Alevitentum und kollektives Trauma

Filiz Çelik
fcelik77@yahoo.com

Veröffentlichungsdatum:
5. Oktober 2025

Abrufdatum:
07.11.2026

Zitierweise: Çelik, Filiz (2025). Alevitentum und kollektives Trauma. Alevitische Enzyklopädie — ISIL: DE-4607. https://doi.org/10.68413/alevian siklopedisi.avn2q (Abrufdatum: 07.11.2026)

Die Alevi-Enzyklopädie ist im Rahmen des **Internationalen Standard-Identifikators für Bibliotheken und verwandte Einrichtungen** unter dem Code **ISIL: DE-4607** registriert.

ISSN 3055-9928

ISIL URI /isil/DE-4607

LOBID
lobid.org/organisations/DE-4607

Permalink id.zdb-services.de/resource/organisations/DE-4607

Adresse: Alevi Ansiklopedisi Körnebachstr. 49-51, 44143 Dortmund

info@aleviansiklopedisi.com

Zusammenfassung
Dieser Eintrag untersucht, wie die alevitische Identität durch historische Traumata und kollektives Gedächtnis geprägt wird und wie diese Identität besonders in der Diaspora erzählt wird. Aus einer psychosozialen Perspektive liegt der Fokus auf dem prägenden Einfluss von Massakern, beginnend mit Kerbela und fortgesetzt durch Ereignisse wie Dersim, Maraş und Sivas, auf die Herausbildung alevitischer Identität. Das Alevitentum wird häufig im Vergleich zum Islam definiert, wodurch sein eigenständiger, synkretischer und esoterischer Charakter oft übersehen wird. Unter Berücksichtigung der inneren Vielfalt und der nicht-homogenen Struktur der alevitischen Gesellschaft behandelt der Beitrag die psychologischen, sozialen und kulturellen Folgen der intergenerationellen Weitergabe von Trauma. Das Alevitentum wird dabei nicht nur als Glaubenssystem, sondern als eine unter historischen Unterdrückungsbedingungen entwickelte Existenzweise verstanden. Abschließend wird betont, dass für soziale Heilung und Gerechtigkeit neben kultureller Anerkennung auch staatliche Anerkennung und Wiedergutmachung notwendig sind.

Schlüsselwörter: Alevi Identity, Dersim, Travma

Wenn ich sage: Ich bin Alevi

In den letzten Jahrzehnten wird das Alevitentum aus vielen Perspektiven untersucht. In diesem Prozess wird das Alevitentum als Glauben neu definiert. Gleichzeitig entsteht in den Sozial- und Geisteswissenschaften eine umfangreiche Literatur darüber, wie das Alevitentum gelebt wird. Studien darüber, wie Alevitentum in der Türkei und im Ausland praktiziert wird (Sökefeld 2004; Bilecen 2016), wie sich Institutionalisierungsprozesse entwickelt haben (Şahin 2012; White und Jongerden 2021), wie Migrationsbewegungen das Alevitentum in seinem Kernraum beeinflussen (Çelik 2017;

Urheberrecht © 2026 Alevi-Enzyklopädie und Autor:in(nen). Alle Rechte vorbehalten. Sofern nicht anders angegeben, wird dieser Beitrag unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) veröffentlicht. Bei jeder Nutzung ist eine ordnungsgemäße Quellenangabe erforderlich. Jegliche kommerzielle Nutzung, Bearbeitung, Übersetzung oder Wiederveröffentlichung bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung der Alevi-Enzyklopädie und/oder der Autor:in(nen).

Özkul 2019) und wie alevitische Identität definiert wird (Aslan 2017; Jenkins und Çetin 2018), nehmen weiter zu. Die Definition alevitischer Identität ist ein zentraler Punkt dieser Forschung. Sie ist sowohl für alevitische Gemeinschaften als auch für Außenstehende von Bedeutung. In diesem Beitrag untersuche ich die Rolle von Massakern, die die Geschichte geprägt haben, für die Selbstdefinition des Alevitentums. Bisher wird alevitische Identität vor allem soziologisch behandelt. Hier wird das Thema aus einer psychosozialen Perspektive betrachtet, die als vergleichsweise neues Feld gilt.

Als Person, die seit vielen Jahren in der Diaspora lebt und zum Alevitentum forscht, versuche ich einerseits, das Alevitentum zu erklären, und höre andererseits Definitionen, die mir vermittelt werden. Bei lokalen Definitionen begegnen mir häufig folgende Aussagen: “Wir stammen aus der Linie der *Ahl al-Bayt*“, “wir stehen auf der Seite des Islam gegen Ungerechtigkeit”, “wir vergessen das Unrecht an *Ali* und seiner Linie nicht”, “unser Glaube und unsere Philosophie stehen auf der Seite der Wahrheit; was es darüber hinaus ist, ist nicht so wichtig” und “das Alevitentum hat gemeinsame Bezüge zum Islam, ist aber anders”.

