

## Tagungsbericht

Symposion "Migration und Ritualtransfer: Religiöse Minderheiten zwischen islamischer Welt und westlicher Diaspora"; organisiert vom Sonderforschungsbereich 619 "Ritualdynamik", Teilprojekt C 7 (Islamwissenschaft) in Verbindung mit dem Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg (IWH)

Ort: IWH, Hauptstraße 242, 69117 Heidelberg

Zeit: Mittwoch, 3. Dezember (Beginn 17.00 Uhr) bis Freitag, 5. Dezember (Ende 15.30 Uhr)

Organisiert von den Mitarbeitern des islamwissenschaftlichen Teilprojekts in Zusammenarbeit mit dem Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg (IWH) fand vom Mittwoch, dem 3. bis Freitag, den 5. Dezember 2003 das internationale Symposion zum Thema "Migration und Ritualtransfer: Religiöse Minderheiten zwischen islamischer Welt und westlicher Diaspora" mit knapp dreißig Teilnehmern statt. Zentrales Thema der Tagung war der Transfer von Ritualen der traditionellerweise durch die Mehrheitsgesellschaft marginalisierten religiösen Gruppen der Alevî (Aleviten), Yezîdî (Jesiden) und 'Alawî-Nusayrî (Nusairier) zwischen Herkunfts- und Diasporagemeinden im Kontext von Land-Stadt-Wanderung innerhalb des Herkunftslandes und transnationaler Migration.

Ein Teil der Vorträge beschäftigte sich mit der Situation dieser Gruppen in ihren ursprünglichen Heimatländern, wo sich die gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen in den letzten Jahrzehnten stark geändert haben. Ein anderer Teil konzentrierte sich hingegen auf das religiöse Leben der alevitischen, jesidischen und nusairischen Migranten in Westeuropa, insbesondere in Deutschland. Im säkularen europäischen Umfeld mit den vielfältigen Möglichkeiten, die eigene Identität auch jenseits der Religion zu definieren, gewinnen Rituale eine neue Bedeutung für die Mitglieder der im Entstehen begriffenen Diasporagemeinden. Einerseits spielen die Rituale nun eine wichtige Rolle bei der Außenrepräsentation der Gruppen und erleben somit eine Funktionsänderung, wie an einigen Beispielen gezeigt werden konnte. Andererseits müssen die Rituale in ihrer Form geändert werden, wenn sie für die Menschen in ihrer neuen Heimat spirituell, emotional und sozial attraktiv sein wollen. Das hierbei sichtbar werdende Bedürfnis, ein 'Einheitsrituale' zu entwickeln, welches verschiedene Traditionen integriert, und

dieses anzuwenden, sowie die Rolle von Ritualspezialisten, sozial-politischen Funktionären, indigenen Intellektuellen und (westlichen) Wissenschaftlern in diesem Prozeß, wurde in verschiedenen Beiträgen und den anschließenden Diskussionen thematisiert. Ein über die Untersuchung der religiösen Praxis dieser Gruppen vorderorientalischer Herkunft hinausgehendes Ziel der Tagung war es auch, einen Beitrag zum Verständnis des Transfers von Ritualen in moderne Einwanderungsgesellschaften (besonders unter den Aspekten Identitätsbildung, Legitimation sozialer Strukturen und Veränderung von Rollenbildern, bzw. Performanz, Performativität und 'Embodiment') zu leisten und somit neue Perspektiven auf das Phänomen des Rituals als wichtiges Element menschlicher Gemeinschaftsbildung zu eröffnen.

Nach einer Begrüßung von Seiten des IWH durch Frau Prof. Dr. Monika Boehm-Tettelbach, den Sprecher des SFB 619 Prof. Dr. Axel Michaels und den Leiter des islamwissenschaftlichen Teilprojekts C 7 Prof. Dr. Michael Ursinus folgte eine **Vorstellung der Untersuchungsmatrix 'Ritualtransfer'** durch Dipl. Theol. **Kerstin Radde**. Dieses Schema zur Untersuchung von Ritualtransferprozessen war durch Mitglieder der Nachwuchsforschergruppe "Ritualistik und Religionsgeschichte" (Emmy-Noether-Programm der DFG) am Institut für Religionswissenschaft (Universität Heidelberg) erarbeitet worden und wurde dann zum Grundlagenpapier des Arbeitskreises "Ritualtransfer" im SFB 619. Der zentrale Gedanke dieses Schemas ist die These, daß Veränderungen in den unterschiedlichsten Kontextfaktoren eines Rituals Veränderungen im Bereich der (analytisch ermittelbaren) 'rituellen Dimensionen' bedingen muss sowie vice versa. In Erweiterung des in dem Grundlagenpapier skizzierten Schemas präsentierte Radde Überlegungen wie die Beobachter- bzw. Akteursebene in den Analyseprozess von Ritualtransfer einbezogen werden könnte. Dies betrifft besonders die Betrachtung von Auflösung bzw. Wechsel von Machtstrukturen sowie die Beschreibung der jeweiligen "transformativen Handlungsmacht" ('Agency') bei Ritualtransformationen.

Den Eröffnungsvortrag des Symposions, der in die im Blickfeld stehende Region einführte, gab Prof. Dr. **Philip G. Kreyenbroek** (Iranistik, Universität Göttingen) unter dem Titel "**Religious Minorities in the Middle East and Transformation of Rituals in the Context of Migration**". Er thematisierte den historischen Wandel der

