

getauscht und besprochen, neue Verbindungen über E-mail oder gemeinsame Buchprojekte vereinbart. Über aktuelle Forschungsprojekte konnten die Teilnehmerinnen sich auch in den insgesamt zwölf „Mini-Lectures“ informieren – halbstündigen, in Schweden erstmals angebotenen Kurzveranstaltungen, bei denen jeweils ein Projekt vorgestellt und diskutiert wird. Das Themenspektrum reichte vom Bericht über neuentdeckte Verbindungen zwischen der Göttin und dem Geier im altorientalischen Raum bis zur Frage nach einer globalen Ethik und dem Erfahrungsbericht über die Frauen-Friedensbewegung im Kongo.

In den nächsten Jahren sollen die Strukturen der ESWTR verbessert und durch Publikationen und Öffentlichkeitsarbeit ihre Anliegen wirksamer bekanntgemacht werden. Auch die Kontakte zwischen den Mitgliedern und den einzelnen

Ländergruppen müssen mehr gepflegt werden. Ein Wunschtraum wäre ein festes Sekretariat. Für alle diese und viele andere Vorhaben (Literaturrecherchen, Hilfe bei Dissertationen u. a.) fehlen die Geldmittel, so daß die Gesellschaft zur Zeit nach Sponsorinnen und Sponsoren Ausschau hält.

Inhaltlich ist vor allem eine solide Arbeit, besonders auch für das Jahrbuch, voranzutreiben. Die inhaltlichen Differenzen, die bereits seit Bestehen der Gesellschaft eine Rolle spielen, sind alles andere als behoben. Wenn sich Frauen so unterschiedlicher Richtungen, Prägungen und theologischer Konzepte zusammenschließen, bleiben heftige Kontroversen nicht aus. Wenn es denn *die* Frau und *die* Feministische Theologie nicht gibt – dies wäre ein ideologisches Konstrukt – ist ein beständiges Nachdenken über ein eigenes theologisches Profil nie abzuschließen. *Helen Schüngel-Straumann*

## Ankläger des Subjekts

### Zum Denken von Emmanuel Lévinas (1906–1995)

*Am 25. Dezember letzten Jahres starb kurz vor seinem 90. Geburtstag der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas. Sein Denken, gespeist aus der Tradition des Judentums wie der Phänomenologie, läßt sich nicht in eine Schule einordnen; von seinem Werk, das um den Anderen als Infragestellung des autonomen Subjekts kreist, hat nicht zuletzt die Theologie wichtige Anstöße empfangen. Unsere Autorin Susanne Sandherr arbeitet an einer Dissertation über Lévinas.*

In einer seiner letzten Sorbonne-Vorlesungen sagt Emmanuel Lévinas: „Man muß all das denken, was im Tod an Mord ist: Jeder Tod ist Mord, ist unzeitig, und es gibt eine Verantwortlichkeit des Überlebenden.“ („Il faut penser tout ce qu'il y a de meurtre dans la mort: toute mort est meurtre, est prématurée, et il y a responsabilité de survivant;“ Emmanuel Lévinas, *La mort et le temps*, Paris 1991, S. 81)

„Ein jeder von uns ist vor allen für alle schuldig, und ich mehr als die anderen.“ Diesen Satz spricht in Dostojewskijs „Die Brüder Karamasow“ ein von der galoppierenden Schwindsucht gezeichneter Siebzehnjähriger. Die Mutter des Kranken reagiert, unter Tränen, mit einem Lächeln. Welche Sünde der Sohn denn begangen habe, um diese Selbstbeichtigung zu verdienen? „Er wird nicht mehr lange leben“, diagnostiziert der Arzt, ein Deutscher, „infolge seiner Krankheit verwirrt sich sein Geist.“ Auf dieses fiebrige Wort eines zum Tode kranken Knaben – ein schwacher Kronzeuge – kommt Lévinas immer wieder zurück, im eigenen Werk, in Interviews und Gesprächen, als sei es der Dreh- und Angelpunkt oder eine würdige Bestätigung seines Denkens.