In der Diaspora ist der Versuch, das Alevitentum zu erklären, noch komplexer. Ein Grund dafür ist, dass das Alevitentum ein synkretischer und esoterischer Glaube ist (Kehl-Bodrogi, Heinkele und Beaujean 1997). Synkretische Glaubensformen enthalten Elemente früherer und zeitgleicher Religionen der jeweiligen Regionen. In diesem Sinne umfasst das Alevitentum Elemente aus dem Schamanismus, dem Christentum und dem sunnitischen Islam. Zugleich wird dieser anatolische Glaube unterschiedlich gelebt: bei den *Tahtacı* in der Mittelmeer- und Ägäisregion, bei den *Hubyar* in Zentralanatolien oder bei Aleviten zaza- und kurdischer Herkunft in Dersim. Eine verbreitete Annahme über Identitätsgruppen ist ihre Homogenität. Dieses Missverständnis, das durch den Nationalstaat gefördert wurde, wird epistemologisch noch immer überwunden. Da Aleviten demografisch eine

Minderheit sind, werden sie oft als homogene Gruppe wahrgenommen. Tatsächlich zeigen sie jedoch große innere Unterschiede. Um das Alevitentum zu verstehen, ist daher ein esoterisches Verständnis notwendig. Esoterisches Wissen kann als Wissen beschrieben werden, das von einer kleinen Gruppe verstanden wird, die mit dem Thema vertraut ist (Beck 2013).

In der Diaspora beginnt man bei der Erklärung des Alevitentums oft mit dem, was allgemein bekannt ist. Wie Jenkins und Çetin (2018) für Großbritannien zeigen, beginnen viele Definitionen mit der Aussage, es handle sich um "eine Form des Islam". Mit wachsender räumlicher Distanz wird das Alevitentum jedoch häufig nicht über das definiert, was es ist, sondern über das, was es nicht ist. Viele Beschreibungen lauten etwa: "Das Alevitentum ist dem Islam ähnlich, aber Aleviten gehen nicht in die Moschee, verrichten kein *namaz* und fasten nicht im Ramadan." Erst danach folgen Erläuterungen dessen, was das Alevitentum ausmacht: Trauer und Fasten (*yas-ı matem*) im Monat *Muharrem* für die Zwölf Imame, Versammlungen und Gottesdienste nicht in der Moschee, sondern im *cemevi*, oder Inhalte der religiösen Praxis. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sowie alevitische Organisationen in der Diaspora bemühen sich, diese negative Form der Definition zu überwinden. Dieses Bemühen ist Teil eines Revitalisierungsprozesses, der besonders seit den 1990er Jahren einsetzt. Mit Modernisierung, Urbanisierung und Migration ist ein wichtiger Auslöser dieses Prozesses, dass alevitische Jugendliche, die fern der Herkunftsregionen aufwachsen, ihre Identität neu entdecken und annehmen.

Psychisches Trauma, kollektive Verwundung

Ziel dieses Textes ist es, einen Beitrag zu den bisher genannten kollektiven Bemühungen zu leisten. In diesem Zusammenhang wird die Herausbildung alevitischer Identität aus einer psychosozialen Perspektive betrachtet. Der Fokus liegt dabei auf alevitischen Massakern, die zentrale Diskurse des Alevitentums bilden, sowie auf den

psychischen Traumata, die durch diese Massaker entstanden sind. Psychisches Trauma ist ein eigenständiges Forschungsfeld, das seit Langem intensiv untersucht wird. Zugleich hat sich die Bedeutung des Trauma-Begriffs im Laufe der Jahrhunderte verändert. Der Begriff stammt aus dem Lateinischen und bedeutet ursprünglich “Wunde”. In physischer Hinsicht bezeichnet er eine Verletzung durch das Aufreißen der Haut. In psychischer Hinsicht verweist er auf eine Erschütterung oder Fragmentierung der Seele durch einen einschneidenden Schlag.

In der Psychologie wird Trauma in der ersten Ausgabe des *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-I), das 1952 von der American Psychiatric Association veröffentlicht wird, als die Gewalt definiert, der ein Individuum ausgesetzt ist, sowie als die emotionale Reaktion auf diese Gewalt. Diese Definition verändert sich in jeder weiteren Ausgabe, indem sowohl die Art der Gewalt als auch die Distanz des Individuums zu dieser Gewalt neu bestimmt werden. In der zuletzt überarbeiteten fünften Ausgabe (DSM-V) von 2022 wird Trauma sehr breit gefasst. Es reicht von der direkten Konfrontation mit schwerer Gewalt, die zu Verletzung oder Tod führen kann, oder der Bedrohung durch solche Gewalt bis hin zu langfristigen Stressbelastungen. In dieser aktuellen Definition wird zudem anerkannt, dass Trauma nicht nur die unmittelbar Betroffenen trifft, sondern auch ihnen nahestehende Personen wie Familienmitglieder und Freundinnen oder Freunde.

