daran werden sie analysiert, um die imaginierten Identitätskonstruktionen herausarbeiten zu können.

Im letzten Teil des vierten Kapitels werden die historischen Ereignisse herangezogen, das heißt es wird versucht, festzustellen, wie diese als Mittel der Selbstdarstellung dienen. Sowohl der Umgang mit den historischen Ereignissen, wie sie in der Quelle wiedergegeben werden, als auch die Entwicklungen und die Veränderungen innerhalb der alevitischen Dorfgesellschaft werden untersucht. Es werden sowohl die Auseinandersetzung mit den historischen Ereignissen, als auch die genannten Identitätsmerkmale und die Entwicklungen oder Veränderungen, bezüglich der Vorstellung der Zukunft des alevitischen Glaubens und der alevitischen Lebensweise (Dorfleben), wie sie im Roman dargestellt werden, in den Fokus genommen.

### 1.5 Hinweise zu Schreibweise, Transkription, Übersetzung und zu Zitierweise

Türkische Begriffe, Personennamen, türkische Ortsnamen oder Namen von Organisationen werden nach der türkischen Schreibweise wiedergegeben. Bei der Umschrift der religiösen Termini technici wird die Schreibweise der „İslam Ansiklopedisi“ verwendet, diese Termini, türkische und ggf. osmanische werden kursiv, außer Termini wie von Organisationen oder Einrichtungen, wiedergegeben. Die Zitate stellen allerdings eine Ausnahme dar; diese werden grundsätzlich unverändert wiedergegeben. Die Übersetzung von türkischen Zitaten wird im Haupttext platziert, während die Originale in der Fußnote zu finden sind. Englische Zitate wurden nicht übersetzt. Alle Übersetzungen erfolgten von der Verfasserin dieser Arbeit.

## 2. Der Roman, sein Autor und die 80er Jahre

Der hier bearbeitete Roman „Son Görgü Cemi“, ist der erste Teil des zwei Bändigen Romans „Savaşlı Yıllar“, geschrieben von İsmail Kaygusuz. Im Folgenden werden der Schriftsteller, der Roman und seine wichtigsten Begriffe dargestellt. Des Weiteren wird die Zeit, in der der Roman geschrieben wurde, als Hintergrundinformation dargestellt.

### 2.1 Vorbemerkungen zum Schriftsteller İsmail Kaygusuz

Da es keine Biographie von İsmail Kaygusuz gibt, basieren die folgenden Ausführungen zu seinem Leben auf verschiedenen anderen Quellen. Zum einen finden wir in der Ausgabe des Romans von 2006 eine Kurzbiographie, zum anderen hat sich der Schriftsteller in Telefonaten und Emails<sup>32</sup> mit der Verfasserin dieser Arbeit zu diesem Thema geäußert. Eine dritte Quelle von Informationen sind verschiedene Erzählungen von Kaygusuz, die deutlich autobiographische Züge tragen und auch vom Autor als autobiographisch bezeichnet werden.<sup>33</sup> Kaygusuz wurde 1944 im Dorf Onar geboren, welches zum Landkreis Arapkir gehört und sich in der Provinzstadt Malatya befindet. Im Anschluss an seine Grundschulausbildung setzte er seine schulische Weiterbildung 1956 an der Lehrerschule (*Malatya-Akçadağ İlköğretmen Okulu*) fort. Nach seinem sechs Jahre andauernden Aufenthalt im Internat fing er 1962 an, als Grundschullehrer zu arbeiten. 12 Jahre lang führte er diese Tätigkeit aus und studierte gleichzeitig an der Istanbuler Universität am Seminar Alte Geschichte und Klassische Archäologie (1966-1970). Darüberhinaus vervollständigte er 1980 seine Doktorarbeit im Fach Wissenschaft der Altgriechischen Inschriften. Schon vor seiner Promotion begann er an der Istanbuler Universität als Lehrbeauftragter zu arbeiten. Er nahm an verschiedenen archäologischen Ausgrabungen teil.

Während seines Lehrauftrags an der Universität wurde er von Nationalisten bedroht, weil er in seinen Seminaren linksorientierten Unterricht durchführte. Die politischen Vorfälle in diesen Jahren erschwerten sein Leben deutlich. Demzufolge konnte er wegen seiner Einstellung und seines Berufes als Lehrer keine Wohnung finden und versuchte unter Drohungen sein Leben weiterzuführen.

Als er vermutet, dass er durch die Machthaber überwacht wird, nimmt er die Gelegenheit ins Ausland zu verreisen wahr, um vor einer eventuellen Verhaftung zu flüchten. Er

---

<sup>32</sup> Am 8. Mai 2010 und 3. Juli 2011 telefonisches Interview mit I.Kaygusuz, Schriftwechsel per E-Mail; am 5., 6., 7. Mai 2010, 27. Oktober 2010, 1., 4. Juli 2011, 7., 9. und 18 August 2011.

<sup>33</sup> <http://www.ismailkaygusuz.com/> (6. 09.2011, 16:49)

verreist im Jahr 1986 nach Frankreich und erhält dort ein Stipendium. Hier arbeitet er an der Université de Nancy II und an der Collège de France. Sechs Jahre lebt der Schriftsteller in Frankreich, eine Zeit, die er selber als „Jahre der Verlegenheit und der Verzweiflung“<sup>34</sup> bezeichnet. In den Jahren in Frankreich schreibt er seinen Roman „Savaşlı Yıllar - Son Görgü Cemi“. Durch den Versuch, einen Verlag für die Veröffentlichung des Romans „Savaşlı Yıllar“ zu finden, lernt er die Verantwortlichen des Verlags „Alev“ in England kennen. Dies ist ein Zweig der TKP (*Türkiye Komünist Partisi*, dt. Die Kommunistische Partei der Türkei). So nähert sich der Schriftsteller der TKP und wandert nach England aus, um mit der TKP zusammenarbeiten zu können. Sein tatsächlich politisch aktives Leben fängt erst hier an. In den Jahren in der Türkei ist er nur Sympathisant gewesen und erst in England fühlte er sich nach seinen eigenen Aussagen als Widerstandskämpfer.<sup>35</sup> Seit 1992 lebt İsmail Kaygusuz in London, England. Hier arbeitet er seitdem an seinen literarischen Texten, sowohl an alevitischer Dichtung, als auch an Forschungen zu diesem Thema.

## 2.2 Der Zeitpunkt der Entstehung: die 80er Jahre in der Türkei und die Aleviten

In der Republikzeit fanden die Aleviten die Möglichkeit, ihre marginalisierte Position zu verlassen und in die Großstädte zu emigrieren und dadurch mit der Mehrheitsgesellschaft in Kontakt zu treten.

Mit der kemalistischen<sup>36</sup> Ära und den Revolutionen hat sich die Haltung der Aleviten gegenüber dem Staat radikal geändert. Sie hat sich von einer feindseligen Haltung zu einer loyalen entwickelt.<sup>37</sup> Kehl-Bodrogi spricht davon, dass die positive Haltung von Aleviten gegenüber dem Staat und Atatürk in erster Linie mit ihrer Angst vor einem islamischen Staat zu tun hatte. Der Kemalismus sollte der einzige Schutz vor einer islamischen Gefahr sein. Dem zufolge stieß die Republikgründung zumindest bei einem Teil der Aleviten auf große Aufmerksamkeit. Die neuen Reformen und die Modernisierung des Landes erweckten bei den Aleviten Hoffnungen auf die Teilnahme an der Mehrheitsgesellschaft.

---

<sup>34</sup> Eigene Aussage, Interview per E-Mail Verkehr mit den Schriftsteller İsmail Kaygusuz (09.08.2011, 13:06)

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Kemalismus (türk. *Kemalizm oder Atatürkçülük*) ist der Oberbegriff unter dem die kemalistischen Reformen und die Ideologien zusammenfassend aufgenommen werden. Diese lieferte eine nationale Ideologie, die die Identität maßgeblich bestimmte. Durch diese Auffassung, welches die Überzeugungen Musatafa Kemals inne hatte, wurde in dem neu gegründeten türkischen Staatswesen nicht nur eine politische Handlungsmaxime, sondern auch eine Basis für eine identitätsstiftende nationale Ideologie entfaltet. Zu Kemalismus und zu den kemalistischen Prinzipien siehe Dreßler, *Die civil religion der Türkei*, 31.

<sup>37</sup> Kehl-Bodrogi, „Atatürk and the Alevites: A Holy Alliance?“, 57.

Die Aufhebung des Kalifats und der *şeriat* (dt. das islamische Recht), dem islamischen Rechtssystem, traf bei ihnen auf Begeisterung. Sie erhofften dadurch, ihre isolierte Lebensweise aufgeben zu können und ihre Stellung als vermeintliche Häretiker zu verändern. „Denn solange das islamische Recht im Osmanischen Reich seine Gültigkeit hatte, hatten die Kızılbaş/Aleviten, als Häretiker verrufen und ausgegrenzt keine Möglichkeit, außerhalb ihrer Gemeinschaft zu existieren.“<sup>38</sup> Dies sollte sich nun mit der kemalistischen Ära ändern.

Trotz der Nachteile für die Aleviten in der Republikzeit, zum Beispiel der mangelnden Anerkennung als Religionsgemeinschaft und der Schließung der Ordenshäuser, bekannten sich viele Aleviten als loyal zum Staat und zum Kemalismus. Kehl-Bodrogi sagt zu der „islamischen Gefahr“ folgendes: „[...]one of the most discussed issues in Turkey in the 1980s and 1990s[...].“<sup>39</sup>

Der Binnenmigration in die Großstädte folgte, dass die Aleviten mit der Mehrheitsgesellschaft, das heißt mit den Sunniten, in näheren Kontakt kamen. Sie politisierten sich in den Großstädten und nahmen aktiv am sozialen Leben teil. In den 70ern erlebte die Türkei eine schwere Zeit durch die politischen Auseinandersetzungen, an denen auch die Aleviten teilnahmen. Die alevitische Jugend nahm in größten Teilen sozialistische und kommunistische Ideologien an,<sup>40</sup> während die Älteren die Prinzipien des Kemalismus verfolgten. Die alevitische Jugend nahm das Alevitentum nicht mehr als eine religiöse Identität wahr. Sie interpretierte es als eine philosophische Auffassung und bejahte es wegen seines Gegenbildes zum Sunnitentum, da das Sunnitentum mit der Herrschaft und der rechten Ideologie assoziiert wurde.<sup>41</sup> Kehl-Bodrogi definiert die alevitische Identität in den 70er Jahren wie folgt:

„Was die alevitische Identität als Alevi in der jüngeren Generation ausmacht, ist das Bewußtsein einer historischen und sozialen Tradition, die sie durch die Jahrhunderte osmanischer Geschichte als Apologeten der Idee der sozialen Gleichheit und Gerechtigkeit auswies.“<sup>42</sup>

In den genannten Jahren kam es vermehrt zu Ausschreitungen. Gezielt gegen Aleviten kam es 1978 in der Provinzstadt Maraş und 1980 in Çorum zu Ausschreitungen. Eine politische und religiöse Polarisierung lenkte das Land. Die Auseinandersetzungen fanden zwischen zwei herrschenden politischen Ideologien statt: auf der einen Seite die nationalistisch-

---

<sup>38</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 56f.

<sup>39</sup> Kehl-Bodrogi, „Atatürk and the Alevites: A Holy Alliance?“, 67.

<sup>40</sup> Bumke, „Kızılbaş-Kurden in Dersim“, 544.

<sup>41</sup> Dressler, *Die Alevitische Religion*, 173 Anm. 257.

<sup>42</sup> Krisztina Kehl-Bodrogi, „Das Alevitentum in der Türkei. Zur Genese und gegenwärtigen Lage einer Glaubensgemeinschaft“, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Hrsg. Peter Alford Andrews ( Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr. 60.1.) (Wiesbaden 2002), 509.

chauvinistische und auf der anderen Seite die linke Ideologie.

Nach dem Militärputsch am 12. September 1980 flohen viele der revolutionären Widerstandskämpfer ins Ausland. Im Verlauf dieser Jahre fing die Wiederbelebung der kollektiven Identität der Aleviten an. Der verlorene Kampf der sozialrevolutionären Jugend wirkte wie ein Katalysator.

Nach dem Militärputsch änderte sich die türkische Religionspolitik schlagartig. Der Religionsunterricht, der sich am sunnitischen Islam orientierte, wurde in den Schulen verpflichtend, Moscheen wurden selbst in den entlegensten alevitischen Dörfern gebaut<sup>43</sup> und es wurden Aussagen gemacht wie, etwa dass ohne Religion keine Nation existieren könne.<sup>44</sup> Die „Türkisch-Islamische Synthese“ (türk. *Türk-İslam Sentezi*) wurde in diesen Jahren gefördert. Nach den Ideen dieser Synthese basiert, so Dreßler: „die türkische ‘Nationalkultur’ (*Milli Kültür*) zum einen auf den moralischen Prinzipien des vorislamischen, ‘rassisch’ reinen Türkentums, zum anderen auf dem Islam.“<sup>45</sup> Die Islamisierung der Gesellschaft nach der Synthese bedeutete gleichzeitig eine „Sunnitisierung“ (türk. *sünnileştirme*). Dieses betraf auch die Aleviten; denn das zentrale staatliche Präsidium für religiöse Angelegenheiten (türk. *Diyanet İşleri Başkanlığı*) vertrat die Meinung, dass es zwischen den Aleviten und den Sunniten keinerlei Unterschiede gäbe. Die heute sichtbaren Unterschiede hätten ihre Ursache in Einflüssen von außen.<sup>46</sup> Auf die erwähnte Wiederbelebung des Alevitentums hatte der islamistische Anschlag vom 2. Juli 1993 in Sivas<sup>47</sup> auf einem Kulturfestival, bei dem 37 Menschen, zumeist Aleviten, ums Leben kamen, eine sehr große Wirkung.<sup>48</sup> Der Coming-out Prozess ist bis heute noch nicht abgeschlossen.

### 2.3 Der Roman „Savaşlı Yıllar - Son Görgü Cemi“

Das Buch „Savaşlı Yıllar“, besteht aus zwei Teilen, von denen der erste, „Son Görgü Cemi“, die Basis dieser Arbeit bildet. Die Idee zu diesem ersten Teil hatte der Autor schon in den 70er Jahren. Er begann aber erst 1986 ihn zu schreiben und beendete ihn 1990. Er wurde im Jahr 1991 unter den Namen „Savaşlı Yıllar I, Son Görgü Cemi“ veröffentlicht. Der zweite Teil, der bei dieser Arbeit nicht herangezogen wird, wurde im Jahr 2006

---

<sup>43</sup> Vorhoff, *Die Aleviten*, 29.

<sup>44</sup> Vorhoff, *Alevitische Identität*, 54 Anm. 161.

<sup>45</sup> Dreßler, *Die civil religion der Türkei*, 44.

<sup>46</sup> Vorhoff, *Alevitische Identität*, 73.

<sup>47</sup> Für die Auseinandersetzungen in Sivas siehe, Zeki Coşkun, *Aleviler, Sünniler ve...Öteki Sivas* (Istanbul 1995).

<sup>48</sup> Kieser, *Die Aleviten im Wandel der modernen Geschichte*, 5.

zusammen mit dem ersten Teil, unter dem vollen Titel „Savaşlı Yıllar, Bölüm I. Son Görgü Cemi – Bölüm II. Çileli Günler“<sup>49</sup> als ein Band veröffentlicht. Gleich nach der ersten Veröffentlichung des ersten Teiles des Romans wurde Anklage gegen den Schriftsteller und den Verlag erhoben.<sup>50</sup> Im Fachgutachten über den Prozess hieß es:

„Der Schriftsteller hat in seinem Roman mit einigen Beispielen davon berichtet, dass auch die Armenier in den Gegenden von Adana und Erzincan die Türken ermordet haben und erzählt, was sie ihnen alles angetan haben. Er hat aber mehr davon berichtet, was die Türken den Armeniern angetan haben...“<sup>51</sup>

Der Roman passt tatsächlich nicht zu der offiziellen Meinung der Türkei. Die Türkei leugnet, dass ein Genozid stattgefunden hat. Sie argumentiert, dass die armenische Bevölkerung zwar deportiert wurde, behauptet aber nach wie vor, dass der Großteil der Todesopfer die Folge von Krankheiten, Verhungern oder von regionalen Auseinandersetzungen war. Mit dieser Erklärung lassen sich viele Armenier nicht zufrieden stellen.

Der Roman „Son Görgü Cemi“ ist angesichts der Tatsache, dass er Ende der 80er Jahre geschrieben wurde, als die „Armenische Frage“ ein selten angesprochenes Thema war, ein Roman, der seiner Zeit voraus, und mit dieser Thematik sehr gewagt war. Trotzdem hat er zur Zeit seiner Veröffentlichung kein Aufsehen erregt, außer bei der Justiz und bei den Bewohnern des Dorfes Onar. Einer dieser Bewohner, İsmail Onarlı, übt sehr scharfe Kritik am Roman. Er äußert sich dahingehend, dass das Buch ein Propagandabuch der Armenier wäre, in welchem sich der Autor an der Türkei und an dem Dorf Onar rächte. In seinen Äußerungen über İsmail Kaygusuz führt er weiter aus, dass er ein scheinheiliger Schleimer sei.<sup>52</sup> Auch wegen seiner Offenheit in den Erzählungen über die Dorfbewohner und deren Missetaten stößt er auf starke Kritik seitens seiner Landsleute.

Ein großer Teil des Romans behandelt das Religionsritual *görgü cemi*<sup>53</sup>, kurz *cem*<sup>54</sup>

---

<sup>49</sup> İsmail Kaygusuz, *Savaşlı Yıllar - Son Görgü Cemi / Çileli Günler*, Istanbul 2006.

<sup>50</sup> Noch 2005 wurde gegen Orhan Pamuk, dem im Jahr 2006 der Nobelpreis für Literatur verliehen wurde, wegen seiner Aussagen über den armenischen Genozid, mit der Begründung „Beleidigung des Türkentums“, Anklage erhoben. Im März 2011 wurde er für schuldig erklärt, und zur Zahlung einer Geldstrafe verurteilt.

<sup>51</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 1. Trotz der zahlreichen Versuche, seitens der Verfasserin dieser Arbeit, das Fachgutachten ausfindig zu machen, war es nicht auffindbar. Nach der Aussage des Autors (vom 03.07.2011) hat er das Gutachten vor fünf Jahren einem anderen Schriftsteller zugeschickt. Der Name dieses Schriftstellers ist der Verfasserin dieser Arbeit bekannt. Auch dieser Schriftsteller wurde angeschrieben (am 03.07.2011). Seiner Aussage nach sind die Papiere verloren gegangen und nicht auffindbar. Darüberhinaus scheiterte ein letzter Versuch bei den Verantwortlichen des Verlags Alev Yayınları (13.07.2011) Einblick in das Gutachten zu erhalten.

<sup>52</sup> İsmail Onarlı, *Namussuzluk ve İhanetin Belgeleri* [s.l.][s.a.], 3.

[http://www.hubyarvakfi.org.tr/haber\\_oku.asp?haber=43](http://www.hubyarvakfi.org.tr/haber_oku.asp?haber=43) 01.04.2007, 10:16.

<sup>53</sup> Näheres über *görgü cemi* siehe Kapitel 2.4.2. der vorliegenden Arbeit

<sup>54</sup> Das Religionsritual *cem* beinhaltet 12 Dienste (türk. *12 hizmet*), die von verschiedenen Teilnehmern übernommen werden. Diese Dienste sind: *dede*, der Ritualleiter; *rehber*, der Wegweiser und der Assistent des *dedes*; *gözcü*, der Aufseher und Wachmann; *çerağcı*, der Lichtanzünder; *zakir*, der saz-Spieler; *süpürgeci*,

genannt. Dieses Ritual ist der Haupthandlungsort des Romans. Der *görgü cemi*, wird in der Quelle als verbindendes Element innerhalb der Gemeinschaft dargestellt, als eine die Harmonie und die Ordnung wiederherstellende Instanz. Der Cem fungiert hier quasi als Theaterbühne, auf der die Erzählungen der Gemeindemitglieder und die historischen Ereignisse geschildert und teilweise vorgespielt werden.

Der Roman spielt auf verschiedenen Ebenen und zu verschiedenen Zeiten. Die Rahmenhandlung bildet ein Monolog des Erzählers. Sie spielt schätzungsweise Ende der 80er Jahre und erzählt wie die Tante des Erzählers ihm von ihren Kindheitserinnerungen im Dorf Onar -aus dem auch der Autor stammt- berichtet. Der Roman soll diese Erzählungen festhalten und der Öffentlichkeit zugänglich machen.

Hauptort der Handlung ist ein *görgü cemi* der Dorfgemeinschaft von Onar im Jahr 1916. Hier werden die Geschehnisse des Jahres 1915, mithin die Deportation der Armenier, dargestellt und unter Berücksichtigung der Rolle, die Mitglieder der Gemeinschaft dabei gespielt haben, von den Dorfbewohnern aufgearbeitet. Dabei gibt es immer wieder Sprünge in die Zeit der Balkankriege 1912 und 1913, ins Jahr 1919, in dem der Befreiungskrieg stattfand, aber auch in die Gegenwart des Erzählers, in der er Parallelen zum eigenen Leben anekdotenhaft darstellt. Der Roman endet im Jahr 1919.

Der Roman fängt in der Gegenwart an. Der Ich-Erzähler, der sich als Autor des Romans vorstellt, erzählt von seinem Traum, in dem ihm seine Tante begegnet. Von der Vorstellung der Tante und ihren Erzählungen wird ein Sprung in die Vergangenheit gemacht, in die Jahre der Kriege, türkisch in die *Savaşlı Yıllar*. Die Erzählungen der Tante werden verknüpft mit den eigenen Erfahrungen und Erlebnissen. Die Vermittlung dieser Erzählungen der Tante durch den Autor in Form des Romans kann hier als ein Versuch gewertet werden, die Vergangenheit zu dokumentieren und ist als solches auch mit einem gewissen Anspruch an eine realistische Darstellung verbunden.

Das Dorf Onar liegt in der Provinzstadt Malatya. Über den Landkreis Arapkir, zu dem das Dorf gehört, wird wenig berichtet. In den Erzählungen über die Deportation der Armenier und die Plünderungen wird Arapkir als Schauplatz thematisiert. Das in diesen Jahren dort tatsächlich Armenier lebten, ist belegbar: Es lebten nach den Volkszählungen von 1914, 8.545<sup>55</sup> Armenier in Arapkir. Die Dorfbewohner, die sich als die Nachfahren des Şeyh

---

derjenige, der für den Besen zuständig ist; *sakka* oder *ibrikçi*, der Mundschenk, bzw. Eingießer; *kurbancı/sofracı*, der für Tisch und Schlachttier zuständige; *semahçı*, die Tänzer; *peyik*, der Nachrichtenverbreiter; *iznikçi*, der Zuständige für die Sauberkeit; *kapıcı*, der Türwächter. Ali Yaman, *Alevilik ve Kızılbaşlığın Gizli Tarihi* (Istanbul [s.a.]), 206f.

<sup>55</sup> Yusuf Halaçoğlu [et al.]. [T.C. Genelkurmay Başkanlığı, İnceleme Kurulu / Inspection Committee], *Arşiv Belgeleriyle Ermeni Faaliyetleri 1914-1918* (Cilt I) (Armenian Activities In The Archive Documents 1914-

Hasan Onar<sup>56</sup> verstehen, bekennen sich alle als Aleviten.

Im Roman wird berichtet, dass Onar sein soziales Leben durch eigene Regelungen aufrecht erhält. Die Bewohner regeln ihre Probleme, Konflikte und Streitigkeiten in einem Volksgericht (türk. *halk mahkemesi*)<sup>57</sup>. Dieses Volksgericht wird im Gottesdienst der Aleviten, dem *görgü cemi* durchgeführt. Der in dem Roman vorkommende *görgü cemi*, wird als die letzte dieser religiösen Versammlungen bezeichnet. Dies ist das zentrale Motiv, auf dessen Grundlage, die Geschichte, die „Armenische Frage“ und das Alevitentum dargestellt und bearbeitet wird. Laut dem Erzähler werden hier die Geschehnisse, in welche die Gemeinde verwickelt ist, aufgearbeitet. Alle Sünden, Verbrechen und ähnliches werden gebeichtet und entweder vergeben oder bestraft. Demzufolge wird die Geschichte vor einem Gericht verhandelt, das als eine Art Reinigung der Seele dient, um Absolution, um Vergebung zu erhalten, wodurch die Gesellschaft einen Reinigungsprozess durchläuft.

Der Schriftsteller betont selber in einem Interview, dass

„[...] im ersten Kapitel des Romans werden die auf dem Dâr-Platz [dt. der Anklagestelle] abgelegten Beichten, der beichtenden Personen [türk. *canlar*], analysiert, d.h. die Taschen geleert, oder es werden während der Audienz bei dem Pir, Gründe für die eigene Verteidigung angebracht. [...] Kriegsereignisse! Und die Massaker und Ausplünderungen während der armenischen Deportation im Sommer 1915 werden dargestellt.“<sup>58</sup>

Die Erzählung wird mit Anekdoten des Schriftstellers ausgeschmückt, die sowohl aus seiner Kindheit, aus seiner Zeit als Lehrer in der Türkei, als auch aus seiner Zeit in Frankreich stammen.

Darüberhinaus werden im *görgü cemi* die alevitische Lehre, die Rituale, einige Passagen der alevitischen Geschichte und die soziale Ordnung der Aleviten zusammengebracht, und versucht in einer idealtypischen Form, pragmatisch weiterzugeben. Außerdem werden in der Erzählung immer wieder Bemerkungen gemacht, die die Vorurteile oder Beschuldigungen gegen die Aleviten aus deren Perspektive rechtfertigen.

Nach dem Versammlungsritual *görgü cemi* wird ein kurzer Sprung zum Befreiungskrieg

---

1918, Volume I.)(Ankara 2005).

[http://www.tsk.tr/8\\_TARIHTEN\\_KESITLER/8\\_1\\_Ermeni\\_Sorunu/konular/ermeni\\_faaliyetleri\\_pdf/Arsiv\\_Belgeleriyile\\_Ermeni\\_Faaliyetleri\\_Cilt\\_1.pdf](http://www.tsk.tr/8_TARIHTEN_KESITLER/8_1_Ermeni_Sorunu/konular/ermeni_faaliyetleri_pdf/Arsiv_Belgeleriyile_Ermeni_Faaliyetleri_Cilt_1.pdf), 06.07.2011, 11:48.

<sup>56</sup> Şeyh Hasan Onar ist der Gründer des Dorfes Onar. Es wird vermutet, dass der Heilige Şeyh in 13. Jahrhundert aus Chorasan gekommen ist. Für Näheres, siehe, İsmail Kaygusuz, *Onar Dede Mezarlığı ve Adı Bilinmeyen Bir Türk Kolonizatörü Şeyh Hasan Oner* (Arkeoloji ve Sanat Yayınları Araştırma, İnceleme ve Belgeleme Dizisi 1.) [s. I.] [s. a.].

<sup>57</sup> Näheres über *halk mahkemesi* siehe Kapitel 4.1.1. der vorliegenden Arbeit

<sup>58</sup> “İşte romanın birinci bölümünde ‘boyverme’ durumunda olan canların Dâr meydanında itiraf ettikleri, yani heybelerinden boşalttıkları ya da Pir huzurundayken kendilerini savunmak için anlattıkları olaylar ayrıntılanır. [...] savaş olayları! Ve 1915 yazında, Ermeni sürgünü sırasındaki kıyımlar, yağmalar sergilenir.” Interview mit İsmail Kaygusuz, Suna Bilecik, „‘Son Görgü Cemi’ Söyleşi”, *Kavga Dergisi* (6), 1991.

gemacht. Hier werden die Bewohner Onars als Helden, die die Heimat mit voller Kraft und ganzem Willen verteidigen, dargestellt. Mustafa Kemal, später Atatürk genannt, wird als Retter vorgestellt. Der erste Teil des Romans endet, indem die Männer des Dorfes die Heimat verlassen, um sich am Befreiungskrieg zu beteiligen.

Der Roman beinhaltet viele Termini, die aus dem alevitischen Kontext stammen. Um diese Arbeit verstehen zu können, muss eine Klärung dieser Begriffe stattfinden. Allerdings ist eine ausführliche, detaillierte Beschreibung der Begriffe für diese Arbeit nicht relevant. Die Darstellung soll nur dazu dienen, das bearbeitete Material leichter verstehen zu können. Neben dieser Darstellung der zentralen alevitischen Begriffe ist eine Ausarbeitung der themenrelevanten Begriffe notwendig.

## 2.4 Darstellung der zentralen Begriffe

### 2.4.1 Das Alevitentum

In dieser Arbeit soll versucht werden, zu analysieren, wie im Roman die Reaktionen der Aleviten auf die historischen Ereignisse dargestellt wurden. Um den Roman und somit die vorliegende Arbeit verstehen zu können, ist es wichtig, einige zentrale Begriffe zu erläutern. Die Quelle konzentriert sich auf das Alevitentum, das heißt, dass das Alevitentum für diese Arbeit eine zentrale Bedeutung hat. Die Klärung des Begriffs „Alevitentum“ (türk. *Alevilik*) ist nicht einfach. In der Literatur finden wir verschiedene Definitionen. Markus Dressler definiert die Aleviten als „Glaubensgemeinschaft“,<sup>59</sup> während Kristina Kehl-Bodrogi sie als eine eigenständige Religionsgemeinschaft bezeichnet.<sup>60</sup>

Die Aleviten bilden die größte Minderheit in der Türkei, die in türkisch- und kurdischsprachige Aleviten unterteilt wird.<sup>61</sup> Das Alevitentum wird, wie bereits erwähnt, unterschiedlich definiert. Zum einen wird es als Religion definiert, teilweise sogar als der wahre Islam oder der türkische Islam, zum anderen als eine Glaubensrichtung, als Ethik oder selbst als Weltanschauung.<sup>62</sup> Insbesondere seit den 1970er Jahren, nach der linken Bewegung in der Türkei, spielt die Religion für viele Aleviten keine große Rolle mehr. Überdies existiert die Wahrnehmung der Aleviten, die Angehörigkeit zu der

---

<sup>59</sup> Dressler, *Die Alevitische Religion*, 170.

<sup>60</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 6.

<sup>61</sup> Peter Alford Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr. 60.1.) (Wiesbaden 2002), 56f u. 116f. Die genaue Bevölkerungsanzahl der Aleviten ist unsicher, da keine Volkszählung in der Art bis jetzt durchgeführt worden ist, indem ausgiebig die Zahl der Aleviten festgestellt wurden.

<sup>62</sup> Vorhoff, *Alevitische Identität*, 105.

zwölferschiitischen Richtung des Islams, genauer zu der Caferiya<sup>63</sup>, wobei sie die Theologie und die Gesetze der Rechtsschule (türk. *mezhep*) nicht übernommen haben, beziehungsweise nicht einmal deren Besonderheiten kennen. Angesichts dessen ist die Zugehörigkeit zu dieser letztlich fraglich.<sup>64</sup> Kehl-Bodrogi weist darauf hin, dass es problematisch sei, das Alevitentum einer islamischen Konfession zuzuordnen, da es sich in relevanten Punkten davon unterscheidet. Dementsprechend bezeichnet Kehl-Bodrogi es als eine eigenständige Religion, die „auf dem Nährboden des Volksislam entstanden [sei und] unter dem Einfluß der extremen Schia allerlei fremde Bestandteile in sich subsumierte“.<sup>65</sup> Seine Eigentümlichkeiten und die extreme Hinwendung des Osmanischen Staates zu der sunnitischen Richtung des Islams haben ab dem 16. Jahrhundert dazu geführt, dass die Aleviten, beziehungsweise die *Kızılbaş*<sup>66</sup> in die Marginalität gedrängt wurden. Sie wurden als *rafızı* (dt. Ketzer oder Häretiker) bezeichnet, verachtet und diskriminiert. Sie lebten in völliger Isolation, da sie sich verborgen gehalten und *takiyye*<sup>67</sup> betrieben haben. Diese Verborgenheit hat im Laufe der Zeit zusätzlich dazu geführt, dass die Mehrheitsgesellschaft ihre schon vorhandenen Vorurteile vermehrte. Die Vorurteile gegen die Aleviten sind auch in der türkischen Literatur zu finden. Unter anderem im Theaterstück „Keşanlı Ali Destanı“<sup>68</sup> von Haldun Taner und im Roman „Nur Baba“<sup>69</sup> vom Schriftsteller Yakup Kadri Karaosmanoğlu, welcher sich mit einem Bektaşi Oberhaupt beschäftigt. Hier werden viele Vorurteile, zum Beispiel das des *mum söndü* (dt. Kerzen löschen)<sup>70</sup> wiedergegeben und als Realität geschildert. Sie sind auch in der europäischen Literatur auffindbar. So bezeichnet Müller die Aleviten in seiner Dissertation mit dem Titel „Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-Islamischer Sektengebilde in Vorderasien“

---

<sup>63</sup> Ein Teil der Aleviten, die sich zum Islam bekennen, sehen sich als der Rechtsschule der Caferiya zugehörig, d.h. der Zwölferschia, deren Gründer der sechste Imam Cafer Sadık ist. Näheres, siehe Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 42, 49f und 120f. Näheres zu der Rechtsschule Caferiya siehe Abdülbaki Gölpınarlı, *Ca'feri Mezhebi ve Esasları: Yeryüzü ve Hüseyin'in Toprağı*, Istanbul 1966.

<sup>64</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 120f; Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, (Istanbul 1997), 272.

<sup>65</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 6.

<sup>66</sup> *Kızılbaş* (wörtl. Rotkopf), wurde Anfang des 16. Jahrhunderts im Osmanischen Reich für die heterodoxen Glaubensrichtungen benutzt. Insbesondere für Angehörige oder Anhänger der iranischen Safawiden wurde es verwendet. Eine abwertende Bezeichnung für die Aleviten. Vorhoff, *Alevitische Identität*, 210.

<sup>67</sup> Näheres zu *takiyye* siehe, R. Strothmann / Moktar Djebli. „Takiyya“. *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition, Bd. 10) (Leiden 2000), 134ff.

<sup>68</sup> Haldun Taner, *Keşanlı Ali Destanı*, (Ankara 1977), 140.

<sup>69</sup> Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Nur Baba*, Istanbul 1977.

<sup>70</sup> *mum söndü* bezeichnet ein noch heute existierendes Vorurteil, das beinhaltet, dass Aleviten in ihren Zeremonien die Kerzen löschen, um im Dunkeln zügellosen Geschlechtsverkehr miteinander zu haben.

zum einen als extrem ketzerisch, zum anderen behauptet er, dass die Aleviten, beziehungsweise die Kızılbaş, „Gast- und Sakralprostitution“ ausüben.<sup>71</sup>

Bis zum Ende der 80er Jahre waren die Aleviten eine teilweise geschlossene Gesellschaft, sie fingen jedoch in diesen Jahren an, in die Öffentlichkeit zu treten.<sup>72</sup> Zwar fing die Wiederbelebung des Alevitentums schon in den 50er Jahren an, doch das tatsächliche Coming-out der Aleviten ist an den Anfang der 90er Jahre zu platzieren. Sie versuchten in diesen Jahren, mit Hilfe der Medien, mit Romanen, wissenschaftlichen oder populärwissenschaftlichen Büchern, Zeitschriften, Radio- und Fernsehkanälen, ihre eigene Identität wiederzufinden und sich der Mehrheitsgesellschaft zu präsentieren.

Einige der wichtigsten Begriffe, die uns im Zusammenhang mit dem Alevitentum begegnen, müssen für das Verständnis der Vorgehensweise dieser Arbeit und ihrer Ergebnisse kurz erläutert werden. Hierzu gehört das Ritual *ayin-i cem* und seine speziellere Ausformung, der *görgü cemi*. Auch Begriffe die zur sozialen und religiösen Struktur gehören wie *dede*, *talip* und *musahip* müssen geklärt werden. Ein eigenes Unterkapitel wird auch Mustafa Kemal Atatürk und seiner Bedeutung für das Alevitentum gewidmet, um die staatsloyale Einstellung der Aleviten beleuchten zu können. Auch die Grundbegriffe, die zwar nicht in der Quelle vorkommen, die aber eine wichtige Rolle bei der Bearbeitung der Quelle spielen, sind zu erläutern: die „Imagination“ und die „Identität“.

#### 2.4.2 Ayin-i Cem

Der Begriff *ayin-i cem*, kurz *cem*, ist der Oberbegriff für die religiösen Zeremonien, beziehungsweise die religiösen Versammlungender Aleviten.<sup>73</sup> Der *cem* ist die einzige Verbindung, die die Gemeinschaft, beziehungsweise die einzelnen Personen, durch „Anbetung“<sup>74</sup> Gott näher bringt. So betont Kehl-Bodrogi, dass

„[das] Kızılbaş/Alevitum [sic!] [...] daher keine individuelle Annäherung an Gott, keine individuelle Ausübung des Glaubens [kennt]. *Ibadet* [sic!] (Verehrung, Andacht) kann nur innerhalb der Gemeinschaft stattfinden[...]. Die religiösen Versammlungen, *ayn-i cem* oder kurz *cem* genannt, in deren Rahmen *ibadet* nur stattfinden kann, stellen somit ein kollektives Ereignis dar, dessen Ziel

---

<sup>71</sup> Klaus Erich Müller, *Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-Islamischer Sektengebilde in Vorderasien (Studien zur Kulturkunde, 22. Band, Begr. Leo Frobenius)* (Wiesbaden 1967), 26. Siehe auch Kapitel 4. dieser Arbeit.