Wieviel Mord ist im Tod des Anderen? Welcher Art ist die Verantwortung derjenigen, die überlebt haben; welche Schuld trifft mich, das längerlebige Ich? Der Gedanke einer Schuld des Ich, Schuld diesseits oder jenseits jeglichen zure-

chenbaren, dem Bewußtsein zugänglichen Verschuldens, Schuld diesseits oder jenseits der Freiheit des Ich, ist vor allem in Lévinas' zweitem philosophischem Hauptwerk „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence“ entfaltet. (Dordrecht 1974; ins Deutsche übersetzt von *Thomas Wiesmer* als „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“, Freiburg – München 1992; im folgenden zitiert als „JS“.)

### Gegen den Egoismus des Selbst

Der jüdische französische Philosoph Emmanuel Lévinas, geboren am 12. Januar 1906 im litauischen Kaunas, im zaristischen Rußland, gestorben am 25. Dezember 1995 in Paris, ist als Denker des Anderen bekannt geworden. Wären im okzidentalischen Denken das Andere und der andere Mensch unerforscht und unbekannt geblieben? Hat Lévinas den Anderen entdeckt, weißer Fleck, Schandfleck auf der Landkarte der Philosophie, der nun nach allen Regeln der Kartographie beiseitigt werden darf?

Die Schande ist nicht der Fleck, so könnte Lévinas' Antwort lauten, sondern die Karte. In der Geschichte des abendländischen Denkens ist die Beziehung von Ich und Anderem, dies Lévinas' weitreichender und tiefgreifender Vorwurf, entstellt durch die Gewalt der Selbstheit, als welche sich das Ich

auslegt. Unsere griechische Rationalität beruht auf „der essentiellen Genügsamkeit des Selben, auf seiner Identität als Selbst, auf seinem Egoismus. Die Philosophie ist eine Egologie“ (Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg – München 1987, aus dem Französischen übersetzt von Wolfgang N. Krewani; im folgenden zitiert als TU, hier S. 53. Titel des französischen Originals: Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, Dordrecht – Boston – London 1961). Die sokratisch-platonische Vernunft ist vernünftig dank der Reduktion alles begegnenden Anderen auf das identische Ich, vernünftig dank der identifizierenden Vereinnahmung jeglicher Andersheit. „Die Exteriorität und die Andersheit des Gewußten wird in die Immanenz hereingeholt (...). Man lernt nur, was man schon weiß und was sich in die Innerlichkeit des Denkens als eine abrufbare, vergegenwärtigbare Erinnerung einfügt“ (Emmanuel Lévinas, Dialog, in: F. Böckle u. a. [Hg.], Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 1, Freiburg – Basel – Wien 1981, S. 61–86, hier 66. Im folgenden zitiert als „Dialog“). Die wissensförmige Beziehung von Ich und Anderem ist gewaltförmig, der „ontologische Imperialismus“ (TU, 53) hebt die Trennung von Ich und Anderem – ihre Nähe setzt Trennung voraus – und die Andersheit des Anderen auf. „Ich denke‘ läuft auf ‚Ich kann‘ hinaus, auf eine Aneignung dessen, was ist, auf eine Ausbeutung der Wirklichkeit“ (TU 55). Unantastbar wird so die Identität oder Korrelation von Denken und Sein. Ein „Denken des Ungleichen ..., ein Denken, das über das Gegebene hinausdenkt“ (Dialog, 83), ist nicht in Sicht.

Lévinas' Philosophie schreibt gegen den Strich, gegen den Sog dieses erstickenden Verhältnisses von Ich und Nicht-Ich, Ich und Anderem Figuren einer Beziehung vor, die mit der „Endogamie des Bewußtseins“ (Theodor W. Adorno) zu brechen wagt. Er skizziert ein Ich, das die unsichtbare Kränkung des anderen Menschen zu sehen vermag. Ein Ich, das erst in der Aussetzung an den anderen Menschen Ich wird, erst unersetzlich und singular. Statt am Imperativ der Selbstverschließung und aggressiven Selbstsicherung festzuhalten, läßt sich das Ich in die Beziehung mit dem anderen Menschen verwickeln. Dabei läßt es sich das Heft aus der Hand nehmen, für den Anderen und um des Anderen willen verfolgen, anklagen, in Haft nehmen. Es wird haftbar sogar für den verfolgerischen Anderen. „Schon die Setzung des Subjekts ist Absetzung, nicht *conatus essendi*, sondern von vornherein Stellvertretung als Geisel, die selbst die Gewalt der Verfolgung sühnt“ (JS, 283). Im Lévinasschen Spätwerk zeigt sich die Konstitution des Subjekts als passive Konstitution, ja als Passion und pathologische Veränderung. Das Subjekt konstituiert sich in einer „Bloßlegung bis zum Innersten wie ein Einatmen von Luft, Los-lösung bis hin zum Einen, bis zum Einen ohne Statur. Entblößung über die bloße Haut hinaus, bis zur tödlichen Verletzung, Entblößung bis zum Tod, Sein als Verwundbarkeit. Kernspaltung, die das Innerste ihrer punkthaften Kerngestalt öffnet wie bis zu einer Lunge im Innersten seiner selbst“ (JS, 120).