Wahrnehmung und Durchführung von Ritualen am Beispiel der iranischen Zarathustrier (Zartoshtî), Ahl-e Haqq und Yezîdî im Vorderen Orient (Iran, Türkei, Irak, Syrien) und in den jeweiligen westlichen Einwanderungsgebieten (Westeuropa, Nordamerika). Er verwies besonders auf die Bedeutung, die 'Ritual' schon im traditionellen Kontext für die Angehörigen dieser Religionen hatte ("Ritual" bzw. religiöse Praxis / Performanz von Ritualen als Synonym für "Religion" in der indigenen Terminologie) und somit auch als Mittel bei der Identitätsfindung in neuen kulturellen und religiösen Kontexten genutzt wird. Kreyenbroek stellte dann verschiedene modernistische Bewegungen innerhalb dieser drei Gruppen vor, die während des 20. Jahrhunderts (v. a. im Kontext der Binnenmigration in die vorderorientalischen Metropolen) zur Zurückdrängung und Statusminderung der traditionellen Rituale geführt hatten. Hier konstatierte er für diese Phase einen Wechsel der Agency bezüglich der Rituale von rituellen Spezialisten hin zu Intellektuellen, die Rituale - wenn überhaupt - dann bewusst zum Zwecke der Gruppensolidarisierung nutzten. So wurde z. B. das traditionelle zarathustrische Priesterritual 'Yasna' in der Metropole Teheran zu einem kommunalen Ritual und erfuhr dabei entsprechende Kürzungen. Eine weitere Zurückdrängung erlitten unter anderem Yezîdî-Rituale während der Migrationen, da sie oftmals stark mit den 'heiligen Orten' der Herkunftsgebiete verknüpft waren. Diese waren nicht ohne weiteres substituierbar und somit mussten im Zuge der Wiederbesinnung auf religiöse Kulturelemente bei der modernen Identitätsbildung besonders solche Festanlässe betont und zur Durchführung von Ritualen genutzt werden, die keine eindeutige Ortsbezogenheit aufwiesen. Siedelten die Yezîdî Iraks noch in erreichbarer Nähe ihrer alten Dörfer, die sie bedingt durch Zwangsumsiedlungen unter Saddâm Husayn verlassen mussten, so kehrten sie doch für das wichtige Tawâf-Ritual (das Umkreisen der Heiligengräber) in ihre alten Dörfer zurück. Gelegentlich kommt es auch zur Repräsentation der traditionellen Örtlichkeit durch Bilder (besonders in der transnationalen Diaspora). Der neue gesellschaftliche Kontext im "Westen", außerhalb von mehrheitlich islamischen Gesellschaften, hat überdies zu einer Reduktion von als "islamisch" angesehenen Ritualelementen geführt. In den Herkunftsregionen kam es hingegen mitunter sogar zur (weiteren) "Islamisierung" des Ritualwesens, z. B. durch Praktizierung des Ramadân-Fastens durch Ahl-e Haqq. Als einen weiteren wichtigen Faktor beim Transfer bzw. der Transformation von Ritualen in der westlichen Diaspora führte Kreyenbroek noch die

Konversion in die genannten Gruppen ein. Dies geschieht sowohl bei Zarathustriern als auch bei Ahl-e Haqq im Westen durch muslimische Landsleute, die sich hiermit bewusst von ihrer Herkunftsreligion abwenden (und, wie im Falle des Zarathustrismus, dadurch ihre nationale Identität betonen wollen). Wie das Beispiel des ursprünglich schiitisch-muslimischen Iraners 'Alî-Akbar Dja'farî, der in Nordamerika eine neo-zarathustrische Bewegung gegründet hat, zeigt, kann es dabei auch zur bewussten Ritualkritik bis hin zum Antiritualismus kommen (unter Betonung der jeweiligen aus den "Urtexten" gewonnenen "Philosophie" der angenommenen Religion).

Der zweite Tag des Symposions wurde mit der Sektion zu **Yezîdî und Nusayrî-`Alawî** begonnen. Den Anfang machte hierin Dr. **Andreas Ackermann** (Ethnologie, Universität Frankfurt am Main) mit dem Beitrag "**Yezîdî in Deutschland: Von der Minderheit zur Diaspora**". Vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Diasporaforschung kritisierte Ackermann herkömmliche Betrachtungsweisen, die die durch Migration ausgelösten Veränderungen häufig als Verlust deuten, der unter Umständen traumatischen Folgen habe: Verlust der Heimat, der Kultur, der sozialen Bindungen bis hin zu Verlust der Identität. So beschreiben auch die Yezîdî, Angehörige einer ‚doppelten Minderheit‘ (Kurden und Nicht-Muslime), ihre Kultur und Religion außerhalb der Heimat mit dem Bild eines "dahinschwindenden Zuckerstücks im Wasser" und warnen vor der Gefahr einer "langsamen Auflösung" des jesidischen Glaubens. Manchem scheint es gar "fast zu spät", die jesidische Kultur vor dem "Aussterben" zu retten. Der Beitrag argumentierte gegen eine solche Sichtweise und vertrat demgegenüber die These, dass die Yezîdî in der Diaspora erstmals die Gelegenheit haben, ihre religiöse Praxis ohne Furcht vor Verfolgung zu leben und gleichzeitig religiöse Leitlinien öffentlich zu formulieren, zu diskutieren und zu reformieren. Dies geschieht vor dem Hintergrund einer zunehmenden Verschriftlichung der traditionell mündlich überlieferten religiösen Inhalte und damit einhergehenden Vereinheitlichung lokal unterschiedlicher Traditionen und Praxen, z. B. durch die Erstellung eines einheitlichen Jahresfestkalenders, die Ausarbeitung eines "Lern- und Arbeitsbuchs der yezidischen Religion" in kurdischer Sprache (deutsche Übersetzung in Arbeit) durch den "Yezidischen Kulturverein Oldenburg". Die Transformationsprozesse betreffen aber auch die sozialen Strukturen des Yezîdîtums, speziell das "Kasten"-System. In einem säkularisierten und

pluralistischen Umfeld fällt es den religiösen Funktionsträgern zusehends schwerer, traditionelle Formen der Legitimation aufrechtzuerhalten, ihre Autorität wird von Laien immer öfter in Frage gestellt. Gleichzeitig führen die Bedingungen und Möglichkeiten der Diaspora zu einer verstärkten Institutionalisierung (Kulturvereine, Zeitschriften, Bücher, Internetseiten) und Diskussion jesidischer Glaubensinhalte in der Öffentlichkeit (Kulturveranstaltungen, Leserbriefe, Internet-Diskussionsforen) und damit zu einem "selbst-bewußteren" Yezîdîtum. In diesem Zusammenhang - so wurde argumentiert - kommt Ritualen als einem Bindeglied zwischen ‚alter‘ bzw. ‚traditioneller‘ Herkunft und ‚neuer‘ bzw. ‚selbst-reflexiver‘ Zukunft eine wichtige Rolle zu. In der Diskussion wurde neben Vereinheitlichungsversuchen bei Yezîdî-Ritualen und Anknüpfungspunkten an die Ritualpraxis im Gastland (z. B. durch das auch von Yezîdî schon in der Herkunftsregion geübte Färben von Eiern im Monat April) besonders der Sprachwechsel (von Kurdisch zu Deutsch) bei den Migrantenkindern und seine Auswirkungen auf Rituale thematisiert. Gefragt wurde weiterhin nach dem Grad der Reflexivität im "liminalen Zustand" (Ackermann), in dem sich die Migranten befinden. Ackermann verwies hierbei besonders auf das Internet, das in den Diskussionsforen einen sehr hohen Anteil an weiblichen 'Usern' aufweise, einer Gruppe also, die bisher vom Prozess der Aushandlung der weitgehend männlich dominierten religiösen Praxis ausgeschlossen war.