Das DSM ist eine zentrale Referenz für die Definition psychischen Traumas und wird vor allem im klinischen Kontext herangezogen. Einer der Kliniker und Forscher, der sich besonders intensiv mit psychischem Trauma beschäftigt, ist Bessel van der Kolk (1989). Er definiert Trauma als eine Situation, in der ein Individuum einer Bedrohung ausgesetzt ist, ohne über ausreichende Ressourcen zu verfügen, um mit dieser Bedrohung auf natürliche Weise umzugehen. Tatsächlich entwickelt nur ein kleiner Teil der Personen, die traumatische Ereignisse erleben, diagnostizierbare Störungen wie die

Posttraumatische Belastungsstörung (PTBS), gemessen an den vom DSM empfohlenen Skalen (Lukaschek et al. 2013). Judith Herman (2015), die einen stark diagnoseorientierten Zugang zu Trauma kritisiert, beschreibt psychisches Trauma wie folgt: In dem Moment, in dem es geschieht, macht Trauma seine Opfer hilflos. Es zerstört das Gefühl von Kontrolle, das Empfinden, als integrierte Einheit mit der Umwelt verbunden zu sein, sowie die sinnstiftende Beziehung zur eigenen Umgebung. Die zerstörerische Wirkung von Trauma lässt sich nicht einseitig über Symptome erklären. Der Versuch, Trauma messbar und vergleichbar zu machen, führt lediglich zu bedeutungslosen Vergleichen von erlittenem Leid. Das auffälligste Merkmal von Trauma ist der Zustand von Hilflosigkeit und Angst, den das traumatische Ereignis hervorruft.

Psychisches Trauma kann sowohl individuell als auch kollektiv erlebt werden. Individuelle Traumata können etwa durch Unfälle, kriminelle Gewalttaten mit Verletzungs- oder Todesfolge oder durch sexuelle Gewalt entstehen. Soziale Traumata werden in der Regel in zwei Hauptgruppen unterteilt: Naturkatastrophen und von Menschen verursachte Katastrophen. Zu den Naturkatastrophen zählen Ereignisse wie Erdbeben, Überschwemmungen oder Dürren. Von Menschen verursachte Katastrophen umfassen komplexe Formen organisierter Gewalt wie Krieg, Genozid, ethnische Säuberungen und Massaker. Diese Ereignisse richten sich gegen bestimmte Gesellschaften. Sie betreffen, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, alle Mitglieder der betroffenen Gesellschaft und hinterlassen tiefe Spuren in ihrem Leben. Es gilt als anerkannt, dass die traumatischen Folgen von menschengemachten Katastrophen schwerwiegender sind als jene von Naturkatastrophen. Dies wird damit erklärt, dass Naturkatastrophen alle Menschen in einer Region unterschiedslos betreffen und weder ihre Ursache noch ihr Verlauf kontrollierbar sind (Ursana et al. 2017). Gewalt, die eine menschliche Gesellschaft gezielt gegen eine andere richtet, wird kollektiv erfahren und hinterlässt tiefe Spuren im gesamten sozialen Gefüge.

Die Konzepte von kollektivem, kulturellem oder historischem Trauma sind zu komplex, um sie allein aus einer rein psychologischen Perspektive zu erfassen. Daher ist es notwendig, Trauma und seine Folgen psychosozial zu betrachten. Die psychosoziale Perspektive liegt an der Schnittstelle von Psychologie und Soziologie. Sie verzichtet darauf, emotionale Belastungen primär über Diagnosen zu erfassen, und analysiert stattdessen die Lebenskontexte von Individuen. Die Psychologie entwickelt sich Mitte des 19. Jahrhunderts als eigenständige Wissenschaft, getrennt von Medizin und Philosophie. In ihrem weiteren Verlauf wird sie jedoch dafür kritisiert, menschliche Erfahrungen zu stark zu individualisieren und emotionale Probleme vor allem als persönliche Defizite zu deuten. Ein psychosozialer Ansatz berücksichtigt hingegen familiäre, schulische, berufliche und soziale Kontexte, sozioökonomische und politische Bedingungen sowie intergenerationell weitergegebene Traumata. Gerade zur Analyse sozialer Traumata und ihrer langfristigen Wirkungen bietet dieser Ansatz ein umfassenderes methodisches Instrumentarium.

Suarez-Orozco und Robben (2001, 1) beschreiben großskalige Gewalt, die soziale Traumata hervorruft, als ein Phänomen, das in einem komplexen und stark überdeterminierten soziokulturellen Kontext entsteht. Dieser Kontext ist eng mit psychologischen, sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Dimensionen verflochten. Gewalt dieses Ausmaßes betrifft sowohl einzelne Menschen als auch die kollektive Identität einer Gesellschaft. Soziale Traumata hinterlassen tiefe Spuren nicht nur bei den direkt Betroffenen, sondern auch bei jenen, die räumlich entfernt sind, sich jedoch als Teil derselben Identitätsgruppe verstehen. Da soziale Traumata Zerstörung auf allen Ebenen der Gesellschaft erzeugen, wirken ihre Folgen sowohl auf geografisch entfernte Gruppen als auch auf spätere Generationen. Alexander et al. (2004) bezeichnen soziale Traumata als “kulturelle Traumata” und beschreiben ihre Wirkung folgendermaßen: Sie hinterlassen unauslöschliche Spuren im kollektiven Bewusstsein einer Gemeinschaft und

führen dazu, dass sich die zukünftigen Identitäten jener, die von den traumatischen Ereignissen betroffen sind, in radikaler und irreversibler Weise verändern.

