Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt

Digitale Bibliothek des Sondersammelgebietes Vorderer Orient

Die Kızılbaş-Aleviten

Kehl, Krisztina

Berlin, 1988

urn:nbn:de:gbv:3:5-91922

Visual Library

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 126

Krisztina Kehl-Bodrogi

DIE KIZILBAŞ/ALEVITEN

Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1988

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 126

herausgegeben von

Klaus Schwarz

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 126

Krisztina Kehl-Bodrogi

DIE KIZILBAŞ/ALEVITEN

Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien

KS

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1988

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Dr. Klaus Schwarz, Berlin 1988
ISBN 3-922 968-70-8
Druck: aku-Fotodruck, Eckbertstr. 19, 8600 Bamberg



Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Vorwort

Die hier vorgelegte Arbeit ist im Rahmen des Teilprojekts I. "Alte Minderheiten in neuen Staaten" innerhalb des Forschungsgebietsschwerpunktes (FGS) "Ethnizität und Gesellschaft - Probleme ethnischer Grenzziehung in Gesellschaften des Vorderen und Mittleren Orients" an der Freien Universität Berlin entstanden, der ich für einen Zuschuß zur Veröffentlichung aus Mitteln der FGS danken möchte.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Fritz Steppat, durch dessen wohlwollende Anmerkungen und Hinweise sich manche Unklarheiten beheben ließen und der liebenswürdigerweise auch die letzte sprachliche Korrektur übernommen hat.
Danken möchte ich auch Herrn Prof. Dr. Fritz Kramer für seine kritischen Anmerkungen bei der Durchsicht der Arbeit sowie Herrn Dr. Peter Bumke für die Überlassung schwer zugänglicher Unterlagen und für die Vermittlung von ersten Kontakten in der Türkei.
Herrn Prof. Dr. Bert Fragner danke ich für die freundliche Hilfe bei der Übersetzung einiger schwieriger Textstellen.
Bedanken möchte ich mich an dieser Stelle auch bei Dr. Harald Kehl für die Korrekturen und für die unermüdliche Unterstützung, die er mir während der Entstehung dieser Arbeit zukommen ließ.

Und - last but not least - gebührt mein Dank allen meinen alevitischen Freunden und Gewährsleuten, ohne deren Hilfs- und Auskunftsbereitschaft diese Arbeit nicht zustandegekommen wäre.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Bemerkung zur Schreibweise

Bei Personen und Ortsnamen, religiösen Termini u.ä. wurde die moderne türkische Schreibweise verwendet. Ausgenommen hiervon sind lediglich Namen und Begriffe, die in den deutschen Sprachgebrauch eingegangen sind, wie Azerbaidschan, Schia, Schiit, Scheich, Schah u.a.m..

Von den folgenden Ausnahmen abgesehen, entspricht die Aussprache der Buchstaben des türkischen Alphabets der des Deutschen:

C c	dsch
Ç ç	tsch
G g	j, zwischen zwei Vokalen jedoch fast unhörbar
I ı	im Deutschen keine Entsprechung, dumpfes i
J j	wie im französischen "Journal"
Ş ş	sch

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Seite

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 6

TEIL I: DIE HISTORISCHE ENTWICKLUNG DES KIZILBAŞ/ALEVITUMS 8

I. Die Safaviden-Bewegung in Persien und ihre Auswirkungen auf Anatolien 8
1. Bedeutung und Ursprung der Bezeichnung Kızılbaş 8
2. Der Sufi-Orden der Safaviden in Persien 9
3. Die Glaubensvorstellungen der Safaviden 16
4. Die Anhängerschaft der Safaviden 20
5. Politische und religiöse Situation in Kleinasien zur Zeit der Safaviden-Bewegung 23

II. Die weitere Entwicklung im Osmanischen Reich nach der Gründung der Safaviden-Dynastie in Persien
1. Die sog. Kızılbaş-Aufstände im 16. Jahrhundert 27
2. Marginalität und Dogmatisierung 38
3. Die Verbindung zwischen dem Bektaşi-Orden und dem Kızılbaş/Alevitum 42
4. Kızılbaş oder Alevi - Fremd- oder Eigenbezeichnung 48

III. Das Kızılbaş/Alevitum im 20. Jahrhundert
1. Die Kızılbaş/Aleviten in der republikanischen Ära 56
2. Wandel im Selbstverständnis des Kızılbaş/Alevitums: Säkularisierung 68

IV. Kızılbaş/Aleviten-Gruppen in der Türkei: Ihre Unterscheidungsmerkmale, Verbreitung und zahlenmäßige Stärke 73
1. Die Tahtacı 75
2. Die Çepni 85
3. Die Abdal 88
4. Die Avşaren 90

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt

5. Weitere Gruppen 91

V. Literaturlage 95
1. Das Kızılbaş/Alevitum in der europäischen Literatur 95
2. Die Darstellung des Kızılbaş/Alevitums in der modernen türkischen Literatur 101

TEIL II: RELIGION UND SOZIAL-RELIGIÖSE ORDNUNG DER KIZILBAŞ/ALEVITEN

I. Vorbemerkung zur Arbeitsmethode und zu den Hilfsquellen 104
1. Die "heiligen Bücher" 104
2. Die religiöse Dichtung 112
3. Eigene Erhebungen 114

II. Glaubenslehre
1. Allgemeine Charakteristika der Religion der Kızılbaş/Aleviten 120
2. Ali Murtaza, Schah der Gläubigen 122
3. Mohammed und Ali - Mohammed Ali 131
4. Allah Mohammed Ali - Die Trinität 135
5. Die zwölf Imame 138
6. Inkarnationslehre und Seelenwanderung 140
7. Kosmologie und Erschaffung des Menschen 144
8. Der Teufel in der Vorstellungswelt der Kızılbaş/Aleviten 150
9. Die Doktrin der Vier Tore 151
10. Die drei sünnet und die sieben farz 157
11. Die Drei, die Fünf, die Sieben und die Vierzig 159

