



**Jahrbuch Judentum**  
**der Religionspädagogik und Islam**  
**unterrichten**

**V&R**

Herausgegeben von  
Stefan Altmeyer / Bernhard Grümmе / Helga Kohler-Spiegel /  
Elisabeth Naurath / Bernd Schröder / Friedrich Schweitzer

Stefan Altmeyer, Bernhard Grümme, Helga Kohler-Spiegel, Elisabeth Naurath, Bernd Schröder, Friedrich Schweitzer:  
Judentum und Islam unterrichten



Stefan Altmeyer, Bernhard Grümme, Helga Kohler-Spiegel, Elisabeth Naurath, Bernd Schröder, Friedrich Schweitzer:  
Judentum und Islam unterrichten

# Judentum und Islam unterrichten

Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)  
Band 36 (2020)

herausgegeben von

Stefan Altmeyer, Bernhard Grümme, Helga Kohler-Spiegel,  
Elisabeth Naurath, Bernd Schröder, Friedrich Schweitzer

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen  
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: © Vladimir Melnik/Adobe Stock

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage** | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)

ISBN 978-3-647-70297-1

## Inhalt

### Schlaglichter

- Mein jüdisches Leben in Deutschland –  
Positionsbestimmungen 1960–2020 (*Alisa Bach*) ..... 8
- Freiheit ist Grundbedingung –  
Gedanken eines Muslims in Deutschland (*Jörg Ballnus*) ..... 11

### Interdisziplinäre Perspektiven

- Von der alevitischen *Cem*-Gottesandacht im Geheimen hin zum  
Alevitischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen  
(*Handan Aksünger-Kizil*) ..... 16
- Das sunnitische Islamverständnis –  
ausgewählte Wesensmerkmale (*Tarek Badawia*) ..... 29
- »Eine erstaunliche Diversität von Orientierungen« – zur Pluralität  
im gelebten Judentum in Deutschland (*Walter Homolka*) ..... 40
- Gesellschaftliche Bedingungen: soziale Verhältnisse  
von Juden und Muslimen (*Gert Pickel*) ..... 53
- Wo steht die islamische Theologie heute in Deutschland  
und Österreich? (*Yasemin El-Menouar*) ..... 69
- Jüdisch-deutsches Denken im 21. Jahrhundert –  
eine persönliche Perspektive (*Micha Brumlik*) ..... 76
- Christlich-jüdischer Dialog und seine für den  
Religionsunterricht relevanten Erträge (*Martin Hailer*) ..... 88
- Christlich-muslimischer Dialog und seine für den  
Religionsunterricht relevanten Erträge (*Wolfgang Reinbold*) ..... 101

### Didaktische Konkretionen

- Wie wollen Musliminnen und Muslime im evangelischen und katho-  
lischen Religionsunterricht thematisiert werden? (*Fahimah Ulfat*).... 114

Wie wollen Jüdinnen und Juden im evangelischen und katholischen Religionsunterricht thematisiert werden? ( <i>Shila Erlbaum</i> ) . . . . .	129
»Trialogische Religionspädagogik« kritisch reflektieren ( <i>Bernhard Grümme</i> ) . . . . .	137
Judentum und Islam, interreligiöses Lernen und Othering im christlichen Religionsunterricht ( <i>Joachim Willems</i> ) . . . . .	149
Judenfeindlichkeit und Islamfeindlichkeit – religionspädagogische Präventionsarbeit mit Schülerinnen und Schülern ( <i>Reinhold Boschki und Martin Rothgangel</i> ) . . . . .	162
Judentum und Islam als gemeinsames Thema unterrichten? Theoretische Perspektiven und empirische Befunde ( <i>Friedrich Schweitzer und Mirjam Rutkowski</i> ) . . . . .	175
Gedenkpädagogik als Zugang zum Judentum? ( <i>Matthias Bahr</i> ) . . . . .	187
Christlich-islamische Kooperation – ein zukunftsweisender Weg für den Religionsunterricht und für eine religionssensible Schulkultur ( <i>Selcen Güzel und Elisabeth Naurath</i> ) . . . . .	200
Materialien und Medien für die Grundschule zu Judentum und Islam ( <i>Sarah Edel</i> ) . . . . .	213
Judentum und Islam unterrichten – ein systematisierender Blick auf exemplarische Medien und Materialien in der Sekundarstufe I ( <i>Karlo Meyer</i> ) . . . . .	222
Das Judentum und der Islam im Religionsunterricht der Sekundarstufe II – Medien und Materialien ( <i>Clauß Peter Sajak</i> ) . . . . .	235
Judentum und Islam unterrichten – didaktische Konkretionen für den Berufsschulreligionsunterricht ( <i>Matthias Gronover und Andreas Obermann</i> ) . . . . .	245
<b>Bilanz</b>	
Judentum und Islam unterrichten – Forschungserträge und Unterrichtsimpulse ( <i>Bernd Schröder</i> ) . . . . .	256

## **Schlaglichter**



## Mein jüdisches Leben in Deutschland – Positionsbestimmungen 1960–2020

Alisa Bach

*Ausgangspunkte:* Zeitlebens beschäftigte mich das Koordinatensystem meiner Geburt im Jahr 1950 in Tel Aviv, 5 Jahre nach der Shoah, 2 Jahre nach der Gründung des Staates Israel; mein Vater: Österreicher, meine Mutter: in Polen geboren, in Berlin aufgewachsen; beide: säkulare Juden, Geflüchtete, Überlebende. Die Familiensprache war Deutsch, draußen wurde Hebräisch gesprochen. Wie viele meiner Generation trage ich den Namen einer Ermordeten. Unsere Familie gehörte zu den wenigen, die nach Deutschland zurückkehrten.

*Zwei Welten:* Mit der Mehrheitsgesellschaft lebte ich in Schule, Universität, Berufswelt, Sportvereinen und kulturellen Institutionen; mit Deutsch als Muttersprache und ohne äußere Merkmale einer Differenz erschien ich meiner Umwelt als Gleiche unter Gleichen. Es gab Freundschaften und kollegiale Beziehungen, nicht immer, aber doch oft unter Ausblendung dessen, was an mir und meiner Geschichte anders war (und ist). Nie wurde mir die einfache, auf der Hand liegende und unter Juden häufig erörterte Frage gestellt, wie meine Eltern den Gaskammern entkommen konnten. Auf der anderen Seite stand die kleine jüdische Welt: die Jugendgruppe in der jüdischen Gemeinde, Religionsunterricht und das Begehen der Feiertage, mehrmals im Jahr Freizeiten mit »meiner« zionistischen Jugendorganisation, Besuche in Israel. Das Zusammensein mit jüdischen Gleichaltrigen war entspannend und selbstverständlich – ein unschätzbare Schutz vor Vereinsamung, denn nur hier fühlte ich mich als Person ganz wahrgenommen. Dennoch erschien das Leben innerhalb der kleinen jüdischen Gemeinschaft begrenzt und einengend. Die Gefahr des sich Einschließens in ein Ghetto ohne Mauern besteht.