<sup>72</sup> Krisztina Kehl-Bodrogi, *Von der Kultur zur Religion - Alevitische Identitätspolitik in Deutschland* (Max Planck Institute For Social Anthropology, Working Paper No. 84) (Halle, Saale 2006), 4.

<sup>73</sup> Karolewski, „Ayin-i Cem“, 110.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 111.

die Herstellung und Erneuerung der Einheit, *birlik*, und der Liebe, *muhabbet*, innerhalb der Gemeinschaft ist.<sup>75</sup>

Die *cems*, an denen Männer und Frauen gleichermaßen teilnehmen, sind die Orte „der Schlichtung und Rechtsprechung, der rituellen Sanktionierung der Wegbruderschaft, der Initiation und der Gottesverehrung.“<sup>76</sup> Der *cem* weist auf Grund der sozialen und politischen Verachtung den die Aleviten unterworfen waren, regionale Unterschiede in der Ausübung der Zeremonien auf. Denn in Folge dieser Verachtung haben sie *takiyye* betrieben und somit das eigene Bekenntnis nach außen geheim gehalten. Der Gottesdienst der Aleviten dient zudem auch dem Erhalt der Gemeinde, aber als Bindeinstanz hat er auch andere Funktionen, wie die Initiation eines Mitglieds in die religiöse Gemeinschaft oder den Ausstoß aus der Gemeinde (türk. *düşkünlük*, dt. Gefallen sein)<sup>77</sup> und anderes.<sup>78</sup> Unter den verschiedenen *cems* ist aber nur der *görgü cemi* relevant für die Ausarbeitung.

Der *görgü cemi* findet unter der Leitung eines *dedes* und unter Mithilfe eines *rehbers*<sup>79</sup> einmal im Jahr statt und dauert die ganze Nacht. Der *görgü cemi* spielt für die Erhaltung der Gemeinde eine sehr wichtige Rolle. Zum einen werden die Gelübde der Wegbruderschaft (türk. *musahiplik*) erneut abgelegt, zum anderen werden die Mitglieder, also die *talip*, zur Rechenschaft gezogen. Während des *görgü cemi* werden die Auseinandersetzungen und Streitigkeiten der Gemeinschaft ausgeräumt und die Loyalität innerhalb der Gesellschaft wiederhergestellt. Alle Sünden und Straftaten werden vor der Gemeinde gebeichtet. Wenn möglich werden im Einvernehmen mit der Gemeinde Strafen ausgesprochen oder Vergebung erteilt. Mit Hilfe des *görgü cemi* wird die Stabilität der dörflichen Gemeinschaft intakt gehalten.

### 2.4.3 Dede

Die Institution des *dede*<sup>80</sup>-Amtes (türk. *dedelik*) erfüllt im Alevitentum eine besondere Rolle. Der *dede* (wörtl. Großvater), ist der religiöse Führer der Gemeinde und spielt in der

---

<sup>75</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 180.

<sup>76</sup> Kriszitina Kehl-Bodrogi, „*Was du auch suchst, such es in dir selbst!*“: *Aleviten (nicht nur) in Berlin* (Berlin 2002), 16.

<sup>77</sup> Zu dem Begriff *düşkünlük* siehe Kap. 4.1.2. dieser Arbeit.

<sup>78</sup> Für die verschiedenen *cem* Zeremonien siehe, Karolewski, „*Ayin-i Cem*“, 110-131.

<sup>79</sup> Der *rehber* (dt. Wegweiser) steht hierarchisch unter dem *dede*. Er ist damit beauftragt, den *talip* in die Lehre einzuweisen, kleine Streitigkeiten oder Unstimmigkeiten in der Gemeinde auszulösen und diese dem *dede* weiterzuleiten. Dadurch, dass der *rehber* unter dem *dede* steht kann der *dede* den *rehber* von seiner Pflicht entbinden. Der *rehber* muss nicht immer von einen der heiligen Familien abstammen, und er kann in der Hierarchie nicht aufsteigen, sprich kein *dede* werden.

<sup>80</sup> Für die Entstehungsgeschichte der Institution *dede* siehe Ağuiçenoğlu, „Das alevitische *Dede*-Amt“, 135-140. Zur Geschichte und Funktion des *dede*-Amtes siehe, Ali Yaman, *Alevikte Dedeler Ocaklar*, Istanbul 1998.

alevitischen Gesellschaft nicht nur die Rolle des Geistlichen, sondern nimmt auch die Rolle des Heilers, oder im sozialen Leben der Gesellschaft die des Ordnungshüters ein. Er regelt also die Auseinandersetzungen in der Gemeinde. Markus Dressler sagt folgendes über das *dede*-Amt:

„Das Dedelik ist eine der wichtigsten Institutionen des Alevitums und organisiert weite Teile des religiösen und sozialen Lebens: Religiöse Unterweisung, spirituelle Führung und Leitung der religiösen Feiern gehören ebenso in seinen Zuständigkeitsbereich wie Streitschlichtung und Rechtsprechung sowie die Behandlung Kranker“<sup>81</sup>

Der *dede* besitzt als einziger das religiöse Wissen, welches er den *talips* (dt. Laien) in interpretierter Form überliefert. Zudem sind sie *seyit*, also zumindest nominell Nachfahren des Propheten Muhammads.<sup>82</sup> Sein Wissen und seine Abstammung geben dem *dede* in der Gesellschaft eine enorme Autorität und Respekt. Die *dedes* sind Angehörige von *ocaks* (wörtl. Herd), das heißt von heilig geltenden Familien. Diese Familien führen ihre Abstammung auf Ali<sup>83</sup>, seinen Sohn Hüseyin und seine Nachkommen, die zwölf Imame<sup>84</sup>, zurück. Die Nachweisbarkeit der Abstammung ist umstritten. Vorhoff, benennt diese, als „Deszendenzgruppen“<sup>85</sup>, wobei Kehl-Bodrogi sie als ortsgebundene „heilige lineage“<sup>86</sup> bezeichnet, doch die Bezeichnung von Vorhoff ist in diesen Falle zutreffender, denn die Mitglieder der *ocaks* müssen nicht vom gleichen Ort stammen, sie können auch von verschiedenen Orten kommen, aber trotzdem Angehörige des gleichen *ocak* sein.

#### 2.4.4 Talip

Die alevitische Gesellschaft unterteilt sich in zwei Gruppen, die durch Abstammung bestimmt wird. Die *dedes*, welche die erste Gruppe bilden, sind Angehörige der *ocak*-Familien und stellen die höher gestufte Gruppe dar. Die den *dedes* unterstellte zweite Gruppe ist die der *talip*, das heißt der Laien.<sup>87</sup> Der *talip* wird von dem *dede* in die Religionsgemeinschaft aufgenommen. Sein Wahlbruder, der *musahip*, wird ebenso durch den *dede* bewilligt. Zudem wird er auch in seinen Pflichten als *talip* vom *dede* kontrolliert.

---

<sup>81</sup> Dressler, *Die Alevitische Religion*, 115.

<sup>82</sup> C.E. Bosworth, „Sayyid, Sā'id“. *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition, Bd. 9) (Leiden 1995), 115f.

<sup>83</sup> Ali ist der Vetter und Schwiegersohn des Propheten Muhammed. Ali war der vierte Kalif. Er steht im Zentrum des alevitischen Glaubens, ihm wird eine besondere Verehrung entgegen gebracht. In fast allen Überlieferungen wird Ali als eine Person beschrieben, deren Wesen übernatürlich ist. Die Reihenfolge Allah-Muhammed-Ali stellt die Rangfolge der Liebe zu Gott, dem Propheten Muhammed und seinem Stellvertreter Ali dar, wobei Muhammed und Ali eine Einheit bilden, die nicht zu trennen ist. Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 134f.

<sup>84</sup> Die zwölf Imame sind Anführer des Alevitentums, die Genealogisch verbunden sind. Der erste dieser Imame war Ali.

<sup>85</sup> Vorhoff, *Alevitische Identität*, 66.

<sup>86</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 167.

<sup>87</sup> Vorhoff, *Alevitische Identität*, 66.

Der *talip* ist dem *ocak* zugeordnet, aus dem sein *dede* kommt. Dies wird väterlicher Seits vererbt.<sup>88</sup>

Der *talip* hat die Verpflichtung, dem *dede* „Geld- und Naturalabgaben“<sup>89</sup> zu machen. Die Form und Menge dieser *hakkullah* oder *çiralik* benannten Abgaben können stark variieren. Der *talip* gibt zu verschiedensten Anlässen seine Abgabe, und lässt sie in keinen Fall aus, sodass der *dede* bei keinem seiner Besuche ohne *hakkullah* gehen muss.

#### 2.4.5 Musahip

Eine der wichtigsten Institution ist die *musahiplik* (dt. Wegbruderschaft) genannte soziale Instanz. Die Aleviten glauben, dass sie sich auf Ali und Muhammed zurückführt, die als erste diese Bruderschaft eingegangen sein sollen. Nach der Überlieferung soll Muhammed die Muslime aufgefordert haben, eine solche Beziehung einzugehen und *musahip* zu werden.

*Musahiplik* wird zwischen zwei nicht verwandten Männern geschlossen, deren Ehefrauen ebenfalls mit initiiert werden. Sie verpflichten sich, mit diesem Bund zu lebenslanger Solidarität, Verantwortung und Unterstützung. Diese als heilig erachtete Instanz ist eine in Art Wahlverwandschaft und wird in einer speziellen religiösen Zeremonie im *ayin-i cem* geschlossen.

Die *musahip*-Brüder und deren Familie, sprich Frauen und Kinder, werden auch als verwandt eingestuft. Die Kinder dürfen nicht untereinander heiraten, die Frauen sind für die *musahip*-Brüder wie Schwestern, die Kinder des anderen wie die eigenen Kinder. Im Falle des Verlustes eines dieser *musahips* übernimmt der am Leben gebliebene die Verantwortung und sorgt für die Familie des anderen.

Im Laufe der Binnenmigration in den 50er Jahren, aber insbesondere durch die Politisierung in den 70er Jahren hat die Wegbruderschaft ihre Bedeutung verloren und wurde ab diesem Zeitpunkt kaum noch eingegangen.

#### 2.4.6 Die Rezeption Atatürks

Bei vielen alevitischen Veranstaltungen, ebenso wie an vielen ihrer Versammlungsorte sowie in vielen alevitischen Wohnungen ist das Bild von Mustafa Kemal Atatürk<sup>90</sup> zu finden. Meistens steht das Bild von Atatürk neben dem von Ali und von Hacı Bektaş-ı

---

<sup>88</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 171.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 177.

<sup>90</sup> Mustafa Kemal Atatürk, gest. 1938, der erste Staatspräsident der Republik Türkei.

Veli<sup>91</sup>.

Ein großer Teil der türkischen Aleviten haben bis heute noch Sympathien für Atatürk. Die Zuneigung zu ihm ging so weit, dass viele Aleviten in ihm den *mehdi*<sup>92</sup> (dt. Messias) sahen.<sup>93</sup> Sie unterstützten seine Ziele nicht nur passiv, sondern zum Teil auch aktiv. Der als Retter gesehene Atatürk soll die Hoffnung der Aleviten auf soziale Gerechtigkeit erweckt haben.

Im Osmanischen Reich lebten die Aleviten in Isolation und wurden in die Marginalität gedrängt. Sie hatten in der Mehrheitsgesellschaft keinen Platz, und nur durch *takiyye* konnten sie an dieser teilnehmen. Aus der Ausgrenzung und Verachtung unter der sie im Osmanischen Reich litten,<sup>94</sup> erwuchs die Hoffnung, dass sie durch die neue Regierung von Mustafa Kemal Atatürk mehr an Anerkennung gewinnen würden. Sie hofften, dass sie durch die Säkularisierungsmaßnahmen aus der Isolation befreit werden würden,<sup>95</sup> und sahen gleichzeitig die säkularistische Politik als eine Möglichkeit der Legitimation ihres eigenen Bekenntnisses.

Atatürk, damals Mustafa Kemal, besuchte im November 1919 Hacıbektaş.<sup>96</sup> Dort wurde ihm Unterstützung seitens der Aleviten und Bektaşis im Befreiungskrieg zugesagt. Sein Besuch erschien den Aleviten, die im Osmanischen Reich lange unterdrückt worden waren, als Beweis für die Anerkennung und für die Wahrnehmung ihrer Existenz.

Das politische Handeln von Mustafa Kemal wurde in einen religiösen Zusammenhang gesetzt, wodurch ihm eine Rolle als „Heilsbringer“ zukam. Viele Aleviten interpretierten Atatürk als Retter, der die Aleviten aus der Isolation und Unterdrückung befreien würde. Es sind sogar teilweise Aussagen zu finden, die Atatürk als Bektaşî darstellen. Bisweilen wird Atatürk der Status eines Heiligen zugewiesen, der in seinen politischen Visionen

---

<sup>91</sup> Hacı Bektaş-ı Veli ist ein alevitischer Heiliger, der im 13. Jahrhundert in der zentralanatolischen Kleinstadt, die heute Hacıbektaş genannt wird, lebte. Er wird als Autor von wichtigen ethischen Geboten des Alevitentums angesehen. Der Bektaşî-Orden wird auf ihn zurückgeführt. Sökefeld, „Glossar“, *Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora* (Bielefeld 2008), 243.

<sup>92</sup> Für die historische Entwicklung des Begriffs *mehdi* siehe Wilfred F. Madelung, „al-Mahdī“, *The Encyclopedia of Islam* (New Edition, Bd. 5), 1230-1238.

<sup>93</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş / Aleviten*, 62; Dressler, *Die Alevitische Religion*, 180; Vorhoff, *Die Aleviten*, 27.

<sup>94</sup> Dressler, *Die Alevitische Religion*, 244.

<sup>95</sup> Dreßler, *Die civil religion der Türkei*, 84.

<sup>96</sup> Es existieren zweierlei Erzählungen bezüglich des Besuches von Atatürk. Die zwei Zweige der *Bektaşî*-Orden, nämlich der *Çelebi*- (Nachfahren von Hacı Bektaş-ı Veli, *Çelebiler* genannt) und der *Babağan*-(die Geistigen die dem Weg von Hacı Bektaş-ı Veli führen, der Oberhaupt genannt *Dedebaba*) Zweig. Als Repräsentant von den beiden Zweigen sind die Erklärungen von Celalettin Ulusoy (gestorben 1990) und von Bedri Noyan (gestorben 1997) gegenüberstehend vorhanden. Darüber hinaus wurde der amtierende *Çelebi Cemalettin Efendi* in der ersten Nationalversammlung als Abgeordneter tätig. Für ausführlicheres über den Besuch siehe, Markus Dreßler, *Die civil religion der Türkei*, 94-97. Weiteres über die Unterteilung der *Bektaşî* siehe, Yaman, *Alevilik ve Kızılbaşlığın Gizli Tarihi*, 78f.

originär alevitische Ideale verwirklichen wollte. In diesem Kontext finden wir in der Literatur auch Aussagen, in denen Atatürk als *mehdi* bezeichnet wird.<sup>97</sup>

Trotz der hohen Erwartungen, beziehungsweise der Hoffnungen, die in Atatürk gesetzt wurden, sind die Aleviten bis heute nicht als eine eigenständige Religionsgemeinschaft anerkannt, das heißt ihr Bekenntnis ist nicht gesetzlich anerkannt und sie sind auch heute noch Benachteiligungen ausgesetzt. Sie wurden auch in der Republikzeit des Öfteren unterdrückt und waren Verfolgungen ausgesetzt.<sup>98</sup>

#### 2.4.7 Identität und Imagination

Diese Arbeit legt ihren Schwerpunkt auf die imaginierte Konstruktion alevitischer Identitäten im Roman „Son Görgü Cemi“. Hier müssen wir zwischen verschiedenen Phänomenen unterscheiden. Die „alevitischen Identitäten“, die der Tatsache zu verdanken sind, dass die alevitische Gemeinschaft in der Türkei eine sehr heterogene ist, sind in dieser Arbeit nicht von Interesse. Jedoch finden wir auch in der recht homogenen Gruppe, die in der Quelle vorgestellt wird, verschiedene Strömungen im Hinblick auf identitätsstiftende Aspekte, die in Teil Vier dieser Arbeit genauer untersucht werden. Deren Manifestationen werden hier als „alevitisches Identitäten“ bezeichnet. Zudem gibt es eine „alevitisches Identität“, deren Basis die von allen „Identitätsgruppen“ geteilten gemeinsamen Punkte der Identifikation sind. Diese „alevitisches Identität“ kann, ebenso wie die genannten verschiedenen „alevitischen Identitäten“, als kollektive Identität bezeichnet werden. Diese, auch „Wir-Identität“ genannt, ist ein Bild, welches Assmann folgendermaßen erklärt:

„[Ein Bild], das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der Identifikation seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht ‘an sich’, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Bewußtsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.“<sup>99</sup>

Das Individuum, dessen Bewusstsein sich im Austausch mit den anderen Gruppenmitgliedern entwickelt, kann sein Selbst nur durch die Abgrenzung vom Anderen formen.<sup>100</sup> Auch im bearbeiteten Roman findet Identitätsbildung über Abgrenzung statt. Die Hauptgruppen hier sind die Sunniten, die Armenier und die anderen Christen, aber auch ehemalige Dorfbewohner und Stadtbewohner. Die Auseinandersetzung mit diesen wird in Kapitel Vier genauer untersucht. Jan Assmann spricht vom Kollektivgedächtnis,

---

<sup>97</sup> Dreßler, *Die civil religion der Türkei*, 115.

<sup>98</sup> Dressler, *Die Alevitische Religion*, 249.

<sup>99</sup> Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 132.

<sup>100</sup> Vorhoff, *Alevitische Identität*, 25.

dessen eigentliche Aufgabe es ist, eine kollektive Identität zu vermitteln. Diese Identität formt das Gewissen mit Hilfe der gesellschaftlichen Werte und Normen.<sup>101</sup> Um der Gesellschaft die kulturellen Erinnerungen zu erhalten, bedienen sich beide,

„[...] das Kollektiv und der Einzelne, des Archivs der kulturellen Traditionen, des Arsenalen der symbolischen Formen des ‘Imaginaires’[sic!] der Mythen und Bilder, der ‘Großen Erzählungen’, der Sagen und Legenden, Szenen und Konstellation, die nur immer im Überlieferungsschatz eines Volkes lebendig oder reaktivierbar sind.“<sup>102</sup>

Die Aleviten definieren sich als Wir-Gruppe durch ihre kollektive Identität. Diese Identität wird aus „geteilten historischen Erinnerungen, soziokulturellen und religiösen Traditionen sowie aus einem gemeinsam verwendeten Symbolsystem“<sup>103</sup> erzeugt.

Wenn hier der Begriff „Imagination“ verwendet wird, so nicht in erster Linie um dem Umstand Rechnung zu tragen, dass jede Identität in gewisser Hinsicht imaginiert ist, sondern um darauf hinzuweisen, dass es nicht um eine oder mehrere alevitische Identitäten per se geht, sondern um die Identitäten, die der Autor des Romans imaginiert und seinen Figuren zuweist.

### 3. Die erzählte Zeit im historischen Kontext

Eines der auffälligsten Merkmale des Romans „Son Görgü Cemi“ sind die häufigen Zeitsprünge. Der Haupthandlungszeitraum ist zu Beginn des Romans die Zeit des Ersten Weltkriegs (1914-1918), beziehungsweise die Zeit der Deportation der Armenier (1915). Insofern liegt der Schwerpunkt in dieser Erzählebene auf der „Armenischen Frage“. Auch gibt es Rückblicke auf historisch belegbare Ereignisse, beziehungsweise Kriege, wie zum Beispiel auf die Balkankriege (erster Balkankrieg: 1912/13, zweiter Balkankrieg 1913). Der Handlungszeitraum reicht bis zum Befreiungskrieg (1919-1922), der auf die Niederlage im Ersten Weltkrieg folgte.

Um die Darstellung der in der Quelle geschilderten historischen Ereignisse nachvollziehen zu können, werden in diesem theoretischen Teil der Arbeit die konkreten, historisch belegbaren Vorkommnisse wiedergegeben, allerdings in kurzer Form als Hintergrundwissen. Die Geschichte dient in dieser Arbeit dazu, die imaginierten Identitäten der Aleviten anhand der Geschichte herauszuarbeiten, und ist insofern nur Mittel zum Zweck. Es werden im Folgenden zuerst kurz die Balkankriege skizziert, daraufhin der Erste Weltkrieg und zuletzt der Befreiungskrieg. Der „Armenischen Frage“

---

<sup>101</sup> Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis* (Originalausgabe München 2000), 17.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>103</sup> Kehl-Bodrogi, *Was du auch suchst*, 12.

wird eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet; denn auch in der Quelle wiegt diese schwerwiegender als die anderen historischen Vorkommnisse, und somit hat sie eine größere Rolle in der vom Autor imaginierten Identitätsfindung als alle anderen historischen Vorkommnisse. Zum Verständnis der „Armenischen Frage“ wird zuerst die Vorgeschichte des Konfliktes dargestellt. Dieser folgt die Beschreibung der Deportation der Armenier und ihre Folgen und zu allerletzt werden die historisch belegbaren Beziehungen zwischen den Armeniern und den Aleviten dargelegt, um die in der Quelle dargestellten Verhältnisse besser nachvollziehen zu können.

### 3.1 Räumlich - historischer Hintergrund des Romans

Die durch große Intensität auffallende Schilderung der „Armenischen Frage“ bemüht sich darum, nah an den Tatsachen zu bleiben. Der eigentliche Handlungsort des Romans ist das Dorf Onar, das zum Landkreis Arapkir gehört. Arapkir gehörte im Osmanischen Reich zu der Provinz Mamuretülaziz (heute Elazığ). Heute gehört es zur Provinz Malatya. In Onar lebten zu keiner Zeit Armenier, jedoch gab es im Jahre 1914 im Landkreis Arapkir laut einer Volkszählung 8.545<sup>104</sup> Armenier. Diese machten somit etwa die Hälfte der Einwohner aus.<sup>105</sup> In der gesamten Türkischen Republik lebten 1983 laut Andrews nur noch ca. 60.000 Armenier.<sup>106</sup>

### 3.2 Die Balkankriege, der Erste Weltkrieg und der Befreiungskrieg

Das Osmanische Reich, welches einst eine der stärksten Großmächte war, fing spätestens im 19. Jahrhundert an zu zerfallen. Das nationalistische Konzept, was das Jahrhundert prägte, fand auch ihren Weg ins Osmanische Reich. Die Staaten kämpften um ihre Autonomie und Befreiung vom Osmanischen Reich: Im Jahre 1830 setzten die europäischen Mächte durch, dass sich ein auf dem Papier unabhängiger aber in Wahrheit in der Machtkontrolle der Europäer stehender griechischer Staat, auf der Peloponnes<sup>107</sup> und in Attika<sup>108</sup> bildete.<sup>109</sup> Obwohl die serbischen Aufstände auf die Jahre um 1800 zurück

---

<sup>104</sup> Halaçoğlu, *Arşiv Belgeleriyle Ermeni Faaliyetleri*, Ankara 2005.

<sup>105</sup> Osman Köker [Hrsg.], *Armenier in der Türkei vor 100 Jahren - Mit Postkarten des Sammlers Orlando Carlo Calumeno* (Istanbul 2005), 299.

<sup>106</sup> Helga Anshütz, „Christliche Gruppen in der Türkei“, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Hrsg. Peter Alford Andrews (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr. 60.1) (Wiesbaden 2002), 454.

<sup>107</sup> Peloponnes ist eine Insel, die im Süden des Festlandes von Griechenland liegt.

<sup>108</sup> Der Region Attika liegt auf der südöstlichen Halbinsel Griechenlands.

<sup>109</sup> Suraiya Faroqhi, *Geschichte des Osmanischen Reiches* (5. Aufl. München 2010), 89.

gehen,<sup>110</sup> fand auch das serbische Fürstentum im Jahre 1830 seine Anerkennung als ein kleines autonomes Gebilde auf internationaler Ebene. Ungeachtet dessen blieb es nach wie vor Teil des osmanischen Staatsverbandes. Später entwickelten sich die Bestrebungen um Autonomie und Unabhängigkeit auf dem Territorium des heutigen Bulgariens.

Nach diesen Entwicklungen auf dem Balkan koalierten im Oktober des Jahres 1912 Griechenland, Serbien und Bulgarien und griffen das Osmanische Reich an. Die folgenden militärischen Auseinandersetzungen gingen als 1. Balkankrieg in die Geschichte ein. Daraufhin drang Bulgarien bis an die Çatalca Linie<sup>111</sup> vor und eroberte Edirne. Dem folgte ein Waffenstillstand, doch das Osmanische Reich litt trotzdem unter den Folgen des Krieges.<sup>112</sup> Die İttihat ve Terakki nahm nach dieser Niederlage die Macht in die Hand und gründete eine neue Regierung.

Der 2. Balkankrieg begann kurz darauf am 29. Juli 1913.<sup>113</sup> Die Regierung schaffte es zwar, die Stadt Edirne wieder zurück zu erobern, jedoch verlor sie Mazedonien und den Sancak Novipazar, und seiner mehrheitlich muslimischen Bevölkerung auch Albanien und die Ägäischen Inseln.<sup>114</sup> Am 29. Oktober schlossen die zwei Länder, Bulgarien und das Osmanische Reich Frieden.<sup>115</sup>

Auf den beiden Balkankriegen folgte schließlich der Erste Weltkrieg. Das Osmanische Reich unter der Macht der İttihat ve Terakki Cemiyeti versuchte, ein Allianz mit den Mittelmächten<sup>116</sup> zu erreichen. Ein wichtiger Grund dafür war, so Faroqhi, unter anderem „der gemeinsame Gegner Russland, dessen Regierung eine Kontrolle der Meerengen anstrebte.“<sup>117</sup> Trotzdem hätte die Istanbuler Regierung gewiss einen Krieg mit der Entente<sup>118</sup>, besonders mit England vermeiden wollen, doch schon der Versuch eines Allianz mit England als auch Verhandlungen im Bezug auf Russland waren gescheitert. Dazu kam, dass das Osmanische Reich im Inneren unter dem Nationalismus und Islamismus und von Außen unter der imperialistischen Macht der europäischen Länder litt. Im Jahr 1878 fand unter Teilnahme der europäischen Mächte und des Osmanischen Reiches der Berliner Kongress statt. Man wollte durch Vereinbarungen die Zufriedenheit

---

<sup>110</sup> Faroqhi, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 89f.

<sup>111</sup> Çatalca ist ein Landkreis gehörig der Provinz Istanbul.

<sup>112</sup> Klaus Kreiser/Christoph K. Neumann [Hrsg.], *Kleine Geschichte der Türkei* (Bonn 2005), 355f.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 356.

<sup>114</sup> Josef Matuz, *Das Osmanische Reich: Grundlinien seiner Geschichte* (4. bibliographisch ergänzte Aufl. Darmstadt 2006), 259f.

<sup>115</sup> Kreiser/Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei*, 356.

<sup>116</sup> Die Mittelmächte waren im Ersten Weltkrieg ein Militärbündnis, deren Hauptverbündeten das Deutsche Reich und Österreich-Ungarn war.

<sup>117</sup> Faroqhi, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 98.

<sup>118</sup> Die Entente ist ein Militärbündnis im Ersten Weltkrieg gewesen. Frankreich, England und Russland waren verbündete der Entente.

aller Teilnehmer erreichen. Hierzu gehörte auch der Beschluss des Fortbestandes des Osmanischen Reiches, welchen Europa garantierte, sowie das Versprechen der Osmanen, die Lage der Armenier zu verbessern, indem man Reformen umsetzen und die Armenier vor kurdischer und tscherkessischer Bedrohung in den Provinzen beschützen würde.<sup>119</sup> Die İttihat ve Terakki wollte diese Versprechen jedoch nicht umsetzen, und die versprochenen Reformen im Osten des Reiches nicht verwirklichen; denn sie befürchtete, die Macht in diesen Gebieten zu verlieren.<sup>120</sup> Ein weiterer Grund war die Zuneigung der İttihat ve Terakki zum Deutschen Reich. Das Osmanische Reich hatte mit der Niederlage gegen die Russen seine Macht in den Ostprovinzen, wenn auch nur vorübergehend, beinahe verloren. Die İttihat ve Terakki hoffte, dass Deutschland besiegen würde und dass sie dadurch wieder an Macht gewinnen würde. Auch war das Deutsche Reich, welches sich schon in den Vorkriegsjahren im Osmanischen Reich militärischen Einfluss schaffen wollte und versuchte, sich wirtschaftlich zu etablieren, das einzige Land, das bereit war, ein gleichberechtigtes Abkommen mit dem Osmanischen Reich zu unterschreiben. Dies bedeutete für die İttihat ve Terakki einen wichtigen Schritt in Richtung Unabhängigkeit.<sup>121</sup> Auch das Gefühl der Sicherheit sich an eine Großmacht anlehnen zu können, um bei einer militärischen Gefahr gewappnet zu sein, war ein wichtiger Faktor für die Regierung. Trotz dieser Zusammenhänge hinterfragt Zürcher das Bündnis und betont, dass noch heute die Diskussion geführt wird, warum die İttihat ve Terakki sich dafür entschieden hat, neben den Mittelmächten zu kämpfen.<sup>122</sup>

Schon ein Jahr nach dem Balkankrieg trat das Osmanische Reich in den Ersten Weltkrieg ein. Zuvor unterschrieb die İttihat ve Terakki am 2. August 1914 ein geheimes Abkommen mit den Deutschen, welches besagte, dass in dem Falle, das Russland dem Deutschen Reich den Krieg erklären sollte, auch das Osmanische Reich in die Allianz der Mittelmächte eintreten würde, also mit in den Krieg ziehen sollte. Als Gegenleistung sollte Deutschland das osmanische Territorium schützen.<sup>123</sup> In der Folge erklärte Russland den Deutschen tatsächlich den Krieg, wodurch das Osmanische Reich diesem nicht mehr entgehen konnte. Yerasimos berichtet, dass im Ersten Weltkrieg von den 4 Millionen Männern in Anatolien ungefähr 1,5 Million zum Militärdienst einberufen wurden.<sup>124</sup>

Der Krieg verlief für das Osmanische Reich an verschiedenen Fronten als Desaster.

---

<sup>119</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede*, 117.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 327ff.

<sup>121</sup> Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (23. Aufl. Istanbul 2009), 171.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>123</sup> *Ibid.*, 170f.

<sup>124</sup> Stefanos Yerasimos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye - Tanzimat'tan I. Dünya Savaşına* (Bd.2) (Istanbul 2007), 476.

Im Kaukasus, in Sarıkamış<sup>125</sup> kämpften die osmanischen Truppen gegen die russische Armee. Das Osmanische Reich musste eine drastische Niederlage in Kauf nehmen. Im Osten des Osmanischen Reiches kam es zu gewaltigen Unruhen zwischen den Muslimen und den Armeniern. In der Folge beschloss die osmanische Regierung, die İttihat ve Terakki, die Zwangsumsiedlung der Armenier und gab als Grund die Sympathie und die Unterstützung der Armenier für die russischen Gegner an<sup>126</sup>. Im Kapitel 3.3. wird näher auf die Zwangsumsiedlung der Armenier eingegangen.

Die osmanischen Truppen kämpften im Irak und am Suezkanal gegen England, außerdem kämpften sie auch in Galizien, Mazedonien und Rumänien.<sup>127</sup> Im Dardanellenfeldzug an der westlichen Front bekriegten sich die osmanischen Truppen mit der britisch-französischen Flotte. An dieser Front kam es zu einem Teilerfolg für das Osmanische Reich, welches die Meerengen blockierte und somit Russland den Weg versperrte.<sup>128</sup>

Bis Ende 1917 hatten die Osmanen mehr als 300.000 Soldaten verloren.<sup>129</sup> Der Krieg endete trotz einiger Erfolge für das Osmanische Reich mit einem Fiasko. Am 30. Oktober 1918 unterzeichnete das Osmanische Reich -am Ende seiner Kräfte- den Waffenstillstand von Mudros<sup>130</sup>. Das bedeutete auch das Ende des Ersten Weltkrieges für das Osmanische Reich und seine Niederlage. Nach dem Krieg überließ die İttihat ve Terakki die Regierung dem neuen Kabinett und trat ab. Viele der Anführer verließen das Land.

Die Alliierten hatten schon während des Ersten Weltkrieges das Osmanische Reich untereinander aufgeteilt und diese Aufteilung in Abkommen festgehalten.<sup>131</sup> Nach der Niederlage im Weltkrieg hat das Osmanische Reich den Friedensvertrag von Sèvres<sup>132</sup> am 10. August 1920 unterschrieben. Hiernach blieb vom Osmanischen Reich nur noch ein kleines Land mit der Hauptstadt Istanbul.

Das Ende des Weltkrieges eröffnete die kemalistische Ära. Neben der Osmanischen Regierung bildete sich eine zweite Macht, die unabhängig von dieser einen nationalen

---

<sup>125</sup> Sarıkamış ist ein Landkreis der Provinz Kars, im Nordosten der Türkei.

<sup>126</sup> Matuz, *Das Osmanische Reich*, 265.

<sup>127</sup> Ibid., 264f.

<sup>128</sup> Gottfried Hagen, „Die Türkei im ersten Weltkrieg“, *Heidelberger Orientalistische Studien*, Hrsg. Anton Schall (Band 15)(Frankfurt am Main [et al.], 1990), 24.

<sup>129</sup> Ahmad spricht von 300.000 Toten bis 1917, diese Angabe ist leider nicht überprüfbar, da er gänzlich ohne Angaben seiner Quellen arbeitet. Feroz Ahmad, *Geschichte der Türkei*(Essen 2003), 85; Tucker gibt die Angabe von 600.000 Toten, nach dem Kriegsende. Spencer Tucker (Hrsg.): *The Encyclopedia of World War I. A Political, Social and Military History*. (Santa Barbara 2005), 273; Dagegen sagt Zürcher, dass die Berechnung der osmanischen Gefallenen im Ersten Weltkrieg eine riskante Sache wäre und nicht genau überprüfbar sei. Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 181, Anm. 21.

<sup>130</sup> Der Waffenstillstand Mudros wurde am 30. Oktober 1918 unterzeichnet. Weiteres siehe, Kreiser/Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei*, 377.

<sup>131</sup> Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 215.

<sup>132</sup> Faroqhi, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 101.

Befreiungskrieg führte. An der Spitze dieser Bewegung stand Mustafa Kemal. Die Große Türkische Nationalversammlung in Ankara versammelte sich am 23. April 1920. Hier wurde beschlossen, dass das Ziel der Widerstandsbewegung die Unabhängigkeit und die Unverletzlichkeit von Kalifat und Sultanat, sowie das Wohl des Vaterlands seien. Des Weiteren besiegten die türkischen Truppen die Griechen bei İnönü (liegt in Eskişehir) und am 30. August 1922 bei Dumlupınar<sup>133</sup> (liegt in Afyon) unter dem Kommando von Mustafa Kemal mit ca. 300.000 Soldaten. Daraufhin besetzten sie İzmir und unterzeichneten anschließend den Waffenstillstand von Mudanya<sup>134</sup> mit den Entente-Mächten.<sup>135</sup>

Die endgültige Beendigung des nationalen Befreiungskrieges der Türken kam durch den Friedensvertrag von Lausanne<sup>136</sup> vom 24. Juli 1923, der die Grenzen der neuen Türkei anerkannte. Somit wurde das Abkommen von Sèvres ungültig. Am 29. Oktober 1923 wurde die Türkische Republik gegründet und das Laizismusprinzip übernommen, sowie Kalifat und Sultanat abgeschafft.

### 3.3 Die „Armenische Frage“

Die Beziehungen zwischen den im Osmanischen Reich ansässigen Armeniern und der muslimischen Bevölkerung war schon Ende des 19. Jahrhunderts gereizt. Der Beschluss zur Deportation der Armenier wurde am 27. Mai 1915 gefasst und „Provisorisches Gesetz über die vom Militär zu befolgenden Maßnahmen gegen Personen, die in Kriegszeiten den Maßnahmen der Regierung zuwiderhandeln“<sup>137</sup> genannt.

Bevor hier die Deportation an sich thematisiert wird, ist es wichtig, die gereizten Beziehungen in der Zeit des Herrschers Abdülhamid II.<sup>138</sup> darzustellen, um die Folgen besser verstehen zu können.

Im Jahre 1839 übernahm das Osmanische Reich die europäischen Rechtsnormen als *Tanzimat*<sup>139</sup> (dt. Neuordnung) Reformen.<sup>140</sup> „[Die] Reformen [...] sicherte[n] ungeachtet

---

<sup>133</sup> Dumlupınar ist ein Landkreis von Kütahya

<sup>134</sup> Durch den Waffenstillstand von Mudanya am 11. Oktober 1922 zwischen der Entente-Mächte und der kemalistischen Regierung gewann der türkische Unabhängigkeitskrieg einen wichtigen Ansatz.

<sup>135</sup> Matuz, *Das Osmanische Reich*, 276.

<sup>136</sup> Faroqhi, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 101.

<sup>137</sup> Taner Akçam, *Armenien und der Völkermord - Die Istanbul Prozesse und die türkische Nationalbewegung* (Hamburg 2004), 61.

<sup>138</sup> Sultan Abdülhamid II. (22. September 1842-10 Februar 1918) war der 34. Sultan des Osmanischen Reiches. Er regierte das Reich von 1876 bis 1909.

