

Aktuelle Verbreitung Sowie Rechtliche und Politisch-Soziale Situationen, Bedingungen und Probleme der Aleviten, Bektaschi und Anderer Heterodox Beeinflusster Sufi-Orden in Südosteuropa

Christoph GIESEL*

Current Spread and legal, socio-political Situation, Conditions and Problems of the Alevites, Bektashi and other heterodoxically influenced Sufi Orders in Southeast Europe

Abstract

The Islamic mystic and heterodox groups of the Alevites and Bektashi in Southeast Europe, which are partially characterised by Shiite elements, are idiosyncratic and divergent phenomena that have so far attracted little academic or public attention. They exist in the strongly Sunni environment that characterises Islam in the Balkans and have exerted a partial religious influence on some of the originally Sufi orders that can be found in the region. After the end of Ottoman rule, the Alevites and Bektashi experienced a particularly serious loss of significance and numeric decline. Since the 1990s, modest religious revival processes occurred amongst these groups. These, however, coincided and interacted with dynamic and ambivalent processes of further religious, cultural and socio-political marginalisation and assimilation (and entailed a corresponding loss of knowledge and significance). This paper sketches the contemporary condition of the remaining Alevites and Bektashi in the Southeast European states whilst occasionally mentioning other Sufi orders which are closely related to these groups. It describes and analyses the extraordinarily diverse and complicated legal, political and social situations, conditions and problems which they face in this region.

Key Words: Islamic Mysticism versus Radical Islamism, religious-confessional Minorities, Transition Societies in Southeast Europe, legal, political and social problems of minorities, *religious revival*- Process, Multi-religiosity and Multi-ethnicity

Güneydoğu Avrupa'da Yaşayan Alevilerin, Bektaşilerin ve Sünni Olmayan Sûfi Tarikatların Yayıldıkları Coğrafyalar ve Bu Toplulukların Hukuki, Siyasal ve Sosyal Sorunları

Özet

Güneydoğu Avrupa'da yaşayan Şiiliğe bağlı yani mistik ve Sünni olmayan İslâm anlayışına sahip olan Aleviler ve Bektaşiler, güçlü bir Sünni İslâm itikadının egemen olduğu Balkanlar'da ne yeterince kamuoyunda dikkat çekmiş ne de bilimsel arařtırmalara konu olmuşlardır. Bu gruplar Balkanlar'da özellikle Osmanlı egemenliğinin sona ermesinden sonra ileri derecede anlamsızlaşmış ve önemlerini kaybetmişlerdir. Ancak bu dini gruplar 1990'lı yıllardan itibaren bir yandan mütevazı dini bir yükseliş sürecine girmiş olsalar da diğer yandan da dini, kültürel, siyasal ve sosyal bakımlardan bir dışlanmaya ve asimilasyona maruz kalmışlardır. Tabii ki buna bağlı olarak bir anlam ve bilgi kaybına da uğramışlardır. Bu arařtırma Güneydoğu Avrupa ülkelerinde yaşayan Alevilerin, Bektaşilerin ve bu dini anlayışa yakın Sûfi tarikatların günümüzdeki durumları hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca bu grupların yaşadıkları ülkelerde karşı karşıya oldukları çok yönlü karmaşık hukuki, siyasal ve toplumsal şartları ve sorunları çözümlemeye tabii tutulmaktadır.

* Dr. phil., Universitätsdozent für „Kaukasiologie / Kaukasusstudien“, „Südosteuropastudien“ und „Südslawistik“ an der Friedrich-Schiller-Universität Jena / Deutschland, E-mail: ch.gi@web.de

Anahtar Kelimeler: Köktenci İslamcılığa Karşı İslami Mistiklik, Dini Azınlıklar, Güneydoğu Avrupa'daki Geçiş Toplulukları, Hukuki, Siyasal ve Sosyal Sorunlar, Azınlıklar, Dindarlaşma Süreçleri, Çokdindarlık, Çoketniklik

Ausgangsproblematik, thematische Kernaspekte und Materialbasis

Die konfessionelle Vielfalt Südosteuropas lässt sich entgegen weitläufiger Wahrnehmungen nicht nur beim Christentum sondern auch innerhalb des südosteuropäischen Islam feststellen. Dort spielt zwar das Sunnitentum eine stark dominierende Rolle, jedoch finden sich auf dem Balkan auch Formen heterodoxer islamischer Ausprägungen, die überwiegend schiitische Ursprünge aufweisen und sich in ihren religiösen Philosophien und Praktiken in vielen Dingen vom „orthodoxen“ Mainstream des sunnitischen und schiitischen Islam unterscheiden.

Das umfasst in erster Linie die heterogene und stark endogame Glaubensgemeinschaft der Aleviten sowie den sehr eng mit dieser verbundene islamisch-mystische Sufi- bzw. Derwischorden der Bektaschi. Von Anatolien ausgehend haben sich diese Religionsformen spätestens im Rahmen der osmanischen Eroberungen ab dem 14. Jh. zunehmend auch in Südosteuropa verbreitet und weiter entwickelt. Daneben weisen auf dem Balkan auch eine Reihe weiterer, ursprünglich sunnitisch orientierter Sufi-Orden partielle, aus der Schia entstandene Merkmale des Alevitentums auf, die z.B. im Laufe der vergangenen Jahrhunderte bzw. während der osmanischen Herrschaft unter Vermittlung des einflussreichen Bektaschi-Ordens überwiegend sekundär Eingang in die religiöse Philosophie und Praxis dieser Gruppen in Südosteuropa gefunden haben. Dabei spielt jedoch auch die Tatsache eine wichtige Rolle, dass sich diese Orden über eine lange historisch-spirituelle Abstammungslinie bzw. Überlieferungskette (silisile) über Ali (als zentrale Persönlichkeit des Schiitentums) und nicht über Abu Bakr (als zentrale Persönlichkeit des Sunnitentums) direkt mit dem Propheten Muhammad verbunden sehen. Das betrifft vor allem die islamisch-mystischen Ordensgemeinschaften bzw. Derwisch-Bruderschaften der Mevlevi (Mevlana), Sa'adi, Halveti (Khalvati), Rifai (Rufai), Kad(i)ri, Melami, Schazeli (Schadhili), Tidschani u.a., die dadurch eine gewisse partielle Nähe zum Aleviten- und Schiitentum aufweisen können.¹

Nicht nur aufgrund ihrer (im Vergleich zu den sunnitischen Muslimen) geringen Gesamtgruppenstärke und ihrer oftmals öffentlichen Zurückhaltung sondern auch aus anderen, politisch-historischen, sozio-religiösen und sozialpsychologischen Gründen werden diese Gemeinschaften auf dem Balkan im Gegensatz zu den Aleviten und Sufi-

¹ Der auf dem Balkan sehr aktive Nakschibendi-Orden stellt hierbei eine Besonderheit bzw. Ausnahme dar, da er dort nahezu der einzige Orden ist, der in diesem Kontext über seine spirituelle Überlieferungskette nicht über Imam Ali sondern Abu Bakr mit dem Propheten Muhammad verbunden ist und dadurch eine rein sunnitische Ausrichtung aufweist. Eine weitere Besonderheit lässt sich in diesem Kontext auch bei allen in Bosnien-Herzegowina aktiven Sufi-Orden (z.B. Mevlevi, Halveti, Kadiri u.a.) feststellen, die im Gegensatz zu ihren Ordensbrüdern im albanischen Siedlungsraum kaum oder keine alevitischen oder schiitischen Glaubenselemente aufweisen, da sich in Bosnien die sunnitische Orthodoxie bzw. Dogmatik im Gegensatz zum Einfluss der Bektaschi historisch stärker etablierten konnte; vgl. Aawsat.com, An-Naqšbandiyya .. tariqa şūfiyya talbasu 'abā'at as-siyāsa [arab., dt.: Die Naqschbandiyya. Ein Sufi-Orden, der sich in ein politisches Gewand kleidet], in: Şahîfat aş-Şarq al-Awsat (online), 04.06.2010 (Veröffentlichung), archive.aawsat.com/details.asp?issueno =11700&article=572396#.WGuLCX2K6aM.; (05.07.2016). Clayer, Nathalie, Netzwerke muslimischer Bruderschaften in Südosteuropa, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hrsg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 26.04.2012, www.ieg-ego.eu/clayer-2011-de, S. 3f. (04.02.2017). Clayer, Nathalie / Popovic, Alexandre, A New Era for Sufi Trends in the Balkans, in: ISIM Newsletter 3/1999; Schwartz, Stephen (a), Jedan drugačiji Islam. Sufizam i put ka globalnoj harmoniji, Sarajevo (Udruženje Mozaik), 2009, S. 99f.

Orden in der Türkei öffentlich meist nur sehr peripher wahrgenommen.² Insbesondere die politisch-historischen Entwicklungen in den Jahrzehnten nach dem Rückzug der Osmanen aus weiten Teilen des Balkans infolge des Ersten Balkankrieges (1912) und in der 2. Hälfte des 20. Jh. katalysierten hierbei einen gravierenden Schwund der islamisch-heterodoxen Gruppen in Südosteuropa.

Der vorliegende Aufsatz befasst sich in erster Linie mit den aktuellen rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Situationen, Bedingungen und Problemen der Aleviten und Bektaschi in den Einzelstaaten Südosteuropas (unter peripherem Einbezug der dortigen schiitisch bzw. alevitisch beeinflussten Sufi-Orden originär bzw. primär sunnitischen Hintergrunds). Um in diesem Rahmen zu einem besseren Verständnis der Thematik der Aleviten und Bektaschi mit einem speziellen Fokus auf den Balkan beizutragen, werden im folgendem Einleitungsteil in sehr kurz und selektiv zusammengefasster Form grundsätzliche Informationen zu Entstehung, religiösen Grundmerkmalen, politisch-sozialer Lage, Verbreitung und Verschmelzung des Aleviten- und Bektaschitums in Kleinasien und Südosteuropa vom 13. bis 19. Jh. dargelegt. Anschließend erfolgt ein kompakter Überblick zu den politischen, gesellschaftlichen und rechtlichen Entwicklungen und Situationen der Aleviten und Bektaschi auf dem Balkan seit dem Ende der osmanischen Herrschaft im 20. Jh. Als Resultat dieser langwierigen Entwicklungen erweist sich schließlich auch der heutige räumliche Verbleib der Aleviten und Bektaschi (sowie auch der schiitisch-alevitisch beeinflussten, sunnitischen Sufi-Orden) in Südosteuropa. Eine dementsprechende Bestandsaufnahme unter Berücksichtigung der Aspekte der ethnischen und subkonfessionellen Ausrichtungen und Verbreitungen einerseits sowie der geographischen und demographischen Verortungen der jeweiligen Gruppen nach Einzelstaaten andererseits erfolgt im Anschluss an die historisch-religiösen Darlegungen als Einstieg in das Hauptthema der aktuellen rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Situationen, Bedingungen und Probleme der Aleviten und Bektaschi in Südosteuropa.

Im den folgenden Abhandlungen werden erste Ergebnisse einer längerfristig angelegten und durchgeführten, thematisch weitumfassenden interdisziplinären Studie zu den Aleviten und schiitisch bzw. alevitisch beeinflussten Sufi-Orden im heutigen Südosteuropa dargelegt. Die Materialbasis wurde hauptsächlich im Rahmen von Feldforschungen (Einzel- und Gruppeninterviews, Expertengespräche, teilnehmende

² Letztlich konzentrieren sich die grundsätzlichen öffentlichen politisch-sozialen Diskurse zu den Balkanmuslimen (sowohl im internationalen Rahmen als auch im Kontext der jeweiligen südosteuropäischen Nationalstaaten) thematisch i.d.R. ohnehin weitgehend auf 1.) ihre Rolle im Zuge der religiösen, politischen und wirtschaftlichen Einflussverbreitung der Türkei auf den Balkan und 2.) auf die politisch-religiöse Radikalisierung der sunnitischen Muslime im Kontext der zunehmenden Durchsetzung islamisch-konservativer bis islamistischer Strömungen bei der muslimischen Bevölkerung und hinsichtlich der internationalen Terrorismusproblematik. Dabei richtet sich der thematische Fokus eher auf die Ideologie und Erstarkung der oftmals militanten, radikalislamischen, sunnitischen Minderheitenbewegungen der Wahabiten und Salafiten in Südosteuropa (aus deren Reihen sich mittlerweile zahlreiche Angehörige den Kämpfern des „Islamischen Staates“ in Syrien und im Irak angeschlossen haben). In diesem Zusammenhang wird die interessante Tatsache übersehen, dass die religiösen Philosophien der Aleviten und der dazugehörigen bzw. durch diese beeinflussten Derwisch-Orden innerhalb des heterogenen Islam an sich einen religiösen und sozialen Gegenentwurf zu den Glaubens- und Lebensvorstellungen der islamisch-konservativ bis radikal islamistisch eingestellten sunnitischen (und natürlich auch schiitischen) Gruppen darstellen. Das betrifft dabei z.B. nicht nur soziale und alltagspraktische Angelegenheiten sondern auch Verhaltensweisen und Attitüden gegenüber Personen anderer Religions-, Konfessions- und Kulturzugehörigkeiten, denen die Aleviten, Bektaschi sowie auch die Angehörigen anderer Sufi-Orden in der Praxis oftmals eine besonders große Toleranz und Offenheit entgegen bringen.

Beobachtungen, Bibliotheks- und Archivrecherchen) gewonnen, die in den Jahren 2012, 2014 und 2016 in Albanien, Kosovo, Mazedonien, Bulgarien, Griechenland, Bosnien-Herzegowina und der Türkei durchgeführt wurden.³ Diese daraus resultierenden Erfahrungen und Ergebnisse werden durch Angaben aus der Fach- und Sachliteratur sowie aus facettenreichen Medien- und Onlinebeiträgen ergänzt. Eine ausführlichere Darlegung von bereits ausgewerteten Materialien zu kulturellen, psychologischen historischen, philosophischen, sozialen, transnationalen, religiösen u.a. Themenaspekten wird in absehbarer Zeit in Form weiterer Publikationen erfolgen.

Ein selektiver Querschnitt durch allgemeine historische, religiöse und soziokulturelle Grundaspekte des Aleviten- und Bektaschitums

Bei den religiös- bzw. konfessionell-kulturellen, politischen, sozialen und historischen Facetten der Aleviten, Bektaschi und den weiteren Derwisch-Orden des Balkans handelt es sich um ein komplexes, kontroverses und z.T. undurchsichtiges Thema, das eine große Quellen- und Forschungslücke und dementsprechende Unklarheiten und Widersprüchlichkeiten aufweist, was die heutige Forschung dazu dementsprechend schwierig gestaltet. Aufgrund der besonderen Komplexität der Gesamthematik und des begrenzten Publikationsrahmens kann die Auswahl sowohl von grundlegenden Kernaspekten als auch von inhaltlich tiefer gehenden Einzelbeispielen im folgendem Kapitel nach kritischer Abwägung der Angaben aus verschiedenen Fachquellen nur selektiv und zusammenfassend verkürzt und somit ohne den Anspruch auf inhaltliche Vollständigkeit erfolgen. Hierbei wird in den Fußnoten jedoch auf reichlich weiterführende Fachliteratur verwiesen.

Die Entstehung und Durchsetzung der Eigen- und Fremdbezeichnung als „Aleviten“ bzw. „Anhänger Alis“ setzte sich erst am Ende eines jahrhundertlangen, umstrittenen historisch-religiösen Entstehungs- und Weiterentwicklungsprozess des „Alevitentum“ bzw. „Alevismus“ durch. Grundsätzlich können diese Termini heute als Dachbegriffe für eine heterodoxe islamische Religionsphilosophie mit verschiedenen Ausprägungen und Strömungen interpretiert werden. Hierbei handelt es sich um ein Konglomerat aus: 1.) Elementen des (zwölfer-) schiitischen Islam⁴, 2.)

³ Die Untersuchungen im Jahre 2012 wurden für eine Teilstudie im Rahmen des Forschungsprojektes „Muslime auf dem Südbalkan im 21. Jahrhundert: Zwischen Transnationalismus und Reethnisierung“ (Förderschwerpunkt „Islam, moderner Nationalstaat und Transnationalismus“ der Gerda-Henkel-Stiftung) an der Humboldt-Universität Berlin durchgeführt. Die weiterführenden Untersuchungen ab 2014 fanden im Rahmen eines Post-Doc-Forschungsprojektes am DFG- Graduiertenkolleg 1412 „Kulturelle Orientierungen und gesellschaftliche Ordnungssysteme in Südosteuropa“ an der Friedrich-Schiller-Universität Jena statt. Grundzielsetzung dieser Untersuchung war die Erfassung und Analyse der komplexen kulturell-religiösen, sozialen und politischen Situation und Interaktionsprozesse der Balkan-Aleviten und mit diesen in einem Zusammenhang stehenden Derwisch-Orden im Kontext der allgemeinen ethnischen und religiösen Minderheitenproblematiken Südosteuropas einerseits sowie der zunehmenden Trans- und Internationalisierung dortiger sozialer Prozesse bzw. Dynamiken im 21. Jh. andererseits. Für die besondere Unterstützung bei den bisherigen Feldforschungen bedanke ich mich herzlich bei Dr. habil. Burak Gümüş (Edirne - Türkei), Klodiana Çollaki (Tirana - Albanien), Hysen Sulejmani (Kičevo – Mazedonien / Tirana – Albanien / Ankara - Türkei), Baba Mumin Lama (Gjakovë - Kosovo), Vejsel Bajram (Razgrad - Bulgarien), Derviş Abdulmutalip Bekiri (Tetovo - Mazedonien), Doğan Bermek (Istanbul - Türkei) und Ahmet Kara Hüseyin (Roussa - Griechenland).

⁴ Das betrifft z.B.: 1.) die Verehrung der zwölf Imame, insbesondere jedoch die tief verankerte Verehrung von Imam Ali (und seiner Söhne Hasan und al-Husain); 2.) das rituelle Gedenken an die Schlacht von Kerbela im Jahre 680 und das Begehen des darauf Bezug nehmenden Aschura-Festes als Trauerfeierlichkeit für den getöteten Imam Husain nach speziell alevitischem Brauchtum (z.B. Verzicht auf Passionsspiele mit Selbstgeißelungen u.v.a.; 3.) die Praktizierung des alten persischen (und kurdischen) Feiertags bzw.

religionsphilosophischen Elementen der islamischen Mystik bzw. des Sufismus (insbesondere des Bektaschitums) und 3.) synkretistischen (und gnostischen) Formen bzw. Elementen aus a) verschiedenen vorislamischen Religionen Mesopotamiens, Persiens sowie des südlichen und östlichen Asiens (z.B. des Buddhismus, Zoroastrismus, Manichäismus und Schamanismus); b) archaischen bzw. heidnischen Religionsmerkmalen der Turkstämme, die nach Anatolien eingewandert sind, sowie der dortigen iranischen Stämme, aus denen die heutigen Kurden (und Zaza) hervorgegangen sind und c) den abrahamitischen Buchreligionen des Christentums und Judentums, wobei infolge intensiver alevitisch-christlicher Kontaktbeziehungen in Anatolien und auf dem Balkan insbesondere auch christliche Glaubensvorstellungen im Alevitentum aufgenommen wurden.⁵

Das religiös mit den Aleviten in einem engen Zusammenhang stehende Bektaschitum, welches institutionell durch den Bektaschi-Orden in Erscheinung tritt, wird aus heutiger Perspektive als eine spezifische, sufistische Ausrichtung bzw. als symbiotischer Teil des weitläufigen, heterogenen Alevitentums aufgefasst. Seit der Entstehung der Gruppen⁶ ab dem 13. Jh. kam es im Verlaufe der Jahrhunderte zunehmend zu Annäherungs- und Verschmelzungsprozessen, wobei sich auch hier gruppenintern und regional unterschiedliche Strömungen innerhalb der Gruppen ausgeprägt haben. Deshalb erweist es sich stellenweise und kontextabhängig als schwierig, klare Unterscheidungen zwischen den beiden religiösen Gruppen vorzunehmen. Daher wird in der (insbesondere türkischen) Fachliteratur mittlerweile auch häufig der Begriff Bektaschi-Aleviten bzw.

Neujahrsfests *Nowruz*, an dem die Aleviten und Bektaschi zeitgleich den Geburtstag von Imam Ali feiern u.a.; vgl. z.B. Erdemir, Aykan / Yaman, Ali, *Alevism-Bektashism. A Brief Introduction*, Istanbul (CEM Foundation Publications), 2006, S. 9-11, 43-50, 62; Stoyanov, Yuri, *Contested Post-Ottoman Alevi and Bektashi Identities in the Balkans and their Shi'ite Component*, in: Ridgeon, Lloyd (Hg.), *Shi'i Islam and identity: religion, politics and change in the global Muslim community*, London (Tauris), 2012, S.170-209, hier S. 186f.; Telbizova-Sack, Jordanka (b), *Die Aleviten Bulgariens – Tradition und Neubestimmung im Kontext gesellschaftlichen Wandels*, in: Voß, Christian / Telbizova-Sack, Jordanka (Hg.), *Islam und Muslime in (Südost)Europa im Kontext von Transformation und EU-Erweiterung*, München/Berlin (Kubon & Sagner), 2010, S. 173-194, hier S. 192f.

Dass sich Kernaspekte der alevitischen Theologie aus dem Schiitentum heraus entwickelt haben, bedeutet jedoch nicht automatisch, dass sich die alevitische Theologie im Laufe der Jahrhunderte grundsätzlich konform zu der des Schiitentums weiterentwickelt hat und dabei das religiöse schiitische Rechtsverständnis im Alevitentum adaptiert wurde. Speziell zu theologischen Interpretationsfragen z.B. im Hinblick auf Glaubens- und Gottesvorstellungen sowie zur Praktizierung der Religion lassen sich grundlegende Differenzen zwischen dem orthodoxen Schiitentum und dem heterodoxen Alevismus feststellen (vgl. Stoyanov 2012, 191-193, 208). Hierbei handelt es sich oftmals sogar um Unterscheidungsmerkmale, die die orthodoxen Ausprägungen des sunnitischen und schiitischen Islam gemeinsam aufweisen und vom Alevitentum unterscheiden.

⁵ Vgl. Erdemir/ Yaman, op. cit., S. 7-11, 43-47; Kreiser, Klaus / Neumann, Christoph K., *Kleine Geschichte der Türkei*. Bonn (Bundeszentrale für politische Bildung), 2006, S. 61f.; Mélikoff, Irène, *L'Islam hétérodoxe en Anatolie*, in: *Turcica* 14, Paris, 1982, S. 142-154; Stoyanov, op. cit., S. 177-179 u.a.

⁶ Zu den Wurzeln der alevitischen Glaubensrichtung und des Bektaschitums vgl. z.B. Erdemir / Yaman, op. cit., S. 23-26, 40f.; Kreiser / Neumann, op. cit., S. 61f., 109; Norris, Harry Thirlwall (a), *Islam in the Balkans. Religion and society between Europe and the Arab World*, Columbia (University of South Carolina Press), 1993, S. 88-90, 95; Sözer, Hande, *Managing Invisibility: Dissimilation and Identity Maintenance among Alevi Bulgarian Turks*, Leiden (Brill), 2014, S. 128; Stoyanov, op. cit., S. 181, 198 u.a. Bestimmte Theorien weisen dabei im Kontext der Ursprünge des Alevitentums nicht nur auf die (ausschließliche) Rolle turkmenischer sondern auch iranischstämmiger bzw. kurdischer Stämme, vgl. z.B. Leezenberg, Michiel, *Kurdish Alevi and the Kurdish Nationalist Movement*, in: White, Paul J. (Hg.), *Turkey's Alevi Enigma. A comprehensive overview*, Leiden (Brill), 2003, S. 197-215; White, Paul J., *The Debate on the Identity of the Alevi Kurds*, in: White, Paul J. (Hg.), *Turkey's Alevi Enigma. A comprehensive overview*, Leiden (Brill), 2003, S. 17-33 u.a.

Aleviten-Bektaschi verwendet. In einem weitläufigeren Betrachtungskontext werden stellen- und kontextweise (sowohl im Rahmen von Fremd- als auch Eigenwahrnehmungen) ebenso die im vorangegangenen Einleitungskapitel bereits benannten, partiell schiitisch bzw. alevitisch beeinflussten Sufi-Orden sunnitischen Ursprungs dem Alevitentum zugeordnet.

Der Dualismus aus Herausbildung und Verfestigung der wichtigsten und bis heute feststellbaren gemeinsamen und unterschiedlichen Kernmerkmale bei Aleviten und Bektaschi lässt sich insbesondere auf die historischen, politischen und sozialen Bedingungen im Osmanischen Reich des 15. und 16. Jh. sowie die daraus resultierenden Weiterentwicklungen bis zum 19. Jh. zurückführen. Infolge der Eskalation des Konflikts zwischen den Osmanen und den persischen, streng schiitisch orientierten Safawidendynastie, die eine Territorialexpansion auf Kosten der Osmanen anstrebte, und der (gegen die zunehmende osmanische Zentralisierungs-, Steuer- und Sunnitisierungspolitik gerichteten) Aufstände der heterodoxen Gruppen der Babai und Ksilbaschi, die als Vorgängergruppen des heutigen Alevitentums gelten (s.u.) und sich mit den Safawiden gegen die Osmanen verbündeten, kam es ab dem 15. Jh. zu einer Verschärfung sunnitisch-schiitischer Gegensätze im Osmanischen Reich. Infolgedessen wurden die Ksilbaschi, Babai und andere heterodoxe Gemeinschaften (auf die ab dieser Zeitphase auch der Begriff „Ksilbaschi“ pejorativ ausgedehnt wurde) insbesondere aufgrund ihrer spezifischen Glaubensausrichtungen und Unterstützungen der Safawiden spätestens ab dem 16. Jh. offiziell als Häretiker sowie Verräter betrachtet und vollständig entrechtet, was seitens des osmanischen Staates zu langfristigen, umfangreichen und konsequenten Unterdrückungs-, Verfolgungs- und Bestrafungsmaßnahmen (z.B. Massaker, Verbannungen, Masseneinkerkerungen, Massendeportierungen und blutige Niederschlagungen langwieriger Gegenstände) gegenüber diesen Gruppen führte.⁷

Zwar wiesen auch die Anhänger der Lehre von Hadschi Bektasch zahlreiche religiöse Schnittmengen (und vermutlich auch bestimmte organisatorische Verbindungen) mit den Babai und Ksilbaschi auf. Die Bektaschi blieben jedoch von diesen Verfolgungsmaßnahmen aufgrund ihrer sehr früh erfolgten, engen loyalen Anbindung an die osmanische Elitetruppe der Janitscharen und ihrer unverzichtbaren katalytischen Rolle bei der Stützung der osmanischen Eroberungen und der Islamisierung christlicher Bevölkerungsteile in Südosteuropa, was ihnen ein bestimmtes hohes sozial-religiöses und militärisch-politisches Prestige mit dementsprechenden Vergünstigungen und Entfaltungsmöglichkeiten einbrachte, verschont. Hierbei kam es in Anatolien zunehmend zur staatlich forcierten Herausbildung eines „institutionalisierten Sufismus“, was z.B. im Falle der sufistischen Bewegung der Bektaschi in der zweiten Hälfte des 15. Jh. zu einer Umstrukturierung bzw. zur „eigentlichen“ Ordensgründung führte. In diesem Kontext wurden ebenso staatsfeindliche schiitische bzw. „heterodoxe“ aufständische Gruppierungen und Strömungen diszipliniert, umstrukturiert und zur besseren Kontrolle und Beeinflussung in den Bektaschi-Orden integriert. Zudem suchte ein Teil der Ksilbaschi und Babai infolge der mittlerweile unterbundenen Kontaktmöglichkeiten zu

⁷ Vgl. Erdemir/ Yaman, op. cit., S. 6; Giesel, Christoph (a), Facetten von Multiethnizität und Multireligiosität in der Türkei. Historische Entwicklungslinien und aktuelle Bedingungen im Rahmen politisch-gesellschaftlicher Transformationen, in: Leiß, Olaf (Hg.), Die Türkei im Wandel. Innen- und außenpolitische Dynamiken, Baden-Baden (Nomos), 2013, S. 319-364, hier S. 327; Kehl-Bodrogi, Krisztina, Das Alevitentum in der Türkei: Zur Genese und gegenwärtigen Lage einer Glaubensgemeinschaft, in: Andrews, Peter Alford / Benninghaus, Rüdiger, Ethnic Groups in the Republic of Turkey, Wiesbaden (Reichert), 1989, S. 503-510, hier S. 504f.; Kreiser / Neumann, op. cit., S. 61f., 108f.; Matuz, Josef, Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte, Darmstadt (Primus), 1996, S. 77f.; Stoyanov, op. cit., S. 172-174.

den Safawiden von sich aus eine grundsätzlich stärkere Anbindung an die Bektaschi, um den „Häretiker“-Verfolgungen durch die Osmanen in Anatolien zu entgehen. Durch die Anbindung und Absorbierung von großen Teilen dieser Gruppen entwickelten sich die Bektaschi de facto zwar zur bedeutendsten heterodoxen Gruppierung in Kleinasien. Im Zuge dieser Prozesse waren sie aber ebenfalls verstärkten staatlichen Kontrollmaßnahmen und einem Sunnitisierungsdruck ausgesetzt. Trotz der Bewahrung bedeutender heterodoxer Glaubenselemente wurden sie hierbei unter der Osmanen offiziell bis zum 19. Jh. als ein sunnitischer Derwisch-Orden deklariert.⁸

Die z.T. starken Diskrepanzen in der Behandlung und der sozialen Stellung der religiös eng verbundenen Gruppen der Bektaschi und Aleviten unter den Osmanen erwirkten letztlich auch die Herausprägung der größten Kernunterschiede zwischen dem geistlichen Bektaschitum als Orden und dem „volkstümlich“ ausgerichteten Islam des Alevitentum. Das betrifft in erster Linie unterschiedliche Vorstellungen zur Legitimität der Gruppenzugehörigkeit und der Nachfolge religiöser Oberhäupter. Ein Großteil der Aleviten insistiert in der Frage der Zugehörigkeit dabei auf dem Abstammungs- und Endogamieprinzip. Religiöse Führungsfunktionen können wiederum nur Personen wahrnehmen, deren familiärer Stammbaum auf Imam Ali zurückgeführt wird. Die Angehörigen der alevitischen Glaubensgemeinschaft unterliegen in theoretischer Hinsicht des Weiteren einem strikten Geheimhaltungsprinzip, der so genannten „taqiya“. In diesem Zusammenhang werden religiöse Praktiken nicht öffentlich ausgeübt und unterliegen einer Geheimhaltungspflicht gegenüber Nicht-Aleviten, die von Zeremonien grundsätzlich ausgeschlossen werden. Im Rahmen dessen wurden auch die religiösen Inhalte des Alevitentums lange Zeit lediglich durch mündliche lyrische Formen konserviert und überliefert. Das sollte unter dem Eindruck der starken historischen Verfolgung und Unterdrückung in erster Linie den Bestand der Gruppe schützen (wobei es bei dem alevitischen Geheimhaltungs-, Geburts- und Endogamieprinzip aber heute auch zunehmend zu Aufweichungen kommt).⁹

Im Gegensatz zu den Aleviten konnten die Bektaschi ihre Religionsform oftmals weitgehend unbehelligt praktizieren und entfalten, was hierbei auch die Entstehung eines religiösen, philosophischen und lyrischen Schrifttums bei den Bektaschi ermöglichte. Im Rahmen der durch sie erfolgten missionarischen Verbreitung sowohl des Islam im Allgemeinen als auch der Bektaschi-Lehre im Speziellen standen bzw. stehen die Bektaschi der Aufnahme von neuen Ordensmitgliedern grundsätzlich aufgeschlossen gegenüber. Dabei gilt bis heute: Auch wenn die Zugehörigkeit zum Bektaschi-Orden innerhalb der Familien, die dieser Gemeinschaft angehören bzw. nahe stehen, i.d.R. von Generation zu Generation übertragen wird, kann bei den Bektaschi im Gegensatz zu den Aleviten grundsätzlich jeder Mensch Mitglied der Religionsgemeinschaft werden, insofern er sich mit den Prinzipien, Regeln und Philosophien der Bektaschi identifiziert. Somit wird die Erfüllung von Glaubens- und Verhaltenskriterien für die Mitgliedschaft und die

⁸ Vgl. Clayer, op. cit., S. 2-4; Erdemir/ Yaman, op. cit., S. 6, 25-27, 41f.; Giesel (a), op. cit., S. 327f.; Kehl-Bodrogi, op. cit., S. 504f.; Krämer, Gudrun, Geschichte des Islam, Bonn (Bundeszentrale für politische Bildung), 2005, S. 210-212, 218; Kreiser / Neumann, op. cit., S. 61f., 108-111; Matuz, op. cit., S. 77-82; Norris (a), op. cit., S. 88f.; Schwartz (a), op. cit., S. 122; Sözer, op. cit., S. 128; Stoyanov, op. cit., S. 172-174, 179; Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 179 u.a.