*Integration? Assimilation?* Als Jugendliche wurde mir bewusst, dass die *Schoah* zu meiner Geschichte gehört, dass es aber meine freie Entscheidung ist, welches Gewicht ich dieser unendlichen Katastrophe – und mit ihr der Tatsache, dass ich Jüdin bin – in meinem eigenen Leben zumesse. Verschiedene, teils mehrjährige Versuche während der Schul- und Studentenzeit, mich als »eine unter vielen« zu fühlen, stießen an Grenzen: es gab unter Gleichaltrigen zu viele untaugliche und inakzeptable Versuche der Schuldabwehr und Leugnung von Verantwortung der Elterngeneration. Die Diskrepanz zwischen dem

»Wir haben ja nichts gewusst« und den Erfahrungen meiner Eltern auf den deutschen Straßen in den Jahren nach 1933 war eklatant. Aber auch Religiöses spielte eine Rolle; letztlich war es mir unmöglich, in einem Chor die Johannespassion mitzusingen. In meinem linken, später feministischen Studentenmilieu verursachte die geschichtsvergessene und verbreitete Delegitimierung des Staates Israel – bis hin zur Rechtfertigung des Attentats auf die israelische Olympiamannschaft 1972 (deren Hostess ich gewesen war) –, eine Trennungslinie.

*Wo leben?* Lange blieb unentschieden, wo ich leben wollte. In Betracht kamen Israel und Deutschland, es gab ein Hin und Her. Ausschlaggebend für Deutschland waren die Bindung an die Sprache sowie die politischen und sozialen Entwicklungen in Deutschland im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts; unter anderem erleichterte die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und die einsetzende Zuwanderung aus verschiedenen Ländern das Hierbleiben. Die Frage »Wo leben?« ist wieder aktuell infolge der stärkeren öffentlichen Präsenz des Antisemitismus und der Gefahr terroristischer Attacken auf jüdische Einrichtungen und Personen. Israel war und ist für mich immer ein Bezugspunkt: Ohne die zionistischen Organisationen wären meine Eltern vermutlich der Shoah nicht entkommen. Der Staat Israel ist heute kulturelles Zentrum jüdischen Lebens weltweit und eine Lebensversicherung für den Ernstfall. Israel stärkt das Leben der Juden in der Diaspora – auch mein eigenes. In Deutschland hält mich vor allem die wesentlichste Bindung meines Lebens, nämlich die zu meinem Mann.

*Lernen:* Für mich war und ist die Beschäftigung mit dem Antisemitismus, mit deutscher Kultur und Geschichte allgemein und besonders mit der Entwicklung von der Weimarer Republik in den Nationalsozialismus, mit jüdischer Geschichte, Kultur und Religion, mit der Geschichte des Staates Israel unverzichtbar als Instrument der persönlichen und sozialen Lebensorientierung wie der politischen Positionierung: Bedrückend ist die Erkenntnis, dass der Antisemitismus eine tief eingewurzelte Konstante der westlichen Kultur darstellt, die sich historisch immer wieder neu auflädt – und dass die für die Sicherheit von Minderheiten essenziellen Strukturen von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit kulturell nur schwach verankert sind. Sie müssen fortlaufend gestützt werden.

»*Mein*« *Judentum:* Judentum ist eine Kultur des Lernens. Das zweckfreie, lebenslange Studium ist eine *Mitzva*, eine religiöse Pflicht. Im Fokus stehen dabei der *Tanach*, die Hebräische Bibel, der *Talmud* und zahlreiche Kommentare und andere Schriften von der Antike bis zur Gegenwart. Die liberale Denomination des Judentums (Progressive Judaism), der ich mich zugehörig fühle, bezieht säkulares Wissen ein: jüdische Geschichte, Literatur, (jüdische) Philosophie. Das jüdische Lernen fordert einen Kontext des gemeinsamen Lernens

und die Aufgabe, Gelerntes weiterzugeben. Meine Motivation zum »Graben« in der Tradition beruht auf dem Wunsch, das Judentum als eine eigenständige Kultur aus der Innenperspektive heraus zu verstehen, deren Tradierung auch in der Moderne bedeutsam ist.

Jüdische Praxis, insbesondere das Begehen der zahlreichen Feiertage und die Durchführung der wöchentlichen Gottesdienste, erfordert die Zugehörigkeit zu einer jüdischen Gemeinde, welche die Infrastruktur für jüdisches Leben bietet. Ich habe mich für das progressive Judentum entschieden und war am Aufbau einer liberalen jüdischen Gemeinde beteiligt. Ich engagiere mich vor allem mit der öffentlichen jüdischen Bibliothek und indem ich Kinder in Hebräisch und Religion unterrichte. In der Gemeinde bin ich sehr oft am *Schabat* und an nahezu allen Feiertagen. Doch die gebotene Einhaltung der *Schabatrauhe* stellt eine Herausforderung dar. Zu meiner jüdischen Praxis gehört selbstverständlich eine *Mesusa* (Kapsel mit Versen aus der Tora) an der Tür und zu Hause beachte ich einen liberalen Standard der *Kashrut* (jüdische Speisegesetze). Komme ich mit alledem meinen jüdischen Pflichten nach? Bin ich observant? Die Beantwortung dieser Frage hängt vom jeweiligen Standort des Befragten ab. Aus säkularer Perspektive lebe ich sehr jüdisch; aus orthodoxer oder ultraorthodoxer Sicht lebe ich sicher nicht observant, sondern sündig. Das liberale Judentum ist pluralistisch und respektiert individuelle Entscheidungen hinsichtlich des jüdischen Lebensstils. Das traditionelle hebräische Wort *Halacha* ist vom Wort »gehen« abgeleitet und bezeichnet einen Weg der ethischen und spirituellen Entwicklung durch eine normativ strukturierte Lebenspraxis. Ich nehme für mich in Anspruch zu sagen, dass ich mich auf diesem Weg befinde.

ALISA BACH studiert Jüdische Theologie. Sie arbeitet ehrenamtlich in der Jüdischen Bibliothek Hannover ([www.jb-hannover.de](http://www.jb-hannover.de)) und in der Liberalen Jüdischen Gemeinde Hannover ([www.ljgh.de](http://www.ljgh.de)).