<sup>139</sup> *Tanzimat* (eig. *Tanzimat -ı Hayriye*, dt. *Wohltätige Neuordnung*) umfasst die Reformmaßnahmen im Osmanischen Reich, die seit 1839 eingeleitet wurden.

<sup>140</sup> Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 20.

der Religionszugehörigkeit allen Untertanen des Sultans die Gleichstellung und die Sicherheit des Lebens, des Besitzes und der Ehre zu.“<sup>141</sup> Die *Tanzimat*-Reformen waren Folgen der fehlenden Gleichberechtigung der Nichtmuslime, die die europäischen Großmächte als Vorwand nahmen, um sich in die inneren Angelegenheiten des Osmanischen Reiches einzumischen und an Einfluss zu gewinnen. Nachdem klar wurde, dass die Umsetzung der Reformen nur sehr begrenzt stattfand, setzte das Ausland das Reich unter Druck. Dies führte zu der Veröffentlichung eines neuen Erlasses im Jahre 1856, dem Reform-Erlass, (türk. *Islahat Fermanı*). Dieser Erlass sicherte zu, dass die Muslime und die Nichtmuslime gleichgestellt werden sollten und dass ein osmanisches „Staatsbürgerprinzip“<sup>142</sup>, welches für alle Untertanen Gültigkeit haben soll, eingeführt werden sollte. Man gab jedem *millet*<sup>143</sup> das Recht, ein eigenes Parlament zu gründen.<sup>144</sup> Wichtig ist auch die Verfassung von 1876<sup>145</sup>, in welcher auch der allgemeine Begriff „Osmanen“ auftaucht.

Trotz dieser Reformen konnte man die Ungleichheit nicht ausräumen, die Staatsreligion Islam wurde gefestigt.

„Die fehlende geistige Bereitschaft in der Gesellschaft tat ein übriges, um die Gleichstellung der Staatsbürger zu verhindern. So trat anstelle der aufgrund [sic!] der Reformen erwarteten Annäherung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen die entgegengesetzte Entwicklung ein. Viele Muslime betrachteten die Gleichstellung der Christen als ‘grundsätzliche Abweichung von der islamischen Tradition.’ Sie verletzte [sic!] ‘die Prinzipien und Gefühle der Muslime.’ In ihren Augen konnte man Christen zwar ‘dulden’, [...] aber nicht mit ihnen gleichgestellt sein.“<sup>146</sup>

Die osmanischen Armenier lebten hauptsächlich im Osten des Osmanischen Reiches. Die beschriebene Reformära<sup>147</sup> im 19. Jahrhundert ermöglichte auch, dass die Nichtmuslime und die sich in dieser Zeit in Ost-Anatolien befindenden westlichen Missionare, moderne Schulen in den Provinzstädten errichten konnten. Dies führte zur einer armenischen Renaissance.<sup>148</sup> „Sozialneid seitens der Muslime blieb nicht aus.“<sup>149</sup> Doch die Reformära

---

<sup>141</sup> Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 20f.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>143</sup> *Millet* waren die konfessionell definierten Gemeinden, wie die Armenier, Griechen oder Juden. Seitdem hat es einen Bedeutungswandel durchlaufen und bedeutet heute Nation, Nationalität.

<sup>144</sup> Dem entsprechend erhielt die armenische Bevölkerungsgruppe am 29. März 1863 ein Parlament, das heißt ein Selbstverwaltungsrecht, das aus einer religiösen und einer zivilen Kammer bestand. Der offizielle Repräsentant der Gemeinschaft war der Patriarch in Istanbul. Das Parlament hatte 140 Abgeordnete. Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 21.

<sup>145</sup> Durch die Verfassung von 1876 wurde die Unteilbarkeit des Osmanischen Reiches bestärkt. Die politische Gleichberechtigung der Nichtmuslimen wurde in dieser Verfassung noch stärker hervorgehoben.

<sup>146</sup> Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 22. Der Verfasser bezieht sich auf B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğusu*, Ankara 1988.

<sup>147</sup> Hans-Lukas Kieser, *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah* (Zürich 2003), 13.

<sup>148</sup> Kieser, *Der Völkermord und die Shoah*, 14.

<sup>149</sup> *Ibid.*, 14.

löste sich in Luft auf, als Sultan Abdülhamid II. das Parlament auflöste und die Verfassung von 1876 suspendierte. Auch vergaß Abdülhamid die Versprechen gegenüber den Armeniern, die er auf dem Berliner Kongress gegeben hatte. Der bevorstehende und teilweise schon geschehene Verlust des Balkans brachte ihn dazu, dass er an den Provinzen des Ostens festhielt. Ein anderer Grund hierfür war, dass sich auch muslimische Flüchtlinge in Anatolien niederließen, sowie die Tatsache, dass er auf keinen Fall eine Autonomie der Armenier zulassen wollte, geschweige denn eine Unabhängigkeit.<sup>150</sup>

Das multinationale Osmanische Reich litt im 19. Jahrhundert tatsächlich unter demographischen Veränderungen, da einzelne Nationen Kriege führten und sich von dem Reich befreiten. Insbesondere, litt das Reich nach der Befreiung Griechenlands, und besonders des Balkangebietes.<sup>151</sup> Diese Verluste hatten das Reich für eventuelle weitere Verluste sensibilisiert, und es wurde alles versucht, solche zu verhindern.

Die Unterstützung der entstandenen armenisch-revolutionären Bewegung durch die europäische Diplomatie, und das Versprechen vom Berliner Kongress, dass Reformen in den Ostprovinzen durchgesetzt werden würden, gab den Armeniern viel Hoffnung. Auch nahmen sie sich die Unabhängigkeitsbewegung auf dem Balkan zum Vorbild und „[all] das entfremdete sie den osmanischen Machthabern, während Europa seine Reformversprechen bis am Vorabend des Weltkrieges nicht einlöste, beziehungsweise einforderte.“<sup>152</sup>

Als die armenischen Revolutionäre bemerkten, dass die Versprechen nicht eingehalten wurden, versuchten sie, durch Blutvergießen die europäische Öffentlichkeit auf sich aufmerksam zu machen, um die Reformen zu beschleunigen. Somit hatten die Versäumnisse der Europäer schwerwiegende Konsequenzen gehabt, die nicht mehr rückgängig zu machen waren.<sup>153</sup>

Das Nationalbewusstsein der Armenier verstärkte sich unter anderem durch den Einfluss der Missionare. Die Armenier, lernten durch die Missionare die Volkssprache zu schätzen, sie erhielten allgemeine Bildung, lernten aufklärerisches Gedankengut und christlich geprägte Geschichtsbilder kennen.<sup>154</sup>

Die İttihat ve Terakki gewann im Jahre 1908 viel Mitspracherecht in der Politik des Osmanischen Reiches. Sie setzte 1909 Sultan Abdülhamid II. ab und schickte ihn ins Exil. Als Nachfolger brachte sie seinen Bruder Mehmed Reşad (1909-1918) an die Macht.

---

<sup>150</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede*, 117ff.

<sup>151</sup> Siehe Kapitel 3.2. der vorliegenden Arbeit.

<sup>152</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede*, 166.

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> Ibid.

Zudem veranlasste sie neue Verfassungszusätze, durch die die Macht des Sultans verringert wurde.

Das Osmanische Reich basierte rechtlich auf dem islamischen Recht, obwohl es ein multiethnisches und multireligiöses Reich war. Das Rechtssystem unterteilte die Untertanen in zwei Gruppen: Die Muslime und die Nichtmuslime. Außer diesen beiden Hauptunterteilungen spielten die ethnischen Zugehörigkeiten keine große Rolle. Die Nichtmuslime mußten seit dem 16. Jahrhundert eine extra Steuer bezahlen, die *cizye*<sup>155</sup> (dt. Kopfsteuer) genannt wurde. Diese mussten sie wegen ihrer Religionsangehörigkeit zahlen.<sup>156</sup> Sie wurden als untergeordnete Gemeinschaft der sunnitisch-islamischen *ümmet*<sup>157</sup> unterstellt und oft mit degradierenden Begriffen wie *zimmi*, *gavur*, *kafir* (dt. Ungläubiger, Heide, Ketzer), bezeichnet. Die Armenier wurden als *millet* anerkannt, das heißt als Angehörige einer Offenbarungsreligion. Aus diesen Gründen wurde die Wiedereinführung der Verfassung von 1876 im Jahre 1908 durch die *İttihat ve Terakki* von den Armeniern begrüßt. Die Menschen hofften, dass sich das Ideal des damals eingeführten Osmanismus (türk. *Osmanlıcilık*) durchsetzen würde, was bedeutet hätte, dass alle Bürger im Reich ohne Rücksicht auf ihre Religionsangehörigkeit, als gleichgestellte Bürger wahrgenommen worden wären.<sup>158</sup> Es gab die Hoffnung auf ein multiethnisch-modernes Osmanisches Reich und auf eine Wende, von der Gewaltherrschaft Abdülhamids zu einer liberalen Zukunft. Doch dieser Optimismus ging schnell verloren, als die *İttihat ve Terakki* nach dem 2. Balkankrieg und ihrem Machtgewinn im Jahre 1913 ihre Politik in eine andere Richtung lenkte und, laut Kieser sich „eine Politik der muslimischen Einheit“<sup>159</sup> einstellte. Das nationale Gedankengut<sup>160</sup> der *İttihat ve Terakki* löste den Osmanismus und sogar den Islamismus (türk. *İslamcılık*) ab. Der Islamismus verschwand jedoch nicht ganz; denn er war ein wichtiger Punkt bei der Mobilisierung der sunnitischen Kurden. Zürcher berichtet davon, dass nicht nur die *İttihat ve Terakki*, sondern auch die Minderheiten, wie die Bulgaren und die Armenier, nicht dauerhaft an dem Ideal des Osmanismus festhielten, sondern nach Autonomie strebten.<sup>161</sup>

Auch Russland und die europäischen Großmächte übten einen enormen Druck auf das

---

<sup>155</sup> Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 19.

<sup>156</sup> Kieser, *Der Völkermord und die Shoah*, 13.

<sup>157</sup> *Ümmet* (dt. Umma) bedeutet Gemeinschaft, Volk. Die Bezeichnung betrifft die Gemeinschaft aller Muslime. Ralf Elger, „Umma“, *Kleines Islam - Lexikon: Geschichte, Alltag, Kultur*, Hrsg. Ralf Elger, (Bundeszentrale für politische Bildung Schriftenreihe, Band 383) (4. aktual. und erweit. Aufl., Bonn 2006), 330f.

<sup>158</sup> Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 195.

<sup>159</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede*, 275.

<sup>160</sup> Näheres zum Nationalismus der *İttihat ve Terakki Cemiyeti* siehe, Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 195-200.

<sup>161</sup> Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 195.

Osmanische Reich aus, so dass am 8. Februar 1914<sup>162</sup> ein Reformplan für den Osten des Reiches unterzeichnet wurde. Diese geplanten Reformen lösten die Befürchtungen aus, dass sie „ein Schritt in Richtung Aufteilung des Reiches waren.“<sup>163</sup> Die İttihat ve Terakki befürchtete, dass sich der Staat durch den Verlust der ostanatolischen Provinzen auflösen würde.

Ihre Hoffnung auf die Wiedergewinnung ihrer verlorenen Macht, stieg mit dem Eintritt in den Ersten Weltkrieg jedoch wieder; denn der Krieg verlieh ihnen die Möglichkeit, die unterzeichneten Verträge für nichtig zu erklären und somit mehr Handlungsfreiheit zu erhalten. Dazu kam noch die Hoffnung, die verlorenen Gebiete zurück zu erobern.

### 3.3.1 Die Deportation

Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts gab es neben den bereits geschilderten politischen Gründen der Deportation, auch Aufstände und Überfälle zwischen den Muslimen und den Christen. Diese stellen einen Teil des kulturellen und sozialen Hintergrundes der 1915 begonnenen Vertreibung der armenischen Präsenz aus Anatolien dar.<sup>164</sup>

Die armenische Nationalversammlung beschwerte sich in diesen Jahren über Überfälle von Kurden und Tscherkessen, über Plünderungen und Morde und auch darüber, dass die Staatsbediensteten sie nicht als Zeugen vor Gericht akzeptierten. Die Tätigkeit der armenischen Nationalversammlung beschränkte sich auf das Beklagen von Ungerechtigkeiten und auf das Verlangen nach Reformen.<sup>165</sup> Schließlich wurde das Problem vor dem bereits erwähnten Berliner Kongress verhandelt, mit dem Ergebnis, dass die Armenier in Ostanatolien eine Selbstverwaltung erhalten sollen.<sup>166</sup> „Vielen [der Armenier] schwebte erstmals der Gedanke einer armenischen Selbstverwaltung, ja Unabhängigkeit vor.“<sup>167</sup> Somit wurde die „Armenische Frage“ internationalisiert. Der enorme Druck durch die europäischen Mächte, Reformen zu schaffen und den Nichtmuslimen bzw. den Armeniern Autonomie zu ermöglichen, führte dazu, dass die „Armenische Frage“<sup>168</sup> immer mehr zur Existenzfrage wurde.<sup>169</sup>

---

<sup>162</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede*, 329; Artem Ohandjanian, *Armenien - Der verschwiegene Völkermord* (Wien [et al.] 1989), 63.

<sup>163</sup> Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 46.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 22f.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>166</sup> Matuz, *Das Osmanische Reich*, 239.

<sup>167</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede*, 121.

<sup>168</sup> Im Gegensatz zu der in der wissenschaftlichen Literatur gängigen Meinung, dass es sich hierbei um einen Genozid handelt, gibt es auch andere Einschätzungen im Hinblick auf die „Armenische Frage“. So erklärt

In der Folge dieser internationalen Bemühungen um Ordnung und Reform in den von den Armeniern besiedelten Ostprovinzen wurde versucht, ethnisch-demographische Kategorien<sup>170</sup> einzuführen, um damit ethnisch-homogene Zonen zu bilden. Zwei mögliche Lösungswege traten in den Vordergrund. Einer war die Einführung von konkreten Reformen des Staates, indem man,

„volle Partizipation der Minderheiten, eine funktionierende Gendarmerie und einen unabhängigen Justizapparat schuf. [...] Die zweite Lösung wäre eine Autonomie, wo die Armenier, Süryani, Kurden (gem. die alevitischen Kurden), und weitere Volksgruppen für den Aufbau einer eigenen Verwaltung zusammenrufen müssen.“<sup>171</sup>

England tendierte zu der ersten Lösung, wobei es nicht ausschloss, dass es einen Übergang zur zweiten Lösung geben könnte.

Die armenische Bewegung trat mit Organisationen wie der Daschnaktsutjun (abgekürzt: Daschnak) und Huntschak in die Öffentlichkeit.<sup>172</sup> Diese Organisationen, die nationalistischen aber auch sozialistischen Charakter hatten, standen für revolutionäre Gewalt: Die Daschnak kämpfte für eine armenische Autonomie, sogar für eine Unabhängigkeit, wobei die Huntschak gegen das „armenische Establishment“ kämpfte.<sup>173</sup> Diese Organisationen, die auch „armenische Revolutionäre“ oder „Guerillas“ genannt wurden,<sup>174</sup> führten einen bewaffneten Widerstand. Eigentlich war der Waffenbesitz den Nichtmuslimen nicht gestattet, doch an abgelegenen Orten wurde er toleriert. Die Organisationen gelangten durch Waffenschmuggel aus Russland an Waffen. Dieser blühte seit dem russisch-türkischen Krieg. Obwohl diese Organisationen sehr groß und einflussreich waren, spaltete sich die armenische Gesellschaft, was die Akzeptanz dieser Bewegung anging.<sup>175</sup> Auch die staatliche Seite blieb nicht untätig. Die Osmanische Regierung unter der Herrschaft Abdülhamids, gründete die Hamidiye Reiterregimente. Diese Regimente waren, so Kieser, „Bestandteil einer zentralistischen Islamismuspolitik, die oppositionelle regionale und ethnisch orientierte Ansprüche in die Schranken weisen

---

Stefanos Yerasimos, dass „das türkische Volk, das persönlich in Anatolien mit den Nationalbewegungen konfrontiert war, [...] sich gezwungen [sah], diese mit den gleichen Waffen zu schlagen, auf die nationalistische, radikale Politik und Vernichtungspolitik zu antworten. Die Herausbildung eines nationalen türkischen Staates beginnt mit der armenischen Bewegung und deren Niederlage.“, *„Bizzat Anadolu'nun içerisinde 'milli' hareketlerle karşı karşıya kalan Türk halkı, bunlara aynı silâhla karşı koymak; milliyetçi, radikal, imha siyasetine yönelik bir cevap vermek zorunluluğunu duymuştur. Ulusal bir Türk devletinin oluşma süreci, Ermeni hareketi ve bu hareketin bozguna uğramasıyla başlar.“* Yerasimos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye* (Bd.2), 396.

<sup>169</sup> Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 25.

<sup>170</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede*, 123.

<sup>171</sup> Ibid.

<sup>172</sup> Ibid., 142.

<sup>173</sup> Ibid.

<sup>174</sup> Ibid., 143.

<sup>175</sup> Ibid., 144.

wollte.“<sup>176</sup> Laut Kieser beabsichtigte „Abdülhamid die Aufwertung der Kurden und die Festigung der sunnitischen Herrschaft in den Ostprovinzen“.<sup>177</sup>

Die „Lösung“ des armenischen Problems kam in den Jahren der Regierung der İttihat ve Terakki, die im Jahr 1913 die Macht im Osmanischen Reich übernahm: Nach dem Eintritt in den Ersten Weltkrieg nutzte der Machthaber Enver Paşa<sup>178</sup> den herrschenden Ausnahmezustand und gab den Beschluss zur Deportation der Armenier in den Osten Anatoliens. Diese begann im Mai 1915. Schließlich wurde bekannt, dass nicht nur die Armenier in den Grenzgebieten in den Osten deportiert werden sollten, sondern die gesamte armenische Bevölkerung. Der Staat äußerte sich dahingehend, dass die Armenier aus den Kriegsgebieten deportiert wurden, um die Gefahr einer Zusammenarbeit mit den Russen auszuräumen. Der tatsächliche Zeitpunkt des Deportationsbeschlusses folgte auf den armenischen Aufstand in Van, beziehungsweise auf die Einnahme von Van durch die Russen.<sup>179</sup> Der damalige Verweser von Erzurum, Scheubner-Richter, meldete die Tat wie folgt: „Vernichtung der ausgewiesenen Armenier auf dem Weg über Ersindjan [sic!] nach Kharput [sic!]“. <sup>180</sup> Lepsius berichtet, dass vom 10. bis zum 14. Juni, 20.000 bis 25.000 deportierte Armenier von Kurden und Regierungstruppen umgebracht wurden.<sup>181</sup> Die Massendeportationen endeten häufig mit ähnlich großen menschlichen Verlusten. Die Ermordungen fanden kontinuierlich statt, sei es durch Aushungern oder durch die Hand der Gendarmen oder der muslimischen Bevölkerung.

In der Regel wurde der Deportationsbeschluss nur wenige Tage zuvor der Bevölkerung mitgeteilt, sodass sie ihr Hab und Gut zurücklassen mussten. In wenigen Fällen fand die Bekanntmachung des Beschlusses etwa zwei Wochen vorher statt. Einige Armenier konnten sich und ihre Familie retten, indem sie zum Islam konvertierten. Von denen jedoch, die in Richtung der syrischen Grenze vertrieben wurden, wurden die Dörfer und die Häuser geplündert. Später, nach dem Ende der Deportation, wurden ihre Dörfer und Häuser von Muslimen besetzt.

Die Zahl der armenischen Opfer ist sehr umstritten. Lepsius berichtet von einer Million

---

<sup>176</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede*, 145.

<sup>177</sup> Ibid., 144.

<sup>178</sup> Enver Paşa war der Verteidigungsminister des Osmanischen Reiches und der Schwiegersohn des Sultans, er hatte die Macht in der Hand große Entscheidungen zu treffen. S. Masayuki Yamauchi, *Hoşnut Olamamış Adam - Enver Paşa / Türkiye'den Türkistan'a* (Istanbul 1995), 13.

<sup>179</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede: Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938*, Zürich 2000.

<sup>180</sup> Scheubner-Richters Bericht am 18 Juni 1915, zitiert nach Johannes Lepsius, *Deutschland und Armenien 1914-1918 - Sammlung Diplomatischer Aktenstücke* (Potsdam 1919), XXIV.

<sup>181</sup> Ibid.

Armeniern,<sup>182</sup> wobei Zürcher von 600.000 bis 800.000 spricht.<sup>183</sup> Klaus Kreiser sagt „dass in den Kriegsjahren mindestens 40 Prozent der armenischen Bevölkerung Anatoliens zu Tode kam.“<sup>184</sup>

Stefanos Yerasimos erklärt, dass ungefähr eine halbe Million Menschen ums Leben gekommen seien und analysiert das Verbrechen folgendermaßen:

„Für einige Mitglieder des Komitees für Einheit und Fortschritt schien eine ‘endgültige Lösung’ unumgänglich, damit die türkische Rasse der östlichen Provinzen weiter existieren kann. Es ist auch wahr, dass diese Personen entsprechend dieser Sichtweise Anweisungen gaben. Wenn diese Maßnahmen nur aufgrund von Angst- und Rachegefühlen durchgeführt worden wären und wenn es nur um Profit gegangen wäre, wären sie begrenzt gewesen. Die muslimische Bevölkerung beteiligte sich an den Massakern, sei es aus Rache, sei es aus Schutz vor zukünftigen Unterdrückungen und Pogromen gegenüber ihnen selbst, oder ganz einfach aus Inbesitznahme des Besitzes und Immobilien der Armenier“<sup>185</sup>

Nach offiziellen Aussagen waren die Gründe für die Deportation Spionageakte seitens der Armenier, die Existenz von Räuberbanden, Bombenfunde, hochverräterische Pläne durch die die Feinde unterstützt wurden und die Aufstände. Lepsius hingegen sagt, dass es nicht angemessen sei, die gesamte armenische Bevölkerung solcher Vergehen zu bezichtigen. In den Städten hätten die Armenier keine Aufstände geplant. Die angeblichen Aufstände seien Widerstandsbewegungen gegen die türkischen Streitkräfte gewesen.<sup>186</sup> In dieser Zeit soll die Organisation Teşkilat-ı Mahsusa (Spezialorganisation) in Ostanatolien aktiv gewesen sein, die während der Deportation an den Pogromen in Anatolien beteiligt waren.<sup>187</sup> Zwischen dieser und der İttihat ve Terakki, wird in der Literatur eine Verbindung gesehen, die sowohl Akçam<sup>188</sup> als auch Kieser<sup>189</sup> erwähnen. Sie schreiben davon, dass die Organisation für geheimdienstliche Operationen verantwortlich gewesen sei. Doch ist die Verbindung zwischen Teşkilat-ı Mahsusa und anderen Personen oder Organisationen nicht nachweisbar, da damals alle Schriftstücke, Akten und ähnliche Dokumente der

---

<sup>182</sup> Lepsius, *Deutschland und Armeniern 1914-1918*, LXIII.

<sup>183</sup> Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 176.

<sup>184</sup> Kreiser/Neumann [Hrsg.], *Kleine Geschichte der Türkei*, 375f.

<sup>185</sup> „İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bazı üyelerine, doğu vilayetlerindeki Türk ırkının yaşamasını sürdürebilmesi için, 'nihai bir çözüm' ün kaçınılmaz görüldüğü bir gerçektir. Bu kişilerin, bu doğrultuda talimatlar verdikleri de doğrudur. Ama, bu tedbirler korku ve öç duygularıyla, bu gelişmelerden anında yarar sağlama imkânlarıyla beslenip tamamlanmış olsalardı, sınırlı kalmaya mahkûmdur. Böylece bir kere daha, Müslüman sivil halk, ister öç almak, ister gelecekte kendine yönelebilecek olan baskı ve kıyım hareketlerinden korunmak ya da daha basiti, sadece Ermeniler'in sahip olduğu menkul ve gayrimenkul mallara elkoymak amacıyla olsun, katliama katıldı.“ Stefanos Yerasimos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye - Dünya Savaşı'ndan 1971'e* (Bd.3) (Istanbul 1992), 15.

<sup>186</sup> Lepsius, *Deutschland und Armeniern 1914-1918*, LXVI-LXXI.

<sup>187</sup> Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 32.

<sup>188</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>189</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede*, 591.

Organisation vernichtet worden waren.<sup>190</sup> In den Verhandlungen vor dem Kriegsgericht dementieren einige der Verantwortlichen der İttihat ve Terakki jegliche Verbindung. Der Innenminister Talat Paşa<sup>191</sup> äußerte sich dahingehend, dass es „[a]uf keinen Fall [...] zwischen der Teşkilât-ı Mahşûsa und der Partei İttihād ve Teraḳḳī eine Verbindung [gab].“<sup>192</sup> Diese Verbindung würde bedeuten, dass die Regierung eine Vernichtung der Armenier in Anatolien, nach heutiger Auffassung einen Genozid<sup>193</sup>, geplant und durchgeführt hätte.

Adanır spricht davon, dass die Verantwortlichen der Deportation den Tod der Armenier „wenn nicht gar geplant, so doch im Kauf genommen haben“<sup>194</sup> Am Ende des Vertreibungsaktes äußerte sich der Innenminister Talat Paşa wie folgt: „Die Armenische Frage existiert nicht mehr.“<sup>195</sup>

### 3.3.2 Folgen der Vertreibung

Der erste Zielort der Deportation war Aleppo. Von hier aus wurden die Überlebenden in Lagern gesammelt und in zwei Richtungen deportiert: in den Süden von Syrien oder in die Wüste des Irak. Diejenigen die die Deportation überlebten, wurden in den Ansiedlungslagern nicht ausreichend mit Lebensmitteln versorgt, weshalb viele durch Verhungern oder durch Krankheiten ums Leben kamen. Von den wenigen, die noch im Lande blieben, wurden nach der Aussage von Lepsius die Mehrheit zum Islam zwangskonvertiert.<sup>196</sup>

Durch die Bestrebungen der Alliierten wurden die Verpflichtung der Osmanen, Kriegsverbrechen nachzugehen in den Friedensvertrag von Sèvres<sup>197</sup> aufgenommen<sup>198</sup>.

---

<sup>190</sup> Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 178.

<sup>191</sup> Talat Paşa (geb. 1874, gest. 1921) war ein führendes Mitglied der İttihat ve Terakki Cemiyeti. Er war zwischen 1917 und 1918 der Großwezir. 1921 wurde er in Berlin bei einem Attentat durch einen Armenier getötet.

<sup>192</sup> Kriegsgerichtshof, Vierte Verhandlung am 8. Mai 1919, Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 272.

<sup>193</sup> Die Völkermord-Konvention ist am 12. Januar 1951 in Kraft getreten. Der II. Artikel dieser Konvention beschreibt Völkermord als eine Handlung, die mit der Absicht vollzogen wird, eine nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe ganz oder teilweise zu vernichten. Diese Handlungen sind: Tötung von Mitgliedern einer Gruppe, Verursachung von schweren körperlichen oder seelischen Schäden bei Mitgliedern einer Gruppe, vorsätzliche Unterwerfung einer Gruppe unter Lebensbedingungen, die auf ihre Zerstörung ganz oder teilweise abzielt, Verhängung von Maßnahmen, die Geburten innerhalb der Gruppe verhindern, gewaltsame Überführungen von Kindern einer Gruppe in eine andere Gruppe. Errol P. Mendes, *Peace and Justice at the International Criminal Court : A Court of Last Resort*, (Cheltenham [et al.] 2010), 49f.

<sup>194</sup> Fikret Adanır, „Die historiographische Kontroverse über die ‘Armenische Frage’ und den Völkermord an den osmanischen Armeniern im Ersten Weltkrieg“, *Turkey in the Twentieth Century*, Hrsg. Erik-Jan Zürcher, (Philologiae Et Historiae Turcicae Fundamenta) (Berlin 2008), 216.

<sup>195</sup> „La question armenienne n'existe plus“, Lepsius, *Deutschland und Armeniern 1914-1918*, XXVI.

<sup>196</sup> Lepsius, *Deutschland und Armeniern 1914-1918*, XXXVff.

<sup>197</sup> Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 13.

Diese Prozesse wurden am Kriegsverichtshof in Istanbul versucht zu verhandelt, jedoch, so Akçam, weitgehend auf Druck der Siegermächte.<sup>199</sup> Auf diese Verhandlungen folgten nicht in jedem Fall Konsequenzen, da es keine einheitliche Handhabung für Kriegsverbrechen gab. Es gab keine Institutionen die gegen solche Verbrechen vorgingen, daher gab es auch keine Rechtsprechung, weder auf nationaler noch auf internationaler Ebene.

Taner Akçam erklärt:

„Die Prozeßprotokolle und die Dokumente belegen, dass der Völkermord eine zentral geplante, bürokratisch organisierte und durchgeführte Tat war, bei der staatliche Organe und der Teil der regierenden Partei İttihat ve Terakki zusammengearbeitet haben“<sup>200</sup>

Die İttihat ve Terakki räumte zwar ein, „daß den Minderheiten Ungerechtigkeiten widerfahren seien“,<sup>201</sup> wies deren politische Forderungen jedoch konsequent zurück. Sie argumentierte damit, dass die armenischen Guerillaeinheiten bewusst Zwischenfälle inszeniert hätten, um damit eine Intervention der europäischen Mächte herbeizuführen. Zugleich verfolgte die İttihat ve Terakki die Meinung, dass Autonomie gleichbedeutend mit Separatismus sei und Vaterlandsverrat bedeutete.<sup>202</sup>

Noch heute ist, so Adanır:

„[...] die überwältigende Mehrheit der türkischen Staatsbürger -ob politisch rechts oder links stehend- immer noch nicht bereit einzusehen, daß es einen Völkermord an den Armeniern gegeben hat. Dies ist nur zum Teil mit der Nationalistischen Indoktrination des türkischen Geschichtsbewußtseins erklärbar.“<sup>203</sup>

Auch die offizielle Meinung der Türkischen Republik sieht die „Armenische Frage“ nicht anders als die İttihat ve Terakki.

Heute haben es armenische Publizisten soweit gebracht, dass die Welt sich in der Richtung der Institutionalisierung der Erinnerung der Opfer bewegt. Der Senat der Vereinigten Staaten von Amerika, die UNO (die Vereinten Nationen) und auch die EU (die europäische Union) ergreifen für die Opfer Resolutionen und Beschlüsse.<sup>204</sup>

---

<sup>198</sup> Die Bestrebung zur Bestrafung von Kriegsverbrechen befand sich im Friedensvertrag von Sèvres, in den Artikeln 226 bis 230. James F. Willis, *Prologue to Nuremberg - The Politics and Diplomacy of Punishing War Criminals of the First World War* (Westport 1982), 26.

<sup>199</sup> Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 13.

<sup>200</sup> Ibid., 16.

<sup>201</sup> Ibid., 31.

<sup>202</sup> Ibid.

<sup>203</sup> Adanır, „Die historiographische Kontroverse über die ‘Armenische Frage’“, 228.

<sup>204</sup> Adanır, „Die historiographische Kontroverse über die ‘Armenische Frage’ und den Völkermord an den osmanischen Armeniern im Ersten Weltkrieg“, Berlin 2008.

### 3.3.3 Die Beziehung zwischen den Aleviten und den Armeniern

Aufzeichnungen über die Beziehung zwischen den Aleviten und den Armeniern am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts existieren sehr selten. Überhaupt ist zum Thema Alevitentum in dieser Zeit nur schwer etwas Schriftliches zu finden. Hier stellen die Missionsberichte, die von Kieser<sup>205</sup> untersucht und bearbeitet wurden, eine gute aber nicht ausreichende Basis dar.

Die Beziehungen zwischen den Armeniern und den Aleviten waren im 19. und 20. Jahrhundert gut, zumindest besser als die zwischen den Aleviten und Sunniten. Kieser berichtet in seinem Aufsatz „Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> cc.)“, dass im Jahre 1913 ein *dede* aus der Region Koçgiri, östlich von Sivas, einem Beamten gegenüber ausdrücklich betonte, dass es so gut wie keine Unterschiede zwischen den Aleviten und den Armeniern geben würde: „The distance between Alevi and Armenians is not more thick than the membrane of an onion.“<sup>206</sup> Der *dede* äußerte weiterhin, dass die beiden Gemeinschaften schon immer zusammen lebten und religiöse sowie soziale Bindungen hatten. Sie sollen außerdem auch politisch solidarisch gewesen sein. Auch die erwähnten Missionsberichte sprechen von der guten Beziehung, die Kieser als Sympathie beschreibt: „[...] common animosity to the Turk, and the Christian traditions, have maintained kindly feelings between the Armenians and Kizil-Bash Kurds“.<sup>207</sup> Diese Aussage muss in zweierlei Hinsicht kritisch hinterfragt werden. Zum einen wird versäumt, darauf hinzuweisen, dass es unter den Türken auch Aleviten gegeben haben wird, die der Ablehnung der Armenier und der kurdischen Aleviten nicht in vollem Maße ausgesetzt gewesen sein dürften. Zum anderen mag es durchaus Armenier und kurdische Aleviten gegeben haben, die zumindest einzelnen sunnitischen Türken positiv gegenüber gestanden haben.

Die Berichte über Konvertierungen zum Islam, in diesem Falle zum Alevitentum sind erwähnenswert und Teil einer Tradition religiöser Flexibilität, die es erlaubte, die eigene Identität zu erhalten und zu schützen, indem *pro forma* eine andere Religion angenommen wurde.<sup>208</sup> Zahlreiche Armenier bezeichneten sich in der Zeit Ende des 19. und Anfang des

---

<sup>205</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede: Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938*, Zürich 2000.

<sup>206</sup> Hans-Lukas Kieser, „Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th-20th cc.)“, *Altruism and Imperialism: The Western Religious and Cultural Missionary Enterprise in the Middle East*, Middle East Institute. S. 3, <http://www.hist.net/kieser/pu/responses.html> (08.06.2011 14:04).

<sup>207</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede*, Anm. 29, 122.

<sup>208</sup> „The differentiation is subject to degrees: some Kurds have become Alevi, and are thus a remove further from the majority culture. There is evidence that in Dersim some Armenians became Alevi to preserve their identity while camouflaging their race; indeed BRYER has suggested that a relatively loose movement

20. Jahrhunderts als Aleviten, um den Verfolgungen zu entgehen.<sup>209</sup> Einige der Missionare in Anatolien vermuteten, dass der christliche, beziehungsweise der armenisch-christliche Glauben, durch die Aufnahme der Armenier in das Alevitentum, das Alevitentum beeinflusst habe. Darüber hinaus kamen auch Eheschließungen zwischen den beiden Gemeinschaften zu Stande, die ebenfalls zu einem christlichen Einfluss auf das Alevitentum beigetragen haben sollen. Auch Adoptionen sind in diesem Kontext zu nennen. Bei den Eheschließungen handelte es sich im Allgemeinen um solche, in denen Armenierinnen alevitische Männer heirateten und in dessen alevitischer Gemeinschaft beitraten. Diese Art von Eheschließung soll auch keine Seltenheit gewesen sein. Zudem gab es Fälle, in denen Aleviten Armenier als *kirve*, sprich als Pate bei der Beschneidung (türk. *sünnet*) ihres Sohnes, wählten.<sup>210</sup>

Ein Religionsführer der Aleviten sieht die beiden Gemeinden als sehr ähnlich und erklärt diese Affinität wie folgt:

„[...] diese glauben an Gott als Vater, Sohn und Geist, wir nennen diese Dreierheit Allah, Mohammed und Ali. Sie haben zwölf Apostel; wir haben zwölf Imame. Gebets- und Fastenzeiten sind bei beiden Völkern ungefähr dieselben. Sie heiraten nur eine Frau, wir auch. Sie schneiden weder Bart-, Schnauz- noch Achselhaare, wie wir. Sie vollziehen wie wir keine rituellen Waschungen. Sie legen Zeugnis ab, indem sie das Kreuz auf ihrer Brust machen, wir indem wir die Handfläche auf die Brust abstützen. Wir sind später unserem heiligen Meister Ali nachgefolgt, weshalb wir uns alevî nennen. Sonst gibt es zwischen uns keinen Unterschied.“<sup>211</sup>

Kieser schreibt von einer vertraulichen Beziehung der beiden Gemeinden, zumindest in Ostanatolien: „A Protestant - influenced, educated, and consolidated Alevi community would have stood side by side with the Armenians and ultimately would have promoted common political ideas such as social equality and regional autonomy.“<sup>212</sup> Die Rede ist auch von der politischen Kollaboration der beiden Gemeinschaften in den östlichen Provinzen, vor der die İttihat ve Terakki sich fürchtete. Das Zusammenkommen der beiden Gemeinschaften hätte bedeutet, dass sie in einigen Provinzen gemeinsam mehr als die Hälfte der Bevölkerung, und in einigen sogar die Mehrheit gestellt hätten. Kieser sieht diese Befürchtung der İttihat ve Terakki als einen Grund für die Vertreibung, ja sogar für

---

between Christianity and Alevilik may have been quite frequent in the Pontic region for the same reason [...], and the Alevi in Hatay have frequently preserved their identity, while concealing it from outsiders, by taking refuge among the Christian communities there [...].” Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, 22.

<sup>209</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede*, 168.

<sup>210</sup> Kieser, „Die Aleviten im Wandel der Neuzeit“, 48.

<sup>211</sup> Hasan Reşit Tankut, “Doğu ve Güneydoğu Bölgesi Üzerine Etno-Politik Bir İnceleme”, *Açık - Gizli / Resmî - Gayrresmî Kürdoloji Belgeleri*, Hrsg. Mehmet Bayrak (Ankara 1994 (1964)), 218-232. Zitiert nach Kieser, *Der Verpasste Friede*, 388.