⁹ Vgl. Erdemir / Yaman, op. cit., S. 6-12, 25-27, 40f.; Kehl-Bodrogi, op. cit., S. 503-506, 509; Krämer, op. cit., S. 210; Kreiser / Neumann, op. cit., S.110, Schwartz (a), op. cit., S. 151; Sözer, op. cit., S. 56; Stoyanov, op. cit., S. 174; Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 175, 178-180; 184, 191-194.

Befähigung zur religiösen Führung als ausschlaggebend betrachtet und nicht die Abstammung.¹⁰

Trotz des Bestands dieser Unterschiede führten die in ihrer Gesamtheit vollzogenen politischen, sozialen und religiösen Entwicklungen im Osmanischen Reich ab dem 16. Jh. zu allmählichen Annäherungs- und Verschmelzungsprozessen zwischen den verschiedenen, hier thematisierten Gruppen und bedingten somit die Herausprägung der spezifischen Religionsform, die heute allgemein als Alevitentum bezeichnet wird.¹¹ Die religiösen schiitischen und sufistischen Merkmale der Ksilbaschi und Babai werden in diesem Kontext als Vorstufe des Alevitentums betrachtet und diese Gruppen hierbei stellenweise als „Proto-Aleviten“ bezeichnet. Die gegenseitigen Beeinflussungen, Symbiosen und Verschmelzungen, die sich nicht nur in Anatolien sondern gerade auch auf dem Balkan vollzogen haben, führten langfristig ebenso dazu, dass die Bezeichnungen Ksilbaschi, Aleviten und Bektaschi im Verlaufe der Jahrhunderte allmählich synonym verwendet wurden¹² und heute oftmals kaum mehr voneinander trennbar sind.¹³

Das spiegelt sich auch in den heutigen gemeinsamen religiösen Philosophien und Praktiken der Gruppen wider, die in besonderem Maße durch Universal-, Toleranz- und Humanprinzipien geprägt sind. Eine dogmatische Religionsausübung und -auslegung sowie eine wörtliche Koraninterpretation widerspricht z.B. den Prinzipien des Alevitentums. Ihren islamisch mystischen Vorstellungen entsprechend versuchen sie, die „wahren“ Bedeutungen und Botschaften der Koranverse hinter ihren Offenbarungen zu erschließen bzw. zu interpretieren. Hierbei betrachten sie die im orthodoxen (sowohl sunnitischen als auch schiitischen) Islam bestehenden, unumgänglichen Grundpflichten bzw. die „Fünf Säulen des Islam“ als Äußerlichkeiten und lehnen diese weitgehend ab.¹⁴

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Hierbei bleiben zahlreiche Unklarheiten bestehen, was sich auch in unzureichenden bzw. widersprüchlichen Angaben in der Fachliteratur widerspiegelt. Das betrifft insbesondere den Aspekt des dynamischen Stellenwerts und der zeitlichen Übernahme bestimmter charakteristischer schiitischer Glaubenselemente und sufistischer Lehrgedanken bei den jeweiligen verschiedenen Gruppen bzw. die Frage, zu welchen Zeitpunkten und mit welchen Glaubenselementen sich die Bektaschi, Babai und Ksilbaschi ab dem 13. Jh. in Anatolien und ab dem 14. Jh., insbesondere jedoch ab dem 16. Jh. auf dem Balkan gegenseitig beeinflusst haben.

¹² Letztlich vollzog sich die Genese des Alevitentums mit seinen religiösen und sozialen Institutionen bis zum 19. Jh. Ab diesem Zeitpunkt wurde der Begriff „Ksilbaschi“ schließlich zunehmend durch die Bezeichnung „Aleviten“ ersetzt, hat sich jedoch nichtsdestotrotz bis heute besonders in Bulgarien aber z.T. auch noch in der Türkei (zumeist in pejorativer Form) im Sprachgebrauch bewahrt.

¹³ Vgl. (auch in Bezug auf Fußnoten 11 und 12) z.B. Erdemir/ Yaman, op. cit., S. 6, 25-27; Kehl-Bodrogi, op. cit., S. 503; Krämer, op. cit., S. 218; Kreiser/Neumann, op. cit., S. 110; NORRIS, Harry Thirlwall (b), *Popular Sufism in Eastern Europe. Sufi brotherhoods and the dialogue with Christianity and "Heterodoxy"*, London (Routledge), 2007, S. 123-126; Sözer, op. cit., S. 56; Stoyanov, op. cit., S. 172-174; Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 178f.; URSINUS, Michael: Bektaschi, in: HÖSCH, Edgar / NEHRING, Karl / SUNDHAUSSEN, Holm (Hrsg.), *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Wien / Köln / Weimar (Böhlau), 2004, S. 108.

¹⁴ Im religiösen Alltagsleben machen sich diese Prämissen z.B. dadurch bemerkbar, dass die Aleviten und Bektaschi im Gegensatz zu den Vorschriften und Gebräuchen des orthodoxen Islams: nicht in Moscheen beten, das Ritualgebet (Salat) ablehnen und demzufolge auch keinen Imam als religiösen Funktionsträger kennen, keine Fastenpflicht zum Ramadan besteht (nach einem weniger strengen Reglement wird dabei jedoch im Trauermonat Muharram gefastet), sich nicht an das Bilderverbot halten (z.B. durch das Verwenden von Heiligenbildern, was jedoch z.T. auch im Schiitentum Tradition ist), eine offizielle Gleichberechtigung von Frauen und Männern und keine Verschleierungspflicht für Frauen besteht (Verschleierung) und der Genuss von Alkohol grundsätzlich nicht abgelehnt und z.T. bei religiösen Zeremonien praktiziert, ein übermäßiger Konsum jedoch geächtet wird (Prinzip der Selbstkontrolle). Aufgrund dieser besonderen religiösen Merkmale haben viele Sunniten und Schiiten (insbesondere dabei die meisten islamischen Gelehrten) Vorurteile und Aversionen gegenüber den Aleviten und Bektaschi (sowie z.T. auch gegenüber

Die dazu in Opposition stehende spezifische alevitische Mystik beruht zumindest in normativer Hinsicht auf dem so genannten „Glauben im Herzen“. Damit wird impliziert, dass der Mensch nicht gleich ein guter Mensch ist, wenn er diese „orthodoxen“ Regeln befolgt, sondern wenn er grundsätzlich von innen heraus Gutes tut. Die Grundlage dieses Denkens ist auf den pantheistisch orientierten Glauben zurückzuführen, dass die menschliche Form eine Inkarnation Gottes und der Einklang zwischen Individuum und Gott das höchste menschliche Gut darstellen. Der Sinn des Lebens im Alevitentum ist es dabei, einen Zustand der Erleuchtung bzw. die göttliche Vollkommenheit (*Al-Insān al-Kāmil*) zu erreichen (was z.B. Parallelen zum Buddhismus aufweist). Das orthodoxe Prinzip der „Gottesfurcht“ beim orthodoxen Sunniten- und Schiitentum wird hier durch das Prinzip der gegenseitigen Liebe zwischen Mensch und Gott ersetzt. In diesem Kontext spielt auch das spezifische Gebetsritual der Aleviten und Bektaschi eine wichtige Rolle, das aus der Rezitation von Gedichten, Hymnen und Heldensagen sowie aus Meditationen (Zikr) und dem rituellen Tanz (Semah), der von religiösen musikalischen Darbietungen (Saz) begleitet wird. Der rituelle Tanz, der unter anderem als physisch-geistiger Ausdruck der ewigen Wiederkehr aller Schöpfungen interpretiert wird, ist auch ein sehr wichtiges Element der Zeremonien bei den alevitischen bzw. alevitisch beeinflussten Sufi-Orden sunnitischen Ursprungs.¹⁵ Semah, Saz und Zikr sind dabei wichtige Elemente der praktizierenden Mystik. Der Mensch soll dadurch in Trance und Hypnose versetzt werden, um Gott damit näher zu kommen und seine Liebe zu erfahren. Diese Philosophien und Praktiken gehen in diesem Kontext sehr stark mit grundlegenden Elementen der sufistischen Mystik und ihren Universalismus-Prinzipien konform.¹⁶

Kurzabriss zur Verbreitung und Stellung der Aleviten und Bektaschi auf dem Balkan vom 13. bis 20. Jh.

Aleviten bzw. Kısılbaschi und Bektaschi im osmanischen Südosteuropa

Das Aleviten- und Bektaschitentum sowie auch zahlreiche andere Sufi-Orden fanden spätestens im Zuge der osmanischen Eroberungen ab dem 14. und 15. Jh. auf dem Balkan zunehmend Verbreitung.¹⁷ Aufgrund ihrer engen Anbindung an das osmanische

den anderen alevisierten Sufi-Orden sunnitischen Ursprungs) und betrachten sie meist nicht als Angehörige der islamischen Gemeinschaft der "Umma", der muslimischen Glaubensgemeinschaft in ihrer Gesamtheit. Die Balkan-Aleviten sowie die Mehrheit der anatolischen Aleviten betrachten den Alevismus als eigene Strömung innerhalb des Islam. Viele Aleviten fassen ihre gemäßigte Form des Islam als die ursprüngliche charakteristische Variante des türkischen bzw. anatolischen Islam auf, der sich erst durch hauptsächlich arabische Einflüsse zu seiner heute in der Türkei dominierenden, strengeren orthodoxen Ausprägung entwickelt habe. Eine andere Minderheit innerhalb der alevitischen Gesamtgemeinschaft fasst das Alevitentum als eigenständige, vom Islam mittlerweile losgelöste Religion auf. Vgl. z.B. ELSIE, Robert, *Der Islam und die Derwisch-Sekten Albaniens. Anmerkungen zu ihrer Geschichte, Verbreitung und zur derzeitigen Lage*, in: *Kakanien Revisited* vom 27.05.2004, www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/RElsie2.pdf, S. 1-11, (08.05.2017). hier S. 5f.; Erdemir/ Yaman, op. cit., S. 17, 48-50, 62; Kehl-Bodrogi, op. cit., S. 505 u.a.; Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 176, 190-193; Ursinus, op. cit. u.v.a.

¹⁵ Hierbei kann er sich in Form und Darbietung (z.B. in Form von sich um die eigene Achse drehender Derwische oder eines kollektiven Kreistanzes) von Gruppe zu Gruppe unterscheiden oder wird wie im Falle der Bektaschi (im Gegensatz zu den meisten anderen Sufi-Orden) i.d.R. eher selten oder überhaupt nicht durchgeführt.

¹⁶ Vgl. Elsie, op. cit., S. 5f.; Erdemir/ Yaman, op. cit., S. 43-47, 52f., 60-62; Kehl-Bodrogi, op. cit., S. 506f.; Schwartz (a), 35, 121, 231; Sözer, op. cit., S. 100, 128-130, 145; Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 173-177; u.v.a.

¹⁷ Bereits vor der Präsenz der Osmanen gab es dort bereits missionarische Aktivitäten einzelner islamischer Mystiker, von denen insbesondere Sarı Saltık Dede eine besondere Rolle zukommt. Sein Kult, der sich bereits im 13. Jh. in der Dobrudscha verbreitete, wurde dabei von wandernden Sufi- Derwischen

Staatswesen bildeten nach der schrittweisen osmanischen Eroberung südosteuropäischer Gebiete besonders die Bektaschi spätestens ab dem 16./17. Jh. in Begleitung der Janitscharen eine Vorhut und wichtige Stütze der Osmanen bei weiteren Feldzügen und der nun systematisierter erfolgenden Islamisierung der nichtmuslimischen Bevölkerung. Dabei fungierte der Glaube der Bektaschi als Rückgrat des Systems der Janitscharen. Durch ihre oftmals tolerante, offene und pluralistische Religionsauffassung fanden sie in Südosteuropa schnell Zugang zu Teilen der örtlichen Bevölkerung, fungierten als Vermittler zwischen Islam und Christentum, erwirkten spürbare Konvertierungsprozesse, trugen zur Manifestierung der osmanischen Herrschaft bei und bereiteten auch den Nachzug weiterer türkischer Bevölkerungsteile aus Anatolien sowie anstehende Eroberungsfeldzüge vor.¹⁸ Dadurch erlangten die Bektaschi einen besonders großen politischen, sozialen, religiösen und militärischen Einfluss in vielen Teilen des Balkans, der ihnen dort für längere Zeit eine Blütezeit bescherte.¹⁹

Während sich die Bektaschi und anderen Sufi-Orden jedoch ursprünglich im Rahmen ihrer loyalen Anbindung an das osmanische Staatswesen auf dem Balkan verbreiteten, gelangten die Ksilbaschi und Babai überwiegend im Zuge der „Häretikerverfolgungen“ durch die Osmanen nach Südosteuropa. So wurde ein Großteil der Angehörigen der verschiedenen aufständischen schiitischen bzw. heterodoxen Gruppen Kleinasiens insbesondere im 16. Jh. in Regionen zwangsumgesiedelt bzw. deportiert, die sich heute überwiegend auf dem Territorium der heutigen Staaten Griechenland, Mazedonien, Bulgarien und Rumänien befinden. Ein anderer Teil der anatolischen Ksilbaschi gelangte zeitgleich infolge einer verstärkten Angliederung an den Bektaschi-Orden auf den Balkan.²⁰

heterodoxer Bruderschaften nach ihrer im Zuge der osmanischen Eroberungen erfolgten Ankunft auf dem Balkan im 14. und 15. Jh. aufgegriffen und im Rahmen ihrer ersten Kolonisierungs- und Islamisierungstätigkeiten weiter getragen. Hierbei gelangten zu diesem Zeitpunkt bereits verschiedene heterodoxe Sufi-Gruppen wie die Bektaschi, Kalenderi, Babai u.a. auf den Balkan. Diese standen dabei mit turkstämmigen (halb-) nomadischen Gruppen aus den Reihen der Turkmenen und Yörüken in Verbindung, die von den Osmanen insbesondere bis im 14. und 15. Jh. bevorzugt als Kämpfer für ihre Eroberungsfeldzüge in Südosteuropa eingesetzt wurden, bevor die Janitscharen eine primäre militärische Bedeutung erlangten. Vgl. Clayer, op. cit., S. 1f.; DE JONG, Frederick, Problems Concerning the Origins of the Qizilbaş in Bulgaria: Remnants of the Safaviya?, in: Convegno sul Tema: La Shi'a nell'impero ottomano (Roma, 15 aprile 1991), Rom (Accademia Nazionale dei Lincei), 1993, S. 203–215; Erdemir/Yaman, op. cit., S. 25f.; Norris (b), op. cit., S. 123f. u.a.

¹⁸ Neben den Bektaschi verbreiteten sich im Laufe der Jahrhunderte auch zahlreiche andere Sufi-Orden primär sunnitischen Hintergrunds (z.T. unter Anbindung an die Bektaschi) auf dem Balkan, die (ebenso wie die Bektaschi) nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Islamisierung der eroberten Gebiete an sich leisten sondern oftmals auch als Mittel der osmanischen Sunnitisierungspolitik zur Verbreitung und Festigung der „orthodoxen“ Lehre fungierten sollten, z.B. im Falle der Halweti und Dschelweti (s.u.). Vgl. Clayer, op. cit., S. 1-4, 7-9; Elsie, op. cit., S. 3f., 6; Öz, Baki, Dünýada ve Türkiýe'de Alevi-Bektaşî dergâhları, Istanbul (Can yayınları), 2001; Schwartz (a), op. cit., S. 121f., 151; Sözer, op. cit., S. 128; u.v.a.

¹⁹ Vgl. Clayer, op. cit., S. 1f., 5; Erdemir/Yaman, op. cit., S. 25f.; Norris (a), op. cit., S. 89; Stoyanov, op. cit., S. 180-186 u.a.

²⁰ Ebenso wie in Anatolien kam es im Zuge dieser Entwicklungen auch gerade in Südosteuropa zu verschiedenen langfristigen Prozessen von Beeinflussungen, Annäherungen, Symbiosen, Absorptionen und Verschmelzungen zwischen den Bektaschi, Ksilbaschi bzw. Aleviten, Babai u.a. Dabei bildeten sich gerade auf dem Balkan im Laufe der Jahrhunderte facettenreiche neue und regional z.T. unterschiedlich auftretende besondere Formen und Konglomerate an Teilgruppen und Merkmalen heraus. So haben sich z.B. unter den am Abstammungsprinzip orientierenden Ksilbaschi bzw. Aleviten in Bulgarien bis heute drei verschiedene Hauptströmungen herausgebildet, von denen sich z.B. eine Strömung als „Bektaschie“ und eine weitere als „Babai“ bezeichnet. Das weist unverkennbar auf den jeweiligen Einfluss dieser beiden Gruppen hin, die jeweils aus unterschiedlichen Gründen nach Bulgarien gelangten und sich (ursprünglich) grundsätzlich nicht

Trotz bestimmter Disziplinierungserfolge hat sich das Grundmisstrauen der osmanischen Obrigkeit gegenüber diesen durchgehend als subversiv wahrgenommenen heterodoxen alevitischen Gruppen bzw. Kisilbaschi jahrhundertlang bewahrt, wovon in bestimmten Maße auch die Bektaschi zeitweise immer wieder betroffen waren. Hierbei versuchten die Osmanen je nach Zeitphase und Möglichkeit (besonders ab dem 17. Jh) auch konsequent, nicht nur die schiitischen bzw. heterodoxen Glaubenselemente bei den mit ihnen verbundenen Orden auf dem Balkan sondern auch das dortige Sufi-Brauchtum an sich strategisch zugunsten einer orthodoxeren sunnitischen Religionsauffassung zu marginalisieren und zu bekämpfen, was dementsprechend zu verschiedenen Beeinflussungs-, Kontroll- und Druckmaßnahmen führte. Das führte zwar z.B. zur weiteren partiellen Übernahme sunnitischer Religionselemente bei den Bektaschi (z.B. gelegentliche Moscheebesuche oder eine partielle Adaption schariakonformer Philosophien und Praktiken), die sich aber aufgrund strategischer Verhaltensweisen ihre heterodox-sufistischen Glaubenselemente nichtsdestotrotz auch im Verlaufe der weiteren Jahrhunderte bewahren und letztlich sogar verschiedene sunnitische Orden durch heterodoxe bzw. schiitisch-alevitische Elemente ihrer Lehre beeinflussen konnten.²¹ Aufgrund ihres lokalen Einflussreichtums, ihrer außerordentlich wichtigen Rolle bei der weiteren Islamisierung nichtmuslimischer Bevölkerungsteile (die sich auf dem Balkan konsequent bis zum 19. Jh., stellenweise sogar ins 20. Jh. hinein vollzog) sowie ihrer Unterstützung der osmanischen Soldaten stand der Sultan in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zu den Bektaschi und verschiedenen anderen sufistischen Gruppen, die daraus politisch-soziales und religiöses Kapital schlagen und sich dadurch oftmals ein weitgehend autonomes Handeln in religiösen Fragen sichern konnten.²²

Der Bektaschi-Orden wurde schließlich erst 1826 im Zuge innenpolitischer Auseinandersetzungen zwischen dem osmanischen Sultan Mahmud II. und den Janitscharen verboten und verfolgt.²³ Die Stellung der Bektaschi und Aleviten wurde dadurch zwar auch in Südosteuropa grundsätzlich erst einmal geschwächt. Da die osmanische Zentralgewalt das Verbot jedoch nur konsequent in den Provinzen durchsetzen konnte, in denen sie über eine direkte Autorität verfügte, konnten die Bektaschi ihre Aktivitäten in einigen Regionen des Balkans weiter ungestört durchführen. Das trifft besonders auf den albanisch besiedelten Raum zu. Hier kam es im Zusammenhang mit der erstarkenden albanischen Nationalbewegung ab der zweiten Hälfte des 19. Jh. sogar zu

am Abstammungsprinzip orientieren. Vgl. De Jong, op. cit.; Erdemir / Yaman, op. cit., S. 26; Norris (b), op. cit., S. 98, 123f.; Sözer, op. cit., S. 100, 128, 130; Stoyanov, op. cit., S. 180-183; Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 176 u.a.

²¹ Einerseits wurden sunnitische Religionselemente zum Schein nach außen hin praktiziert oder im Kontext einer sufistisch und islamisch-überkonfessionellen Deutung in ihre Lehren integriert. Andererseits hatte der osmanische Staat letztlich keine Möglichkeiten, alle Sufi-Orden (sowie auch sunnitische Religions- und Rechtsgelehrte) zu kontrollieren und zu sanktionieren, wodurch sich trotz des Primats der sunnitischen Theologisierungspolitik eine bestimmte Heterogenität des Islam im Reich bewahren konnte.

²² Vgl. Clayer, op. cit., S. 2; Elsie, op. cit., S. 4, 6; Erdemir/ Yaman, op. cit., S. 25f.; Giesel(a), op. cit., S. 327f.; Krämer, op. cit., S. 218, 222f.; Kreiser / Neumann, op. cit., S. 62; Sözer, op. cit., S. 128; Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 177, 179.

²³ Infolgedessen kam es zu umfangreichen Vertreibungen, Verbannungen, und Exekutionen von Bektaschi-Angehörigen sowie zur Zerstörung, Enteignung und Übertragung ihrer Konvente und Besitztümer im gesamten Bereich des osmanischen Reiches. Wenngleich dieses Verbot eher politisch motiviert war, wurde es offiziell mit dem religiös bedingten Vorwurf der Häresie und Unmoralität begründet, was in den Jahrhunderten zuvor unter anderem auch als Rechtfertigung für die Verfolgungen der Aleviten und Kisilbaschi angeführt wurde.

einer starken Einflusszunahme und Blüte der Bektaschi, die sich als wichtiger Träger dieser Bewegung etablierten.²⁴

Politische, gesellschaftliche und rechtliche Entwicklungen und Situation im 20. Jh. seit dem Ende der osmanischen Herrschaft auf dem Balkan

Neben den osmanischen Verbots- und Verfolgungsmaßnahmen führte nichtsdestotrotz letztlich gerade das Ende der osmanischen Herrschaft auf dem Balkan zu einer weiteren sehr starken Schwächung der dortigen Bektaschi und Aleviten, da die dortigen neuen christlichen Machthaber im Rahmen der Diskriminierung, Verfolgung, Tötung und Vertreibung muslimischer Bevölkerungsgruppen sowie der verheerenden Vernichtung ihres materiellen Erbes keinen Unterschied zwischen den Konfessionen bzw. heterodoxen und orthodoxen Religionsformen machten. Im Zuge der allgemeinen muslimischen Auswanderungswellen in das verbliebene Osmanische Reich bzw. die spätere Türkei kam es bereits ab 1878 aus Teilen Bulgariens, insbesondere jedoch seit dem Balkankrieg von 1912 auch aus zahlreichen anderen Teilen des Balkans zu vermehrten Migrationen von Bektaschi und Aleviten nach Anatolien und Ostthrakien, da sie trotz der dort ebenso bestehenden Diskriminierungen ihrer Religionsgruppen als muslimische Muhacir bereitwillig aufgenommen wurden und vergleichsweise weniger sozialen und religiösen Problemen ausgesetzt waren, als in ihren südosteuropäischen Heimatregionen. Eine Ausnahme stellte in Südosteuropa jedoch das multireligiöse, muslimisch dominierte Albanien dar, wo die Bektaschi stark verbreitet waren, aufgrund ihrer Verdienste im Rahmen des albanischen *nation building* eine hohe Wertschätzung genossen und 1920 sogar als eigene Religionsgemeinschaft offiziell anerkannt wurden. Mit der zunehmenden Orientierung nach Westen kam es in Albanien aber bereits ab der Zwischenkriegszeit zu einem allmählichen Bedeutungsverlust der Bektaschi und anderer Sufi-Orden. Des Weiteren kam es im Zuge der historisch-politischen Ereignisse ab Anfang der 1920er Jahre auch zu Auseinanderentwicklungen und Konkurrenzaktivitäten zwischen den ethnisch albanischen und türkischen Aleviten und Bektaschi auf dem Balkan.²⁵

Neben der antimuslimischen Politik der christlich dominierten Balkanstaaten führte auch die Atheismuspolitik der kommunistischen Balkanstaaten zu einem weiteren Bedeutungsverlust der Aleviten im 20. Jahrhundert, wodurch viele sowohl alevitische als auch nichtalevitische Sufinetzwerke auf dem Balkan gänzlich verschwanden bzw. stark marginalisiert wurden. Besonders prekär entwickelte sich die Situation im durch das Bektaschitum stark geprägten Albanien, wo 1967 sämtliche Religionsgruppen verboten und rigide verfolgt wurden.

In Jugoslawien gestaltete sich die rechtliche und soziale Situation der Muslime im Vergleich zu den Nachbarstaaten zwar besser. Trotzdem waren die dortigen Sufi-Gemeinschaften auch dort mit verschiedenen Widrigkeiten und Entfaltungsproblemen konfrontiert. Diese ergaben sich sowohl durch die grundsätzliche staatlich-ideologische Atheisierungspolitik als auch im Rahmen der staatlich geförderten und kanalisierten Konsolidierung einer staatskonformen sunnitisch orthodox orientierten und südslawisch dominierten religiösen muslimischen Führungselite. Diese stand wiederum dem albanischen volkstümlichen Sufismus im Kosovo ablehnend gegenüber, da er als

²⁴ Vgl. Elsie, op. cit., S. 4-6; Erdemir/Yaman, op. cit., S. 27f.; Krämer, op. cit., S. 271; Schwartz (a), op. cit., S. 151f.; Stoyanov, op. cit., S. 185f.

²⁵ Vgl. Clayer, op. cit., S. 11; Clayer/Popovic 1999, op. cit.; Elsie, op. cit., S. 3f.; Stoyanov, op. cit., S. 171, 180f., 185-188; Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 180.

theologische und politische Bedrohung empfunden wurde.²⁶ Nichtsdestotrotz verfügten z.B. die Bektaschi im Kosovo bis zum Ende der 1980er Jahre einen offiziell anerkannten Status als eine eigenständige religiöse Gruppierung.

Neben Griechenland ließen sich des Weiteren auch in allen anderen südosteuropäischen kommunistischen Staaten phasenweise mehr oder weniger stark ausgeprägte antimuslimische Ressentiments sowohl auf gesellschaftlicher als auch politischer Ebene feststellen, wobei die Aleviten und Bektaschi ebenso wie in den Jahrzehnten zuvor mit den Sunniten gleichgesetzt wurden. Im kommunistischen Bulgarien waren die Aleviten in den nationalideologisch aufgeheizten Konflikt zwischen der bulgarischen Mehrheit und der muslimisch-türkischen Minderheit eingebettet, der auch zu außenpolitischen Konfrontationen zwischen Bulgarien und der Türkei führte. In diesem Rahmen bemühte sich die bulgarische Regierung in den 1970er und 1980er Jahren um eine Separierung der alevitischen Türken von den sunnitischen Türken bzw. um eine sowohl politisch forcierte als auch wissenschaftlich konstruierte Bulgarisierung der Aleviten zur näheren Anbindung dieser an die bulgarische Gesellschaft. Diese Prozesse führten letztlich zwar einerseits zur Spaltung der alevitischen Gemeinschaft in Traditionalisten und Modernisten und damit auch zu zunehmenden Generationsdifferenzen. Infolge der aggressiven Bulgarisierungsmaßnahmen gegenüber allen Türken Bulgariens in den 1980er Jahren wurde andererseits jedoch bei vielen Betroffenen auch das Gegenteil erwirkt und die soziale Einheit zwischen türkischen Aleviten und Sunniten gestärkt.²⁷

Abgesehen von der Auflösung der Aleviten- und Sufinetzwerke oder der Weiterführung der Aktivitäten im Untergrund wanderten im gesamten Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jh. insbesondere zahlreiche ethnisch türkische Aleviten und Bektaschi in die Türkei aus. Die Auswanderung in die Türkei scheint zwar im Widerspruch zur seinerzeit ebenfalls komplizierten Situation der dortigen Aleviten und Bektaschi zu stehen.²⁸ Die

²⁶ Die dort aktiven Sufi-Orden (einschließlich der Bektaschi) verfügten über relativ weitläufige, sowohl offene als auch verdeckte Aktionsmöglichkeiten und über einen großen gesellschaftlichen Einfluss. In diesem Rahmen wurde von den Sufi-Orden auch die kosovo-albanische Nationalbewegung der 1970er und 1980er Jahre aktiv unterstützt. Die religiösen Praktiken sowie der große Einfluss des Sufismus im ruralen Raum des Kosovo standen in Gegnerschaft zu den Interessen der staatlich kontrollierten, lokal organisierten sunnitisch-islamischen Gemeinschaft des Kosovo, die ethnisch albanisch dominiert und eher im urbanen Raum verwurzelt war. Insofern wurden die religiösen und nationalistischen Aktivitäten der kosovarischen Sufis, die eng miteinander verzahnt waren, sowohl von gesamtstaatlich säkularer Seite als auch von der staatlich angebundenen, geistlichen sunnitischen Elite bekämpft; vgl. Blumi, Isa / Krasniqi, Gëzim, *Albanian Islam(s)*, in: Cesari, Jocelyne (Hg.), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford (Oxford University Press), 2014, S. 475-516, hier S. 484f.; Clayer/Popovic, op. cit.; Koinova, Marija / CEDIME-SE (Center for Documentation and Information on Minorities in Europe - Southeast Europe), *Minorities in Southeast Europe: Muslims of Macedonia, 2000* (Veröff.), www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-macedonia-muslims.PDF, S. 25, 27f.; Stoyanov, op. cit., S. 188f.