## **Freiheit ist Grundbedingung – Gedanken eines Muslims in Deutschland**

Jörg Ballnus

Im Rahmen dieses kurzen Beitrags möchte ich meinen Weg als Muslim in Deutschland schildern. Aufgewachsen in der DDR war für mich zunächst Religion ein ferner Begriff, der sich in der Schule wie auch im öffentlichen Leben kaum ausdrücken konnte. Hier konnten die Säkularisierungsstrategen und -strateginnen der herrschenden Elite der Arbeiter und Bauern große Erfolge feiern. Auch im Bekanntenkreis gab es kaum regelmäßige Kirchgängerinnen und Kirchgänger, bis auf einige Mitschülerinnen und Mitschüler, die hier und da über ihren Unterricht in der katholischen oder evangelischen Kirche berichteten. Das schuf durchaus Interesse für das, was sich wohl hinter den schweren Kirchentüren verbergen mochte. So besuchten einige Klassenkameraden und Klassenkameradinnen und ich aus kindlicher Neugier auch einige Male in der Weihnachtszeit das Krippenspiel und waren durchaus angetan von dieser anderen Welt, die sich uns darbot. Aus diesen zaghaften Besuchen entwickelte sich jedoch keine grundlegend andere Haltung. Auch später während meiner Buchdruckerlehre kam ich in Kontakt mit Menschen, die sich etwa in kirchlichen Jugendgruppen engagierten. Doch auch hier sollte es erst bis zum Fall der Mauer andauern, bis sich eine Suche ergab, die sich auf den Weg nach einer Transzendenz begab, einer Transzendenz, die sich immer wieder in Haltungen und Handlungen von Menschen zeigte, die meinen Weg kreuzten.

Nach dem Fall der Mauer war plötzlich alles ganz anders. Die alte Bundesrepublik war in vielerlei Hinsicht bunter, offener und vielfältiger, als es die DDR je sein konnte. Das wichtigste Element war jedoch aus heutiger Sicht das der Freiheit des Einzelnen. Nur durch diese im Grundgesetz garantierte Freiheit ist es Menschen überhaupt möglich, sich für eine bestimmte Religion oder eben auch Weltanschauung zu entscheiden. In der DDR war dies nur sehr eingeschränkt, wenn überhaupt, möglich. In der alten Bundesrepublik wiesen am Ortseingang plötzlich Schilder auf Gottesdienste hin. Mir begegneten Menschen aus der ganzen Welt und es ergaben sich interessante Gespräche. Mit der Freiheit kam natürlich auch die Reisefreiheit. So ergab es sich, dass ich in all den Jahren eigentlich vorwiegend in östliche Richtung gereist bin. Ich besuchte sehr oft die Türkei und auch Syrien und Jordanien, wie auch die gemeinsame

Hauptstadt aller drei abrahamischen Religionen: Jerusalem. Während eines Studienaufenthaltes in Jordanien entschied ich mich dann, eine wichtige Entscheidung zu treffen. Ich wurde Muslim. Die behütete Zeit als Muslim innerhalb einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft in Jordanien war sehr schön. Nach meiner Rückkehr wurde vieles nicht unbedingt einfacher.

Zurückgekommen war es nicht leicht, wieder im Alltag anzukommen. Kommilitonen und Kommilitoninnen und auch die Diskussion in Lehrveranstaltungen halfen mir jedoch, einen neuen Weg zu gehen. Ein Weg, der in Jordanien beispielsweise ungleich einfacher gewesen wäre. In Deutschland musste ich mich nun ständig erklären. Fragen nach dem »Warum« meiner Entscheidung, aber auch das Gefühl, nicht mehr unbedingt dazuzugehören, tauchten plötzlich auf. Hinzu kam das schreckliche Ereignis von 9/11. Trotz all dieser Anfragen an meine neue Religion fühlte ich mich nie verlassen und geschwächt. Auch hier half meine neue Gemeinschaft, in der ich mich fortan engagierte. Teilhabe und Mitarbeit in einer muslimischen Studierendenvereinigung sowie einer Moscheegemeinde in Göttingen standen nun neben meinem Studium im Zentrum. Parallel begann ich mich für neue Handlungsfelder zu interessieren, die im Interesse aller Musliminnen und Muslime lagen. Hierzu gehört die sich anbahnende Diskussion über die Einführung des islamischen Religionsunterrichts in Niedersachsen. Diese Diskussion verfolgte ich sehr intensiv und engagierte mich in den Anfangsjahren der niedersächsischen Schura. Daraus ergab sich schließlich ein neues berufliches Arbeitsfeld an der Universität Osnabrück. Hinzu kamen mit der Zeit weitere praktische Handlungsfelder. So unterrichtete ich mittlerweile auch an zwei Schulen des Bistums Osnabrück islamischen Religionsunterricht.

Die Herausforderungen an mich als deutschen Muslim wachsen beinahe täglich. Herausforderungen helfen aber auch, mein religiöses Leben mit gesellschaftlichen Kontexten abzugleichen. Privat wie beruflich ist das immer noch eine spannende Herausforderung. Insbesondere im beruflichen Kontext sind es derzeit zwei wichtige Felder, die mich beschäftigen. Einerseits geht es im Kontext meiner Funktion und Aufgabe als Lehrkraft für islamischen Religionsunterricht darum, meinen Schülerinnen und Schülern eine Orientierung in all ihren Fragen geben zu können. Dabei ist mir wichtig, dass sie sich immer als Teil unserer Gesellschaft begreifen sollten. Zumindest die Anbahnung dieser Kompetenz steht im Zentrum meines Wirkens. Andererseits geht es mir im Kontext meiner Aufgabe als Lehrerbildner im Rahmen universitärer Lehre und Praxis darum, aufgeschlossene Studierende auf ihren Wegen in den Vorbereitungsdienst zu begleiten, die sich ihrer Aufgabe bewusst sind, gleichzeitig aber auch vor schwierigen Fragen im Religionsunterricht nicht haltmachen.

Im Kern bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass all dies ohne die grundgesetzlich garantierte Freiheit nicht möglich gewesen wäre. Damit dies so bleibt, muss ich mich stärker als bisher auch um ein Werben für diese offene Gesellschaft in all meinen beruflichen wie privaten Arbeits- und Interessensfeldern einsetzen.

Dr. JÖRG BALLNUS ist Lehrer für islamischen Religionsunterricht und wissenschaftlicher Mitarbeiter bzw. Lernender Lehrerbildner am »Institut für Islamische Theologie« der Universität Osnabrück.