Identität kommt dem Ich nur zu in äußerster Passivität und

Entfremdung, ein vom Anderen durchquertes und durchkreuztes Ich: „Dieses Von-sich-Weggerissenwerden tief in eigenen Einssein, diese absolute Nichtübereinstimmung, diese Dia-chronie des Jetzt bedeutet in der Gestalt des Einen, der vom Anderen durchdrungen ist. Der Schmerz, diese Innenseite der Haut, ist Nacktheit, die nackter ist als alle Entblößung; Dasein, das, als Opfer auferlegt – geopfert eher als sich opfernd, weil gerade zur Widrigkeit des Schmerzes oder zum anhaltenden Leiden am Schmerz gezwungen – keinen eigenen Stand hat“ (JS, 121).

In „Totalité et Infini“, dem großen, minutiös ausgearbeiteten philosophischen Entwurf von 1961, der Lévinas die französische Universitätslaufbahn eröffnete, die ihn schließlich 1973 an die Sorbonne brachte, führt der Autor die „Apologie“ als elementare Struktur der Subjektivität ein. „Totalité et Infini“ ist ein Plädoyer für das Recht des Subjekts auf das Plädoyer in eigener Sache; das Werk als ganzes ist eine Apologie der Apologie.

In äußerster Verknappung kann Lévinas sagen, „das Ich sei eine Apologie“ (TU, 166). Die Verteidigungsrede des Ich – ein doppelter Genitiv – hat eine zweifache Stoßrichtung. Einerseits spricht das Ich *pro domo*. Es pocht auf sein Recht, Ich zu sein und zu bleiben, die Trennung vom Ganzen aufrecht zu erhalten, statt sich in der Totalität des Systems oder der (Hegelschen) Geschichte zu verlieren. Mit dem Anspruch auf Selbstsein, auf das Glück als principium individuationis – das sprechende Ich plädiert für sein Glück –, verbinden sich Unterordnung und Schuldanerkenntnis; das Ich zeigt in der Rede vor dem Anderen schon seine Bereitschaft, ihm „ein Recht über diesen Egoismus einzuräumen und sich so zu rechtfertigen“ (TU, 46). „Meine willkürliche Freiheit liest ihre Schande in den Augen, die mich ansehen. Sie ist apologetisch; das heißt, sie bezieht sich schon von sich aus auf das Urteil des Anderen, das sie fordert und von dem sie daher nicht wie von einer Schranke verletzt wird“ (TU 368). Die Apologie zeigt eine ursprüngliche oder vorursprüngliche Scham des Ich, eine Irritation, eine Verunsicherung an. Das Ich ist weder verletzt noch unterworfen, aber eine Wende tritt ein. Mit dem Wunsch nach Rechtfertigung seines Selbstseins wendet sich das Ich an den Anderen; seine Äußerung ist schon Entäußerung.

### Jüdische Schrift in die griechische Rationalität einschreiben

„In ihrer unübersteigbaren Bipolarität ist die Apologie das ursprüngliche Phänomen der Vernunft“ (TU, 367). Die quasi-paradox strukturierte Rechtfertigungsrede leistet, was der von Lévinas als monologisch verdächtige sokratische Dialog nicht zu leisten vermag. „Die Rede verpflichtet zum Eingehen auf die Rede; hier ist der Anfang der Rede, den der Rationalismus herbeisehnt; die Rede ist die „Kraft“, die sogar die überzeugt, „die nicht hören wollen“ (Platon, Staat 327cd), die Kraft also, die die wahre Universalität der Ver-

nunft begründet“ (TU, 289). Das Ich muß gehört, sein Rede-recht darf ihm nicht entzogen werden, sollen nicht Unge-rechtigkeit und Gewalt der Totalität gegen alles Einzelne und Besondere das letzte Wort behalten.

