

Yıldızlı, Elif (2023). *Multiple Übersetzung der Religion Eine theoretisch-empirische Analyse zu Formen und Formaten alevitischer Religiosität*. Deutschland: Springer VS Wiesbaden. 304 s. ISBN: 978-3-658-43217-1.

Von Laura Tahnee RADEMACHER *



Religion in der (Post-)Moderne

Über die Frage nach und die Funktion von Religion in der Moderne wurde und wird viel diskutiert. Zunehmende Säkularisierung, gar ein Verschwinden der Religion einerseits und Retraditionalisierungsprozesse andererseits eröffnen

* Laura Tahnee Rademacher, M.A., PhD Student at the Institute of Sociology, University of Muenster, E-Mail: lau.rademacher@uni-muenster.de, ORCID: 0009-0002-9181-7341.

das Spannungsfeld, in dem sich diese Debatten bewegen – und das nicht nur in der Religionssoziologie. Elif Yıldızlı legt mit ihrer Dissertationsschrift „Multiple Übersetzung der Religion“ einen vielversprechenden Beitrag in diesem Feld vor, der dezidiert eine neue, mehrdimensionale Perspektive auf die Analyse moderner Religion bzw. Religiosität einnimmt. Ihre „theoretisch-empirische Analyse zu Formen und Formaten alevitischer Religiosität“, so der Untertitel des Buches, kann dabei nicht nur als dichte Fallstudie im Bereich der Forschung des modernen Alevitentums gelesen werden, sondern auch als Analyse eines (Teil-) Bereiches moderner Gesellschaft, die Einblick gewährt in die Interdependenzen von systemischen Einflüssen und gelebter kultureller Praxis. Dabei liegt der Fokus auf dem besonderen Spannungsfeld zwischen Organisation und Milieu, dessen Auswirkungen auf die spezifische Form moderner alevitischer Religiosität innerhalb der sunnitischen Mehrheitsgesellschaft der Türkei herausarbeitet.

“Im Zentrum steht dabei die Frage, *„inwiefern Anerkennungs- und Aushandlungsprozesse alevitischer Organisationen im Zuge der Urbanisierung für die Herausbildung und Transformation von modernen organisations- und milieuspezifischen Formen, Funktionen und Praktiken der Alevit:innen konstitutiv sind“* (ss. 25, Herv. i.O.)?

Die spezifische Lage des Alevitentums

Die besondere Lage der Alevit:innen in der Türkei bietet dabei den Ausgangspunkt des Buches (Kap. 1). Die in den letzten Jahren fortschreitende Islamisierung unter der Regierung Erdoğan und die damit einhergehenden Repressionen von Regierungskritiker:innen als auch ausbleibende Fortschritte in Bezug auf die Religionsfreiheit rahmen die spezifische Situation der Alevit:innen, die offiziell nicht als Glaubensgemeinschaft anerkannt sind (ss. 4).

Eine einheitliche Definition oder auch Selbstbeschreibung des Alevitentums, so stellt Yıldızlı heraus, gibt es aufgrund der historischen Entwicklung nicht (ss. 5), wengleich schätzungsweise ca. 15-25 % der türkischen Bevölkerung Alevit:innen sind und somit eine „nicht zu vernachlässigende religiöse Größe der alevitischen Glaubensrichtung in einer sunnitischen Mehrheitsgesellschaft in der Türkei (vgl. Taş 2015)“ darstellen (ss. 5). Der Lehrmeinung folgend, bezeichnet Yıldızlı das Alevitentum als eine innerhalb des Islams entstandene Glaubensform (ebd.) die sich

jedoch heterogen und lokal verschieden entwickelt hat (ss. 7). Im Folgenden werden die Entstehungsgeschichte und die Spezifika des Alevitentums, wie die besondere Beziehung zwischen dem *dede* (die religiöse Autorität) und den *talips* (den Anhängern des Alevitentums) und die Bedeutung des *cems* als rituelle Praxis nachgezeichnet (Kap. 1.1.1), da diese Aspekte ebenso wie die Entwicklungslinien des Alevitentums in seiner spezifischen Form (Kap. 1.1.2) eine wichtige Hintergrundfolie für die Fallanalyse bilden.