<sup>212</sup> Kieser, “Some Remarks on Alevi Responses”, 3.

die „Ausrottung“ selber.<sup>213</sup> Anfang des Jahres 1914 war eine Wahl geplant worden, die die Gefahr barg, dass die Aleviten sich den Armeniern anschließen würden und sie somit zusammen die Mehrheit dargestellt hätten.<sup>214</sup>

Die Sympathie der beiden Gemeinden zueinander zeigte sich auch während der Deportation: In vielen Fällen beteiligen sich die Aleviten nicht an den Gräueltaten. Jedoch nahmen sie zumindest teilweise an den Plünderungen der verlassenen Dörfer teil und bereicherten sich am Hab und Gut der Deportierten. In anderen Fällen haben einige Aleviten den Armeniern bei der Flucht nach Russland geholfen. Zehntausende sollen sogar durch die Hilfe der Aleviten gerettet worden sein.<sup>215</sup> Viele Aleviten in den Ostprovinzen bekamen nach der armenischen Deportation Angst. Sie befürchteten, dass ihnen das Gleiche bevorstehen könnte und sie ebenfalls zwangsumgesiedelt werden könnten. Der Missionar George White vom „Anatolia College“ berichtete im Jahre 1918 von den Ängsten der Aleviten folgendermaßen:

“Those rumors of impending events in Turkey, which anticipated the deportation of Armenians and similar treatment for the Greeks and other Christians of the Empire, carried the foreboding that the next step taken by the governing clique would force the Alevi Turks to abandon their Moslem nonconformity. The purpose of the ‘Party of Union and Progress’ is alleged to be to create a uniform state, one in Turkish nationality, and one in Moslem Orthodoxy.”<sup>216</sup>

Trotz der starken Sympathie der beiden Gesellschaften kam es in einigen Regionen zwischen den Armeniern und den Aleviten zu Auseinandersetzungen. Einige der Armenier die zwangsdeportiert wurden, kamen durch den Erlass der Wiederkehrerlaubnis zurück in ihre Heimat. Doch ihr Land, und häufig auch ihre Häuser, wurden von Muslimen besiedelt, sodass sie bei der Wiederkehr keinen Besitz mehr hatten. Auch die Aleviten, die den armenischen Besitz eingenommen hatten, gerieten in Konflikt mit den zurückgekehrten Armeniern.<sup>217</sup>

---

<sup>213</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede*, 394.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 532.

<sup>215</sup> *Ibid.*, 396.

<sup>216</sup> George White, “Some Non-Conforming Turks”, *Moslem World* (London, New York 1918), 248. Zitiert aus Kieser, *Der verpasste Friede*, 395.

<sup>217</sup> Hans-Lukas Kieser, „Die Aleviten im Wandel der Neuzeit“, 49.

## 4. Alevitische Schicksale und Identitäten im Roman „Son Görgü Cemi“

Im Hinblick auf die Konstruktion der alevitischen Identitäten im Roman „Son Görgü Cemi“, können vier verschiedene Kategorien gebildet werden. Der Schriftsteller İsmail Kaygusuz baut seinen Roman aus den Erinnerungen und Erzählungen von Anderen und aus eigenen Erlebnissen auf. Trotz der Behauptung des Schriftstellers, dass die Erzählung keine fiktive Erzählung sei,<sup>218</sup> sondern die Erinnerungen von Anderen wiedergebe, kann man aus der Tatsache, dass der Autor die Informationen aus zweiter Hand hat, schließen, dass sie zu einem gewissen Grad imaginiert sind. Der Autor des Romans selber bekannte in einem Telefongespräch mit der Verfasserin dieser Arbeit, dass fiktionale Elemente Eingang in die Erzählung gefunden haben.<sup>219</sup>

Im Folgenden wird zuerst die „imaginierte Selbstdarstellung“ der Aleviten, also die Darstellung derselben durch den Erzähler untersucht. Im Anschluß wird die Identitätsbildung in Abgrenzung zu den „Anderen“ vorgestellt, sowie die Selbstdefinition, die durch den Versuch der Rechtfertigung, gegenüber stereotypischen Vorurteilen seitens der Mehrheitsgesellschaft, entstanden ist. Zuletzt wird die Darstellung der alevitischen Reaktionen auf die historischen Ereignisse beleuchtet. Hier tragen Abweichungen und Konformitäten bezüglich der Handlungen der „Anderen“ zur Identitätsbildung der Aleviten bei.

### 4.1 Die Darstellung des alevitischen Selbstbildes

Das Selbstbild der Aleviten im Roman „Son Görgü Cemi“ ist auf zwei verschiedenen Ebenen erkennbar. Eine ist die Darstellung des Glaubens, die andere die der Sozialstruktur. Durch die Beschreibung des Glaubens wird auf die eigene Identität Bezug genommen, das heißt durch sie wird das Selbstbild klar definiert. Die Darstellung des Selbstbildes ist in der Beschreibung der sozialen Struktur des Dorfes zu suchen. Allerdings sind beide Ebenen, also Glaube und soziale Struktur des Dorfes, eng miteinander verknüpft. Grund dafür ist, dass die alevitische Sozialordnung durch die Religion gestaltet wird. Insofern sind diese beiden Bereiche nicht immer strikt zu trennen.

---

<sup>218</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 2.

<sup>219</sup> Telefongespräch mit dem Schriftsteller am 03.07.2011. Hier äußert İ. Kaygusuz, dass nicht alle Erzählungen der Wahrheit entsprechen, sondern fiktive Elemente mit einbezogen wurden.

#### 4.1.1 Der Glaube

Die alevitische Gemeinde wird in der Quelle als eine humanistische, aufrichtig religiöse Gruppierung dargestellt. Die positive Bewertung der Nächstenliebe innerhalb der alevitischen Gesellschaft wird teilweise nur indirekt geäußert. Dies ist in dem folgenden Zitat erkennbar: „Da sie demselben Glauben angehörten, arbeiteten sie gut und aufrichtig.“<sup>220</sup> Diesem Satz können wir entnehmen, dass es der Glaube ist, der die Menschen zu aufrichtigen Personen macht. Auch dem zum Städter gewordenen ehemaligen Dorfbewohner İstanbullu Mikail (dt. Mikail aus Istanbul)<sup>221</sup> wird, trotz seiner plötzlichen und unerwarteten Wiederkehr ins Dorf und seiner Großzügigkeit gegenüber den Dorfbewohnern kein Misstrauen entgegengebracht.<sup>222</sup> Auch wird von Geschehnissen berichtet, die von der Menschenliebe der Aleviten zeugen.<sup>223</sup> Bemerkenswert ist hier, wie stark die Überzeugung der eigenen Glauben ist. Dies können wir der folgenden Aussage entnehmen: „[...] hätten Sie es geschafft, ihren Glauben, der seit Jahrhunderten ihr Leben formte, auf das Staatsleben zu übertragen, hätte die Menschheit keine Kriege erlebt.“<sup>224</sup>

In der Quelle stellt der Schriftsteller die Regeln des alevitischen Glaubens wie in einem Lehrbuch dar. Er bemerkt jedoch, dass die Regelungen des alevitischen Glaubens, insbesondere die Regelungen der Rituale, keine festgelegten und unveränderbaren dogmatischen Regeln sind.<sup>225</sup> So wird auch darauf hingewiesen, dass einige Elemente des Glaubens sich geändert haben, beziehungsweise, dass der Glaube neue Werte dazu gewonnen hat.<sup>226</sup> Die ganze Quelle enthält Definitionen und Beschreibungen von alevitischen Ritualen und Verhaltensnormen. Das Zusammenleben der Gemeinschaft, insbesondere das füreinander da sein, sei ein Glaubensprinzip.<sup>227</sup> Auch der starke Glaube

---

<sup>220</sup> „Aynı inançtan oldukları için çok iyi, hilesiz hurdasız çalışıyorlardı.“, Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 32.

<sup>221</sup> İstanbullu Mikail symbolisiert die der Lehre abgewandte Person. Die Abweichung von der Lehre ist durch die Binnenmigration und die Politisierung auch ein Phänomen der 80er Jahre, in denen der Roman geschrieben wurde.

<sup>222</sup> „Diese Menschen hatten ein derart vertrauens- und respektvolles Verhältnis, dass Sie nicht mal daran dachten, Mikail zu misstrauen.“, „*Bu insanların birbirlerine öylesine güven ve saygıları vardı ki hiçbirinin aklına Mikail’den kuşkulamak gelmiyordu.*“, Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 29.

<sup>223</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 86-89.

<sup>224</sup> „[...] , yüzyıllardır yaşamlarına yön veren inançlarını devlet yaşamına geçirmeyi başarabilselerdi, insanlık savaş yüzü görmezdi.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 182.

<sup>225</sup> „Es waren keine dogmatische, unveränderbare Regeln.“, „[...]dogmatik değişmez kurallar değildi.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 77.

<sup>226</sup> „Ihr Glaube hat sich geändert, allerdings indem neue Werte hinzukamen.“, „*İnançlarında değişiklikler olmuş, yeni değerler yükleyerek.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 183.

<sup>227</sup> „Einer für alle, alle für einen.“, „*Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 38.

daran, dass die Kraft der Liebe den Eigennutz verdränge, also „wo die Liebe existiert [...] der Eigennutz keinen Platz“<sup>228</sup> hat, gehört zu diesen Prinzipien.

Der Ritualort, „*dâr meydanı*“ genannt, an dem der *cem* stattfindet, wird als ein abstrakter Ort definiert. Dieser Ort steht als Metapher für den heiligen Ort, den das alevitische Ritual darstellt. Dies ist ganz unabhängig vom konkreten Standort, da der *cem* traditionell in wechselnden privaten Räumen stattfand. Im eigentlichen Sinne wird der Raum, in dem der *cem* stattfindet erst durch das Ritual selbst zum sakralen Ort. Im hier bearbeiteten Roman gibt es jedoch tatsächlich einen Raum, eine *tekke*<sup>229</sup>, in dem der *cem* des Dorfes seit vielen Jahren stattfindet. Der *cem* ist gleichzeitig ein Ort des Volksgerichtes, an dem die Sünden und die Missetaten der Gemeindemitglieder enthüllt werden.

„An diesem Ort existiert keine Lüge. Nicht die Wohltätigkeit oder die Güte werden hier besprochen, sondern die Fehler, die Mängel, die Sünden, die fehlerhaften Handlungen und die Verletzungen werden aufgedeckt.[...]Wenn einer im Recht ist, verlangt er auch nach seinem Recht.“<sup>230</sup>

Die alevitische Gesellschaft ist eine nach außen geschlossene, introvertierte Gesellschaft, die *takiyye* betreibt, das heißt sie hält ihr eigenes Bekenntnis nach außen geheim. Angesichts dessen versuchten die Mitglieder ihre inneren Angelegenheiten selber zu regeln. Sie entwickelten eine eigene Instanz der Konfliktlösung, die als „*halk mahkemesi / toplum mahkemesi*“ (dt. Volksgericht/Gesellschaftsgericht) bezeichnet wird. In diesem Kontext dient das *cem*-Ritual zugleich auch dazu, die Konflikte innerhalb der Gemeinschaft zu lösen. So versuchen die Mitglieder der im Roman vorgestellten Gesellschaft, die *canlar*<sup>231</sup> (dt. Seelen) genannt werden, auf ihre Weise Gerechtigkeit zu erlangen. Ein zentrales Element im *cem*-Ritual ist das allgemeine „Einverständnis“ der Menschen, genannt *rızalık*. *Rızalık* ist gleichzeitig ein Element alevitischer Sozialethik.<sup>232</sup> Dieses Element spielt eine so große Rolle, dass der *dede*, der das Ritual leitet, erst nach dem Einverständnis der Gemeinde das Ritual beginnen kann. So muss das Ritual auch abgebrochen werden, falls Konflikte in der Gemeinde existieren und erst nach der

---

<sup>228</sup> „Wir glauben von ganzen Herzen daran, dass wo die Liebe herrscht gibt es keine Selbstsucht.“ „*Canla başla inanyoruz ki, sevginin olduğu yerde bencillik yoktur.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 67.

<sup>229</sup> Diese nennt sich im Roman „Büyük Ocak Tekkesi“. In der Quelle wird berichtet, dass dieser Bau seit dem 13. Jahrhundert existieren soll. Er wird als ein heiliger Ort bezeichnet, in dem kranke Menschen eine Nacht übernachten, um Heilung zu finden. Die Dorfbewohner glauben, dass ihr Vorfahre, der Heilige Şeyh Hasan Onar, ihn bauen ließ. Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 15.

<sup>230</sup> „*Yalan dolan olmaz bu meydanda. İyilikler ve hayırlar değil ama hatalar, kusurlar, günahlar, yanlış davranışlar ve kırgınlıklar açığa vurulur, ortaya dökülür[...] Haklıysa hakkımı ister.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 38.

<sup>231</sup> *Canlar*, pl. von *can*, bedeutet wörtlich „Seele“. Es ist die vertrauliche Anredeform der Aleviten. In Vorhoff, *Alevitische Identität*, 155, Anm. 473.

<sup>232</sup> Sökefeld, „Einleitung: Aleviten in Deutschland – von *takiye* zur alevitischen Bewegung“, *Aleviten in Deutschland – Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Hrsg. Martin Sökefeld (Bielefeld 2008), 19.

Versöhnung darf der *dede* fortfahren. Kommt es nicht zu Versöhnung, müssen die Parteien den Sakralenort verlassen. Ziel dieser Regelungen ist der Einklang der Gemeinde. Begründet wird das „*halk mahkemesi / toplum mahkemesi*“ damit, dass der Mensch, der seine Sünden auf dieser Welt vor dem Volk gesteht, als reines Wesen auf die andere Seite, das heißt zu Gott gehen kann.<sup>233</sup> Durch die Vergebung des Volkes erlangt man auch die Vergebung Gottes, weshalb die Mitglieder, nach dem sie all ihre Sünden gestanden haben, innere Ruhe und Erleichterung finden.

In der Quelle wird dargestellt, dass der gläubige Alevit seine Sünden beichtet und um Gnade auf dieser Welt bittet und nicht auf das Jenseits wartet. Dies wird damit begründet, dass der Alevit „[...] seine Taten im Angesicht der Mitglieder, in der Gesellschaft, in der er lebt, aufzählt.“<sup>234</sup> Das Prinzip ist, wie oben erwähnt, sich als reines Individuum dem Schöpfer gegenüber zu stellen. Das wird erreicht, indem der Schuldige das Einverständnis (türk. *rıza olmak*) der Gesellschaft einholt, und somit nicht mehr als Sünder gilt.<sup>235</sup> Der Glaube an *vahdet-i vücud*<sup>236</sup>, (dt. „Einheit des Seienden“) <sup>237</sup>, mithin das Streben nach der Einheit mit Gott, beziehungsweise dem Universum, vermittelt den Gemeindemitgliedern die Kraft der Vergebung. Martin Sökefeld definiert *vahdet-i vücud* folgendermaßen:

„Der Mensch steht im Zentrum des Alevitentums, wird häufig gesagt - und nicht Gott, wäre zu ergänzen. Anders ausgedrückt, Gott ist im Menschen zu suchen und zu finden, nicht in etwas Außermenschlichem wie einer Schrift oder einem Glaubenssatz.“<sup>238</sup>

Die Auswirkungen dieser Überzeugung sind, dass der Mensch als Gotteserscheinung beziehungsweise Ebenbild gesehen wird, der die Befugnis hat zu vergeben.

Nach dem alevitischen Bekenntnis ist der Glaube nach Innen gerichtet. Die fünf Pflichten des Islam, das fünfmalige Beten (*namaz*), die rituelle Waschung, die Almosensteuer, die Wallfahrt nach Mekka sowie das Fasten im *Ramazan* sind nach alevitischer Auslegung Vorstellungen des Glaubens, die nach Außen gerichtet sind. Der Weg des Alevitentums besteht aus vier Stufen, beziehungsweise aus vier Toren (türk. *dört kapı*) <sup>239</sup>. Aleviten

---

<sup>233</sup> „Entleert beide Fächer eurer Satteltaschen. Wir wollen euch nicht mit der schweren Satteltasche auf eurem Rücken ins Jenseits schicken.[...] Büßt für eure Sünden hier im Diesseits. Tretet im Jenseits vor Gott, vor Muhammad Ali mit reinem Gewissen.“, „*Dökünüz heybenizin ön ve arka gözündekilerini. Arkanızdaki ağır heybeyle öte dünyaya sizi göndermek istemiyoruz.[...] Bu dünyada ödeyin günahlarınızın kefareti. Öte dünyada Allah'ın, Muhammet Ali'nin huzuruna huzur-u kalble çıkın.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 70.

<sup>234</sup> „[...] , yaşadığı toplumun içinde, onların karşısında sayar yaptıklarını.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 122.

<sup>235</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 122.

<sup>236</sup> Für die Begriffserklärung *vahdet-i vücud* (arab.: *waḥdat al-wuḡūd*) siehe, Annemarie Schimmel, „Sufismus und Volksfrömmigkeit“, *Der Islam: Islamische Kultur - Zeitgenössische Strömungen - Volksfrömmigkeit*, Hrsg. Munir D. Ahmed [et al.] (Die Religion der Menschheit 25,3) (Stuttgart, Berlin, Köln 1990), 170.

<sup>237</sup> Dressler, *Die Alevitische Religion*, 106.

<sup>238</sup> Sökefeld, „Einleitung: Aleviten in Deutschland“, 17.

<sup>239</sup> Diese sind *şeriat*: die orthodoxen Pflichtenlehre, *tarikât*: die geheimen Lehren des Ordens, d.h das mystische Weg, *marifet*: die mystische Kenntnis Gottes, also das Wissen und *hakikat*: Erfahrung der

glauben daran, dass sie in Gegensatz zu den Sunniten die erste Stufe des Weges schon bezwungen haben. Mit anderen Worten „[...]soll nicht die Zunge, sondern das Herz den Glauben bekunden. Und wer den Glauben im Herzen trägt, der hat das Stadium von *şeriat* verlassen und ist in das von *tarikāt* eingetreten.“<sup>240</sup> Deshalb setzen sie auch die Prinzipien des sunnitischen Islams nicht um. Kehl-Bodrogi erklärt die Auffassung der Aleviten folgendermaßen:

„Im Bewußtsein ihrer Auserwähltheit als Angehörige der ‘Erretteten Gemeinschaft’, die ihnen den Besitz der wahren göttlichen Geheimnisses garantiert, hat sich im Kızılbaş/Alevitum ein Bewußtsein der Überlegenheit gegenüber den Sunniten entwickelt.“<sup>241</sup>

Diese vier Tore im Alevitentum gehören zur zentralen Lehre der Gemeinschaft. Diese Lehre weist darauf hin, dass man durch das Durchschreiten der vier Tore die Vollkommenheit erlangt. Kaygusuz bringt diesen Unterschied zum Sunnitentum zum Ausdruck, indem er unter anderem sagt: „unser Gebet wurde gebetet, unser Fasten gehalten.“<sup>242</sup> Allerdings bemerkt Kehl-Bodrogi, dass die Auslegung des Glaubens, -dass sich die Aleviten auf der Ebene des *tarikāt*-Tors (dt. Tor des Weges) befinden würden- von religiösen Amtsträgern abgelehnt wird. Diese volkstümliche Auslegung sei bei den *dedes*, die nicht religiös geschult seien, üblich. Ob religiös geschult oder nicht, die Religionsführer, die *dedes*, werden Dank ihrer Abstammung als heilig angesehen. Der *dede* führt nicht nur den *cem* durch, sondern verkörpert auch den Heiligen *ocak*, aufgrund seiner Abstammung von Ali, und seine Zugehörigkeit zum *ehl-i beyt*<sup>243</sup>. Somit ist er Repräsentant, Autorität und Mittler, unabhängig von seinem Alter und seiner Amtszeit. Sökefeld erläutert die Position des *dedes*, folgendermaßen:

“[...]durch angenommene Abstammung von Imam Ali genealogisch legitimiert [sind], 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 *Dedes* (wörtlich: Großvater) aus. Dies ist ohnehin den Männern vorbehalten, aber auch unter den männlichen *Ocak*-Angehörigen übernehmen nur wenige die religiöse Funktion.“<sup>244</sup>

---

Göttlichkeit, nämlich die Wahrheit. Näheres siehe Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 151f; Dressler, *Die Alevitische Religion*, 111f.

<sup>240</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 179.

<sup>241</sup> *Ibid.*, 230.

<sup>242</sup> Kaygusuz, *Sayışlı Yıllar*, 132.

<sup>243</sup> *ehl-i beyt* (wört. Leute des Hauses), die engsten Familienangehörigen des Propheten Muhammeds, die eine besondere Verehrung genießen. Diese sind: Muhammed, sein Vetter Ali, Alis Frau Fatima, die ebenfalls Muhammeds Tochter ist und Alis und Fatimas Söhne Hasan und Hüseyin.

<sup>244</sup> Martin Sökefeld, „*Cem* in Deutschland: Transformationen eines Rituals im Kontext der alevitischen Bewegung“, *Migration und Ritualtransfer - Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Hrsg. Robert Langer, Raoul Motika, Michael Ursinus (Frankfurt am Main 2005), 207.

Auch H. Ağuıçenođlu äußert sich über die besondere Stellung des *dedes* im Alevitentum und sagt:

„Sie tradieren das religiöse Wissen, interpretieren es und weisen ihren ‘Schülern’ (Talib) den Weg seiner Anwendung. Außerdem sind allein sie in der Lage, aus dem islamischen Kanon, der ‘äußerlichen Verkleidung’ (Zahir) ‘die verborgene Wahrheit’, die ‘innere, geheime Bedeutung’ (Batın) der Offenbarung zu entnehmen. Aus diesem Grund genießt nicht die Schrift, sondern der Dede, der für ihre Auslegung zuständig ist, die größte Loyalität in der alevitischen Gemeinschaft. Somit wird er zu einer unverzichtbaren Mittlerinstanz zwischen der ‘Wahrheit’ bzw. Gott und dem ihm ‘anvertrauten’ Talib“<sup>245</sup>

Das Amt des *dedes* ist in dieser Bedeutung auch in der Quelle wiederfindbar. Der Religionsführer der Dorfgemeinschaft von Onar, Sakallı Hüseyin Dede, verfügt nicht nur über Führungskräfte und das religiöse Wissen, er ist auch fähig, Wunder (türk. *keramet*) zu vollbringen, was seine Position als Heiliger in den Augen der *canlar* verstärkt.<sup>246</sup> Dass das *dede*-Amt solch einen Heiligenstatus beinhaltet, erkennt man in der Quelle auch am Status des jungen Religionsführers Düzgün Dede, der nach dem Tode von Sakallı Hüseyin Dede dessen Amt übernimmt. Im Dorf erhält er trotz seiner jungen Jahre vollen Respekt. Die Quelle macht darauf aufmerksam, dass die Mitglieder der Gemeinde, auch die Älteren, trotz des Altersunterschieds, dem jungen *dede* dienen, seine Hände und Füße küssen, ihn waschen und ihm beim Anziehen helfen.<sup>247</sup> Begründet wird dies damit, dass sein Amt ungeachtet seines Alters erhaben ist. Denn respektiert wird das Amt, die Ahnen des *dede*, der *ocak*, dem der *dede* angehört und somit alles, was er verkörpert.<sup>248</sup> Überdies wird auch in der Erzählung durch die Mitglieder der Gemeinde betont, dass den Menschen zu dienen dem Allmächtigen zu dienen gleich sei.<sup>249</sup> In dieser Aussage erkennt man das Konzept vom *vahdet-i vücud*. Den Religionsführern werden heilige Kräfte zugesprochen, wie zum Beispiel in der Quelle, als der junge Religionsführer Düzgün Dede durch seine Gebete einen verwundeten Soldaten zu heilen versucht. Die Anwesenden, aber auch der verwundete Soldat, glauben stark daran, dass die Gebete des *dedes* ihn heilen werden. Der starke Glaube zeigt sich in der Aussage des Soldaten: „Ich werde vor Kemal Pascha treten, um seinen Anweisungen zu folgen! Daraufhin werde ich mich mit dem Ausruf ‘mein

---

<sup>245</sup> Ağuıçenođlu, “Das alevitische *Dede*-Amt“, 140f.

<sup>246</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 19f.

<sup>247</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>248</sup> „[...] du bist noch jung, aber deine Stellung ist erhaben mein Dede. Nachdem du einmal seinen Platz als Oberhaupt eingenommen hast, werden wir auch diesem Posten und den Ahnen Respekt zeugen, in deiner Person ist ihr Vertreter.“, „[...]yaşın küçük ama makamın yüce Dede ’m [sic !]. Madem ki, onun postunda oturuyorsun; biz bu makama, ceddine saygı gösteriyoruz senin kişiliğinde, sen onların temsilcisisin !“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 172f.

<sup>249</sup> „Dem Menschen zu dienen bedeutet dem Schöpfer selbst zu dienen“, „İnsana hizmet etmek yaratanın kendisine hizmet etmektir.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 173.

kleiner *dede* steh mir bei' auf den Feind stürzen.“<sup>250</sup> Es wird deutlich, dass der alevitische Glaube in der Quelle als heilig angesehen und verehrt wird. Der Erzähler bemerkt häufig, dass der alevitische Glaube der wirkliche und reine anatolische Glaube sei. Dies wird mit zahlreichen Beispielen, die den alevitischen Glauben und seine Instanzen auf einer höheren Ebene ansiedeln, unterstrichen. Die Gläubigen, die nach dieser Lehre leben, verstehen sich als eine Gemeinde, die Gott spirituell nahesteht und von tiefer Nächstenliebe geprägt ist. Verhaltensnormen und Ereignisse, mit denen auf die Tugend der Menschen hingewiesen wird, das kommunale Dorfleben und seine durch den Glauben geformten Strukturen werden im folgenden Unterkapitel bearbeitet.

#### 4.1.2 Soziale Strukturen

Die sozialen Strukturen des in der Quelle dargestellten alevitischen Dorfes sind fest verbunden mit den religiösen Vorstellungen der Gemeinde. Die Ordnung und das Zusammenleben der Gemeinde werden auch durch diese Vorstellungen geformt.

Für die soziale Ordnung und die Harmonie innerhalb der Gesellschaft spielt das oben erwähnte *halk mahkemesi* eine große Rolle. Die Aleviten, die unter anderem durch ihre marginalisierte<sup>251</sup> Religionsangehörigkeit, seit Jahrhunderten im Konflikt mit den Machthabern stehen, versuchten durch dieses Volksgericht ihre eigene Ordnung zu schaffen. Im Roman wird darauf hingewiesen, dass das Volksgericht seinen Zweck erfüllt und dass jedes Mitglied der Gemeinde ein Wahlrecht hat, wenn es darum geht, den Angeklagten freizusprechen oder für schuldig zu befinden. Erst nachdem alle Mitglieder zugestimmt haben<sup>252</sup> und der Streit, beziehungsweise das Problem, beseitigt wurde, kann das Ritual fortgesetzt werden. So finden wir in der Quelle die Aussage, dass „der Rat des Volkes, gleich dem Rat Gottes ist; wenn das Volk vergibt, begnadet auch der Herrgott.“<sup>253</sup>

Doch allein das Beichten reicht nicht in jedem Fall, um sich von den Sünden zu befreien. In der Quelle wird auf die härteste Strafe, das *düşkünlük* hingewiesen, welche den Ausschluss<sup>254</sup> aus der Gemeinde bedeutet. Die nach Innen gerichtete Struktur der Gemeinde überträgt die interne Konfliktlösung und die Aussöhnung auf die religiöse

---

<sup>250</sup> „*Kemal Paşa'nın huzuruna çıkıp ondan buyruk alacağım! Sonra düşmanın üstüne, yeriş bana Küçük Dedem diye saldıracığım.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 173.

<sup>251</sup> Raoul Motika / Robert Langer, „Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext“, *Migration und Ritualtransfer - Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Hrsg. Robert Langer, Raoul Motika, Michael Ursinus (Frankfurt am Main 2005), 79.

<sup>252</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 90.

<sup>253</sup> „*Halk divanı, Hak divanıdır. Halk bağışlarsa, Hak da bağışlar.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 93.

<sup>254</sup> Karolewski, „*Ayin-i Cem*“, 115; Kehl-Bedrogi, *Die Kızılbaş/ Aleviten*, 214-220.

Praxis, das heißt den *cem* und somit auf die Gemeinde als wirkende Kraft.<sup>255</sup> Es werden Ereignisse geschildert, in denen ein Mitglied aus der Gemeinde ausgestoßen wird. Als Beispiel ist hier die Erzählung von dem Jungen Pışik, zu nennen, der einem armenischen Jungen hilft, vor der Kolonne der Deportierten zu flüchten, ihn aber daraufhin vergewaltigt und tötet.<sup>256</sup> Pışik's Tat bleibt nicht lange geheim. Er wird lebenslänglich aus der Gemeinde ausgestoßen. Infolgedessen erfahren wir, dass *düşkünlik* entweder sieben Jahre dauert oder den lebenslangen Ausschluß aus der Gemeinschaft bedeutet. Der einzige Weg dieser Strafe zu entgehen,<sup>257</sup> wird durch den Gendarm (türk. *Jandarma*) Vahap geschildert, der sich, statt den lebenslänglichen Ausschluß zu akzeptieren, für den anderen Weg entscheidet: „Ich werde mit zwei Handmühlensteinen, die über meinem Nacken hängen, über die Glut gehen.“<sup>258</sup> Falls es dem Bestraften gelingt, ohne Verbrennungen wieder aus der Glut herauszukommen, wird er begnadigt. Unabhängig vom Ergebnis dieser Prüfung kann der Verurteilte nicht ohne Hilfe seines *musahip*, das heißt seines Wegbruders, begnadigt werden. Auch der *musahip* muss nämlich, wenn auch nicht so hart, büßen, weil sein Wegbruder ein Verbrechen begangen hat. Bekanntlich stellt die Bruderschaft eine lebenslange Verbindung dar, die viel „stärker als [eine] Blutsverwandtschaft“<sup>259</sup> ist, und die bedeutet, in jeder Situation zueinander zu halten, loyal und solidarisch zu sein.<sup>260</sup> Im alevitischen Dorf hat der *dede* das Privileg einer besonderen, hochrangigen Stellung. Seine Macht wird entsprechend in der Quelle wiedergegeben. Der *dede* bevorzugt eines der Mitglieder, doch dies nicht weil dieses benachteiligt ist, sondern weil es sich um einen Städter mit vielen finanziellen Möglichkeiten handelt. Anstatt ihn zu bestrafen, zeigt er ihm einen neuen Weg auf, wie er wieder in die Gemeinde aufgenommen werden kann. Der *dede* zeigt eine menschliche Schwäche, weil er auf Profit hofft.<sup>261</sup> Dadurch versucht der Erzähler zu zeigen, dass die Religionsführer trotz ihres „heiligen Amtes“ ebensowenig frei von Fehlern sind wie andere Menschen. Trotzdem ist der Religionsführer eine heilige Person, die in jeder Hinsicht respektiert wird.

Auch der Alkoholenuss der Aleviten wird in der Quelle erörtert. Die Bezeichnung

---

<sup>255</sup> Karolewski, „Ayin-i Cem“, 115.

<sup>256</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 147-151.

<sup>257</sup> Diese Art von Bestrafungen finden wir auch bei Bedri Noyan, „Bektâşî ve Alevî'lerde Hukuk Düzeni (Düşkünlik)“, 189-213, *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri: Gelenek - Görenek ve İnançlar*“ (Cilt IV.) (Ankara 1976), 209f.

<sup>258</sup> „İki el değirmeni taşı boynumda, al korun üstünden geçeceğim.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 116.

<sup>259</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 183.

<sup>260</sup> Ibid., 182ff.

<sup>261</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 21.

„demlenmek“<sup>262</sup> wird an der Stelle im Kontext für „Alkohol trinken“ verwendet. Ebenso wird in der Sekundärliteratur der rituelle Umtrunk (*dem*<sup>263</sup> oder *dolu*)<sup>264</sup> diskutiert. Kehl-Bodrogi bemerkt, dass der Alkoholgenuss, mit wenigen regionalen Ausnahmen, zu den Handlungen gehört, die im *cem* ausgeübt werden.<sup>265</sup> Auch Birge weist darauf hin, dass Alkoholgenuss ein Teil des spirituellen Lebens sei, der zudem geheim gehalten wird: „It is ideally an inner experience of the spiritual life, but it is also an experience guarded as a secret from those who are not prepared to understand its meaning.“<sup>266</sup> Ähnlich bearbeitet auch die Quelle das Thema Alkohol und Alkoholgenuss (*demlenmek* oder *dolu almak* genannt). Der Autor erklärt, was das Trinken von Alkohol für die Aleviten bedeutet und warum und wie Alkohol getrunken wird, wie folgt:

„Am Tage an den Tischen, an denen unterhalten wird, war es unabdinglich für die Liebe der Drei Heiligen Alkohol zu trinken. Aber wenn mehr als Fünfgläser getrunken wurden, ermahnte der Leiter, der Mundschenk der Tafelrunde und gab kein Alkohol mehr aus. Das Trinken von Alkohol, das Spielen der Laute und das Rezitieren von Gedichten/Gebeten, das Erzählen von mystischen und moralischen Geschichten, diente für das Singen/Aufsagen der Ehlibeyt Elegien und nicht des Betrunkens willen.“<sup>267</sup>

Anders als in der Erklärung von Kehl-Bodrogi, wonach der Alkoholgenuss zu den Handlungen im *cem* gehört, wird in der Quelle ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Alkoholgenuss kein Teil der Zeremonie ist: „Außerdem wurde niemals nach dem Abendessen bei einem *görgü cemi*, der in einem Konvent stattfindet und bis in die Frühe andauert, Alkohol konsumiert.“<sup>268</sup> Die Wahrscheinlichkeit ist sehr groß, dass der Schriftsteller mit dieser Erklärung versucht, gegen die Beschuldigungen, die gegen die Aleviten erhoben worden waren, zu argumentieren, nämlich, dass sie in ihren Zeremonien unmoralische Handlungen ausüben. In der Zeit, in der der Roman spielt, herrschten starke Vorurteile gegenüber den als Ketzer verfemten Aleviten, wobei diese Vorurteile zum Teil auch heute noch existieren. Diese sind häufig Vorurteile, die sich auf die *cem*-Zeremonie

<sup>262</sup> Dem, means sometimes breath, more often a period of time, referring especially to the period of the reign or spiritual influence of the saint over gnostics, and also means wine or raki. Demlenmek means to drink wine; demli olmak means to be intoxicated. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, 259.

<sup>263</sup> The Turkish word *dem* having several meanings probably is used here in a double sense. It means breath; it also means a period of time; and it is used among Bektashis for the actual or allegoric drink of liquor. Here it can mean both „every moment“ and „every draught“ of wine. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, 259.

<sup>264</sup> Vorhoff, *Alevitische Identitäten*, 69; Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik* (VII. Cilt) ([s.a.] 2006), 619-639; Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 236ff.

<sup>265</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 236.

<sup>266</sup> Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, 113.

<sup>267</sup> „Gündüz muhabbet sofralarında üçler aşkına dolu almak şarttı. Ama beşi geçti mi sofranın yöneticisi saki onları uyarır ve artık dolu vermezdi. Dolu almak-demlenmek, saz çalıp nefes okumak, mistik ve ahlaki öyküler anlatmak, ehlibeyt demeleri çıkırmak içindi, sarhoş olmak için değil.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 142.

<sup>268</sup> „Ayrıca akşam yemeğinden sonra tekkede başlayıp sabaha dek süren görgü ceminde asla içki kullanılmazdı.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 142.

beziehen, in der Männer und Frauen gemeinsam den Gottesdienst abhalten. Es wird angenommen, dass es bei den Zeremonien „[...] zu züglelosen [sic!] geschlechtlichen Vereinigungen käme“<sup>269</sup>. Kehl-Bodrogi erklärt zum Verhältnis zwischen den Aleviten und den Sunniten folgendes:

„Im allgemeinen kann gesagt werden, daß, auch wenn die Ab- und Ausgrenzungsmechanismen an Strenge verloren haben, das Verhältnis zwischen Sunniten und Kızılbaş/Aleviten – insbesondere in den unteren sozialen Schichten – immer noch von Mißtrauen und Vorurteilen geprägt ist.“<sup>270</sup>

Die Propaganda über die Vorurteile gegenüber der Aleviten existiert selbst in der europäischen Literatur. So zum Beispiel bei Klaus E. Müller, in seiner bereits erwähnten Dissertation aus dem Jahr 1967. Er zählt diese von ihm als „Kysylbasch“ bezeichneten Gruppen zum islamischen Sektenwesen und betont ihren „extrem-ketzerischen Charakter“. Zudem zitiert er H. Grothe: „Manche nehmen sich sogar mehr als zwei [Frauen], was meist geduldet werde, und die Wanderpriester der Kysylbasch...sogar jede Nacht eine andere, wenn sie ein Dorf mit ihrem Besuch beehren.“<sup>271</sup> Was hier gemeint ist, ist, dass den Wanderpriestern, das heißt den Religionsführern, den *dedes*, bei ihren Besuchen der alevitischen Dörfer, Frauen als Geschenk für die Nacht angeboten würden. Genauer erklärt er, dass der Gast der Kızılbaş aufgefordert wird, 15 Tage zu bleiben und ihm für jede Nacht eine andere Frau zugeführt wird. Müller bezeichnet diese Handlung als „Gast- und Sakralprostitution“. Zu der Feststellung von Grothe macht Müller die folgende bestätigende Bemerkung:

„Ich bezweifle, ob wir ein Recht haben, diese Angabe einfach als sunnitische Lasterpropaganda abzutun. Immerhin ist die Beschreibung recht detailliert, und Grothe setzt eigens noch hinzu, diese Mitteilung sei ihm ‘mehrfach von glaubwürdiger Seite bestätigt’ worden“<sup>272</sup>

Die Strategien im Umgang mit Vorurteilen, mit dem die Aleviten konfrontiert waren, werden im Kapitel 4.3.1 dieser Arbeit näher untersucht.