Der Beitrag von **Sebastian Maisel** M. A. (Arabistik, Universität Leipzig, z. Zt. Washington) zum Thema "**Kulturelle und politische Rahmenbedingungen jesidischer Rituale in Syrien und in der deutschen Diaspora**" beschäftigte sich zunächst mit den historischen Entwicklungen der Yezîdî-Bevölkerung auf dem Gebiet des heutigen Syrien. Historisch sind hier Yezîdî seit dem 16. Jahrhundert nachweisbar. Hinzu kommt die Einwanderung von Yezîdî im 20. Jahrhundert. Im Zuge der transnationalen Migrationen nach Westeuropa in jüngster Zeit sowie andauernden Konversionsbewegungen zur Mehrheitsreligion (sunnitischer) Islam, sind momentan nur noch 8-9 000 Mitglieder dieser Religionsgemeinschaft im Land verblieben. Neben ökonomischen Faktoren steht also besonders der Konversionsdruck hinter dem Wunsch der meisten syrischen Yezîdî, nach Deutschland zu migrieren. Da sie - im Gegensatz zu den Yezîdî aus der Türkei - keine automatische Anerkennung als religiös verfolgte Asylanten bekommen ist es jedoch noch zu keiner vollständigen Migration der Gruppe gekommen, wie es für die

türkischen Yezîdî zutrifft. Bezüglich der Rahmenbedingungen für eine jesidische Religionspraxis betonte Maisel den Einfluss von Gutachtern in Asylantragsangelegenheiten bei der Formulierung eines so genannten "religiösen Existenzminimums", welches während der Anerkennungsverfahren abgefragt wird. Den staatlichen Stellen vorliegende Angaben enthalten "fünf Grundpflichten der jesidischen Religion" (darunter Anerkennung von Gott, religiöse Betreuung durch 'Scheich' und 'Pîr', Wahl eines religiösen Lehrers, Wahl eines "Jenseitsgeschwisters") sowie "drei Grundsätze des Glaubens" (Heirat nur innerhalb der Religionsgemeinschaft, Heirat nur innerhalb der jeweiligen "Kaste", Respektierung von Gott, Tausi Melek und der religiösen Würdenträger).

Beschlossen wurde die Sektion durch einen Beitrag von Prof. Dr. **Werner Arnold** (Semitistik, Universität Heidelberg, z. Zt. Jerusalem) zu den **Ritualen der Nusayrî-`Alawî** (Nusairier), der im Rahmen sprachwissenschaftlicher Feldforschung intensiv mit Nusairiern (v. a. in Deutschland und in der Türkei) zusammengearbeitet hat. Die Nusairier sind eine ethnisch-religiöse Gruppe, deren Siedlungsgebiet heute durch die syrisch-türkische Grenze getrennt wird. Sie leben in Nordwest-Syrien und in den angrenzenden Regionen der südlichen Türkei. Sie sind arabischsprachig, weshalb sie in der Türkei (im Gegensatz zu Syrien) eine sprachliche Minderheit bilden. Die Religion der Nusairier wird religionsgeschichtlich entweder auf die extreme Schia oder auf die spätantike Gnosis zurückgeführt. Religiöse Führer sind die Scheichs, die alleine vollständig in die nusairische Lehre eingeweiht sind, während die Laien nur über ein religiöses Grundwissen verfügen. (Arnold verwies darauf, dass die Scheichs in Deutschland allerdings oft ebenfalls kaum Kenntnis über die Lehren der Religion zu haben scheinen.) Außenstehenden gegenüber werden die Inhalte der nusairischen Religion geheim gehalten. Zu den auffälligsten Merkmalen gehören der Glaube an die Wiedergeburt der Seele ('Tadjîl / Djîl' mit der wörtlichen Bedeutung "Generation, Zyklus" von 'djayyala', "wiedergeboren werden"; der Wiedergeborene wird 'Mudjayyal' genannt), die Verehrung von Heiligen an 'heiligen Stätten' und das Feiern zahlreicher Feste, die mit dem christlichen Festkalender übereinstimmen. Im Zusammenhang mit dem Glauben an die Wiedergeburt berichtet Arnold von der Ritualisierung des Herausfindens von Hinweisen auf das frühere Leben des drei- bis vierjährigen Kindes. So werden ihm beispielsweise Fotos von verstorbenen Personen aus dem Dorf gezeigt, bis das Kind aus seinem vorherigen Leben erzählt. Solche

Wiedergeburtsgeschichten sind oftmals mit einer starken Dramatik, z. B. dem Motiv des gewaltsamen Todes, verbunden. Die nusairische Eheschließung erfolgt durch den Scheich ohne Anwesenheit des Brautpaares. Für die Jungverheirateten wird ein Sakhdûdj(a) genannter "Betreuer" eingesetzt. Gebete und Feste der in Deutschland lebenden Nusairier finden ausschließlich in Privatwohnungen statt, die durch den jeweiligen Scheich besucht werden. Der Besuch des Scheichs wiederum fungiert in der Diaspora als Substitut des früheren Besuchs von 'heiligen Orten' (Gräber von Scheichs, 'Heiligen' und Khidr-Heiligtümer). Die Betonung von Marien- und Jesusverehrung zeigt sich besonders in der deutschen Diaspora durch das Aufhängen von Bildern von Maria und Jesus. Die Auflistung von islamischen Hauptfesten in der nusairischen Literatur wertet Arnold hingegen als islamische "Fassade". Wichtigste Kalenderfeste der Nusairier sind 'Tadjallî' (Christi-Himmelfahrt) und 'Tammuz' (14. Juli). Anstelle des in der Literatur erwähnten "Abd-an-Nûr" (wörtlich "Vater des Lichts", Deckname für Wein) wird heutzutage in den Ritualen Traubensaft ('Naqfe') verwendet. In Deutschland wurde inzwischen mindestens ein (nusairisch-)alawitischer Kulturverein in Nürnberg gegründet.