Von Kerbela bis heute: Trauma und Identität

Wenn wir das Alevitentum in diesem Rahmen betrachten, zeigt sich, dass die alevitische Geschichte eng mit den Massakern verflochten ist, denen Aleviten ausgesetzt sind. Der Ausgangspunkt dieses Textes ist das Massaker von Kerbela. Dieses Ereignis wird als Ursprungsmythos oder mythologischer Ursprung des Alevitentums verstanden. Der Grund dafür liegt in seiner chronologischen Bedeutung. Als historisches Ereignis trennt Kerbela die alevitische Gemeinschaft von jenen, die dem sunnitischen Mainstream-Islam folgen. Zugleich gilt es als Ausgangspunkt der historischen Sichtbarkeit der Aleviten. Historische Ereignisse können eine ähnliche Wirkung wie mythische Ursprünge entfalten, da sie innerhalb einer Gesellschaft starke Resonanz finden.Das Massaker von Kerbela (10. Oktober 680) bezeichnet die Unterdrückung und Ermordung der Familie und der Gefolgsleute von Imam *Husayn* durch das etwa 5.000 Mann starke Heer des umayyadischen Herrschers *Yazid I.*, weil *Husayn* ihm den Treueeid verweigert (Bal 2016). Trotz seines 1.400 Jahre zurückliegenden Datums lebt Kerbela bis heute in der alevitischen Geschichte, in Ritualen und im kollektiven Gedächtnis fort. Es steht im Zentrum alevitischer Lehre und Praxis.

Darauf folgt die Schlacht von Çaldıran im Jahr 1514. Nach zunehmenden Spannungen zwischen den Safawiden und den Osmanen endet die Schlacht auf der Ebene von Çaldıran zugunsten der Osmanen. Mit der Niederlage der Safawiden verlieren die *Qızılbaş* ihre Hoffnung auf Sicherheit vollständig und bleiben der osmanischen Unterdrückung schutzlos ausgeliefert. Nach dieser Niederlage werden sie zahlreichen Verleumdungen ausgesetzt. Anstatt die Urheber dieser Anschuldigungen zu bestrafen, werden die *Qızılbaş* durch viele von der *Ulema* erlassene *Fatwas* isoliert und

ausgegrenzt. In der Folge werden sie über Jahrhunderte hinweg Ziel von Diskriminierung, Gewalt, Druck und Unterdrückung (Kehl-Bodrogi, Heinkele und Beaujean 1997).

Politiken der Ausgrenzung, Marginalisierung und Vernichtung, die sich gegen Aleviten richten, schränken ihr Alltagsleben stark ein und bringen sie in eine strategisch äußerst schwache Position der Selbstverteidigung. Aus diesem Grund werden Aleviten von Kerbela bis in die Gegenwart Ziel zahlreicher Massaker. Auch in der frühen Republikzeit setzen sich diese Massaker fort. Obwohl sich diese Periode intellektuell auf Modernisierung und Säkularisierung beruft, zielt das System nicht darauf ab, Aleviten als Glaubensgemeinschaft anzuerkennen, sondern auf ihre Vernichtung. Beispiele dafür sind das Dersim-Massaker (1937-1938), das Ortaca-Massaker (1966), das Maraş-Massaker (1978), das Çorum-Massaker (1980), das Sivas-Massaker (1993) und die Ereignisse im Gazi-Viertel (1995). Damit setzen sich seit Kerbela Praktiken und rechtliche Versäumnisse fort, die auf die physische und kulturelle Auslöschung der Aleviten abzielen. Mit jedem Massaker werden die legitimen Bedingungen alevitischen Lebens und Existierens erneut angegriffen.

Jedes dieser Massaker stellt ein hochgradig traumatisches Ereignis dar und reißt sozialpsychologische Wunden in der alevitischen Gemeinschaft auf. In meinen Studien zum Dersim-Massaker zeigt sich, dass die Auswirkungen dieses Ereignisses nicht zeitlich begrenzt sind. Angehörige der zweiten und dritten Generation, die Jahrzehnte nach dem Massaker geboren sind, sprechen mit Schrecken über dessen Folgen, als hätten sie die Gewalt selbst erlebt. Sie erzählen das Leid ihrer Eltern, Großeltern und anderer Vorfahren, als hätten sie es selbst erfahren, und verinnerlichen es (Çelik 2013; 2017). Fast 85 Jahre sind seit dem Dersim-Massaker vergangen, und die meisten Überlebenden leben nicht mehr. In meinen Forschungen zu Dersim tritt ein zentrales Motiv deutlich hervor: Die Bevölkerung von Dersim lebt seit 1938 mit der Unterdrückung durch das Massaker, während der Staat

diese Unterdrückung bis heute leugnet. Das Massaker selbst ist aufgrund der Gewalt von 1937-38 zweifellos traumatisch. Doch der Diskurs, der nach dem Massaker aufgebaut und aufrechterhalten wird, ist mindestens ebenso traumatisierend wie die Ereignisse selbst.