Das Ich ist Apologie. Doch bereits in „Totalität und Unend-lichkeit“ scheint die Perspektive eines Endes der Apologie auf; „die Subjektivität, empört über die Gewalt der Ver-nunft, die die Apologie zum Schweigen bringt, könnte nicht nur bereit sein, zu schweigen – sondern könnte von sich aus auf sich verzichten, ohne Gewalt verzichten, von sich aus der Apologie ein Ende setzen; dies wäre keine Selbstmord, keine Resignation, sondern die Liebe“ (TU, 370).

In „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ vertei-digt das Subjekt sich nicht mehr. Es spricht „so, wie man sich entblößt, indem man seine Abwehr vernachlässigt, aus sei-ner Geschütztheit heraustritt, indem man sich der Schmach aussetzt – der Beleidigung und Verletzung“ (JS, 119). Dieses Ende der Apologie zeigt zugleich das Schwinden des Logos aus der Beziehung von Ich und Anderem an. Denn immer droht die Bereitschaft des Logos, die Herrschaft des Ich zu sichern, das Ich unberührbar zu machen, gegen Anderes ab-zuschirmen und das Andere ihm anzugleichen.

Die Anklage, die gegen das Subjekt erhoben wird, trifft darum ohne Vermittlung des Logos. „Das auf sich selbst be-ruhende Subjekt wird durch eine Anklage ohne Worte außer Fassung gebracht. Durch eine Anklage ohne Worte – in der Rede nämlich hätte sie ihre traumatische Gewalt bereits ver-loren. In diesem Sinne Anklage als Verfolgung, auf die der Verfolgte nicht einmal antworten kann oder genauer – An-klage, der ich nicht antworten kann, für die ich aber die Ver-antwortung nicht abweisen kann“ (JS, 283). In „Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht“ bleibt die Verantwor-tung des Subjekts darum wortlos. Sie antwortet nicht einem Wort des Anderen, sondern der „Verfolgung“, der „Obses-sion“, der „Traumatisierung“ durch den Anderen. „Die Ver-folgung ist eine traumatische Verletzung – Gewalt schlecht-hin, ohne Warnung oder Apriori, ohne mögliche Apologie, ohne Logos“ (JS, 273, Fußnote 27).

Von „Totalität und Unendlichkeit“ zu „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ verschärft sich der Ton, er wird bei aller Kunst der Sprache anstößiger, härter, die Stimme stolpert, stockt. Brüche, Schnitte, Schrunden zeich-nen den Sprachleib, als sei dieser von einem Anderen infi-ziert oder inspiriert, als wisse er nicht, als spräche er nur, in-dem er hörte. Im einen wie im anderen Werk sucht Lévinas, jüdische Schrift in die griechische Rationalität einzuschrei-ben. Hier wie dort soll der griechische Text nicht zerrissen, ihm sollen vielmehr tiefere Sinnquellen erschlossen werden. Die Eingriffe verschieben und erneuern den Sinn.

Die Aufgabe hat zwei Seiten: Einerseits muß Lévinas, „im Griechischen“, wie *Jacques Derrida* bemerkt, Gewalt im Herzen der griechischen Rationalität nachweisen, anderer-seits die Gewaltlosigkeit und Nicht-Barbarei eines nicht-adä-quaten Denkens, eines Denkens der Alterität, der Differenz, ein Denken, „das mehr denkt, als es denkt“. Doch dieses ris-

kante und mühsame, aber nicht-schizophrene Bemühen, die Spannung zu halten, entspricht alter rabbinisch-talmudischer Frömmigkeitstradition, wie sie im jüdischen Litauen von Lévinas' Kindheit noch zu spüren war: Erinnerung an Wilna, das „Jerusalem des Nordens“, seinen großen geistlichen Führer, den „Gaon von Wilna“ und dessen Schüler, für die der Unwissende nicht fromm sein konnte. Den Schluß einer Talmudstudie von 1977 überschreibt Lévinas „Die Rationalität der Transzendenz“ („La rationalité de la transcendance“, in: Emmanuel Lévinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, S. 178.)