Die nächste Sektion ("**Alevitentum in der Türkei**") wurde zunächst von den Mitarbeitern des Heidelberger islamwissenschaftlichen SFB-Teilprojekts bestritten. Die Studentische Hilfskraft des Projekts, **Janina Karolewski**, präsentierte eine **idealtypische Verlaufsschilderung des alevitischen 'Cem'-Rituals**, die aus der vorliegenden Literatur (zumeist rezente alevitische Bücher), Internetquellen und den während der Feldforschungen aufgezeichneten Filmdokumentationen des Rituals gewonnen wurde. Erläutert wurden die Struktur, die wesentlichen Elemente des Rituals, die Aufgaben der so genannten "Diensthabenden" ('Hizmetçiler') und einige indigene Bedeutungszuweisungen (Symbolik) der Ritualhandlungen. Es folgte eine **Projektvorstellung** sowie eine Einordnung der Problematik alevitischer Neu- bzw. Re-Inventionen des 'Cem'-Rituals in den Gesamtkontext der politisch-religiösen Entwicklungen in der Türkei durch Dr. **Raoul Motika**. Im Anschluss daran erläuterte **Robert Langer** M. A. die konkrete **Feldarbeit**, soweit sie bisher in der Türkei (Istanbul, Ankara, Südtürkei) und Deutschland durchgeführt wurde. Ausgehend davon wurden im Anschluss einige ausgewählte **Filmausschnitte** aus den von Langer (unter Assistenz von Karolewski und der zweiten Studentischen Hilfskraft des Projekts, Ina Paul) dokumentierten 'Cem'-Ritualen gezeigt. Zuerst wurde ein relativ

kurzes Element des Cem ausgewählt, das ‘Çerây Âyini’ (“Kerzen-Ritus”), bei dem unter Anrufung von Allah, Muhammed und Ali drei Kerzen bzw. Elektroleuchten von einem “diensthabenden” Laien entzündet werden. Ein längeres der ausgewählten ‘Cem’-Elemente war das sogenannte ‘Tevhid’, das gemeinschaftliche Singen eines Hymnus. Beispiele dieser beiden konstanten Elemente aller ‘Cem’-Rituale wurden aus unterschiedlichen Kontexten (verschiedene alevitische Versammlungshäuser / ‘Cem’evi in Istanbul, alevitischer Verein in Deutschland) ausgewählt, so dass die jeweils stark differierende Performanz, körperliche Involviertheit, Engagement, rituelle Kompetenz, Ästhetik und technischer Realisation der verschiedenen Ritualausführungen verglichen werden konnte.

Die Sektion wurde fortgesetzt von **Refika Sarïönder** M. A. (Soziologie, Universität Bielefeld) mit dem Beitrag **“Transformationsprozesse des alevitischen ‘Cem’: Ritualhandbücher und die Öffentlichkeit ritueller Praktiken”**. Sarïönder führte aus, dass die rituelle Praxis des ‘Cem’, deren Geheimhaltung eine der wichtigsten Säulen des alevitischen Glaubens darstellte, im städtischen Milieu zu einem öffentlichen Forum wird. Nicht nur die Voraussetzung für die Teilnahme, sondern auch die Durchführung des Rituals wird vielfach Gegenstand der Verhandelbarkeit und Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Interessengruppen. Seitdem die Aleviten mit der Gründung ihrer Kulturvereine in den Raum der Öffentlichkeit traten, wurde die Vereinheitlichung der Durchführung des ‘Cem’ zu einem erklärten Ziel alevitischer Identitätspolitik. Neben individuellen Strategien von Ritualleitern und Vorstandsmitgliedern der Vereinshäuser entstanden auch Ritualhandbücher zur Durchführung eines vormals oral tradierten und esoterisch praktizierten Rituals. (Hier wurde besonders auf die Veränderung des ‘Dede’-‘Talip’-Verhältnisses, das traditionelle “Lehrer-Schüler”-Verhältnis aus sufischer Tradition, verwiesen, das im städtischen Kontext nun auch wesentlich beliebiger bzw. verhandelbarer wird. Eine Strategie von Ritualspezialisten, das nun öffentliche Ritual vom ‘eentlichen’ Ritual abzugrenzen, ist die terminologische Abgrenzung des öffentlichen ‘Cem’ als ‘Muhabbet’ oder ‘Öyreti Cem’i, wörtlich “Lehr-‘Cem’”, im Gegensatz zum nicht öffentlichen, ‘eentlichen’ ‘Âyin-i Cem’, der “‘Cem’-Zeremonie”.) Sarïönder zeigte am Beispiel der wichtigsten alevitischen Ritualhandbücher, wie deren Aufkommen und Gebrauch im ‘Cem’ nicht nur einen Wandel des Mediums bzw. der medialen Tradierung indiziert sondern auch einen Wandel der rituellen Praxis. Im Zentrum von

Sariönders Untersuchung standen vier Autoren mit ihren jeweiligen Publikationen aus den 1990er Jahren. Ahmet Uýurlu, der aus Erzincan stammt, hat eines der ersten 'Cem'-Handbücher geschrieben ("Alevilik'te Cem ve Musâhiplik"). Auffallend ist, dass er keine Erklärung gibt, was Cem eigentlich ist. Das Buch enthält kurze allgemeine Instruktionen sowie die Texte des Rituals, hingegen keine Anweisungen zu konkreten Ritualhandlungen. Mehmet Yamans Buch hat zum Ziel, die selbständige Durchführung des Cem in der Idealform mit einem 'Dede' und 12 "Diensthabenden" zu ermöglichen. Er führt dementsprechend die Ritualhandlungen auf und erklärt ihre 'Bedeutung'. Yaman hat 1997 und 1998 selbst nach seinem Buch beim alevitischen Kulturverein in Mannheim Kurse durchgeführt. DerviĐ Tur, der in Deutschland lebt, widmet einen Teil seines allgemeinen Handbuchs der alevitischen Religion dem Ritual. Ähnlich wie Tur versucht Mehmet Özdurmaz in der Türkei (er ist der 'Dede' des Kartal Cemevi, Istanbul) alle Ritualtraditionen Anatoliens zu integrieren. Dies geschieht in seiner Publikation exemplarisch durch die simultane Repräsentation einzelner Ritualelemente in ihren unterschiedlichen traditionellen Ausformungen.