Das Thema Frau wird auch behandelt, insbesondere in der Funktion der Heilerin. Die Frau als Heilerin wird in der Erzählung des Gendarm Vahap thematisiert. Er ist während der Deportation der Armenier als Gendarm tätig. Nachdem er die Grausamkeiten seines

---

<sup>269</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 228f.

<sup>270</sup> *Ibid.*, 232. Trotz der Aussage von Kehl-Bodrogi kann man heute nicht mehr davon ausgehen, dass der größte Teil der Sunniten an die Vorurteile gegenüber den Aleviten glaubt. Die Arbeit von Kehl-Bodrogi wurde 1988 verfasst, beziehungsweise veröffentlicht. In den vergangenen 23 Jahren haben sich die Aleviten in Organisationen zusammengeschlossen, sind politisch aktiver und betreiben nicht mehr in der Größe *takiyye*. Sie sind mehr in der Öffentlichkeit und werden dadurch öfters wahrgenommen. Des Weiteren wird ihre Zugehörigkeit öffentlich diskutiert.

<sup>271</sup> H. Grothe, *Meine Vorderasien-Expedition 1906 u. 1907* (2 Bände) (Leipzig 1911-1912), 150. Zitiert nach Müller, *Kulturhistorische Studien*, 25f.

<sup>272</sup> Müller, *Kulturhistorische Studien*, 26.

Kommandanten miterlebt und teilweise an diesen mitwirken musste und bei denen Hunderte von Armeniern getötet wurden, versuchte er, einen Armenier zu retten und somit sein Gewissen zu erleichtern. Er brachte ihn in der Nacht zu seinem in der Nähe liegenden Dorf, nach Onar. Hier befahl er seiner Familie, diesen Mann zu heilen. Seiner Mutter, die das ganze Dorf mit ihren Heilkräutern versorgte, befahl er ausdrücklich ihre Heilkräfte einzusetzen und den Verletzten zu heilen.<sup>273</sup> Die Frau als Heilerin ist auch in der für diese Arbeit relevanten Sekundärliteratur zu finden. In „Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext“ von Raoul Motika und Robert Langer,<sup>274</sup> finden wir die Aussage, dass die Frau „[...]im traditionellen rituellen Kontext stark auf ihrer Funktion als Heilerin basierte[...].“<sup>275</sup> Es wird deutlich, dass Kaygusuz auch in diesem Kontext, mit der Darstellung der Frau als Heilerin, beziehungsweise als heilender Kraft in der Gemeinde, die Stellung der Frau im Alevitentum als besonders hoch einzustufen versucht. Die Bemühung, die Frau als aktives Element in der Gesellschaft darzustellen, ist zudem auch bei der Beschreibung des Alkoholgenusses zu erkennen. Auch hier steht die Frau zwar nicht im Vordergrund, es wird aber zwischen den Zeilen erwähnt, dass sie bei den Anlässen, in denen Alkohol getrunken wird, mitwirkt: „[...] die an drei Tischen sitzenden und Alkohol trinkenden Frommen und Schwestern sind alle gleichzeitig aufgestanden.“<sup>276</sup>

Die soziale Ordnung des alevitischen Dorfes wird durch den Glauben geformt. In der Quelle wird das anhand vieler verschiedener Beispiele deutlich gemacht. Bei der Beschreibung der alevitischen sozialen Strukturen wird die Darstellung der Selbstwahrnehmung des Alevitentums, beziehungsweise die Wir-Identität vorgestellt. Das Alevitentum wird als ein Kollektiv beschrieben, die auf das gemeinschaftliche Leben großen Wert legt. In dieser wird den Frauen viel mehr Anerkennung gezollt, als in den sunnitischen Nachbardörfern. Auch wird es als eine Gemeinschaft dargestellt, die sehr viel Wert auf Gerechtigkeit und Ehrlichkeit legt und deren gemeinsames Leben auf diesen Werten beruht.

---

<sup>273</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 108.

<sup>274</sup> R. Motika / R. Langer, „Alevitische Kongregationsrituale“, 77.

<sup>275</sup> Ibid., 77.

<sup>276</sup> „[...] üç sofrada demlenmekte olan sofular bacılar tümü birden ayağa kalkılar.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 144.

## 4.2 Die „Anderen“: Identitätskonstruktion durch Abgrenzung

Eines der Ziele dieser Arbeit ist es, das Alevitentum als zentrales Element der Quelle zu analysieren. Die sozialen Gruppen, die nicht zu dem Alevitentum gehören, tragen als die „Anderen“ zur Imagination des „Selbst“ bei. Hier wird untersucht, wie der Schriftsteller der bearbeiteten Quelle die Aleviten, beziehungsweise das Alevitentum, durch die Abgrenzung vom „Anderen“ darstellt.

In der Quelle tauchen vier Gruppen auf. Die erste dieser Gruppen ist die der Städter. Hier ist es wichtig zu erwähnen, dass auch die Aleviten, die das Dorf verlassen haben und somit ihren alevitischen Traditionen den Rücken gekehrt haben, zu Städtern wurden und somit auch zu dieser Gruppe zählen. Ihre Herkunft als Alevit wird nicht mehr als solche anerkannt. Die weiteren Gruppen sind die Christen, die Sunniten und die Armenier. Die Armenier und die Christen werden in der Quelle nicht als eine gemeinsame Gruppe wahrgenommen. Die Armenier sind die eigenen Landsleute, wobei die Christen zum Teil als Außenstehende wiedergegeben werden, zum Beispiel als die Europäer.

### 4.2.1 Die Abgrenzung von den Städtern

Die Städter werden in der Quelle häufig als dekadent bezeichnet. Ein Mitglied dieser Gruppe ist İstanbullu Mikail. Seine Sprechweise hat sich in der Binnenmigration verändert und wird von den Dorfbewohnern kritisiert und als fremd bezeichnet: „Er ist ein Städter geworden. Seht Ihr denn nicht, sogar seine Redensweise hat sich verändert, er redet so geziert“.<sup>277</sup> Die Art des Sprechens entfremdet den Städter trotz seiner Herkunft von der Gesellschaft, die identisch ist mit den Dorfbewohnern. Der Städter wird als ungesittet, das heißt von der Tradition entfernt, angesehen. Er hat den städtischen Lebensstil angenommen und seine Herkunft vergessen. Die Entfremdung erkennt man besonders im Bereich des Glaubens. Mikail schaut auf die Gemeinde, auf die Rituale und sogar auf seinen Wegbruder herab. Das gemeinsam ausgeübte Religionsritual, den *cem*, kritisiert er. Insbesondere das gemeinsame Beten von Frau und Mann ist für ihn unanständig: „Guck die an, Mann und Frau, der Bursche, Mädchen saßen alle zusammen, als ob sie Schoß an Schoß sitzen würden. Die Sunniten haben Recht zu zweifeln.“<sup>278</sup> Mikail wird an dieser Stelle als eine Person dargestellt, die nicht nur ihre eigentliche Identität vergessen hat, sich entfremdet hat und zum Städter geworden ist, sondern die sich auch der sunnitischen

---

<sup>277</sup> „O şehirli olmuş. Görmez misiniz konuşması bile değişik, dil kırıyor.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 19.

<sup>278</sup> „Şunlara bak, kadın erkek, delikanlı, geç [sic!] kız hepsi karmakarışık oturuyorlardı, kucak kucağa sanki. Sünniler kuşkulmakta haklılar.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 21.

Gesellschaft angenähert hat, und an deren Vorurteile glaubt, denn er fragt sich direkt darauf: „Werden sie tatsächlich die Kerzen auslöschen [?]“<sup>279</sup> Zu den Vorurteilen der Sunniten gegenüber den Aleviten erklärt Kehl-Bodrogi folgendes:

„Die Mehrheit der Sunniten ist heute noch überzeugt, dass bei den Zusammenkünften der Kızılbaş / Aleviten, wo Frauen und Männer nächtens zu kultischen Feiern sich einfinden, es zu züglelosen [sic!] geschlechtlichen Vereinigungen käme.“<sup>280</sup>

An einer anderen Stelle werden die Sichtweisen der Städter gegenüber den Dorfbewohnern gezeigt, indem ein Stadtbewohner, der auf die Dörfler herabschaut und diese als unwissend ansieht, folgendes äußert: „Von dem, was ich erzähle, versteht ihr ja nicht viel.“<sup>281</sup> Die Dorfbewohner sind meistens Ackerbauern oder Arbeiter auf den Feldern. Dagegen ist der Städter, insbesondere der, der in Istanbul wohnt, am Puls der Zeit, mitten am Ort des Geschehens. Er erfährt Ereignisse gleich nach dem sie geschehen, während der Dörfler, wenn er denn lesen kann, sich erst nach Monaten Zeitungen beschaffen kann, und somit erst Monate später von den „neuen“ Geschehnissen erfährt.<sup>282</sup> Dementsprechend sieht der Städter im Dörfler einen unwissenden, ungebildeten und armen Dorfmenschen, der von nichts eine Ahnung hat und vor sich hin lebt.

Zudem wird das Stadtleben von den Dörflern als unmoralisch angesehen. Die Jugendlichen, die sich, um Geld zu verdienen, in der Stadt befinden, haben die Aufgabe, ausschließlich zu arbeiten, und das verdiente Geld an die Familie nach Hause zu schicken.

„Jene, die sich ungebührlich verhielten, die sich dem Stadtleben hingeeben haben und die ihren Familien kein Geld schickten, wurden von den Älteren bestraft. Des Öfteren hat man sie von der Straße aufgelesen, Geld für ein Zugticket gesammelt und sie wieder zurück in ihre Dörfer geschickt.“<sup>283</sup>

Die Stadt wird als verführerischer Ort dargestellt, an dem insbesondere die unerfahrenen Jugendlichen zu Grunde gehen können. Der einzige Grund, in der Großstadt zu sein, ist das Geldverdienen, zur Unterstützung der Familie. Das Arbeiten in der Stadt stellt eine Art Probe für die Jugendlichen dar, denn wer diese Probe des verführerischen Lebens nicht besteht, wird mit sofortiger Wirkung wieder in das „reine Dorf“ zurück geschickt, und es wird ihm nicht erlaubt, wieder in die Stadt zurückzukehren, um der Gefahr der Unreinheit zu entgehen.

---

<sup>279</sup> „Acaba gerçekten mum söndürecekler mi [?]“. Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 21.

<sup>280</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 228f.

<sup>281</sup> „Bu söylediklerimden de pek birşey [sic!]anlamazsınız ya.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 35.

<sup>282</sup> „Mit einigen Istanbul Zeitungen, die er einmal in ein paar Monaten bekommt [...]“, „Birkaç ayda bir eline geçen bazı İstanbul gazeteleriyle, [...]“. Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 175.

<sup>283</sup> „Yaramazlık yapanlar, kendilerini kent yaşamına kaptıranlar, evine ailesine para göndermeyenler büyükler tarafından cezalandırılır, çoğu kez yakalanıp, aralarında para toplayarak tren bileti alınıp köyüne geri gönderilirdi.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 28.

#### 4.2.2 Die Abgrenzung von den Christen

In der Quelle wird auch das Christentum thematisiert. Allerdings spielen die christliche Religion und ihre Angehörigen in der Selbstdefinition der Aleviten durch die Abgrenzung von den „Anderen“ keine so große Rolle wie andere Gruppierungen. Das in der Quelle erwähnte Dorf und deren Anwohner, die Onarlılar (dt. „die aus dem Dorf Onar stammenden“ oder nur „die aus Onar“) stehen nicht im Konflikt mit den Christen, sie haben aber auch keine Kontakte mit ihr. Davon abgesehen werden die Armenier, mit welchen die Onarlılar einzelne Beziehungen pflegen, in der Quelle als eine eigenständige Gruppe definiert und getrennt von „den Christen“ behandelt. Erkennbar ist diese Trennung in der folgenden Aussage: „die christliche Welt nimmt erfolgreich ihre Rache.“<sup>284</sup> Gemeint sind die europäischen Mächte, die nach dem Ersten Weltkrieg das Osmanische Reich durch Verträge in autonome Gebiete aufzuteilen versuchten. Verständlich ist hier die Abgrenzung auch in der Betonung. Die Armenier werden in der Quelle nur mit „Armenier“ bezeichnet und nicht als Christen, außer an einer speziellen Stelle, die später näher untersucht werden soll.

Um die Ähnlichkeiten in einigen christlichen und alevitischen Ritualen, die von Außenstehenden betont werden, zu negieren, werden die Christen als die „Anderen“ bezeichnet und deren religiöse Praxis wird kritisiert, wodurch die eigene Praxis höher bewertet wird. Im Versuch, die Ähnlichkeit der in der Quelle erwähnten Zeremonie mit der christlichen Zeremonie zu leugnen, werden das christliche und das alevitische Ritual erklärt und sie werden einander gegenübergestellt. Hierbei wird das christliche Ritual abgewertet:

“ Es ist nicht wie im Christentum, wo man in Kirchen einem Pfarrer oder einem Priester auf dem Beichtstuhl, hinter einem Gitter, im Geheimsten seine Sünden beichtet, und in dem man zwischen sich selbst und Gott den Pfarrer einschaltet, um Vergebung bittet.“<sup>285</sup>

Ungeachtet dessen machen einige Wissenschaftler die Feststellung, dass das Alevitentum durch das Christentum beeinflusst wurde. Neben anderen Ähnlichkeiten wird auch über die Zeremonie des Beichtens berichtet. Kehl-Bodrogi betont, dass dieses „[a]uf christlichen Einfluß [...] u.U. die Zeremonie des ‘Gesehenwerdens’ (görülme) zurückzuführen [ist].“<sup>286</sup> Die Christen werden in der Quelle, wie bereits erwähnt, wegen des Ersten Weltkriegs

---

<sup>284</sup> „Hristiyan alemi öcünü başarıyla alıyor.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 175.

<sup>285</sup> „Bu, Hristiyanlıktaki, kiliselerde bir rahip veya papaza, bir hücrede, kafes ardında, en gizli bir biçimde günahlarını itiraf edip, tanrıyla arasına rahibi koyarak bağışlanmayı dilemek gibi birşey [sic!] değildir.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 38.

<sup>286</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 240.

beschuldigt, und es wird behauptet sie Rache nehmen würden.<sup>287</sup> Gemeint sind die christlichen Mächte, die gegen die Osmanen kämpften. An einer anderen Stelle ändert sich die Fremdbezeichnung, als es um die Rettung des Landes geht. Der Dorfälteste, Milla İsmail, spricht davon, dass die in Anatolien lebenden Völker und Religionen zusammenhalten sollen: „[...] wir die Völker der heutigen Zeit müssen [...] Schulter an Schulter zusammenhalten und Anatolien verteidigen.“<sup>288</sup> Die Armenier werden nicht mehr namentlich erwähnt, sondern mit den Christen zusammen genannt. Zum einen könnte dies eine der Folgen der Deportation sein, also auf die verringerte Zahl der Armenier verweisen, die, ob schuldig oder unschuldig, unter der Deportation und ihren Folgen schwer litten. Zum anderen könnte es der Glaube sein, den die Armenier mit dem zu bekämpfenden Feind teilen, der dazu führt, dass sie als eine Gruppe gezählt werden. Der Schriftsteller versucht, hier zum einen die Bejahung des Befreiungskrieges durch die Dorfgemeinschaft zu zeigen und zum anderen, dass die Aleviten die Gefahr außen suchen und nicht innen, und an den Zusammenhalt glauben.

#### 4.2.3 Die Abgrenzung von den Sunniten

Die Quelle befasst sich sehr intensiv mit dem Sunnitentum, so dass die sunnitische Gesellschaft und der sunnitische Glaube in der Ausarbeitung des Definitionsversuches der „Anderen“ eine sehr große Rolle für diese Arbeit spielt. Die Bezeichnung *yezîd*<sup>289</sup> wird häufig für die Sunniten, beziehungsweise für die frommen Gläubigen, im Sinne einer Beleidigung verwendet. Diese Bezeichnung gilt sowohl für fromme Sunniten, die sich im Kontext der hier vorgestellten historischen Ereignisse unethisch verhalten haben, als auch für alevitische Personen, die sich nicht der alevitischen Lehre angemessen benommen haben. Im letztgenannten Sinne bezeichnet sie auch Menschen die unethische oder verbrecherische Gedanken haben oder entsprechende Taten begangen haben.<sup>290</sup>

Die Sunniten bilden die größte Glaubensgemeinschaft in der Türkei und stellen somit die

---

<sup>287</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 175.

<sup>288</sup> „[...]Anadolu'yu, günümüzün halkları olarak [...]omuz omuza verip savunmak zorundayız.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 175.

<sup>289</sup> Nach der alevitischen Auffassung ist er der unrechtmäßige Kalif. Er ist der zweite Kalif der Omaiyyaden. Er ließ den 3. Imam Hüseyin 680 in Kerbela ermorden. *Yezîd* ist zum anderen für die Aleviten das Symbol der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung der Gläubigen. İsmail Kaplan, *Das Alevitentum - Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland* (Köln 2004), 186. Zur historischen Person G.R. Hawting, „Yazîd (I) B. Mu'âwiya“, *The Encyclopedia of Islam*” (New edition, Bd. 11), 309ff.

<sup>290</sup> „Verflucht seien die Yezîden, wieso sollte ich ein Yezîd werden.“, „*Lanet yezitin canına olsun, ne diye yezitleşeyim*[...].“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 72. / „Extremistische Yezîden (extrem fanatische Sunniten) sollen Häuser stürmen und ohne Rücksicht auf [Frauen und] Kinder alle Bewohner mit Axt und Beil töten.“, „*Karayezitler [sic!] (aşırı fanatik Sünniler) baltalarla, nacaklarla evleri basıp çocuk çocuk demeden doğruyorlarmış.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 53.

Mehrheitsgesellschaft. Die Aleviten definieren und erklären ihre eigene Identität häufig, indem sie sich von den Sunniten abgrenzen und betonen, dass sie „anders“ seien. Angesichts der Tatsache, dass sie eine Minderheit sind, könnte man auch argumentieren, dass eigentlich die Aleviten die „Anderen“ sind. Auch in der Quelle wird versucht die eigene Identität zu definieren, indem man sich von den Sunniten abgrenzt und diese als die „Anderen“ bezeichnet.

In der Quelle werden vermeintlich „sunnitische Eigenschaften“ in Relation zu den „alevitischen Eigenschaften“ gestellt, indem man sie miteinander vergleicht. Die Auseinandersetzungen der Sunniten und der Aleviten werden sehr detailliert wiedergegeben und diskutiert. Es werden einige Äußerungen der sunnitischen Städter geschildert, mit denen der Schriftsteller gezielt zeigen will, dass es zwischen den beiden Gemeinden Vorurteile, sogar Hassgefühle gibt:

„Sie sollen gehen und fort bleiben, die ungläubigen Kızılbaş. Sie sind der Grund für diese Kriege und Schlachten. Ich würde Freudensprünge machen, wenn die Regierung sie wie die Armenier deportieren würde! Diese Kızılbaş sind ungläubiger als die Armenier, die wenigstens in die Kirche gehen und beten! Diese haben weder eine Moschee noch eine Kirche. Weder verrichten sie das rituelle Gebet noch fasten sie. Wie Tiere leben sie zusammen, nachts blasen sie Kerzen aus. Ehre und dergleichen gibt es nicht! Jeder soll mit jedem Geschlechtsverkehr haben! Diese Unreinen sollen weder die rituelle Waschung kennen, noch ihre Hintern putzen. Wer weiß, wie extrem sie stinken!“<sup>291</sup>

Durch diese Aussage wird der Hass, der den Aleviten von einigen sozialen Schichten entgegengebracht wird deutlich gemacht und es wird gezeigt, wie sich durch Hass Vorurteile entwickeln, die es der alevitischen Gemeinde erschweren, sich der Mehrheitsgesellschaft zugehörig zu fühlen. Zum anderen zeigt die darauf folgende Aussage, die als Antwort auf das zuvor erwähnte zu verstehen ist, dass auch in der alevitischen Gemeinde Hass und Vorurteile gegenüber den Sunniten existieren:

„Jene, die vorhin über die Onarlılar schlecht geredet hat, beschimpft hat [...] Es war dieses Weib [...]. Also war es diese in meinem Viertel wohnende, verschleierte, ehrenhafte Familienfrau, die sich mir hingeeben hat, diese vom Gemeindevorsteher hergeholt Hure.“<sup>292</sup>

Ziel ist es, den Lesern den Eindruck zu vermitteln, dass nicht die Aleviten, die genau wegen solche Vorurteile und Beschuldigungen *takıyye* betreiben, die Ehrlosen sind,

---

<sup>291</sup> „Gidişleri olsun da gelişleri olmasın kafir Kızılbaşların. Hep onların yüzünden bu harpler-darpler. Ermeniler gibi onları da hükümet bir sürse ellerime kına yakıp şakır şakır oynayacağım! Bu Kızılbaşlar Ermenilerden [sic!] de gavur, onlar hiç değilse kiliseye gidip dua ederler! Bunların ne camileri var ne kiliseleri Ne namaz kılar ne oruç tutarlar! Sığır sığa gibi arada yaşar, geceleri mum söndürürler. Namus-mamus hak getire. Kim kimi tutsa düzermiş! Gusul abdesti tanımaz, götlerini bile yıkamazlarmış cenabetler. Kimbilir nasıl da kokuyorlardır!“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 181.

<sup>292</sup> „[...] demin Onarlılara [sic!] dil uzatan, küfreden [...]. İşte bu kariydı [...]. Demek ki, benim mahallede oturan kapalı, namuslu(!)bu aile kadınıymış benim altına yatan, kaymakamın getirdiği orospu.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 181f.

sondern die sich nach außen hin als ehrenhafte Frau zeigende Sunnitin, die eine Ehebrecherin ist. Die Realität unterscheidet sich also deutlich von dem, was nach Außen hin präsentiert wird. Der Glaube der Aleviten und der Sunniten wird auch in der Quelle häufig einander gegenübergestellt und miteinander konfrontiert. Nach der alevitischen Auffassung genießen menschliche Vorbilder als leitende Figuren die höchste Priorität, während in nach sunnitischer Auffassung der Koran diese Aufgabe übernimmt.<sup>293</sup> Anders ausgedrückt, steht im Alevitentum der Mensch in Zentrum des Glaubens, und Gott ist im Menschen zu suchen und zu finden. Deshalb ist die Schriftverehrung der Sunniten für die Aleviten nicht nachvollziehbar. Der Mensch folgt im alevitischen Glauben dem Weg, der zu Gott führt, und auf dem jedes Individuum unterschiedlich schnell seinen Weg findet. Die letzte Stufe des Weges ist die Einheit mit Gott. Hier erreicht der Mensch die Stufe des „vollkommen Menschen“ (türk. *kâmil insan* oder *insan-ı kâmil*).

In der Quelle wird die Auffassung der Aleviten in vielerlei Hinsicht dargestellt; häufig indem „[d]as Alevitentum [...] im Kontrast zum sunnitischen Islam definiert [wird].“<sup>294</sup> Sowohl in direkten Aussagen, die des Öfteren den eigenen Glauben höher bewerten, indem man den sunnitischen Glauben herabsetzt, als auch in Passagen, die indirekt die Menschenliebe der Aleviten zeigen, während man den Sunniten Missetaten zuweist, wird dies deutlich. Das folgende Zitat illustriert den Kontrast der beiden Glaubensrichtungen in der Quelle. Hier äußert ein Alevit einem Sunniten gegenüber: „[...] wenn ihr jemanden zum Lachen bringt, ihm eine Freude bereitet, so entspricht dies einem tausendfachen Besuch der Kaaba. Ihr kommt einem Hacı gleich“<sup>295</sup> Um die Menschenliebe der Aleviten darzustellen, wird in der Quelle auch der Umgang mit Menschen, die sich am Besitz der deportierten Armenier bereichert haben, behandelt. Ein alevitisches Ehepaar, welches sich dessen schuldig gemacht hat, wird vom Volksgericht verurteilt und anschließend schwer bestraft. Im Roman wird häufig darauf hingewiesen, dass die Dorfoberhäupter Plünderungen streng verboten haben. Die von den Armeniern in der Ortschaft Arapkir verlassenen Häuser und Wohnungen durften erst nach den ersten Plünderungen durch die Nachbardörfer von Mitgliedern der alevitischen Gemeinde betreten werden. Diese wurden von den Dorfoberhäuptern in Gruppen zusammengestellten und losgeschickt, um eventuell

---

<sup>293</sup> Sökefeld, „Einleitung: Aleviten in Deutschland“, 17; Dressler, *Die Alevitische Religion*, 17-23.

<sup>294</sup> Martin Sökefeld, „Sind Aleviten Muslime? – Die alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland“, *Aleviten in Deutschland – Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Hrsg. Martin Sökefeld (Bielefeld 2008), 199.

<sup>295</sup> „[...] bir canı güldürür, gönünü yaparsanız, Kabe'yi binlerce kez ziyaret etmiş, hacı olmuş sayılırsınız.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 39.

vorhandene Reste der Plünderung zu „finden“.<sup>296</sup> Hier finden wir das Wort „bulmak“, welches im Deutschen dem Wort „finden“ entspricht. Es mutet zynisch an, die Vollendung der Plünderung als „Finden der Reste“ zu bezeichnen. Dieser Euphemismus ist eines der deutlichsten Beispiele für den Versuch des Autors die alevitische Gesellschaft positiv darzustellen.

Während der Deportation sollten die Bewohner Onars nicht, wie die der Nachbardörfer, die Gruppen der Deportierten angreifen. Die Dorfoberhäupter erließen daher Regeln, dass die Dorfbewohner während des Abmarschs, den Armeniern Lebensmittel verkaufen durften. Dies war jedoch nur Kindern an zwei ausgewählten Stellen erlaubt.<sup>297</sup> Es wird darauf hingewiesen, dass trotz dieser Maßnahmen auch bei den Aleviten einige Missetaten geschehen seien:

„[...] gab es manche Ehrlose, die [...] auf, Heiden-Jagd‘ aufbrachen, die sogar ohne Rücksicht Frauen und Kinder töteten. Man musste auf die *görgü cemi* warten, damit diese bestraft, als Ausgestoßene (*düşkün*) deklariert und aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden konnten.“<sup>298</sup>

Trotzdem ist die Absicht klar zu erkennen, das Alevitentum auch an dieser Stelle als eigentlich reine und humanistische Lebensart darzustellen, in der es nur selten zu Fehlverhalten kommt. Anschließend wird darauf hingewiesen, dass diejenigen, die Verbrechen verübt haben, im nächsten *görgü cemi* bestraft werden, in einigen Fällen sogar aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden, also als *düşkün* erklärt werden.

In der Darstellung historischer Begebenheiten werden die beiden Glaubensgemeinschaften in der Erzählung einander gegenübergestellt und deren Handlungsweisen beschrieben. Während der armenischen Deportation<sup>299</sup> kam es zu Gewalttaten, die laut Quelle in den meisten Fällen, durch die frommen Sunniten ausgeübt wurden: „Extrem fanatische Sunniten sollen Häuser stürmen und ohne Rücksicht auf [Frauen und] Kinder alle Bewohner [...] töten.“<sup>300</sup> Sogar aus dem Munde der armenischen Mitbürger hören wir negative Äußerungen über die frommen Sunniten, die als fanatische *yezîds* (türk.

---

<sup>296</sup> „Das in den leeren Häusern gefundene Gut sollte als Beute mitgenommen werden“, „*Boş evlerde buldukları eşyalar ganimet olarak alınacaktı*“. Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 53.

<sup>297</sup> „[...]damit solche Geschehnisse auf dem Boden von Onar nicht geschieht. Indem in aller Öffentlichkeit aufgerufen wurde, kam je Haushalt eine Person zu der Versammlung, auf die die Verantwortung ihrer Familien übertragen wurde. [...], nur an zwei Stellen und nur Kinder sollten Wasser, Brot und Ayran (Joghurtgetränk) verkaufen.“, „[...] *bu tür olayların Onar topraklarında olmaması için. Tellal çağırıp, her evden bir kişi toplantıya katıldı ve ailesinden sorumlu tutuldular. [...], sadece iki yerde ve küçük çocuklar su, ekmeğe, ayran satacaklardı.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 50.

<sup>298</sup> „[...]‘*gavur avına [sic!] çıkan, hatta kadın çocuk demeden öldüren birkaç soysuz çıkmıştı.. Bunların cezalandırılması, düşkün edilip toplumdandan atılarak dışlanması için görgü cemini beklemek gerekiyordu.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 50.

<sup>299</sup> Zur Deportation der Armenier siehe Kapitel 3.3.1 der vorliegenden Arbeit.

<sup>300</sup> „*Karayezitler (aşırı fanatik Sünniler) [...] evleri basıp çoluk çocuk demeden doğruyorlarmış.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 53.

*karayezit*) bezeichnet werden: „Wie, die Onarlılar sagen, haben diese dunklen Yezîden keine Spur von Erbarmen.“<sup>301</sup> Um die Behauptung, dass die Sunniten, beziehungsweise „die dunklen Yezîds“, Verbrechen verübt haben zu belegen, werden die Hasspredigten von sunnitischen Geistlichen, den *hoca*, wiedergegeben. In diesen wird behauptet, dass der *hoca* Verbrechen befiehlt. Eine von diesen Predigten enthält die folgende Aussage:

„Ihr sollt sie zuerst zum Islam bekehren! Es ist nach islamischem Recht legitim das Blut, Hab und Gut, derer die ihn nicht annehmen zu konfiszieren, reißt die Köpfe der Heiden ab! Wer ein paar Heiden umbringt, kommt ins Paradies.“<sup>302</sup>

Kaygusuz versucht den Eindruck zu erwecken, dass er sich um Objektivität bemüht. Um dies zu erreichen, berichtet er über Ausnahmen, in denen die eigentlich an reinen und humanitären Idealen orientierte alevitische Gesellschaft versagt und einige ihrer Mitglieder zu Verbrechern werden. Mit Hilfe der Darstellung dieser wenigen negativen Handlungen versucht er, seine Glaubwürdigkeit zu schützen. Es bleibt zu bemerken, dass die Aleviten, die ihre Ideale verlieren, überwiegend recht engen Kontakt zu Sunniten haben.<sup>303</sup> Dies kann man als Strategie des Autors werten, die Aleviten, die rein geblieben sind, von denen, die Straftaten begangen haben, deutlich abzugrenzen, und klar zu machen, dass letztere durch den Kontakt mit den Sunniten verdorben und zu Verbrechern wurden. In der Quelle werden die sozialen Beziehungen zwischen den beiden Gemeinschaften diskutiert, unter anderem wird auch die Endogamie der Aleviten thematisiert. Abgesehen davon, dass ein alevitischer Mann ein sunnitische Mädchen zur Frau nehmen kann, unter der Bedingung die Frau zu „alevitisieren“<sup>304</sup> (türk. *alevileştirmek*), wird in der Quelle auch die andere Möglichkeit genannt, in der ein alevitisches Mädchen einen Sunniten heiraten möchte. Es ist zu bemerken, dass das nicht gerne gesehen wird, jedoch führt das nicht dazu, dass die Eltern der Braut eine solche Verbindung verhindern. Der Erzähler betont ausdrücklich, dass dies bei den Sunniten der Fall wäre. Auch die Sunniten setzen voraus, dass das alevitische Mädchen „sunnitisiert“ wird, das heißt zum Sunnitentum konvertiert. Dessen ungeachtet wird es von den Sunniten auf keinen Fall akzeptiert, wenn ein sunnitische Mädchen einen alevitischen Mann heiraten möchte. Falls das Mädchen von

---

<sup>301</sup> „Onarlıların[sic!] dediği gibi bu karayezitlerde merhametin zerresi bile yoktur.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 56.

<sup>302</sup> „Önce İslam dinine davet edeceksiniz! Kabul etmeyenin kanı ve malı helaldir, koparın kafalarını kafirlerin! Birkaç kafir öldüren cennetlik olur!“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 104.

<sup>303</sup> „Junge, mein Wegbruder Rutikli Mehmet hat es gesagt. Der Halil Hoca aus Amberge soll in der Moschee gepredigt und gesagt haben: Wer mindestens drei Armenier tötet, kommt in das Paradies. In allen Moscheen sollen die Prediger das Gleiche erzählen.“, „Oğlum, benim kardeşliğim Rutikli Mehmet söyledi. Ambergeli Halil hoca camide vaaz vermiş, demiş ki; en az üç Ermeni öldüren cennete gider. Bütün camilerde hocalar böyle diyormuş!“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 146.

<sup>304</sup> „Alevitisieren“ wird hier für das türkische Wort *alevileştirmek* benutzt, was im Türkischen soviel wie „jemanden zum Alevitentum konvertieren“, bzw. „zum Alevi machen“ bedeutet.

zu Hause wegläuft und heiratet, wird sie verstoßen. Diese Praxis wird in der Quelle damit erklärt, dass das Sunnitentum nicht so tolerant sei, wie das Alevitentum.<sup>305</sup>

Die Begründung, dass eine dem Alevitentum innewohnende Toleranz der Grund für ein „abgeschwächtes Endogamiegebot“ sei, wird von einigen Wissenschaftlern bezweifelt. Kehl-Bodrogi bemerkt zum Beispiel: „Wenn jemand seine Tochter auf ihren Wunsch hin an einen Außenstehenden zur Frau gibt, so bleibt er fünf Jahre lang *düşkün*.“<sup>306</sup> Hier ist zu erkennen, dass das Alevitentum keine Flexibilität in der Auslegung des Gebotes wahrnimmt. Vorhoff äußert zur Endogamie folgendes:

„[...] beziehen diese Gemeinschaften gegenüber der sunnitischen Mehrheit im Lande ihr Gruppenbewußtsein auch aus anderen, nichtreligiösen Sinninstanzen, die sie durch Endogamie aufrechtzuerhalten trachten.“<sup>307</sup>

Die genannten Aussagen scheinen einer möglichen Realität Anfang des 20. Jahrhunderts näher zu kommen, als es der Autor in der Quelle tut. Durch Endogamie hat man die eigene Identität weiterhin versteckt halten können und dadurch das Wir-sein, also die Gruppenidentität, beziehungsweise die kollektive Identität gestärkt.

Der Erzähler des Romans versucht zudem, mit Hilfe von Erzählungen und Anmerkungen *takıyye* zu begründen. Der Versuch, den von der Außenwelt ausgeübten Druck, das heißt die Verfolgungen, und den Mangel an Anerkennung, unter denen die Aleviten litten, als Grund für das Geheimhalten des eigenen Bekenntnisses zu zeigen, wird deutlich. So erzählt er beispielsweise von dem Dorfweisen Milla İsmail, der das erste Mitglied des Ältestenrates des Dorfes, und zugleich auch *hoca* ist. Während seines siebenjährigen Aufenthalts in Istanbul arbeitet Milla İsmail als *müezzın*<sup>308</sup> (dt. Muezzin) in der Fatih Moschee. Der Erzähler des Romans weist ausdrücklich daraufhin, dass Milla İsmail während seiner Tätigkeit als Muezzin *takıyye* ausübte. Der Grund dafür sei, dass die Sunniten ihn auf keinen Fall als Vorbeter akzeptieren würden, wenn sie wüssten, dass er Alevit ist.<sup>309</sup> Es wird in der Quelle ausdrücklich erläutert, wie gut er seine Aufgabe ausübt und wie begeistert die Moscheebesucher von seinem Talent als Muezzin sind. Indem betont wird, dass er trotz seines Erfolgs, seine eigentliche Identität nicht preisgeben kann, wird der starke Konflikt zwischen den beiden Gemeinschaften zum Ausdruck gebracht. Nicht der Erfolg zählt, sondern die religiöse Zugehörigkeit.

---

<sup>305</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 157f.

<sup>306</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 217.

<sup>307</sup> Vorhoff, *Alevitische Identität*, 31.

<sup>308</sup> Der Müezzın, ist der Gebetsrufer. Er fordert fünfmal am Tag die Muslime vom Minarett einer Moschee aus zum Gebet auf. Ralf Elger, „Gebetsruf“, *Kleines Islam - Lexikon: Geschichte, Alltag, Kultur*, Hrsg. Ralf Elger (Bundeszentrale für politische Bildung, Band 383) (4. aktual. und erweit. Aufl., Bonn 2006), 110.

<sup>309</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 28.

#### 4.2.4 Die Abgrenzung von den Armeniern

In der Quelle spielen die Armenier eine sehr große Rolle. Zusammen mit anderen Themen stehen sie im Mittelpunkt der Erzählung. Handlungszeitraum der Erzählung ist die Zeit, in der die „Armenische Frage“ ihren Höhepunkt erlebt. Wie in Kapitel drei ausführlich geschildert, wurden die Armenier im Jahr 1915 aus ihren Siedlungsgebieten zwangsdeportiert. Was als Deportation begann, entwickelte sich zu tragischen Geschehnissen, die in der Quelle teilweise wiedergegeben werden. Die „Armenische Frage“ bildet zudem das Zentrum der Selbstdefinition der Aleviten durch die Armenier. Die alevitische Dorfgesellschaft beschreibt sich teilweise durch ihr Verhalten bei der Deportation und teilweise durch den Vergleich mit den anderen Gruppen im Hinblick auf die Deportation und die Deportierten.