Das Alevitentum wurde zu Zeiten des osmanischen Reichs vor allem als „Geheimreligion“ (ss. 10, in Anschluss an Massicard 2007) bzw. unsichtbarer Glaube praktiziert, um das Überleben angesichts von Repression und Verfolgung zu sichern. Dies hatte zur Folge, dass sich keine Organisation, bzw. Institutionalisierung und auch keine einheitliche Schriftkultur des Alevitentums herausgebildet hat, so dass im Zuge der zunehmenden Industrialisierung und Urbanisierung und der damit verbundenen Migration in die Städte ein „Verlust religiösen Wissens“ und eine „Vernachlässigung von religiösen Ritualen“ (ss. 11) einhergingen und sich somit auch die alevitische Sozialstruktur, die auf dem Land bzw. in den Dörfern starke integrative Kraft hatte, auflöste (ebd.). Im Zuge der politischen Spannungen in der Türkei ab den 1960er Jahren folgte ein Rückzug der Religion ins Private und eine zunehmende auch räumliche Distanz zum Glauben (ss. 12), da es in der Stadt an Möglichkeiten mangelte, das Alevitentum in seiner ursprünglichen Form zu praktizieren. Parallel dazu haben sich viele Alevit:innen politisiert, so dass es zu einer „Gleichsetzung von Aleviten mit Laizismus und allgemein linker, revolutionärer politischer Orientierung“ (Gorzewski, 2010: 45, zitiert auf ss. 13) kam.

Ab den 1990er Jahren, so arbeitet Yıldızlı heraus, folgte dann eine „Rückbesinnung der Alevit: Innen auf ihre religiösen Traditionen“ (ss. 13), die sie als Reaktion auf fehlende Rechtsstaatlichkeit und der Angst vor Identitätsverlust begründet (ss. 14) und als Ausgangspunkt für die schrittweise Öffnung sowie Organisation und Institutionalisierung durch Verbände, Vereine und Stiftungen der Alevit: Innen sieht. Bereits an dieser Stelle markiert Yıldızlı die für ihre Analyse ausschlaggebende Transformation des Alevitentums im urbanen Raum, nämlich die Organisation einer zuvor nicht-organisational strukturierten Religion bzw. Glaubensgemeinschaft, die sie im Verlauf in ihren Implikationen detailliert nachzeichnet.

Die Besonderheiten der alevitischen Organisation(en) unter den rechtlichen Rahmenbedingungen in der Türkei werden in Kapitel 2 dargelegt und schon hier lässt sich die Spur erkennen, dass unterschiedliche Makroeinflüsse, wie eben jene rechtlichen Imperative, ökonomische Faktoren und Fragen der (Nicht-)Anerkennung, sich in der Organisierung des Alevitentums manifest und latent niederschlagen.

Multiple Übersetzungsverhältnisse

Ausgangspunkt der theoretischen Überlegungen, die im Verlauf in und durch die Interviewanalysen (Kap. 5) noch pointiert werden, bildet die „Theorie der multiplen Differenzierung“ nach Joachim Renn (2006). Der Fokus liegt dabei auf den unterschiedlichen Integrationseinheiten oder auch: handlungskoordinierten Ebenen der Gesellschaft, die sich in ihrem Abstraktions- bzw. Konkretionsgrad unterscheiden und zwischen denen „übersetzt“ wird (ss. 49). Hierbei handelt es sich um die Ebenendifferenzierung von System, Organisation, Milieu und Person, wobei Yıldızlı den Schwerpunkt vor allem auf die „Formen der Übersetzung zwischen alevitischem Milieu und alevitischer Organisation“ (ebd.) legt. Mit der Betonung der Notwendigkeit präziser Begriffsarbeit arbeitet sie zunächst die Bedeutung der *Übersetzung* heraus, die in „der differenzierungstheoretischen Sprache eine Formveränderung bzw. ‚*Sinntransformation*‘ (Renn, 2018a: 165) von Formen der Imperative, die für die Handlungskoordination wirksam sind“ (ss. 49) meint und eben keine lineare Sinnübertragung, sondern „um eine Interferenz verschiedener Bezugnahmen der Integrationseinheiten auf Handlungen in der jeweils eigenen *Sprache*“ (ss. 50, Herv. i. O.), ebenso wie die verschiedenen Formen gesellschaftlicher Differenzierungen, die sich nicht nur in Richtung des Primats funktionaler noch zum Primat kultureller Differenzierung auflösen lassen, sondern in ihren Wechselwirkungen, in ihren *Übersetzungsverhältnissen* begriffen werden müssen. So erlaubt es die von Yıldızlı eingenommene Perspektive der Theorie multipler Differenzierung eine „Brücke“ zu schlagen zwischen „makrodimensionalen Strukturlagen und Ebenen subjektiv-intentionaler Sinnorientierungen und praktische[n] Vollzugsrahmen“ um auf diese Weise die titelgebende „*multiple Übersetzung von Religion*“ zu untersuchen (ss. 51, und v.a. Kap. 3.4).