III. Das sozial-religiöse Leben der Kızılbaş/Aleviten
1. Die moralischen Implikationen des Weges 162
2. Die sozial-religiöse Organisation - Die "Strebenden" und die "Heiligen" 167
3. Religiöse Zusammenkünfte, Rituale und Praktiken 179

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt

3.1	Die Ausübung des Glaubens als Kollektivereignis	179
3.2	Die Wahlbruderschaft und ihre Sanktionierung	182
3.2.1	Die Institution der Wahlbruderschaft außerhalb des Kızılbaş/Alevitums	205
3.3.	Die jährliche "Befragung" und die Erneuerung des Gelübdes	208
3.3.1	Die Praxis der Rechtsprechung	214
VI.	Feste und heilige Tage der Kızılbaş/Aleviten	220
V.	Die besondere Stellung der Frau im Kızılbaş/Alevitum	225
VI.	Das Verhältnis zwischen Kızılbas/Aleviten und Sunniten	228
VII.	Vor- und außerislamische Elemente in den Ritualen der Kızılbaş/Aleviten	233
1.1	Die Bedeutung der Türschwelle	234
1.2	Prüfung des Opfertieres und Behandlung der Opferknochen	235
1.3	Alkoholgenuß während der religiösen Zeremonien	236
2.	Hinweise auf andere Religionen	239
	Schlußbetrachtung	242
	Anmerkungen	245
	Index	265
	Literaturverzeichnis	273

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Einleitung

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, Religion und sozialreligiöse Organisation der Glaubensgemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten unter Berücksichtigung der historischen Umstände ihrer Entstehung darzustellen.

Die Kızılbaş/Aleviten bilden nach den sunnitischen Muslimen die zahlenmäßig stärkste Religionsgemeinschaft in der Türkei. Nominell bekennen sie sich zur zwölferschiitischen Richtung des Islam, ihr Glaubenskomplex weist jedoch Eigentümlichkeiten auf, die es insgesamt als problematisch erscheinen lassen, sie überhaupt einer islamischen Konfession zuzuordnen. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine eigenständige Religion, die, auf dem Nährboden des Volksislam entstanden, unter dem Einfluß der extremen Schia allerlei fremde Bestandteile in sich subsumierte.

Bei der Glaubenslehre der Kızılbaş/Aleviten handelt es sich um eine Geheimreligion, in deren Prinzipien nur Mitglieder der Gemeinschaft eingeweiht werden. Die Mitgliedschaft wiederum folgt dem Prinzip der patrilinearen Abstammung; nur Personen, die von einem alevitischen Vater abstammen, können den Status eines Vollinitierten erlangen.

Bedingt durch das Prinzip der Geheimhaltung der Lehre wie auch durch den Umstand, daß Glaubensinhalte und Dogmen keine allgemeingültige schriftliche Fixierung erfuhren, war die Religion der Kızılbaş/Aleviten bis vor kurzem fast vollständig unbekannt. Erst im Laufe der auf die republikanische Umgestaltung der Türkei erfolgenden Öffnung der Gemeinschaft nach außen, gelangten mehr Informationen über diese bedeutende religiöse Minderheit an die Öffentlichkeit. Dies aber geschah bereits in einer Phase sozialer und religiöser Umgestaltung innerhalb des Kızılbaş/Alevitums.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Heute, wo sich die Gemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten im Umbruch befindet, ist ein Schwinden der Bedeutung der Religion und damit einhergehend ein Wandel im Selbstverständnis der Kızılbaş/Aleviten zu beobachten. Da das religiöse Wissen in den "heiligen Familien", denen die Leitung der Gemeinschaft oblag, mündlich tradiert wurde, ist die Weitergabe dieses Wissens durch den fast vollständigen Zusammenbruch der ehemals gültigen religiösen Organisation unterbrochen.

In Anbetracht solcher Umstände ist eine lückenlose Darstellung des Glaubenskomplexes wie auch eine vollständige Erfassung der heute nur noch bruchstückhaft existierenden sozial-religiösen Organisation kaum mehr möglich. Daher kann die vorliegende Arbeit auch nicht den Anspruch erheben, alle Fragen über die Religion und die spezifische Organisation der Gemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten in einer Phase zu beantworten, in der beide ihre einstige Relevanz eingebüßt haben. Sie ist vielmehr in dem Bestreben verfaßt worden, Glauben und sozial-religiöse Organisation der Kızılbaş/Aleviten festzuhalten, bevor sie restlos in der sie umgebenden Gesellschaft aufgehen.

Die Mehrheit der Kızılbaş/Aleviten ist türkischsprachig. Entgegen einer in der Türkei weit verbreiteten Meinung, stellen innerhalb dieser Glaubensgemeinschaft die Kurden eine Minderheit dar. Auf die Frage, unter welchen historischen Bedingungen kurdische Gruppen in das Kızılbaş/Alevitum, das sich unter nomadisierenden Türkmenen herausbildete, integriert wurden, konnte in dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Die Behandlung dieses Problems soll späteren Studien vorbehalten werden. Der Umstand aber, daß sich die Kızılbaş/Aleviten unabhängig von ihrer ethnischen bzw. sprachlichen Zugehörigkeit als "Wir-Gruppe" begreifen, ließ es als gerechtfertigt erscheinen, sie hier in ihrer Gesamtheit zu behandeln.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

TEIL I

DIE HISTORISCHE ENTWICKLUNG DES KIZILBAŞ/ALEVITUMS

I. Die Safaviden-Bewegung in Persien und ihre Auswirkungen auf Anatolien

1. Bedeutung und Ursprung der Bezeichnung Kızılbaş

Gidi Yezit bize Kızılbaş demiş
Bahçede açılan gül de kırmızı
Incinme ey gönül, ne derse desin
Kuran'i derc eden dil de kırmızı