²⁷ Vgl. Sözer, op. cit., S. 79f., 98f., 100, 149, 154f.; Stoyanov, op. cit., S. 175f., 184f.; Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 176f., 180-183.

²⁸ Vgl. dazu z.B. Giesel (a), op. cit., S. 346-351, Giesel, Christoph (d), *Genese und Erosion des ethnopolitischen Homogenisierungsdogmas sowie offene Entfaltungsmöglichkeiten ethnischer Gruppen im Rahmen politisch-gesellschaftlicher Liberalisierungsansätze in der Türkei im 20. Jh. (Teil 1: 1919-1980)*, in: *Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi / Electronic Journal of Political Science Studies* 11 (Vol. 6, Nr. 2, Juni 2015), S. 1-44, esbadergisi.com/images/sayi11/aufsatz_giesel_esba_1_teil_2015.pdf; hier S. 11f., 14-17, (04.02.2017). Giesel, Christoph (f), *The Erosion of the Kemalist Dogma of Ethno-Political Homogeneity in the Context of Partial Socio-political Liberalisation Processes in Turkey in the second Half of the 20th Century*, in: Freyberg-İnan, Annette / Bardakçı, Mehmet / Leïße, Olaf (Hg.), *Growing Together, Growing Apart. Turkey and the European Union Today*, Baden-Baden (Nomos), 2016, S. 71-97, hier S. 73-75, 96; Gümüş, Burak, *Zur gegenwärtigen Lage der Aleviten in der Türkei*, in: Leïße, Olaf (Hg.), *Die Türkei im Wandel. Innen- und außenpolitische Dynamiken*, Baden-Baden (Nomos), 2013, S. 257-298 u.v.a.

Motivation zur Auswanderung lässt sich jedoch zum einen durch eine grundsätzlich diffuse (historisch tradierte) protürkische und panislamische Loyalität erklären, zum anderen wurde das Verfolgungspotenzial in der muslimischen Türkei geringer eingeschätzt als unter den Regierungen und gesellschaftlichen Bedingungen in den Balkanstaaten. Der aus dieser Gesamtsituation resultierende Prozess des gravierenden religiösen und kulturellen Wissensverlustes wurde parallel von Atheisierungs- und Sunnitisierungsprozessen bei großen Teilen der in Südosteuropa verbliebenen Aleviten begleitet.

Durch den Zusammenbruch des Kommunismus in Albanien, Bulgarien und dem ehemaligen Jugoslawien in den 1990er Jahren sowie durch die Liberalisierung der Minderheitenpolitik in Griechenland und der Türkei seit dem Beginn der 2000er Jahre boten sich den dort übrig gebliebenen Aleviten, Bektaschi und Mitgliedern anderer Sufi-Orden wieder bessere Entfaltungsmöglichkeiten, z.B.: freiere Religionsausübung, grenzübergreifende Bewegungsfreiheiten (im Falle der ehemaligen kommunistischen Staaten) und die Möglichkeit, sich offen zu organisieren und zu vernetzen.

Das führte zu einer allmählichen Wiederbelebung von organisatorischen und religiösen Tätigkeiten bei den Aleviten und verschiedenen Sufi-Orden innerhalb der einzelnen Balkanstaaten sowie zum allmählichen Aufbau transnationaler Sufi- und alevitischer Netzwerke einschließlich einer Wiederannäherung zwischen türkischen und albanischen Bektaschi. Somit setzten sich Prozesse eines bescheidenen *religious revivals* in Gang, die bis heute andauern, zum Teil sehr schleppend verlaufen und im Wechselspiel mit einem fortschreitenden religiös-kulturellen Wissens- und Bedeutungsverlust stehen.²⁹ Das ist neben mehreren anderen Faktoren nicht zuletzt auch der schwierigen rechtlichen, politischen und sozialen Situation der Aleviten und Bektaschi (sowie auch vielen anderen Sufi-Orden) in den meisten südosteuropäischen Staaten geschuldet, mit der sich nach einem kurzen Exkurs zum heutigen Bestand dieser Gruppen auf dem Balkan das übernächste Kapitel ausführlich auseinandersetzt.

Heutige Verbreitung der Aleviten und schiitisch-alevitisch beeinflussten Sufi-Orden in Südosteuropa

Insbesondere aufgrund der im vorangegangenen Teilkapitel geschilderten historisch-politischen sowie sozialen Ereignisse und Entwicklungen im 20. Jh. haben sich die Präsenz und Anzahl der Aleviten, Bektaschi sowie der anderer Sufi-Orden in Südosteuropa bis heute stark reduziert. Um sich abschließend ein besseres Bild über den heutigen Verbleib der Angehörigen dieser Gruppen machen zu können, wird in den folgenden beiden Teilabschnitten auf Grundlage der wenigen dazu vorhandenen Quellen und eigener Feldforschungsergebnisse versucht, ihre aktuelle numerische und räumliche Verteilung unter Berücksichtigung ethnischer und subkonfessioneller Aspekte zu umreißen.

Ethnische und subkonfessionelle Grundaspekte

Die in Bulgarien und Griechenland lebenden Gruppenangehörigen bekennen sich i.d.R. explizit zum Alevitentum (wenngleich sich einer der verschiedenen Zweige bei den bulgarischen Aleviten als *Bektaschie* bezeichnet) und bewahren oftmals (aber nicht ausschließlich) noch das Geburts- bzw. Abstammungsprinzip und in geringerem Ausmaße auch die „*taqiya*“ (Geheimhaltungsprinzip). Die Existenz anderer Sufi-Orden auf

²⁹ Der Wissensmangel ist jedoch nicht nur eine gruppeninterne Erscheinung. In vielen Balkanstaaten kann auf gesamtgesellschaftlicher Ebene beobachtet werden, dass die örtliche christliche und/oder atheistische Bevölkerung aber auch ein Teil der sunnitischen Bevölkerung oftmals kaum über Informationen zu diesen islamisch heterodoxen Gruppen verfügt oder diese gänzlich unbekannt sind.

bulgarischem Territorium ist zwar historisch belegt, lässt sich aber für die heutige Zeit nur noch in sehr geringem Ausmaße nachweisen.³⁰ In ethnischer Hinsicht bekennen sich die Aleviten Griechenlands und Bulgariens ausschließlich zum Türkentum. Im Gegensatz dazu existiert die in Griechenland und Bulgarien auftretende Form des Alevitentums in Albanien, Kosovo und Mazedonien nicht, wo sich die Gläubigen i.d.R. zum Sufi-Orden der Bektaschi oder zu den dort anderen, aktiven schiitisch-alevitisch beeinflussten Sufi-Orden sunnitischer Herkunft bekennen. Diese werden in ethnischer Hinsicht sehr stark von den Albanern dominiert, die vor den Türken die größte ethnische Gruppe innerhalb der südosteuropäischen Gesamtgemeinschaft der Aleviten und Bektaschi darstellen. Die schiitisch-alevitisch beeinflussten Orden sunnitischen Ursprungs, die nicht genuin bzw. eindeutig dem Aleviten- und Bektaschitum zugeordnet werden können, sind dabei in ihrer Gesamtheit (von vereinzelt Ausnahmen abgesehen) in allen drei Ländern mit ihrer mehrheitlich albanischen Bevölkerung bzw. mit einem großen albanischen Bevölkerungsanteil aktiv.³¹

In Mazedonien und Kosovo weisen viele (grundsätzlich albanisch dominierte) Sufi-Orden (z.B. die Sa'adi) des Weiteren auch eine zunehmend größere Anzahl an Roma unter ihren Mitgliedern auf, was jedoch kaum auf den Bektaschi-Orden zutrifft. Dieser Trend wird unter anderem auf das Bedürfnis nach einem höheren Sozialprestige bei Teilen dieser gesellschaftlich und politisch besonders stigmatisierten und diskriminierten Gruppe zurückgeführt. Nichtsdestotrotz sind die Roma auch in diesem Rahmen Diskriminierungen seitens bestimmter Ordensangehöriger anderer Ethnien ausgesetzt.³² Letztlich gibt es bei den einzelnen Orden sunnitischen Ursprungs stellenweise lokale Ortsableger, deren Mitgliederauswahl nach ethnischen Kriterien erfolgt (z.B. bei Roma oder Albanern).

Des Weiteren sind im westlichen und südwestlichen Kosovo auch einige Angehörige slawisch-muslimischer Gruppen (z.B. der Gorani) Mitglieder in Sufi-

³⁰ Vgl. Clayer, op. cit., S. 3, 9; Norris (b), op. cit., S. 123f.; Sözer, op. cit., S. 100, 128, 130; Stoyanov, op. cit., S. 180; Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 176.

³¹ Die ethnische Differenz zwischen Albanern und Türken innerhalb der südosteuropäischen Gesamtgemeinschaft der Aleviten und Bektaschi hat auch Auswirkungen auf die transnationale religiöse Organisationsstruktur bzw. -ausrichtung. Hierbei ergibt sich jedoch gerade in Mazedonien auch eine sehr gemischte und undurchsichtige Situation (siehe den Teilabschnitt zu Mazedonien des Kapitels „Der Rechtsstand in Fragen der Anerkennung und Gleichberechtigung als eigenständige religiöse Gemeinschaft“). Während die Albaner in der Regel (aber nicht ausschließlich) die religiöse Führungsrolle des Bektaschi-Weltzentrums in Tirana anerkennen, orientieren sich die Balkan-Türken nahezu ausschließlich an verschiedenen religiösen Führungsinstitutionen bzw. -personen in den türkischen Städten bzw. Ortschaften Izmir, Ankara, Hacibektaş u.a., die im Zuge der politisch-sozialen Liberalisierungsprozesse in der Türkei in den letzten Jahren wieder zunehmend einen Einfluss- und Bedeutungszuwachs auf dem Balkan verzeichnen können, ursprünglich überwiegend ethnozentrisch ausgerichtet waren und (sowohl auf innerethnischer als auch interethnischer Ebene) offiziell zumeist in einem konkurrenzorientierten Verhältnis zueinander operieren. Im Gegensatz zur Situation vor einigen Jahren stehen die albanischen und türkischen Gravitationszentren der religiösen Autoritäten der Aleviten und Bektaschi (zumindest inoffiziell) mittlerweile nicht nur ausschließlich in einem Wettstreit zueinander, sondern gehen (auch auf interethnischer Ebene) bedarfsweise flexible, lose bis festere, macht- und interessenorientierte Kontaktverbindungen und Kooperationen miteinander ein. Trotz der Konkurrenzsituation ist es unter vielen albanischen Bektaschi i.d.R. üblich, auch Pilgerreisen nach Hacibektaş zu unternehmen, insofern diese sich finanzieren lassen. Teile anderer Gruppen unter den Alevi-Bektaschi bemühen sich wiederum, Anbindungen an und Beeinflussungen durch beide Gravitationszentren zu vermeiden und sich in diesem Zusammenhang weitgehend eigenständig zu organisieren und entfalten oder suchen die strategisch motivierte Nähe zu mehreren, sowohl albanischen als auch türkischen Führungszentren.

³² Vgl. dazu auch Oustinova-Stjepanović, Galina, Why a Gypsy in Macedonia does not know ‚correct‘ Islam, in: de Munck, Victor C./ Risteski, Ljupcho, Macedonia: the political, social, economic and cultural foundations of a Balkan state, London (Tauris), 2013, S. 162-190.

Bruderschaften. In der Vergangenheit siedelte in Mazedonien (insbesondere im Südosten) des Weiteren eine größere Anzahl an türkischen Bektaschi, von denen bis heute nur noch einige Reste (schätzungsweise etwas mehr als tausend Personen) im Land verblieben sind und überwiegend im Dorf Kanatlarci leben. In einem ebenso geringen Umfang bekennen sich in Westmazedonien auch einige Slawen bzw. Torbeschen zum Bektaschitum. Weit mehr „islamisierte Mazedonier“ bzw. Torbeschen sind jedoch beispielweise Anhänger der Orden der Melami und Halweti.³³ Letzteres trifft auch auf die mazedonischen Türken zu, die ohnehin große Teile der Torbeschen zunehmend ethnisch absorbieren oder teilassimilieren, wobei es sich in diesem Kontext bei nicht wenigen betroffenen Ordensangehörigen als zunehmend schwieriger erweist, nach ethnographischen Kriterien eindeutige Zuweisungen zu slawisch-muslimischen oder türkischen Identitäten oder Zugehörigkeiten vorzunehmen. Daneben gibt es in Mazedonien ebenso wie im Kosovo auch Angehörige der Bektaschi und anderer Sufi-Orden, die aus ethnischen Mischehen stammen oder explizit ethnische Mischidentitäten aufweisen.

Geographische und demographische Verortungen nach Einzelstaaten³⁴ **Bulgarien**

In geographischer Hinsicht verteilen sich die bulgarischen Aleviten, die dort auch als „Aliani“ oder „Kisilbaschi“ bezeichnet werden, weitflächig im östlichen Bulgarien. Siedlungsschwerpunkte, wo es zum Teil auch weitgehend homogen besiedelte alevitische Ortschaften gibt, finden sich in Südostbulgarien in der Region Kärđzali (dort befindet sich auch das historisch-kulturell bedeutende Otman Baba-Tekke), im östlichen Balkangebirge sowie in der nordwestbulgarischen Region Ludogorje mit Razgrad als Zentrum, in deren Nähe sich wiederum das historisch-kulturell bedeutende Demir Baba-Tekke befindet. Im Zuge von Binnenmigrationsprozessen leben zahlreiche Aleviten auch in den wichtigen wirtschaftlichen und industriellen, urbanen Zentren des Landes.

³³ Vgl. Koinova 2000, op. cit., S. 20; Koneska, Elizabeta, Turcite-Bektaši vo seloto Kanatlarci, in: Istorija 1/2 (2005), S. 63-67; Telbizova-Sack, Jordanka (a), Zwischen Hammer und Amboss: Die slawischen Muslime Makedoniens, in: Steinke, Klaus / VOB, Christian (Hg.), The Pomaks in Greece and Bulgaria. A model case for borderland minorities in the Balkans, München (Sagner), 2007, S. 201-225, hier S. 202, eigene Forschungsergebnisse und den folgenden Teilabschnitt).

³⁴ Die Möglichkeiten zur Ermittlung von präzisen Zahlenangaben erwiesen sich im Rahmen der Untersuchung als stark begrenzt. Zur Größe der hier betrachteten Gruppen gibt es grundsätzlich nur unzureichende oder gar keine statistische Erhebungen. Beim verfügbaren statistischen Material handelt es sich i.d.R. um die Volkszählungsergebnisse aus einigen Balkanstaaten, deren Ergebnisse sich insbesondere in multiethnischen und multireligiösen Staaten aus methodologischen, politischen und soziologischen Gründen nicht immer als zuverlässig erweisen. Abgesehen davon berücksichtigen die vorgegebenen Fragekategorien in diesen Erhebungen oftmals nicht die Aleviten und Angehörigen der verschiedenen sufistischen Strömungen. Die Zahlenangaben im Text beruhen (soweit dort nicht anders vermerkt) weitgehend auf zahlreichen örtlichen Schätzungen, die im Zuge der Feldforschungen erfragt und kritisch abgewogen wurden, jedoch ebenfalls die Gefahr von Unzuverlässigkeiten aufweisen und nur eine ungefähre Vorstellung von den realen Gruppengrößen vermitteln können. Bei der auf diesem Wege erfolgten Ermittlung und Darlegung von Zahlenangaben handelt es sich um den Versuch, unter den gegebenen widrigen Umständen einen bestmöglichen, ungefähren Eindruck zur Gruppengröße der Aleviten, Bektaschi und anderen Sufi-Orden in den einzelnen südosteuropäischen Staaten zu vermitteln. In diesem Zusammenhang muss zudem besonders berücksichtigt werden, dass die Erhebung präziserer Angaben (abgesehen von methodologischen Unzulänglichkeiten) gerade aufgrund von Pendelmigrationen, Atheisierungstendenzen, interkonfessionellen Ehen und sunnitischen Teilassimilationen deutlich erschwert wird. Des Weiteren lebt eine sehr große Anzahl an Gruppen- bzw. Familienangehörigen der in den Balkanstaaten lebenden Aleviten und Sufis mittlerweile im Ausland.

Örtlichen Schätzungen zufolge umfasst die Gruppenstärke der bulgarischen Aleviten zwischen 50.000 bis 70.000 Personen. Gemäß der letzten drei Volkszählungen in Bulgarien, in denen für die Aleviten synonym die Kategorie „Schiiten“ verwendet wurde, sank ihre offizielle Anzahl zwischen den Jahren 1992 und 2001 von 83.537 auf 53.021 Personen. In der Volkszählung von 2011 bekannten sich in Bulgarien nur noch 27.407 Personen offiziell zum „Schiitentum“ (bei einer Gesamteinwohnerzahl von 7.364.570 Personen in Bulgarien, von denen sich wiederum 588.318 Befragte als Türken bezeichneten). Zahlreiche Aleviten sind aus zumeist sozialen Gründen mittlerweile ins Ausland (vornehmlich in EU-Staaten) abgewandert und werden von den statistischen Erhebungen z.T. nicht erfasst. Es ist zudem davon auszugehen, dass ein unbestimmter Teil an Personen mit reinem oder gemischtem alevitischem Hintergrund sich aus politisch-sozialen Gründen sowie aufgrund von Atheisierungs- und Assimilationsprozessen anderen Kategorien zugeordnet hat, die in der Volkszählung ebenfalls zur Auswahl standen. Das betrifft z.B. die Kategorien „Sunniten“ (insgesamt 546.004 Personen), „Muslime ohne nähere konfessionelle Bestimmung“ (3.727), „andere Religionen“ (11 444), „keine Religion“ (272 264) oder „unbestimmt“ (409 898). Zudem haben 21,8% der bulgarischen Staatsbürger die Frage nach der Religionszugehörigkeit grundsätzlich nicht beantwortet.³⁵ Des Weiteren ist in dieser Hinsicht zu berücksichtigen, dass sich Personen mit bulgarisch-alevitischem Mischhintergrund auch teilweise als Bulgaren bezeichnet haben. Des Weiteren gibt es wiederum Aleviten, die ihrer Bezeichnung bzw. Kategorisierung als „Schiiten“ ablehnend gegenüberstehen. Hierdurch verdeutlicht sich anschaulich die Problematik bei der Ermittlung von zuverlässigen statistischen Angaben zu bestimmten Minderheitengruppen.

Griechenland

Im Vergleich zu Bulgarien handelt es sich bei den Aleviten Griechenlands nur noch um eine sehr kleine Gruppe, die laut verschiedener Schätzungen ca. 2.000 bis maximal 5.000 Personen umfasst (bei einer Gesamteinwohnerzahl von 10.815.197 Personen in Griechenland im Jahre 2011 und einer geschätzten Anzahl von maximal 100.000 Türken, die in Volkszählungen grundsätzlich nicht erfasst werden). Sie verteilen sich hauptsächlich auf etwa 18 in Grenznähe zu Bulgarien gelegene, kleine Dörfer und Weiler (von denen etwa zwei Drittel ausschließlich alevitisch besiedelt sind) im Nordosten Griechenlands am Ostrand der griechischen Rhodopen. Hauptort ihrer abgelegenen Siedlungsregion ist das Dorf Roussa, in dessen Nähe sich auch das historisch-kulturell bedeutende Tekke „Seyyid Ali Sultan Dergâhı“³⁶ befindet. Einige Aleviten leben zudem in Gebieten der angrenzenden Provinz Komothini, ein weiterer Teil ist aus den Ost-Rhodopen mittlerweile in urbane Zentren mit Schwerpunkt in Komothini aber auch nach Alexandroupoli, Thessaloniki und Athen sowie ins Ausland abgewandert.

Mazedonien

In Mazedonien wird die Gruppenstärke der Angehörigen und nahe stehenden Personen und Familien aus dem Umfeld der Bektaschi und alevitisch-schiitischen Sufi-Orden auf mehrere 10.000 bis über potenziell über 100.000 Personen, die Anzahl der Bektaschi an sich aber nur auf etwa 5000 Personen geschätzt (bei einer in der

³⁵ Vgl. NSI (Nacionalen Statističeski Institut – Republika Bălgarija), Prebrojavanje 2011 (okončatelni dani), Sofija, 2011, www.nsi.bg/sites/default/files/files/pressreleases/Census2011final.pdf, S. 4f, (09.02.2017).

³⁶ Vgl. dazu z.B. Koç, Mehmet, Dünden Bugüne Seyyid Ali Sultan Dergâhı ve Osmanlı Eserleri, Komothini (Seyyid Ali Sultan Dergâhı Koruma Vakfı), 2011.

Volkszählung von 2002 ermittelten Gesamteinwohnerzahl von 2.022.547 Personen in Mazedonien, von denen sich 674.015 Personen bzw. 33,33% der offiziell deklarierten Gesamtbevölkerung allgemein zum Islam bekannten).³⁷ Viele dieser Personen praktizieren die Religion jedoch nicht mehr aktiv und verweisen auf eine historisch-familiäre Herkunft. Angehörige und Unterstützer der partiell schiitisch bzw. alevitisch beeinflussten Gruppen sunnitischen Ursprungs (z.B. Halweti Kadiri, Malami, Rifa'i u.a.) sind in ihrer Gesamtheit in allen Landesgebieten (einschließlich vieler urbaner Zentren) mit muslimischer bzw. mehrheitlich sunnitischer Bevölkerung vorzufinden und in unterschiedlicher Intensität aktiv, wobei die einzelnen Gruppen dabei jeweils unterschiedliche lokale Konzentrationszentren aufweisen können.³⁸ Auch wenn die verschiedenen heterodoxen Religionsgemeinschaften in ethnischer Hinsicht albanisch dominiert werden, stellt Mazedonien das Balkanland dar, dass die größte ethnische Diversität (des Weiteren: Roma, Türken und Torbeschen) innerhalb dieser religiösen Gruppen aufweist.³⁹ Aktive Bektaschi-Tekke gibt es in Mazedonien nur noch in Tetovo (ethnisch rein albanische Angehörige), Kičevo (überwiegend albanische aber auch slawisch-mazedonische bzw. torbeschisch-türkische Angehörige) und Kanatlarci (ethnisch rein türkische Angehörige, die sich von den Mitgliedern der anderen Bektaschi-Tekken und z.T. auch untereinander sozial abgrenzen bzw. sich hierbei z.B. aus persönlichen, familiären, strategischen oder weltbildlichen Gründen in verschiedene Gruppen unterteilen. Infolge der gruppeninternen inner- sowie interethnischen Ausdifferenzierungen bei den Bektaschi in Mazedonien, ist auch der Bau weiterer Tekke in Planung.

Albanien

In Albanien verteilen sich die Angehörigen und nahe stehenden Personen und Familien aus dem Umfeld der Bektaschi und alevitisch-schiitischen Sufi-Orden hauptsächlich auf den Süden und die Mitte des Landes. Die wichtigsten urbanen Zentren der Aktivitäten der Bektaschi sind Tirana (mit zahlreichen Tekken und dem Bektaschi-Weltzentrum), Krujë, Vllorë, Gjirokastër, Korçë u.a. In Tirana sind hauptsächlich auch die anderen Sufi-Orden in konzentrierter Form vertreten, verteilen sich aber je nach Gruppe des Weiteren auch auf andere Städte Albanien.

Spätestens die rigide Atheisierungspolitik der albanischen Kommunisten führte zu einer starken Dezimierung der islamisch heterodoxen Religionsgemeinschaften. Schätzungen gehen davon aus, dass ca. 20% der albanischen Gesamtbevölkerung vor dem Beginn der kommunistischen Diktatur den Bektaschi angehörten (gegenüber weiteren 50%, die sich zum Sunnitentum bekannten). In der Volkszählung von 2011 ordneten sich schließlich nur noch 2,09% (58 628 Personen) der insgesamt 2.800.138 ermittelten Einwohner Albanien dem Bektaschitum zu.⁴⁰ Dabei ist jedoch davon auszugehen, dass das Umfeld der Personen, die sich zu einem historisch-familiären Bektaschi-Hintergrund bekennen, dazu aber keine religiöse Bindungen mehr aufweisen, wesentlich größer ist. Örtliche Schätzungen gehen heute dabei von 10 bis 15% der Gesamtbevölkerung aus. Ähnlich wie in Bulgarien ist auch in Albanien davon auszugehen, dass sich ein bestimmter

³⁷ Vgl. DZS-RM (Državen Zavod za Statistika - Republika Makedonija), Popis na naselenieto, domakinstva i stanovite na Republikat Makedonija 2002, Vkupno naselenie, domakinstva i stanovi (Definitivni podatoci po naseleni mesta). Vkupno naselenie spored izjasnuvanjeto za nacionalnata pripadnost majčimiot jazik i veroispovedata, Kniga 10, Skopje, 2002, 335; Koinova, op. cit., S. 20.

³⁸ Vgl. dazu auch Koinova, op. cit., S. 19f; Telbizova-Sack (a), op. cit., S. 202 und eigene Untersuchungen.

³⁹ Siehe auch das obige Teilkapitel „Ethnische und subkonfessionelle Grundaspekte“ sowie Fußnote 31.

⁴⁰ Vgl. INSTAT (Instituti i Statistikës – Republika e Shqipërisë), Censusi i popullsisë dhe banesave, Pjesa 1, Tirana, 2011, S. 71.

Teil aus diesem Personenkreis bei der Volkszählung anderen Kategorien zugeordnet oder keine Angaben gemacht hat.⁴¹

Kosovo

Mit schätzungsweise mehreren Hunderttausenden Personen sind die Angehörigen und nahestehenden Personen und Familien aus dem Umfeld der Bektaschi und alevitisch-schiitischen Sufi-Orden sowohl im Vergleich zu den übrigen Balkanstaaten als auch in Relation zur muslimisch-kosovarischen Gesamtbevölkerung (95,61% einschließlich der Sufi-Bruderschaften bei einer geschätzten Gesamteinwohnerzahl von ca. 1.800.000 Personen im Jahre 2011⁴²) im Kosovo besonders stark vertreten. Innerhalb der islamischen Gemeinde stellen sie somit im Gegensatz zu den anderen Ländern eine große (sub-)konfessionelle (Minderheiten-)Gruppe gegenüber den Sunniten dar. Dabei gilt auch hier ebenso wie in Albanien, dass eine sehr große Anzahl an Gruppen- bzw. Familienangehörigen zusätzlich im Ausland lebt und viele im Kosovo verbliebene Personen die Religion kaum noch oder nicht mehr aktiv praktizieren sondern auf einen historisch-familiären Sufi-Hintergrund verweisen. Sämtliche schiitisch-alevitisch beeinflusste Sufi-Orden sind im Kosovo in z.T. großem Umfang aktiv. Dabei übersteigt ihre Gesamtanzahl die der dortigen Bektaschi (laut Schätzungen zwischen 15.000 und 50.000 Personen), zu denen i.d.R. enge Beziehungen unterhalten werden. Ihr allgemeines Verbreitungsgebiet ist überwiegend die Hauptstadt Prishtinë und der Westen des Kosovo mit den Städten Prizren, Gjakovë, Pejë und Rahovec als religiöse Zentren. Dort sind zwischen 50 und 60 Tekken und weitere religiöse Institutionen aktiv. Die historisch bedeutsame und aktuell einzige aktive Bektaschi-Tekke, das während des Kosovo-Krieges 1998 zerstört und danach wieder aufgebaut wurde, befindet sich in Gjakovë.

Bosnien-Herzegowina, Serbien und Montenegro

In den dominant muslimisch-slawisch besiedelten Gebieten Montenegros und Bosnien-Herzegowinas ist die historisch-traditionelle Präsenz der Bektaschi fast vollständig verschwunden. Zwar sind besonders in Bosnien und z.T. auch in der südwestserbischen Stadt Novi Pazar viele primär sunnitisch ausgerichtete und ethnisch bosniakisch dominierte Derwisch-Orden bzw. Sufi-Bruderschaften (z.B. Halweti, Mevlevi, Nakschibendi u.a.) aktiv.⁴³ Der Bektaschi-Orden verfügt dort aktuell hingegen über keine offiziellen Institutionen und offenen Aktivitätsmöglichkeiten, jedoch noch über eine sehr kleine Anhängerschaft.⁴⁴

⁴¹ Das betrifft z.B. die Kategorien „Muslime (allgemein)“ (56,7 %), „Gläubige ohne Gruppenzuordnung“ (5,49%) und „Atheisten“ (2,6%), „Andere“ (0,02%) und „irrelevant“ (2,43%). 13,79% der albanischen Staatsbürger haben die Frage nach der Religionszugehörigkeit gar nicht beantwortet (vgl. ebd.).

⁴² Vgl. ASK (AGJENCIA E STATISTIKAVE TË KOSOVËS), Kosovo Population and Housing Census 2011 – Final Results, Prishtinë, 2011, http://esk.rks-gov.net/rekos2011/repository/flipbook/2/Final%20Results_ENG, S.62, (12.11.2016).

⁴³ Diese unterliegen in Bosnien jedoch wesentlich weniger einer schiitisch-alevitischen Beeinflussung als ihre Ordensbrüder bzw. -ableger im albanisch dominierten Raum bzw. weisen kaum noch oder keine derartige Religionselemente auf und stehen der sunnitischen Orthodoxie vergleichsweise näher als z.B. die durch Albaner und Roma dominierten Orden; vgl. dazu auch Fußnote 1.

⁴⁴ Ein Großteil der bis zum Zerfall Jugoslawiens dort verbliebenen Bektaschi hat das Land infolge des Krieges von 1992 bis 1995 verlassen. Nichtsdestotrotz leben zum heutigen Zeitpunkt in Sarajevo noch schätzungsweise 50 bis 100 Personen, die sich zum Bektaschitum bekennen und in vereinzelt Fällen im informellen, privaten Rahmen religiöse Praktiken oder anderweitige Treffen durchführen. Hierbei handelt es sich zumeist um ethnische Albaner, die i.d.R. aus dem Kosovo stammen und die oftmals schon vor dem

In Montenegro finden sich in Ulcinj, Podgorica und Bar wiederum noch schätzungsweise bis zu mehrere hunderte, überwiegend albanische Anhänger der Sa'adi sowie Rifai und in geringerem Umfang auch der Bektaschi. Wurden bis vor einigen Jahren nur wenige bzw. im Falle der Bektaschi kaum offene religiöse Aktivitäten durchgeführt und die Pflege verbliebener Heiligtümer (zumeist Grabmäler) oftmals von albanisch-montenegrinischen Gastarbeitern, die zwischen Italien und Montenegro pendeln, oder auch von kosovarischen Ordensangehörigen durchgeführt, ist in Ulcinj mittlerweile jeweils ein Tekke der Sa'adi (seit 2014) und Rifai aktiv. Der Sa'adi-Orden ist zudem auch in der ethnisch albanisch dominierten Preševo-Bujanovac-Medveđa-Region im Südosten Serbiens an der Grenze zum Kosovo vertreten und unterhält dort in der Ortschaft Nesalče nahe Bujanovac ein eigenes Tekke.⁴⁵

Rumänien

Unter den wenigen muslimischen Türken, die bis heute im Südwesten Rumäniens verblieben sind, finden sich trotz der dortigen historisch-traditionellen Verankerung des Alevitentums infolge jahrzehntelanger umfangreicher Abwanderungsbewegungen in die Türkei seit mehreren Jahren so gut wie keine Aleviten mehr.⁴⁶ Die dortigen verbliebenen Grabmäler und Tekke werden entweder von der örtlichen sunnitischen Bevölkerung oder von extra dafür anreisenden ausländischen Bektaschi bzw. Aleviten gepflegt und z.T. auch (ebenso wie in vielen anderen Balkanstaaten) mit der aktiven Unterstützung der staatlichen türkischen Entwicklungshilfeorganisation TİKA renoviert (s.u.).