Der Beitrag von **Rüdiger Benninghaus** M. A. (Ethnologe, Köln) beschäftigte sich mit der "**Grabkultur von Aleviten und Yezîdî in Deutschland mit Seitenblick auf die Türkei**", einem Bereich der unter der gegebenen rigiden deutschen Friedhofsverwaltungsordnung besondere Anpassungs- und damit Transformationsleistungen erwarten ließ. Benninghaus verwies zunächst auf die unterschiedlichen Voraussetzungen bei den beiden von ihm untersuchten Gruppen: Während sich die Türkei-Yezîdî als Gruppe von ihrem Herkunftsland weitgehend abgewandt und für ein ständiges Bleiben in Deutschland eingerichtet haben, ist das bei den Aleviten nicht in dem Maße der Fall – zur Türkei bestehen noch stärkere Bindungen und Kontakte als bei den Yezîdî. Dies hat seinen Einfluss auf die Frage, ob Tote hier oder in der Türkei bestattet werden sollen. So gibt es schon seit einigen Jahren in den Hauptsiedlungsgebieten der Yezîdî in Deutschland eigene Gräberfelder oder zumindest eine größere Zahl von Gräbern auf Kommunalfriedhöfen: am Niederrhein (besucht wurden Friedhöfe in Wesel, Emmerich und Kleve) und in Niedersachsen (hier wurde je ein Friedhof in Hannover und in Celle aufgesucht), in Ostwestfalen (Bielefeld), daneben auch ein noch kleines Feld in Bochum. Eine kleinere Gruppe von Yezîdî aus dem Kaukasus (Georgien,

Armenien) und aus Syrien hat mittlerweile ebenfalls auf hiesigen Friedhöfen "Spuren hinterlassen". Da die kurdischsprachigen Yezîdî ethnisch homogener sind als die Aleviten, die sich unter Türken, Turkmenen, Yörüken, Kurden, Zaza, Abdal und teilweise Zigeunern finden, kann und hat sich hier in Deutschland eine eigene (materielle / materialisierte) Grabkultur herausbilden können, die sich sowohl von der Situation in der Türkei als auch von der anderer Migranten aus der Türkei unterscheidet. (Benninghaus verweist im Zusammenhang mit dieser heterogenen Situation auf die verbreitete Organisationsform in 'landmannschaftlichen' Vereinen, wie den 'Dersimli' in Köln und in Gummersbach von Angehörigen des Dorfes von Âdik-Veyssel.) Bei den Aleviten ist es, ähnlich wie bei Muslimen aus der Türkei, immer noch so, dass in der Mehrzahl der Todesfälle im Herkunftsland beerdigt wird. Da die Diskussion, ob die Aleviten nun als Muslime oder als Angehörige einer eigenen Religionsgemeinschaft zu gelten haben, auch innerhalb dieser Gruppe noch nicht abgeschlossen ist (eine steigende Tendenz besteht zu Letzterem), hat es bisher noch kaum Bestrebungen gegeben, eigene Grabfelder ausgewiesen zu bekommen. Soweit bekannt, hat es nur in Köln von der Zentrale der Alevitischen Föderation (AABF) Gespräche mit der städtischen Friedhofsverwaltung gegeben, auf einem großen Friedhof, auf dem bereits muslimische Gräberfelder bestehen, auch ein solches für Aleviten einzurichten. Bisher finden sich Gräber von Aleviten wohl meist "unerkant" zwischen muslimischen Gräbern – was deren Aufspüren schwierig macht, wenn man nicht bestimmte Verstorbene gekannt bzw. über sie Informationen bekommen hat. Es dürften daneben auch Fälle vorgekommen sein, wo Aleviten auf einem Friedhof beerdigt worden sind, auf dem zwar ein muslimisches Gräberfeld existiert, sie jedoch außerhalb dessen ihre letzte Ruhe gefunden haben. Gräber, die sich durch Symbolik und / oder Inschriften auf den Grabsteinen als eindeutig alevitisch identifizieren lassen, konnten bisher nur in geringer Zahl auf deutschen Friedhöfen gefunden werden. Etwas Bildmaterial kann aus der Türkei herangezogen werden, wobei es allerdings bei Gräbern auf Friedhöfen in den Metropolen (hier: Istanbul) schwierig ist, zu entscheiden, ob es sich um Gräber von Aleviten oder den (wenigen) Angehörigen des Derwischordens der Bektaschi handelt, die zwar ideologisch, jedoch nicht unbedingt organisatorisch mit den Aleviten verbunden sind.

Der Beitrag von **Ina Paul** und **Johannes Zimmermann** (beide Studentische Hilfskräfte, Islamwissenschaft, Universität Heidelberg) "**Die 'Cem Dergisi' als sozial-**

**funktionales Ritual: Persönliche und redaktionelle Annäherungen an das 'Cem'-Ritual** beschäftigte sich exemplarisch mit einer während der 1990er Jahre äußerst wichtigen medialen Vermittlungsform der "alevitischen Religion", der gedruckten Zeitschrift. (Die Rolle dieses Mediums ist inzwischen teilweise vom Internet übernommen worden.) Seit Juni 1991 erscheint in Istanbul unter Ägide des Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi (CEM) Vakfı in monatlicher Folge die Zeitschrift "Cem" ("Cem Dergisi"), die sich als Sprachrohr für die kulturellen und politischen Belange der unter dem Dach des CEM Vakfı organisierten Aleviten versteht. Im Umfang weitgehend gleich bleibend, durchlief die "Cem Dergisi" in den mehr als zehn Jahren ihres Erscheinens dennoch einen relativ schnellen Entwicklungsprozess von einer im Layout einfach gehaltenen und in ihren Inhalten vornehmlich auf die Vermittlung alevitisch-religiöser Glaubenspositionen konzentrierten Monatszeitschrift, hin zu einer professionell gestalteten, aufwendig gedruckten und vornehmlich mit der Behandlung und Verbreitung wissenschaftlicher Untersuchungen zur Kulturgeschichte des anatolischen Alevitentums beschäftigten Publikation. Diese Entwicklungsstadien der "Cem Dergisi" bildeten den Bezugsrahmen dieses Beitrages, der sich vornehmlich mit einer bestimmten Artikelform beschäftigte, die in der "Cem Dergisi" oftmals anzutreffen ist: Der Ritualbeschreibung. Vor allem während der ersten Entwicklungsphase der Zeitschrift von 1991 bis 1996 sind redaktionelle Ritualbeschreibungen und –analysen häufig anzutreffen. (In dieser Zeit war die "Cem Dergisi" noch nicht offizielles Mitteilungsblatt der CEM Vakfı.) Diese redaktionell verfaßten Texte haben meist Form, Gestalt und religiöse Bedeutung des 'Cem'-Rituals zum Inhalt und bemühen sich, religiöse Grundbildung über die Wichtigkeit dieser religiösen Praxis an den Leser weiterzugeben. Konkrete Beschreibungen einzelner Ritualhandlungen sind dabei eher die Ausnahme. Ihnen zur Seite stehen im gleichen Zeitraum allerdings zahlreiche Wortmeldungen von Leserinnen und Lesern der Zeitschrift, die in den in Anzahl und Umfang bis 1996 stetig zunehmenden Rubriken "Okuyucu KöĐesi" ("Leserecke") und "Okuyucu Kaleminden" ("Aus der Feder des Lesers") veröffentlicht werden. Diese Texte, direkt von Teilnehmern einzelner Rituale verfasst, ermöglichen einen direkteren Einblick in das religiöse Ritualerleben der alevitischen Gläubigen. Durch einen direkten Vergleich der beiden genannten Artikelsorten wurden Kongruenzen und Differenzen aufgezeigt, die sich zwischen redaktioneller Darstellung und individueller Schilderung entfalten. Dabei wurde die "Cem Dergisi"