/Der Schuft Yezit nannte uns Rotkopf
Rot blüht auch die Rose im Garten
Nimm's nicht übel, was immer er sagt
Rot ist auch die Zunge, die den Koran verkündete/ (1)

Mit dem türkischen Wort Kızılbaş (Rotkopf) werden hier Mitglieder einer heterodoxen, esoterischen Religionsgemeinschaft bezeichnet, deren Verbreitungsgebiet auf den asiatischen Teil der heutigen Türkei beschränkt ist. Diese ihrem Ursprung nach pejorative Fremdbezeichnung bezog sich zunächst auf die engsten Anhänger der letzten Oberhäupter des Safaviden Ordens in Persien im 14.-15. Jahrhundert. Der Überlieferung nach war es der Ordensscheich Haydar, der seinen Gefolgsleuten das Tragen einer zwölfzwickeligen, roten Kappe verordnete. Die von dieser Kopfbedeckung herrührende Bezeichnung Kızılbaş wurde in der Folgezeit von den politischen Gegner der Safaviden, den Osmanen, auf alle Häretiker schiitischer Prägung in Anatolien ausgedehnt und galt häufig als Synonym für Perser und Schiiten schlechthin.

Darüber hinaus wurde der Terminus zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Gegenden als Bezeichnung von Gruppen gebraucht, die in irgendeiner Form eine Verbindung zu Persien bzw. zur Schia aufwiesen. (2)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

In Persien selbst galt die Bezeichnung Kızılbaş als eine Art Ehrenname für die Elitekrieger der ersten Safavidenherrscher; im Osmanischen Reich und in der heutigen Türkei hat sie dagegen ihren pejorativen Beigeschmack bis heute nicht ganz verloren.

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts begann im offiziellen Sprachgebrauch der Osmanen die Bezeichnung Alevi den Namen Kızılbaş zu verdrängen. Letzterer wird als Eigenbezeichnung auch von den Mitgliedern der hier darzustellenden Glaubensgemeinschaft bevorzugt, wohl aus dem Bedürfnis heraus, den stark negativ besetzten Begriff Kızılbaş zu vermeiden. Nichtdestoweniger tendiert Alevi ebenso wie Kızılbaş dazu, als eine Art Oberbegriff für alle häretischen, nonkonformistischen und antistaatlich eingestellten Gruppen - und in diesem Sinne nicht selten auch als Synonym für Kurden schlechthin - gebraucht zu werden. (3)

2. Der Sufi-Orden der Safaviden in Persien

So wie die Bezeichnung ist auch die Herausbildung des Kızılbaş/Alevitums als esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien aufs Engste mit den Entwicklungen im Orden der Safaviden verknüpft. (4)

Die Geschichte des Ordens in Ardabil geht bis auf das frühe 14. Jahrhundert zurück, wo in Ardabil am Südufer des Kaspischen Meeres ein Sufi-Scheich namens Safi ad-Din einen Derwischorden gründete. Die Würde des Oberhauptes (pir bzw. mürşid) war im Orden, der sich nach seinem Begründer nannte, in der Patrilinie erblich. Aufgrund ihres beschaulichen und gottesfürchtigen Lebens sowie ihres Rufs als Wundertäter genossen die Ardabiler Scheiche der Frühzeit großes Ansehen nicht nur innerhalb der einfachen Landbevölkerung: auch weltliche Herrscher bezeugten ihre Ehrerbietung durch großzügige Schenkungen an die Adresse des Ordensheiligtums. Keine zweihundert Jahre nach dem Tode

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

des Ordesngründers Safi ad-Din zeichnete sich im Ardabiler Scheichtum jedoch ein Wandel ab, der sowohl auf religiöser wie auf politischer Ebene folgenschwere Auswirkungen haben sollte.

Die Ordensoberhäpter griffen zunehmend in das politisch-militärische Geschehen der Zeit ein, ein Prozeß, der mit einer Hinwendung zu extremen religiösen Ideologien einherging. Wann genau die Entwicklung einsetzte, in deren Verlauf der ursprünglich auf dem Boden der beschaulichen volkstümlichen Mystik stehende Orden immer deutlichere extrem-schiitische Züge annahm, ist nicht genau festzustellen.(5) Mit Sicherheit läßt sich dagegen sagen, daß sich der "Übergang von der Sufi-Ordensgemeinschaft der safavidischen Scheiche zu einem Priesterstaat" mit der Übernahme der Ordensleitung durch Scheich Cunayd im Jahre 1477 vollzogen hat.(6)

Die zeitgenössischen Quellen berichten, daß die Anhängerschaft des Ordens unter der Leitung von Cunayd beträchtlich angewachsen war. Die Anhänger hielten sich samt ihrer Familien lange Zeit in der Umgebung des Scheichtums auf, so daß das Heiligtum zeitweise den Anblick eines Heerlagers geboten haben soll. Ob Cunayd bereits zu dieser Zeit plante, die Ordensanhänger für politisch-militärische Zwecke zu mobilisieren, ist nicht bekannt. Auf jedem Fall erregte der große Zulauf, den Cunayd erhielt, das Mißtrauen des Herrschers der Karakoyunlu, der zu der Zeit über Azerbaidschan gebot. Dieser veranlaßte Cunayds Onkel und Vormund Cafar, seinen Neffen aus Ardabil auszuweisen. Ob der Verbannung bereits religiöse Meinungsverschiedenheiten zwischen Cunayd und Cafar vorausgingen, läßt sich in Anbetracht der Quellenlage nicht klären. (7)

Cunayd verbrachte den größten Teil seines Exils unter türkmenischen Nomaden in Anatolien und in Syrien, ein Umstand, der auf die weitere Entwicklung von entscheidender Bedeutung war.(8) In den sieben Jahren, in denen Cunayd "ein unruhiges und abenteuerliches Wanderleben" (9) führte, gelang ihm, die bereits