Rechtliche, Politische und Soziale Charakteristika, Bedingungen und Probleme der Aleviten und Bektaschi im heutigen Südosteuropa Der Rechtsstand in Fragen der Anerkennung und Gleichberechtigung als Eigenständige Religiöse Gemeinschaft

Trotz der mittlerweile verbesserten Entfaltungs- und Menschenrechtssituation (insbesondere der gesetzlichen Verankerung des Rechts auf freie und offene Religionsausübung) sind die Aleviten bzw. Bektaschi (ebenso wie andere Bevölkerungssteile) in den verschiedenen Balkanländern grundsätzlich mit umfangreichen rechtlichen, politischen und sozialen Schwierigkeiten sowie je nach Siedlungslage mit den Folgen der Kriege in Ex-Jugoslawien konfrontiert. Das führte auch im 21. Jh. aus den unterschiedlichsten Gründen zu größeren Migrationswellen nach Mittel- und Westeuropa. Die spezifische Situation der Aleviten und Bektaschi variiert in ihren diversen Heimatstaaten und gestaltet sich im Rahmen ihrer Einbettung in die dort jeweiligen politischen, rechtlichen und sozialen Bedingungen. Wie stark divergent sich die Situation

Zerfall Jugoslawiens in Sarajevo lebten. Bei einem bestimmten Teil der dem Bektaschitum nahestehenden Personen in Bosnien handelt es sich jedoch auch um slawisch-muslimische Bosniaken.

⁴⁵ Vgl. Canka, Mustafa, Derviška Tekija u Ulcinju: Čuvari tradicije, in: Monitor (online), veröff. am 21.11.2014, monitor.co.me/index.php?option=com_content&view=article&id=5583:dervika-tekija-u-ulcinju-uvari-tradicije&catid=3880:broj-1257&Itemid=5160 (12.12.2016). Kosova Sot (online), Në shtëpitë e dervishëve flitej edhe për çështjen kombëtare, veröff. am 08.11.2016, www.kosova-sot.info/lajme/149342/ne-shtepite-e-dervisheve-flitej-edhe-per-ceshtjen-kombetare/, (04.02.2017). Petrović, Momčilo, Derviši i život: vreme čuda i na nebu i na zemlji, in: Blic (online), veröff. am 06.05.2010, www.blic.rs/vesti/reportaza/dervisi-i-zivot-vreme-cuda-i-na-nebu-i-na-zemlji/hethrrx, (04.02.2017). Petrović, Momčilo, Proleće derviša: Reporteri "Blica" na drevnom obredu u tekiji kod Bujanovca, in: Blic (online), veröff. am 23.03.2014, www.blic.rs/vesti/reportaza/prolece-dervisa-reporteri-blica-na-drevnom-obredu-u-tekiji-kod-bujanovca/9fje7zr sowie eigene Befragungen, (15.02.2017).

⁴⁶ Vgl. dazu z.B. auch Akgün, Kemal, Tüm peygamberler "Bir tek Allah var" dedi ama insanlar bunu anlayamadı (Interview mit Hakkı Baba [Rumänien]), in: Turna vom Mai 2012), S. 6f.

dabei von Land zu Land erweisen kann, verdeutlicht sich z.B. an den rechtlichen Möglichkeiten und Verfahrensweisen im Hinblick auf ihre Anerkennung als eigenständige Religionsgemeinschaften, mit denen sich das folgende Teilkapitel befasst.

Albanien

Das in Albanien 1967 erlassene, vollständige Religionsverbot wurde im Dezember 1990 wieder aufgehoben, wodurch eine öffentliche Religionsausübung wieder möglich war. Mittlerweile ist Albanien bisher das einzige Land Südosteuropas, in dem die Bektaschi (an die historische Tradition der albanischen Religionspolitik vor dem Zweiten Weltkrieg anlehnend) als eine heterodoxe muslimische Gruppe über den anerkannten Status einer eigenständigen Religionsgemeinschaft verfügen. Infolgedessen stehen sie seit 2008 in einem gleichberechtigten Verhältnis zur sunnitisch-islamischen Religionsgemeinschaft, zur christlich-orthodoxen und katholischen Kirche sowie zu einem 2010 anerkannten christlich-protestantischen Dachverband.⁴⁷ Dadurch verfügen sie wiederum über mehr Privilegien, als andere islamisch heterodoxe Religionsgruppen (z.B. Rifai, Helveti etc.). So hat beispielsweise das religiöse Nowruz-Fest der Bektaschi am 22. März einen Status als öffentlicher Feiertag in Albanien (Dita e Sulltan Nevruzit). Zudem unterhalten sie staatlich geförderte, religiöse Schulungszentren zur systematischen Ausbildung ihres Klerus (z.B. in Tirana u.a.).

Kosovo

Im Kosovo haben sich die Bektaschi nach der 1999 erfolgten Beendigung des Krieges als Religionsgemeinschaft bei der UNO-Protectoratsverwaltung registrieren lassen. Mit der staatlichen Unabhängigkeit im Jahre 2008 wurde diese Handhabung neutralisiert und die dementsprechenden Zuständigkeiten bzw. Neuregelungen auf die kosovarische Regierung übertragen. Der Staat hat jedoch den Rechtsstatus religiöser Gemeinschaften bis zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht geregelt, was unter anderem auch auf eine Blockadehaltung seitens der serbisch-orthodoxen Kirche zurückzuführen ist. Infolgedessen besteht im Kosovo kein rechtlicher Mechanismus, um religiöse Gruppen zu registrieren.⁴⁸ Die sunnitisch geführte Organisation der islamischen Gemeinschaft im Kosovo erhebt jedoch den Anspruch, als alleinige Interessenvertretung aller Muslime zu gelten. Die Bektaschi und viele andere Sufi-Orden operieren nichtsdestotrotz unabhängig von dieser Organisation, deren Führung die Versuche der Bektaschi vehement blockiert, vom Staat einen rechtlich gesicherten und geregelten sowie gegenüber den Sunniten gleichberechtigten Status im Rahmen der bestehenden rechtlich-politischen Möglichkeiten zu erhalten. Zwar genießen die Bektaschi innerhalb der albanischen Mehrheitsgesellschaft des Kosovo aus historisch-politischen Gründen (z.B. historische Schlüsselrolle in der albanischen Nationalbewegung und besonders aktive Einbindung in die UÇK in den 1990er Jahren, s.u.) i.d.R. ein hohes Ansehen und unterhalten weitgehend gute Beziehungen zum Staat. Aufgrund der großen gesellschaftlichen und politischen Dominanz und des Einflusses der Organisation der sunnitischen islamischen Gemeinschaft hat der kosovarische Staat aus politisch taktischen Gründen die Forderungen der Bektaschi bisher aber nicht erfüllt.

⁴⁷ Vgl. Blumi/Krasniqi, op. cit., S. 499; Elsie, op. cit., S. 2.

⁴⁸ Vgl. Blumi/Krasniqi, op. cit., S. 500.

Mazedonien

In Mazedonien gestaltete sich die bisherige Entwicklung der Rechtslage sehr komplex. Neben der besonders komplizierten rechtlichen, politischen, religiösen und gesellschaftlichen Lage der dortigen Bektaschi spielt dabei auch die starke gruppeninterne Spaltung der Bektaschi-Gemeinschaft eine wichtige Rolle, die in besonderem Maße durch starke Partikularinteressen bedingt ist. Diese lassen sich sowohl innerhalb der ethnisch albanischen als auch türkischen Gemeinschaft feststellen, was im Zuge der Materialgewinnung und -analyse stellenweise zu unübersichtlichen und widersprüchlichen Informationen und Gegebenheiten führte. Beim Erhalt und der Verifizierung bereits gewonnener Informationen und der Klärung offener Fragen erwies sich dabei auch die Zusammenarbeit mit verschiedensten staatlichen und nichtstaatlichen Institutionen als kompliziert und oftmals wenig hilfreich. Auf Grundlage der unter diesen Bedingungen gewonnenen Materialien und unter dem Einbezug eigener kritisch-distanzierter Bewertungen dieser wird sich im Folgenden darum bemüht, die komplexe und verworrene Situation in Mazedonien so vollständig und zutreffend wie möglich wiederzugeben. Bei den rechtlichen Entwicklungen im Hinblick auf Lage und Status der Bektaschi Mazedoniens und der damit verbundenen Aktivitäten, Interessen und Strategien der beteiligten Akteure handelt es sich um einen fortlaufenden Weiterentwicklungsprozess, der durch sich flexibel gestaltende Bedingungen, Gegebenheiten und Resultate charakterisiert ist.⁴⁹

1993 beantragten die Bektaschi aus dem Umfeld des Harabati-Tekke in Tetovo beim mazedonischen Innenministerium eine Registrierung als Religionsgemeinschaft auf Grundlage des alten ex-jugoslawischen Religionsgesetzes. Den Aussagen der 2012 befragten Bektaschi aus Tetovo blieb dieser Antrag in den 1990er Jahren jedoch erfolglos. Andere Quellen von Bektaschi-Akteuren aus Kičevo, die in einem Konkurrenzverhältnis zu den Bektaschi in Tetovo stehen, berichteten wiederum davon, dass die Bektaschi aus Tetovo bis zum Ende der 1990er Jahre über eine Registrierung verfügt hätten. Mit der Einführung eines neuen mazedonischen Religionsgesetzes 1997 und einer 1998 erfolgten Zusatzentscheidung des Verfassungsgerichtes bestand nun unter neugeregelten juristischen Voraussetzungen die Möglichkeit, sich bei einem eigenständigem mazedonischen Regierungskomitee für religiöse Angelegenheiten offiziell als „Glaubensgemeinschaft“ oder „religiöse Gruppe“ staatlich anerkennen zu lassen.⁵⁰ Die religiösen Gruppen bzw. Gemeinschaften, die jedoch schon vor 1997 bzw. 1998 registriert und offiziell anerkannt wurden, haben dadurch ihren bisherigen Registrierungsstatus formal erst einmal verloren und mussten nach den neuen gesetzlichen Bestimmungen eine Neuregistrierung vornehmen lassen. In diesem Rahmen wurde den Bektaschi von staatlicher Seite die Möglichkeit offeriert, sich lediglich als „religiöse Gruppe“ registrieren zu lassen. Diese Option wurde von den Bektaschi aus Tetovo mehrere Jahre lang abgelehnt, da sie grundsätzlich den rechtlich als höher zu bewertenden Status einer

⁴⁹ Für die Weitervermittlung einiger im Folgetext verwendeten Update-Informationen zur aktuellen Lage in Mazedonien im Frühjahr 2017 und zu den Spaltungen bzw. Kontroversen innerhalb der Bektaschi-Gemeinschaften in Kičevo und Kanatlar(ci) sowie zwischen den überregional vertretenen Bektaschi-Gruppen, die die Ergebnisse meiner bisherigen Forschungen einerseits bestätigen und andererseits sehr gewinnbringend ergänzen, bedanke ich mich nachdrücklich bei Evelyn Ivanova-Reuter.

⁵⁰ Im Artikel 8 (1) des mazedonischen Religionsgesetzes von 1997 wird die „Glaubensgemeinschaft“ als „freiwillig organisierte nichtkommerziell ausgerichtete Gemeinschaft von Anhängern derselben Konfession“ definiert. Die „religiöse Gruppe“ hingegen wird in Artikel 9 (1) als: „freiwillige, nichtkommerzielle Organisation von Gläubigen desselben religiösen Glaubens, die nicht einer der registrierten religiösen Gemeinschaften angehören“, umschrieben.

„Glaubensgemeinschaft“ anstreben. Nach einigen, in dieser Hinsicht erfolglosen (nach Aussagen der Bektaschi von Kičevo seitens der Tetovo-Bektaschi hingegen überhaupt nicht erfolgten) Bemühungen haben sich ein Teil der Bektaschi in Kičevo in den 2000er Jahren schließlich als „religiöse Gruppe“ unter der offiziellen Bezeichnung „Ehlibejtska Bektašiska religiozna grupa na Makedonija“ registrieren lassen. Hierbei muss jedoch erwähnt werden, dass auch die Gemeinde der Bektaschi in Kičevo lokal gespalten ist, und es sich bei den Vertretern der „Ehlibejtska Bektašiska religiozna grupa na Makedonija“ nicht um Akteure aus dem örtlichen Bektaschi-Tekke handelt, sondern um Akteure aus dem Umfeld der alteingesessenen Bektashi-Familie der Pasho, die eine tradierte Führungsrolle innerhalb der lokalen Bektaschi-Gemeinde inne hatte. Im Zuge gruppeninterner Machtkämpfe ist ihr vormals maßgebender Einfluss auf das Tekke und die damit verbundene Gemeinde in Kičevo verloren gegangen, woraufhin sie sich konkurrenzorientiert als eigenständige Gruppe weiter organisierten. Nach der erfolgreichen Registrierung der Bektaschi auf nationaler Ebene, die von den Akteuren aus dem Umfeld der Pasho-Familie in Kičevo beantragt und durchgesetzt wurde, erschwerte sich die Möglichkeit für die Bektaschi aus Tetovo wenigstens eine eigene Registrierung als „religiöse Gruppe“ zu erhalten (eine Anerkennung als rechtlich höherwertige „religiöse Gemeinschaft“ blieb ihnen ja von vornherein verwehrt, s.o.). Von staatlicher Seite wird diese Weigerung mit dem Argument begründet, dass es mit der „Ehlibejtska Bektašiska religiozna grupa na Makedonija“ bereits eine anerkannte religiöse Gruppe der Bektaschi in Mazedonien geben würde und eine doppelte Registrierung ein und derselben religiösen Gruppe nicht möglich sei. Eine Einbindung in die Strukturen der „Ehlibejtska Bektašiska religiozna grupa na Makedonija“ aus Kičevo lehnen die Bektaschi aus Tetovo grundsätzlich ab. Infolge dessen haben diese mit Unterstützung des Bektaschi-Weltzentrums in Tirana mittlerweile eine Klage gegen den mazedonischen Staat am EU-Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg eingereicht. Der Verfahrensausgang ist zum jetzigen Zeitpunkt noch offen.

Die türkischen Bektaschi aus dem Dorf Kanatlar(ci) haben sich aus diesen Prozessen bisher überwiegend herausgehalten, sind selbst aufgrund verschiedener örtlicher und partikularer Interessen und Machtkämpfen lokal gespalten, organisieren sich weitgehend autonom, weisen ortsintern drei verschiedene konkurrierende religiöse Führungsautoritäten auf und orientieren sich auf höherer Ebene an jeweils verschiedenen, ebenso miteinander konkurrierenden, hochrangigen religiösen Führungsautoritäten der Bektaschi in der Türkei. Diese fungieren wiederum im Gegensatz bzw. in Konkurrenz zum Weltbektaschi-Zentrum in Tirana⁵¹ auch als hauptsächliche Bezugsautoritäten für die verschiedenen Bektaschi-Gruppen in Kičevo, die ethnisch albanisch dominiert sind aber auch einen nicht unwesentlichen Teil an Türken und slawisch-muslimischen Torbeschen aufweisen bzw. in ethnischer Hinsicht über schwankende oder unklare Identitäten verfügen.

Letztlich schadet diese extreme Zersplitterung der Bektaschi-Gemeinde in Mazedonien der erfolgreichen Durchsetzung ihrer gemeinsamen, vitalen Grundinteressen gegenüber verschiedenen sozialen, politischen und religiösen Akteure und Interessengruppen.⁵² Das betrifft in besonderem Maße einerseits die Einforderung der

⁵¹ Vgl. dazu auch Fußnote 31.

⁵² Hierbei handelt es sich um ein Phänomen, das sich im postosmanischen Raum in vielfältiger Weise nicht nur bei religiösen sondern gerade auch bei ethnischen und ethnoreligiösen Gruppen feststellen lässt und zeigt, dass einzelne religiöse und ethnische Gemeinschaften i.d.R. keine homogenen sozialen Zellen darstellen und die Grenzen zwischen ihnen und anderen Gruppen sich oftmals als fließend, diffus und komplex erweisen können; vgl. dazu z.B. Giesel (a), op. cit., S. 361-363; Giesel, Christoph (b), Status and Situation of the Jews

Gewährung und Umsetzung verschiedener Rechte und Fürsorgegarantien und des besseren Zugangs zu sozialen Ressourcen vom mazedonischen Staat, andererseits den Durchsetzungskampf der Bektaschi gegen ihre Bevormundung, Diskriminierung, Bedrohung und Marginalisierung seitens der sunnitisch ausgerichteten „Islamischen Glaubensgemeinschaft Mazedoniens“ und unabhängiger militanter radikal-islamistischer Akteure.⁵³

In Form dieser (ethnisch albanisch dominierten) religiösen Institution verfügen die Sunniten Mazedoniens im Gegensatz zu den Bektaschi über den rechtlich höherwertigen Status als „Glaubensgemeinschaft“. Die „Islamische Glaubensgemeinschaft Mazedoniens“ ging aus den Strukturen der ehemaligen „Islamischen Glaubensgemeinschaft Jugoslawiens“ hervor, wurde offiziell nach der Unabhängigkeit Mazedoniens Anfang der 1990er Jahre gegründet und fungiert als einflussreichste und stärkste islamische Organisation in Mazedonien. Obwohl sie offen sunnitisch ausgerichtet ist und auch mit wahabitischen Akteuren kooperiert, nimmt sie – ähnlich wie im Falle des Kosovo – für sich in Anspruch, als legitime Interessenvertretung aller Muslime Mazedoniens zu fungieren, was die Bektaschi und die übrigen Sufi-Orden miteinschließt. In diesem Rahmen unterhält sie organisationsstrukturell eine Abteilung für Derwisch-Orden mit der Bezeichnung „Ältestenrat der Derwische“ (maz.: „Meshihat na Tarikatite“). Diese Institution steht wiederum in Konkurrenz zur ebenfalls sunnitisch ausgerichteten, 1992 gegründeten Organisation der „Islamischen Religionsgemeinschaft der Derwische“, die sich als legitimer Vertreter der Sufi-Orden versteht und nach dem Gesetz von 1997 ebenso wie die „Islamische Glaubensgemeinschaft Mazedoniens“ als vollwertige Religionsgemeinschaft anerkannt wurde.⁵⁴ In welchem Maße sich die verschiedenen, offiziell sunnitisch ausgerichteten Orden bzw. Mitglieder innerhalb der jeweiligen Orden

in Turkey: Historical Lines of Development and contemporary Circumstances in the Context of socio-political Transformations, in: Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi / Electronic Journal of Political Science Studies Nr. 9 (Vol. 6 / 2, Juni 2014), 1. Aufl., S. 1-32, www.esbadergisi.com/images/sayi9/jews_in_turkey_giesel.pdf, hier S. 18-24, (04.02.2017).; Giesel, Christoph (c), Status and Situation of the Jews in Turkey: Historical Lines of Development and contemporary Circumstances in the Context of socio-political Transformations, in: Bali, Rifat N. / Mallet, Laurent-Olivier (Hg.) Turkish Jews in Contemporary Turkey, 2. ergänzte Aufl., Istanbul (Libra), 2015, S. 23-81, hier S. 53-65; Giesel, Christoph (e), Die muslimischen Georgier in der Türkei zwischen Assimilation und „ethnic revival“ – Ein allgemeiner Überblick, in: Reineck, Natia / Rieger, Ute (Hg.), Kaukasiologie heute (Festschrift f. Prof. Heinz Fähnrich), Greiz (König), 2016, S. 111-154, hier S. 112f.; Giesel, Christoph (g), Jezičke karakteristike i sociolingvistički stavovi kod iseljenih Bošnjaka Sandžačkog porijekla u Istanbulu (Turska), in: Kalajdžija, Alen (Hg.), Zbornik radova Drugi simpozij o bosanskom jeziku: Istraživanje, normiranje i učenje bosanskoga jezika – dosadašnji rezultati, potrebe i perspektive (Sarajevo, 12–13. mart 2015), Sarajevo (Institut za jezik), 2016, S. 563-601, hier S. 590; Giesel, Christoph (i), The ambivalent Situation of Turkey's Armenians: Between Collective Historical Trauma and Psychological Repression, Loyal Citizenship and Minority Status, Social Integration and Discrimination, Assimilation and Self-assertion, in: Bardakçı, Mehmet / Freyberg-Inan, Annette / Giesel, Christoph / Leïße, Olaf, Religious Minorities in Turkey: Alevi, Armenians, Syrians and the Struggle to Desecuritize Religious Freedom, London (Palgrave Macmillan), 2017, S. vi, 133-164, hier S. 152-159; Giesel, Christoph (j), Like a Drop in the Ocean – The last Syrians in Turkey in a Maelstrom of Nationalism, Islamism, Assimilation and Diverging Socio-political Interests, in: Ibid., S. vi, 165-192, hier S. 169, 184-186; Giesel, Christoph (k), The Bosniaks in Turkey between Assimilation and Ethnic Revival – Developments of Historical, Social and Political Conditions, Experiences and Attitudes since the Migration from the Balkans until Today, erscheint in: Kahl, Th. / Nechiți, I. (Hg.), Ethnic and Linguistic Diversity in Southeast Europe and the Caucasus, Wien (Austrian Academy of Sciences), 2017.

⁵³ Vgl. dazu auch den Teilabschnitt zu Mazedonien innerhalb des Teilkapitels „Gesellschaftlich-politische Lage und Konflikte der Balkan-Aleviten und Bektaschi im 21. Jh.“ weiter unten.

⁵⁴ In ethnischer Hinsicht wird sie von den Roma dominiert, weist aber auch Albaner, Türken und Torbeschen unter ihren Mitgliedern auf.

auf diese beiden Organisationen aufteilen, ist schwer abschätzbar. Tendenziell kann jedoch festgestellt werden, dass ein Großteil der Halveti, Sinani, Rifai und Nakschibendi aber auch Teile der Kadiri innerhalb der „Islamischen Religionsgemeinschaft der Derwische“ organisiert sind. Die nichtsunnitischen Bektaschi hingegen agieren als anerkannte „religiöse Gruppe“ vollkommen unabhängig von diesen sunnitischen religiösen Gemeinschaften und fordern weiterhin einen gegenüber den anderen beiden sunnitischen Organisationen gleichberechtigten Status als „Glaubensgemeinschaft“. Diese Bemühungen werden jedoch sowohl offen als auch konspirativ von der einflussreichen „Islamischen Glaubensgemeinschaft Mazedoniens“ blockiert. In Bezug auf das mazedonische Religionsgesetz kritisierte auch das „Mazedonische Helsinki-Komitee“ für Menschenrechte den restriktiven und diskriminierenden Charakter von Teilen des Gesetzes, da dadurch bestimmte religiöse Gruppen rechtlich benachteiligt werden. Als „religiöse Gruppen“ mit sufistischem Hintergrund sind neben den Bektaschi mittlerweile auch zwei weitere Gruppen unter den offiziellen Bezeichnungen „Kaderiska religiozna grupa ‚Džennet‘“ (Kadiri) und „Sveta Stolica i Kruna – na Islamska Erenlerska tarikatska verska zaednica vo Makedonija“ registriert worden.⁵⁵

Bulgarien

In Bulgarien sind die Aleviten – im Gegensatz zu den (sunnitischen) Muslimen an sich - bislang nicht als eigenständige Religionsgemeinschaft registriert. Maßgebender legaler Repräsentant und Interessenvertreter aller Muslime in Bulgarien ist das sunnitisch-determinierte „Oberste Mufti-Amt der muslimischen Gemeinschaft“ mit seinen lokalen Ablegern, das sogar den offiziellen Status einer staatlichen Behörde innehat. Während das Mufti-Amt die Aleviten im Jahre 2001 offiziell noch nicht als Muslime anerkannt hat, bezeichnete sich die Organisation in Artikel 9 ihres Statuts von 2003 als die administrative Institution sämtlicher, auf bulgarischem Staatsterritorium lebender Muslime unabhängig ihrer ethnischen und islamisch-konfessionellen Ausrichtung, was nun auch explizit die Aleviten einschloss und bis heute gültig ist. Somit obliegt auch den regionalen sunnitischen Mufti-Ämtern der alleinige rechtliche Status zur Repräsentation und Regelung der religiösen, juristischen, administrativen und religionspolitischen Angelegenheit der Aleviten auf offizieller Ebene. Eine Unterstützung alevitischer Anliegen wird in diesem Rahmen jedoch überwiegend an Auflagen, Bedingungen und Erwartungen geknüpft, die letztendlich auf eine Sunnitisierung und somit auf einen weiteren Verlust der religiösen Besonderheiten und Eigenständigkeiten der Aleviten hinausläuft (siehe dazu auch Teilkapitel „Die aktuelle Situation in den christlich dominierten Staaten Mazedonien, Bulgarien und Griechenland“ weiter unten). Das betrifft insbesondere den Bau und die aktive Nutzung von Moscheen in alevitischen Dörfern. Die Machtasymmetrie zwischen den regionalen Mufti-Ämtern als staatliche Institutionen und der Aleviten-Organisationen als NGO's lässt den Aleviten oftmals keine andere Wahl, als auf die Erwartungen einzugehen. Dahinter verbirgt sich die strategische Absicht, dadurch Zugang zu Ressourcen und Vorteilen zu erhalten, die sonst für die alevitische Gemeinschaft nicht

⁵⁵ Vgl. Koinova, op. cit., S. 18-20, 24f., 28-30, 35; Komisija za odnosi so verskite zaednici i religiozni grupi, Registrirani crkvi, verski zaednici i religiozni grupi vo Makedonija, abgerufen am 15.11.2014, www.kovz.gov.mk/?ItemID=BFF253DF95C8884785FFD6B65A39654E, (04.02.2017). SCHWARTZ, Stephen (b), The Harabati Baba Teqe in Tetova Under Wahhabi Attack, veröff. im Okt. 2009, www.islamicpluralism.org/1682/the-harabati-teqe-in-tetova-under-wahhabi-attack u.a.

erreichbar sind.⁵⁶ Zwar besteht für die Aleviten in normativer Hinsicht grundsätzlich die Möglichkeit, sich gerichtlich in Sofia als eigenständige Religionsgemeinschaft registrieren und anerkennen zu lassen, wodurch sie einen gleichberechtigten Status gegenüber den Sunniten erhalten würden. Aufgrund ihrer starken sozialen und politischen Abhängigkeit von einflussreichen türkisch-sunnitischen Akteuren in Bulgarien würden sich durch diesen Schritt jedoch eine Reihe an gravierenden Problemen und Konflikten ergeben. Im Rahmen der Rückübertragung von enteigneten Immobilien würden sie zwar über eigenständige Rückgaberechte verfügen, müssten sich jedoch gegen zwei juristische Parteien gleichzeitig durchsetzen. Dabei handelt es auf der einen Seite um den bulgarischen Staat als Eigner der noch nicht zurück übertragenen Liegenschaften, und auf der anderen Seite um das sunnitische Mufti-Amt, dass auf die ehemaligen alevitischen Besitztümer einen Erstanspruch geltend machen würde, da diese zum Zeitpunkt der kommunistischen Enteignungen zumeist bereits unter sunnitischer Verwaltung standen. Aus diesem Verständnis heraus würde die sunnitisch-islamische Religionsverwaltung zudem Rückgabeanprüche für die über ihre Vermittlung bereits an Aleviten übertragene Immobilien ableiten. Juristische Erfolgsaussichten der Aleviten werden jedoch aufgrund des Mangels an finanziellen Mittel, Erfahrungen sowie gesellschaftlich-politischen Einflusses und Stärke und nicht zuletzt auch unter Berücksichtigung des korrupten Rechts- und Verwaltungswesens in Bulgarien als ungewiss oder gering eingeschätzt. In dieser Hinsicht befinden sich die sunnitischen Mufti-Ämter in einer wesentlich vorteilhafteren Position.⁵⁷

Politische Abhängigkeiten der Aleviten bestehen wiederum überwiegend gegenüber der unter Türken und anderen Muslimen führenden türkisch-sunnitisch dominierten Partei „Bewegung für Rechte und Freiheiten“ (BRF). Gegen den anfänglichen Widerstand von Teilen der Partei hat der weitgehend säkular ausgerichtete Flügel der BRF unter Federführung des Parteivorsitzenden Ahmet Dogan die Aleviten insbesondere ab 2004 politisch unterstützt, sich gegen ihre Diskriminierung durch Sunniten eingesetzt und den gegen die Aleviten polemisierenden und agierenden Flügel der Partei offen diszipliniert, sie als eigenständiges Element innerhalb des Islam offen anerkannt, einige Aleviten mit politischen Mandaten versorgt und sie beim Bau von Kult(ur)stätten unterstützt. Dadurch genießt die Partei und ihr Vorsitzender ein überdurchschnittlich hohes Ansehen unter der alevitischen Bevölkerung und ihren kulturellen und religionspolitischen Akteuren. Eine religionsorganisatorische Separierung der muslimischen Aleviten wird von der BRF jedoch abgelehnt und würde als Verrat empfunden werden, da sie im Rahmen der ethnozentrischen politischen Auseinandersetzungen mit der bulgarischen Mehrheit an einer größtmöglichen politischen Stärke der türkischen Muslime Bulgariens durch eine einheitliche religiöse und politische Gruppenorganisation interessiert ist. Würden die Aleviten einen (im Verständnis der BFR und vieler sunnitischer Türken politisch

⁵⁶ Ein besonders wichtiges Kernproblem ist die Rückerstattung von Nutzgebäuden, Heiligtümern und Ländereien der früheren frommen alevitischen Stiftungen, die sowohl für religiöse Tätigkeiten als auch zum Einkommensertrag genutzt werden können. Diese Immobilien wurden bis zum 2. Weltkrieg zumeist den regionalen sunnitischen Mufti-Verwaltungen übertragen und von den bulgarischen Kommunisten enteignet und verstaatlicht. In den 1990er Jahren wurde schließlich ein Rückübertragungsgesetz für diese Besitztümer erlassen, dass religiösen Gemeinschaften erlaubt, Anspruch auf die betreffenden Gebäude und Territorien über den Rechtsweg zu erheben. Aufgrund ihres fehlenden Rechtsstatus als eigene Religionsgemeinschaft können die Aleviten diese Immobilien jedoch nicht nutzen bzw. zurückerhalten, ohne unter sunnitischen Strukturen zu agieren. Um wenigstens ein Mindestmaß ihre Eigeninteressen zu wahren, sind sie somit besonders erpressbar und auf die Gunst des Mufti-Amtes angewiesen.