selbst als ein sozial-funktionales Ritual zur Identitätsbestimmung und Identitätserhaltung interpretiert. Dabei ist zu bedenken, dass es nicht nur die redaktionellen Texte sind, die in einem bewussten Prozess der Selbstreflexion mit dem (teils bewussten) Ziel der Identitätsstiftung verfasst wurden, sondern dass auch redaktionelle Verfahrensweisen, wie z.B. die Auswahl der Leserbriefe, die schließlich Eingang in die Zeitschrift selbst finden, in indirekter Weise diesem funktionalen Ziel untergeordnet sind. Ausgeführt wurde auf Grundlage einer quantitativen Analyse des Anteils bestimmter Themenbereiche (wie z.B. Ritualbeschreibungen, Aktivitäten alevitischer Institutionen und Gemeinden im In- und Ausland, kulturwissenschaftliche Beiträge zu 'Folklore', Brauchtum, Musik, Tanz etc.) in bestimmten Zeitintervallen, sowie durch eine eingehende qualitative und komparatistisch orientierte Textanalyse der genannten Artikelgruppen, wie die "Cem Dergisi" selbst als periodisch wiederkehrendes Ritual soziale Funktionalität jenseits des bloßen Informationsaustausches gewinnt. Seit 2003 erscheint die "Cem Dergisi" vierteljährlich in kleinerem Format und hat nun den Charakter einer wissenschaftlichen Zeitschrift. Die genannten Funktionen hat jetzt weitgehend die Internetseite der CEM Vakfı übernommen.

**Ayhan Aydın** (Verlags- und Archivleiter der CEM Vakfı, Istanbul) zeigte in seinem Beitrag "**Die CEM Vakfı und die Dedes: Traditionelle Ritualspezialisten im Spannungsfeld von Gemeinde und sozial-politischer Zentralinstitution**" [in türkischer Sprache, Übersetzung: Dr. Raoul Motika] die umfangreichen Aktivitäten der Stiftung bezüglich der Integration der unterschiedlichsten alevitischen religiösen Spezialisten und Funktionsträger auf. Zunächst betonte er das Interesse der CEM Vakfı "Akademiker und Volk" zusammenzubringen, wie auch die Betonung der "Islamität" des Alevitentums ("Alevilik İslamiyet içerisinde"), das sich nur in der mystischen Interpretation vom sunnitischen Islam unterscheiden sollte (Alevilik analog zu Bektâdîlik und Mevlevîlik). Aydın referierte die politische Position der CEM Vakfı, vom "Amt für religiöse Angelegenheiten" offiziell als (islamische) Konfession anerkannt zu werden, was die Möglichkeit der (staatlichen) Besoldung von religiösen Spezialisten zur Folge hätte. Neben einer Publikation der Akten eines Symposions zu diesem Thema (1996 / 1998) präsentierte Aydın weiterhin den Tätigkeitsbericht der CEM Vakfı (1998) sowie die Dokumentation des Architekturwettbewerbs für den Bau des großen 'Cemevi's der CEM Vakfı. Im

Zentrum seiner Ausführungen stand die Dokumentationsarbeit bezüglich alevitischer religiöser Spezialisten, wie sie unter seiner Leitung in verschiedenen Phasen seit Mitte der 1990er Jahren von der Stiftung durchgeführt wurde (Erstellung von Listen von 'Ozan', 'Dede' und Bektaschi-'Baba', Interviews, Fragebögen, photographische Dokumentation, Durchführung von drei landesweiten 'Dede'- und 'Baba'-Versammlungen 1998, 2000 und 2003 in Istanbul; Archivierung und Bearbeitung der gewonnenen Daten, die umfassende Angaben zu an die 2 000 Personen umfassen). Hierbei wurden umfassenden Daten zu den demographischen und sozialen Verhältnissen erhoben.

Dr. **Hüseyin Aýuiçenoýlu** (Iranistik, Universität Bamberg) sprach zum Thema "**Alevitische 'Dede'-Ausbildung in Deutschland**". Er verwies zunächst auf die enorme Bedeutung der Institution des 'Dedelik' ("Dede'-Befähigung / -Amt") bei der Definition der alevitischen Identität im Kontext einer vornehmlich mündlich überlieferten religiösen Tradition. Die zum 'Dedelik' befähigten religiösen Spezialisten ('Dede') entstammen als "heilig" betrachteten Familien, einer "erblichen, klerikalen Führungsschicht", die auch als 'Ocak' bezeichnet wird. Sie sind nicht nur Hüter und Vermittler religiösen Wissens und religiöser Traditionen; die 'Evlad-î Resul' sind gleichzeitig Leiter der religiösen Rituale und waren in den traditionellen alevitischen Gemeinschaften dazu noch Richter und Schlichter. Die Institution des 'Dedelik' verlor jedoch seit den 1960er Jahren im Zuge des radikalen gesellschaftlichen Transformationsprozesses in der Türkei ihre einstige Stellung und Autorität. Es kam dann zu einem Abbruch bei der Vermittlung der religiösen Traditionen. In seinem Beitrag ging Aýuiçenoýlu weiterhin auf den Bedeutungsverlust der Institution des 'Dedelik' im Laufe der Zeit ein und stellte dann Bemühungen von alevitischer Seite in Deutschland vor, die im Rahmen der Wiederentdeckung alevitischer Identität seit den 1980er Jahren diesem Verlust entgegenzuwirken versuchen. Hierbei konzentrierte er sich in erster Linie auf das 'Dede'-Ausbildungsprogramm der Alevitischen Akademie (Alevi Akademisi) in Wiesloch.