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

unter seinen Vorfahren bestehende Anhängerschaft des Ardabiler Ordens für seine kriegerischen Aktionen zu gewinnen.(10) Über den genauen Verlauf der Wanderungen Cunayds am Anfang seiner Exilzeit sind wir im Einzelnen nicht genügend unterrichtet. Nach Aussagen der Quellen wurde er bei dem osmanischen Herrscher Murad II. mit der Bitte vorstellig, ihm einen Wohnsitz in dessen Machtbereich zuzuweisen. Daß Cunayd bereits der Ruf vorausging, nicht so sehr spirituelle Erleuchtung als weltliche Macht anzustreben, wird aus den Worten, mit denen Murad sein Anliegen zurückwies, deutlich. Der nämlich soll bemerkt haben, daß "zwar sieben Derwische auf einem Teppiche Platz hätten, nicht aber zwei Herrscher im Bereich eines ganzen Weltteils." (11)

Von Murad II. abgewiesen, wandte sich Cunayd dem Gebiet von Karaman zu, wo er den Berichten zufolge längere Zeit unter nomadisierenden Varsak-Türkmenen verbrachte. Er muß hier durch seine religiöse Werbetätigkeit aufgefallen sein und damit besonders die städtischen Sufikreise gegen sich eingenommen haben. Die gegen ihn gerichteten Vorwürfe besagen, daß "er sich von der Lebensweise seiner Vorfahren abwandte und nach Macht und Eroberung von Ländern strebte."(12) Derart auf seine Umtriebe aufmerksam gemacht, drängte der Herrscher von Karaman die Varsak-Türkmenen zur Auslieferung von Cunayd, der dieser sich durch die Flucht nach Syrien entzog. Nach einem für ihn ungünstig ausgegangenen Zusammenstoß mit den Truppen des Statthalters von Aleppo durchquerte Cunayd Anatolien und fand dann in den schwer zugänglichen Gebirgsregionen der Provinz Canık am Schwarzen Meer Zuflucht. Mit seinen neugewonnenen Anhängern unternahm er einen Feldzug gegen das griechische Komnenreich in Trapezunt, der aber erfolglos blieb.(13)

Als nächstes wandte sich Cunayd an den Herrscher der Akkoyunlu-Türkmenen, Uzun Hasan, bei dem er freundliche Aufnahme fand. An dessen Hof konnte er nun ungehindert seine religiöse Werbung betreiben. Er erhielt die Erlaubnis, Stellvertreter (halife) überall ins Land zu entsenden, die für die Verbreitung seiner Lehre - über deren Inhalt allerdings nichts Näheres bekannt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ist - sorgten.
Nach drei Jahren Aufenthalt bei Uzun Hasan - mit dessen Schwester er sich vermählte - kehrte Cunayd in der Absicht, die Leitung des Ordens zu übernehmen, nach Ardabil zurück, wo er jedoch keineswegs wohlwollend empfangen wurde. Sein Onkel befand ihn der Nachfolge nicht würdig, mit der Begründung, er sei nicht im Besitze der Gottesnähe.(14) Auch war der Herrscher der Karakoyunlu, wohl wegen Cunayds Verbindung zu seinem Rivalen Uzun Hasan, gegen seine Einsetzung als Ordensoberhaupt. Als Cunayd die Nachricht vernahm, daß zur Erzwingung seiner erneuten Ausweisung aus Ardabil Truppen zusammengezogen wurden, ließ er durch Sendboten seine Jünger herbeirufen und zog mit diesen in das Land des Schirvanschah, um gegen die dort lebenden Tscherkessen den Heiligen Krieg zu führen.(15) Der Schirvanschah hegte jedoch - wie vor ihm schon der Osmane Murad II. und die Herrscher der Karakoyunlu und von Karaman - Mißtrauen gegenüber Cunyads Aktivitäten und zog ihm mit Truppen entgegen. Bei dem darauffolgenden Kampf verlor Cunayd, der auf einen derartigen militärischen Zusammenstoß wohl nicht vorbereitet war, sein Leben.

Der Wandel von einem volkstümlich-mystischen zu einem militant-religiösen Orden in Ardabil, der unter Cunayd eingeleitet worden war, ließ sich auch nach seinem Tod nicht mehr aufhalten. Cunayd hinterließ aus seiner Ehe mit Uzun Hasans Schwester einen Sohn, dem man den gut schiitischen Namen Haydar, der Löwe, gab. Der Knabe wuchs am Hofe des Türkmenen-Herrschers in Diyarbakır auf, wo er allem Anschein nach im Sinne seines Vaters erzogeen wurde. Als dann unter Uzun Hasan die Akkoyunlu einen entscheidenden Sieg über die alten Rivalen, die Karakoyunlu, errangen und damit die Herrschaft über Azerbaidschan erlangten, setze Uzun Hasan den neunjährigen Haydar feierlich als Ordensoberhaupt in Ardabil ein.(16)
Haydars Erscheinen im Ordenszentrum mobilisierte die Anhänger seines Vaters. Die Zahl der aus den anatolischen Provinzen nach Ardabil pilgernden Anhänger nahm sprunghaft zu, und die

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Chroniken berichten, daß Haydar hauptsächlich damit beschäftigt war, sie militärisch aufzurüsten und auszubilden.(17) Die Heimat der nach Ardabil pilgernden Jünger war die gleiche wie einst: die Provinzen Teke, Hamid und Karaman in Anatolien, Syrien und die Gebiete am Südwest- und Westrand des Kaspischen Meeres.(18)