⁵⁷ Vgl. Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 188-190; Sözer, op. cit., S. 162, 166.

kontraproduktiven und enttäuschenden) religionspolitischen Sonderweg einschlagen, würden sie einen Entzug sämtlicher Unterstützungen und eine Blockade ihrer weiteren Aktivitäten seitens der BRF riskieren. Unter dem Eindruck der nach wie vor existierenden Ressentiments seitens großer Teile der Sunniten gegenüber den Aleviten, die von der politischen Führung der BRF bisher kanalisiert wurden, wird zudem eine offene Verschlechterung des ohnehin nicht spannungsfreien Verhältnisses zwischen türkischen Aleviten und Sunniten und die Zunahme von Diskriminierungen erwartet. Unter diesen Umständen wird befürchtet, dass eine Registrierung als eigene Religionsgemeinschaft wesentlich mehr Nachteile als Vorteile für die Aleviten in Bulgarien mit sich bringen würde.⁵⁸

Griechenland

Im Rahmen der stark nationalistisch geprägten, griechischen Minderheitenpolitik gegenüber den muslimischen ethnischen Gruppen orientieren sich die griechischen Regierungen nach wie vor am Friedensvertrag von Lausanne von 1923, der die Minderheitenfragen auf rein religiöser Ebene regelte⁵⁹ und die verschiedenen muslimischen Ethnien und Konfessionen unter der Sammelbezeichnung „Muslime“ subsumierte. Insofern vertritt auch die institutionalisierte Gemeinschaft der Muslime in Griechenland alle dortigen Muslime unabhängig von ihrer ethnischen und konfessionellen Zugehörigkeit. Im Kontext dieser minderheitenpolitischen Paradigmen verwehrt der griechische Staat bis heute sowohl den muslimischen Gruppen an sich, die Bezeichnungen ihrer Organisationsformen mit ethnisch markierten Attributen (z.B. „türkisch“ oder „pomakisch“) zu versehen, als auch den muslimischen Aleviten, sich eigenständig unter offizieller Verwendung des Namens ihrer Religionsgruppe bzw. Konfession institutionell zu organisieren. Für ihre Minderheitenorganisationen dürfen grundsätzlich nur die Attribute „muslimisch“ und/oder „Minderheit“ verwendet werden. Diese Praxis ist vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte mehrfach kritisiert und die dementsprechenden Verbote aufgehoben worden, da sie gegen grundsätzliche Minderheiten- und Menschenrechtsbestimmungen der EU verstoßen. Diese internationalen Gerichtsentscheidungen, die auf EU-Ebene für den griechischen Staat verbindlich sind, werden von diesem jedoch bisher nicht umgesetzt bzw. ignoriert. Grundsätzlich setzten

⁵⁸ Daher bevorzugt die Mehrheit dieser den Verzicht auf eine rechtlich manifestierte Eigenständigkeit und eine Beibehaltung der herrschenden Zustände, die trotz aller Unzufriedenheit auch durch relativ entspannte und eigennützig profitable Beziehungen zwischen Aleviten und den religiösen und politischen Eliten der sunnitischen Türken geprägt sind. Ein anderer Teil der Aleviten Bulgariens tritt wiederum nachdrücklich für eine offizielle Abspaltung von den Sunniten und eine eigenständige administrative religiöse Organisation ein. In diesem Rahmen wird argumentiert, dass die Aleviten unter dieser Daseinsform den besonderen Charakter ihrer Religion am unabhängigsten und gemäß der eigenen Bedürfnisse am besten bewahren, pflegen und entfalten könnten. Zudem wird die Ansicht vertreten, dass eine Sondierung nicht automatisch eine Zusammenarbeit mit den religiösen und politischen Akteuren und Eliten der sunnitischen Türken ausschließen würde, wobei besonders die politische Seite trotz drohender Zerwürfnisse grundsätzlich an einer auch für sie nützlichen Zusammenarbeit mit den Aleviten interessiert sei. Vgl. Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 187-190.

⁵⁹ Hierbei lassen sich einige offensichtliche Parallelen zur Minderheiten-, Religions- und Ethnizitätspolitik (insbesondere gegenüber den christlichen Gruppen) in der Türkei erkennen (vgl. dazu z.B. Giesel (d), op. cit., S. 13; Giesel, Christoph (h), *The History of Securitization of Minority Rights in Turkey: Ethnic and Religious Diversity and the Political Perception of the Minority Question*, in: BARDAKÇI, Mehmet / FREYBERG-İNAN, Annette / GIESEL, Christoph / LEIBE, Olaf, *Religious Minorities in Turkey: Alevi, Armenians, Syrians and the Struggle to Desecuritize Religious Freedom*, London (Palgrave Macmillan), 2017, S. vi, 59-76, hier S. 70-73; Özkırımlı, Umut / Sofos, Spyros A., *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey*, London (Hurst & Company), 2008, S. 145-193 u.v.a.

sich die verantwortlichen EU-Behörden entgegen der bestehenden Regulierungen trotzdem nur in unzureichendem Maße für die Rechte der betroffenen Gruppen ein. Unter diesen Bedingungen ist es sowohl aktuell als auch zukünftig für die Aleviten Griechenlands schwierig, als eigenständig anerkannte Gruppe agieren und spezielle auf sie zugeschnittene religiöse Minderheitenrechte wahrnehmen zu können.

Bosnien-Herzegowina, Serbien, Montenegro und Rumänien

Aus den bereits vorangegangenen Ausführungen zur Verbreitung der Bektaschi und Aleviten in Südosteuropa ist hervorgegangen, dass die Anzahl der Bektaschi (und Angehörigen anderer originär sunnitischer Sufi-Orden, bei denen auch alevitische bzw. schiitische Einflüsse spürbar zum Tragen kommen) in Bosnien-Herzegowina, Serbien und Montenegro äußerst gering ist und es in Rumänien mittlerweile sogar keine nennenswerte Anzahl an Aleviten mehr gibt. Bei den betreffenden Personen und Kleingruppen handelt es sich um eine besonders marginalisierte religiöse Minderheit, die kaum wahrgenommen wird und oftmals (aber nicht ausschließlich, s.u.) privat und im Untergrund agiert (was sich auch sehr erschwerend auf die Forschungsmöglichkeiten auswirkt und somit auch im Rahmen dieser Studie nur zur Erhebung eines geringen Informationsmaterialumfangs führte).⁶⁰ Schon aufgrund dieser Tatsachen besitzt die Frage und der gewollte Bedarf nach einer rechtlichen Anerkennung und Förderung der dortigen Bektaschi (bzw. Aleviten) und lokal alevitisch beeinflussten Sufi-Gemeinschaften als eigenständige religiöse Gruppen bzw. Gemeinschaften innerhalb dieser (insbesondere der christlich dominierten) Länder keine ernsthafte politische und gesellschaftliche Relevanz, auch wenn es in theoretischer Hinsicht in Einzelfällen durchaus (potenzielle) rechtliche Grundlagen dafür bestehen. Nach jetzigem Informationsstand gibt es auch seitens der dortigen Gruppenangehörigen im Moment (noch) keine ernsthaften Bestrebungen gegenüber den Verwaltungen der jeweiligen Staaten, einen offiziellen Anerkennungsstatus oder sonstige offiziell manifestierte Sonderrechte zu erzielen.

Als Muslime und zugleich Teil ethnischer Minderheiten (Albaner, Roma, Bosniaken bzw. slawische Muslime), sind sie als Bektaschi bzw. Sufis denselben politischen und sozialen Situationen und Problemen sowie religiös und nationalistisch bedingten Diskriminierungen innerhalb des Politik- und Gesellschaftswesens der jeweiligen Staaten ausgesetzt wie die dortigen Sunniten. In den Bereichen Bosnien-Herzegowinas und des serbischen sowie montenegrinischen Sandžaks, in denen die muslimischen Bosniaken eine ethnisch-religiöse Mehrheit stellen, kommt den Sufi-Bewegungen in der islamischen Sphäre an sich ein höherer Stellenwert zu. Sufistisch-heterodoxe bzw. stark alevitisch beeinflusste Gruppen wie die Bektaschi nehmen aber in diesem Kontext eine stärkere Außenseiterposition ein. Abgesehen davon werden die Sufis grundsätzlich wegen ihrer religiösen Besonderheiten dabei sowohl von sunnitisch-konservativen als auch christlichen Gesellschaftsteilen nicht als „echte“ Muslime betrachtet und insbesondere im Sandžak (ebenso wie in den anderen südosteuropäischen Staaten) zunehmend von streng islamisch konservativen und (radikal-) islamistischen Personen und Gruppen diskriminiert und bedroht.

Der Organisationsgrad dieser Gruppen ist sehr gering, wenngleich sich dabei auch mittlerweile eine allmähliche Steigerung feststellen lässt. Eine organisatorische Anbindung und Unterstützung vollzieht sich hierbei zumeist unter dem Einfluss und Einsatz von

⁶⁰ Daher werden die im vorliegenden Gesamtkapitel thematisch-konzeptionell getrennt behandelten aber eng miteinander verbundenen rechtlichen Aspekte einerseits und politisch-gesellschaftlichen Aspekte andererseits in diesem Teilabschnitt in zusammengeführter Form dargelegt.

institutionellen und privaten Akteuren aus dem Ausland.⁶¹ Der transnationale Vernetzungsgrad erweist dabei aber nichtsdestotrotz als grundsätzlich sehr gering. Abgesehen von externen Einflüssen und Unterstützungen gestaltet sich die Organisation vor Ort oftmals gänzlich autonom bzw. in einem selbstinitiativen, privaten Rahmen. Art und Grad der religiösen Tätigkeiten schwanken dabei lokal und temporär in Abhängigkeit von Faktoren wie der örtlichen Gruppenstärke und Sicherheitssituation zwischen sporadisch und verdeckt konspirativ durchgeführten Aktivitäten einerseits (z.B. in Bosnien und im Sandžak) und weitgehend regelmäßigen und offenen Aktivitäten (wie im Falle der albanischen Sa'adi im südostserbischen Nesalcë oder in Teilen Montenegros). In seltenen Fällen bemühen sich auch bestehende islamische (sowohl sufistische als auch nichtsufistische) Institutionen um eine Involvierung dieser Kleingruppen in ihre Strukturen. Mittlerweile kommt der Existenz und den Praktiken der heterodoxen Sufi-Bruderschaften gelegentlich auch eine geringe mediale Aufmerksamkeit in den jeweiligen Staaten zuteil.⁶²

Letztlich sind die ohnehin geringen und nach außen hin weitgehend verborgenen religiösen und organisatorischen Aktivitäten der Bektaschi und der ihnen nahestehenden Sufi-Orden in Bosnien-Herzegowina, Serbien und Montenegro erst in den letzten Jahren (wieder) aufgenommen oder verstärkt worden und befinden sich somit eher in einer Aufbauphase. Inwiefern und in welcher Art es hierbei zu weiteren organisatorischen, rechtlichen, politischen, gesellschaftlichen und religiösen Entwicklungen kommt, wird sich in der Zukunft zeigen.

Mit den spezifischen politischen und gesellschaftlichen Situationen und Problemen der Aleviten, Bektaschi und den ihnen nahestehenden Sufi-Orden in den anderen Balkanstaaten befassen sich in gesonderter Form die Abschnitte des folgenden Teilkapitels.

Gesellschaftlich-politische Lage und Konflikte der Balkan-Aleviten und Bektaschi im 21. Jh.

Aus den vorangegangenen Ausführungen kristallisierte sich stellenweise bereits heraus, dass die Aspekte und Probleme der (anerkenntnis-) rechtlichen Gegebenheiten eng und dynamisch mit den Aspekten der gesellschaftlichen und politischen Bedingungen und Situationen der Balkan-Aleviten in ihren Heimatländern verknüpft sind und sich dabei gegenseitig bedingen. In diesem Kontext ist sowohl ihre politische und soziale Situation als auch die Frage nach ihrem Status als soziale Minderheit innerhalb der Einzelstaaten weitgehend durch ihr Verhältnis 1.) zur Mehrheitsgesellschaft, 2.) zu den politischen Führungen sowie Akteuren und 3.) der sunnitischen Gemeinschaft bestimmt. Unter

⁶¹ Das betrifft im Falle von Bosnien-Herzegowina, Serbien und Montenegro vor allem Bektaschi aus dem Kosovo und aus Albanien aber auch aus der Türkei, die sich um eine religiös-kulturelle Unterstützung, den Aufbau von rudimentären Organisationsstrukturen und die Pflege des verbliebenen historisch-materiellen Erbes bemühen. Hierbei handelt es sich teilweise auch um Personen, die ursprünglich sogar aus Bosnien-Herzegowina, Serbien und Montenegro stammen oder dort zeitweise lebten und seit geraumer Zeit in Kosovo, Mazedonien, Albanien, der Türkei oder in Ländern der „westlichen“ Staatenwelt leben. An der Pflege, dem Wiederaufbaus und der Renovierung des materiellen Erbes sind auch staatliche türkische Institutionen beteiligt. Gemäß ihrer sogenannten „neosmanischen“ Doktrin betrachtet die türkische Regierung trotz ihrer sunnitischen, stark konservativ bis islamistisch ausgerichteten politischen Orientierung auch die historischen Liegenschaften der Aleviten und heterodoxen Sufi-Orden als Teil eines gemeinsamen türkisch-osmanischen islamischen Erbes.

⁶² Vgl. Canka, op. cit.; Kosova Sot, op. cit.; Petrovic (a/b), op. cit.; Tanjug, Podela među muslimanima na jugu, B92 (online), www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2011&mm=11&dd=03&nav_id=554721 (veröff. am 3.11.2011) sowie eigene Befragungsergebnisse, (04.02.2017).

komparativer länderübergreifender Betrachtung lassen sich hierbei verschiedenste Gemeinsamkeiten, Überschneidungen und Unterschiede feststellen. Ein grundlegender, für ihre politische und gesellschaftliche Situation wichtiger Faktor ist dabei unter anderem die ethnische und religiöse Beschaffenheit der Staaten, in die ihr Lebensumfeld eingebettet ist. In diesem Kontext ergeben sich bei den Aleviten bzw. Bektaschi in Mazedonien, Bulgarien und Griechenland einerseits grundlegende grenzüberschreitende Gemeinsamkeiten, die sie wiederum von den Gemeinsamkeiten unterscheiden, die bei ihren Gruppenangehörigen in Albanien und Kosovo feststellbar sind. Diese spezifischen Gegebenheiten werden in den folgenden Ausführungen näher dargelegt.

Die aktuelle Situation in den christlich dominierten Staaten Mazedonien, Bulgarien und Griechenland

Allgemeine Entwicklungen

Im Zuge der ethnopolitisch bzw. ethnoreligiös determinierten Konflikte bzw. Minderheitenproblematiken in den christlich dominierten Balkanstaaten Bulgarien, Griechenland und Mazedonien werden die Aleviten und Bektaschi des Balkans aufgrund ihrer jeweiligen ethnischen (albanischen oder türkischen) Zugehörigkeiten und ihrer islamischen Religion von Politik und Mehrheitsgesellschaft wie in den Jahrzehnten zuvor auch im 21. Jh. weitgehend mit den Sunniten gleichgesetzt. Ebenso wie bei diesen handelt es sich bei den Aleviten bzw. Bektaschi auf gesamt- bzw. mehrheitsgesellschaftlicher Ebene dieser Staaten somit sowohl um ethnische als auch religiöse Minderheiten⁶³ und sind in diesem Kontext dementsprechend auch verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Marginalisierungen, Stigmatisierungen und Diskriminierungen ausgesetzt. Aufgrund dieser Situation stellten die Aleviten bzw. Bektaschi besonders vor dem Einsetzen der „religious revival“-Prozesse mit den Sunniten weitgehend eine soziale Einheit dar. Die innerislamischen konfessionellen Unterschiede erwiesen sich in diesem Kontext als wenig bedeutsam und wurden von den gruppenkohäsiven Faktoren der allgemeinen Zugehörigkeit zum Islam und zur selben Ethnie⁶⁴ überlagert. Das förderte eine weitere Sunnitisierung der Aleviten, die sich jedoch unter den alevitischen Türken in Bulgarien und Griechenland tendenziell stärker vollzog als bei den Albanern in Mazedonien. Dieses soziale Gefüge löst sich seit dem Einsetzen der *religious revival*-Prozesse bei den Aleviten und ihrem Bedürfnis nach einer eigenständigeren religiös-konfessionellen Entfaltung und Organisation zunehmend auf. Gegensätze, die im gewissen Maße auch schon vorher bestanden, verschärfen sich dabei wieder. Durch die damit verbundene Zunahme an sozialen Stigmatisierungen verdeutlicht sich auch stärker die Tatsache, dass die Aleviten und Bektaschi nicht nur 1.) auf gesamtgesellschaftlicher Ebene grundsätzlich eine ethnische, religiöse und soziale Minderheit sondern auch 2.) gegenüber der sunnitischen Mehrheit innerhalb der muslimischen Gemeinschaft eine Minderheit auf konfessioneller und sozialer Basis darstellen. Aufgrund partieller sunnitischer Assimilierungserscheinungen bestehen jedoch gruppeninterne Differenzen, wodurch die Gruppenangehörigen der Aleviten-Bektaschi keine geschlossene soziale

⁶³ In Mazedonien, wo sich die Angehörigen der alevitischen Sufi-Orden mehrheitlich aus Albanern zusammensetzen, gehören diese jedoch immerhin einer großen und politisch partiell einflussreichen ethnischen (Minderheiten-) Gruppe an, was wiederum im Falle der bulgarischen Aleviten nur sehr eingeschränkt und bei den Aleviten in Griechenland überhaupt nicht zutrifft.

⁶⁴ In Bezug auf den Faktor der selben ethnischen Zugehörigkeit stellen die Roma-Angehörigen der Sufi-Orden in Mazedonien und Kosovo jedoch wiederum eine Ausnahme dar, verfügen in diesem Rahmen innerhalb der albanisch dominierten Sufi-Gemeinschaften aber über ein höheres Sozialprestige als die Roma innerhalb der sunnitischen Gemeinschaft.

Entität darstellen und sich die Gruppengrenzen zwischen ihnen und den Sunniten z.T. als sehr dynamisch und diffus erweisen können. Je höher dabei der Grad der Sunnitisierung bzw. der ausgeprägten Bereitschaft ist, zumindest nach außen hin Elemente des Sunnitentums zu adaptieren, desto weniger intensiv gestaltet sich ihr Status als soziale Minderheit innerhalb der islamisch-sunnitischen Mehrheitsgesellschaft.⁶⁵

Auf Grundlage der Beobachtungen im Rahmen eigener Feldforschungen und der Angaben aus bestehenden schriftlichen Fachquellen kann letztlich festgestellt werden, dass sich der sunnitische Einfluss bei den Aleviten oftmals im Alltag bemerkbar macht. Das betrifft zum Beispiel den Bau und die (wenngleich i.d.R. nicht allzu häufige Nutzung von Moscheen, Freitagsgebete, Fastenrituale zum Ramadan, die dem Mann spürbar untergeordnete Rolle der Frau (was aber nicht ausschließlich auf religiöse Gründe, sondern auch allgemein auf den kulturell tradierten Patriarchalismus zurückzuführen ist, der grundsätzlich nicht nur im Islam vorherrscht) u.a. Selbst bei alevitischen Zeremonien können stellenweise eine räumliche Geschlechtertrennung und die mehrheitliche Teilverschleierung von Frauen festgestellt werden, was im ruralen Raum jedoch wesentlich stärker ausgeprägt ist und dabei nicht selten eher einem tradierten kulturellen Brauch und weniger einer religiös (-assimilatorisch) bedingten Selbstverpflichtung oder Überzeugung entsprechen kann. Diese Erscheinungen treten nicht überall und in gleicher Intensität auf. Zudem spielen hierbei auch regionale Unterschiede und individuelle Einstellungen eine Rolle. Bei der Übernahme sunnitischer Praktiken handelt es sich jedoch nicht nur um die Auswirkungen eines sozial und religionspolitisch forcierten Sunnitisierungsdrucks, sondern wechselweise auch um eine freiwillige und unterbewusste Adaption im Rahmen der allgemeinen alevitisch-sunnitischen Kontaktbeziehungen.

⁶⁵ Grob betrachtet können in diesem Rahmen (insbesondere in Bulgarien, vgl. dazu auch Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 192f. und Sözer, op. cit., S. 149, 158-162, 166f.) folgende verschiedene Ausprägungsformen an religiös-sozialen Attitüden, Identitäten und Handlungen beobachtet werden: 1.) dem Sunnitisierungsdruck wird schrittweise nachgegeben, sodass man sich bis heute dem Sunnitentum partiell bis stark angepasst hat und das Alevitentum eine geringere bis nur noch marginale Bedeutung hat; 2.) in beiden islamischen Konfessionsausrichtungen werden positive, verbindende und bereichernde Elemente gesehen und in diesem Kontext eine Verknüpfung und ein Dualismus zwischen Sunnitentum und Alevitentum bewusst gepflegt, was in dieser Form als ganzheitliches Gefüge innerhalb einer universalen Islamauffassung interpretiert wird; 3.) die Sunnitisierung der Aleviten wird kritisch betrachtet, aus sozialen Gründen werden jedoch nach außen hin sichtbare sunnitische Praktiken gepflegt, wohingegen im geschlossenen Rahmen bewusst Elemente des Alevitentums praktiziert und bewahrt werden; 4.) die allgemeine Sunnitisierung und eine eigene Übernahme sunnitischer Praktiken wird grundsätzlich abgelehnt und das Alevitentum wird mehr oder weniger sowohl nach innen als auch nach außen gepflegt; 5.) aufgrund säkularer und atheistischer Einstellungen und dem damit einhergehendem Verlust religiös-kulturellen Wissens hat die religiöse Zugehörigkeit grundsätzlich kaum bis keine Bedeutung; alevitische und z.T. auch sunnitische bzw. allgemeinislamische Praktiken und Feiertage werden wahlweise und unregelmäßig aus traditioneller kultureller Gewohnheit und zumeist in einem eher säkularen Rahmen begangen.

Die Betrachtungsperspektive dieser Ausprägungsformen fokussiert dabei in erster Linie die Verhältnisebene *Sunnitentum – Alevitentum*. Punkt 5.) weist dabei jedoch schon darauf hin, dass dabei weitere Aspekte zu berücksichtigen gibt, die die Attitüden, Handlungsweisen und Identitätseinstellungen prägen bzw. beeinflussen. Das betrifft im vorliegenden Fall die Erscheinungen der Atheisierung, die nach wie vor auf unbestimmte Teile der Aleviten-Bektaschi wirkt, die weit verbreiteten säkularen Einstellungen sowie in einem geringen Maße auch eine gewisse Schiitisierung (vgl. Telbizova-Sack, (b), op. cit., S. 173f., 192f.; den Unterabschnitt zu Bulgarien innerhalb des Teilkapitels „Die aktuelle Situation in den christlich dominierten Staaten Mazedonien, Bulgarien und Griechenland“ und das Schlusskapitel „Abschließende Bemerkungen“). Unter stärkerer Berücksichtigung des zusätzlichen wechselseitigen und dynamischen Einwirkens dieser Elemente auf der alevitisch-sunnitischen Verhältnisebene gestaltet sich das oben unter Punkt 1.) bis 5.) geschilderte Ausprägungs- und Identitätsgefüge noch vielfältiger und komplizierter.

Durch das in den vergangenen zwei Jahrzehnten erfolgte Erstarren des konservativen und radikalen sunnitischen Islams verstärkte sich von dieser Seite der religiöse und soziale Druck auf die Aleviten, was zu gesteigerten Anfeindungen und Diskriminierungen bis hin zu gewalttätigen Übergriffen führte und sich bis heute weiter intensiviert. Die jeweilige Intensität dieser Vorfälle fällt in den drei Ländern jedoch unterschiedlich aus. Im Zuge ihrer Konflikte mit konservativen und radikalen Sunniten wird den Aleviten und Derwisch-Orden von christlich dominierten Regierungen und Behörden aus ethno-nationalistischen oder machtpolitischen Motiven oftmals eine Unterstützung verweigert. Ihre lokale Bedeutung ist im Gegensatz zu den Sunniten zumeist sehr gering und zur Entfaltung, Rechtswahrung sowie zu ihrem Schutz können die Aleviten und Bektaschi besonders wenig auf institutionelle staatliche, internationale und private Unterstützung in finanzieller, politischer, religiös-kultureller und logistischer Hinsicht zurückgreifen. In Mazedonien, Bulgarien und Griechenland wirkt sich ihre Minderheitenrolle sowohl aus mehrheitsgesellschaftlicher und staatlicher Perspektive als auch innerhalb der islamischen Gemeinschaft auf konfessioneller Perspektive auf ihren allgemeinen sozialen Status häufig in doppelter Hinsicht negativ aus. Diese Bedingungen führen im Extremfall stellenweise dazu, dass sie sich in einer rechtlichen Leerzone und gesellschaftlichen Isolierung befinden (s.u.). Andererseits darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, dass es auch Personen und Akteure mit sunnitischen und christlichem Hintergrund gibt, die den Aleviten und Bektaschi eine hohe Wertschätzung entgegenbringen, sich mit ihnen solidarisieren und je nach Position und Möglichkeit bemühen, sie zu unterstützen.

Auch wenn die oben erläuterten Problemaspekte in allen drei Staaten mehr oder weniger feststellbar sind, lassen sich bei den sozialen und politischen Bedingungen, Erscheinungen und Prozessen, die sich im Rahmen des Beziehungsgeflechtes zwischen Bektaschi-Aleviten, Sunniten, Staat und Mehrheitsgesellschaft vollziehen, länderspezifische Phänomene und Unterschiede beobachten. Diese werden im Folgenden durch eine Auswahl an näheren Erläuterungen und Einzelfallbeispielen dargelegt.

Mazedonien

Die schwierige rechtspraktische und gesellschaftliche Situation der Bektaschi in Mazedonien ist weitgehend auf ethno-, religions- und machtpolitische Gründe zurückzuführen. Aufgrund ihrer offen artikulierten, stark albanisch-nationalistischen Haltung und der Unterstützung der mazedonischen UÇK im Jahre 2001 werden sie von Seiten der ethnisch slawomazedonisch dominierten Regierung in Mazedonien als Gegner empfunden und je nach Möglichkeit dementsprechend sanktioniert und marginalisiert.⁶⁶ Zudem werden die Differenzen zwischen Bektaschi und Sunniten als innermuslimische und inneralbanische Angelegenheit empfunden, weshalb die Motivation einer dortigen „Einmischung“ sehr gering ist.

Die ebenfalls weitgehend ausbleibende Unterstützung der Bektaschi seitens sämtlicher albanischer Parteien, die untereinander stark konkurrieren und seit der

⁶⁶ Schwartz ([b], op. cit.) vertritt in diesem Zusammenhang zudem folgende These: „Macedonian regime insists on seeing the Bektashi issue in exactly reverse, and incorrect, terms. That is, for Slav Macedonian leaders, both the Macedonian Orthodox Church and the official Islamic Community are threatened by troublesome minorities – Serbs in the first instance and the Bektashis in the second. Yet the paradigm is not one of numbers, or of bureaucratic symmetry, but of injustice: the Serbs and the Islamic Community continue their successful usurpation, while the Macedonian Orthodox and the Bektashis remain victims, deprived of their legacies.“

Unabhängigkeit Mazedoniens auf gesamtstaatlicher und lokaler Ebene durchgehend sowohl als Regierungs- als auch Oppositionsparteien fungieren, ist wiederum auf andere vielfältige Gründe zurückzuführen. Ein Teil der albanischen Parteipolitiker ist selbst stark pro-sunnitisch oder islamistisch orientiert und/oder verfügt über enge Beziehungen zur „Islamischen Glaubensgemeinschaft Mazedoniens“, die eine gleichberechtigte Eigenständigkeit der Bektaschi ablehnt und ihre Sunnitisierung oder Verdrängung anstrebt. Ein anderer Teil der albanischen Politiker ist im Rahmen ihrer jeweiligen säkularen, islamisch gemäßigten und/oder nationalistischen Orientierungen den Bektaschi wiederum wohlwollend gegenüber eingestellt. Diejenigen politischen Akteure, die offen für eine Unterstützung der Bektaschi eintreten und gegen die Bektaschi-Politik sowie die Kooperation der „Islamischen Glaubensgemeinschaft Mazedoniens“ mit wahabistischen Gruppen Stellung beziehen, werden jedoch einerseits eingeschüchert, bedroht oder stellenweise sogar entmachtet. Andererseits werden sie von einflussreichen Teilen der politischen Eliten der Albaner mit dem Argument diszipliniert, dass eine Heraufbeschwörung und Anheizung derartiger inneralbanischer Konflikte die ohnehin gesellschaftlich-politisch brüchige nationale Einheit der Albaner Mazedoniens im Kampf für ihre Rechte gegenüber der slawo-mazedonischen Mehrheit des Landes weiter destabilisieren würde. Im Sinne der Förderung eines größtmöglichen inneralbanischen Zusammenhalts sei es dabei auch notwendig, der stark albanisch dominierten und einflussreichen „Islamischen Gemeinschaft“ bestimmte Konzessionen und Freiheiten zuzugestehen, wenngleich diese politisch umstritten oder schmerzhaft sein könnten (hierbei sind bestimmte Parallelen zu Bulgarien erkennbar, Anm. C.G.).⁶⁷ Des Weiteren scheuen sich moderate albanische Politiker aus politisch taktischen Gründen vor einer offenen religiös-politischen Unterstützung der heterodoxen muslimischen Gemeinschaften in Rücksicht auf bedeutende Teile ihrer sunnitischen (potenziellen) Wählerschaft. Diese tendierte im Verlaufe der letzten Jahre mehrheitlich zunehmend stärker zu islamisch-konservativen bis islamistischen Positionen, die in Relation zur Bedeutung der nationalen Identität mittlerweile oftmals als wichtiger empfunden werden. In diesem Kontext werden die Bektaschi aufgrund ihrer religiösen Philosophie und Praxis von diesen Bevölkerungsteilen (im Einklang mit dem Paradigma der „islamischen Glaubensgemeinschaft Mazedoniens“) in besonderem Maße als unislamisch bzw. Häretiker empfunden und dementsprechend diskriminiert und bekämpft.

In welche Richtung sich die oben geschilderte problematische Gesamtsituation unter der Verknüpfung ungünstigster politischer, rechtlicher und gesellschaftlicher Bedingungen entwickeln kann, verdeutlicht sich besonders am Fallbeispiel der Problematik des Harabati-Tekkes in Tetovo, die zur Veranschaulichung der Konfliktdimension im Folgenden ausführlicher erläutert wird:

Das im 18. Jh. von den Bektaschi errichtete Harabati-Tekke ist der größte und am besten erhaltene historische Derwisch-Konvent auf dem westlichen Balkan und wurde bis 1945 von den Bektaschi aktiv genutzt. Im kommunistischen Jugoslawien kam es zur Konfiszierung und Verstaatlichung der Anlage, die in den 1960er Jahren zu einem Hotel- und Freizeitkomplex umfunktioniert wurde. Nach der staatlichen Unabhängigkeit Mazedoniens ist Anfang der 1990er Jahre ein Gesetz zur Regelung der Rückgabe enteigneten Eigentums erlassen worden, dass im Gegensatz zum Rückübertragungsgesetz in Bulgarien jedoch explizit keine religiösen Gemeinschaften als juristische Anspruchsberechtigungsgruppe erwähnte, sondern sich in dieser Hinsicht auf bestimmte

⁶⁷ Vgl. Schwartz (b), op. cit.