Ein ähnliches Bild zeigt sich bei anderen alevitischen Massakern. Nach dem Maraş-Massaker werden zwar Verfahren gegen etwa 800 Personen eingeleitet, doch 68 der Verantwortlichen können nicht einmal vor Gericht gestellt werden. Urteile werden aufgehoben, annulliert oder durch das Kassationsgericht reduziert. Die politische Konjunktur ändert sich nicht, und einige der Verantwortlichen werden später als Abgeordnete der MHP ins Parlament gewählt (Poyraz 2013).

Beim Çorum-Massaker (1980) bleiben Aleviten während der anderthalb Monate andauernden Gewalt schutzlos. Ihre Häuser und Arbeitsstätten werden angegriffen, während Sicherheitskräfte gleichgültig reagieren. Beim Sivas-Massaker (1993) kommen 33 Menschen ums Leben, darunter Schriftsteller, Intellektuelle, Hotelangestellte und Jugendliche. Nach jahrelangen Gerichtsverfahren werden nur 33 Angeklagte zu verschärfter lebenslanger Haft verurteilt. Zugleich ziehen die Anwälte der Angeklagten als Abgeordnete der Wohlfahrtspartei ins Parlament ein. Die Diskurse über diese Massaker ähneln inhaltlich den Verleumdungen und *Fatwas* der osmanischen Zeit. Aleviten werden dabei als irreligiös dargestellt und als Menschen, die Moral und Ehre missachten.

Mit jedem Massaker sind Aleviten massiver Gewalt und permanenter Gewaltandrohung ausgesetzt. Sie leben unter Bedingungen ohne Sicherheit von Leben und Eigentum. Diese Situation ist an sich hochgradig traumatisierend. Sie führt zwangsläufig zu Angst, Unruhe, Furcht und Schlafstörungen. Sie kann körperliche Schmerzen und Organstörungen verursachen sowie psychische Erkrankungen wie Angststörungen, affektive Störungen und Depressionen hervorrufen. In manchen Fällen entwickeln

sich schwerere psychiatrische Störungen bis hin zu psychotischen Symptomen. Darüber hinaus entwickeln Menschen Strategien, um sich an diese Lebensbedingungen anzupassen. Dazu zählen etwa das Verbergen der alevitischen Identität außerhalb des Hauses, das Erziehen der Kinder dazu, ihre Identität nicht offen zu zeigen, oder der Aufbau starker psychischer Grenzen und einer distanzierten Haltung gegenüber Nicht-Aleviten. Mit der Zeit werden diese Strategien für Aleviten nicht mehr situativ, sondern dauerhaft. Das Verbergen der eigenen Identität und Distanzierung werden zu einem Schutzmechanismus gegenüber einer Gefahr, deren Ursprung und Zeitpunkt ungewiss sind.

Ereignisse wie Genozid, ethnische Säuberungen und politische Gewalt, die soziale Traumata erzeugen, betreffen viele Gesellschaften weltweit. Daher existiert eine umfangreiche Literatur zur Heilung der durch soziale Traumata entstandenen Wunden (Danieli 1998; Humphrey 2000; Alexander et al. 2004). Der erste Schritt zur Heilung sozialer Traumata ist die Anerkennung und Akzeptanz des begangenen Unrechts. In der türkischen Debatte wird dies als "Auseinandersetzung mit der Geschichte" (*tarihle yüzleşme*) bezeichnet. Dies bedeutet, das an einer Gesellschaft begangene Unrecht anzuerkennen und zu garantieren, dass es sich nicht wiederholt. Danach kann der Reparationsprozess beginnen, also die Wiederherstellung von Gerechtigkeit. Durch den Abbau struktureller Ungleichheiten werden gleiche Rechte geschaffen. In Kanada geschieht dies etwa durch positive Maßnahmen in Bildung und Beschäftigung für indigene Bevölkerungsgruppen. In den USA wird es durch die Stärkung indigener Entscheidungsrechte über ihre eigenen Gebiete umgesetzt.

Zusätzlich werden Gerichte oder Wahrheitskommissionen eingerichtet, um die Würde der betroffenen Gesellschaft wiederherzustellen. Entschuldigungen werden ausgesprochen und Zusicherungen gegeben, dass diese Gruppen künftig sicher leben können. Dieser Prozess bildet

die Grundlage sozialer Versöhnung und ermöglicht es Gesellschaften, einander anzuerkennen und gemeinsame Werte zu entwickeln. In einem Kontext, in dem es keine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit gibt und in dem Gewalt und Gewaltandrohung gegen Aleviten fortbestehen, wird die Ausgrenzung weiter andauern und die Grenzen zwischen Aleviten und sunnitischen Muslimen werden sich weiter vertiefen.