Stefan Altmeyer, Bernhard Grümme, Helga Kohler-Spiegel, Elisabeth Naurath, Bernd Schröder, Friedrich Schweitzer:  
Judentum und Islam unterrichten

## **Interdisziplinäre Perspektiven**



## Von der alevitischen Cem-Gottesandacht im Geheimen hin zum Alevitischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen

Handan Aksünger-Kizil

»Das cem ist wie die Schule des Alevitentums, ohne das cem gibt es kein Alevitentum«, zitiert Martin Sökefeld<sup>1</sup> einen alevitischen *Dede* (Geistlichen). Die Cem-Gottesandacht ist bis heute einer der zentralen Kontexte, in dem Alevitinnen und Aleviten ihren Glauben lernen: einen Glauben, der bereits im Osmanischen Reich der Diskriminierung ausgesetzt war und bis zur heutigen Zeit im Herkunftsland Türkei keine rechtliche Anerkennung erfährt. Im Gegenteil: Seit dem Gesetz von 1925 (*Tekke ve zaviye yasası*) unterliegt die alevitische Glaubenspraxis – ähnlich wie die mystischen Strömungen des Islam – einem gesetzlichen Verbot. Damit verbunden existieren bis heute weder »Alevitischer Religionsunterricht« an öffentlichen Schulen noch »Alevitisch-Theologische bzw. Religionspädagogische Studiengänge« an den Hochschulen in der Türkei.<sup>2</sup>

Der erste Alevitische Religionsunterricht (ARU) weltweit wurde vielmehr 2002/2003 an Berliner Schulen eingeführt. Gegenwärtig wird die Zahl der Alevitinnen und Aleviten in Europa auf ca. 1,5–2 Millionen geschätzt. Davon leben ca. 700.000 in Deutschland;<sup>3</sup> nach der Studie »Muslimisches Leben in Deutschland« wird ihre Zahl nur auf 480.000–552.000 geschätzt. Sie bilden demnach die zweitgrößte Gemeinschaft in der muslimischen Gruppe.<sup>4</sup>

Die Hoffnung auf ein besseres Leben führte Alevitinnen und Aleviten aus den zumeist anatolischen Landregionen der Türkei in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in diverse Länder Westeuropas, wo sie ihre religiöse Zugehörigkeit weiterhin verheimlichten. Aus Angst vor Diskriminierung und Verfolgung praktizierten sie die *Takiye* (Schweigegebot), einen Schutzmechanismus in frem-

---

1 Martin Sökefeld, Religion or Culture? Concepts of Identity in the Alevi Diaspora, in: Waltraud Kokot./Tölöyan Kaching/Carolin Alfonso (Hg.), *Diaspora, Identity and Religion New Directions in Theory and Research*, London 2014, 143–165.

2 Nach einem Urteil des Europäischen Gerichtshofs vom 26.04.2016 verstößt der türkische Staat damit gegen die Religionsfreiheit (Art. 9) und gegen das Diskriminierungsverbot (Art. 14) der europäischen Menschenrechte in der Türkei.

3 Vgl. die Webseite der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V.: <https://alevi.com/ueber-uns/> (Zugriff am 10.05.2020).

4 Sonja Haug/Stephanie Müssig/Anja Sticks, *Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz, Nürnberg 2009, 314.

der Umgebung. Umso wichtiger war die Cem-Gottesandacht als Ort der Religionstradierung, eine Art »Ritual als Volksschule« (im Sinne Émile Durkheims).

## 1 Alevitische Religion: Geschichte, Quellen und Glaube

Alevitinnen und Aleviten können als eine religiöse Minderheit aus Anatolien (Türkei) bezeichnet werden.<sup>5</sup> Die Genese des Alevitentums (*Alevilik*<sup>6</sup>) lässt sich nicht auf nur eine einzige Stifterpersönlichkeit oder ein bestimmtes Jahr datieren.<sup>7</sup> Die gegenwärtig bekannte Ausprägung des Alevitentums hat sich vermutlich zwischen dem 12. und 16. Jahrhundert ausformiert, wobei die mystischen Ideen des *Hünkar Hacı Bektaş Veli* (13. Jh.) und die schiitischen Einflüsse des Sawafiden *Şah Ismail* (16. Jh.) prägend sind.

Trotz der etymologischen Herleitung des Begriffs *Alevi* aus »*Ali evi*« (aus dem Hause Alis) und der besonderen Verehrung Imam Alis, der *Ehl-i Beyt*<sup>8</sup> und der »Zwölf Imame« – Glaubensaspekte, die die Aleviten mit den *Schiiten* und den arabischsprachigen *Alawiten* teilen – sind sie mit diesen Gruppen nicht identisch. Es überwiegen die Unterschiede in den Traditionslinien und Glaubensvorstellungen, in Religionspraxis und Gemeinschaftsordnung.<sup>9</sup> Wegen seines »Andersseins« im Verhältnis zum sunnitischen Islam wurde die alevitische Religion von osmanischen Regierenden stets als Häresie betrachtet.

Trotz unterschiedlicher religionshistorischer Verortungsansätze lassen sich zentrale Elemente benennen, die konstitutiv für die »Alevitische Religion« sind.

---

5 Vgl. Martin Sökefeld, Einleitung: Aleviten in Deutschland – Von der takiye zur alevitischen Bewegung, in: ders. (Hg.), *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*, Bielefeld 2008, 7–36.

6 Der türkische Terminus *Alevilik* hat sich erst im 20. Jahrhundert als Überbegriff für Gemeinschaften aus Anatolien durchgesetzt.

7 Der komplexe Diskurs um die religionsgeschichtliche Verortung des Alevitentums ist – aus der Binnenperspektive – bis heute nicht abgeschlossen. Die damit einhergehende Vielfalt alevitischer Selbstverständnisse ist in den vergangenen Jahren sichtbar geworden. Insbesondere die Positionierungen, ob das *Alevilik* »innerhalb versus außerhalb« des Islams oder nur als eine Lebensphilosophie zu verorten ist, führt zu hitzigen Diskussionen.

8 Die *Ehl-i beyt* werden als die »Leute des Hauses des Propheten Muhammad« verstanden. Dies umfasst den Propheten Muhammad, seine Tochter Fatima und ihren Ehemann Ali (den Cousin und Schwiegersohn des Propheten Muhammad) sowie deren Söhne Hasan und Hüseyin.

9 Vgl. Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kizilbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin 1988, 120; Markus Dressler, *Die alevitische Religion Traditionslinien und Neubestimmungen*, Würzburg 2002, 13; Necati Alkan, *Alawiten, Aleviten oder Nusairier?*, [http://www.lisa.gerda-henkel-stiftung.de/alawiten\\_aleviten](http://www.lisa.gerda-henkel-stiftung.de/alawiten_aleviten) (Zugriff am 01.03.2020).

Vom Mystikverständnis *Hünkar Hacı Bektaş Velis* und der *Batiniyya*<sup>10</sup>-Lehre geprägt, gilt die Prämisse, dass Schriften und Quellen<sup>11</sup> nicht nur nach dem äußeren, sichtbaren (*Zahiri*) Sinn, sondern vor allem nach einem inneren, verborgenen (*Batini*) Sinn gedeutet und aufeinander bezogen werden. Selbst wenn Aleviten den Koran als heiliges Buch des Islam anerkennen, so hat dieser nicht dieselbe rituelle und kanonische Bedeutung wie für Sunniten und Schiiten. Nach alevitischer Vorstellung sind Tora (*Tevrat*), Neues Testament (*Incil*), Psalmen (*Zebur*) und Koran (*Kuran-ı Kerim*) gleichberechtigte heilige Bücher, die Gottesgesandten offenbart wurden.<sup>12</sup> Bei der Auslegung von Schriften kommt dem Menschen eine zentrale Bedeutung zu – was sich in der Weisheit »Das bedeutendste Buch, das man lesen kann, ist der Mensch« von *Hünkar Hacı Bektaş Veli* manifestiert.