Privatpersonen bezieht. Durch diese rechtliche Lücke verfügt der mazedonische Staat über die Möglichkeit, die Rückübertragungsbemühungen der religiösen Gemeinschaften mit administrativen Hindernissen zu erschweren oder zu blockieren, wobei es bisher kaum staatliche Bemühungen gibt, diesen unzureichenden Rechtsstand auch nach über zwei Jahrzehnten zu ändern.⁶⁸ Dieses Problem wirkt sich in fataler Weise auf die dortigen Bektaschi aus. Nachdem das Gelände ab den 1990er Jahren verschiedenen Formen von Vandalismus, Zerstörung und religiöser Entweihung ausgesetzt war und die Klärung der Eigentumsfrage verschleppt wurde, kam es ab 1994 zu temporären Besetzungen und Nutzungen von Teilen des Areals durch Bektaschi-Aktivisten und im August 2000 (nach einem zehntägigen Protesthungerstreik) zu einer kompletten Übernahme durch örtliche Bektaschi, die das Tekke in seiner ursprünglichen Funktion auch ohne rechtliche Grundlage wieder reaktivierten. Die offene Unterstützung der mazedonischen UÇK durch die Bektaschi⁶⁹ führten im Zuge des bewaffneten albanisch-mazedonischen Konfliktes 2001 auch zum Beschuss des Harabati-Tekkes durch mazedonische Sicherheitskräfte. Dabei wurde unter anderem ein zentrales Heiligengrabmal zerstört, das bereits 1992 durch ein Feuer beschädigt wurde und aus finanziellen Gründen bis heute nicht saniert werden konnte. Die nach dem Rahmenabkommen von Ohrid 2001 weitergeführten Bemühungen um eine einvernehmliche Lösung bei der Klärung der Besitzfrage erlitten jedoch bereits im August 2002 einen schweren Rückschlag, als ein Teil des Geländes und der Gebäude von paramilitärischen radikal-sunnitischen Wahabiten mit Waffengewalt illegal besetzt wurde. Dieser partielle Übernahmeakt vollzog sich unter offensichtlicher Unterstützung der „Islamischen Glaubensgemeinschaft Mazedoniens“, wobei sich die Wahabiten im Folgenden auf dem Areal als offizielle Repräsentanten dieser Organisation deklarierten⁷⁰ und verschiedene Geländestrukturen für ihre Aktivitäten nutzten. Offiziell wurde dabei anfänglich die Notwendigkeit begründet, das Gelände „wiederzuerlangen“, um es zu seiner ursprünglichen Bestimmung als Ort der Ausübung rechtgläubiger islamischer Praktiken zurückzuführen. In diesem Rahmen wurde ein Gebäude umgehend zu einer Moschee umfunktioniert, obwohl sich dort in der Vergangenheit (gemäß der Riten und Praktiken der Bektaschi) nie eine Moschee befunden hat.⁷¹ Mit Hilfe des Bektaschi-Weltzentrums in Tirana wurde infolge der Besetzung die mazedonische Regierung von der Bektaschi-Gemeinschaft verklagt, da sie es laut Kläger versäumt habe, den Besitz im Sinne des Rückübertragungsgesetzes rechtmäßig der Bektaschi-Gemeinschaft zurück zu übertragen. Um die Errichtung und historisch traditionelle Nutzung der Immobilie als Bektaschi-Konvent sowie das Argument zu belegen, dass sich auf diesem Gelände nie eine Moschee befunden hat, wurden im Zuge des Rechtsstreits unter anderem Kopien alter osmanischer Stiftungsdokumente als Beweismittel vorgelegt. Unter Berücksichtigung der Beschaffenheit des mazedonischen Restitutionsgesetzes, dass sich nicht auf religiöse

⁶⁸ Vgl. Koinova, op. cit., S. 25f. und eigene Rechercheergebnisse.

⁶⁹ Zu Ähnlichkeiten im Kosovo siehe den Teilabschnitt „Die Situation in den muslimisch dominierten Staaten Albanien und Kosovo“ weiter unten.

⁷⁰ Hierbei handelt es sich weitgehend um Vertreter und Sympathisanten des fundamentalistischen Teils der „Islamischen Glaubensgemeinschaft Mazedoniens“, der sich innerhalb der Organisation bereits seit den 1990er Jahren schwere Flügelkämpfe mit der religiös moderaten Fraktion liefert, in diesem Rahmen bis zum jetzigen Zeitpunkt zunehmend an Boden gewinnt und massiv von radikal-islamistischen Institutionen aus der Türkei und der arabischen Welt unterstützt wird.

⁷¹ Bei diesem Gebäude, dem nach der Besetzung ein Minarett sowie eine Lautsprecheranlage für den öffentlichen Gebetsruf hinzugefügt wurde, handelt es sich um den *Kubeli Meydan*, dem traditionellen Ort zur Durchführung der religiösen Bektaschi-Zeremonien. Die Umwandlung dieser Stätte zu einer Moschee stellt daher einen besonders symbolhaften Akt der Machtdemonstration und Demütigung der Bektaschi dar.

Gemeinschaften sondern Privatpersonen bezieht, bemühte sich die Klägerpartei der Bektaschi, den Besitz offiziell an die heutigen Nachkommen Rexhep Paşas, dem Stifters bzw. Erbauers des Tekkes übertragen zu lassen. Die „Islamische Glaubensgemeinschaft Mazedoniens“ als offizieller Unterstützer der sunnitischen Besetzer argumentierte im Rahmen des Rechtsstreites wiederum, dass ihre Organisation als offiziell rechtlich anerkannte Glaubensgemeinschaft konfessionsunabhängig alle Muslime Mazedoniens vertrete und somit auch ein primäres Anrecht auf die Nutzung und eine gesetzliche Rückübertragung des Tekke hätte. In diesem Zusammenhang wurde auch auf den ihnen rechtlich untergeordneten Status der Bektaschi als „religiöse Gruppe“ hingewiesen. Auf Grundlage der oben dargelegten, unzureichenden gesetzlichen Rechtslage verweigert der mazedonische Staat eine schnelle Lösung des Restitutionsstreits mit dem expliziten Verweis auf grundsätzliche, landesweit bestehende Schwierigkeiten infolge der in der postjugoslawischen Periode versäumten Regelungen der Besitztitel bei zahlreichen enteigneten Immobilien. Der Staat lässt die wahabitischen Akteure im Harabati-Tekke jedoch unbehelligt und frei agieren, verzichtet dort auf die Ausführung seiner Staatsgewalt und unternimmt demzufolge auch keinerlei Maßnahmen zum Schutz der dortigen Bektaschi sowie zur Vermittlung zwischen beiden Konfliktparteien. Dadurch hat sich dieses Gebiet zu einem rechtsfreien Raum entwickelt, was die kräftetechnisch stark überlegenen sunnitischen Besetzer in ihren feindseligen Willkürmaßnahmen gegenüber den Bektaschi bestätigt und ermutigt hat. So kam es seit der Besetzung bis heute zu zahlreichen, gegen die Bektaschi gerichteten Vorfällen und Eingriffen in die Struktur des Tekkes, z.B. regelmäßige verbale und stellenweise auch gewalttätige Einschüchterungen, Belästigungen, Bedrohungen und Zutrittsverweigerungen gegenüber den verbliebenen Bektaschi und ihren Besuchern⁷²; Zerstörungen, Diebstahl und Entweihungen von

⁷² Derartige Vorgehensweisen hat auch der Autor der vorliegenden Publikation persönlich erfahren. Um vom Hauptanwesen, das den Bektaschi verblieben ist, zum Ausgang des Tekkes zu gelangen, muss eine Parkanlage durchquert werden, die unter Kontrolle (radikal-) sunnitischer Aktivisten steht. Nach einem (mit einer Begleitperson sunnitisch-albanischen Hintergrunds erfolgten) Besuch des dortigen Derwishes im Juni 2006 wurden wir von mehreren jungen Männern in der Nähe des Eingangsbereichs am Verlassen des Areals gehindert und mussten uns einer ausführlichen Untersuchung unserer Taschen unterziehen. Die albanischsprachigen Männer betonten offen ihre radikal-sunnitische Gesinnung, waren aber mit ihren kurzen Boxershorts und ärmellosen Hemden selbst für konservativ islamische Verhältnisse ungewöhnlich leicht bekleidet und wiesen auch ansonsten keine markanten, äußerlichen Erscheinungsmerkmale auf, durch die sie als radikale Islamisten erkennbar gewesen wären. Nach einer intensiven Befragung zu den Hintergründen unseres Besuches und unserer religiösen Einstellungen kam es anfänglich zu längeren Vorwürfen, Belehrungen sowie verbalen Einschüchterungen und Drohungen. Im Zuge einer weiteren Durchsuchung, bei der wir körperlich abgetastet wurden, entdeckten die Männer schließlich religiöse Bektaschi-Kalender, die wir vom Derwisch zum Abschied als Geschenk erhalten haben. Diese Broschüren beinhalteten z.B. eine Auflistung und Kommentierung von Feiertagen der Bektaschi sowie entsprechend ihres religiösen Brauchtums auch bildliche Darstellungen von Heiligen (z.B. von Imam Ali und Haci Bektaş), was nach sunnitischem Verständnis einen schwerwiegenden Verstoß gegen das islamische Bilderverbot darstellt. Infolgedessen eskalierte die Situation und es kam es zu vereinzelt Handgreiflichkeiten und einer Zunahme lautstarker verbaler Drohungen, so unter anderem ein Hinweis darauf, dass auf Verstöße gegen das heilige Bilderverbot im rechtläubigen Islam die Todesstrafe stehen würde. Die Kalender wurden konfisziert und vor unseren Augen sofort zerstört. Im Rahmen der Auseinandersetzung konzentrierten sich die feindseligen Verhaltensweisen besonders auf die albanische Begleitperson mit sunnitischem Hintergrund, dem Verrat und Unterstützung der Häresie vorgeworfen wurde, was wiederum zu einer längeren theologischen Diskussion führte. Nachdem der albanische Begleiter gezwungen wurde, sich für sein Verhalten zu entschuldigen und mehrfach beteuern musste, dem rechtläubigen Islam treu zu bleiben und in Zukunft keinen freiwilligen Kontakt mit „Häretikern“ aufzunehmen sowie nach einem an uns mündlich erteilten zukünftigen Zugangsverbots zum Harabati-Tekke konnten wir das Gelände schließlich verlassen.

religiösen Symbolen, Bannern, Fahnen, Grabmälern und anderen Heiligtümern (darunter auch mehrere hundert Jahre alte Bäume, die gefällt wurden); Entwendungen von Besitztümern sowie von Geld aus der Spendenbox der Bektaschi, die schließlich von den Islamisten gänzlich übernommen und genutzt wurde⁷³ u.a. 2008 kam es des Weiteren zu einem anonymen, nächtlichen Beschuss der von den Bektaschi noch genutzten Gebäudeteile durch automatische Handfeuerwaffen. Im selben Jahr sowie 2010 wurden weitere Gebäude- und Geländeteile mit Waffengewalt okkupiert, sodass die Bektaschi heute nur noch über weitaus weniger als einem Zehntel des Gesamtkomplexes verfügen können. Seit der Besetzung wurden okkupierte Gebäudeteile schrittweise zu weiteren Moscheen (darunter eine Frauenmoschee) umfunktioniert und ein regionales Führungsquartier der Islamischen Gemeinschaft sowie ein gastronomischer Betrieb eingerichtet. An den islamistischen Aktivitäten vor Ort beteiligen sich nicht nur mazedonische sunnitische Albaner sondern auch ausländische Islamisten. Im Rahmen finanzieller und logistischer Unterstützungen spielen dabei insbesondere türkische und arabische Akteure (darunter oftmals Dschihadisten) eine Schlüsselrolle, die z.T. auch in verschiedene Aktivitäten im Rahmen des internationalen islamistischen Terrorismus involviert sind. Letztlich entwickelte sich das Selbstbewusstsein der Besetzer aufgrund ihrer unbehelligten Aktionsmöglichkeiten und der ausländischen Unterstützungen derart stark, dass eine Privatperson aus dem Umfeld der „Islamischen Glaubensgemeinschaft Mazedoniens“ bei der „Abteilung für den Schutz kultureller Baudenkmäler“ des mazedonischen Kulturministeriums sogar eine offizielle Genehmigung für den Neubau einer Moschee innerhalb des Geländes beantragte. Andererseits wurden von der „Islamischen Glaubensgemeinschaft“ Aktivitäten der Bektaschi auf dem Gelände wie die Beerdigung eines Ordensangehörigen nicht gebilligt und in offiziellen Protestschriften als

Bei einem im Harabati-Tekke durchgeführten Feldforschungsaufenthalt während des Ramadan im Jahre 2012 wurden derartige Aggressionserfahrungen zwar nicht gemacht. Nichtsdestotrotz haben sich im Vergleich zu 2006 die organisatorische und räumliche Ausbreitung der sunnitischen Besetzer auf dem Gelände, der dort gestiegene wahabistische Einfluss, ein weiterer Verfall der von den Bektaschi kontrollierten Gebäuden und die fortgeschrittene Resignation des mittlerweile einzig dauerhaft im Tekke verbliebenen Derwisches stark bemerkbar gemacht. Des Weiteren wurde das Areal wesentlich stärker von sunnitischen Gläubigen frequentiert, sodass man sich als Einzelperson dort zumeist etwas unauffälliger bewegen konnte. Gelegentlich statteten Angehörige der sunnitischen Verwaltung der Anlage den Bektaschi Kontroll- und Befragungsbesuche ab, die teilweise einen einschüchternden Charakter hatten. Der im Tekke lebende Derwisch verließ das Anwesen nur sehr selten, da er neben der Befürchtung von rigiden Anfeindungen auf dem Gelände und in der Stadt auch jederzeit mit seiner Aussperrung rechnen musste und das ihm verbliebene Anwesen vor Diebstahl, Vandalismus oder Übernahme persönlich schützen wollte. Während des Ramadan füllte sich das sunnitisch kontrollierte Tekke-Areal besonders zwischen Iftar und morgendlichem Sonnenaufgang mit sunnitischen Besuchern und Unterstützern der Wahabiten. Als besonders auffallend erwies es sich bei den weiblichen Gästen, dass sämtliche Besucherinnen der Frauenmoschee (ebenso wie es in streng islamischen Ländern des Nahen und Mittleren Osten üblich ist) mit Hidjab und Niqāb bekleidet waren. Bei der Gästeherbege der Bektaschi handelt es sich um das einzige Gebäude, das sich freistehend auf sunnitisch verwaltetem Gelände befindet. Durch diese strategisch ungeschützte Lage können die grundsätzliche Nutzung und der Schutz des Hauses nur unter erschwerten Bedingungen erfolgen. In diesem Rahmen sind auch die Gäste willkürlichen Verhaltensweisen z.B. in Form bewusster und konsequenter nächtlicher Störmaßnahmen ausgeliefert.

⁷³ Die im Harabati-Tekke lebenden Bektaschi verfügen grundsätzlich über sehr wenige finanzielle Mittel und Einkommensquellen, weshalb die Konfiszierung der Spendenbox ihre finanzielle Situation weiter verschlechterte. Neben dem hohen religiösen und historischen Wert des Anwesens für den Sufi-Orden, hat das Tekke für sie auch eine wirtschaftliche Bedeutung, da die Renovierung sowie die Schaffung einer touristischen Infrastruktur und die dementsprechende Nutzung im Falle einer Rückübertragung die finanziell katastrophale Lage verbessern und dazu beitragen würde, die Bedürfnisse ihrer Gemeinschaft aufrecht zu erhalten.

illegal erklärt. In diesem Rahmen wurde zudem mit der Exhumierung des Toten und der Beseitigung des Grabes gedroht. Aufgrund fehlender finanzieller Mittel zerfallen die historischen Gebäude und Heiligtümer in den von den Bektaschi kontrollierten Bereichen zusehends. Doch selbst im Falle vorhandener Gelder und Materialien würden aufgrund der Blockadehaltung der radikalen Sunniten so gut wie keine Möglichkeiten einer Instandsetzung oder Errichtung neuer Bauten bestehen.⁷⁴

Neben den Versuchen, Hilfsmaßnahmen seitens des mazedonischen Staates zu erwirken, bemühen sich die Bektaschi auch aktiv um Unterstützung auf internationaler Ebene, wo dieser Konflikt kaum Beachtung findet bzw. in seiner Dimension und dem daraus resultierenden Gefahrenpotenzial unterschätzt wird, obwohl diese Problematik eine Reihe an wichtigen außenpolitischen Interessen verschiedener internationaler Akteure berührt. Trotz der 1.) gravierenden Menschen- und Bürgerrechtsverletzungen (die z.T. im krassen Widerspruch zu den Ansprüchen und Bedingungen stehen, die die internationale Staatengemeinschaft im Rahmen der EU-Beitritts- und anderweitiger Unterstützungsverhandlungen an den mazedonischen Staat stellen), 2.) der schrittweise erfolgenden Zerstörung und Zweckentfremdung einer historischen architektonischen und spirituellen Kulturstätte, die nicht nur ein wichtiger Teil des nationalen Erbes der Albaner sondern auch als globales Kulturerbe zu bewerten ist, sowie 3.) der Bedrohungen, die von den auch in Mazedonien zunehmend expandierenden radikalen Islamisten im Rahmen des internationalen Terrorismus ausgehen, bleibt eine nennenswerte Unterstützung sowohl aus Albanien und Kosovo als auch seitens internationaler, staatlicher und nichtstaatlicher Akteure weitgehend aus. Besonders im Hinblick auf den Aspekt des internationalen radikal-islamischen Terrorismus sind sowohl Fachexperten als auch die Vertreter der Bektaschi über die Untätigkeit nationaler und internationaler politischer Akteure verwundert, zumal dem militanten Radikalislamismus dadurch unter den Augen der Öffentlichkeit ein offenes Feld für ihre Aktivitäten gewährt wird. Dafür bietet insbesondere der Raum Tetovo einen günstigen Nährboden, da sich der radikal-sunnitische Einfluss im Vergleich zu anderen südosteuropäischen Regionen gerade dort in den vergangenen Jahren stark ausweitet hat und mittlerweile die gesellschaftlichen Verhältnisse in Tetovo wesentlich prägt. Der Einfluss und das Agieren moderater Sunniten ist dabei schrittweise marginalisiert worden.

Der Gesamtumfang der Schwierigkeiten, mit denen die Bektaschi Mazedoniens insbesondere in Tetovo seit über einem Jahrzehnt konfrontiert sind, wirkte sich letztlich auch auf die religiösen Identitäten eines Teiles der dortigen Bektaschi aus. Zwar wurde an anderer Stelle im vorliegenden Text bereits darauf hingewiesen, dass sich im Rahmen der eigenen Feldforschung sämtliche auf dem Balkan befragten Aleviten und Bektaschi (im Gegensatz zu Teilen dieser Gruppen in der Türkei) in einem islamischen Kontext verorteten. Schwartz (2009b) weist im Zusammenhang mit der Harabati- Kontroverse

⁷⁴ Vgl. Centre for Islamic Pluralism, When Wahhabis Attack: The Case of The Harabati Tekke in Macedonia, veröff. am 14.10. 2006, www.islamicpluralism.org/415/when-wahhabis-attack-the-case-of-the-harabati-tekke, (04.02.2017). Al-Alawi, Irfan / Schwartz, Stephen, From Sweden to Macedonia. Radical Islam Continues Probing Europe, veröff. am 14.12.2010, www.weeklystandard.com/blogs/sweden-macedonia-radical-islam-continues-probing-europe_523300.html; (12.11.2016). Novinite (online), V Makedonija ot godini dejstvali radikalni islamisti, veröff. am 02.05.2012, novinite.bg/articles/10906/V-Makedoniya-ot-godini-dejstvali-radikalni-islamisti, (06.02.2017). Schwartz (a), op. cit., S. 97f. und (b), op. cit.; U.S. Department of State - Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, International Religious Freedom Report 2006: Macedonia, www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71394.htm, (09.02.2017). U.S. Department of State - Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, International Religious Freedom Report 2009: Macedonia, 26.10.2009, www.state.gov/j/drl/rls/irf/2009/127323.htm, (09.02.2017). und eigene Rechercheergebnisse.

jedoch darauf hin, dass einige Bektaschi als Konsequenz aus den Feindseligkeiten dafür eintreten, sich vollständig von der gesamt umfassenden Gemeinschaft der Muslime (Umma) abzuspalten. Ein derartiger Schritt wird von der Mehrheit dieser Ordensgemeinschaft bisher jedoch abgelehnt.

Die oben geschilderte Situation im Harabati-Tekke hat sich bis zum aktuellen Veröffentlichungszeitpunkt dieser Publikation nicht verändert. Auf dem Gelände werden die Bektaschi trotz der Stärke und Willkür ihrer Gegner von diesen bislang noch geduldet aber schikaniert, ihr weiterer Verbleib ist jedoch offen bzw. ihre gänzliche Vertreibung im Falle weiterhin ausbleibender Unterstützungen zukünftig absehbar. Die Wahabiten und ihre Unterstützer haben sich mittlerweile derart auf dem Anwesen etabliert, sodass die Möglichkeit einer gewaltlosen Problemlösung zugunsten der Bektaschi als äußerst unwahrscheinlich erscheint. In Anbetracht der labilen politischen und sozialen Verhältnisse in Mazedonien sowie der nach wie vor bestehenden politisch- gesellschaftlichen Unzufriedenheit und der zunehmenden islamischen Radikalisierung unter der starken albanischen Minderheit würde ein vehementes (rechts-)staatliches Durchgreifen im Harabati-Konflikt nicht nur das gefährliche Potenzial eines lokalen, sondern auch nationalen Flächenbrandes aufweisen. In diesem Zusammenhang ist zudem anzunehmen, dass sich die Synergieeffekte einer derartigen Eskalation ebenso auf andere Balkanstaaten ausweiten werden. Auch wenn dieser Konflikt in seinem momentanen Zustand im Vergleich zu den umfassenden Problemen auf gesamtstaatlicher und -gesellschaftlicher Ebene in Mazedonien nur den Anschein einer eher wenig bedeutenden und lokalen Kontroverse erweckt, erweisen sich diese Begebenheiten symbolhaft als erkenntnisreicher Indikator für die allgemeinen rechtsstaatlichen und gesellschaftlichen Zu- bzw. Missstände in Mazedonien und die Lückenhaftigkeit der internationalen Bemühungen um eine Eindämmung des militanten Radikalismus.

Im Rahmen des Konflikts zwischen orthodoxen Sunniten und dem Sufi-Orden der Bektaschi stehen die teil-alevisierten, jedoch genuin sunnitisch ausgerichteten Derwisch-Orden Mazedoniens zwischen den Fronten, da sie über wichtige religiöse Verbindungslinien zu beiden Gruppen verfügen. Dabei passen sie sich oftmals den spezifischen Situationen und Erfordernissen variabel an und verhalten sich in ihrem Handeln strategisch, um einerseits ihre Positionen innerhalb der sunnitischen Gesellschaft Mazedoniens entweder nicht zu schwächen oder nach Möglichkeit sogar stärken zu können. Andererseits soll vermieden werden, dass die jeweils eigene Bruderschaft selbst zur Zielscheibe gesteigerter Diskriminierungen sowie verbaler und physischer Aggressionen wird. Aufgrund ihrer offiziell primären sunnitischen Ausrichtung fällt es ihnen trotz der Konkurrenz zur „Islamischen Gemeinschaft Mazedoniens“ leichter, sich im Rahmen der sunnitischen Gesellschaft und ihrer Strukturen zu organisieren und zu operieren. Dabei sind sie aber auch innerhalb dieser Gemeinschaft wiederum mit Schwierigkeiten konfrontiert, da ihre allgemeinen sufistischen und partiell alevitischen Praktiken und Philosophien (wenn auch nicht in dem Maße wie die Bektaschi) im Kontrast zum Religionsverständnis des orthodoxen Sunnitentums stehen. Durch den Sufismus besteht wiederum eine starke Verbindung zu den Bektaschi, zu denen insbesondere die Basis der Gläubigen nicht selten ein gutes Verhältnis pflegt. Das führt im Rahmen der Kontroverse zwischen orthodoxen Sunniten und Bektaschi zu einer inneren Zerrissenheit bei vielen Angehörigen der anderen Sufi-Orden und zu gruppeninternen Spaltungen in der Frage nach der offiziellen Positionierung in diesem Konflikt.

Bulgarien

In Bulgarien gestaltet sich die Situation der Aleviten sehr ambivalent. Einerseits sind sie Diskriminierungen sowohl seitens der christlich-bulgarischen Mehrheitsgesellschaft als auch der sunnitischen Türken ausgesetzt. Andererseits bemühen sich Akteure beider Gruppen (insbesondere jedoch der Sunniten) um eine Nähe zu den Aleviten, um sie für ihre gesellschaftspolitischen Interessen zu instrumentalisieren. Dadurch ergibt sich für die Aleviten ein komplexes Wechselspiel aus Vor- und Nachteilen, was innerhalb der alevitischen Gemeinschaft wiederum zu gruppeninternen Spaltungen führt. Bei der Betrachtung der Bedeutung des Faktors Religion im Rahmen dieser sozialen Prozesse darf zudem nicht außer Acht gelassen werden, dass der Grad der Atheisierung und Säkularisierung unter den Aleviten Bulgariens relativ hoch ist.

Die bereits weiter oben erfolgte Erläuterung zu den Umständen des bisher freiwilligen Verzichts der Gruppe auf eine Registrierung als eigenständige Religionsgemeinschaft gewährten bereits einen ausführlicheren Einblick in die soziale und politische Situation der Aleviten im Rahmen ihrer Verhältnisbeziehungen zu den türkischen Sunniten. Zwar bestehen in allgemeiner Hinsicht einerseits oftmals zahlreiche Vorurteile und Vorbehalte sowie ein bestimmtes Misstrauen zwischen beiden Gruppen. Andererseits lassen sich in manchen Bereichen auch wiederum Sympathien, Unterstützungen und Kooperationen feststellen. Insgesamt betrachtet, gestaltet sich das sunnitisch-alevitische Verhältnis in Bulgarien trotz der bestehenden Probleme toleranter und entspannter, als es z.B. in der Türkei der Fall ist. Ein eigenständigeres Agieren wird jedoch durch wesentliche Abhängigkeiten der Aleviten von sunnitischen Akteuren in religiösen, politischen und sozialen Belangen erschwert, wobei es in diesem Rahmen auch zu bewussten Blockaden von Teilen religiöser und politischer Akteure der Sunniten kommt. Ein besonders wichtiger Problempunkt ergibt sich im Rahmen dieser Konstellation durch ihre religionsorganisatorische Anbindung an die sunnitisch geführte Islamische Gemeinschaft Bulgariens. Wie bereits im obigen Teilabschnitt zum *Rechtsstand in Fragen der Anerkennung und Gleichberechtigung der Aleviten in Bulgarien als eigenständige religiöse Gemeinschaft* ausgeführt wurde, knüpft diese ihre Unterstützung der Aleviten oftmals an Bedingungen, Erwartungen und Forderungen, die eine stärkere religiöse Integration bzw. Assimilation in das Sunnitentum fördern sollen. Das betrifft z.B. den Bau und die aktive Nutzung von Moscheen in alevitischen Dörfern, die Teilnahme an sunnitischen Religionspraktiken im Alltag und bei Feiertagen, eine aktive Partizipation von mehr Aleviten innerhalb des Verwaltungsapparates der (sunnitisch-)islamischen Gemeinde, die Erwartung, auch alevitische Jugendliche in die offiziellen sunnitisch-islamischen Ausbildungseinrichtungen zu schicken u.a. Alevitische Akteure haben im Interesse der Durchsetzung eigener Bedürfnisse und Forderungen bisher versucht, sich mit diesen Begebenheiten bzw. den Mufti-Ämtern zu arrangieren. In diesem Rahmen bemüht sich ein Teil der Aleviten darum, die Erfüllung der Bedingungen und Erwartungen auf ein notwendiges, abgewogenes Mindestmaß zu reduzieren und nur nach außen hin Loyalität sowie Kompromiss- und Einwilligungsbereitschaft zu suggerieren, während im informellen, verborgenen Rahmen weiterhin das Alevitentum praktiziert wird oder alevitische Rituale in die Ausübung säkularer oder sunnitischer Traditionen integriert werden. Hierbei handelt es sich um Strategien der äußerlichen Anpassung und Dissimulation, auf die die Aleviten in variierender Art und Weise mehr oder weniger auch schon ausgehend von der Osmanenherrschaft bis zur Zeit des Kommunismus zurückgegriffen und dementsprechende Erfahrungen damit gesammelt haben. Bei den Möglichkeiten, Intensitäten und Ausprägungen dieser Gratwanderungen besteht jedoch

eine Diskrepanz zwischen rein alevitischen und sunnitisch-alevitisch gemischten Siedlungen.⁷⁵

Ein weiterer wichtiger Kernaspekt, der die heutige Situation der Aleviten im Rahmen ihrer Beziehungen zu den Sunniten wesentlich beeinflusst, ist das ebenfalls bereits erwähnte Verhältnis zwischen den Aleviten und der Partei BRF, deren Führung die offenen und verdeckten Aktivitäten von anti-alevitisch eingestellten Teilen der Partei und der türkisch-sunnitischen Gesellschaft weitgehend unterbunden hat und die Aleviten in ihren Belangen selbst partiell unterstützt (s.o.). In diesem Kontext wird dabei offiziell die Position vertreten, dass es sich bei der für sich selbst vom bulgarischen Staat geforderten Einhaltung demokratischer Rechte und der Achtung kultureller und religiöser Vielfalt um allgemeingültige Prinzipien handeln würde, die man auch anderen Teilen der Bevölkerung bzw. innerhalb der eigenen Gruppe zugestehen müsse. Im Sinne ihres Politik- und Identitätsparadigma von einer nationalen und gesamtislamischen Einheit und Organisierung der bulgarischen Türken im Rahmen des ethnisch politischen Macht- und Konkurrenzgefüges in Bulgarien erwartet die BRF von den Aleviten jedoch als Gegenleistung ihrerseits eine politisch-soziale Unterstützung und Integration z.B. durch den Verzicht auf eine religiös-organisatorische Separierung. Im Hinblick auf die Erfahrungen aus der kommunistischen Zeitperiode soll in diesem Kontext nicht zuletzt auch verhindert werden, dass die Partikularinteressen der Aleviten von der bulgarischen Politik instrumentalisiert und gegen die politischen Interessen der Türken Bulgariens ausgespielt werden. Aufgrund der offen zum Ausdruck gebrachten Wertschätzung und Unterstützung der Aleviten durch die BRF ist die Loyalität, Achtung und Dankbarkeit eines Großteils der Aleviten gegenüber der BRF grundsätzlich stark ausgeprägt. Im Kontext des ebenso bestehenden Bedürfnisses nach einer anerkannten religiösen Eigenständigkeit besteht dadurch bei vielen Aleviten eine innere Zerrissenheit und somit nicht nur politische und soziale sondern auch emotionale Abhängigkeiten von der Partei. Um eine Enttäuschung, Verärgerung, Abwendung und Antipathie seitens der BFR zu vermeiden, wird daher auf die Umsetzung bestimmter gesellschaftlich-politisch-religiöser Bedürfnisse verzichtet. Dadurch verfügt die BRF über den Einfluss, religiös-kulturelle und politische Aktivitäten der Aleviten im Sinne eigener politischer Interessen zu kanalisieren. Im diesem Kontext steht die Blockierung der alevitischen Bestrebungen, sich als eigene Religionsgemeinschaft registrieren zu lassen, jedoch im Widerspruch zu den von der Partei offiziell artikulierten Prämissen der Einhaltung demokratischer Rechte und der Achtung kultureller und religiöser Vielfalt.