Dafür setzt sie sich zunächst v.a. in Anschluss an Habermas, dessen Figur des Übersetzungsvorbehalts sie umkehrt (ss. 53) und Luckmanns Konzept der Privatisierung der Religion (ss. 56) auseinander und denkt sie im Rahmen ihrer theoretischen Konzeption weiter, um die Begriffe, Form und Funktion der Religion

in der Moderne (Kap. 3.1) herauszuarbeiten und diese in Hinblick auf Formate islamischer Religiosität (Kap. 3.2) und insbesondere des Alevitentums (Kap. 3.3) zu entfalten.

Das Herzstück des Buches bildet die qualitativ sinnrekonstruktive Analyse von Makrolagen (Kap. 5) anhand der Ergebnisse der Feldforschung und geführten Interviews. Mit der Methode der makroanalytischen Tiefenhermeneutik (Kap. 4.7) entziffert Yıldızlı den „latenten Sinn“ ihres Falls, verstanden als „Spur, Träger und Ausdruck der implizit erfahrenen, aber nicht voll explizierbaren Intransparenz der die interne Struktur latent beeinflussenden Umgebungskontexte“ (Renn, 2018a: 233, zitiert auf ss. 109). Durch das Zusammenspiel der theoretischen Heuristik und dem methodologischen Zugang lassen sich in den Interviews die oben genannten *Übersetzungsverhältnisse* offenlegen, so dass „im Material nicht nur die komplexe Struktur der alevitischen Organisation bzw. des alevitischen Milieus sichtbar [wird], sondern ebenso dessen multidimensionale und regional unterschiedliche Verflechtung, makro-strukturelle Lage und die damit verbundenen Schwierigkeiten/ Spannungen der (traditionellen, zuvor in dörflichen Strukturen organisierten) Alevit:Innen auf dem Weg in die (religiöse) Organisationsform [...]“ (ss. 110).

Eine Besonderheit der Forschung von Yıldızlı liegt in der buchstäblich multiplen Übersetzungsleistung, welche sich nicht nur auf die theoretischen Implikationen und die Methode bezieht, sondern auf das Material selbst (Kap. 4.5). Da die Erhebung in Istanbul in türkischer Sprache stattfand, die Interviews aber für die Auswertung auch ins Deutsche übersetzt wurden, die Verschriftlichung selbst jedoch schon eine Übersetzung darstellt, kann von einer „doppelten Übersetzungsschleife“ (ss. 105) gesprochen werden, die zwar einen besonders reflektierten Zugang voraussetzt, durch die Distanz zum Material aber auch den Weg für die Lesarten- und Motivbildung frei macht, ohne sich zu vorschnellen Interpretationen hinreißen zu lassen. Yıldızlı zeigt dabei eindrücklich, wie fruchtbar transnationale, oder um die Worte der Theoriesprache zu bemühen: *grenzüberschreitende* qualitativ-hermeneutische Forschung sein kann.