Zu den zentralen schriftlichen Quellen im Alevitentum zählen die *Buyruk*-Handschriften (»Gebot«, »Weisung«), die vorrangig in die Zeit von *Şah İsmail* und seinem Sohn *Şah Tahmasp* (16. Jh.) zurückgeführt werden. Darin sind Ritualbeschreibungen, mystische Lehren, Gebete und schiitische Vorstellungen enthalten. Traditionell befanden sich die *Buyruk*-Manuskripte im Besitz der heiligen *Ocak*-Familien. Bis ins 20. Jh. hinein wurden diese Texte handschriftlich vervielfältigt, ergänzt und fortgeschrieben, sodass unterschiedliche Versionen im Umlauf sind. Des Weiteren gilt die Schrift *Vilâyet Nâme-i Hacı Bektaş Veli* (»Die Erzählung von *Hünkar Hacı Bektaş Veli*«), kurz »*Vilayetname*« als zentral. In diesem Werk werden das Leben und die Wundertaten des Gelehrten *Hünkar Hacı Bektaş Veli* beschrieben. Als weiteres bedeutendes Werk ist die *Makalat-ı Hacı Bektaş Veli* (»Die Aussagen des *Hünkar Hacı Bektaş Veli*«) zu nennen. Auch wenn es umstritten ist, ob es direkt aus seiner Feder stammt, wird es auf seine Gedanken zurückgeführt. Darauf beruht insbesondere das unten genannte Ethiksystem der »Vier Tore, Vierzig Stufen«.

Einen sehr bedeutenden Zugang zum Alevitentum stellt die gesungene Dichtung (Theopoesie) dar.<sup>13</sup> Diese wird während aller religiösen Versammlungen

---

10 Unter der *Batiniyya* ist eine frühe Richtung (8.–10. Jh.) innerhalb der islamischen Mystik zu verstehen.

11 Der Quellenbegriff umfasst in der alevitischen Tradition schriftliche wie auch mündliche Überlieferungen, zudem heilige Orte und Objekte, die mit einer heiligen Person in Verbindung stehen.

12 Vgl. İsmail Kaplan, Glaubensgrundlagen und Identitätsfindung im Alevitentum, in: Friedmann Eißler (Hg.), *Aleviten in Deutschland. Grundlagen, Veränderungsprozesse, Perspektiven*, Berlin 2013, 29–76, hier 40.

13 Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Aleviten*, in: Michael Klöckner/Udo Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum (V2)*, München 2008, 1–12.

(wie z. B. Cem-Gottesandacht) und der spirituellen Gespräche (*Muhabbet*, *Sohbet*) von einer Langhalslaute (*Bağlama*) begleitet vorgetragen.

Eine grundlegende alevitische Vorstellung besteht darin, dass sich Gott/Wahrheit (*Hak*, *Hakikat*, *Tanrı*) durch ein göttliches Licht in jedem Menschen manifestiert. Die Verknüpfung einer transzendenten und zugleich immanenten Gottesvorstellung ist vor dem Hintergrund eines Schöpfungsverständnisses zu verstehen, das alles in einer »mystischen Einheit« sieht.<sup>14</sup> *Hak/Hakikat* ist mit Muhammad und Ali verbunden, sodass Aleviten einen Dreiklang aus »*Hak-Muhammet-Ali*« oder »*Ya Allah-Ya Muhammet-Ali*« aussprechen, das ein fester Bestandteil der alevitischen Liturgie in der Cem-Gottesandacht ist.

Alevitinnen und Aleviten bezeichnen ihren Glauben als einen Weg (*Yol*), den man im Laufe des Lebens bestreiten soll, um zu Gott bzw. zur Wahrheit zu gelangen. Auf diesem Weg soll der Mensch vier spirituelle Tore durchstreiten, die in der »Vier Tore, Vierzig Stufen«-Lehre (*Dört Kapı Kırk Makam*) konzeptualisiert sind, um ein vollkommener Mensch (*Insan-i kamil*) zu werden.<sup>15</sup> Der mit Vernunft, Verstand und Liebe ausgestattete Mensch ist angehalten, sich Wissen anzueignen und ethisch-moralisch gut zu handeln. Der Vervollkommnungsprozess wird bereits im Diesseits angestrebt.<sup>16</sup> Aleviten glauben daran, dass es eine positive »Gott-Mensch-Beziehung« gibt und Gott die Menschen aus »Liebe« erschuf. Jeder Mensch, sei er Alevit, Christ, Sunnit oder Schiit, Frau oder Mann, trägt einen Anteil Gottes in sich; alle Menschenseelen wurden gleichwertig erschaffen. Alevitinnen und Aleviten kennen weniger eine Furcht vor Gott, sondern vertrauen vielmehr der liebevollen Beziehung zu ihm. Damit wird dem Menschen ein Potenzial zugesprochen, positiv zu fühlen, zu denken und zu handeln. Wichtig ist, dass sich der Mensch von negativen Eigenschaften wie Gier, Neid, Hass reinigt, sich in Bescheidenheit übt und an die Gebote der *Edep*-Regeln hält, die als ethisch-moralische Maxime gelten.

Im Vordergrund der *Edep*-Regeln steht die Aussage »Beherrsche Deine Hände, Deine Zunge und Deine Lenden« (*Eline Diline Beline sahip ol*), die für beide Geschlechter gleichermaßen gilt. Die Hand zu beherrschen impliziert, nicht zu stehlen und keine Gewalt auszuüben. Die Beherrschung der Zunge fordert die Menschen auf, stets die Wahrheit zu sprechen und nicht zu lügen. Die

14 Kaplan, Glaubensgrundlagen, 2013, 47.

15 Die »Vier Tore, Vierzig Stufen-Lehre« ist vor allem im *Makalat-ı Hacı Bektaş Veli* niedergelegt. Die vier Tore sind 1. *Şariat* (Grundregeln des Zusammenlebens), 2. *Tarikat* (Mystischer Pfad), 3. *Marifet* (Fähigkeit zur Erkenntnis) und 4. *Hakikat* (Wahrheit).

16 In der alevitischen Tradition sollen die Menschen im Diesseits ihr Verhalten reflektieren und schuldhaftes Handeln wiedergutmachen, sodass Jenseitsvorstellungen im Sinne von »Himmel und Hölle« eine untergeordnete Rolle einnehmen.