Lévinas' Herausforderung des griechischen Logos verweist auf zwei Motive, ein helles und ein abgründig-nächtliches. Das lichte ist die polyphone rabbinische Tradition des Kom-mentars, der Schriftstudien. Das dunkle ist die Schoa, Aus-löschung des Anderen, Leib und Leben, Volk und Schrift.

Die einschlägigen biographischen Daten sind schnell ge-nannt: 1923 Philosophiestudent in Straßburg, seit 1930 fran-zösischer Staatsbürger, wird Emmanuel Lévinas 1939 zum Militärdienst einberufen, er gerät 1940 in deutsche Kriegsge-fangenschaft. In einem deutschen Lager für jüdische Kriegs-gefangene überlebt Lévinas in völliger Ungewißheit Krieg und Schoa. Frau und Tochter können in einem Frauen-kloster verborgen werden. Die litauischen Herkunftsfamilien werden vollständig ausgelöscht. In einer Skizze zur eigen-ten Biographie schreibt Lévinas: „Beherrscht wird sie von der Vorahnung des Nazigräuens und der Erinnerung daran.“ Lévinas rührt nur mit aller Vorsicht an dieses Grauen, so in der Widmung, die er „Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht“ voranstellt und die, wie *E. Weber* beobachtete, dieses Werk „öffnet“: „Dem Gedenken der nächsten An-gehörigen unter den sechs Millionen der von den National-sozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermil-lionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, dessel-ben Antisemitismus.“

### Immer schon gezeichnet von der Spur des Anderen

Wenn Lévinas in „Jenseits des Seins oder anders als Sein ge-schieht“ das Subjekt schließlich als sub-jectum, als dem An-deren unterworfen denkt, wenn er es sprachlos macht, so treibt er jenes vermeintliche Paradox weiter, das die Grund-figur der Apologie bildet: Beanspruchung durch Ausrich-tung auf den Anderen – Hervorhebung, Steigerung der Sub-ektivität.

In den Beschreibungen von „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“, die den Geist der Husserlschen Phäno-menologie beanspruchen und zugleich dem Lasten des An-deren auf dem Ich nachspüren, zeigt sich die Subjektivität nicht als Seele, sondern als beseelter Leib, vom Atem durch-zogen; sie ist Empfänglichkeit, Verletzlichkeit, ursprüngliche Passivität. Sie ist immer schon gezeichnet von der Spur des

Anderen. Die einzig angemessene Bezeichnung der Subjektivität ist darum nicht der Name, sondern das Pronomen, nicht das Pronomen „ich“, sondern der Akkusativ „sich“. Dieses „sich“, das menschliche Subjekt, hat seine Bedeutung nicht als „animal rationale“, sondern als „in-sectum“; es ist in seiner Mitte gleichsam eingekerbt, eingeschnitten durch das Gewicht des Anderen.

Der Name dieses ursprünglichen oder vor-ursprünglichen Einschnitts im Ich ist *Verantwortung*. Daß sie „nicht zur Wahl steht, kann nur einer abwegigen oder flüchtigen und unvorsichtigen Reflexion als Gewalt gelten, geht sie doch dem Paar Freiheit-Unfreiheit voraus; dadurch aber führt sie eine Berufung ein, die über das begrenzte – und egoistische – Schicksal desjenigen hinausgeht, der nur für sich ist und der sich heraushalten will aus der Schuld und dem Unheil, die nicht in seiner Freiheit oder in seiner Gegenwart beginnen“ (JS, 257).

Das Subjekt verliert seinen Schutzmantel, der Betonpanzer seiner selbstgewissen Identität zerbröseln. Zugleich wächst ihm, in solch maß-loser Beanspruchung, unvergleichliche Bedeutung zu. „Über die eigene Freiheit hinaus verantwortlich zu sein heißt gewiß nicht, ein bloßes Resultat der Welt zu bleiben. *Das Universum tragen – erdrückender Auftrag, aber göttliche Mühsal*“ (JS, 272).