Die Erzählung von der armenischen Deportation und ihrer Folgen werden häufig in Verbindung mit den Mitgliedern des alevitischen Dorfes wiedergegeben. Somit fällt es dem Erzähler leichter, die Einstellung beziehungsweise die Haltung der alevitischen Gemeinde darzustellen. In diesem Zusammenhang wird in der Quelle berichtet, dass die Dorfbewohner während der Deportation Zeugen qualvoller Ereignisse waren. Am Anfang der Erzählung, gleich in den Einführungssätzen, wird von den Leiden der Armenier durch die Deportation berichtet, sowie über den Zustand, in dem sie die Umsiedlung über sich ergehen lassen mussten. Erzählt wird auch, dass während der Deportation der Befehl erteilt wurde, dass jegliche Form der Hilfeleistungen gegenüber den Armeniern untersagt sei. In der Quelle wird häufig darauf hingewiesen, dass es sogar verboten war, den Deportierten umsonst Wasser anzubieten:

„Bei der armenischen Deportation gestatteten die Soldaten den Menschen nicht, dass sie von diesem Brunnen ein bisschen Wasser trinken. Sie verwehrten ihnen einen Tropfen Wasser Allahs. Die Soldaten erlaubten den weinenden und wimmernden Kindern, Frauen und Männern, die kaum den mit ihren Sachen beladenen Kamelen, Eseln und Maultieren folgen konnten, nicht, dass sie einen Schritt des Weges verließen. Auf der einen Seite befanden sich am Brunnen schaulustige Frauen, Kinder und ältere Dorfbewohner, die die armenische Kolonne beäugten, auf der anderen Seite flehende, winselnde, hungrige, kranke armenische Frauen, Kinder, Jugendliche und Ältere. Man sagte, es gäbe den Befehl, man dürfe [ihnen] ohne Gegenleistung weder eine Schale Wasser, noch einen Laib Brot geben.“<sup>310</sup>

---

<sup>310</sup> „Ermeni sürgününde, adamları şu çeşmeden bir avuç su içmeye bırakmıyordu jandarmalar. Allahın [sic!] bir damla suyunu çok görüyorlardı. Develere, eşeklere, katırlara yüklü eşyalarının peşinde güçlkle yürüyen ağlayıp sızlayan çoluk çocuğa, kadına, erkeğe, jandarmalar yoldan bir adım dışarı attırmıyorlardı. Bir yanda suyun başında bulunan Ermeni barkanasını seyre gelmiş kadın, çocuk ve yaşlı köylüler, öbür yanda yalvaran, sızlayan, aç, hasta, kadın, çocuk, genç, yaşlı Ermeniler! Emir verilmiş diyorlardı, karşılıksız ne bir tas su, ne bir parça ekme verilmeyekmiş.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 12.

Bezahlung war die Rettung vor dem Verhungern oder dem Verdursten, häufig erfolgte sie als Tauschgeschäft. Um ein Bild der Lage zu zeichnen, werden im Folgenden die historischen Begebenheiten kurz illustriert. Gleich zu Beginn der Erzählung, als von der Deportation der Armenier berichtet wird, wird geschildert, wie der Vorsitzende des Ältestenrates Milla İsmail, sich bei den Gendarmen beschwert. Als Repräsentant des Dorfes stellt er sich gegen die unmenschliche und unmoralische Haltung der Befehlshaber.<sup>311</sup> Um zum Ausdruck zu bringen, in was für einem schlechten Zustand sich die Armenier befanden, und um daraufhin die eigene Humanität der Aleviten darzustellen, wird häufig betont, wie erbarmungslos die Machthaber und die Bevölkerung, also die Gendarmen und die sunnitischen Nachbardsdörfer, sich den Armeniern gegenüber verhielten. Die alevitische Gemeinde des Dorfes Onar versammelt sich im Roman, um den Gottesdienst, das heißt den *görgü cemi* abzuhalten. Die Aleviten lösen ihre Konflikte, wie schon erwähnt, in diesen Gottesdiensten, die zugleich als Volksgericht dienen, wo die Gemeindemitglieder, die ein Delikt begangen haben, vernommen und gegebenenfalls bestraft werden. Der Bezug zu den Armeniern bei diesem Volksgericht liegt darin, dass in dem erwähnten *görgü cemi* hauptsächlich die Straftaten der Gemeindemitglieder während der Deportation verhandelt werden. Hier handelt es sich sowohl um große als auch um kleinere Vergehen; alles was als Ungerecht angesehen wird, wird hier auf die Waage gelegt. Die Verhandlungen beinhalten die Darstellungen der Delikte, erzählen also ihre Geschichten. In diesen wird oft auf die jüngste Vergangenheit Bezug genommen. Einige dieser Geschehnisse werden detailliert dargestellt und mit den häufig vorkommenden Exkursen in die Geschichte verknüpft.

In konkreten Beispielen, die in der Quelle wiedergegeben sind, kann man den Versuch erkennen, die Gemeinschaft als eine vollkommene Gemeinde darzustellen. In der Quelle wird berichtet, dass es während der Deportation zu Plünderungen und Entführungen von armenischen Frauen und Kindern gekommen ist, die von den sunnitischen Nachbardsdörfern ausgingen. Damit das gleiche nicht in Onar vorkommt, versammelten sich die Ältesten und entschieden, dass eine Person aus jedem Haushalt damit beauftragt wird zu verhindern, dass jemand im Dorf die Deportierten angreift und plündert.<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> „Niemand hat das Recht diesen Menschen eine Schale Wasser Allahs zu verwehren.“, „*Allahın [sic!] bir tas suyunu bu insanlardan esirgemeye hiçkimsenin [sic!] hakkı yok*“. Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 12.

<sup>312</sup> „In der Gegend wurde bekannt, dass Übergriffe auf die Kolonne, Frauen- und Kindesentführungen und Morde stattfanden. Auf Anhieb versammelten sich die Dorfältesten und trafen eine Entscheidung, damit so etwas auf dem Boden von Onar nicht geschah. Indem in aller Öffentlichkeit aufgerufen wurde, kam je Haushalt eine Person zu der Versammlung, auf die die Verantwortung ihren Familien übertragen wurde. Auf gar keinen Fall sollten Übergriffe und Diebstähle stattfinden.“, „*Çevrede barkanaya saldırıp kadın, çocuk kaçırmalar, öldürme olayları duyulmaya başlamıştı. Hemen köyün büyükleri toplanıp bir karar aldılar bu tür*

Den Schilderungen nach sind die Aleviten eine Gemeinde, die sich durch Reinheit auszeichnet und die nichts Böswilliges in sich trägt. Gefestigt wird dies durch die Aussage des Erzählers: „Trotz allem kamen manche Ehrlose hervor, die die Taten einiger naher Dörfer nachahmten.“<sup>313</sup>

Dieser Aussage ist zu entnehmen, dass kein Alevit von sich aus ein Verbrechen verüben kann. Nur unter den Einfluss der Nachbardörfer ist es möglich, dass ein Alevit vom „richtigen Weg“ abkommt, denn der alevitische Glaube beinhaltet *vahdet-i vücud*, also die Gleichheit der Liebe der Schöpfung mit der Liebe des Schöpfers. Das Verbrechen an der Menschlichkeit wird als die größte Sünde angesehen. An einer anderen Stelle in der Quelle finden wir die Aussage, dass die Liebe zum Menschen um ein vielfaches wertvoller ist, als das Pilgern nach Mekka.<sup>314</sup> Die in der Quelle wiedergegebenen Erzählungen bekräftigen diese und ähnliche Aussagen; die alevitische Lehre basiere auf Menschenliebe.

Erzählungen wie die, dass die Dorfbewohner Mitleid mit den Deportierten hatten, während die Nachbardörfer die zwangsumgesiedelten Menschen ausplünderten und entführten, vergleichen beide Gesellschaften und erwecken den Eindruck, dass die Aleviten ungerechte Taten im Gegensatz zur Mehrheitsgesellschaft missbilligen.

Der Erzähler berichtet von den Gedanken des als weisen Mann dargestellten Dorfältesten Milla İsmail. Dieser kann aus den Geschehnissen seiner Zeit heraus Schlüsse bezüglich der Zukunft ziehen. Er kritisiert die Deportation und bewertet sie als einen Fehler, der Folgen haben wird:

„Er verurteilte die Vertreibung der Armenier, die blutige Verschleppung. Falls unbedingt eine Gesamtvertreibung nötig gewesen war, hätte dies durch das sichere Geleit der Kolonne erfolgen müssen. Er sagte, das Töten von tausenden Menschen, ein Pogrom als Vergeltung für deren vergangene Taten zu vollbringen, werde in der Zukunft das Gefühl der Rachsucht gebären und auch wenn inzwischen Jahrhunderte vergingen, werde es nicht vergessen.“<sup>315</sup>

Mit diesen Worten wird dargestellt, wie die Einstellung der Aleviten zu der „Armenischen Frage“ ist. Die Deportation wird hier einerseits wegen ihrer Folgen verurteilt, weil viele unschuldige Menschen ums Leben gekommen sind. Andererseits wird sie akzeptiert, indem gesagt wird, „[w]enn eine Deportation nötig sein sollte, sollten die Umgesiedelten

---

*olayların Onar topraklarında olmaması için. Tellal çağırıp her evden bir kişi toplantıya katıldı ve ailesinden sorumlu tutuldular[sic!]. Kesinlikle saldırı ve hırsızlık olmayacak[...].“ Kaygusuz, Son Görgü Cemi, 49f.*

<sup>313</sup> „Ancak herşeye[sic!] rağmen yakın köylerin bazılarının yaptıklarına [özenen] [...] birkaç soysuz çıkmıştı.“ Kaygusuz, Son Görgü Cemi, 50.

<sup>314</sup> „Eğer bir gönül yıktıysan yüzbin kere Kabe yıkmak kadar günah işlemiş sayılırsın.“ Kaygusuz, Son Görgü Cemi, 39.

<sup>315</sup> „Ermeni tehcirini, kanlı sürüşü kınıyordu. Eğer ille de toplu sürüş gerekiyordu ise barkanayı çok iyi koruyarak yapmak gerekiyordu. Binlerce insanın öldürülmesi, yaptıklarının öcünü almak için kıyıma gidilmesi, istikbalde aç alma duygusu doğuracaktır ve aradan yüz yıl bile geçse unutulmaz diyordu.“ Kaygusuz, Son Görgü Cemi, 76f.

besser geschützt werden“.<sup>316</sup> In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass über die Taten der armenischen Guerilla-Einheiten mit Entsetzen erzählt wird. Hier scheint es, als würden die Verbrechen an den Armeniern durch den Staat relativiert werden, indem auf die Gräueltaten der Armenier hingewiesen wird. Wie bereits erwähnt wird in der Quelle trotz der dargestellten humanitären Lehre der Aleviten auch von Verbrechen berichtet, die durch Aleviten ausgeübt wurden. Diese werden allerdings strengstens bestraft. Bei großen Verbrechen, die nicht vergeben werden können, werden sie mit dem Ausschluß aus der Gemeinde, das heißt mit *düşkünlük* bestraft. In der Quelle wird von zwei Soldaten berichtet, die am *görgü cemi* teilnehmen und in die Gemeinde aufgenommen werden möchten.<sup>317</sup> Um hier dazuzugehören, muss das Mitglied zuerst initiiert werden. Laut Quelle kann die Initiation nicht immer vollzogen werden. Die erwähnten Soldaten werden gewarnt und ihnen wird davon abgeraten, die Initiation zu verlangen, denn es wird vermutet, dass sie als Soldaten viele Sünden begangen haben. Dies beinhaltet die Befürchtung, dass sie womöglich während der Deportation vielen Armeniern Schaden zugefügt haben könnten. Sollte dies der Fall sein, könnte nämlich die Möglichkeit bestehen, dass sie aus der Gemeinde ausgestoßen werden, also für *düşkün* erklärt werden. Es wird in der Quelle oft versucht, zum Ausdruck zu bringen, dass jedes Lebewesen für die Aleviten gleichgestellt ist. Wir finden unter Anderem die folgende Aussage: „Im Alevitentum gibt es keinen Türken, keine Muslime oder Christen. Alle sind Menschen. Bei uns sind 72 Volksgruppen eins“<sup>318</sup>. So wird versucht, das Alevitentum aus der Gruppe der potentiellen Täter herauszunehmen. Mit anderen Worten wird versucht zu vermitteln, dass die Aleviten durch ihre humanitäre Lehre und Haltung nicht mit Geschehnissen wie die der Deportation und deren Folgen in Verbindung gesetzt werden können. Um glaubwürdiger zu erscheinen werden wie erwähnt, auch Mitglieder der Gemeinde dargestellt, die nicht nach der Lehre gehandelt haben und Taten begangen haben mit denen sie anderen Schaden zugefügt haben. Die Zahl „72“ hat eine besondere Stellung im Alevitentum. Es werden sowohl im Roman, als auch in der Literatur Aussagen über die „Gleichheit der zweiundsiebzig Nationen“ gemacht. Ein Beispiel hierfür ist das Buch „The Bektashi Order

---

<sup>316</sup> „Eğer ille de toplu sürüş gerekiyordu ise barkanayı çok iyi koruyarak yapmak gerekiyordu.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 77.

<sup>317</sup> „Also meine Tapferen, eure Sünden sind wahrlich viel. Ihr wart beide bei der armenischen Vertreibung, bei der Menschenkolonne beauftragt. Wer weiß wie viele Menschen ihr ermordet habt. Wie könnt ihr es mit diesen Sünden wagen, auf den *dâr* [ hier: der Platz des Angeklagten] vor den Geistlichen zu treten?“ „*Bakın yiğitlerim, sizin günahlarınız çoktur. Her ikiniz de Ermeni sürüşünde - barkanada görevliydiniz. Kimbilir ne kadar insan öldürdünüz. Bu günahlarla nasıl dara, pîr huzuruna çıkmaya cesaret ediyorsunuz?*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 93.

<sup>318</sup> „Alevilikte[sic!] Türk ü, Müslümanı[sic!] gavuru olmaz, herkes insandır. Yetmişiki millet birdir bizde.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 150.

Of Dervishes“ von Birge, in dem er betont, dass die 72 Nationen eine Tradierung eines Ausspruches des Propheten Muhammads ist, und zitiert diese wie folgt: "[...] my people will be divided into 72 sects; all of them destined for hell fire except one, and these are the true believers".<sup>319</sup> Des Weiteren finden wir einen Nachweis in dem Buch „Das Alevitentum“, das von der alevitischen Gemeinde Deutschland veröffentlicht, und von Ismail Kaplan geschrieben wurde. Hier wird behauptet, dass „[s]ymbolisch [...] alle Menschen bzw. Volksgruppen [damit] gemeint [sind]. Dieser Ausdruck wird verwendet, um zu zeigen, dass alle Menschen den gleichen Stellenwert haben und somit gleich sind.“<sup>320</sup>

Um noch deutlicher zu machen, dass die Aleviten als Gemeinschaft den Armeniern keinen Schaden zugefügt haben, kommt im Roman eine Armenierin zu Wort. Diese Armenierin schafft es, mit zehn anderen Armeniern aus der Kolonne der Deportierten zu flüchten. Sie findet Zuflucht bei dem alevitischen Großgrundbesitzer Rutikli Mehmet, bei dem sie, um ihr Leben behalten zu dürfen, als Feldarbeiterin zusammen mit den anderen zehn arbeiten muss. Nachdem das sunnitische Nachbardorf erfährt, dass Armenier dort leben, beziehungsweise arbeiten, kommen einige sunnitische Dorfbewohner bewaffnet zum Feld um diese umzubringen. Sie finden aber die Onarlılar vor, die die Armenier beschützen und die Sunniten verscheuchen. Hiernach fragt sich die armenische Frau: „Was ist der Unterschied zwischen diesen beiden Dörfern.“<sup>321</sup> Auch an anderer Stelle, als der alevitische Gendarm Vahap versucht, eine armenische Familie vor dem unvermeidlichen Tod, dem sie durch die Soldaten ausgeliefert worden wäre, zu retten, werden ähnliche Bemerkungen gemacht. Nach der Rettung bemerkt die armenische Frau: „Anscheinend gibt es auch unter den Feinden gute Menschen.“<sup>322</sup> Dies verstärkt den vom Autor intendierten Eindruck, dass sich die Aleviten nicht an den Verbrechen der Mehrheitsgesellschaft beteiligt haben. Es bleibt zu bemerken, dass die Darstellung der elf geretteten Armenier nicht gänzlich dazu geeignet ist, die Aleviten positiv darzustellen. Im weiteren Verlauf der Erzählung vergewaltigt Rutikli Mehmet eine der Frauen und bringt später gemeinsam mit seinem (sunnitischen) Freund Topal Hüsnü (dt. Krüppel Hüsnü) alle elf geretteten Armenier um. In der Folge wird er von der Gemeinschaft ausgestoßen, für *düşkün* befunden, und als tot erklärt. Es wird sogar ein symbolisches Grab mit seinem Namen angelegt. Auch das Verbrechen des Rutikli Mehmet wird im Kontext der

---

<sup>319</sup> Birge, *The Bektashi Order Of Dervishes*, 271.

<sup>320</sup> Leider hat Kaplan an dieser Stelle seiner Arbeit auf Literaturverweise und Zitate verzichtet. Kaplan, *Das Alevitentum*, 186.

<sup>321</sup> „Aralarında ne fark vardır bu iki köyün.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 155.

<sup>322</sup> „Demek düşmanın da iyisi varmış.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 110.

Beziehungen zu Sunniten dargestellt. Sein bester Freund Topal Hüsni, nimmt Rutikli Mehmet häufig mit in sein Dorf. Hier besuchen sie zusammen auch die Moschee und hören sich die Predigten an. Die in der Quelle dargestellten Predigten beinhalten viel Hass gegenüber den Armeniern, sie haben volksverhetzenden Charakter. Die Predigten in der Quelle sind einander ziemlich ähnlich, ein Beispiel soll das folgende Zitat darstellen:

„Wenn sie die Gelegenheit gehabt hätten, hätten sie unsere Köpfe mit stumpfen Nägeln eingeschlagen. Außerdem existiert im Koran der Befehl: Wer drei Armenier tötet, kommt in den Himmel. Derjenige, der mehrere schlachtet, erhält hingegen die Fürbitte unseres Propheten Muhammed (Gott segne ihn und schenke ihm Heil).“<sup>323</sup>

Der Autor versucht hier, Rutikli Mehmet als Instrument der hetzerischen sunnitischen Propaganda darzustellen. Die Fähigkeit zu einem Verbrechen dieses Ausmaßes wird auf die Tatsachen gestützt, dass Rutikli Mehmet, Zeit in einem sunnitischen Dorf verbringt, dort die Moschee besucht, betet, sich die Predigten anhört und sie verinnerlicht. Auch dies ist als Glied in der Argumentationskette zu verstehen, mit der der Autor die Aleviten von jedem Zweifel an ihrer Lauterkeit freizusprechen versucht.

Ein weiteres Beispiel dafür ist die Geschichte des Soldaten Vahap, die die Geschichte einer Läuterung ist. Vahap wird durch seinen Kommandeur gezwungen, die schwer verletzten Armenier, die der Kommandeur selbst verletzt hat, zu erschießen. Am Ende der Erzählung wird der Leser Zeuge einer Situation, in der erst hunderte von Armenier erschossen werden, woraufhin die Frauen und Kinder der Erschossenen gezwungen werden, ein kleines Schiff zu besteigen, welches durch die Soldaten versenkt wird. Die Qualen der Armenier werden detailliert wiedergegeben. In dieser ausweglosen Situation versucht der alevitische Soldat einer der armenischen Familien zu helfen, und zeigt somit Erbarmen. Am Ende tötet er seinen Kommandeur und nimmt Rache für die kaltblütig getöteten Armenier. Die Gleichgültigkeit des Kommandeurs und seine Befriedigung das zu tun, was er für richtig hält, ohne Angst vor Konsequenzen zu haben, wird in der Quelle damit begründet, dass:

„es [...]überhaupt keine Verantwortlichkeit, betreffend der Anzahl [gab]. Es musste auch kein Rechenschaft über die Toten, die auf dem Weg, aufgrund einer Krankheit gestorben sind, oder über die Ermordeten, die entweder sich den Befehlen widersetzten oder die Flucht ergriffen, abgelegt werden.“<sup>324</sup>

---

<sup>323</sup> „Fırsat bulsalar dı kafalarımıza kör miş çakacaklardı. Sonra Kuran'ın emri var, üç Ermeni öldüren cennete gider. Daha fazlasını kesen ise Muhammed sallahi vessellam efendimizin şefaathına erer.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 158.

<sup>324</sup> „Herhangi bir sayı sorumluluğu yoktu. Yolda hastalanıp ölenler ya da emirlere karşı gelmesinden veya kaçma girişiminden ötürü (!) öldürülenlere ilişkin bir hesap verme durumu da yoktu.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 102.

Tatsächlich weisen wissenschaftliche Arbeiten auch darauf hin, dass während der Deportation keinerlei Maßnahmen zum Schutz der Deportierten ergriffen wurden.<sup>325</sup> Hans Lukas Kieser schreibt in seiner Arbeit „Der Verpasste Friede“ von der Handlungsunfähigkeit der damaligen Regierung, der İttihat ve Terakki. Er betont ausdrücklich, dass einzelne Fälle während der Vertreibung der Armenier nur noch schwer zu belegen sind. Grund hierfür ist die Zerstörung des Achivs von Teşkilat-ı Mahsusa.<sup>326</sup>

In vielen Fällen wird in der Quelle der Hass zwischen den beiden Volksgruppen, also zwischen den Armeniern und den Sunniten, so formuliert, als ob die Auseinandersetzung nur auf religiöser Ebene existieren würde. Dabei werden keine ethnischen Differenzierungen bei den Muslimen vorgenommen. Wir erfahren nicht, ob der mit Hass erfüllte Sunnit Türke oder Kurde ist. Verstärkt wird die Darstellung des Hasses der Sunniten zum Einen durch Erzählungen, die die Beziehung zwischen den Aleviten und Armeniern positiv wiedergeben und zum anderen, die von der Spannung zwischen der sunnitischen und der armenischen Seite berichten.

Es wird in der Quelle, wie bereits erwähnt, dargestellt, wie sich die Beziehungen zwischen den alevitischen und armenischen Gemeinden gestalteten. Es wird zum Beispiel berichtet, dass schon vor der Deportation die Häuser der Armenier geplündert wurden. Während solch einer Plünderung in der Ortschaft Arapkir begegnet die von den Dorfältesten zum „Suchen“ brauchbarer Gegenstände geschickte alevitische Gruppe einer armenischen Familie. Der armenische Hausbesitzer erkennt die bekannten alevitischen Gesichter und schenkt sein ganzes Hab und Gut den Aleviten, mit der Betonung, dass sie nichts den *kara yezîds* überlassen sollen:

„Sie werden uns unserer Heimat, unserer Freunde, wie ihr es seid, entreißen und uns mitnehmen. Nehmt alle Sachen im Haus mit, falls nötig das gesamte Haus an sich, baut alles ab, ohne eine Okka<sup>327</sup> Stein zu hinterlassen und bringt alles in euer Dorf. Hinterlasst den fanatischen Sunniten nichts. Ich weiß, ihr habt eigentümliche Regeln. Ihr könnt untereinander geschwisterlich teilen und verteilen, es sei euch gegönnt.“<sup>328</sup>

Durch diese Erzählung wird den Lesern das Gefühl gegeben, dass die armenische Bevölkerung den Aleviten vertraut, sich ihnen nahe fühlt und sie nicht für die Verbrechen verantwortlich macht. Der Grund dafür ist nicht nur, dass die Aleviten den Armeniern

---

<sup>325</sup> Siehe u.a. Guenter Lewy, *Der armenische Fall - Die Politisierung von Geschichte / Was geschah, wie es geschah und warum es geschah* (Klagefurt, Celovec 2009), 254-257.

<sup>326</sup> Kieser, *Der Verpasste Friede*, 332.

<sup>327</sup> Eine Okka entspr. 1283 gram, Karl Steuerwald, *Türkisch-Deutsches Wörterbuch* (Wiesbaden 1972), 706.

<sup>328</sup> „[...] Bizi yerimizden yurdumuzdan, sizin gibi dostlarımızdan koparıp alacaklar. Evdeki herşeyi[sic!], gerekiyorsa evi de, bir okka taşını bırakmadan söküp götürün köyünüze. Karayezitlere zırnık bile bırakmayın. Sizin kendinize özgü kurallarınız var biliyorum. Aranızda kardeş payı yapabilirsiniz, üleşirsiniz onları, helal olsun.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 59.

keinen Schaden zufügen oder zugefügt haben, sondern auch, dass beide Gruppen im Osmanischen Reich Minderheiten darstellten und ähnlich durch die Mehrheitsgesellschaft unterdrückt wurden.

In der Quelle wird außerdem auch von den armenischen Guerillas und deren Verbrechen berichtet. Häufig werden diese Taten der Guerillas auch so detailliert wiedergegeben wie die der Taten der Muslime. In einer dieser Erzählungen greifen die armenischen Guerillas ein halb alevitisches und halb sunnitische Dorf an. Der Erzählung nach greifen die Guerillas nur das sunnitische Viertel an, das alevitische Viertel verschonen sie. Auch hier versuchen die Aleviten, ohne Erfolg Hilfe zu leisten. Diesmal gilt dieser Versuch jedoch den Sunniten, das heißt den angegriffenen Unschuldigen.<sup>329</sup> Indem die Armenier in dieser Erzählung die Aleviten nicht angreifen, wird dargestellt, dass auch die Armenier die Aleviten nicht als Bedrohung ansahen. Also werden die Aleviten auch in dieser Erzählung als eine menschenliebende und harmlose Gesellschaft dargestellt, die immer auf der Seite der Unschuldigen stehen und niemandem Leid zufügen.

Eine andere Darstellung des Umgangs mit Armeniern finden wir in der Geschichte eines armenischen Waisenkindes, das während der Deportation seine ganze Familie verloren hat. Die Waisenkinder wurden in Kirchen gesammelt und jedes wurde einem der Dorfvorsitzenden (türk. *muhtar*) der benachbarten Dörfer ausgehändigt. Das erwähnte Waisenkind wird dem Dorfvorsitzenden von Onar ausgehändigt und gleich von den Dorfbewohnern willkommen geheißen. Es wird trotz seiner armenischen, also christlichen Herkunft, als ein Teil der Gemeinschaft angesehen. Im weiteren Verlauf erfahren wir jedoch, dass er konvertiert wurde, das heißt zum Alevitentum übergetreten ist.<sup>330</sup> Der Erzähler schildert diesen Verlauf als selbstverständlich, sodass dem Leser der Eindruck vermittelt wird, dass ein Nichtalevit in der Gesellschaft nicht geduldet werden kann. Die geschilderte Vorgehensweise steht jedoch im Widerspruch zu den Aussagen der hier verwendeten wissenschaftlichen Literatur. Kehl-Bodrogi bekundet, dass das

„[Alevitentum] [...] die Züge einer esoterischen Geheimorganisation an[nahm]; fortan regenerierte sich die Gruppe durch eine strikt endogame Reglementierung der Heiraten, wodurch die Zugehörigkeit zu der alevitischen Sozial- und Kultgemeinschaft ausschließlich durch Geburt erworben wurde. [...] [Sie nahm] [...] keine Außenstehenden mehr an.“<sup>331</sup>

Kehl-Bodrogi gibt an, dass das Alevitentum, beziehungsweise die Kızılbaş/Aleviten im 16. Jahrhundert, in die Marginalität gedrängt wurde und sich dadurch isoliert zu einer Geheimreligion gewandelt hat. Sie betont auch, dass in der ersten Phase Außenstehende in

---

<sup>329</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 80ff.

<sup>330</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>331</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 40.

die Gemeinschaft aufgenommen wurden. Erst im Laufe der Zeit hat sich die Gemeinschaft nach Aussen hin verschlossen und es wurden keine Fremden mehr initiiert.

Dies steht im Widerspruch zu den Aussagen Hans Lukas Kiesers, der, wie schon erwähnt, darauf hingewiesen hat, dass gerade in der Zeit, in den der Roman spielt, vermehrt Armenier zum alevitischen Glauben konvertiert sind.<sup>332</sup> Inwiefern sie dies aus Überzeugung, mit allen Konsequenzen (Initiation etc.) taten, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geklärt werden. Es bleibt anzunehmen, dass zumindest in einigen Fällen eine solche Konversion nur nominell erfolgte, mithin *de facto* keine Aufnahme in die alevitische Gemeinschaft bedeutete.

Dass das Waisenkind in der Erzählung konvertiert wurde, spricht auch für die geschilderte tolerante Darstellung des Alevitentums. Er wird gänzlich Teil der Gemeinde und muss deshalb den alevitischen Glauben annehmen, um auch in das Sozialgefüge des Dorfes aufgenommen zu werden. Es ist daher nachvollziehbar, dass es unmöglich ist, ihn als Christ in der alevitischen Gemeinde zu dulden. Im weiteren Verlauf der Erzählung erfahren wir, dass der Junge im Laufe der Zeit seine eigene Herkunft vergisst, sich nicht einmal an seinen früheren Namen erinnert. Er hat seine ursprüngliche Identität komplett aufgeben müssen, um ein Teil der kollektiven Identität werden zu können.

Der Dorfälteste Milla İsmail äußert sich abschließend zur „Armenischen Frage“, eine Äußerung, die auch als Einleitung zum bevorstehenden Befreiungskrieg verstanden werden kann:

„Wir, die Türken, Kurden, Lazen, Tscherkessen; Sunniten, Aleviten, Christen, [...] müssen [Anatolien] Schulter an Schulter verteidigen. Wir müssen unseren Hass, unsere Auseinandersetzungen vergessen und Schulter an Schulter kämpfen.“<sup>333</sup>

Die Armenier werden in dieser Aussage diesmal nicht als Ethnie aufgezählt, sondern aufgrund ihres Glaubens zusammen mit den anderen christlichen Gruppen als Einheit definiert. Bis dahin war nur von Armeniern die Rede, da versucht wurde, die Auseinandersetzung bei der „Armenischen Frage“ nicht als ein allgemeines Religionsproblem wiederzugeben, um zu verhindern, dass auch andere christliche Gruppen sich eingeschlossen fühlen. Schließlich werden in der Quelle auch Aussagen gemacht, die die Christen betreffen, aber nicht die Armenier direkt. Beispielsweise wird angenommen, dass durch den Ersten Weltkrieg versucht wird, Gebiete, die vormals christlichen Machthabern gehörten, und nun zum Osmanischen Reich gehören, zurückzuerobern. Es

---

<sup>332</sup> Kieser, *Der verpasste Friede*, 168.

<sup>333</sup> „[Bizler,] Türkü [sic!], Kürdü [sic!], Lazı [sic!], Çerkezi [sic!]; Sünnisi Alevisi [sic!], Hristiyani- omuz omza verip [Anadolu'yu] savunmak zorundayız. Kinlerimizi kavgalarımızı unutarak, yanyana ve omuz omuz çarpışmalıyız.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 175.

wird angedeutet, dass hinter diesen Bemühungen die europäischen Großmächte stehen könnten und behauptet, dass die christliche Welt durch die Eroberungsversuche Rache ausübt.

Das Alevitentum wird anhand der „Armenischen Frage“ in der Quelle aus zwei Blinkwinkeln betrachtet. Einerseits werden die Armenier, genauer die armenischen Guerillas, als Verräter dargestellt, die der muslimischen Bevölkerung viel Schaden zugefügt haben, die Dörfer angriffen und Frauen und Kinder erbarmungslos umbrachten.<sup>334</sup>

Auf der anderen Seite bestehen die gleichen Beschuldigungen gegenüber den muslimischen, beziehungsweise sunnitischen Dörfern, sowie der Gendarmerie, die insbesondere während der Deportation unschuldige Armenier verhungern ließ, ermordete und misshandelte. Die Erzählung bezüglich der Vertreibung geschieht in einer Art und Weise, in der die alevitische Minderheit als unschuldig und unbeteiligt an den Verbrechen dargestellt wird. Im Roman wird nicht behauptet, dass es sich um einen Genozid an den Armeniern gehandelt hat. Auf der anderen Seite werden die Geschehnisse nicht beschönigt. Es hat den Anschein, als sei das Wort „Genozid“ bewusst nicht verwendet worden. Die Geschehnisse werden so geschildert, als sei die Art der Umsetzung nicht die richtige gewesen, die Position des Autors zur Frage nach der Notwendigkeit einer Deportation ist jedoch nicht zu ermitteln. In jedem Fall negiert er jedoch eine Beteiligung der Aleviten als Gruppe. Im Roman wird S. Yerasimos zitiert, um den Eindruck einer gewissen „Wissenschaftlichkeit“ zu vermitteln. Es ist nicht möglich, die Wahrheit hinter den geschilderten Gräueltaten beider Seiten, die der Muslime aber auch die der Armenier, zu finden. Die Erzählungen sind teilweise die Erinnerungen der Tante, andererseits wie der Schriftsteller in einem Telefongespräch selber zugab, fiktiv. Ungeachtet dessen gibt es zahlreiche Memoiren und Erzählungen von Augenzeugen und deren Familienangehörigen, die von ähnlichen Begebenheiten berichten. Zudem schreibt Kieser in mehreren Arbeiten, dass die alevitische Bevölkerung den Armeniern geholfen, sich meistens nicht an den Gräueltaten beteiligt, und höchstens bei den Plünderungen beteiligt habe.<sup>335</sup>

### 4.3 Strategien im Umgang mit Vorurteilen

In der Quelle wird Identität auch in der Darstellung der Vorurteile gegen die Aleviten konstruiert: Die Vorurteile, Beschuldigungen und diskreditierenden Anschuldigungen gegen die Aleviten werden als Basis genommen und analysiert. Ihnen wird mit Fakten

---

<sup>334</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 46 und 73ff.

<sup>335</sup> Kieser, *Der verpasste Friede*, 396.

begegnet, die diese widerlegen und das eigene Bekenntnis aufwerten. Die Mittel, mit denen diese Aufwertung vorgenommen wird, liegen häufig in der Unterminierung des „Anderen“. Hier spielen die Sunniten als Urheber vieler Vorurteile die bei weitem größte Rolle. Jedoch sieht der Autor die Notwendigkeit, die Aleviten gegen die Christen abzugrenzen, indem er deutlich macht, dass es viele Unterschiede zwischen beiden Gruppen gibt. Auch hierbei greift er auf das Mittel der Abwertung zurück.

Die Vorurteile werden im Roman in erster Linie in direktem Bezug zu den historischen Geschehnissen dargestellt und anhand passender Beispiele behandelt. Es wird die Anschuldigung behandelt, dass es bei den alevitischen *cem*-Zeremonien zu inzestuösen Orgien käme. Wie bereits einmal erwähnt, kommen ähnliche Vorurteile auch in der europäischen Literatur vor. Hierfür ist die Dissertation von Klaus E. Müller ein Beispiel. Er behauptet, dass die Aleviten, beziehungsweise die Kızılbaş, Gastprostitution ausüben.<sup>336</sup> Auch Kehl-Bodrogi berichtet davon, dass die Beziehung zwischen den Aleviten und den Sunniten durch Vorurteile und Misstrauen geprägt ist.<sup>337</sup> Dieser Zustand dürfte sich jedoch in den Jahren seit Veröffentlichung ihrer Arbeit geändert haben, da das Alevitentum sich seit den 90er Jahren wiederbelebt und seine Geheimhaltung der eigenen Glaubensinhalte aufgegeben hat. Somit hat es sich -wenn auch nicht in vollem Umfang- der Mehrheitsgesellschaft geöffnet. Die Frage danach inwieweit die Beziehungen zwischen den Aleviten und den Sunniten heute tatsächlich offener sind, kann nicht definitiv beantwortet werden.

#### 4.3.1 Das Sunnitentum

Die in der Quelle dargestellten Anschuldigungen und Vorurteile seitens der Sunniten werden im folgenden Abschnitt analysiert. Die Zeit, in der sich die Handlung des Romans bewegt, ist die, in der die alevitische Gesellschaft noch *takıyye* betrieb. Dem Vorwurf, dass die Aleviten in der *cem*-Zeremonie die Lichter ausmachen, um miteinander Geschlechtsverkehr zu haben, wird in der Quelle direkt mit einer Gegenbeschuldigung begegnet. Der Erzähler berichtet davon, dass der Städter Mikail in seiner ersten Zeit in Istanbul zu einer Theaterausführung geht und bemerkt, dass die Lichter vor der Ausführung ausgehen. Das bringt er mit der Anschuldigung des „Lichterlöschens“ (*mum söndü*) der Aleviten in Verbindung und denkt:

---

<sup>336</sup> Müller, *Kulturhistorische Studien*, 25f.

<sup>337</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 232.

„[...] man sagt ja ‘nachts kommen die alevitischen Männer und Frauen zusammen und blasen Kerzen aus, und haben Geschlechtsverkehr miteinander’, hingegen habe ich bis zum Schluss keine ausgehenden Lichter gesehen... Es sind eigentlich die Sunniten, die die Lichter löschen, die Frauen tanzen lassen, sich gegenseitig unzüchtige Worte zuwerfen, belästigen.“<sup>338</sup>

Der Versuch, durch eigene Erzählungen und mit Hilfe von Beispielen die „Anderen“ zu diskreditieren, das eigene Bild von Beschuldigungen zu reinigen, indem man die Anschuldigung den „Anderen“ zuweist, ist wiederholt zu erkennen.