Anhand von sieben Interviews mit *dedes* und Vorstandmitgliedern verschiedener alevitischer Organisationen und unter Einbeziehung der Erkenntnisse der teilnehmenden Beobachtung im Feld geht Yıldızlı ihrer zentralen Fragestellung „[i]nwiefern [sind] Anerkennungs- und Aushandlungsprozesse alevitischer Organisationen in der Türkei im Zuge der Urbanisierung für die Herausbildung

und Transformation von modernen organisations- und milieuspezifischen Formen, Strukturen und Praktika der Alevit: Innen konstitutiv [sind]“ nach. Dafür zeichnet sie detailliert die tiefenhermeneutische Auswertung der Fokussequenzen nach und entziffert die in den Interviews zu rekonstruierenden Spuren der *Übersetzungskaskaden*, die „im Material in Form von Sinnbrüchen identifiziert und gedeutet werden“ (ss. 130) können.

Ein prominentes Motiv ist dabei die Metapher des *Dorfes* (ss. 125f., Kap. 6.1), das für „die *milienartige Koordinationsform des tradierten Alevitentums*“ steht, aber an das das im urbanen Kontext organisierte Alevitentum nicht mehr anschließen kann, es somit zu einer Imagination eines „wahren“ oder auch ursprünglichen Alevitentums wird, auf das zwar rekurriert wird, aber in dieser Form nicht mehr besteht (ebd.). Dadurch lässt sich das alevitische Milieu als Form desperater Vergemeinschaftung verstehen (Kap. 6.1).

Auch die Rolle *cemevis* habe sich durch die Migration in die Städte transformiert, zum einen sind sie teils inner- sowie außeralevitisch umstritten (ss. 165), bilden also eine Form der Manifestation von Anerkennungsfragen, zum anderen verändert sich auch mehr und mehr ihre Funktion, sie werden zum Ort der Verwaltung und nicht mehr des Glaubens (ss. 200, auch Kap. 5.6), bzw. fungieren v.a. als Ort sozialer Infrastruktur und nicht mehr (nur) als religiöse Einrichtung (Kap. 5.5).

Ganz analoge Prozesse lassen sich in der Veränderung der Funktion der *dede* (ss. 159) und ihren Beziehungen zu den Mitgliedern beschreiben. „Das Alevitentum muss Arbeitsteilung betreiben und der *dede* ist nicht nur religiöser Experte, der das *cem* leitet, sondern ebenso als Vorsitzender Repräsentant der alevitischen Organisation in der Öffentlichkeit. Es ist die mehrdimensionale Aushandlung von Grenzen zwischen *Offenheit* und *Ge-* bzw. *Verschlossenheit*“ (ss. 230, Herv. i.O.). Hierin offenbart sich die Transformation durch den Bruch mit den dörflichen Strukturen, „[d]urch Einwirkungen der Migration (makrostrukturelle Umgebungskontexte) könnten folglich gewisse Werte und Praktiken *weggebrochen* sein“ (ss. 203, Herv. i.O.). Neben der aufgerufenen Differenzierung zwischen Dorf und Stadt identifiziert Yıldızlı weitere Spannungslinien, die sie als Sinnbrüche divergierender Makroeinflüsse entziffert, die sich auf die kulturelle bzw. religiöse Praxis auswirken, dies sind beispielsweise die bereits zu Beginn genannten Kämpfe um Anerkennung, rechtlich als auch sozial, das Verhältnis zu Politik und zu ökonomischen und gar städteplanerischen Aspekten (z.B. in Kap 5.3 und Kap. 5.4). „Die Übersetzung der Umgebungskontexte (z.B.

sunnitische Mehrheitsgesellschaft, Marginalisierung) in den Milieuhorizont wirkt sich hier indirekt desintegrativ auf die habituelle Praxis oder auch kollektive Religiosität der Alevit:Innen aus (Angst vor Fehlern), die ihre Handlungspraxis, entsprechend der durch die äußeren Imperative vorgezeichneten Grenzen (im Sinne der Institution, hier: Alevitische Organisation), transformieren und kontextspezifisch anpassen (müssen)“ (ss. 159).