Aufforderung die Lenden zu beherrschen, impliziert sexuelle Handlungen auf die monogame Ehe zu beschränken. Grundlose Scheidung und Polygamie gelten als Verstoß. Werden diese Moralregeln verletzt, so läuft man Gefahr »getadelt« und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden.

Ein zentraler Begriff, der dem Fehlverhalten entgegenwirkt, ist das *Rızalık*, das als »Einvernehmen« oder »Einklang« übersetzt wird. Dieses Grundprinzip gilt für beide Geschlechter und dient zur Vermeidung von ungerechtem Verhalten sowie Konflikten. Nur durch das *Rızalık* auf drei Ebenen ist der Mensch in der Lage, die beschriebenen vier Tore zu durchschreiten. Die erste Art des Einvernehmens ist der *Einklang mit sich selbst*, d. h. sich mit seinem Inneren zu konfrontieren und sich selbst zu reflektieren. Dies soll vom Herzen erfolgen und freiwillig sein, sodass der Mensch mit sich selbst versöhnt ist. Die zweite Art ist das *Einvernehmen mit der Gesellschaft*. Hier soll die Gesellschaft, in der man lebt, mit der Person und die Person mit der Gesellschaft einvernehmlich sein. Dazu muss der Mensch darauf achten, keinem anderen Menschen gegenüber ungerecht zu handeln und keinem Leid zuzufügen.<sup>17</sup> Auf der dritten Ebene bezieht sich das *Einvernehmen auf den spirituellen Weg*. Jeder, der sich auf den alevitischen Weg (*Yol*) begibt, sollte die Regeln aus Liebe befolgen. Handlungen aus Zwang verlieren ihren religiösen Wert. Ist der Mensch im Einklang mit sich selbst und im Einklang mit seinen Mitmenschen, so wird auch Gott mit ihnen zufrieden sein (*Kul kuldan razı olunca, Hak da razıdır*).

## 2 Ocak-Talip-Beziehungen und Cem-Gottesandacht

Nach gegenwärtigem Kenntnisstand erfolgte die alevitische Religionstradierung, vereinfacht formuliert, über zwei Traditionsstränge: zum einen über die Traditionsform der Derwisch-Konvente (*Dergah, Tekke*), die vor allem mit den Personen *Hünkar Hacı Bektaş Veli* (*Bektaşî-Orden*) sowie *Şah İsmail* (*Safawiden-Orden*) in Verbindung stehen, zum anderen über die Traditionsform der *Ocak-Talip-Beziehungen*, also den Strang der Familienbeziehungen und rituellen Handlungen in den dörflichen Settings.

Die traditionell endogam, d. h. nach innen, organisierte alevitische Gemeinschaft ist durch sozial-religiöse Beziehungen geprägt, die über ein rituelles Versprechen/Bündnis (*Ikrar*) hergestellt werden. Diese zählen zu den Grundregeln des alevitischen Weges (*Yol Erkanları*). Die grundlegendste Form ist die *Ocak-*

---

17 Vgl. u. a. Handan Aksünger, *Jenseits des Schweigegebots. Alevitische Migrantenselbstorganisationen und zivilgesellschaftliche Integration*, Münster 2013, 99.

*Talip*-Beziehung. Auf der einen Seite stehen die *Talip* (Strebende, Schüler), auf der anderen Seite die heiligen *Ocak* (Geistliche). Die *Ocak-Talip*-Beziehung wird wie eine sozial-religiöse Eltern-Kind-Beziehung verstanden. Diese beiden Gruppen sind durch eine patrilineare Zuordnung miteinander verbunden, die an die Nachfolgenerationen weitervererbt wird. Ihre Legitimation beziehen die *Ocak*-Gruppen durch ihre Abstammung vom Propheten Muhammet, von den »Zwölf Imamen« oder von anderen alevitischen Heiligen. Den Angehörigen der *Ocak*-Familien obliegt die religiöse und soziale Anleitung der ihnen zugeordneten *Talip*-Familien, legitimiert durch ein »geerbtes Charisma« (Max Weber). Die Angehörigen eines *Ocak* werden *Dede* (wörtlich Großvater) und *Ana* (wörtlich Mutter) genannt. Ihre Aufgabe ist es, die *Talip*-Gruppen mindestens einmal im Jahr zu besuchen, die zentrale *Cem*-Gottesandacht zu leiten, Beerdigungs-, Trauungs- und Initiationsriten durchzuführen, Streit zu schlichten, Seelsorge zu leisten, Kranke zu behandeln und religiöses Wissen zu vermitteln. Letzteres erfolgt insbesondere im Rahmen der *Cem*-Gottesandacht und der »*Muhabbet*- und *Sohbet*-Gesprächskreise« als Träger des kulturellen Gedächtnisses (im Sinne Jan Assmanns). Um dieses Amt adäquat ausüben zu können, verfügt ein *Dede*/eine *Ana* idealerweise über folgende Fähigkeiten bzw. Charakterzüge: Ehrlichkeit, Bescheidenheit, Gastfreundlichkeit, Geschicklichkeit der Vermittlung zwischen Personen und Interessensgruppen sowie bei der Ausführung der Rituale und Wissensermittlung. Hinzu kommt das Einvernehmen (*Rızalık*) der jeweiligen *Talip*-Gruppe, wodurch der *Dede*/die *Ana* in seiner/ihrer Funktion bestätigt wird.

Traditionell waren nur die *Ocak*-Familien in Besitz der *Buyruk*-Handschriften und der rituellen Objekte, die sie innerhalb ihrer Familien vererbten. In der Regel bereiten die *Dede* einen geeigneten männlichen Nachfolger oder in Ausnahmefällen eine Nachfolgerin auf die bevorstehenden Aufgaben vor. Dies erfolgt durch die Wissensaneignung und Auslegung der schriftlichen Quellen, das Beobachten und Ausführen der rituellen Handlungen sowie das Besuchen der *Talip*-Familien. Insgesamt bestimmen die Kriterien Abstammung, Wissen, Fähigkeit der Vermittlung, Ausführung der Dienste und Akzeptanz durch die *Talip* darüber, ob jemand das *Dedelik* (*Dede*-Amt) ausführen kann.<sup>18</sup> Die Inhaber des *Dedelik* galten als die Hüter des geheimen Wissens und übernehmen eine Vermittlerrolle zwischen den *Talip* und Gott/Wahrheit. Eine Wissensvermittlung an Nicht-Aleviten (»Fremde«) sowie die Teilnahme von Nicht-Aleviten an alevitischen *Cem*-Gottesandachten war traditionell nicht erlaubt.