Leider leben Aleviten bis heute im Schatten des ihnen zugefügten Unrechts und der Leugnung dieses Unrechts. Die Massaker bestätigen, dass Aleviten sowohl eine numerische als auch eine kulturelle Minderheit sind. Als Minderheit sind sie schutzlos und verfügen weder über politische noch über militärische Macht, um sich zu verteidigen. Diese Minderheitenposition hat ihre Ausgrenzung erleichtert und historisch dazu geführt, dass Aleviten in den Regionen, in denen sie lebten, kulturell heimatlos gemacht wurden. Zugleich haben die Massaker das kollektive Bewusstsein der Aleviten geprägt und dazu geführt, dass sie ein stärker zurückgezogenes Leben führen, um sich zu schützen. Jedes Kind, das in die alevitische Gesellschaft hineingeboren wird, wird zum Träger der Traumata von Kerbela bis in die Gegenwart. Denn bei der Herausbildung alevitischer Identität und beim Sich-als-Alevit-Verstehen ist es unvermeidlich, die eigene Lebensposition in Beziehung zu diesen Massakern zu reflektieren. Alevitische Massaker sind daher Wunden, die nicht in eine bestimmte Zeit passen. Weil sie nicht heilen können, haben sie einen Platz im Leben aller Aleviten, unabhängig davon, ob sie diese Ereignisse selbst erlebt haben oder nicht.

Intergenerationale Übergänge psychischer Traumata können unterschiedliche Formen annehmen. Im Kontext des Alevitentums lassen sich diese Übergänge als intra-generationale, intergenerationale und transgenerationale Prozesse beschreiben. Menschen, die die Massaker sowie die physische und psychische Gewalt direkt erlebt haben, und jene, die ihnen nahestehen, sind betroffen, und das Erlebte wird innerhalb derselben Generation weitergegeben. Die

Weitergabe von einer Generation zur nächsten, also von Eltern zu Kindern, wird als intergenerationale Transmission bezeichnet. Diese umfasst vielfältige Prozesse, die vom Erzählen und Weitergeben bis hin zu vollständigem Schweigen reichen. Traumata, die eine Generation nicht innerhalb ihrer eigenen Zeit bewältigen kann, wirken auf viele nachfolgende Generationen ein und werden zu transgenerationalen Traumata. Im Umgang mit sozialem Trauma wird soziale Identität neu aufgebaut. In diesem Zusammenhang ist die Theorie der sozialen Identität besonders verbreitet (Tajfel et al. 1979; Tajfel und Turner 2004). Nach dieser Theorie ordnen sich Menschen einer Gruppe zu und verstehen sich als “wir”, also als In-Group. Personen außerhalb dieser Gruppe werden als “sie”, als Out-Group, wahrgenommen. Auf dieser Grundlage bestimmen Individuen ihre Bindung zur In-Group und ihre Distanz zur Out-Group.

Die von Aleviten erlebten Traumata und ihre Ausgrenzung sind entscheidend für die Herausbildung eines starken gemeinsamen Bewusstseins als In-Group, als “wir”. Durch das Bewusstsein über das ihnen zugefügte Unrecht entwickeln sie das ethische Prinzip, sich grundsätzlich gegen Ungerechtigkeit zu stellen, unabhängig davon, wen sie trifft. Um dieses Bewusstsein aufrechtzuerhalten und mit ihren ungelösten historischen und sozialen Traumata umzugehen, strukturieren sie ihre kollektiven und individuellen Identitäten neu, indem sie die erlebten Massaker im kollektiven Gedächtnis präsent halten. Die durch Massaker entstandenen Traumata sind keine Erfahrungen, die innerhalb einer Generation abgeschlossen werden können. Dass die Verantwortlichen nicht gerecht zur Rechenschaft gezogen, nicht bestraft und historisch nicht verurteilt werden, führt dazu, dass diese Traumata nicht überwunden werden. Die Gesellschaft lebt sie weiter, indem sie sich erinnert und nicht vergisst.

Individuen und Gesellschaften besitzen grundsätzlich die Fähigkeit zu vergessen. Sie können nicht alles erinnern, was sie erleben. Dieses funktionale Vergessen ist notwendig für