Um den Vorurteilen zu entgegnen und ihre Ursachen aufzuklären wird erklärt, warum die Aleviten seit Jahrhunderten *takiyye* betreiben, denn die Verheimlichung der religiösen Identität und der Zeremonien verstärkten und vertieften die Vorurteile. Der Erzähler begründet *takiyye*, also das Geheimhalten des Bekenntnisses damit, dass die Aleviten durch das Verbot der Andacht dazu gezwungen wurden, sich zu verstecken. Tatsächlich spricht Kehl-Bodrogi davon, dass die Aleviten ab dem 16. Jahrhundert aufgrund ihrer sozialen und politischen Auflehnung in die Marginalität gedrängt wurden und sie sich isoliert haben.<sup>339</sup> Auch Kieser betont in seinem Artikel „Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia“, dass die Aleviten nicht anerkannt waren und in der Mehrheitsgesellschaft keine Gleichberechtigung genossen haben: „[...] a community that knew neither the privileges of the ümmet nor the guarantees of a recognized millet.“<sup>340</sup>

In diesen Zusammenhang wird erklärt, dass sie zwar *takiyye* ausübten, doch innerhalb ihrer Gesellschaft keine Geheimnisse hatten und alles in der *görgü cemi* ans Licht kam. Die Zeremonie *görgü cemi* wird mit dem Gebet in der Moschee verglichen:

„Der *görgü cemi* gleicht nicht einem rituellen Gebet in einer Moschee, in dem man sich hintereinander aufstellend, sich gegenseitig den Rücken kehrend, ein unverständenes Gebet aufsagt. Indem man erfährt, fühlt, versteht und zuhört, betet man. Indem man sich von seinen Sünden lossagt, begibt man sich gemeinsam auf den Weg zu Gott.“<sup>341</sup>

Durch den direkten Vergleich mit der Moschee gelingt es dem Erzähler ein Bild der Gemeinsamkeit innerhalb der alevitischen Gesellschaft zu erschaffen. Auch durch die Betonung, dass in der Moschee in einer nicht verständlichen Sprache, auf Arabisch,

---

<sup>338</sup> „[...] derler ki, ‘Aleviler geceleri erkek kadın biraraya toplanıp mumları söndürüyorlar ve sonra birbirlerine giriyorlar’, oysa cem sonuna dek ışıkların söndüğünü görmedim, [...], işte ışıkları söndüren, kadın oynatan, birbirlerine laf atanlar, el atanlar sünnilerin kendisi [...]“. Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 20.

<sup>339</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 40.

<sup>340</sup> Kieser, „Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia“, 4.

<sup>341</sup> „Görgü cemi, öyle camilerde arka arkaya sıralanıp, birbirlerine arkasını dönerek anlamlarını bilmedikleri duaları okumaya benzemez. Duyarak, hissederek, anlayarak dinleyerek ‘tapınılır’. Günahlardan arınıp durulanarak hakka, halkla birlikte gidilir.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 122.

gebetet wird, im *cem* jedoch auf Türkisch, wird die alevitische Gemeinde als Gemeinschaft dargestellt, in der Gemeinschaft und Verständnis eine größere Rolle spielen.

Der Anschuldigung der Sunniten, dass die Aleviten in ihren Zeremonien, die von beiden Geschlechtern besucht werden, unehrenhafte Handlungen vollziehen würden, wird mit einer Gegenbeschuldigung begegnet. Der Erzähler hinterfragt nicht die Vorurteile der sunnitischen Nachbardörfer, sondern schildert die Vorurteile ironisch als „nachvollziehbar“:

„Offenbar dachten die Männer während des rituellen Gebetes nur daran, warum sie das rituelle Gebet nicht wie sie selbst verrichten! Was kann natürlicher sein, als dass diese armen Männer, die die Frauen in schwarze *Çarşaf* (dt. gänzliche Verschleierung) verhüllen und abschirmen, daran glauben, dass eine Frau, die einem Mann bloß ein einzelnes Haar zeigt, in die Hölle verdammt wird. Und den Drang empfinden, die Frauen der alevitischen Männer zu verhüllen, und Geschichten über sie erdichten, weil sie [mit den Männern] in einem *görgü cemi* dicht beieinander, Schulter an Schulter sitzen?“<sup>342</sup>

Dass die Aleviten wegen ihrer Andersartigkeit abgewertet wurden, wird an dieser Stelle ausdrücklich betont. Die Aleviten identifizieren sich entsprechend auch durch ihre, für die Mehrheitsgesellschaft ungewöhnliche, Glaubens- und Lebensweise. An dieser Stelle verkörpern sie die Gruppe der „Anderen“, Sie übernehmen die Rolle „der Anderen“ im Verhältnis zu den Sunniten. Martin Sökefeld betont in seiner Einleitung zu „Aleviten in Deutschland-von *takıyye* zur alevitischen Bewegung“:

„[...] dass das Alevitentum, ‘das Andere’ des sunnitischen Islam ist. Häufig definieren Aleviten das Alevitentum tatsächlich rein negativ und zählen das auf, was Aleviten im Unterschied zu Sunniten nicht tun oder glauben.“<sup>343</sup>

Auch Vorhoff spricht von der Abgrenzung des Alevitentums gegenüber dem Sunnitentum. Nach ihrer Auffassung ist das Sunnitentum ein „Gegenbegriff und Gegenbild“ des Alevitentums.<sup>344</sup>

Um den eigenen Glauben positiv zu beleuchten, wird die Darstellung des Volksgerichtes wiedergegeben. Diese Positivierung wird durch die Diskreditierung des sunnitischen Glaubens verstärkt. Der Glaube an das Jüngste Gericht wird kritisiert, weil die Bestrafung des Sünders nicht auf dieser Welt geschieht und somit die Leiden Opfers seines Vergehens

---

<sup>342</sup> „Galiba adamların namaz kılarken düşündükleri tek şey, onların kendileri gibi niçin namaz kılmadıklarıydı! Kadını kara çarşafı dolayıp karartan, saçının bir telini bile erkeğe gösterenin cehennemlik olduğuna inanan bu adamcağızların; Alevilerin kadınlarını değil örtülere sarmak, onlarla dizdite, omuz omuza, görgü cemlerinde oturmaları üstüne öyküler uydurmalarından doğal ne olabilirdi?“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 124.

<sup>343</sup> Sökefeld, „Einleitung: Aleviten in Deutschland“, 17.

<sup>344</sup> Vorhoff, *Alevitische Identität*, 107.

nicht gestillt werden können.<sup>345</sup> Sehr scharfe Kritik wird an dieser Stelle auch an die großen islamischen Gelehrten geübt. Es wird behauptet, dass die großen sunnitischen Gelehrten sagen:

„Sowohl die Sünden als auch die frommen Taten werden von Gott beurteilt. Dem Menschen steht dies nicht zu!“ Indem sie auf Gott verweisen, drücken sie sich vor der Verantwortung. Doch die Menschen haben einen Willen, Verstand und Vernunft. Sie können zwischen einer guten Tat und einer Sünde unterscheiden, beurteilen und auch vergeben und bestrafen. Begehe unzählige Sünden, schade deinem Umfeld und deiner Gesellschaft, und wünsche, dass die Abrechnung erst im Jenseits geschehe.“<sup>346</sup>

Auch der Alkoholgenuss im Alevitentum wird gerechtfertigt, denn was im Sunnitentum als Sünde erachtet wird, ist, mit wenigen regionalen Ausnahmen, bei den Aleviten ein Bestandteil des Glaubens.<sup>347</sup> Die Aleviten glauben daran, dass bei der „Versammlung der Vierzig“ (türk. *Kırkların Cemi*)<sup>348</sup> der Prophet Muhammed, zusammen mit den vierzig Heiligen, unter diesen auch Ali, Alkohol konsumiert hat. Demzufolge ist der Glaube, dass Alkohol Sünde sei, für sie irrelevant. In der Quelle rechtfertigt der Erzähler den Alkoholkonsum durch eine ziemlich nah wiedergegebene Erzählung der „Versammlung der Vierzig“.<sup>349</sup> Obwohl der Alkoholgenuss bei den Aleviten zum Ritual *ayin-i cem* gehört, beziehungsweise ein Teil der Zeremonie ist, wird in der Quelle behauptet, dass sie zwar Alkohol konsumieren, dass „allerdings[...] bei einem *görgü cemi*, [...] niemals Alkohol konsumiert [wird].“<sup>350</sup> Die Wahrscheinlichkeit ist sehr hoch, dass der Erzähler mit dieser Erklärung, dass bei den Ritualen kein Alkohol konsumiert würde, Vorurteilen vorzubeugen versucht und deswegen entgegen der Wahrheit argumentiert. Der Wunsch das Alevitentum ohne die Vorurteile und Anschuldigungen der „Anderen“ neu zu positionieren wird in der Quelle sehr deutlich.

Auch wird thematisiert, dass alevitische Frauen kein Kopftuch tragen. Die Art der

---

<sup>345</sup> „Die Anklage der begangenen Sünden wird nicht dem Jüngsten Gericht im Jenseits überlassen.“, „*İşlenmiş günahlar ve bunlardan yargılanmalar 'öbür dünyadaki mahkeme-i kübra(!)' ya bırakılmaz.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 38.

<sup>346</sup> „*Büyük Sünni alimleri [...] 'Günahı sevabı Allah değerlendirir, insanların ne haddine' derler! İşi Allaha salarak yan çizerler. Oysa insanın iradesi var, akli mantığı var; günahı sevabı ayırıp seçebilir, değerlendirebilir ve de bağışlayıp cezalandırabilir. Sen tonlarca günahı işle, çevrene toplumuna zarar zıyan ver, sonra hesabının öbür dünyaya bırakılmasını iste.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 84.

<sup>347</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 236.

<sup>348</sup> Die Versammlung der Vierzig wird in dem heiligen Buch der Aleviten „*İmam Cafer Buyruğu*“ (dt. Das Gebot Imam Cafers) wiedergegeben. Imam Cafer war der sechste Imam. Bei der Versammlung der Vierzig soll der Prophet Muhammed zusammen mit den 40 Heiligen Traubensaft (*şerbet*) getrunken haben und erst nachdem er berauscht war, soll er Alis Anwesenheit wahrgenommen haben. Demzufolge glauben die Aleviten, dass auch der Prophet Muhammed Alkohol konsumiert hat. Fuat Bozkurt [Hrsg.], *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu* (Istanbul 2006), 13-18; Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten*, 236.

<sup>349</sup> „Im Gegensatz zu den sunnitischen Glaubenslehren, glauben die Aleviten, dass Muhammed den Wein oder Alkohol nicht verboten hat, sondern dass er in der Versammlung der vierzig Heiligen Alkohol getrunken hat.“, „*Sünni inançlarının aksine Aleviler Muhammed'in şarabı-i içkiyi yasak ettiğine değil, kendisinin Kırklar meclisinde dolu aldığına inanırlar.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 142.

<sup>350</sup> „*Ayrca [...] görgü ceminde asla içki kullanılmazdı.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 142.

Behandlung dieses Themas erweckt den Eindruck, als wolle der Autor die Welt der Gegenwart über die Hintergründe, warum alevitische Frauen sich nicht bedecken, belehren. Zunächst erklärt er, wie die alevitische Frau in den ländlichen Gebieten, wie in der Landwirtschaft in anderen Kulturen auch oft üblich, ihren Kopf bedeckt. Es wird darauf hingewiesen, dass die Frau, wenn sie auf der „Anklagestelle“ steht (türk. *dâr/dâra durmak* wörtl. dt. am Galgen verharren, stehen), ihr langes Kopftuch abnimmt. Diese „Anklagestelle“ ist ein metaphorischer Ort in der *cem*-Zeremonie. Es bedeutet, dass die alevitische Frau insbesondere im Religionsritual ihre Haare öffnet. Das genaue Gegenteil finden wir bei der sunnitischen Frau. Im Vergleich wird festgestellt, dass es bei den Aleviten, anders als bei den Sunniten, keine Regel gäbe die besagt, dass die Frau ihren Kopf bedecken muss.<sup>351</sup> Im weiteren Verlauf des Romans wird die „Bedeckung“ nochmal thematisiert. Der Erzähler hinterfragt pejorativ das Kopftuchtragen der Sunnitinnen:

„[...] diese armen Männer, die die Frauen in schwarze *Çarşaf* (Hidschab) verhüllen und abschirmen, [...] glauben, dass eine Frau, die einem Mann bloß ein einzelnes Haar zeigt, in die Hölle verdammt wird.“<sup>352</sup>

Somit wird durch den Autor vermittelt, dass die Kopfbedeckung der Sunnitinnen missbilligt wird, und dass die alevitische Frau eine höhere Stellung in der alevitischen Gemeinschaft hat als die sunnitische Frau. Die Betonung in dem Zitat liegt auf den Männern, die die Frau bedecken. Das impliziert, dass die Frau keine eigene Meinung (zu haben) hat und dem Mann unterstellt ist. Dagegen betet der alevitische Mann zusammen mit der Frau Schulter an Schulter. Aus der Sicht des Erzählers ist das ein deutliches Zeichen dafür, dass die alevitische Frau einen höheren Stellenwert hat.

Neben diesen Beispielen, die der Rechtfertigung dienen, ist die Darstellung der Einkünfte der Ritualleiter, der *dedes*, erwähnenswert. Sowohl in der Quelle, als auch in der wissenschaftlichen Literatur finden wir die als *hakkullah* (dt. Anrecht Gottes)<sup>353</sup> bezeichneten Zahlungen der Gemeinde an den *dede*. In der Quelle wird erklärt, was *hakkullah* für eine Bedeutung hat, und was alles als *hakkullah* dem *dede* gegeben werden kann, zum Beispiel Spenden oder Votivgeschenke. Es wird aber auch deutlich gemacht, warum diese Zahlungen notwendig seien. Der Erzähler begründet diese Gaben damit, dass

---

<sup>351</sup> „Wenn die Schwestern in die Anklagestelle kamen und sich für den Semah aufstellten, legten sie ihre Kopftücher ab. [...] Es gab also nicht die unbedingte Regel der Kopfbedeckung, wie sie im sunnitischen Verständnis des Verschleierns angewendet wird.“ „*Bacılar dâra çekildiğinde ve semaha çıktığında uzun başörtülerini indirirlerdi. [...] Yani Sünni anlayıştaki kapalılık cinsinden saçlarını ille de kapatmak diye bir kural yoktu.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 42.

<sup>352</sup> „*Kadını kara çarşafı dolayıp karartan [bu adamcağızlar], saçının bir telini bile erkeğe gösterenin cehennemlik olduğuna [inanıyorlar][...].*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 124.

<sup>353</sup> Robert Langer, „Alevitische Rituale“, *Aleviten in Deutschland - Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Hrsg. Martin Sökefeld (Bielefeld 2008), 74.

der sunnitisch geprägte Staat den Aleviten keine Freiheit schenkt und sie in keiner Form berücksichtigt. Vergütungen für die Religionsführer der Aleviten durch den Staat, wie es bei den sunnitischen Religionsführern der Fall war, gab es nicht, sodass die Laien die Aufgabe des Staats bezüglich der Vergütung übernahmen.<sup>354</sup> Auch hier wird also das eigene Verhalten mit dem Fehlverhalten der „Anderen“ begründet. Der Erzähler gibt das eigene Verhalten der Realität entsprechend wieder, versucht dabei aber zu verhindern, dass das Verhalten falsch interpretiert wird. Um dies zu verhindern argumentiert er mit Anschuldigungen gegen den sunnitisch geprägten Staat, der die Aleviten daran hindert, dass sie ein normales, beziehungsweise ein staatsloyales Leben führen. Auch hier ist zu erkennen, dass der sunnitische Glaube, beziehungsweise die Sunniten, ins Spiel gebracht werden, was uns aufs Neue zeigt, dass das Sunnitentum in der Quelle ein Gegenbild zum Alevitentum ist. Es ist eine starke Abgrenzung wahrzunehmen, und es scheint, als würde das Sunnitentum vom Alevitentum bekämpft werden.

Die Form der Rechtfertigung, die versucht, die Vorurteile, zumeist die der Sunniten, zu widerlegen, ist eine, die sich der Gegenbeschuldigung bedient. Außerdem wird der alevitische Glaube häufig dem sunnitischen Glauben gegenübergestellt. Hierbei werden nicht nur die Vorurteile herangezogen, sondern es wird auch versucht, das Alevitische zu erklären. Die Darstellung des Alevitentums gelingt dem Erzähler in einer wenig pragmatischen Art der Belehrung, indem er das Sunnitentum als „schlecht“ hinzustellen versucht. In diesem Sinne sind Erklärungen wie die folgende zu verstehen: „Wenn Du ein Herz gebrochen hast, sündigst Du so viel als hättest du hunderttausendmal die Kaaba zerbrochen.“<sup>355</sup>

Ähnlich zu verstehen sind auch die Darstellungen verschiedener Ereignisse, die beschreiben, welche große Rolle die Nächstenliebe bei den Aleviten, in diesem Falle bei den Onarlılar, spielt. In der bereits erwähnten Erzählung, in der ein Ehepaar beschuldigt und bestraft wird, weil sie das Hab und Gut eines armenischen Paares stehlen und verstecken, wird auch mitgeteilt, wie sich der sunnitisierte Städter Mikail über die Bestrafung wundert. Er stellt sich erstaunt die Frage, wie man jemanden bestrafen kann, der sich das Hab und Gut des Feindes aneignet, der sich mit den Russen verbündet. Er

---

<sup>354</sup> „Nachdem die staatliche Auffassung, in der der sunnitische Glaube vorherrschte, ihnen keine Freiheit zugestand, sogar ihre Existenz verneinte, sie nicht wie einen Vorbeter in einer Moschee besoldete, mussten die Mühen der *dedes* durch die Angehörigen der jeweiligen *ocaks* entlohnt werden.“, *„Madem ki Sünni inançlarının egemen olduğu devlet zihniyeti onlara özgürlük tanımıyor, hatta yok sayıyor; bir cami imamı gibi maaslandırmıyordu, öyleyse bağlı buldukları Ocak’a mensup dedelerinin emeklerinin karşılığını talipler verecekti.“* Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 141.

<sup>355</sup> „Eğer bir gönül yıktıysan yüzbin kere Kabe yıkmak kadar günah işlemiş sayılırsın.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 39.

führt den inneren Monolog weiter, indem er das Ganze religiös betrachtet, und folgendes feststellt: „Im Islam ist für den Muslim der Besitz des Feindes, des Ungläubigen, eine Beute und rechtmäßig des Muslimen.“<sup>356</sup> Mit diesem und ähnlichen Vergleichen wird ausdrücklich der alevitische Glaube als dem sunnitischen Glauben überlegen dargestellt. All diese Vorurteile, die Anschuldigungen und die Diffamierungen werden mit Hilfe von Gegenbeschuldigungen und Vergleichen der beiden Glaubensvorstellungen entkräftet. Dies gelingt, indem man dem alevitischen Glauben einen höheren Stellenwert einräumt, das heißt das Alevitentum als Ganzes aufwertet.

#### 4.3.2 Das Christentum

Auch andere Rechtfertigungen bezüglich des Glaubens kommen vor. Zum Beispiel betont der Erzähler in der Quelle, dass es ein Irrtum sei, zwischen dem Beichten im Alevitentum und dem Beichten im Christentum Parallelen zu ziehen. Um diesen „Irrtum“ zu widerlegen, greift er wiederholt zum Mittel der Abwertung der anderen Gruppe, und argumentiert, dass die Christen ihre Sünden in der Kirche, in einer Zelle einem Pfarrer oder Priester beichteten, und zwischen sich selbst und Gott einen Mittler stellten. Sie bäten Gott über diesen Mittler um Vergebung und der Betroffene, dem der Beichtende Schaden zugefügt habe, sei nicht von Interesse. Das „Opfer“ des Sünders hätte keinen Vorteil von der Vergebung, die der Sünder erfährt. Im Gegensatz zum Schuldigen leide es weiter, denn der Schuldige habe seine Vergebung bekommen und könne mit reinem Gewissen sein Leben weiterführen. Im Gegensatz dazu, so erklärt der Erzähler, beichtet der Alevit vor seiner Gemeinde, um von dieser und dem Geschädigten Vergebung zu erbitten.<sup>357</sup> Diese Art der Beichte wird als „Volksgericht“ definiert. Hier bestraft oder vergibt die Gemeinde, und somit auch das durch die Tat zu Schaden gekommene Gemeindemitglied. Der Erzähler weist ausdrücklich darauf hin, dass dies ein deutlicher Unterschied zwischen den beiden Gemeinschaften sei und stellt den alevitischen Glauben als volksnah und gerecht dar. Somit stellt der Autor den Glauben der Aleviten über den der Christen, wie auch an anderen Stellen über den sunnitischen Glauben. Im Vergleich mit diesen „schwachen Glaubensrichtungen“ wirkt der alevitische Glaube glaubwürdiger und standfester, und das Vertrauen des Lesers in die genannten Vorurteile wird geschwächt.

---

<sup>356</sup> „İslamiyete göre düşmanın, kafirin malı Müslüman için ganimettir, helaldir [...]“. Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 43.

<sup>357</sup> Ibid., 122. u.38.

## 4.4 Geschichte als Mittel der Selbstdarstellung

Diese Arbeit setzt ihren Schwerpunkt nicht nur auf religiöse oder ethnische Gruppen und das Verhältnis zwischen diesen und den Aleviten, um die imaginären Identitäten der Aleviten herauszuarbeiten. Auch die historischen Schilderungen werden in Betracht gezogen, um die Darstellung des Verhaltens und des Umgangs der Aleviten mit den Ereignissen zu analysieren.

Die historischen Begebenheiten, die im Roman behandelt werden, sind die Balkankriege, die Schlacht von Galipolli, auch Dardanellenschlacht genannt (türk. *Çanakkale Savaşı*), der Erste Weltkrieg und der Befreiungskrieg. Besonderes Augenmerk gilt der „Armenischen Frage“. Es wird versucht, herauszufinden, wie die in der Quelle dargestellten Aleviten die historischen Begebenheiten wahrgenommen haben, wie sie mit den wahrgenommenen Ereignissen umgegangen sind, und wie die Darstellung dessen als Stoff für die Imagination alevitischer Identitäten verwendet wird.

Die Ereignisse werden im Roman nicht in chronologischer Reihenfolge wiedergegeben. Es werden häufige Rückblicke aber auch Zeitsprünge in die Gegenwart des als Autor des Romans dargestellten Erzählers, sowie in dessen nähere Zukunft gemacht. Dies ist auch der Grund dafür, dass es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist, die Struktur der Handlung des Romans in kausaler oder chronologischer Reihenfolge wiederzugeben. Thema dieses Unterkapitels sind all die historischen Vorgänge, in deren Verlauf die alevitische Identität deutlich wird und die Themenbereiche, die mit der Selbstdarstellung der Aleviten im Hinblick auf Geschichte zu tun haben.

### 4.4.1 Die „Armenische Frage“

Die Quelle berichtet ausführlich über die „Armenischen Frage“ und schildert mehrfach die alevitische Wahrnehmung der „Armenischen Kolonne“. Die Realität der Vertreibung wird im vollen Umfang wahrgenommen. Die Aleviten des Dorfes Onar nehmen sie als sehr dramatisch wahr. Sie versuchen, den Menschen zu helfen, was jedoch durch die Gendarmen oder die Armenier selber verhindert wird. Von letzteren, weil sie Angst vor der Gendarmerie haben. Hilfe anzunehmen ist den Deportierten strengstens untersagt.<sup>358</sup> An

---

<sup>358</sup> „Zunächst fand sich eine Menge zum Schauen zusammen. Die Ansicht, die sich ihnen bot, beeindruckte sie enorm. Sie hatten Mitleid. Ohne auf die Warnungen der Soldaten acht zu geben, schenkten sie ihnen im Namen Gottes zwei Tage lang tütenweise Brot und eimerweise Joghurtgetränk und Joghurt. Sie verteilten Wasser an Kinder und Kranke. Jedoch nahmen [die Armenier] diese Gaben später nicht mehr an. Sie flehten, dass sie ihnen nichts geben sollten. [...] Sie erfuhren, dass die Soldaten jene Armenier, die die Gaben ohne eine Gegenleistung annahmen, schlugen, sogar erbarmungslos töteten.“, *„Önce topluluklar halinde seyre çıktılar. Görüp tanık oldukları manzara onları çok etkilemişti. Acıdılar ve hayır olsun diye, karşılıksız,*

verschiedenen Stellen wird die Vertreibung der Armenier in der Quelle geschildert, jede Schilderung wird auf menschlicher Ebene diskutiert und anschließend wird die Vorgehensweise, die Realität der Vertreibung und das Leid der Menschen kritisiert. An einer Stelle jedoch wird die Vertreibung der Armenier hingenommen und bemerkt, dass die Deportation menschlicher hätte gestaltet werden sollen.<sup>359</sup> Die Deportation an sich wird also nicht kritisiert und verurteilt, sondern nur die Art wie sie umgesetzt wurde.

Die Armenier werden in zwei Kategorien dargestellt. Die erste dieser Kategorien umfasst die gesamte armenische Bevölkerung, die vertrieben wird und unter der Vertreibung stark leidet. Sie werden ermordet, entführt, geschlagen und verletzt. Die zweite Kategorie der Armenier sind die Guerillas. Einige ihrer Verbrechen werden in der Quelle dargestellt. Auch der historisch belegbare Aufstand von Adana (Kilikien) wird thematisiert. Der Literatur<sup>360</sup> können wir entnehmen, dass die Aufstände in Adana am zweiten Tag der Rebellion der Militäreinheiten in Istanbul gegen die Regierung der İttihat ve Terakki Cemiyeti stattfanden. Dieser ist bekanntlich als der „Vorfall vom 31. März“<sup>361</sup> (türk. *31. Mart Olayları*) in die Literatur eingegangen. Nach den Angaben der verwendeten Literatur wurden in Adana 15.000 bis 20.000 Armenier und 2.000 Muslime getötet.<sup>362</sup> Obwohl die Regierung ihre Beteiligung abstritt, soll sie durch ihre Militäreinheiten in Adana, die sich an den Gräueltaten beteiligten, involviert gewesen sein.<sup>363</sup> In der Quelle wird dagegen von einem Vorkommnis berichtet, das der Literatur widerspricht. Es wird berichtet, dass in Adana die armenischen Guerillas die Dörfer angriffen und die muslimische Bevölkerung entweder ermordeten oder sie zwangsumsiedeln ließen, um der westlichen Welt zu beweisen, dass sie die Bevölkerungsmehrheit in Kilikien darstellen.<sup>364</sup> Die Erzählung wird durch die Erinnerungen eines Bewohner Onars verstärkt. Der Dorfvorsitzende Keleş Hacı

---

*jandarma ihtarına aldırmadan ilk iki gün köyden torba torba ekmek ve bakraçlar dolusu ayran yoğurt taşıdılar. Sular dağıttılar çoluk çocuk ve hastalara. Ama sonra almamaya başladılar, yalvardılar vermeyin diye [...]. Öğrendiler ki, köyler tarafından verilenleri karşılıksız alan Ermenileri jandarmalar dövüyor hatta acımadan öldürüyorlardı.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 50.

<sup>359</sup> „Er verurteilte die Vertreibung der Armenier, die blutige Verschleppung. Falls unbedingt eine Gesamtvertreibung nötig gewesen war, hätte dies durch das sichere Geleit der Menschenkolonne erfolgen müssen. Er sagte, dass ein Pogrom durchzuführen, um tausende Menschen zu töten, als Vergeltung für deren vergangene Taten, in der Zukunft das Gefühl der Rachsucht gebären werde und auch wenn inzwischen Jahrhunderte vergingen, werde es nicht vergessen.“, „*Ermeni tehcirini, kanlı sürüşü kınıyordu. Eğer ille de toplu sürüş gerekiyordu ise barkanayı çok iyi koruyarak yapmak gerekiyordu. Binlerce insanın öldürülmesi, yaptıklarının öcünü almak için kıyıma gidilmesi, istikbalde oç alma duyusunu doğuracaktır ve aradan yüz yıl bile geçse unutulmaz diyordu.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 76f.

<sup>360</sup> Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 33f.

<sup>361</sup> Vorfall vom 31. März (nach neuer Zeitrechnung 13. April). Einige Militäreinheiten zettelten einen Aufstand gegen die Regierung der İttihat ve Terakki an. Der Aufstand wurde niedergeschlagen. Am zweiten Tag des Aufstandes kam es zu den Pogromen in Adana, die sich gegen die Armenier richteten. Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 33f.

<sup>362</sup> Andrew Mango, *ATATÜRK - Modern Türkiye'nin Kurucusu* (Istanbul 2004), 117.

<sup>363</sup> Akçam, *Armenien und der Völkermord*, 33f.

<sup>364</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 73.

(dt. gut aussehender Hadschi/Mekkapilger) wird als Zeuge der Geschehnisse vorgestellt. Er berichtet davon, dass er während dieser Geschehnisse in Adana als Soldat, beziehungsweise als Reservist, stationiert war. Er beschreibt detailliert die Geschehnisse, als die armenischen Guerillas muslimische Dörfer angriffen und in grauenvoller Art und Weise die Menschen umbrachten, sie nackt in der Moschee aufhängten, ihre Genitalien aufschlitzten und noch vieles mehr. Die Erzählungen werden in einem sehr emotionalen Stil wiedergegeben, was dem Leser den Hass der Armenier gegenüber den Muslimen vermittelt. Im Hinblick auf den geschilderten Fall wird betont, dass der Major des Dorfvorsitzenden seinen Soldaten ausdrücklich den Befehl erteilt, dass sie auf keinen Fall das gleiche tun sollen, was die Armenier getan haben. Für den Fall, dass jemand sich nicht an den Befehl halten sollte, droht er seinen Soldaten, dass er sie vor das Kriegsgericht stellt und an den Galgen hängen lässt. Hier wird deutlich, wie sehr sich der Autor darum bemüht darzustellen, dass die armenischen Guerillas tatsächlich Verbrechen begangen haben und, dass unter den türkischen, beziehungsweise den osmanischen Soldaten auch gute Menschen waren. Der Versuch des Erzählers, seine nationale Geschichte zu beschützen und die Schuld der Geschehnisse nicht nur einer Seite zuzuschieben, wird hier deutlich. An anderer Stelle spricht der Erzähler, wie oben erwähnt, von der Deportation, mit der die armenische Bevölkerung zwangsumgesiedelt wurde. Während der Umsiedlung seien viele der Deportierten durch Hunger und Durst, Entführungen und Krankheiten, sowie Ermordungen durch die Hand der Gendarmen oder der muslimischen Bevölkerung ums Leben gekommen. Um die eigene Aussage zu untermauern, wird an einer Stelle des Romans wissenschaftliche Literatur herangezogen und zitiert. Es wird nur der Schriftsteller dieses Zitates vermerkt, sowie der Name der Arbeit. Der Erzähler zitiert aus dem 3. Band einer dreibändigen Arbeit von Stefanos Yerasimos, was nicht in der Quelle vermerkt wurde.<sup>365</sup> Die in der Quelle als Zitat<sup>366</sup> gekennzeichnete Wiedergabe ist, tatsächlich eine kurze Zusammenfassung der Literatur. Yerasimos spricht in seiner Arbeit davon, dass:

---

<sup>365</sup> Yerasimos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye* (Bd. 3), Istanbul 1992.

<sup>366</sup> „Im Jahr 1914, als die Russen aus dem Norden angriffen, ermordeten die Armenier im Tal der Pasin einen Großteil der muslimischen Bevölkerung. Armenische Banden setzten diese Überfälle die ganzen Wintermonate fort. In der Zwischenzeit geriet das mit den Russen kämpfende türkische Militär in Van durch die örtlichen aufständischen Armenier in Bedrängnis. Als Folge dieses Aufstandes, beschloss die Regierung des Komitees für Einheit und Fortschritt am 14. Mai 1915 mit dem Deportationsgesetz die Vertreibung der an den Grenzgebieten lebenden Armenier nach Syrien.“, „1914'te Ruslar kuzeyden saldırınca Ermeniler Pasinler ovasında Müslüman ahalinin büyük bölümünü kılıçtan geçirdiler. Ermeni çeteleri kış boyunca bu saldırılarını sürdürdüler. Bu arada Van'da ayaklanan Ermeniler Ruslarla savaşmakta olan Türk ordusunu çok güç duruma soktular. Bu ayaklanma üzerine İttihat ve Terakki hükümeti 14 Mayıs 1915'te Tehcir (sürgün) yasasıyla sınır bölgelerindeki Ermenileri Suriye'ye sürme kararı aldı.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 46.

„[a]ls der Krieg ausbricht, fungieren Banden aus freiwilligen Armeniern als Vorreiter der Russen und besetzen anatolische Provinzen. Im Tal der Pasin, das sich vor den Weiden von Erzurum erstreckt, wird ein Großteil der muslimischen Bevölkerung getötet.“<sup>367</sup>

Hier werden die armenischen Verbrechen seitens der Guerillas erwähnt, wobei Yerasimos gleichzeitig auch auf die muslimischen Gräueltaten hinweist. Er berichtet, dass:

„[...]das] muslimische Zivilvolk [...] sich an den Massakern [beteiligte], sei es aus Rache, sei es aus Schutz vor zukünftiger Unterdrückungen und Pogromen gegenüber ihnen selbst, oder ganz einfach, um sich den Besitz und die Immobilien der Armenier anzueignen. Das Resultat bis zum Ende des Ersten Weltkriegs war der Tod von ungefähr einer halben Million Menschen.“<sup>368</sup>

In der Quelle werden die Aleviten, beziehungsweise der Schauplatz des Romans, das alevitische Dorf Onar, in eine sich davon deutlich unterscheidende Verbindung mit der Außenwelt gebracht. Die Onarlılar versammeln sich und besprechen die historischen Ereignisse, stellen Regeln auf und diskutieren, wie sie sich gegebenenfalls verhalten sollen.<sup>369</sup> Die Außenwelt, deren größten Teil die sunnitischen Nachbardörfer bilden, aber auch die Großgrundbesitzer, die Städter und die Gendarmen, die die Regierung repräsentieren, wird als Gegenpol zur humanistischen alevitischen Gesellschaft dargestellt. Von diesen Gruppen wird, mit nur wenigen Ausnahmen, ein feindseliges Bild wiedergegeben, ein Bild, in dem die armenische Bevölkerung Opfer dieser Feindseligkeit ist. Insbesondere werden die sunnitischen Geistlichen, die Hodschas (türk. *hoca*) als hetzerisch dargestellt. Sie predigen in der Quelle Hass und bringen die Gesellschaft zur Aggression gegen die Armenier.<sup>370</sup>

In der Quelle wird, neben der „Armenischen Frage“, auch der Krieg thematisiert, genauer gesagt der Erste Weltkrieg, die Balkankriege und der Befreiungskrieg.

#### 4.4.2 Die Kriegsgeschichte

Die Balkankriege werden in der Quelle als die direkte Vergangenheit wiedergegeben. Viele der Onarlılar, befanden sich, laut Quelle, im Zweiten Balkankrieg an der Front. Der Sinn dieses Krieges wird als nicht nachvollziehbar dargestellt, der Grund des Kampfes wird als falsch empfunden. Der Krieg um den Balkan, in dem die Bewohner des Balkans,

---

<sup>367</sup> „Savaş çıkınca gönüllü Ermeni çeteleri, Rus ordusunun öncü gücü olarak Anadolu eyaletlerini işgal ederler. Erzurum yaylasının girişini tutan Pasinler ovasındaki Müslüman ahalinin büyük bir kısmı geçirilir.“ Yerasimos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye* (Bd. 3), 13f.

<sup>368</sup> „Müslüman sivil halk, ister öç almak, ister gelecekte kendine yönelebilecek olan baskı ve kıyım hareketlerinden korunmak ya da daha basiti, sadece Ermenilerin sahip olduğu menkul ve gayrimenkul mallara el koymak amacıyla olsun, katliama katıldı. Bunun sonucu Birince Dünya Savaşı sonuna kadar aşağı yukarı yarım milyon insanın ölümü oldu.“ Yerasimos, *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye* (Bd. 3), 15.

<sup>369</sup> Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 42f, 50, 53.

<sup>370</sup> *Ibid.*, 104, 145f, 158.