Diese dem Subjekt im Wortsinn auferlegte *imitatio Dei* ver-

bindet Lévinas mit weiteren Motiven, der Vorstellung der Lurianischen Kabbala vom Rückzug Gottes, der der Schöpfung Raum gibt, der Überzeugung von einer messianischen Beauftragung aller Menschen in ihrem Ich-Sein und dem Motiv einer Kenosis Gottes. Sie bedeuten ein – göttliches – Beanspruchsein des Subjekts, Ebenbild Gottes, in äußerster messianischer Wachsamkeit, ja messianischer Beauftragung und Erwählung, und kenotischem Leben. An anderer Stelle fragt Lévinas: „Kann man die Frage nach der Göttlichkeit des Ein-Gottes so stellen, wie man die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen stellt? Hat dieses Ein/dieser Eine eine Gattung?“ (JS, 218, Fußnote 36).

Emmanuel Lévinas ist ein kompromißloser Ankläger des Subjekts in dessen Komplizenschaft mit Gewalt und Herrschaft, mit der blinden Gewalt der Selbsterhaltung und Selbstverschließung, mit dem „sein“, mit der totalitären Macht des Staates, des Systems. Er hat weder das moderne noch ein postmodernes „Ende des Subjekts“ beklagt; dem „Antihumanismus“ gibt Lévinas recht über die von diesem angeführten Gründe hinaus. Lévinas ist so in jeder Zeile seines Werkes beredter Apologet des Subjekts, dessen Rede er unterbricht und das er so schwer belastet. Warum? In einem knappen, konzentrierten Artikel über das Judentum spricht Lévinas vom „extremen Humanismus Gottes“: Das Ich kann nicht vertreten werden.

Susanne Sandherr

# Der islamistische Faktor

## Politik und Religion in der Türkei

*Seit der Staatsgründung auf den Trümmern des Osmanischen Reiches sind in der Türkischen Republik Staat und Religion getrennt. Aber auch in der Türkei ist der Islam ein politischer Faktor, dessen Gewicht aus verschiedenen Gründen zugenommen hat. Seit den jüngsten Wahlen ist die islamistische Refah-Partei stärkste Kraft im Parlament. Der Berliner Islamwissenschaftler Peter Heine beschreibt für uns die aktuelle Entwicklung und ihre Hintergründe.*

„Es vergeht kaum ein Tag, an dem nicht Bomben explodieren oder Menschen aus politischen Gründen verletzt oder getötet werden“, meinte neulich ein Fernsehberichterstatter in seiner auf eine Minute und dreißig Sekunden begrenzten Analyse der Situation der Türkischen Republik nach den Parlamentswahlen vom Dezember 1995. Wer da aber gegen wen vorgeht, läßt sich kaum in einem ausführlichen Text beschreiben oder gar analysieren. Seit einiger Zeit haben die gewaltförmigen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen politischen, religiösen, ethnischen und sozialen Gruppierungen aus dem Osten der Türkei auch nach Westen und in die großen Städte Ankara und Istanbul übergreifen. Als Beleg für diese Tatsache und die Vielschichtigkeit der Situation sei auf die Unruhen unter den im Istanbuler Stadtteil

Gaziosmanpasha lebenden Alewiten vom März und April des vergangenen Jahres hingewiesen.

Zunächst hatten die westlichen Medien diese Konflikte einer religiösen Minderheit mit der Staatsmacht als Reaktionen einer aufgeklärten, modernen und liberalen Religionsgruppe auf den wachsenden islamischen Fundamentalismus in Istanbul und in der Türkei insgesamt beschrieben. Bei den *Alewiten*, die hier involviert waren, handelt es sich um eine in der Türkei beheimatete Religionsgemeinschaft, die von einer Expertin einmal als „für das Quellgebiet von Euphrat und Tigris typischer Synkretismus“ bezeichnet wurde. Etwa ein Drittel der kurdischen Bevölkerung bekennt sich zum Alewitentum. Da die soziale Stellung der Frauen unter Alewiten offensichtlich stärker ist als bei den sunnitischen Türken und