Trotz der bestehenden Probleme auf der alevitisch-sunnitischen Verhältnisebene gestalten sich die Beziehungen der Aleviten zu den Sunniten im Allgemeinen wesentlich besser und intensiver als zu den christlichen Bulgaren. Insgesamt betrachtet, sind die Aleviten innerhalb der bulgarischen Mehrheitsgesellschaft nach wie vor nur wenig bekannt, werden in erster Linie als Türken und nicht als konfessionell gesonderte, nichtsunnitische Gruppe wahrgenommen und haben dementsprechend in der bulgarischen Öffentlichkeit keine Sonderstellung inne. Im Zuge der Erstarkung rechtsextremer bulgarischer Bewegungen wie der Partei „Attaka“ entwickelten sich öffentlichkeitswirksame Aktivitäten der Aleviten (ebenso wie im Falle der Sunniten) des Weiteren zunehmend zum Gegenstand nationalistisch motivierter Aktionen und Agitationen.⁷⁶ Versuche von politisch forcierten und (pseudo-)wissenschaftlich untermalten Bulgarisierungsbestrebungen, wie sie unter der kommunistischen Herrschaft in den 1970er und 1980er Jahren systematisch

⁷⁵ Vgl. Sözer, op. cit., S. 162, 166; Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 188-190 u.a.

⁷⁶ Vgl. Telbizova-Sack (b), op. cit., S. 190.

unternommen wurden, können heute kaum noch festgestellt werden. Nichtsdestotrotz halten sich Teile der bulgarischen politischen Akteure die ihnen bewusste Möglichkeit eines Versuches offen, die Aleviten je nach Interessenlage gegen die türkisch-sunnitischen politischen Eliten zu instrumentalisieren. Unabhängig davon kam es in den letzten Jahren zu einem gesteigerten Interesse an den Aleviten seitens bulgarischer Autoren, Journalisten und Akademikern und einer dementsprechenden Zunahme an Publikationen. Dieses Interesse lässt sich auch bei Teilen der bulgarischen Bevölkerung feststellen, die wiederum durch gegenseitige Sympathie geprägte Kontaktbeziehungen zu Teilen der alevitischen Bevölkerung unterhalten.⁷⁷

Inwiefern sich diese Prozesse im Einzelnen jeweils vollziehen, hängt neben dem Einfluss von regionalen und sozialen Faktoren auch von psychologischen Aspekten ab. Hierbei kommt den individuellen Erfahrungen (z.B. in welchem Maße man von welcher Seite positiv und negativ diskriminiert wurde) und Einstellungen (z.B. wie die jeweiligen Unterschiede gegenüber den Bulgaren und Sunniten gewichtet und bewertet werden) eine wichtige Bedeutung zu. Neben den unter den Aleviten variierenden Tendenzen zu probulgarischen und/oder prosunnitischen Affinitäten bestehen dabei auch Ausprägungen gleichzeitiger antibulgarischer und antisunnitischer Einstellungen. Das trifft z.B. auf viele Einwohner des ostbulgarischen Bergdorfes Jablanovo zu, die in der Vergangenheit in besonderem Maße für die Bewahrung ihrer alevitischen Eigenarten eingetreten sind, dementsprechend großen Widerstand gegen eine Sunnitisierung und Bulgarisierung geleistet haben und dadurch besonders starken Diskriminierungen beider Seiten ausgesetzt waren. Das erklärt unter anderem die Tatsache, warum sich die vom Iran gesteuerten Versuche einer Schiitisierung der bulgarischen Aleviten gerade bei Teilen der Einwohnerschaft von Jablanovo im Verlaufe der 2000er Jahren zeitweise aber nicht dauerhaft als erfolgreich erwiesen haben.⁷⁸

Griechenland

Im Vergleich zwischen den jeweiligen Balkanstaaten erweist sich nicht nur die rechtliche sondern auch soziale und politische Situation für die Aleviten in Griechenland auf den Verhältnisebenen zwischen ihnen auf der einen Seite und der Mehrheitsgesellschaft sowie dem Staat jeweils auf der anderen Seite als am schwierigsten.

⁷⁷ Das trifft insbesondere (aber nicht nur) auf atheistisch und säkular eingestellte Aleviten zu, die überwiegend im urbanen Bereich leben und dort wesentlich mehr Kontaktmöglichkeiten zu Bulgaren haben als im ruralen Raum. Im Rahmen dieser Beziehungen werden beiderseits Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten sowie gemeinsame Unterschiede zu den Sunniten in den Vordergrund gerückt, die sich in den Bereichen des sozialen Lebens bis hin zu religiösen Praktiken feststellen lassen. Soziale und kulturelle Aspekte des Alevitentums, die nicht mit denen der christlich-orthodoxen oder säkularen Bulgaren übereinstimmen, werden von den Aleviten jedoch oftmals bewusst verschwiegen, wobei ihre Einstellungen häufig von Stereotypen sowohl gegenüber den Bulgaren als auch den türkischen (sowie pomakischen) Sunniten charakterisiert sind. Den Einschätzungen von Sözer zufolge stellt das Verbergen von Unterschieden zwischen ihnen und den Bulgaren und die Betonung der Gemeinsamkeiten gegenüber den Sunniten einen zweckorientierten Schutzmechanismus der Aleviten dar, der sie jedoch nicht vor Anfeindungen seitens der Bulgaren sondern primär vor ihnen feindselig eingestellten Sunniten schützen soll. Letztlich werden dabei positive Erfahrungen mit den Bulgaren und proalevitische Einstellungen dieser in ihrer Bedeutung erhöht und tragen wiederum zu probulgarischen Attitüden seitens der betreffenden Aleviten bei. In diesen Zusammenhängen und unter Berücksichtigung der Spezifika auf der alevitisch-sunnitischen Verhältnisebene stellt Sözer bei den Aleviten nicht nur eine strategisch ausgerichtete Dissimulation gegenüber den Sunniten (s.o.) sondern auch gegenüber den Bulgaren fest. Vgl. dazu Sözer, op. cit., S. 56, 166f.; Tebizova-Sack (b), op. cit., S. 180-183 u.a.

⁷⁸ Vgl. Tebizova-Sack (b), op. cit., S. 173f., 192f. und eigene Feldforschungsergebnisse.

Die Attitüden innerhalb der christlich-orthodoxen, griechischen Mehrheitsgesellschaft gegenüber religiösen und ethnischen Minderheiten, insbesondere jedoch gegenüber den muslimischen Türken, sind besonders negativ ausgeprägt, was sich stark auf die Politik gegenüber diesen auswirkt.⁷⁹ In diesem Rahmen sind alle Muslime Griechenlands konfessionsunabhängig oftmals mit denselben politischen, rechtlichen und sozialen Problemen konfrontiert. Im Gegensatz zu den Tendenzen in Bulgarien stellen die türkischen Aleviten Griechenlands daher mit den türkischen (und bis zu einem gewissen Punkt auch mit den slawisch-pomakischen) Sunniten trotz der konfessionellen Unterschiede und der alevitischen *religious revival*-Prozesse auch heute eine relativ starke soziale Einheit als Minderheitengruppe dar. Dadurch gestalten sich in Griechenland die alevitisch-sunnitischen Beziehungen im Vergleich zu Bulgarien wesentlich besser, verlaufen auf sozialer Ebene aber trotzdem nicht immer vollkommen spannungsfrei. Im Rahmen der Feldforschungen berichteten mehrere Personen in diesem Zusammenhang z.B. von vereinzelt Diskussionen, Anfeindungen und Diskriminierungen durch Sunniten während des Besuchs der speziell für die muslimische Minderheit ausgerichteten Mittelschulen. Dabei entstanden die Konflikte hauptsächlich im Rahmen des islamischen (rein sunnitisch ausgerichteten) Religionsunterrichtes. Des Weiteren ergeben sich gelegentlich religiös motivierte Streitpunkte im Kontakt mit Einwohnern sunnitischer Dörfer. Als positiv wird von den Aleviten wiederum wahrgenommen, dass öffentliche religiöse Feierlichkeiten der Aleviten auch von vielen Sunniten besucht werden. In großer Übereinstimmung betonten die Befragten, dass es im Hinblick auf religiös motivierte Anfeindungen und dem sozialen Sunnitisierungsdruck in der Vergangenheit zwar einige Probleme gegeben hätte, die Situation sich mittlerweile aber entspannt habe und ihrem Empfinden zufolge auch keine nennenswerte Sunnitisierung mehr stattfinden würde. Nichtsdestotrotz machen sich auch bei Teilen der Aleviten Griechenlands in variierender und unregelmäßig ausgeprägter Form sunnitische Einflüsse bemerkbar, z.B. gelegentliches Beten, das Begehen von einigen Feiertagen nach teilweise sunnitischem Ritus, räumliche Geschlechtertrennungen bei offiziellen Anlässen, die Verwendung von Kopftüchern bei Frauen u.a. In diesem Rahmen spielt es ebenso wie in Bulgarien auch eine nicht unwesentliche Rolle, ob die Aleviten in religiös homogener oder sunnitisch-alevitisch gemischter Umgebung leben. Des Weiteren muss in dieser Frage berücksichtigt werden, dass der relative Anteil der Aleviten gegenüber den Sunniten in Griechenland noch einmal wesentlich geringer ausfällt als in Bulgarien und sie somit eine noch geringere Bedeutung innerhalb der islamischen Gesamtgemeinschaft Griechenlands innehaben. In diesem Kontext wird auch auf mehrheitsgesellschaftlicher Ebene die Existenz der wenigen verbliebenen muslimischen Aleviten als Anhänger einer religiösen Sonderform innerhalb des Islam von der christlichen Bevölkerung (in noch geringerem Maße als in Bulgarien) grundsätzlich kaum wahrgenommen. Diese Tatsache wird dadurch gefördert, dass sich die Ansiedlungen der Aleviten in relativ kompakter Weise auf eine sehr periphere, wirtschaftlich unbedeutende, gebirgige Mikro-Region (siehe Angaben im Teilkapitel zur Verbreitung der Aleviten in Griechenland weiter oben) konzentrieren, wobei sich im Rahmen ihrer sozialen Einbettung eine relativ starke Bindung an das Umfeld dieses ruralen Raumes bemerkbar macht. Nichtsdestotrotz lassen sich bei ihnen auch Mobilitäterscheinungen feststellen. Diese begrenzen sich innerhalb der türkisch geprägten Region Westthakiens überwiegend auf den östlichen Teil in größerer Nähe zu ihrem traditionellen Siedlungsraum und sind weitgehend der Arbeitsmarktsituation und der

⁷⁹ Eine wichtige Rolle spielt dabei auch die in der Mehrheitsgesellschaft Griechenlands tief verwurzelte griechisch-orthodoxe Kirche, die in besonders starkem Maße nationalistische Positionen vertritt.

infrastrukturellen Bedingungen der höheren schulischen und beruflichen Ausbildung der jungen Generation geschuldet. Zudem lässt sich im gewissen Maße auch eine arbeitsbedingte Migration in ferner gelegene griechische Großstädte und ins west- und mitteleuropäische Ausland feststellen. Ein weiterer wichtiger mobilitätsfördernder Faktor ist die Grenznahe zur Türkei, zu der sich die wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Kontaktbeziehungen der Aleviten Griechenlands eng gestalten. Trotz der starken sunnitischen Ausrichtung der Türkei auf politischer und gesellschaftlicher Ebene und der schwierigen Situation der dortigen Aleviten sind die Attitüden der Aleviten Griechenlands gegenüber dem Staat Türkei außerordentlich positiv ausgeprägt. In ihrer Wahrnehmung als Mutterland stellt die Türkei in ihren Empfindungen einen vorbildhaften Orientierungs- und Bezugspunkt dar. Hierbei zeigt sich, dass die gemeinsame ethnisch türkische Zugehörigkeit gegenüber konfessionellen Unterschieden einen großen Vorrang hat, was durch die guten sunnitisch-alevitischen Beziehungen in Griechenland und die umfassende türkische Unterstützungspolitik für die Minderheit „ihrer griechischen Auslandstürken“ zusätzlich gefördert wird. In diesem Kontext gestaltet sich auch die sunnitisch-alevitische Zusammenarbeit im Hinblick auf die kulturelle sowie die minderheitenrechtliche und -politische Organisation der Türken Griechenlands unter dem Eindruck ihrer dortigen schwierigen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen sehr eng. In dieser Hinsicht werden die griechische Minderheitenpolitik und ihr Rechtsstatus (s.o.) als grundsätzlich sehr schlecht empfunden und kritisiert. Zwar würden ihnen religiöse Freiheiten gewährt, doch erhalten sie als griechische Staatsbürger keine Unterstützung bei sozialen und politischen Anliegen sowie für ihre kulturellen Aktivitäten und Bedürfnisse, die oftmals auch behindert werden. Zudem kommt es wiederholt zu latenten, indirekten und offenen Benachteiligungen und Einschüchterungen seitens staatlicher Verwaltungs- und Sicherheitsbehörden.⁸⁰ Zum Zeitpunkt der Feldforschungsbesuche im Herbst 2012 wurden von den befragten Aleviten verschiedene rechtliche, politische und soziale Probleme und Diskriminierungen beklagt, die gleichzeitig auch Gegenstand von Diskussionen und Forderungen im Rahmen der allgemeinen ethnopolitischen Aktivitäten der Türken Griechenlands waren, z.B.: 1.) die staatliche Genehmigungsverweigerung für einen eigenen türkischsprachigen TV-Sender; 2.) die zunehmende Stärke der rechtsextremen Partei „Goldene Morgenröte“, die sich auch aktiv gegen die alevitischen und sunnitischen Türken richtet; 3.) das nach wie vor bestehende Verbot, sich im Rahmen von Minderheitenaktivitäten offiziell als Türken zu bezeichnen; 4.) die staatliche Bevorzugung der Nachkommen der pontos-griechischen Umsiedler mittels einer auf sie zugeschnittenen Regelung, die einen Straferlass von 80 % bei der Errichtung illegaler Gebäude vorsieht (wobei in diesem Zusammenhang gefordert wird, dass diese Regelung auch auf die in Westthrakien lebenden Minderheiten ausgeweitet werden sollte); 5.) die Problematik, dass viele der in den Rhodopen lebenden Minderheitsangehörigen über keine Eigentumsbestätigungen für ihre Häuser und Felder verfügen, wodurch für die Betroffenen einerseits eine Rechtsunsicherheit herrscht und sie andererseits dadurch nicht an verschiedenen nationalen und internationalen wirtschaftlichen Förderprogrammen teilnehmen können u.a.

⁸⁰ Latente bzw. indirekte Einschüchterungen durch Staatsbeamte wurden während der eigenen Feldforschungen im Herbst 2012 auch persönlich festgestellt. So konnte in diesem Zeitraum ein routinemäßiger Kontroll- und Befragungsbesuch von Zivilpolizisten im historischen Seyyid Ali Sultan Dergâhı-Tekke beobachtet werden, der in der Art und Weise seiner Durchführung eine offensichtliche Verunsicherung, Verängstigung und einen Rechtfertigungsdruck bei den anwesenden Aleviten hervorrief.

Hierbei verdeutlicht sich, wie stark die Situation der türkischen Aleviten und Sunniten in Griechenland miteinander verknüpft ist. Von den griechischen Parlamentsparteien bemühte sich zum Zeitpunkt der Feldforschungen nahezu ausschließlich die Linkspartei SIRIZA offen um eine Nähe zu den türkischen Aleviten und Sunniten und versprach im Sinne ihrer offiziell deklarierten kosmopolitischen, sozialistischen Ausrichtung und der Erschließung neuer Wählerschichten, sich für ihre Belange einzusetzen.⁸¹ In Anbetracht der neuen politischen Entwicklungen, die 2015 zu einer Regierungskoalition zwischen der linksradikalen SIRIZA und der rechtsnationalen, eher türken- und islamfeindlich ausgerichteten Kleinpartei ANEL führten, kam es bis heute zu ambivalenten Entwicklungen in der Minderheitenpolitik gegenüber den Muslimen in Griechenland, wobei die extreme Sozial- und Wirtschaftskrise des Landes die Lösung vieler Minderheitenprobleme in den Schatten stellte und sich hierbei auch neues Konfliktpotenzial infolge der 2017 stark gestiegenen Grenzverletzungen bzw. –streitigkeiten zwischen Griechenland und der Türkei nicht gerade förderlich auf die Verbesserung der gesellschaftlichen, rechtlichen und politischen Situation der Türken bzw. sunnitischen und alevitischen Muslime in Griechenland auswirkt. Hierbei handelt es sich um einen aktuellen Verlaufsprozess, wobei weitere Entwicklungen offen und abzuwarten sind.

Trotz der umfangreichen sozialen und politischen Probleme, mit denen die Muslime im Rahmen ihrer Einbettung in die griechische Mehrheitsgesellschaft im Allgemeinen konfrontiert sind, wiesen mehrere befragte Aleviten auch darauf hin, dass sich zumindest in ihrer Heimatregion der Ost-Rhodopen das Verhältnis zwischen ihnen und den dortigen Griechen im Gegensatz zu Zeitphasen im 20. Jh. und in den 2000er Jahren heute relativ normal gestaltet. In diesem Zusammenhang wurde auch mehrfach betont, dass das momentane soziale und politische Kernproblem die griechische Wirtschafts- und Gesellschaftskrise sei, von der alle Staatsbürger des Landes unabhängig von ihren religiösen und ethnischen Zugehörigkeiten betroffen seien, und die man nur mit vereinten Kräften bewältigen könne.

Die Situation in den muslimisch dominierten Staaten Albanien und Kosovo

Letztlich verdeutlicht sich in den vorangegangenen Ausführungen, dass in Bulgarien, Griechenland und Mazedonien verschiedene demographische und ethno-religiöse Bedingungen gegeben sind, die auch zu unterschiedlichen sozialen und politischen Grundvoraussetzungen für die Aleviten bzw. Bektaschi und die teil-alevisierten Sufi-Orden führen, die sich allesamt problematisch auf ihre Situation auswirken. In Albanien und Kosovo hingegen gestalten sich die gesellschaftlich-politischen Grundbedingungen für diese Gruppen wesentlich günstiger als in den anderen drei Ländern. Das ist auf ein Zusammenwirken mehrerer Faktoren zurückzuführen und wird schon allein durch die ethnische und religiöse Beschaffenheit der Staaten, in die ihr Lebensumfeld eingebettet ist, stark beeinflusst. In ethnischer Hinsicht gehören sie (von den Roma als Minderheit unter den Sufis im Kosovo abgesehen) der albanischen Mehrheit an. In allgemein religiöser Hinsicht sind sie auf Makro-Ebene des Weiteren Teil der islamischen Gemeinschaft, die in diesen Staaten dominant vertreten ist. Lediglich auf religiös-konfessionelle Ebene stellen sie eine Minderheit dar, können jedoch nach sozialpsychologischem Verständnis wiederum nicht als soziale Minderheit innerhalb der

⁸¹ Vgl. z.B. Seçek, Azınlık Bizi İlgilendirmektedir, in Seçek – Aylık Yöresel Araştırma Kültür ve Tarih Dergisi Nr. 10, Sapes 2012, 19f.; TURNA, Birinci Trakya ve Balkanlar İnanç Önderleri Toplantısı yapıldı, in: Turna vom Juni 2012, S. 4f.

albanischen und kosovarischen Gesellschaft betrachtet werden, da sie dort wirtschaftlich, gesellschaftlich und politisch integriert und weitgehend gleichberechtigt sind. Im Hinblick auf die innerislamischen, konfessionellen Unterschiede sind die Aleviten bzw. Bektaschi mit wesentlich weniger Problemen mit der sunnitischen Mehrheit konfrontiert als in den anderen Balkanstaaten. Des Weiteren ist eine Sunnitisierung von Teilen der Bektaschi nur in sehr begrenztem Umfang feststellbar. Relativ betrachtet, erweist sich diese im Kosovo stärker als in Albanien. Zwar lassen sich im Vergleich zu Bulgarien, Griechenland und Mazedonien auch hierbei gewisse Parallelen im Hinblick auf die Ausprägungsstufen und sozialen Dynamiken erkennen, jedoch gestalten sich Ausmaß und Intensität dieser Prozesse in Albanien und Kosovo in einem deutlich geringeren Ausmaß.

Das grundlegend bessere Verhältnis zwischen Bektaschi und Sunniten ist dabei auf verschiedene Gründe zurückzuführen. So sind die Gesellschaften in Albanien und Kosovo sowohl in allgemeiner religiöser Hinsicht als auch im islamischen Kontext (von bestimmten Ausnahmen abgesehen) relativ liberal, tolerant und aufgeschlossen eingestellt und teilweise auch spürbar atheistisch geprägt. Staat und Gesellschaft sind in diesem Rahmen grundsätzlich säkular ausgerichtet. In diesem Rahmen erweist sich die heutige Bedeutung der islamischen Religion zwar als gesellschaftlich relevant, ist aber im Vergleich zu anderen Nachbarstaaten weniger stark ausgeprägt. Im Gegensatz zu Erscheinungen des religiösen Fanatismus spielt hierbei eher der albanische Ethnonationalismus eine wichtige Rolle. In diesem Kontext ist das Nationalismusprinzip schon seit dem Einsetzen der albanischen *nation building*-Prozesse im 19. Jh. primär auf sprachliche und kulturell-historische Parameter ausgerichtet, während religiöse und konfessionelle Parameter als Zugehörigkeitskriterium zu einem einheitlichen Albanertum schon damals eine marginale Bedeutung hatten. Dass sich das unter den Albanern dominierende Sunnitentum dabei nicht (wie z.B. im Falle des türkischen *nation building*) zu einem Kernkriterium für eine ethnonationale Zugehörigkeit entwickelt hat, ist neben vielen anderen Gründen auch darauf zurückzuführen, dass ein wichtiger Teil der intellektuellen albanischen „Nationsplaner“ selbst Bektaschi waren, die für das Prinzip der religiösen Toleranz und stellenweise sogar für der Erhebung des Bektaschitums als Nationalreligion der Albaner eintraten.⁸² Des Weiteren waren die Einstellungen vieler politischer und sozialer Akteure in Albanien bereits in der ersten Hälfte des 20. Jh. durch westlich-säkulare Orientierungen geprägt.

Dass sich die heutige Bedeutung der Religion in Albanien im Vergleich zum Kosovo als noch geringer erweist, ist unter anderem auf die Folgen der rigiden Atheisierungspolitik und des späteren vollständigen Religionsverbot unter den Kommunisten in Albanien zurückzuführen. Diese hat den gesellschaftlichen Stellenwert der Religion im Verlaufe der Jahrzehnte zwar grundsätzlich stark minimiert aber letztlich nicht vollständig marginalisieren können. Im Kosovo hingegen gestalteten sich die religiösen Entfaltungsmöglichkeiten unter dem Tito-Kommunismus vergleichsweise günstiger. Nichtsdestotrotz wurde auch die kosovoalbanische Gesellschaft von den Synergieeffekten einer Politik erfasst, die sich bemühte, die Menschen im Rahmen ihrer gesellschaftlich-politischen Ideologisierung und Modernisierung von den traditionellen Religionen wegzuführen, um ihre Einstellungen in Einklang mit der Ideologie des atheistisch-säkular ausgerichteten Kommunismus (in Form einer Art Ersatzreligion) zu bringen. Im spezifischen Kontext des Tito-Kommunismus wurde zudem das ethno- und religionspolitische Paradigma der multiethnischen und multireligiösen Toleranz normativ

⁸² Vgl. Elsie, op. cit., S. 4-6; Schwartz (a), op. cit., S. 151f. und Teilabschnitt „Aleviten bzw. Ksilbaschi und Bektaschi im osmanischen Südosteuropa“.

zu einem staatsideologischen Kernaspekt erhoben und dementsprechend propagiert. Das schloss neben den südslawischen Gruppen zumindest in normativer Hinsicht auch die anderen ethnischen Gruppen in Jugoslawien mit ein. Trotz der traumatischen Erfahrungen von Krieg und Nationalismus im Rahmen der Zerfallsprozesse Jugoslawiens und der erfolgreichen allgemeinen *religious revival*-Prozesse nach dem Ende des Kommunismus haben diese gesellschaftlich-politischen Paradigmen Spuren im Bewusstsein vieler Menschen hinterlassen, die sich in ihren Einstellungen auch heute bemerkbar machen.

Ein anderer wichtiger Aspekt, der den Bektaschi ein hohes Ansehen in den Mehrheitsgesellschaften Albaniens und Kosovo verschafft und sich somit positiv auf ihren sozialen Status bzw. ihr Ansehen auswirkt, ist ihr historisch tradiertes, offen vertretener albanischer Nationalismus. Das betrifft insbesondere ihre maßgebende Beteiligung an der albanischen Nationalbewegung in der Endphase des Osmanischen Reiches und ihre aktive Einbindung in die Aktivitäten der UÇK in den 1990er und 2000er Jahren. Diese Tatsache stellt schon allein ein partielles psychologisches und nationalideologisches Hemmnis zur Entstehung von Formen potenzieller und offener Diskriminierungen und Anfeindungen seitens der ohnehin mehrheitlich gemäßigten sunnitischen Mehrheit beider Länder dar.

Trotzdem treten aber auch dort vereinzelte Schwierigkeiten zwischen Bektaschi und Sunniten auf. Während sich in Albanien das gegenseitige Verhältnis jedoch weitgehend kooperativ gestaltet, beschränkt sich im Kosovo das beiderseitige Verhältnis in positiver Form oftmals nur auf Kontakte im lokalen Kontext. Grundsätzlich kommt es weniger häufig aber mit zunehmender Tendenz zu Anfeindungen seitens islamisch-konservativer oder radikaler Kreise, die trotz eines stetigen Zuwachses an Anhängern im Rahmen der säkularisierten und religiös gemäßigten albanischen Mehrheitsgesellschaften bislang noch keine bedeutende gesellschaftliche Kraft darstellen, aber zunehmend an Einfluss gewinnen und mittlerweile auch zahlreiche kosovarische Kämpfer rekrutieren, die für den „Islamischen Staat“ in Syrien und Irak aktiv sind. In diesem Kontext konnten in den letzten Jahren vereinzelt Bedrohungen, Einschüchterungen und gewalttätige Übergriffe auf Objekte und Personen der Bektaschi und anderer Sufi-Gemeinschaften von Anhängern der Wahabiten bzw. Salafiten verzeichnet werden (z.B. im kosovarischen Rahovec / Orahovac, die sich gegen die dortigen Sufi-Orden der Rifai und Halweti richten). Insofern es sich bei den Tätern um Albaner handelte, wurden diese i.d.R. zunehmend von ausländischen, radikal-islamischen Akteuren missioniert, geschult und instruiert. Des Weiteren beteiligten sich auch ausländische Dschihadisten direkt an Übergriffen, wie zum Beispiel im Falle von Attacken auf Bektaschi, die im Jahre 2002 in der Nähe von Tirana durchgeführt wurden. Im Rahmen der globalen Problematik der sprunghaften Verbreitung des radikalen und militanten Islamismus kann jedoch mit Blick auf Kosovo und insbesondere Albanien festgestellt werden, dass sich diese islamistischen Bewegungen gerade in diesen beiden europäischen Ländern, in denen historisch ein sichtbaren Beitrag zum Sufismus geleistet wurde, bisher nur mit relativ geringem Erfolg und wenig sichtbarer Präsenz etablieren konnten. Das steht in z.T. krassem Gegensatz zu den negativen Entwicklungen in anderen Balkanstaaten oder islamisch dominierten Gebieten in Afrika und Asien, in denen auch der Sufismus einen hohen Stellenwert hat.⁸³

⁸³ Vgl. Dérens, Jean-Arnault / Geslin, Laurent, Les Balkans au défi d'une radicalisation de L'islam?, in: Religioscope - Études et Analyses Nr. 31 (Oktober 2013), http://religion.info/pdf/2013_10_Derens_Geslin.pdf, S. 22f. (04.02.2017). Schwartz (a), op. cit., S. 95f. und (b), op. cit.; U.S. Department of State - Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, International Religious Freedom Report 2004: Albania, 15.09.2004, www.state.gov/j/drl/rls/irf/2004/35434.htm,

Im Rahmen der aktuellen Zunahme der ökonomischen Krise in den Balkanstaaten, die sich verstärkend auf die dort ohnehin intensivierende Einflusssteigerung radikal-islamistischer Bewegungen auswirkt, ist zukünftig auch eine Verschlechterung der Sicherheitslage der Bektaschi (und anderer sufistischer Bewegungen) in Albanien, Kosovo und anderen Gebieten des Balkans zu befürchten.

Abschließende Bemerkungen

Die vorangegangenen Ausführungen haben aufgezeigt, wie komplex und schwierig sich sowohl die Thematik an sich als auch die Situation der südosteuropäischen Aleviten, Bektaschi und den (hier nur am Rande behandelten) alevitisch bzw. schiitisch beeinflussten Sufi-Orden primär sunnitischen Hintergrunds erweist. Diese sind dabei auch intern durch vielschichtige Differenzierungen, Merkmale, unterschiedliche Sichtweisen sowie intergrupale Kooperationen und Symbiosen geprägt, die z.B. im Falle der Aleviten, Bektaschi und anderen Sufi-Orden des Balkans je nach Umweltbedingungen und Einflüssen variieren und sich auch temporär verändern können.

Im Vergleich zur Türkei, wo die hier betrachteten Religionsformen zumindest bei einer starken Minderheit fest verankert und somit auch ein nicht wegzudenkender Teil der dortigen islamisch heterogen geprägten Gesellschaft sind und im Vergleich zu Nordafrika (und in zumindest historischer Hinsicht auch zum Nordkaukasus), wo der Sufismus sunnitischer Prägung sogar eine stark prägende Rolle im dortigen islamischen Politik- und Gesellschaftswesen spielt, kommt dem überwiegend alevitisch geprägten Sufismus (und Alevitentum an sich) im mehrheitlich christlich (und stellenweise auch stärker atheistisch) geprägten Südosteuropa insgesamt betrachtet nur eine mehr oder weniger marginale Rolle zu.

Das trifft dabei nicht nur auf die gesamtgesellschaftliche, multireligiös geprägte sondern auch genuin islamische Sphäre in den Balkanstaaten zu. Eine relativ zu betrachtende Ausnahme stellen hierbei die islamisch dominierten Staaten Albanien und Kosovo dar. Im Gegensatz zu diesen Staaten erweist sich die religiöse, gesellschaftliche, politische und rechtliche Situation der Aleviten, Bektaschi und anderen Sufi-Orden in den christlich dominierten Balkanstaaten mit einer überwiegend sunnitisch orthodox geprägten muslimischen Minderheit als besonders schwierig, komplex und ambivalent.