Formen postmoderner Religiosität

Die dichte Fallauswertung, die hier nicht in Gänze rekapituliert werden soll, wird in Kap. 6. mit ihren theoretischen Implikationen auf den Punkt gebracht. Yıldızlı resümiert, „[i]nwiefern das Alevitentum und die Formen (organisierter) alevitischer Lebensführung ein *neues Milieu in Abhängigkeit von besonderen Differenzierungsmechanismen* ist, nämlich eine *desperate Lebensgemeinschaft* und eine *Form postmoderner islamischer Religiosität*“ (ss. 247). Dabei stellt sie die paradoxe Funktion der Nichtanerkennung als Glaubensgemeinschaft heraus, die das Alevitentum erst dazu bringt, sich in seiner spezifischen urbanen Form zu organisieren (ss. 255) und unterstreicht den damit latenten Charakter der damit einhergehenden „geheimen Komplizenschaft“ (ebd.) mit dem türkischen Staat, die letztlich konstitutiv für die Organisation ist. Dies äußert sich letztlich auch in dem Spannungsfeld, das „durch den Druck der Organisation [entsteht], zur Sicherung und Wahrung ihrer Existenz eine Organisation *sein zu müssen*, aber eigentlich näher am milieuförmigen Alevitentum sein *zu wollen*, weil gerade das milieuförmige Alevitentum als das *wahre*, genealogisch integrierte Alevitentum bezeichnet wird“ (ss. 257, Herv. i.O.). Zugleich und das ist die Pointe, ist aber gerade das urbane und organisierte Alevitentum *auch* eine authentische Form des Alevitentums (ss. 275), das sich durch die multiplen Übersetzungslagen als eine „*Sonderform islamischer Religiosität mit postmodernen Zügen*“ (ss. 274) konstituiert.

Yıldızlı legt damit einen Beitrag vor, der nicht nur die Organisierung des Alevitentums und die Entwicklung urbaner religiöser Praktiken analysiert, sondern auch gesellschaftstheoretische Implikationen anbietet, die sich auch auf andere Fragen zu den Verhältnissen von Organisation und Milieu übertragen lassen, um somit die Interferenzen zwischen Imperativen und Einflüssen auf der Makro- bzw. Systemebene und performativer Kultur beleuchten zu können. Der Perspektivwechsel hin zur multiplen Differenzierung der Gesellschaft bildet dabei das theoretische Fundament, das Yıldızlı für ihre empirische Untersuchung und die Rekonstruktion der verschiedenen Übersetzungskaskaden anschlussfähig gemacht hat. Sie schlägt

dabei gekonnt die Brücke zwischen abstrakter theoretischer Begriffsarbeit und einer anschaulichen qualitativen Fallanalyse. Damit legt sie einen Grundstein für weitere Untersuchungen – speziell im Bereich des Alevitentums, bspw. zu Fragen der Geschlechter(un)gleichheit und Intersektionalität, die sie selbst bereits in Kapitel 2.3 (auch Kap. 5.4, Kap. 6.1, Kap. 7) thematisiert, aber auch zu anderen Formaten (postmoderner) Religiosität. „Die multiple Übersetzung der Religion“ ist daher eine aufschlussreiche Lektüre nicht nur für Forschende im Bereich des Alevitentums, sondern für die Religionssoziologie insgesamt genauso wie für die gesellschaftstheoretisch interessierte Leserschaft.

Literatur

- GORZEWKSI, Andreas (2010). „Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam“. *Bonner Islamstudien*. Bd. 17. Berlin: EB-Verlag.
- MASSICARD, Élise (2007). *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*. İstanbul: İletişim.
- RENN, Joachim (2006). *Übersetzungsverhältnisse. Perspektiven einer pragmatischen Gesellschaftstheorie*. Göttingen: Velbrück.
- RENN, Joachim (2018). JENS (HG.), Stella/Zimmermann. *Makroanalytische Tiefenhermeneutik. Qualitative Sinnrekonstruktion als Gesellschaftsanalyse*, in: Müller. Milieu-Revisited. Wiesbaden: Springer. 157–246.
- TAAŞ, Hakkı (2015). Can Alevis Speak? The Politics of Representation in Early Writings of Alevism, *Islam and Christian-Muslim Relations*. Jg. 26. 2015/ 3. 325–338.