überzeugt von der nationalistischen Gesinnung, für ihre Unabhängigkeit kämpfen,<sup>371</sup> wird als ein Kampf für die Osmanen gesehen, also für die Herrschaft, und nicht für das Volk.<sup>372</sup> Auch der Erste Weltkrieg wird kritisiert. Der Pakt mit den Deutschen wird als ein großer Fehler bezeichnet, die Politik der İttihat ve Terakki Regierung als fehlerhaft und misslungen.<sup>373</sup> Der menschliche Verlust in den letzten Jahren, aus dem die Angst vor territorialem Verlust entsprang, wird wie folgt kritisiert:

„Unsere Generation vergoss Blut, damit sich Yemen, Tripolis, Bengasi oder der Balkan nicht vom Reich abspalten. Sie haben uns in den Krieg geschickt, damit diese Länder nicht von den Italienern, den Engländern oder den Franzosen kolonisiert werden oder das Fatalste, die Abspaltung und Unabhängigkeitserklärung dieser Länder, verhindert wird.“<sup>374</sup>

Im Gegensatz zu dieser Auffassung wird der Befreiungskrieg mit Anerkennung und Begeisterung aufgenommen:

„Im Krieg unserer Kinder geht es um Leben oder Tod. Sie vergießen an der Front Blut, damit wir, unsere Frauen und Kinder weiterleben können, und damit wir niemandes Untertan werden. Was für eine Ehre demjenigen, zuteil, der für sein Volk stirbt und ein Märtyrer wird.“<sup>375</sup>

Der Befreiungskrieg wird als der einzige Weg zur Freiheit gesehen und die alevitischen Onarlılar als die Helden der Stunde, die keine Angst um ihr Leben haben, das für das Vaterland geopfert wird.<sup>376</sup> Es wird deutlich, dass der Erzähler Gefühle, wie das der Vaterlandsliebe, wiederzugeben versucht. Der in der Quelle als das Dorfoberhaupt charakterisierte Milla İsmail, den man auch als Protagonist des alevitischen Dorfes Onar bezeichnen kann, spricht im Roman über die historischen Begebenheiten. Er spricht davon, dass die Hoffnung auf Befreiung einzig bei Mustafa Kemal liegt. Dessen ungeachtet wird auch Kritik geäußert, nämlich, dass das Dirigieren aus Ankara, also aus dem Westen und nicht aus den Osten, eine fehlerhafte und nicht nachvollziehbare Entscheidung sei. Insbesondere wenn man bedenkt, dass sie mit Hilfe der östlichen Provinzen an die Macht gelangt sind.<sup>377</sup>

---

<sup>371</sup> „Der Nationalismus war der auslösende Funken, der sich in die Unabhängigkeitsbestrebungen der Völker umwandelte.“, „*Milliyetçilik ateşinin tutuştuğu, halkların bağımsızlık mücadelesine dönüşmüştür.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 85.

<sup>372</sup> Ibid., 76, 189.

<sup>373</sup> Ibid., 168.

<sup>374</sup> „*Bizim kuşak Yemen'in, Trablus'un, Bingazi'nin ya da Balkanların, imparatorluktan kopmasını önlemek için kan döktü. Bizleri, o memleketleri İtalyan, İngiliz ve Fransızlara kaptırmamak; kötüsü ise ayrılarak bağımsız olmalarını önlemek için savaflara sürdüler.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 169.

<sup>375</sup> „*Çocuklarımızın savaşı ise ölüm kalım savaşı. Bizlerin, kadınlarımızın [sic!] çocuklarımızın yaşaması ve kimsenin kölesi olmamız için onlar cephelerde kann döküyorlar. [...] Ne mutlu vatan millet uğruna ölüp, şehitlik mertebesine ulaşana!*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 169.

<sup>376</sup> „Keiner aus Onar zögert sein Leben für die Heimat zu opfern“, „*Hiçbir Onarlı vatani uğruna can vermekten kaçınmaz.*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 178.

<sup>377</sup> „Es ergibt ja keinen Sinn, wenn man mit der Unterstützung der östlichen Provinzen an die Spitze des Staates kommt, um diesen dann aus dem Westen zu regieren. Na ja, was soll's.“, „*Devletin-memleketin*

Trotzdem wird Mustafa Kemal als Retter der ganzen Nation dargestellt. In der Geschichtsschreibung der jüngsten Geschichte des Alevitentums wird Mustafa Kemal Atatürk bisweilen nicht nur als Befreier der Nation, sondern als *mehdi* (dt. Messias) angesehen.<sup>378</sup> Seine Bilder hängen noch heute in einigen alevitischen Privat- und Kulthäusern neben dem von Ali und Hacı Bektaş Veli.<sup>379</sup> In der Quelle wird der Messias-Kult um Atatürk besonders betont: „Ich sah Muhammed, Ali und Onar Dede immer in der Gestalt des blonden Kemal Paşas. [...] Er ist Ali, er! Er ist Muhammed, er! Onar Dede, ist er! Sie haben die Gestalt gewechselt und sind zu Kemal Paşa geworden.“<sup>380</sup> Der Autor stellt das alevitische Dorf als Befürworter der Regierung von Ankara unter der Führung von Mustafa Kemal dar. Mit Aussagen wie „entweder die Unabhängigkeit oder der Tod“<sup>381</sup> oder „keiner aus Onar zögert sein Leben für die Heimat zu opfern“<sup>382</sup> wird wiederholt versucht, das neu entstandene National- und Heimatgefühl zu reflektieren. Obwohl die Dynamik der Aleviten bei der Teilnahme am Befreiungskrieg gegen die Entente-Macht in der Quelle stark betont wird, wird die Begeisterung für Mustafa Kemal und den Befreiungskrieg allerdings nicht offen dargelegt. Der Glaube, dass Mustafa Kemal der Befreier der Heimat sei und der Befreiungskrieg nicht für den Osmanen, sondern zum ersten Mal für das Volk sei, wird deutlich.

Die Mehrzahl der Aleviten wird auch heute noch als staatsloyal angesehen. Ihre positive Einstellung zur Gründung der Türkischen Republik hat ihre Wurzeln schon in den Jahren des Befreiungskrieges. Sie unterstützten Mustafa Kemal voller Zuversicht.<sup>383</sup>

Viele Aleviten gehen davon aus, dass Mustafa Kemal im Jahre 1919 das damalige religiöse Oberhaupt der Çelebiler in Hacı Bektaş besucht hat, um sich die Unterstützung der Aleviten und Bektaşiten zu sichern,<sup>384</sup> das heißt die Aleviten durch ihr Oberhaupt um Unterstützung zu bitten. Für die Aleviten bedeutet dieser Besuch heute noch eine große Anerkennung.

Den Aleviten war es im Osmanischen Reich nicht möglich, als gleichberechtigte Bürger in

---

*başına Doğu illerinin desteğiyle gelmeyi başarıp, onu batıdan yönetmek akıl kârı değil ya her neyse!*“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 175.

<sup>378</sup> Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş / Aleviten*, 62; Dressler, *Die Alevitische Religion*, 180; Vorhoff, *Die Aleviten*, 27.

<sup>379</sup> Vorhoff, *Die Aleviten*, 27; Dressler, *Die Alevitische Religion*, 180.

<sup>380</sup> „Muhammed Ali, Onar Dede, hep Sarı Kemal Paşa'nın donunda gözüktüler [sic!] gözüme! [...] O Ali o! O Muhammed o! Onar Dede O! [sic!] Don değiştirmiş Kemal Paşa olmuşlar!“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 172.

<sup>381</sup> „Ya bağımsızlık ya ölüm!“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 171.

<sup>382</sup> „Hiçbir Onarlı vatani uğruna can vermekten kaçınmaz.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 178.

<sup>383</sup> Eine Verallgemeinerung der Unterstützung seitens Aleviten wäre fehlgeschlagen. Es gaben auch Aufstände seitens der Aleviten vor der Gründung und auch nach der Gründung der Republik, allerdings seitens der kurdischen Aleviten. Weiteres dazu, Kieser, *Der Verpasste Friede*, 382-412.

<sup>384</sup> Dressler, *Die Alevitische Religion*, 216f.

der Gesellschaft einen Platz einzunehmen. Sie wurden als Häretiker angesehen.<sup>385</sup> Sie waren nicht Bestandteil des *millet*-Systems des Osmanischen Reiches. In dieses fielen nur die Religionen der *ehl-i kitab* (dt. Schriftreligionen), wie das Judentum und verschiedene christliche Glaubensgemeinschaften. Das *millet*-System bewilligte den zugehörigen Gemeinschaften kulturelle und religiöse Autonomie.<sup>386</sup> Für die Aleviten war solch eine Autonomie ein Fremdwort.

In der Zeit der Befreiung waren die säkularen Absichten der Regierung noch nicht klar. Im Gegenteil, man versuchte, die Bevölkerung in Sachen Religion nicht zu verletzen. Trotzdem folgten die Aleviten dem Ruf zur Befreiung bereitwillig. Die Hoffnung auf Neues, auf eine Bewegung, die sich gegen das Osmanische Reich stellt, gab den Aleviten Anlass zur Hoffnung auf Anerkennung. Es ist bekannt, dass viele Aleviten die neu gegründete türkische Republik und seine Reformen mit Freude aufnahmen.

Die Begeisterung der Aleviten zu verallgemeinern wäre allerdings inkorrekt. Die Quelle berichtet zwar nicht von den Aufständen, was zeitlich auch nicht möglich wäre, doch berichtet sie vom Misstrauen gegenüber dem Staat. Ein einziges Gemeindemitglied im Dorf Onar misstraut dem Staat, seiner Politik und weigert sich im Befreiungskrieg mitzukämpfen:

„Welcher Staat denn, Onkel Keleş! Haben wir denn bisher einen Staat erlebt, der sich um dich, um mich kümmert? [...] In Zeiten des Friedens -wobei wir solche Zeiten ja nie erlebt haben, denken sie nie an uns. Wenn sie in Schwierigkeiten stecken, gewinnen die Jugendlichen und die älteren Dörfler an Bedeutung.“<sup>387</sup>

Dieses Misstrauen wird nur von einem einzigen Mann im Dorf geäußert. Somit kann argumentiert werden, dass bis auf wenige, die Mehrheit an den Befreiungskrieg glaubte. Um dieses abweichende Verständnis der Mehrheit der Aleviten sichtbar zu machen, bedient sich der Dorfvorsteher Milla İsmail einer Argumentation, die den Befreiungskrieg befürwortet:

„Um den Sultan ist es bald geschehen, das Osmanische Reich wankt gewaltig und ist dem Untergang nahe. Es ruft Mustafa Kemal, die Regierung des Ankararer Parlaments ruft zu diesem Kampf um Leben und Tod auf.“<sup>388</sup>

Mit der dargestellten Begeisterung des Vorstehers eines kleinen abgelegenen Dorfes in Anatolien wird gezeigt, dass das Feuer der Befreiung sich mit Erfolg verbreitete und

---

<sup>385</sup> Markus Dreßler, „Die kemalistischen Reformen und die Alewiten“, *Aleviler / Aleviten – Siyaset ve Örgütler / Politik und Organisationen*, Hrsg. İsmail Engin, Erhard Franz (Bd. 3) (Hamburg 2001), 16.

<sup>386</sup> Dreßler, „Die kemalistischen Reformen und die Alewiten“, 16.

<sup>387</sup> „Hangi devlet Keleş emmi? Bugüne dek seni beni düşünen devlet - hükümet mi gördük? [...]Barış zamanı – gerçi hiç barış yüzü görmedik ya- bizi asla düşünmezler. Götləri sıkıştığı zaman köy delikanlıları, köylü dayılar kıymetli olur.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 189.

<sup>388</sup> „Padişahıtan hayır yok artık, Osmanlı çatırdadı, yıkıldı yıkılacak! Mustafa Kemal çağırıyor, Ankara'daki Millet Meclisi hükümeti çağırıyor bu ölüm kalım savaşına!“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 190.

angekommen ist.

Der Roman endet mit der Feststellung, dass alle Männer des Dorfes, außer den Älteren, in den Krieg gezogen sind. Das Dorf Onar ist somit seinem Schicksal überlassen: „Der Beginn von leidvollen Tagen, in denen im Dorf Hunger, Tod und Hilflosigkeit Hand in Hand miteinander einhergingen, war unumgänglich.“<sup>389</sup>

Im Kontrast zu der Begeisterung darüber, in den Krieg zu ziehen, um das Vaterland zu befreien, wird geschildert, dass das kleine abgelegene Dorf in Malatya seinem Schicksal überlassen wird. Ob das Land befreit ist oder nicht, die Dorfbewohner leiden weiterhin unter den Konsequenzen des Krieges. Das Ende des Buches leitet mit einem Wortspiel über zum zweiten, hier nicht bearbeiteten Teil des Romans. Die Schlussworte beziehen sich auf „Die leidvollen Tage“ (türk. *Çileli Günler*). Dies ist der Titel des zweiten Buches.

---

<sup>389</sup> „Köyde açlığın, ölüm ve çaresizliklerin kolkola gezdiği dertli, çileli günlerin başlaması kaçınılmazdı.“ Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, 193.

## 5. Schlussbetrachtung

Diese Arbeit hatte das Ziel, die imaginierte Identität der Aleviten im Roman „Son Görgü Cemi“ zu untersuchen. Es ist deutlich geworden, dass die Darstellung des eigenen Bekenntnisses, des Alevitentums, eine subjektive und teilweise überspitzte ist und nicht immer der Realität entspricht.

Weiter wurde festgestellt, dass die Identität der Aleviten religiös geprägt ist. Sie wird durch den Glauben strukturiert und geformt und die Rituale spielen eine große Rolle, schließlich:

„[...]sid [die Ritenn] dazu da, um das Identitätssystem der Gruppe in Gang zu halten. Sie geben den Teilnehmern Anteil am identitätsrelevanten Wissen. Indem sie die ‘Welt’ in Gang halten, konstruieren und reproduzieren sie die Identität der Gruppe.“<sup>390</sup>

Es ist herausgearbeitet worden, dass die sozialen Strukturen der Aleviten, beziehungsweise das alevitische Dorfleben, ebenso durch den alevitischen Glauben geformt und festgelegt werden. Die Untersuchung hat ergeben, dass sich die imaginierte Identität der Aleviten im Roman durch den Befreiungskrieg deutlich veränderte. Aus ihrer nach außen hin geschlossenen, introvertierten Gesellschaftsform und ihrem vom Staat weitestgehend unabhängigen Leben, in dem die wichtigste Instanz der Glaube ist, wandeln sie sich zu einer sich nach außen wendenden Gesellschaft, in der auch andere Elemente ihren Platz finden, wie die Nation, die Heimat, der Staat, die Befreiung oder der Zusammenhalt. Sie fühlen sich dazugehörig und möchten an der neuen Wende des Staates mitwirken. Ihr Verhältnis zum Staat ändert sich von einer feindseligen Haltung zu einer loyalen.<sup>391</sup> Sie definieren sich de facto als staatsloyale Bürger, die für die Rettung der Heimat kämpfen müssen. Die Zugehörigkeit zu der Mehrheitsgesellschaft erfolgt durch das nationalistische Konzept. Ihre Identität, die nur durch den alevitischen Glauben geformt ist, gewinnt durch dieses Konzept einen weiteren wichtigen Bezugspunkt. Allerdings verzweigt sich die alevitische Gemeinschaft in der Realität, denn nicht alle Aleviten haben dieses Konzept aufgenommen. Die oben dargestellte Verallgemeinerung entspricht somit nicht den historischen Gegebenheiten.

Die Ausarbeitung hat folglich gezeigt, dass das Religionsverständnis, in vielen Fällen richtig, aber teilweise überspitzt wiedergegeben ist. Die Besonderheiten des Glaubens werden als Mittel verwendet, die der Darstellung der alevitischen Identität dienen. Durch die Darstellung dieser Besonderheiten wird die alevitische Gemeinde als eine

---

<sup>390</sup> Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 143.

<sup>391</sup> Kehl-Bodrogi, “Atatürk and the Alevis: A Holy Alliance?”, 57.

humanistische, aufrichtige Gemeinschaft, und ihr Glaube als der wahre und unverfälschte Glaube, wiedergegeben. Ihre Eigenschaften werden durch den Glauben geprägt. Es ist sogar der Glaube allein, der die Menschen -nach dieser Auffassung- zu aufrichtigen Personen macht.

Auch viele Vorurteile gegenüber den Aleviten, insbesondere seitens der Sunniten, werden im Roman behandelt. Um diese rechtfertigen zu können, werden Strategien verwendet. Diese Strategien dienen nicht nur dazu, das Selbstbild in der Gesellschaft zu verbessern, sondern auch dazu, das „Andere“ zu diskreditieren. Die Eigenschaften des eigenen Bekenntnisses werden dem der „Anderen“ gegenübergestellt. Die Selbstdarstellung wird durch die Unterschiede zu den „Anderen“ charakterisiert und durch diesen Kontrast eine Identität kreiert, die der der „Anderen“ gegenübersteht. Somit wird die alevitische Identität durch die Abgrenzung zu den „Anderen“, insbesondere den Sunniten, deutlich.<sup>392</sup> Die Abgrenzung der beiden Gemeinden wird realitätstreu wiedergegeben. Diese Abgrenzung verstärkt sich durch die Identität der Aleviten, denn „[i]ndem die Kultur nach innen Identität erzeugt, stiftet sie nach außen Fremdheit.“<sup>393</sup> Ein wichtiger Identitäts-Faktor ist auch ihr isoliertes Leben, das als Reaktion auf die Verachtung der Mehrheitsgesellschaft, die sie als Häretiker ansahen und diskriminierten, entstanden ist. Dies hat dazu geführt, dass sie sich „[...]an ihre Identität wie ans [...] Leben klammer[te]n.“<sup>394</sup>

Die Untersuchungen haben ebenfalls gezeigt, dass die in der Quelle behandelten historischen Ereignisse in Bezug auf die „Armenische Frage“ in erster Linie der Selbstdarstellung helfen. Dies gelingt, indem sie oft als indirektes Beispiel dafür dienen, wie sich ein aufrechter Alevit zu verhalten hat, wie sich der alevitische Glaube in schweren Zeiten, als bemerkenswert menschlich bekundet, wie der Glaube Grenzen setzt, und die Gesellschaftsordnung bekräftigt. Diese Geschehnisse stehen im Zentrum der Erzählung, jedoch zielen sie auf die Differenzierung zwischen Aleviten und Sunniten. Das Leiden der Armenier wird dargestellt, damit das Alevitentum sich von den Tätern des Pogroms abgrenzen, und sich in Relation setzen kann.

Die Authentizität der Erzählungen der einzelnen Personen im Roman ist nicht nachweisbar und ist im Rahmen dieser Arbeit auch nicht relevant. Wichtig sind die Schilderungen des Erzählers in Hinblick auf die Art der Darstellung, da diese die alevitische Gemeinde in Schutz nimmt und von Mittäterschaft freispricht. Zugleich wird damit die Identität der Aleviten dargestellt. Bedeutsam ist die Darstellung der einzelnen historischen

---

<sup>392</sup> Sökefeld, „Sind Aleviten Muslime?“, 197.

<sup>393</sup> Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 151f.

<sup>394</sup> *Ibid.*, 154.

Begebenheiten, die in der Quelle geschildert werden. Diese orientieren sich im Großen und Ganzen an der Historiographie, einige Details sind jedoch nicht verifizierbar.

Der als Quelle dienende Roman bezieht sich, auf historischen Ereignissen und beinhaltet als Roman auch fiktionale Elemente. Er ist zugleich Spiegel seiner Zeit, also der Zeit indem er geschrieben wurde. Demzufolge ist er zwar einer, der von der Vergangenheit berichtet, aber dennoch sehr viel Einfluss aus den 80er Jahren beinhaltet. In diesen Jahren herrschte in der Türkei eine sunnitisch-türkische Einigungsideologie,<sup>395</sup> die unter anderem die Assimilation, der Aleviten, anstrebte. Dies machte den Aleviten deutlich, wie sehr sie sich von ihrem eigenen Bekenntnis entfremdet hatten, woraufhin als eine Gegenreaktion, eine Welle der Wiederbelebung des alevitischen Glaubens ausgelöst wurde. Der Nationalismus der „Türkisch-Islamischen Synthese“ in den 80er Jahren könnte der Auslöser dafür sein, dass der Autor sich gerade für diese Themen entschieden hat. Nicht nur das Alevitentum, sondern auch noch ein größeres Tabu-Thema, nämlich die „Armenische Frage“, wird behandelt. Für die Zeit der Veröffentlichung ist dies als Seltenheit zu betrachten. Die Türkei leugnet bis heute, dass es ein Genozid war und sieht die Geschehnisse als tragische Vorkommnisse, bei denen viele Menschen durch Hunger und Krankheit umgekommen sind. Da seine Ausführungen nicht mit dieser offiziellen Haltung in Einklang stehen, wurde Kaygusuz wegen seines Romans angeklagt.<sup>396</sup>

Aus der Sicht Kaygusuz hat der Roman einen dokumentarischen Hintergrund, was an dieser Stelle nicht überprüfbar ist. Es ist jedoch festzustellen, dass der Roman mit fiktiven Elementen vervollständigt wurde. Der Inhalt des Romans ist so gut wie nicht strukturiert, es werden viele Themen bearbeitet, die keinen zeitlichen und mitunter auch nicht immer inhaltlichen Zusammenhang haben. Deshalb ist eine inhaltliche Wiedergabe des Romans so gut wie unmöglich. Der Handlungsort des Romans ist der *görgü cemi*, der als eine Bühne, auf der sich Geschichte und Religion eng beieinander abspielen, dient. Auf dieser Bühne werden die Vorkommnisse, die in Form von Erzählungen den Roman bilden, vor einem Volksgericht verhandelt. Dies dient als eine Art „Reinigung der Seele“, um Absolution zu erhalten. Mit dieser vollzieht die Gesellschaft einen Reinigungsprozess von ihren Verbrechen an den Armeniern. Diese Verbrechen wurden von Einzelpersonen begangen, von solchen, die den rechten Weg verlassen haben. Die alevitische Gesellschaft als Gruppe hat funktioniert und sich keiner Verbrechen schuldig gemacht.

---

<sup>395</sup> Vorhoff, *Die alevitische Identität*, 173.

<sup>396</sup> Trotz zahlreicher Versuche konnte das Fachgutachten, wie schon erwähnt, nicht aufgefunden gemacht werden. Anfragen bei Autor und Verlag scheiterten.

Aufgrund der mangelnden Informationen konnten bei dieser Arbeit, die Beziehungen der Aleviten und der Armenier nicht genauer behandelt werden. Eine nähere Untersuchung der beiden Gruppen hinsichtlich der Kontakte miteinander in der Zeit vor der Deportation und die Auswirkungen nach der Deportation, wären wünschenswert. Es wäre interessant herauszuarbeiten, inwiefern sich beide Gruppen beeinflusst haben könnten. Auch eine nähere Untersuchung der einzelnen Rituale wäre interessant. Diese könnten der Sekundärliteratur und den heiligen Buyruk-Texten<sup>397</sup> gegenübergestellt werden.

---

<sup>397</sup> Das heilige Buch „*İmam Cafer Buyruğu*“ (dt. Das Gebot Imam Cafers), für näheres siehe Fuat Bozkurt (Hrsg.), *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, Istanbul 2006.

## 6. Literaturverzeichnis

- Adanır, Fikret. „Die historiographische Kontroverse über die ‘Armenische Frage’ und den Völkermord an den osmanischen Armeniern im Ersten Weltkrieg“. *Turkey in the Twentieth Century*. Hrsg. Erik-Jan Zürcher. (Philologiae Et Historiae Turcicae Fundamenta). Berlin 2008. S.213-254
- Ağuiçenoğlu, Hüseyin. „Das alevitische Dede-Amt“. *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Hrsg. Robert Langer, Michael Ursinus, Raoul Motika. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; Band 33). Frankfurt am Main 2005. S. 133-145.
- Ahmad, Feroz. *Geschichte der Türkei*. Essen 2003.
- Akçam, Taner. *Armenien und der Völkermord - Die Istanbul Prozesse und die türkische Nationalbewegung*. Hamburg 2004.
- Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Hrsg. Martin Sökefeld. Bielefeld 2008.
- Andrews, Peter Alford. *Ethnic Groups in the Republic of Turkey* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr. 60.1.). Wiesbaden 2002.
- Anschütz, Helga. „Christliche Gruppen in der Türkei“. *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Hrsg. Peter Alford Andrews (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr. 60.1). Wiesbaden 1989. S. 454-472.
- Assmann, Jan. *Religion und kulturelles Gedächtnis*. Originalausgabe. München 2000.
- Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis – Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 6. Aufl. München 2007.
- Armenier in der Türkei vor 100 Jahren-Mit Postkarten des Sammlers Orlando Carlo Calumeno*. Hrsg. Osman Köker. Istanbul 2005.
- Arşiv Belgeleriyle Ermeni Faaliyetleri 1914-1918 Cilt I.* (Armenian Activities In The Archive Documents 1914-1918, Volume I). Hrsg. T.C. Genelkurmay Başkanlığı, İnceleme Kurulu / Inspection Committee, Prof.Dr. Yusuf HALAÇOĞLU [et al.]. Ankara 2005.
- [http://www.tsk.tr/8\\_TARIHTEN\\_KESITLER/8\\_1\\_Ermeni\\_Sorunu/konular/ermen\\_faaliyetleri\\_pdf/Arsiv\\_Belgeleriyle\\_Ermeni\\_Faaliyetleri\\_Cilt\\_1.pdf](http://www.tsk.tr/8_TARIHTEN_KESITLER/8_1_Ermeni_Sorunu/konular/ermen_faaliyetleri_pdf/Arsiv_Belgeleriyle_Ermeni_Faaliyetleri_Cilt_1.pdf) (06.07.2011, 11:48).
- Bilecik, Suna. „‘Son Görgü Cemi’ Söyleşi“. *Kavga Dergisi* 6 (1991).
- Birge, John K. *The Bektashi Order Of Dervishes*. Bristol 1937.

- Bosworth, C.E. "Sayyid, Sā'id". *The Encyclopaedia of Islam*. (New Edition) (Bd. 9). Leiden 1995. S. 115-116.
- Bumke, Peter J. „Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei)-Marginalität und Häresie“. *Anthropos* 74. (1979). S. 530-548.
- Coşkun, Zeki. *Aleviler, Sünniler ve...Öteki Sivas*. Istanbul 1995.
- Der Islam: Islamische Kultur Zeitgenössische SWtrömungen – Volksfrommigkeit*. Hrsg. Munir D. Ahmed [et al.] (Die Religion der Menschheit, 25,3). Stuttgart, Berlin, Köln 1990.
- Dierl, Anton Jozef. *Anadolu Aleviliği*. Istanbul 1991.
- Dreßler, Markus. *Die civil religion der Türkei: Kemalistische und alevitische Atatürk Rezeption im Vergleich* (Arbeitsmaterialien zum Orient, Band 4.). Würzburg 1999.
- Dreßler, Markus. „Die kemalistischen Reformen und die Alewiten“. *Aleviler / Aleviten: Siyaset ve Örgütler / Politik und Organisationen*. Hrsg. İsmail Engin, Erhard Franz. (Bd. 3). Hamburg 2001. S. 15-34.
- Dressler, Markus. *Die Alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 53, 4). Würzburg 2002.
- Dressler, Markus. "Alevīs". *Encyclopaedia of Islam* (Three), Edited by. Gudrun Krämer [et al.]. Brill 2011. (Brill Online. Staats- und Universitaetsbibliothek Hamburg). (18 July 2011). [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=ei3\\_COM-0167](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=ei3_COM-0167)
- Faroqhi, Suraiya. *Geschichte des Osmanischen Reiches*. 5. Aufl. München 2010.
- Furrer, Priska. „Literarischer Text und historische Sinnbildung am Beispiel von Gürsel Korats Roman *Zaman Yeli*“. *Turkologie für das 21. Jahrhundert Herausforderungen zwischen Tradition und Moderne*. Hrsg. Hendrik Fenz, Petra Kappert (Materialien der vierten Deutschen Turkologen-Konferenz, Hamburg 15. 18. März 1999). Wiesbaden 2006. S. 149-165.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Ca'feri Mezhebi ve Esasları: Yeryüzü ve Hüseyin'in Toprağı*. Istanbul 1966.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. Istanbul 1997.
- Hagen, Gottfried. *Die Türkei im Ersten Weltkrieg*. (Heidelberger Orientalistische Studien, Hrsg. Anton Schall, Band 15). Frankfurt am Main [et al.] 1990.
- Hawting, G.R. „Yazīd (I) B. Mu'āwiya“. *The Encyclopaedia of Islam*. (New edition) (Bd. 11). 309-311
- İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. Hrsg. Fuat Bozkurt. Istanbul 2006.

- Kaplan, Ismail. *Das Alevitentum - Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*. 1. Aufl. Köln 2004.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Nur Baba*. Istanbul 1977.
- Karolewski, Janina. „Ayin-i Cem-das alevitiche Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des İbadet ve Öğreti Cemi“. *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Hrsg. Robert Langer, Michael Ursinus, Raoul Motika. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; Band 33). Frankfurt am Main 2005. S. 109-131.
- Kaygusuz, İsmail. *Onar Dede Mezarlığı ve Adı Bilinmeyen Bir Türk Kolonizatörü Şeyh Hasan Oner* (Arkeoloji ve Sanat Yayınları Araştırma, İnceleme ve Belgeleme Dizisi 1.) [s. l.] [s. a.].
- Kaygusuz, İsmail. *Savaşlı Yıllar - Son Görgü Cemi / Çileli Günler*. 1. zusammengesetzte Aufl. Istanbul 2006.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Die Kızılbaş/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Berlin 1988.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. „Das Alevitum in der Türkei. Zur Genese und gegenwärtigen Lage einer Glaubensgemeinschaft“. *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Hrsg. Peter Alford Andrews. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Nr. 60.1.). Wiesbaden 2002. S. 503-510.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. „*Was du auch suchst, such es in dir selbst!*“: *Aleviten (nicht nur) in Berlin*. Berlin 2002.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. „Atatürk and the Alevis: A Holy Alliance?“. *Turkey's Alevi Enigma - A Comprehensive Overview*. Hrsg. Paul J. White, Joost Jongerden. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, Volume 88). Brill-Leiden-Boston 2003. s. 53-69.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Von der Kultur zur Religion - Alevitische Identitätspolitik in Deutschland*. (Max Planck Institute For Social Anthropology, Working Paper No. 84). Halle-Saale 2006.
- Kieser, Hans-Lukas. *Der Verpasste Friede – Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938*. Zürich 2000.
- Kieser, Hans-Lukas. „Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th-20th cc.)“. *Altruism and Imperialism: The Western Religious and Cultural Missionary Enterprise in the Middle East*. Middle East Institute.

- Conference in Bellagio Italy 2000. s. 3.  
<http://www.hist.net/kieser/pu/responses.html> (08.06.2011 14:04).
- Kieser, Hans-Lukas. *Die Aleviten im Wandel der modernen Geschichte*. (Vortrag anlässlich des achten wissenschaftlichen Kongresses der Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient für gegenwartsbezogene Forschung und Dokumentation). Vortrag gehalten am 6. September 2001.  
<http://www.hist.net/kieser/pu/AleviModerne.html> (08.06.2011 um 14.02)
- Kieser, Hans-Lukas. „Die Aleviten im Wandel der Neuzeit: Eine sozialgeschichtliche Skizze im Zeichen der *longue durée*“. *Orient am Scheideweg*. Hrsg. Martin Tamcke. (Schriftenreihe: Schriften zur internationalen Politik, Band 4). Hamburg 2003. S. 35-61.
- Kieser, Hans-Lukas. *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah*. Zürich 2003.
- Kleines Islam-Lexikon: Geschichte, Alltag, Kultur*. Ralf Elger [Hrsg.]. (Bundeszentrale für politische Bildung Schriftenreihe, Band 383). 4. aktual. und erweiter. Aufl. Bonn 2006.
- Kreiser, Klaus / Neumann, Christoph K. *Kleine Geschichte der Türkei*. Bonn 2005.
- Küçük, Hülya. *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*. Istanbul 2003.
- Langer, Robert. „Alevitische Rituale“. *Aleviten in Deutschland-Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Hrsg. Martin Sökefeld. Bielefeld 2008. S. 65-108.
- Lepsius, Johannes. *Deutschland und Armenien 1914-1918- Sammlung Diplomatischer Aktenstücke*. Potsdam 1919
- Lewy, Guenter. *Der armenische Fall - Die Politisierung von Geschichte: Was geschah, wie es geschah und warum es geschah*. Klagenfurt-Celovec 2009.
- Madelung, Wilfred F. „al-Mahdi“. *The Encyclopaedia of Islam*. (New Edition) (Bd. 5). S. 1230-1238.
- Mango, Andrew. *ATATÜRK-Modern Türkiye'nin Kurucusu*. Istanbul 2004.
- Matuz, Josef. *Das Osmanische Reich: Grundlinien seiner Geschichte*. 4. bibliographisch ergänzte Aufl. Darmstadt 2006.
- Mayring, Philipp. *Qualitative Inhaltsanalyse - Grundlagen und Techniken*. 11. akt. und überarb. Aufl. Weinheim-Basel 2010.
- Mendes, Errol P. *Peace and Justice at the International Criminal Court: A Court of Last Resort*. Cheltenham [et al.] 2010.
- Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier*

- Zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Hrsg. Robert Langer, Michael Ursinus, Raoul Motika. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; Band 33). Frankfurt am Main 2005.
- Motika, Raoul / Robert Langer. „Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext“. *Migration und Ritualtransfer-Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Hrsg. Robert Langer, Raoul Motika, Michael Ursinus. Frankfurt am Main 2005. S. 73-107.
- Müller, Klaus Erich. *Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-Islamischer Sektengebilde in Vorderasien*. (Studien zur Kulturkunde, 22. Band, Begr. Leo Frobenius). Wiesbaden 1967.
- Noyan, Bedri. „Bektâşî ve Alevî'lerde Hukuk Düzeni (Düşkünlük)“. *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri: Gelenek-Görenek ve İnançlar*. (Cilt IV.). Ankara 1976. S.189-213.
- Noyan, Bedri. *Bütün Yönleriyle Bekâtşîlik ve Alevîlik* (VII. Cilt). [s.a.] 2006.
- Ohandjanian, Artem. *Armenien - Der verschwiegene Völkermord*. Wien [et al.] 1989.
- Onarlı, İsmail. *Namussuzluk ve İhanetin Belgeleri* [s.l.][s.a.]. S. 3.  
[http://www.hubyarvakfi.org.tr/haber\\_oku.asp?haber=43](http://www.hubyarvakfi.org.tr/haber_oku.asp?haber=43) (01.04.2007, 10:16)
- Reichmuth, Stefan. „Sunniten“. *Kleines Islam-Lexikon: Geschichte-Alltag-Kultur*. Hrsg. Ralf Elger. (Bundeszentrale für politische Bildung, Band 383). 4. aktual. Und erweit. Aufl. Bonn 2006.
- Strothmann, R. / Moktar Djebli. „Taḳıyya“. *The Encyclopaedia of Islam*. (New Edition) (Bd.10). Leiden 2000. 134-136.
- Schimmel, Annemarie. „Sufismus und Volksfrömmigkeit“. *Der Islam: Islamische Kultur Zeitgenössische Strömungen- Volksfrömmigkeit*. Hrsg. Munir D. Ahmed [et al. ]. (Die Religion der Menschheit 25,3). Stuttgart-Berlin-Köln 1990.
- Sökefeld, Martin. „Cem in Deutschland: Transformationen eines Rituals im Kontext der alevitischen Bewegung“. *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Hrsg. Robert Langer, Michael Ursinus, Raoul Motika. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; Band 33). Frankfurt am Main 2005. S. 203-226.
- Sökefeld, Martin. „Sind Aleviten Muslime? – Die alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland“. *Aleviten in Deutschland –*

- Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora.* Hrsg. Martin Sökefeld. Bielefeld 2008. S. 195-218.
- Sökefeld, Martin. „Glossar“. *Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora.* Bielefeld 2008.
- Sökefeld, Martin. „Einleitung: Aleviten in Deutschland – von takiye zur alevitischen Bewegung“. *Aleviten in Deutschland – Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora.* Hrsg. Martin Sökefeld. Bielefeld 2008. S. 7-36.
- Steuerwald, Karl. *Türkisch-Deutsches Wörterbuch.* Wiesbaden 1972.
- Taner, Haldun. *Keşanlı Ali Destanı.* Ankara 1977.
- The Encyclopedia of World War I. A Political, Social and Military History.* Hrsg. Spencer Tucker. Santa Barbara 2005.
- Turkologie für das 21. Jahrhundert: Herausforderungen zwischen Tradition und Moderne.* Hrsg. Hendrik Fenz, Petra Kappert (Materisalien der vierten Deutschen Turkologen-Konferenz, Hamburg 15.-18. März 1999). Wiesbaden 2006.
- Vorhoff, Karin. *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart.* Berlin 1995.
- Vorhoff, Karin. *Die Aleviten-Eine Glaubensgemeinschaft in Anatolien. (Pera Blätter 1, Orient-Institut der DMG).* Istanbul 1999.
- Yaman, Ali. *Alevilikte Dedeler Ocaklar.* Istanbul 1998
- Yaman, Ali. *Alevilik ve Kızılbaşlığın Gizli Tarihi.* Istanbul [s.a.].
- Yerasimos, Stefanos. *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye - Dünya Savaşı'ndan 1971'e.* (Bd. 3.) Istanbul 1992.
- Yerasimos, Stefanos. *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye - Tanzimat'tan I. Dünya Savaşına.* (Bd. 2.) Istanbul 2007.
- Yamauchi, S. Masayuki. *Hoşnut Olamamış Adam - Enver Paşa/Türkiye'den Türkistan'a.* Istanbul 1995.
- Willis, James F. *Prologue to Nuremberg- The Politics and Diplomacy of Punishing War Criminals of the First World War.* Westport 1982.
- Zürcher, Erik Jan. *Moderleşen Türkiye'nin Tarihi.* 23. Aufl. Istanbul 2009.

Ich versichere an Eides Statt durch meine eigene Unterschrift, dass ich die vorstehende Arbeit selbständig und ohne fremde Hilfe angefertigt und alle Stellen, die wörtlich oder annähernd wörtlich aus Veröffentlichungen entnommen sind, als solche kenntlich gemacht und mich auch keiner anderen als der angegebenen Literatur bedient habe. Diese Versicherung bezieht sich auch auf die in der Arbeit gelieferten Zeichnungen, Skizzen, bildlichen Darstellungen und desgleichen. Mit der späteren Einsichtnahme in meine schriftliche Hausarbeit erkläre ich mich einverstanden.

Datum

Unterschrift