Grundsätzlich lässt sich bei den südosteuropäischen Aleviten und Sufi-Orden seit den 1990er Jahren bis heute ein Wechselspiel aus (durch interne Impulse und türkisch-alevitische Einflüsse bedingte) religious revival - Prozessen einerseits und einer weiteren religiösen, kulturellen, politischen und sozialen Marginalisierung und Assimilierung sowie eines dementsprechenden Wissens- und Bedeutungsverlustes andererseits feststellen. Dabei scheint sich die letztere Komponente zumeist als stärker zu erweisen und den gesamten wechselseitigen Prozessverlauf zunehmend zu überwiegen.⁸⁴

(04.02.2017). und Ergebnisse eigener Feldforschungen und Beobachtungen zum Sufismus in Tunesien, Senegal und Indonesien, die dort 2014, 2016 und 2017 erfolgten.

⁸⁴ Das lässt sich überwiegend auf folgende verschiedene Faktoren zurückführen: der Mangel an historischen schriftlichen Dokumenten und Forschungen zum Aleviten-, Bektaschi- und Sufitum in Südosteuropa; die politische, gesellschaftliche, öffentliche, ökonomische und demographische Bedeutungslosigkeit sowie jahrzehntelange Marginalisierung und Verfolgung der Aleviten und Sufi-Orden in den kommunistischen und christlichen Nationalstaaten; die (nicht zuletzt dadurch beeinflusste) historisch tradierte, bewusste, schutzorientierte öffentliche Zurückgezogenheit und Verschwiegenheit dieser aufgrund von Diskriminierungserfahrungen und -ängsten, Drohungen, Mehrfachstigmatisierung im Kontext ihrer gleichzeitigen Stellung als ethnische, religiöse und (im Rahmen des dominanten sunnitischen Islam) konfessionelle Minderheit (s.u.), sozialem Prestigeverlust, Minderwertigkeits- und Resignationsgefühlen;

Eine größere Aufmerksamkeit und Bedeutung kommt den Balkan-Aleviten und mit ihnen verbundenen Derwisch-Orden in einem internationalen und transnationalen Kontext im Rahmen der Bestrebungen verschiedener muslimischer, staatlicher und nichtstaatlicher Interessengruppen um eine Einflussweiterung in Südosteuropa zu. Als Hauptakteure agieren dabei: 1.) alevitische Organisationen aus der Türkei, 2.) sunnitische, staatliche und nichtstaatliche Organisationen aus der Türkei (z.B. die AKP-Regierung und andere religiöse Gruppen) und dem arabischen Raum (z.B. Katar und Saudi-Arabien) und 3.) schiitische Organisationen (zumeist aus dem Iran). Die konkurrierenden Aktivitäten lassen sich in allen Balkanstaaten mit alevitischer Bevölkerung feststellen und sind je nach Örtlichkeit und sozialer sowie religiöser Bedingungen von unterschiedlichem Erfolg geprägt.⁸⁵

mangelndes Interesse der Mehrheitsgesellschaft und staatliche Vernachlässigung; fehlende Lobby bzw. mangelnde finanzielle, organisatorische, logistische, mediale und politisch-gesellschaftliche Möglichkeiten aber eine auch mangelnde eigene Motivationen, sich zu organisieren und koordinieren, um öffentlich stärker in Erscheinung zu treten, auf sich aufmerksam zu machen sowie religiöse, rechtliche, soziale und politische Anliegen und Forderungen zu artikulieren bzw. durchzusetzen. In diesem Kontext spielt auch ein spürbarer Interessen- und Relevanzverlust bei den (potenziellen) Angehörigen der verschiedenen islamisch-mystischen Gruppierungen und ihrem familiären Umfeld an einer dementsprechenden religiösen Zugehörigkeit und Praktizierung, der nicht nur auf die oben geschilderten Probleme zurückzuführen ist. Zum einen wird die soziale Lebenswirklichkeit dermaßen stark von wirtschaftlichen Problemen dominiert, sodass das Bedürfnis nach einer religiösen Verortung und Entfaltung unter dem Eindruck des sozialen Überlebenskampfes nur einen äußerst geringen Stellenwert hat. Zum anderen fördern die zahlreich gebotenen Alternativen einer sozialen Selbstverortung sowie Freizeit- und Lebensgestaltung im Zuge der gesellschaftlichen und technischen Modernisierungserscheinungen und der Globalisierung einen religiösen Bedeutungs- und Bedürfnisverlust. In diesem Kontext ist auch der Zeitmangel als hemmender Faktor bei den Menschen nicht zu unterschätzen, selbst wenn sie sich nichtsdestotrotz ein gewisses religiöses Interesse bewahrt haben. Andersherum bieten Modernisierung und Globalisierung auch wiederum Chancen für ein „religious revival“, da schon aufgrund der weiterentwickelten digitalen Medien verbesserte Kommunikations-, Organisations-, Informations- und Vernetzungsmöglichkeiten bestehen. Und auch die durch Modernisierung und Globalisierung bedingten Erscheinungen sozialer und politischer Verkomplizierungen und Überreizungen sowie gerade auch wirtschaftliche sowie soziale und politische Schwierigkeiten und damit einhergehende Orientierungslosigkeiten und Resignationen können in anderen Fällen wiederum Bedürfnisse nach einem sozialen Halt steigern, den viele Menschen in der Religion zu finden versuchen. Davon können aktuell und zukünftig auch des Aleviten- und Sufitum profitieren. Letztlich handelt es sich hierbei aber um Erscheinungen und Herausforderungen, mit denen heute viele verschiedene Religionsgemeinschaften konfrontiert sind.

⁸⁵ Besonders aktiv erweisen sich dabei einerseits die alevitischen Akteure aus der Türkei, obwohl sie dort selbst mit z.T. gravierenden sozialen, politischen, rechtlichen und religiösen Problemen sowie gruppeninternen Kontroversen konfrontiert und dadurch in ihren Aktivitäten auch innerhalb der Türkei stark anderweitig eingebunden sind. Eine wichtige katalytische Rolle bei den Balkan-Aktivitäten spielen dabei die balkanstämmigen alevitischen Auswanderer aus dem türkischen West-Thrakien. Neben regen publizistischen Aktivitäten, die z.B. die Geschichte und Situation der Aleviten und Bektaschi auf dem Balkan fokussieren, und der Entsendung religiöser Funktionsträger aus der Türkei zur Durchführung religiöser Zeremonien in den jeweiligen Balkanländern bemühen diese sich auf verschiedenste Art und Weise dort eine systematische Ausbildung der Angehörigen ihrer Zielgruppen in alevitischer Kultur und Brauchtum sowie um eine gesamtbalcanische Vernetzung, um dem allgemeinen kulturell-religiösen Wissensverlust und der sunnitischen Assimilation entgegenzuwirken bzw. um eine stärkere Re-Alevisierung auf dem Balkan zu erreichen. Dem Tenor der Aktivisten zufolge sollen die Balkan-Aleviten „vom falschen Weg abgebracht werden“ und zu ihren Ursprüngen zurückgeführt werden. Ebenso, nur mit anderen Vorzeichen, argumentieren ebenso die schiitischen und sunnitischen Akteure, die das Alevitentum als fehlgeleitete, häretische Strömung des Islam betrachten. In diesem Kontext sind andererseits wiederum besonders Akteure aus der Türkei und den Golfstaaten aktiv und aufgrund ihrer finanziellen und logistisch-organisatorischen Stärke gegenüber den alevitischen Organisatoren aus der Türkei und den schiitischen Interessengruppen aus dem Iran stark im Vorteil. Hierbei hat es sich jedoch auch gezeigt, dass der Iran im Zuge seiner

Trotz der für die südosteuropäischen Aleviten und Sufi-Orden widrigen Situationen der vergangenen Jahrzehnte sowie der vor Ort weiterhin bestehenden vielfältigen sozialen, politischen, religiösen und rechtlichen Probleme und der aktuell auf diese Gruppen einwirkenden Einflüsse der konkurrenzorientierten, religiösen Assimilierungsaktivitäten verschiedener ausländischer bzw. inter- und transnationaler sunnitischer und schiitischer Interessenakteure (die überwiegend auf eine größtmögliche religiöse Homogenität und Gleichschaltung der Gruppen ausgerichtet sind), haben gerade auch diese eigentlich widrigen Gegebenheiten und Einflüsse paradoxerweise ebenso zur momentan feststellbaren Besonderheit der heterogenen religiösen Gestalt, Attitüden und Praktiken bei den Aleviten und Sufiorden beigetragen und in dieser Hinsicht spezielle, südosteuropäische Spezifika geschaffen. Und im Kontext der aktuellen Entwicklungen befinden sich die neuerlichen Erscheinungen der Vielfalt unter den hier betrachteten südosteuropäischen Gruppen in einem ständigen Fluss an Weiter- aber eben auch Rückentwicklungen.

Im Zusammenspiel mit diesen Besonderheiten trägt auch gerade die Übernahme schiitisch markierter bzw. alevitischer heterodoxer Religionselemente bei Sufi-Orden einer originär bzw. primär sunnitischen Herkunft und Ausrichtung zur Ausprägung eines regionaltypischen Spezifikums bei, das sich in seiner Beschaffenheit von den Merkmalen sufistischer Bewegungen in vielen anderen Teilen der islamischen Welt unterscheidet.

Diese wertvolle, kulturelle und religiös-philosophische Mannigfaltigkeit ist in ihrem Bestand und ihren gesellschaftlichen Potenzialen bisher jedoch nur sehr unzureichend erforscht worden und durch verschiedene, bereits oben geschilderte Faktoren zunehmend vom Verlust bedroht. In diesem Kontext variieren die religious revival - Prozesse in ihrer Intensität regional und gruppenabhängig. Aufgrund der z.T. divergierenden Bedingungen in den einzelnen Balkanländern wird nicht jede Gruppe, die den oben beschriebenen Schwierigkeiten unterworfen ist, auch langfristig von der religiös-konfessionellen bzw. kulturellen Landkarte Südosteuropas verschwinden. Gemäß der aktuellen Sachlage lässt sich jedoch in der Regel ein Trend zu einer weiteren spürbaren Abnahme der Gruppenstärke bzw. des religiösen Sonderbewusstseins bei den Aleviten und alevitisch beeinflussten Sufi-Strömungen insbesondere außerhalb des albanisch dominierten Siedlungsraum auf dem Balkan feststellen. Dabei werden kleinere Strömungen und lokal nur geringfügig auftretende Sufi-Branchen langfristig vermutlich vollständig verschwinden. Daneben kommt es auch zu Absorbierungen innerhalb sufistischer Strömungen.

Daher erweist es sich als wichtig und erkenntnisreich, diese Erscheinungen und damit einhergehenden Prozesse auch stärker wissenschaftlich zu dokumentieren und zu analysieren. Gerade anhand der Thematik des Sufismus und Alevitentums zeigt sich, dass die kulturelle Geographie des Balkans auch noch im 21. Jh. einen zumeist verborgenen Reichtum an religiösen und sozialen Erscheinungen und Prozessen und somit auch ein großes, bisher unentdecktes oder ungenutztes akademisches und gesellschaftliches Potenzial in sich birgt. Die Ermittlung und Bewahrung der innerhalb der jeweiligen religiösen (sowie ethnischen) Gruppen noch nicht verloren gegangenen Merkmale und ihres besonderen sozialen, religiösen, kulturellen und historischen Wissens leistet schließlich auch einen Beitrag zum Erhalt sowie zur Förderung und Unterstützung dieser Gruppen, die im Allgemeinen ein wichtiger Bestandteil des vielfältigen ethnisch-religiös-

Schiitisierungspolitik bei den Aleviten und Sufi-Orden des Balkans auf günstigere Voraussetzungen trifft als bei denen in der Türkei.

kulturellen Milieus des Balkans (und der Türkei) sind.⁸⁶ In diesem Kontext sollten des Weiteren ebenso auch Untersuchungen zu den politisch und gesellschaftlich bedingten, interaktiven Dynamiken, Prozessen und Entwicklungen nicht außer Acht gelassen werden, die die Gestalt, Attitüden, Handlungsweisen und Bedürfnisse der jeweiligen Gruppen und Strömungen beeinflussen, formen und verändern. Somit wäre ein Gewinn an neuen Erkenntnissen für eine Fülle an verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und Fachbereichen (z.B. Geschichts-, Kultur-, Religions-, Islam-, Sozial- und Politikwissenschaften, Ethnologie, Sozialpsychologie, Balkanologie, Turkologie, Albanologie, Slawistik, Tsiganologie u.a.) zu erwarten. Zudem würden verstärkte Forschungsaktivitäten auch bessere komparatistische Grundlagen für Studien zu religiösen Minderheiten (im Allgemeinen) und zum Sufismus (im Speziellen) in anderen Regionen der (islamischen) Welt schaffen. Bleibt es bei der bisherigen relativen Inaktivität der Wissenschaften gehen diesen Disziplinen und Fachbereichen in den nächsten Jahren vermutlich zahlreiche wichtige Informationen und Erkenntnisse unwiderruflich verloren.

Letztlich bleibt zu hoffen, dass sich in Zukunft neben einer weiteren Verbesserung der religiösen, sozialen, kulturellen, politischen und rechtlichen Lage der Sufi-Gemeinschaften und Aleviten in den Balkanstaaten auch eine Intensivierung der Forschung zu diesen vollzieht. Dazu sollen auch dieser Aufsatz sowie daran anknüpfende zukünftige Forschungen und Publikationen einen Beitrag leisten.

⁸⁶ In diesem Rahmen ist –auf das Einleitungskapitel zurückgreifend- abschließend auch noch einmal die Besonderheit und das bedeutsame philosophische und religiös-politische Potenzial der islamischen Mystik bzw. des Sufismus sowie Alevitentums an sich hervorzuheben, da es sich hierbei um eine in der „westlichen“ (aber auch „orientalischen“) Welt relativ unbekanntere religiöse Ausprägung des Islam handelt, die im Vergleich zu vielen anderen globalen religiösen und konfessionellen Formen in besonderem Maße durch prägnante Elemente einer religiösen, sozialen und kulturellen Offenheit, Toleranz, Universalität, Humanität und Dialogbereitschaft charakterisiert ist und somit auch das Potenzial hat, eine besondere, interreligiös sowie innerislamisch interkonfessionell verbindende und Barrieren überbrückende Vermittlungsfunktion aufweisen zu können. Dadurch zeichnen Sufismus und Alevitentum ein alternatives Bild gegenüber den Formen des (grundsätzlich eigentlich sehr heterogen und tolerant ausgeprägten) Islams, das in der Wahrnehmung breiter Teile der internationalen Öffentlichkeit zunehmend einseitig durch die Glaubens- und Lebensvorstellungen sowie Verhaltens- und Handlungsweisen der islamisch stark konservativ bis radikal islamistisch eingestellten Strömungen und Gruppen geprägt ist. Die sozialen, religiös-philosophischen und kulturellen Werte des Sufismus und Alevitentums beinhalten dabei einerseits Ansatzpunkte, die einen Beitrag dazu leisten könnten, soziale und politische, multireligiöse und multiethnische Krisen und Konflikte (und das nicht nur auf dem Balkan) besser zu überwinden. Andererseits schaffen sie Anregungen und Impulse für eine sowohl innerhalb als auch außerhalb islamischer und islamwissenschaftlicher Zirkel stark diskutierte Liberalisierungen und Reformierungen bzw. philosophisch-theologische Weiterentwicklungen des (Mainstream-) Islam, die normativ in einem besseren Einklang mit den Bedingungen, Erfordernissen und Herausforderungen der globalen Moderne des 21. Jh. stehen sollen. Aktuell werden die Sufi-Bewegungen und Aleviten auf dem Balkan jedoch gerade auch durch islamischerkzonservative und radikal-islamistische sunnitische Akteure und ihr Sympathisantenumfeld zunehmend bedroht und verdrängt, was die oben beschriebenen Potenziale und Impulse letztlich schwächt und marginalisiert.

LITERATUR

- Aawsat.com, An-Naqšbandīya .. tarīqa šūfiya talbasu ‘abā’at as-siyāsa [arab., dt.: Die Naqschbandiya. Ein Sufi-Orden, der sich in ein politisches Gewand kleidet], in: *Šahīfat aš-Šarq al-Awsat* (online), 04.06.2010 (Veröffentlichung), archive.aawsat.com/details.asp?issueno=11700&article=572396#.WGuLCX2K6aM, (05.07.2016).
- Akgün, Kemal, Tüm peygamberler “Bir tek Allah var” dedi ama insanlar bunu anlayamadı (Interview mit Hakkı Baba[Rumänien]), in: *Turna vom Mai 2012*.
- Al-Alawi, Irfan / Schwartz, Stephen, From Sweden to Macedonia. Radical Islam Continues Probing Europe, veröff. am 14.12.2010, www.weeklystandard.com/blogs/sweden-macedonia-radical-islam-continues-probing-europe_523300.html, (12.11.2016).
- ASK (Agjencia e Statistikave të Kosovës), Kosovo Population and Housing Census 2011 – Final Results, Prishtinë, 2011, http://esk.rks-gov.net/rekos2011/repository/flipbook/2/Final%20Results_ENG, (12.11.2016).
- Blumi, Isa / Krasniqi, Gëzim, Albanian’ Islam(s), in: Cesari, Jocelyne (Hg.), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford (Oxford University Press), 2014.
- Canka, Mustafa, Derviška Tekija u Ulcinju: Čuvari tradicije, in: *Monitor* (online), veröff. am 21.11.2014, monitor.co.me/index.php?option=com_content&view=article&id=5583:dervika-tekija-u-ulcinju-uvvari-tradicije&catid=3880:broj-1257&Itemid=5160, (12.12.2016).
- Centre for Islamic Pluralism, When Wahhabis Attack: The Case of The Harabati Tekke in Macedonia, veröff. am 14.10.2006, www.islamicpluralism.org/415/when-wahhabis-attack-the-case-of-the-harabati-tekke, (04.02.2017).
- Clayer, Nathalie, Netzwerke muslimischer Bruderschaften in Südosteuropa, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hrsg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 26.04.2012, www.ieg-ego.eu/clayern-2011-de, (04.02.2017).
- Clayer, Nathalie / Popovic, Alexandre, A New Era for Sufi Trends in the Balkans, in: *ISIM Newsletter 3/1999*.
- de Jong, Frederick, Problems Concerning the Origins of the Qizilbâş in Bulgaria: Remnants of the Safavîya?, in: *Convegno sul Tema: La Shi'a nell'impero ottomano* (Roma, 15 Aprile 1991), Rom (Accademia Nazionale dei Lincei), 1993.
- Dérens, Jean-Arnault / Geslin, Laurent, Les Balkans au défi d’une radicalisation de L’islam?, in: *Religoscope - Études et Analyses Nr. 31* (Oktober 2013), http://religion.info/pdf/2013_10_Derens_Geslin.pdf, (07.02.2017).
- DZS-RM (Državen Zavod za Statistika - Republika Makedonija), Popis na naselenieto, domakinstva i stanovite na Republikat Makedonija 2002, Vкупno naselenie, domakinstva i stanovi (Definitivni popdatoci po naseleni mesta). Vкупno naselenie spored izjasnuvanjeto za nacionalnata pripadnost majčiniot jazik i veroispovedata, Kniga 10, Skopje, 2002.
- Elsie, Robert, Der Islam und die Derwisch-Sekten Albaniens. Anmerkungen zu ihrer Geschichte, Verbreitung und zur derzeitigen Lage, in: *Kakanien Revisited vom 27.05.2004*, www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/RElsie2.pdf, (08.10.2016).
- Erdemir, Aykan / Yaman, Ali, *Alevism-Bektashism. A Brief Introduction*, Istanbul (CEM Foundation Publications), 2006.
- Giesel, Christoph (a), Facetten von Multiethnizität und Multireligiosität in der Türkei. Historische Entwicklungslinien und aktuelle Bedingungen im Rahmen politisch-gesellschaftlicher Transformationen, in: *Leiß, Olaf (Hg.), Die Türkei im Wandel. Innen- und außenpolitische Dynamiken*, Baden-Baden (Nomos), 2013.
- Giesel, Christoph (b), Status and Situation of the Jews in Turkey: Historical Lines of Development and contemporary Circumstances in the Context of socio-political Transformations, in: *Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi / Electronic Journal of*

- Political Science Studies Nr. 9 (Vol. 6 / 2, Juni 2014), 1. Aufl., www.esbadergisi.com/images/sayi9/jews_in_turkey_giesel.pdf, (04.02.2017).
- Giesel, Christoph (c), Status and Situation of the Jews in Turkey: Historical Lines of Development and contemporary Circumstances in the Context of socio-political Transformations, in: Bali, Rifat N. / Mallet, Laurent-Olivier (Hg.) Turkish Jews in Contemporary Turkey, 2. ergänzte Aufl., Istanbul (Libra), 2015.
- Giesel, Christoph (d), Genese und Erosion des ethnopolitischen Homogenisierungsdogmas sowie offene Entfaltungsmöglichkeiten ethnischer Gruppen im Rahmen politisch-gesellschaftlicher Liberalisierungsansätze in der Türkei im 20. Jh. (Teil 1: 1919-1980), in: Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi / Electronic Journal of Political Science Studies 11 (Vol. 6, Nr. 2, Juni 2015), esbadergisi.com/images/sayi11/aufsatz_giesel_esba_1_teil_2015.pdf, (04.02.2017).
- Giesel, Christoph (e), Die muslimischen Georgier in der Türkei zwischen Assimilation und „ethnic revival“ – Ein allgemeiner Überblick, in: Reineck, Natia / Rieger, Ute (Hg.), Kaukasiologie heute (Festschrift f. Prof. Heinz Fähnrich), Greiz (König), 2016.
- Giesel, Christoph (f), The Erosion of the Kemalist Dogma of Ethno-Political Homogeneity in the Context of Partial Socio-political Liberalisation Processes in Turkey in the second Half of the 20th Century, in: Freyberg-Inan, Annette / Bardakçı, Mehmet / Leiße, Olaf (Hg.), Growing Together, Growing Apart. Turkey and the European Union Today, Baden-Baden (Nomos), 2016.
- Giesel, Christoph (g), Jezičke karakteristike i sociolingvistički stavovi kod iseljenih Bošnjaka Sandžačkog porijekla u Istanbulu (Turska), in: Kalajdžija, Alen (Hg.), Zbornik radova Drugi simpozij o bosanskom jeziku: Istraživanje, normiranje i učenje bosanskoga jezika – dosadašnji rezultati, potrebe i perspektive (Sarajevo, 12–13. mart 2015), Sarajevo (Institut za jezik), 2016.
- Giesel, Christoph (h), The History of Securitization of Minority Rights in Turkey: Ethnic and Religious Diversity and the Political Perception of the Minority Question, in: Bardakçı, Mehmet / Freyberg-Inan, Annette / Giesel, Christoph / Leiße, Olaf, Religious Minorities in Turkey: Alevi, Armenians, Syrians and the Struggle to Desecuritize Religious Freedom, London (Palgrave Macmillan), 2017.
- Giesel, Christoph (i), The ambivalent Situation of Turkey's Armenians: Between Collective Historical Trauma and Psychological Repression, Loyal Citizenship and Minority Status, Social Integration and Discrimination, Assimilation and Self-assertion, in: Ibid.
- Giesel, Christoph (j), Like a Drop in the Ocean – The last Syrians in Turkey in a Maelstrom of Nationalism, Islamism, Assimilation and Diverging Socio-political Interests, in: Ibid.
- Giesel, Christoph (k), The Bosniaks in Turkey between Assimilation and Ethnic Revival – Developments of Historical, Social and Political Conditions, Experiences and Attitudes since the Migration from the Balkans until Today, erscheint in: Kahl, Th. / Nechići, I. (Hg.), Ethnic and Linguistic Diversity in Southeast Europe and the Caucasus, Wien (Austrian Academy of Sciences), 2017.
- Gümüş, Burak, Zur gegenwärtigen Lage der Aleviten in der Türkei, in: Leiße, Olaf (Hg.), Die Türkei im Wandel. Innen- und außenpolitische Dynamiken, Baden-Baden (Nomos), 2013.
- INSTAT (Instituti i Statistikës – Republika e Shqipërisë), Censusi i popullsisë dhe banesave, Pjesa 1, Tirana, 2011.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina, Das Alevitentum in der Türkei: Zur Genese und gegenwärtigen Lage einer Glaubensgemeinschaft, in: Andrews, Peter Alford / Benninghaus, Rüdiger, Ethnic Groups in the Republic of Turkey, Wiesbaden (Reichert), 1989.
- Koç, Mehmet, Dünden Bugüne Seyyid Ali Sultan Dergâhı ve Osmanlı Eserleri, Komothini (Seyyid Ali Sultan Dergâhı Koruma Vakfı), 2011.

- Koinova, Marija / CEDIME-SE (Center for Documentation and Information on Minorities in Europe - Southeast Europe), *Minorities in Southeast Europe: Muslims of Macedonia*, 2000 (Veröffentlichungsjahr), www.greekhelsinki.gr/pdf/cedime-se-macedonia-muslims.PDF.
- Komisija za odnosi so verskite zaednici i religiozni grupi, Registrirani crkvi, verski zaednici i religiozni grupi vo Makedonija, abgerufen am 15.11.2014, www.kovz.gov.mk/?ItemID=BFF253DF95C8884785FFD6B65A39654E,
- Koneska, Elizabeta, *Turcite-Bektaši vo seloto Kanatlarci*, in: *Istorija* 1/2 (2005).
- Kosova Sot (online), *Në shtëpitë e dervishëve flitej edhe për çështjen kombëtare*, veröff. am 08.11.2016, www.kosova-sot.info/lajme/149342/ne-shtepite-e-dervisheve-flitej-edhe-per-ceshtjen-kombetare/, (04.02.2017).
- Krämer, Gudrun, *Geschichte des Islam*, Bonn (Bundeszentrale für politische Bildung), 2005.
- Kreiser, Klaus / Neumann, Christoph K., *Kleine Geschichte der Türkei*. Bonn (Bundeszentrale für politische Bildung), 2006.
- Leezenberg, Michiel, *Kurdish Alevis and the Kurdish Nationalist Movement*, in: White, Paul J. (Hg.), *Turkey's Alevi Enigma. A comprehensive overview*, Leiden (Brill), 2003.
- Matuz, Josef, *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, Darmstadt (Primus), 1996.
- Mélikoff, Irène, *L'Islam hétérodoxe en Anatolie*, in: *Turcica* 14, Paris, 1982.
- Norris, Harry Thirlwall (a), *Islam in the Balkans. Religion and society between Europe and the Arab World*, Columbia (University of South Carolina Press), 1993.
- Norris, Harry Thirlwall (b), *Popular Sufism in Eastern Europe. Sufi brotherhoods and the dialogue with Christianity and "Heterodoxy"*, London (Routledge), 2007.
- Novinite (online), *V Makedonija ot godini dejstvali radikalni islamisti*, veröff. Am 02.05.2012, novinite.bg/articles/10906/V-Makedoniya-ot-godini-dejstvali-radikalni-islyamisti, (06.02.2017).
- NSI (Nacionalen Statističeski Institut – Republika Bălgarija), *Prebrojavanje 2011 (okončatelni danni)*, Sofija, 2011, www.nsi.bg/sites/default/files/files/pressreleases/Census2011final.pdf, (09.02.2017).
- Oustinova-Stjepanović, Galina, *Why a Gypsy in Macedonia does not know 'correct' Islam*, in: de Munck, Victor C. / Risteski, Ljupcho, *Macedonia: the political, social, economic and cultural foundations of a Balkan state*, London (Tauris), 2013.
- Öz, Baki, *Dünyada ve Türkiye'de Alevi-Bektaşî dergâhları*, Istanbul (Can yayınları), 2001.
- Özkırımlı, Umut / Sofos, Spyros A., *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey*, London (Hurst & Company), 2008.
- Petrović, Momčilo, *Dervişi i život: vreme čuda i na nebu i na zemlji*, in: *Blic* (online), veröff. am 06.05.2010, www.blic.rs/vesti/reportaza/dervisi-i-zivot-vreme-cuda-i-na-nebu-i-na-zemlji/hethrrx, (04.02.2017).
- Petrović, Momčilo, *Proleće derviša: Reporteri "Blica" na drevnom obredu u tekiji kod Bujanovca*, in: *Blic* (online), veröff. am 23.03.2014, www.blic.rs/vesti/reportaza/prolece-dervisa-reporteri-blica-na-drevnom-obredu-u-tekiji-kod-bujanovca/9fje7zr, (15.02.2017).
- Schwartz, Stephen (a), *Jedan drugačiji Islam. Sufizam i put ka globalnoj harmoniji*, Sarajevo (Udruženje Mozaik), 2009.
- Schwartz, Stephen (b), *The Harabati Baba Teqe in Tetova Under Wahhabi Attack*, veröff. im Okt. 2009, www.islamicpluralism.org/1682/the-harabati-teqe-in-tetova-under-wahhabi-attack.
- Seçek, Azınlık Bizi İlgilendirmektedir, in *Seçek – Aylık Yöresel Araştırma Kültür ve Tarih Dergisi* Nr. 10, Sapes 2012.
- Sözer, Hande, *Managing Invisibility: Dissimilation and Identity Maintenance among Alevi Bulgarian Turks*, Leiden (Brill), 2014.

Stoyanov, Yuri, Contested Post-Ottoman Alevi and Bektashi Identities in the Balkans and their Shi'ite Component, in: Ridgeon, Lloyd (Hg.), Shi'i Islam and identity: religion, politics and change in the global Muslim community, London (Tauris), 2012.

Tanjung, Podela među muslimanima na jugu, B92 (online), veröff. am 3.11.2011, www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2011&mm=11&dd=03&nav_id=554721, (04.02.2017).

Telbizova-Sack, Jordanka (a), Zwischen Hammer und Amboss: Die slawischen Muslime Makedoniens, in: Steinke, Klaus / Voß, Christian (Hg.), The Pomaks in Greece and Bulgaria. A model case for borderland minorities in the Balkans, München (Sagner), 2007.

Telbizova-Sack, Jordanka (b), Die Aleviten Bulgariens – Tradition und Neubestimmung im Kontext gesellschaftlichen Wandels, in: Voß, Christian / Telbizova-Sack, Jordanka (Hg.), Islam und Muslime in (Südost)Europa im Kontext von Transformation und EU-Erweiterung, München/Berlin (Kubon & Sagner), 2010.

Turna, Birinci Trakya ve Balkanlar İnanç Önderleri Toplantısı yapıldı, in: Turna (Juni 2012).

Ursinus, Michael, Bektaschi, in: Hösch, Edgar / Nehring, Karl / Sundhaussen, Holm (Hrsg.), Lexikon zur Geschichte Südosteuropas, Wien / Köln / Weimar (Böhlau), 2004.

U.S. Department of State - Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, International Religious Freedom Report 2004: Albania, 15.09.2004, www.state.gov/j/drl/rls/irf/2004/35434.htm, (04.02.2017).

U.S. Department of State - Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, International Religious Freedom Report 2006: Macedonia, www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71394.htm, (07.02.2017).

U.S. Department of State - Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, International Religious Freedom Report 2009: Macedonia, 26.10.2009, www.state.gov/j/drl/rls/irf/2009/127323.htm, (09.02.2017).

White, Paul J., The Debate on the Identity of the Alevi Kurds, in: White, Paul J. (Hg.), Turkey's Alevi Enigma. A comprehensive overview, Leiden (Brill), 2003.