ein gesundes Leben. Traumatische Ereignisse können jedoch diese Fähigkeit sowohl bei Individuen als auch bei Gesellschaften beschädigen. Nietzsche weist darauf hin, dass Gesellschaften, die ihre Fähigkeit zu vergessen verlieren, einen schwereren Kampf ums Leben führen (Ramadanovic 2001). Für Gesellschaften, die schweren Traumata ausgesetzt sind, wie die alevitische, funktioniert Vergessen nicht in seinem natürlichen Verlauf. Solange Unrecht und Unterdrückung nicht anerkannt werden und solange es von Seiten der Out-Group keine Bemühungen um Wiedergutmachung gibt, sind diese Gesellschaften gezwungen, in einer ungerechten und unsicheren Umgebung zu leben. Diese Situation verhindert das Heilen alter Wunden und öffnet zugleich neue. Erinnern, oder das fortgesetzte Erinnern, wird so zum stärksten Bezugspunkt dessen, wer man ist, also zur Grundlage von Identität. In diesem Sinne verläuft Erinnerung nicht von der Vergangenheit in die Gegenwart, sondern von der Gegenwart in die Vergangenheit (Bergson 2007). Nicht die Ereignisse der Vergangenheit verfolgen uns, sondern unser Bedürfnis, sie zu erinnern und im Gedächtnis lebendig zu halten. Der Kulturhistoriker Dominic La Capra (2000) betont in seinen Arbeiten zum jüdischen Genozid, dass Erinnerung vor allem für die Gegenwart funktional ist, da sie individuelle und kollektive Identität stärkt. Nicht der Inhalt des Erinnerns ist daher entscheidend, sondern die Frage, warum erinnert wird und warum Gesellschaften nicht vergessen können.

Zum Erinnern gezwungen zu sein, stellt für eine Gesellschaft eine große Belastung dar. Über Jahrhunderte hinweg haben Aleviten existiert, indem sie nicht vergessen haben oder nicht vergessen konnten. Auf diese Weise haben sie ihre eigenständige kollektive Identität bewahrt. Seit den 1950er Jahren haben Migration und Modernisierung dazu geführt, dass Aleviten ihre Identität in urbane Räume und in die Diaspora tragen. Sie nehmen ihre Identität an die Orte mit, an denen sie leben, und seit den 1990er Jahren bringen sie die in der Diaspora entstandenen Organisationsformen auch

zurück in die Türkei. Dieser Prozess hat die Herausbildung alevitischer Identität nachhaltig beeinflusst. Neue alevitische Institutionen werden zu zentralen Bezugspunkten in der stetig wachsenden Literatur zum Alevitentum. In diesem Umgestaltungsprozess greifen Aleviten zunehmend auf positivere und klarere Selbstbeschreibungen zurück. Entsprechend sind in den letzten Jahren häufiger Definitionen zu hören wie: “Das Alevitentum ist ein Glaube” oder “Aleviten sind eine religiöse Minderheit in Anatolien”.

Schluss

Die prägende Beziehung der Aleviten zu Trauma wird fortbestehen, solange die politischen Bedingungen nicht verändert werden und solange Unterdrückung und Unrecht, die ihnen zugefügt wurden, nicht institutionell anerkannt und durch Wiedergutmachung bearbeitet werden. Gleichzeitig ist es in diesen Diskussionen entscheidend, darüber nachzudenken, was unter psychischem Trauma verstanden wird. Ich beginne meine Lehrveranstaltungen zu psychischem Trauma mit dem Satz: “Trauma sind normale Reaktionen auf abnormale Ereignisse.” Zum Abschluss dieses Textes möchte ich dies auch hier ausdrücklich betonen.

In vielen Gesprächen und Lehrveranstaltungen, in denen ich über Trauma spreche, erlebe ich leider häufig, dass Trauma als Krankheit verstanden wird. Dies ist ein falscher Ansatz. In allen Kontexten, in denen Trauma nicht im medizinischen Sinne diskutiert wird, verweist es auf die Gewalt, der ein Individuum oder eine Gesellschaft ausgesetzt ist, sowie auf die Wirkungen dieser Gewalt. Diese Wirkungen können als Methode zum Verständnis von Individuum und Gesellschaft genutzt werden, wenn sie – wie in diesem Text – in ihren literarischen, politischen, sozialen und psychologischen Dimensionen betrachtet werden. Darüber hinauszugehen und Trauma auf Diagnose und Etikettierung zu reduzieren, ist unbewusst, unwissend und ethisch nicht vertretbar.

Endnoten

[1] Die Safawiden herrschen zwischen 1501 und 1736 über Persien und gelten als Gründer der modernen iranischen Staatlichkeit. Sie bezeichnen sich als Seyid und führen ihre Abstammung auf den Propheten zurück. Religiös folgen sie dem Zwölfer-Schiismus. Geografisch liegen die von Aleviten dicht besiedelten Regionen Anatoliens näher an den safawidischen Zentren als an Istanbul. Diese geografische und religiöse Nähe der nicht-sunnitischen Aleviten zu den Safawiden ruft beim osmanischen Herrscherhaus große Sorge und Unruhe hervor, da die Osmanen der sunnitischen Glaubensrichtung angehören.

Quellenangaben und weiterführende Literatur

Alexander, Jeffrey C., Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, and Piotr Sztompka. 2004. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.

American Psychiatric Association. 2022. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. 5th ed., text rev. Washington, DC: American Psychiatric Association. https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425787

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Aslan, Şükrü. 2017. "Sürgünde Ölüm." *MSGSÜ Sosyal Bilimler* 16: 240-250.

Bal, Ali Akay. 2016. "Mitos, Güncel Tarih Olduğunda..." *İdil Sanat ve Dil Dergisi* 5 (24): 1183-1194.