18 Vgl. Ismail Kaplan, Dedes und Anas bilden sich für Ihre Dienste: Fortbildungsprogramm der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. für alevitische Geistliche, in: Robert Langer u. a. (Hg.), *Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, Frankfurt 2013, 329–343, hier 330–331.

Alevitinnen und Aleviten haben eine Vielfalt an Gebeten und Gebetsformen, die teils regionsspezifisch bedingt sind. Das individuelle Gebet, das der einzelne je nach Situation vollzieht, ist der Person selbst überlassen. Zu den zentralen gemeinschaftlichen Gebeten zählt zweifelsohne die *Cem*-Gottesandacht. Die religiösen Versammlungen *Ayn-i Cem* oder kurz *Cem* genannt (arabisch: Versammlung, Gemeinschaft, Einheit), in deren Verlauf auch die gemeinsame Andacht (*Ibadet*) vollzogen wird, markiert das Alevitentum als eine Glaubensgemeinschaft. Vorrangiges Ziel der *Cem*-Andacht sind die Herstellung und Erneuerung der Einheit innerhalb der Gemeinschaft und mit Gott/Wahrheit, aber auch die Lösung von gemeinschaftlichen Konflikten. Laut alevitischer Vorstellung hat bereits Muhammet nach der Himmelfahrt (*Mirac*) an der »Versammlung der heiligen Vierzig« (*Kırkların Cemi*) teilgenommen. Die entsprechende Erzählung wird in den *Buyruk*-Schriften ausführlich beschrieben und legitimiert die religiöse Praxis der alevitischen *Cem*-Gottesandacht.

Traditionell wird das *Cem* im dörflichen Setting in der Nacht von Donnerstag auf Freitag ausgeführt, die als eine Art »heilige Zeit« gilt.<sup>19</sup> Idealerweise findet es in den eigenen Wohnräumen statt, Männer und Frauen nehmen gemeinsam teil. Heute finden diese Versammlungen vermehrt in den alevitischen *Cem*-Häusern (*Cem Evi*) statt, d. h. in den lokalen Gemeindehäusern. Die Teilnehmenden sitzen im Halbkreis, um einander in die Gesichter (*Cemal Cemale*) zu schauen. Eine geschlechtlich separierte Sitzordnung ist religiös nicht vorgeschrieben. Lediglich der Sitzplatz der *Dede/Ana*, die die Andacht leiten, befinden sich mit dem Gesicht zu den Teilnehmenden. Neben dem *Dede* sitzt der »Barde« (*Zakir*), der auf der »Langhalslaute« (*Bağlama*) die Gebetshymnen und Gedichte vorträgt. Diese sind zumeist in türkischer Sprache gehalten, wie der gesamte Ablauf der Gottesandacht. Nur einige Gebetsstellen und Namen werden in persischer oder arabischer Sprache rezitiert. Neben dem *Dede* sitzt auch der »Wegweiser« (*Rehber*), der bei der Ritualausführung und den Gebeten behilflich ist. Alle Ritualteilnehmenden sind idealerweise durch *Dede-Talip*-Beziehungen miteinander verbunden; so sind sie wie »Bruder und Schwester« bzw. als eine Seele (*Can*) zu verstehen. Zu den zentralen Aspekten zählt das Mitbringen von Gaben (*Lokma*) wie z. B. gebackenes Brot oder Obst, die für das spätere gemeinsame Mahl (*Lokma Yemeği*) vorbereitet werden. Zu den weiteren wichtigen liturgischen Handlungen zählt das »Erwecken des Lichts« (*Delil* bzw. *Cerağ uyandırmak*), indem drei bzw. zwölf Kerzen angezündet werden. Während die Drei für »*Hak, Muhammet, Ali*« steht, impliziert die Zahl Zwölf die

---

19 Für eine detaillierte Beschreibung s. u. a. Handan Aksünger, Eine ethnologische Interpretation des *Cem*-Rituals, in: Eißler 2013, 85–98.



»Zwölf Imame«. Licht gilt – wie im Schöpfungsmythos auch – als »heilig« und soll den Ritualteilnehmenden das Licht der Heiligen vergegenwärtigen. Eine weitere wichtige liturgische Handlung betrifft das Herstellen des gegenseitigen Einvernehmens (*Rızalık*), das der *Dede/die Ana* zu Beginn, in der Mitte und am Ende der Gottesandacht mit den Teilnehmenden vollzieht. Insbesondere die Bereinigung von Konflikten, d. h. Versöhnen von zerstrittenen Personen, gilt als eine notwendige Voraussetzung für das gemeinschaftliche Gebet. Zu den abschließenden rituellen Handlungen zählen das »Semah-Drehen« (*Semah dönme*) und das gemeinsame Mahl (*Lokma yemeği*). Der *Semah* ist ein »spiritueller Gang« bzw. eine Gebetsform, der an den »Semah der heiligen Vierzig« in der »Versammlung der heiligen Vierzig« (*Kırkların Cemi*) erinnert. Das gemeinsame Mahl leitet das Ende der Cem-Gottesandacht ein.

Im Anschluss daran können die Beteiligten zu »*Muhabbet* und *Sohbet*-Gesprächen« zusammenbleiben oder nach Hause gehen. Ist ein *Dede/eine Ana* von weit her angereist, dann nutzen die Teilnehmenden oftmals die Gelegenheit, um Gespräche zu führen. In der Regel finden Cem-Gottesandachten einige wenige Male im Jahre statt. Die religiösen Feste und Feiertage der Alevitinnen und Aleviten basieren auf einer Kombination aus jahreszyklisch fixierten und beweglichen Feiertagen. Die zeitlich festgelegten wie z. B. das *Hızır*-Fasten (Januar-Februar), Gedenktage an *Hıdırellez* (Mai) und *Abdal Musa* (Juni) richten sich nach dem julianischen Sonnenkalender. Das Opferfest (*Kurban Bayramı*) und das *Muharrem*-Fasten mit *Aşure* richten sich nach dem islamischen Mondkalender.