Haydar stattete seine Gefolgsleute mit der eingangs erwähnten roten Kopfbedeckung, der sog. Haydar-Kappe, aus, deren Einführung ein persicher Chronist auf einen Traum des jungen Scheichs zurückführt. Danach soll Haydar im Schlaf Ali, "der Fürst der Gläubigen" erschienen sein und ihn aufgefordert haben, unter seinen Anhängern eine rote Kappe einzuführen. "On awaking Sultan Haidar remembered the form, and having cut out a cap to that pattern, ordained that all Sufis should make for themselves caps like this and wear them. They gave it the name Taj-i Haidari or Haidar's Cap; and as in the Turkish language Kizil means scarlet, this holy body became known as the Kizilbash or 'red heads'."(19)

Kaum zwanzigjährig, sah Haydar die militärische Aufrüstung seiner - in der Hauptsache türksprachigen - Anhänger als so weit fortgeschritten an, daß er mit ihnen, dem Beispiel seines Vaters folgend, einen Feldzug gegen die Tscherkessen unternahm. HINZ meint, daß "es ihm vorwiegend auf einen Beutezug ankam, um noch mehr Zulauf zu erhalten und seine Anhänger für ihre Treue zu belohnen, daß er hingegen keine eigentliche Eroberung im Sinne trug."(20) Die Großzügigkeit, die Haydar bei diesem und bei späteren Raubzügen bewies, steigerten seine Beliebtheit und mehrten beträchtlich die Zahl seiner Anhänger. Wie GLASSEN bemerkt, war unter seiner Leitung "aus dem volkstümlichen Sufiorden (...) eine militärische Organisation geworden; ihre besondere Schlagkraft erhielt sie durch den Fanatismus der Mitglieder, die ihren Führer als Heiligen verehrten."(21) Diese Entwicklung schien jedoch den Sohn und Nachfolger des mittlerweile verstorbenen Uzun Hasan, Jakub, zu

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

beunruhigen. Als Haydar einen Feldzug gegen den Schirvanschah unternahm, um sich an ihm für den Tod seines Vaters zu rechen, griff Jakub in den Kampf gegen den unruhigen Verwandten zugunsten des Schirvanschahs ein. Haydar starb bei diesem Zusammenstoß und die Chroniken berichten, daß seine Sufi-Krieger mit der roten Kappe fanatisch weiterkämpften, "wie noch nie eine Truppe nach dem Tod ihres Führers."(22)

Die Bezeichnung der militanten Anhänger Cunayds und Haydars als Sufi markiert deutlich den Wendepunkt in der Ausrichtung des Ordens. Wie ROEMER vermerkt, "the word sufi, originally denoting an Islamic mystic, seems to have declined even during his (Cunayds, K.K.) lifetime to the meaning 'active muslim', in accordance with the religious mass movement which in those days appears to have been centered on Ardabil."(23) Im gleichen Zusammenhang ist auch der synonyme Gebrauch der Termini sufi und gazi ("Glaubenskäpfer") zu sehen, der für den Sprachgebrauch der safavidischen Chroniken nach dieser Epoche charakteristisch ist.(24)

Nach Haydars Tod und der Zerstreuung seiner Anhänger sah es eine Weile so aus, als ob die Bewegung der militanten Safaviden zum Erliegen gekommen wäre. Aber einige Jahre später sollte sich zeigen, daß es nur eines Funkens bedurfte, um Tausende von Türkmenen wieder für die Sache der Safaviden zu mobilisieren. Haydars drei Söhne aus der Ehe mit Uzun Hasans Tochter wurden durch Jakub gefangengesetzt und kamen erst sieben Jahre nach der safavidischen Niederlage frei. Ihre Befreiung verdankten sie dem Umstand, daß Jakubs Sohn Rustem bei der Durchsetzung seines Thronanspruches nach dem Tod seines Vaters auf die Hilfe der Safaviden-Anhänger hoffte. HINZ bemerkt, wenn "somit die Nachfahren Uzun Hasans im Mannesstamm die Herrschaft über das Reich der Weißen Horde (Akkoyunlu. K.K.) zu dieser Zeit nur noch durch die Waffenhilfe der safavidischen Ordensanhänger aufrechterhalten konnten, so zeichnet sich hierdurch eine Entwicklung ab, die es nur als Frage der Zeit erscheinen lassen

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

mußte, daß die Safaviden selbst diese Herrschaft an sich rissen." (25)
Entsprechend mußte es Rustem mit Sorge erfüllen, als er vernahm, daß der älteste Sohn Haydars, Ali, das Ordenszentrum in Ardabil wieder zu dem machte, was es unter seinem Vater und Großvater gewesen war: zum religiösen und politischen Mittelpunkt der militanten Safaviden-Bewegung. Rustem beschloß, den Unternehmungen in Ardabil ein Ende zu bereiten. Es kam zu einem Zusammenstoß zwischen den Safaviden-Anhängern und den Truppen der Akkoyunlu, bei dem Scheich Ali sein Leben verlor. Vor seinem Tod bestimmte er noch seinen jüngeren Bruder Ismail zu seinem Nachfolger, indem er ihn mit der Haydar-Kappe krönte. Die von ROSS bearbeitete Chronik berichtet, "after this he spoke into his ear those maxims which he received as an inheritance from his noble ancestors."(26)
Ismail wurde nach der Niederlage der Safaviden gegen die Akkoyunlu von Ordensanhängern nach Rascht am Kaspischen Meer gebracht, wo er in der Obhut des Landesherren von Gilân aufwuchs. Als Rustem im Jahre 1497 ermordet wurde und damit der Niedergang der Akkoyunlu begann, bot sich Ismail die Gelegenheit, sich bald zum Herren von ganz Persien und Mesopotamien aufzuschwingen. Auf seinen durch Sendboten verkündeten Ruf hin strömten Tausende von Türkmenen unter seine Fahne. Auf die militärische Schlagkraft und fanatische Ergebenheit dieser Armee gestützt, konnte Ismail die von seinem Vater und Großvater eingeleitete Entwicklung, den Sufi-Orden der Safaviden zum Zentrum weltlicher und religiöser Macht zu machen, zu ihrem Abschluß führen. Am Vorabend seiner Krönung zum Schah von Persien im Jahre 1501 ließ der damals kaum vierzehnjährige Ismail das zwölferschiitische Glaubensbekenntnis als Staatsreligion ausrufen.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