Beck, John. 2013. "Powerful Knowledge, Esoteric Knowledge, Curriculum Knowledge." *Cambridge Journal of Education* 43 (2): 177-193.

Bergson, Henri. 2007. *Madde ve Bellek*. Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi.

Bilecen, Tuncay. 2016. "Political Participation in the Alevi

Diaspora in the UK." *Border Crossing* 6 (2): 372-385.

Çelik, Ferhat. 2013. "Intergenerational Transmission of Trauma: The Case of the Dersim Massacre 1937-38." In *The Strangled Cry: The Communication & Experience of Trauma*, edited by Paul Bray and A. Nanda, 133-160. Oxford: Inter-Disciplinary Press.

Çelik, Ferhat. 2017. "The Alevis of Dersim: A Psychosocial Approach to the Effects of the Massacre, Time, and Space." In *Alevis in Europe: Voices of Migration, Culture, and Identity*, edited by Tözün Issa, 46-68. London: Routledge.

Çolak, Burcu, A. Kokurcan, and Hüseyin H. Öztürk. 2010. "DSM'ler Boyunca Travma Kavramının Seyri." *Kriz Dergisi* 18 (3): 19-26.

Danieli, Yael, ed. 1998. *International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*. New York: Springer.

Geaves, Ron. 2003. "Religion and Ethnicity: Community Formation in the British Alevi Community." *Numen* 50 (1): 52-70.

Herman, Judith L. 2015. *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence-From Domestic Abuse to Political Terror*. London: Hachette.

Humphrey, Michael. 2000. "From Terror to Trauma: Commissioning Truth for National Reconciliation." *Social Identities* 6 (1): 7-27.

Jenkins, Celia, and Ümit Cetin. 2018. "From a 'Sort of Muslim' to 'Proud to Be Alevi': The Alevi Religion and Identity Project Combating Negative Identity among Second-Generation Alevis in the UK." *National Identities* 20 (1): 105-123.

Kehl-Bodrogi, Krisztina, Barbara Kellner-Heinkele, and Anke Otter-Beaujean, eds. 1997. *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the*

International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present". Leiden: Brill.

LaCapra, Dominick. 2000. *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*. Toronto: University of Toronto Press.

Lukaschek, Karoline, Johannes Kruse, Roland T. Emeny, Martin E. Lacruz, Andreas von Eisenhart Rothe, and Karl-Heinz Ladwig. 2013. "Lifetime Traumatic Experiences and Their Impact on PTSD: A General Population Study." *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 48 (4): 525-532.

Özkul, Derya. 2019. "The Making of a Transnational Religion: The Alevi Movement in Germany and the World Alevi Union." *British Journal of Middle Eastern Studies* 46 (2): 259-273.

Poyraz, Bedriye. 2013. "Bellek, Hakikat, Yüzleşme ve Alevi Katliamları." *Kültür ve İletişim*.

Ramadanovic, Petar. 2001. "From Haunting to Trauma: Nietzsche's Active Forgetting and Blanchot's Writing of the Disaster." *Postmodern Culture* 11 (2).

Suárez-Orozco, Marcelo M., and Antonius C. G. M. Robben. 2000. "Interdisciplinary Perspectives on Violence and Trauma." In *Cultures under Siege: Collective Violence and Trauma*, edited by Antonius C. G. M. Robben and Marcelo M. Suárez-Orozco, 1-40. Cambridge: Cambridge University Press.

Sökefeld, Martin. 2004. "Religion or Culture? Concepts of Identity in the Alevi Diaspora." In *Diaspora, Identity and Religion*, 143-165. London: Routledge.

Şahin, İsmail. 2012. "Ocaktan Cemevine Yapısal Bir Dönüşüm: İngiltere Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi Örneği." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63.

Tajfel, Henri, John C. Turner, William G. Austin, and Stephen Worchel. 1979. “An Integrative Theory of Intergroup Conflict.” In *Organizational Identity: A Reader*, 56-65. Monterey, CA: Brooks/Cole.

Tajfel, Henri, and John C. Turner. 2004. “The Social Identity Theory of Intergroup Behavior.” In *Political Psychology*, 276-293. London: Psychology Press.

White, Paul J., and Joost Jongerden, eds. 2021. *Turkey’s Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*. Leiden: Brill.

Ursano, Robert J., Carol S. Fullerton, Lars Weisaeth, and Beverley Raphael, eds. 2017. *Textbook of Disaster Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hinweis des Herausgebers: Die in dieser Veröffentlichung enthaltenen Ansichten, Interpretationen, Ergebnisse und Daten liegen ausschließlich in der Verantwortung der jeweiligen Autor:in(nen). Sie spiegeln nicht notwendigerweise die Ansichten der Alevi-Enzyklopädie, ihrer Herausgeber:innen, des Redaktionsrats oder der unterstützenden Institutionen wider. Die Alevi-Enzyklopädie und ihre Herausgeber:innen können nicht für Folgen verantwortlich gemacht werden, die sich aus der Nutzung der veröffentlichten Inhalte ergeben.