Die Cem-Gottesandachten und das informell über Dörfer hinweg gespannte Netzwerk an sozial-religiösen *Dede-Talip*-Beziehungen waren der Garant für die Religionstradierung bis in die Mitte des 20. Jh. Mit den Verstärkungs- und Migrationsprozessen ab den 1940/50er Jahren verlagerte sich jedoch das Leben der mehrheitlich in dörflichen Kontexten sozialisierten Alevitinnen und Aleviten in die Großstädte, was zu einer erheblichen Schwächung dieser Beziehungen und somit der Religionspraxis führte. In den mehrheitlich sunnitisch geprägten Städten trauten sich die Aleviten in fremder Umgebung nicht ihre Religionspraxis auszuüben. Grund war nicht nur das Gesetz von 1925 (*Tekke ve Zaviye yasası*) der frührepublikanischen Türkei, sondern auch Erinnerungsängste an die von *Yavuz Sultan Selim I.* (1470–1520) erlassenen *Fatwas* (islamische Rechtsgutachten), die ihre Vorfahren die *Kızılbaş* als »Ungläubige« (*Kuffar*) brandmarkten, wodurch sie zu Opfern von Verfolgung wurden. Bis heute ist den ungefähr 15–20 Millionen Alevitinnen und Aleviten eine rechtliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft verwehrt geblieben.<sup>20</sup>

20 Gleiches trifft auf die Alawiten (Nusairer) und Jesiden in der Türkei zu.



Die Alevitinnen und Aleviten fallen nach türkischem Recht unter die Kategorie »Muslime«. Auch für ihre religiösen Belange ist folglich seit 1924 das »Präsidium für religiöse Angelegenheiten« (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, DIB) zuständig, *de facto* finden alevitische Themen somit kaum Berücksichtigung.<sup>21</sup> Ähnliches spiegelt sich auch im Aufbau der Theologischen Fakultäten ab 1949 und den *Imam-Hatip*-Prediger-Schulen ab 1951 wider. Diese sind in ihrer fachlichen Ausrichtung sunnitisch geprägt. Gegenwärtig existieren um die 20 Theologische Fakultäten in der Türkei, an keiner davon gibt es ein Hochschulstudium für »Alevitische Theologie« oder »Alevitische Religionspädagogik«.

### 3 Gemeinde, Religionsunterricht und erste Studiengänge

Im Zuge der Gastarbeitermigration (1960er Jahre) und der politisch-religiös motivierten Fluchtbewegung in den 1970er und 1980er Jahren in Deutschland angekommen, praktizierten viele Alevitinnen und Aleviten bis Ende der 1980er Jahre weiterhin das Schweigegebot. Erst die Selbstorganisation in alevitischen Vereinen/Gemeinden ab den 1980er Jahren und die Etablierung der »Alevitischen Kulturwoche« 1989 an der Universität Hamburg führte zu einem kollektiven Bruch mit der *Takiye*. Das zentrale Motiv der alevitischen Bewegung war die Anerkennung und die Kommunikation der »alevitischen Identität« ohne Angst.<sup>22</sup>

Im Zuge der Selbstorganisation gründeten Alevitinnen und Aleviten Gemeinden bzw. *Cem*-Häuser (*Cem Evi*), die sich 1989 zu einem vorläufigen Dachverband zusammenschlossen, der sich seit 2002 Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. (*Almanya Alevi Birlikleri Federsayonu*, AABF) nennt.<sup>23</sup> Dem sind gegenwärtig ca. 160 Ortsgemeinden angeschlossen. Die Wiederbelebung alevitischer Religionspraxis in alevitischen Gemeinden brachte zugleich neue Herausforderungen mit sich, von denen hier nur einige Beispiele genannt werden.

Eine zentrale Herausforderung betrifft die Verschiebung der »Autoritätsfrage« von den *Ocak*-Familien hin zu den Vereinsvorständen, die mit der neuen

---

21 Dreßler 2013, 16.

22 Martin Sökefeld, Die Geschichte der alevitischen Bewegung in Deutschland, in: Eißler 2013, 18–28, hier 28.

23 Neben der AABF entstand 1997 die *Alevitische Gesellschaft Deutschlands (Cem Almanya Alevi Toplumu, CEMAAT)* als ein Ableger der *Cem* Stiftung (*Cem Vakfi*) aus der Türkei. Des Weiteren ist die *Europäische Alevi Akademie (Avrupa Alevi Akademisi, AAA)* zu nennen, welche mit Unterstützung der AABF und einiger alevitischer Gemeinden in den Niederlanden entstanden ist; vgl. <http://www.aleviakademisi.org/> (Zugriff am 14.05.2020).

Organisationsform als »Verein« einhergeht. Die Vereinsvorstände, die nicht alle aus *Ocak*-Familien sind, werden durch Mitgliederwahlen ernannt. Insbesondere im Blick auf die Deutungshoheit über den alevitischen Glauben und die Glaubenspraxis kommt es immer wieder zu Auseinandersetzungen. Die ehemals in dörflichen recht homogenen Familienkontexten stattfindenden *Cem*-Gottesandachten wurden in den städtischen Migrationskontexten einer größeren Teilnehmerzahl zugänglich. Waren durch die genealogisch vererbten *Ocak-Talip*-Beziehungen die Teilnehmenden einander vertraut, so kannten sich in den Großstädten die Gläubigen kaum. Sprachliche und kulturelle Unterschiede in der Religionstradierung zwischen ihnen kommen hinzu.

Neben der inneralevitischen Pluralität wurde auch die gesamtgesellschaftliche Pluralität zu einer Herausforderung, da Alevitinnen und Aleviten ihre eigene »Identität« im Lebensalltag (z. B. Schule, Arbeit, Nachbarschaft) zu erklären versuchten. Insbesondere die Schule wurde für alevitische Schülerinnen, Schüler und Eltern zu einem neuen Ort der Diskriminierung. Das »Nicht-Tragen eines Kopftuches« oder das »Nicht-Fasten im Monat Ramadan« einerseits sowie die religiösen Inhalte im muttersprachlichen »Türkischunterricht« und später »Islamkunde-Unterricht« (in den 1980er Jahren) andererseits spiegelten erneut das »Anderssein« der alevitischen Religion. Viele Schülerinnen und Schüler konnten sich in Bezug auf ihre alevitische Zugehörigkeit kaum äußern, da entweder ihre Eltern sie ihnen verschwiegen oder diese selbst kaum Kenntnisse über die religiösen Inhalte hatten.

Vor diesen Hintergründen ist die Einführung eines Alevitischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in Deutschland für die alevitische Religionstradierung und Identitätsentwicklung von besonderer Bedeutung.<sup>24</sup>

Bereits 1991 startete das Alevitische Kulturzentrum Hamburg (heute Alevitische Gemeinde Hamburg e. V.; *Hamburg Alevi Kültür Merkezi HAKM*) eine Unterschriftenkampagne mit dem Ziel alevitische Inhalte in den Schullehrplänen zu berücksichtigen. Die Teilnahme von Aleviten am 1995 gegründeten »Gesprächskreis Interreligiöser Religionsunterricht« (GIR) führte dazu, dass 1998 erste alevitische Themen wie z. B. *das Cem-Haus* und *das Muharrem* in den Lehrplan für den Religionsunterricht an Hamburger Grundschulen aufgenommen wurden. Im Rahmen des Hamburger Weges eines interreligiösen »Religionsunterrichts für alle« (RUfa) ist das Alevitentum neben Judentum, Islam u. a. gleichrangig vertreten.

24 Vgl. Ismail Kaplan, Alevitischer Religionsunterricht. Grundlagen, Wege und Perspektiven, in: Eißler 2013, 171–182, hier 171.