Dr. **Béatrice Hendrich** (Islamwissenschaft, SFB 434 "Erinnerungskulturen", Universität Göttingen) behandelte in ihrem Beitrag "**Alevitentum und Ritual am Beispiel der Hacî-BektaĎ-Gedächtnis-Feierlichkeiten 2003**" das Ritual der Wallfahrt zum historischen Zentrum des Bektaschitums, Hacî BektaĎ, in erster Linie

unter den Aspekten Kommunikation, Interaktion, Motivation sowie Medialität. Hierbei präsentierte sie zunächst eine Analyse der unterschiedlichen Akteursgruppen: In Hacî BektaĎ wăhrt seit lăngerem ein stiller Kampf zwischen der Gemeindeverwaltung und den alevitischen Laien: Wăhrend die bŭrokratische und politische Elite der Gemeinde eine "aufgeklărte alevitische Kultur" propagiert und den gesamten Ort gerne als ein ordentliches, modernes Freiluftmuseum ausgestalten wŭrde, dessen Eintrittsgelder die Gemeindegassen fŭllen, beharrt ein Groĝteil der Besucher, der Nutzer dieses Raumes, auf der Ausŭbung diverser Handlungen, deren Natur von ihnen selbst als sakral und angemessen betrachtet wird, von der lokalen Elite jedoch als 'batil', vormodern und stŭrend. In dieser inneralevitischer Auseinandersetzung manifestiert sich der inneralevitischer Streit um das "richtige" Alevitentum, die wahre Interpretation und die korrekten Rituale. Die "Aufklărer" kŭnnen sich gestărkt fŭhlen sowohl durch die Folklorisierungspolitik des Kulturministeriums als auch durch (westliche) ReligionswissenschaftlerInnen, die die Kategorisierung alevitischer Handlungen und Lehren in wahre und falsche, in tradierte und erfundene, mittragen. Diese Kategorisierung ignoriert nicht nur den Prozess- und Konstruktcharakter von Ritualen, sie verwehrt auch a priori bestimmte Fragen zu stellen: Welche Rolle spielt das Ritual ŭberhaupt im alevitischen Glauben, welche fŭr die Gemeinschaft? Existiert etwa eine kulturelle Spezifităt der alevitischen Rituale? Wie statisch oder dynamisch sind die einzelnen Rituale oder der Gesamtritus? Wie, wenn ŭberhaupt, manifestieren sich dann Umweltverănderungen in den Ritualen? Der Vortrag von Hendrich wendete dann die gestellten Fragen auf zahlreiche der rituellen Handlungen an bestimmten Őrtlichkeiten im Gebiet des Ortes Hacî BektaĎ an und zeigte, wie einerseits der 'rituelle Raum' durch Gestaltungsversuche der verschiedenen oben genannten Institutionen okkupiert wurde, wie aber andererseits die zahlreichen religiŭs motivierten Besucher diesen Raum wiederum fŭr sich in Besitz nehmen. Die Tendenz der Verschriftlichung der bisher oralen Kultur fŭhrt jedoch im Bereich der medialen Reprăsentation des Ortes zu einer Marginalisierung der 'traditionellen' Glăubigen.

Der Beitrag von Dr. habil. **Hans-Lukas Kieser** (Geschichte, Universităt Zŭrich) "**Alevîlik als Lied und Liebesgesprăch: Der Dorfweise Melŭli Baba (1892-1989)**" thematisierte einen wichtigen Aspekt der alevitischen religiŭsen Praxis: Die Reprăsentation der religiŭsen Identităt in subjektivistischen Gedichten (Liedtexten)

durch einzelne Volkssänger (die in der Regel nicht aus 'Dede'-'Ocak's, d. h. - Lineages, entstammen, trotzdem aber gelegentlich Aufgaben in Ritualen übernehmen). Das Referat handelte insbesondere vom kritisch-distanzierten Umgang mit 'traditionellen' religiösen Ritualen beim alevitischen "Dorfweisen" Melûli (= "der Traurige", eigentlich Hüseyin Karaca) und ging der Frage nach, inwiefern Melûlis Beschränkung des "Alevilik" ("Alevitentums") auf das geteilte Wort – 'Ëiir' (Lieddichtung) und 'Muhabbet' (ritualisiertes Essen und Trinken im Lehrer-Schüler-Kreis) –Rituale beinhaltet. Der produktive Dichter und Dorfweise wuchs als Sohn eines kurdisch-alevitischen Aya in einem Dorf der Provinz Mar'aÐ auf, wo er das armenische College von Yarpuz besuchte. Die kirchenkritische Spiritualität der Mutter der armenischen Familie, in der er damals wohnte, prägte ihn tief und trug zum Bruch mit seinem Vater bei. Als Viehhändler erwarb er sich in der frühen Republik Wohlstand, führte aber weiterhin ein bescheidenes Dorfleben in Kötüre, wo er eine Art Kommune gründete. Als deren geistiges Haupt und Liebhaber des 'Muhabbet' stand er im kritischen Gespräch mit den 'Dede'. Seine Kritik richtete sich besonders gegen die 'Dede', die "äußerliche Rituale" als Essenz der Religion darstellten. Er selbst hatte nach seiner Kindheit offenbar kaum mehr an einem 'Cem'-Ritual teilgenommen. Gerne berief er sich dagegen auf den Derwischorden der Bektaschi, hatte aber keinerlei Verbindung mit deren Organisation.

Die letzte Sektion des Symposions beschäftigte sich schwerpunktmäßig mit dem **"Alevitentum in der deutschen Diaspora"**. Dr. **David Shankland** (Anthropology, University of Bristol) sprach zum Thema **"The Study of Ritual Reformulation within a Migrant Community: The Example of the Alevis from Turkey"**. Shankland führte aus, dass die alevitische Gemeinschaft in Deutschland Rituale als wichtigen Teil ihrer kulturellen Identität betrachtet. Er thematisierte das Spannungsfeld, das sich zwischen der Ausarbeitung einer schriftlichen Doktrin des "Alevitentums" und den unterschiedlichen regionalen Ausformungen von ritueller Praxis ergibt, die Angehörigen anderer regionaler Traditionen als unrichtig erscheint, auch wenn sich alle auf gemeinsame 'Bedeutungen' der unterschiedlichen Ritualausformungen berufen. Shankland zeigte, wie solche Revitalisierungen von traditionellen Ritualen ebensoviel ausschließen können, wie sie zu integrieren beabsichtigen. Im Laufe des Referats wurde insbesondere auch auf Transferprozesse von sunnitischem

Mehrheitsislam zum Alevitentum in den Herkunftsländern sowie auf solche von christlichen Vorbildern zum Alevitentum in Deutschland verwiesen.