3. Die Glaubensvorstellungen der Safaviden

Die Tatsache, daß Ismail nach seiner Machtergreifung die Zwölferschia zur einzig gültigen Religion in seinem Machtbereich erklärte und deren Durchsetzung im sunnitisch dominierten Täbriz mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln betrieb, wirft die Frage auf, in welchem Maße die Schia im Orden der Safaviden unter seinen Vorfahren vertreten war.(27)

Die in diesem Punkt äußerst unbefriedigende Quellenlage erlaubt keine eindeutige Aussagen über die religiösen Ansichten, denen die safavidischen Ordensoberhäupter im einzelnen anhingen. Als sicher kann jedoch gelten, daß bis auf Ismails Auftreten kein explizites Bekenntnis zur Schia im Orden vorgelegen hat.(28) Was den Gründer Safi ad-Din und seine unmittelbaren Nachfolger betrifft, so kann davon ausgegangen werden, daß sie eine "volkstümliche Form des Islams"(29) vertraten, die sich - obschon nicht der Hochislam der Gelehrten - durch keinerlei extreme Ideologien auszeichnete.(30) Weder Safi ad-Din - der nach übereinstimmender Aussagen der Chroniken ein gesetzestreuer Mann war - noch seinem Enkel Hoca Ali wird die Mißachtung des Religionsgesetzes vorgehalten, ein Vorwurf, der in den Quellen mit Cunayds Auftreten einsetzt.(31)
Die Ali-Verehrung, die im Orden bereits in der Anfangszeit nachweisbar ist, scheint nicht über das für vergleichbare mystische Bruderschaften der Zeit charakteristische Maß hinausgegangen zu sein. Das schiitische Gedankengut bei Ismails Vorfahren muß vielmehr, wie ROEMER betont, "be seen in the framework of Folk Islam without ever having consciously or overtly gone over to the Shi'a". (32)

Der Begriff "Volksislam" steht, wie EBERHARD es formuliert, für eine Glaubensform, die "fernab von religionsrechtlichen Spitzfindigkeiten und den Streitereien der Theologen zu einem undogmatischen Verständnis des Islams" gelangte.(33) Mit ihm wird die Religiosität der einfachen Landbevölkerung - im Gegensatz

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

zum "Hochislam" der städtischen Kreise - charakterisiert, als deren hervorstechenden Merkmale Heiligenverehrung, Wunderglaube, Gräberkult und ein ausgeprägter Ali-Kult gelten. Im Volksislam sind auch überkommene vorislamische Glaubenselemente subsumiert, und sie fanden auch Eingang in die volkstümlichen mystischen Bruderschaften der Zeit, wie auch den Orden der Safaviden. Auch wenn solche für den Volksislam typischen religiösen Formen teilweise extrem-schiitische Züge aufwiesen - am deutlichsten in der überschwenglichen Verehrung Alis und seiner Nachfahren - wäre ihre Charakterisierung als schiitisch im Sinne der gelehrten Theologie unzulässig. Entsprechend finden sich in den zeitgenössischen Quellen auch nirgends Hinweise dafür, daß Cunayds und Haydars religiöse Werbetätigkeit als im Sinne der Schia gedeutet wurde. Vielmehr richteten sich die Vorwürfe gegen ihren weltlichen Lebenswandel, offensichtliche Vernachlässigung des Religionsgesetzes und "ketzerische" Ansichten. Woraus letztere bestanden haben, wird jedoch in den Quellen nicht weiter präzisiert. So wurde Cunayd in Konya von einem Zayniye-Scheich mit den Worten gerügt: "Mit dieser Lehre bist Du ein Ungläubiger geworden; jeder, der sich Dir mit diesem Glauben anschließt, wird auch ein Ungläubiger."(34) Auch die Angriffe auf Haydars religiöses Wirken gehen über die bloße Feststellung, "er propagierte (...) den Glauben der Ibāḍa", nicht hinaus.(35) Nirgends wird der Vorwurf erhoben, die safavidischen Ordensscheiche hätten schon vor Ismail den Übertritt zur Schia vollzogen.(36)

Nach alledem, was man den Quellen entnehmen kann, existierte im Orden demnach keine schiitische Tradition, auf die Ismail hätte zurückgreifen können. Es wird vermutet, daß der junge Scheich während seines Aufenthaltes in Gilān unter den Einfluß schiitischer Kreise geraten sei.(37) Wie EBERHARD betont, kann er jedoch keine Unterweisung in der offiziellen schiitischen Theologie erfahren haben.(38) Denn das religiöse Zeugnis, das Ismail in seiner Dichtung der Nachwelt hinterlassen hat, zeugt von Glaubensvorstellungen, die mit der gelehrten schiiti-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

schen Theologie nicht in Einklang zu bringen sind. KEDDIE äußert die Vermutung, daß Ismail, als er die Zwölferschia bei seinem Machtantritt zur Staatsreligion erklärte, sich dieser Tatsache nicht einmal bewußt war.(39)
Wie wenig die Zwölferschia in Ismails Umkreis tatsächlich vertreten war, zeigt auch, daß er für deren Etablierung und Verbreitung in seinem Machtbereich aus allen Teilen der islamischen Welt zwölferschiitische Gelehrte nach Täbriz, der neuen Hauptstadt, kommen lassen mußte.

Ismail hat eine Sammlung von Gedichten hinterlassen, die er unter dem Dichternamen Hatayi (Ḫaṭā'i) im azeri-türkischen Dialekt verfaßte.(40) Dieser divan bildet die einzige authentische Quelle, die es heute erlaubt, Rückschlüsse auf Ismails religiöse Ideen zu ziehen. Das extrem-schiitische Gedankengut, der seine Gedichte durchzieht, ist so auffallend, daß GLASSEN bemerkt: "Was wir bei Ǧunaid und Ḥaidar nicht beweisen können, von Ismā'īl wissen wir es, er war Schi'it."(41) Auf der anderen Seite wird aber auch klar, daß seine Überzeugung - ob Ismail dessen bewußt war oder nicht - nicht mit der gelehrten schiitischen Theologie in Einklang zu bringen ist. Denn während die "orthodoxe" Zwölferschia in Ali und seinen Nachkommen, den Imamen, lediglich die einzig rechtmäßigen Nachfolger des Propheten sieht, erlangen Ali und die Imame in der Vorstellungswelt Ismails und seiner Anhänger bereits Göttlichkeit. Dieser Umstand rückt Ismail in unmittelbare Nähe der sog. Übertreiber (ghulāt), einer extremen islamischen Richtung, welche sowohl von der Sunna wie auch der Schia aufs Heftigste bekämpft wurde.(42)

In seinen Gedichten besingt Ismail Ali als Gott, der sich, auf die Erde hinabgestiegen, der Menschheit offenbarte. Aber auch er, Ismail, ist nichts anderes als die Emanation Alis und somit selber göttlicher Natur:

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Ismail'em geldim cihana
Yere göğe dolanu menem
Bilmiyenler bilsün meni
Men Ali'yem Ali menem.(43)

/Ich bin Ismail, kam auf diese Welt
Auf Erde und Himmel gehe ich umher
Wer mich nicht kennt, soll mich kennen
Ich bin Ali und Ali ist ich/

Neben der Lehre über die Manifestation Gottes in menschlicher Gestalt klingen in Ismails Dichtung Vorstellungen durch, die an eine besondere, für die Glaubensgemeinschaft der Ahl-i-Hakk charakteristische Form des Glaubens an Seelenwanderung erinnern, wonach Menschen einen Zyklus von 1001 Inkarnationen durchlaufen.(44) So heißt es, auf Ali (Murtaza) bezogen, an einer Stelle bei Ismail:

Bin bir dondan baş gösterdi Murteza (45)
/Murteza zeigte sich in tausend und einer Inkarnation/

Aufgrund der Überzeugung von der göttlichen Natur Alis und der Übertragung dieser Göttlichkeit auf sich selbst verlangte Ismail von seinen Anhängern die Prostration.

Wie EBERHARD vermerkt, ist Cunayd "der erste safawidische Scheich, der mit diesen Lehren in Verbindung gebracht wird."(45) ROEMER weist jedoch darauf hin, daß die Berichte, wonach Cunayd nach seinem Tode als Gott und sein Sohn Haydar als Sohn Gottes angesehen wurden, lediglich durch einen unerbittlichen Gegner der Safaviden überliefert ist.(46) Aber auch wenn dem so ist, besteht kein Grund, an der Möglichkeit zu zweifeln, daß die militanten Safavidenscheiche in den Augen ihrer Jünger göttliche Eigenschaften besaßen. Dem Volksislam - wie auch der extremen Schia - sind Vorstellungen, die mit der Seelenwanderung und der menschlichen Inkarnation Gottes in Verbindung stehen, nicht fremd. Die fast göttliche Verehrung mystischer Scheiche ist ein charakteristisches Element der volkstümlichen Religiosität. EBERHARD meint daher, daß "der Anspruch safawidischer Scheiche und Herrscher auf Göttlichkeit (...) nicht unbedingt eine direkte Übernahme extrem-schiitischer Ideen sein (muß), denn durch

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

die volksislamische Ordenstradition der Safawija war die Voraussetzung zur Entwicklung dieser Ideen auch ohne eine Hinwendung zur Schia gegeben."(47)

Auch wenn es bis heute nicht geklärt werden konnte, welche Beweggründe Ismail auch veranlaßt haben, die Zwölferschia zur Staatsreligion zu erheben, fest steht auf jedem Fall, daß er sich mit diesem Schritt von seinen früheren extrem-schiitischen, im Volksislam eingebetteten religiösen Überzeugungen ebenso lossagte wie von der Glaubenswelt seiner engsten Anhänger, der türkmenischen Nomaden. Letztere vollzogen die safavidische Hinwendung zur Hoch-Schia nicht, sondern blieben weiterhin ihren synkretistischen, volkstümlich-islamischen religiösen Traditionen verhaftet.

Die Glaubensgemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten, die aus der Anhängerschaft der militanten safavidischen Ordensscheiche in Anatolien hervorgegangen war, geriet somit nicht nur politisch sondern auch religiös zwischen den sunnitischen Osmanen und den nunmehr orthodox-schiitischen Safaviden in die Isolation.

4. Die Anhängerschaft der Safaviden

Als Wohngebiete der türkmenischen Anhänger - die nach den Quellen den Kern der Streitmacht der militanten Safaviden seit Cunayd bildeten - werden in erster Linie Azerbaidschan, Armenien, Nord-Syrien und Kleinasien ausgewiesen.