Dr. **Martin Sökefeld** (Ethnologie, Universität Hamburg) sprach zu “**Cem in Deutschland: Transformationen eines Rituals im Kontext der alevitischen Bewegung**”. Der Vortrag beschäftigte sich mit der Praxis des alevitischen ‘Cem’-Rituals in der deutschen Diaspora. Cem ist ein gemeinschaftstiftendes Ritual, das ursprünglich in kleinen Dorfgemeinschaften stattfand und durch sozialen, wirtschaftlichen und politischen Wandel in der Türkei einen massiven Traditionsbruch erfahren hat. Im Rahmen der alevitischen Bewegung, die nach Anerkennung des Alevitentums in der Türkei und in Deutschland strebt, wurde das Ritual wieder belebt. Die Praxis des ‘Cem’ in Deutschland unterscheidet sich radikal von idealtypischen Darstellungen des Rituals im alevitischen Diskurs: Es ist nicht mehr ein intimes Gemeinschaftsritual Durkheim'scher Prägung sondern in vielen Fällen eine Massenveranstaltung mit dem Charakter einer öffentlichen Performance, die vor allem darauf abzielt, alevitische Identität nach außen zu behaupten. Die öffentliche Darstellung des Cem dient in Deutschland auch dazu, die Differenz zwischen Alevitentum und Islam zu betonen. Sie ist aber auch Ausdruck einer Bedeutungsverschiebung im Rahmen der alevitischen Bewegung in Deutschland, die das Alevitentum nicht als 'Religion', sondern als Kultur bestimmt hat.

In der **Abschlußdiskussion** wurde noch einmal systematisch das Schema ‘Ritualtransfer’ auf das alevitische ‘Cem’-Ritual angewandt. Es wurde festgestellt, dass insbesondere das analytische Konzept der ‘Agency’ im Kontext von Öffentlichkeit ritueller Praktiken und ihre Verhandelbarkeit (insbesondere in pluralen Migrationskontexten) in die Untersuchung integriert werden muß. Den Migrationskontext betreffend wurden die Faktoren der Stimulation von religionsbezogener Identität im Zusammenhang mit Verfolgungssituation und Asylverfahren, der Wechsel von ‘Face-to-face Communities’ zu ‘Imagined Communities’, der Akkulturation, insbesondere der bei den einzelnen Gruppen zu beobachtende Sprachwechsel in der zweiten und v. a. dritten Generation, sowie die globale Synchronisierung durch den modernen, internationalen Kalender thematisiert. Als besonders wichtig wurde auch der Aspekt der Räumlichkeit, der in vielen der Referate in der einen oder anderen Ausprägung ausgeführt wurde

(Entstehen spezieller Räume und Gebäude zur Durchführung von Ritualen, Symbole der Topographie, Transferierung von 'heiligen Orten', etc.), empfunden.

Robert Langer (13.02.2003)

**Ausgefallene Beiträge** (für die Publikation vorgesehen):

Prof. Dr. **Jalile Jalil** (Indogermanistik, Universität Wien)

**“Ritualtraditionen der Yezîdî Kaukasiens nach zwei Migrationen (nach dem Ersten Weltkrieg und nach dem Ende der Sowjetunion)”**

Die erste Migration ereignete sich am Ende des Ersten Weltkrieges 1918, als die türkische Armee nach dem Fall des russischen Zaren die Gebiete von Kars, Ardahan u. a. von Rußland zurückeroberte. Yezîdî flüchteten aus den genannten Gebieten, sowie aus dem Vilâyet Van nach Armenien und Georgien, wo bald darauf das bolschewistische Regime die Macht erlangte, ein Regime, für das der Atheismus eine wichtige ideologische Säule darstellte. Trotz dieser schwierigen Situation konnte die religiöse Gemeinde der Jesiden weiter existieren. Zwar verloren einige jesidische Feste ihre Funktion in der Gesellschaft, religiöse Rituale blieben aber bei Eheschließungen und Trauerfeierlichkeiten erhalten. Mit den Veränderungen und neuen Entwicklungen der sozioökonomischen Lebensbedingungen der Jesiden haben auch die Rituale neue Formen angenommen. Einige gerieten unter den Einfluß der Moderne. Andere wurden in der neuen christlichen Umwelt (Armenien und Georgien), befreit von islamischer Unterdrückung, wieder belebt und werden bis heute praktiziert. Beispielsweise: Alkoholverbot, insbesondere für Produkte von Weintrauben, wird nicht mehr eingehalten; Wiederkehr der alten Tradition, Grabdenkmäler aufzustellen. Ein Teil des Vortrages ist der Darstellung der Entwicklungsdynamik dieser Rituale gewidmet. Dabei werden insbesondere die Unterschiede zwischen Städten und Dörfern herausgearbeitet. Der zweite Teil des Vortrages befasst sich mit neuen Migrationen von Jesiden aus Armenien und Georgien in verschiedene Republiken der ehemaligen Sowjetunion, insbesondere nach Rußland. Er enthält eine Analyse des anhaltenden Migrationsprozesses und der daraus entstehenden Gefahren für die Zukunft der jesidischen Gemeinde insgesamt und ihre Rituale im Besonderen.

Dr. **Michael Nijhawan** (Ethnologie Südasiens, SFB 619, Universität Heidelberg):

**“Gurdwaras und Rituale der Sikh-Diaspora”**

Dieser Beitrag befasst sich, in historischer und ethnologischer Perspektive, mit der Rolle von Ritualpraktiken der Sikh-Gemeinden in Nord-Amerika, Großbritannien und Deutschland. Obgleich sich orthodoxe Sikhs von populären Formen der Heiligenverehrung und Krishnaverehrung abgrenzen, indem sie ihre eigene Religion als “nicht ritualistisch” bezeichnen, läßt sich dennoch feststellen, dass liturgische Praxis, kommemorativ Rituale der Märtyrererinnerung, sowie öffentliche Prozessionen zu Festtagen (territoriale Rituale) eine zentrale Rolle bei der Herausbildung einer transnational vernetzten und agierenden Sikh-Gemeinde. Historisch betrachtet haben sich diese Ritualformen in direkter Wechselwirkung (Nähe und Abgrenzung) mit islamischen als auch hinduistischen Praktiken herausgebildet. Gerade in der Märtyrerverehrung finden sich starke Anbindungen an den Kerbela-Mythos. Angesichts der fokussierten Thematik des Ritualtransfers werden zwei Themen vorrangig behandelt: Erstens wird argumentiert, dass die Zirkulation der Ritualexpertise zwischen der Region Punjab in Indien und der Sikh-Diaspora Ritualtransfer zu einer wechselseitigen, reziproken Angelegenheit macht. Zweitens wird versucht neben den Veränderungen der Ritualperformanz auch die Bedeutung der Ritualorte analytisch zu fassen. Dies geschieht anhand von Konzepten der Verräumlichung sozialer Praxis und Territorialität der Identitätsbildung, die (so die Annahme des SFB Teilprojektes A4 zum Thema “Territorialität und Agency in Ritualen”) als konstitutiv für die jeweils beobachteten Ritualkomplexe zu verstehen sind.