Es steht fest, daß bereits vor Cunayds Auftreten unter den Nomadenstämmen Anatoliens und Syriens eine Verbindung zwischen dem Ardabiler Scheichtum und den Türkmenenstämmen bestanden hatte.(48) Über den Ordensgründer Safi ad-Din wird berichtet, daß er eine umfangreiche Anhängerschaft unter diesen Stämmen besaß. Daß hier aber eine sehr enge Verbindung bestand, wird in der Forschung bezweifelt. Man vermutet eher, daß es sich um den

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

"äußeren Kreis der Symphatisierer" oder um "Laienmitglieder" handelte, die mit dem Orden in loser Verbindung standen.(49)

Bereits die ersten Ardabiler Scheiche standen bei der Landbevölkerung im Rufe der Heiligkeit, und das Ordenszentrum hatte zu allen Zeiten eine große Anzahl von Pilgern - unter anderem aus Anatolien - zu beherbergen.(50) Auch wenn man sie nicht als eigentliche Ordensjünger betrachten kann, weist diese Tatsache doch auf die Bedeutung der frühen Safaviden in jenen Landstrichen hin, in denen später Cunayd, Haydar und Ismail ihre überzeugtesten Anhänger finden konnten. Dafür, daß die Gefolgschaft der letzten drei Ordensscheiche überwiegend aus Anatolien stammte, finden sich in den Quellen zahlreiche Hinweise, ebenso dafür, daß "die Anhängerschaft in Rum erst unter diesen beiden Scheichen so stark anwuchs."(51)

Die genaue Bestimmung der Siedlungsgebiete bereitet dagegen gewisse Probleme, zumal die Bezeichnung "Rum" etwas vage ist. In den muslimischen Quellen wird darunter in der Regel das Osmanische Reich bzw. dessen europäische Provinzen verstanden. Auf der anderen Seite aber steht das Wort auch für die gleichnamige anatolische Provinz, die sich aus den Verwaltungsdistrikten (sancak) Sivas, Amasya, Canık,Çorum, Divrik und Arapkir zusammensetzte.(52)
Außerhalb der Provinz Rum hatten die Safaviden seit Cunayd einen großen Einfluß besonders in den südanatolischen Fürstentümern Teke und Hamid.(53) Die von ROSS bearbeitete persische Chronik berichtet z.B. von einem gewissen Hasan Halife Tekelü, der als Sendbote Cunayds und Haydars im Land Teke verschiedene Wundertaten vollbrachte und das Kommen Shah Ismails verkündete.(54)
Eine weitere Hochburg der militanten Safaviden-Bewegung war das Gebiet um Diyarbakır, Sitz der Akkoyunlu-Türkmenen. Von den Stammesgruppen, die im Dienste der Akkoyunlu-Herrscher standen, tauchen später die Bayat und die Avşar im Heer Ismails auf.(55) Weitere, als Kızılbaş geltende Avşar-Gruppen lebten im Verband

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

der Dulkadırli in der Gegend um Maraş und Yozgat sowie unter den Halep-(Aleppo)Türkmenen bei Aleppo und Antep. Diese hatten ihre Weideplätze südlich von Sivas, in der Gegend von Mancınık, Alacahan und Kangal.(56)
Unter Haydars Truppen werden in den Quellen die Kacaren erwähnt, eine Gruppe, aus der das spätere iranische Herrscherhaus (1786-1925) hervorging.(57) Bei den Kacaren handelt es sich nach SÜMER um eine Stammesgruppe aus dem Verband der Dulkadırlı, welche zusammen mit den sog. Şam-Bayat zur Zeit der Akkoyunlu-Herrschaft nach Iran zog.(58)
Als weitere Kızılbaş-Stämme sind noch die Zulkadır, die Karamanlu, die Ustac und die Şamlu bekannt.(59) Während nach HINZ der Name Karamanlu auf die Herkunft "aus der südanatolischen Provinz Qaraman" hindeutet(60), bieten sich für den Ursprung der Stämme Ustaclu und Şamlu keinerlei Anhaltspunkte. Es wäre jedoch möglich, daß unter Şamlu - d.h. die aus Syrien (Şam) - jene Şam-Bayat zu verstehen sind, die, wie SÜMER gezeigt hat, nach ihren Winterlagern in Syrien benannt worden sind.(61)
Unter den Mitstreitern Ismails begegnet man auch jenen Varsak-Türkmenen, unter denen Cunayd einen Teil seines Exils verbrachte: sie hatten zu der Zeit ihre Weideplätze in den Kilikischen Bergen. Die Baharlu, die nach HINZ "zu den hervorragendsten Trägern der safavidischen Bewegung" zählten, gehörten zum Verband der Karakoyunlu.(62)
Unter den Türkmenen-Stämmen, welche die Safaviden zur Übernahme der Macht in Persien verhalfen, sind noch die Çepni zu erwähnen. Diese gehörten - ebenso wie die Avsaren und die Bayat - zu den 24 Stämmen in der Konföderation der Oghuzen und waren zur Zeit der hier dargestellten Ereignisse in die großen Stammesverbände der Atçeken, Ramazanlı, Halep und Akkoyunlu eingegliedert.(63)
Nach SÜMER handelt es sich bei den Çepni, die sich in die Dienste der Safaviden stellten, um jene Stammesgruppen, welche im Heere Uzun Hasans bereits eine führende Rolle spielten und nach dem Niedergang der Akkoyunlu nach Persien ausgewandert waren.(64)

Einige der hier erwähnten Stammesbezeichnungen begegnen uns noch

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

heute unter der alevitischen Bevölkerung Anatoliens. So finden sich die Namen Çepni, Avşar und Bayat - trotz der weitgehenden Auflösung der Stammesstrukturen - auch in unseren Tagen nochh als Gruppenbezeichnungen innerhalb dieser Glaubensgemeinschaft wieder.

5. Politische und religiöse Situation in Kleinasien zur Zeit der Safaviden-Bewegung

Die Tatsache, daß die militanten Safaviden die stärkste Unterstützung in jenen Landstrichen gefunden hatten, deren Bewohner als Untertanen des osmanischen Sultans galten, wird beim näheren Betrachten des gesamten sozial-politischen Hintergrundes der Ereignisse erst voll verständlich.(65)
Nach dem Sieg Timurs über die Osmanen im Jahre 1401 zerfiel Kleinasien in eine Vielzahl unabhängiger Fürstentümer (beylik), die allesamt den Osmanen ihre bisherige Vormachtstellung streitig machten. Die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts stand somit im Zeichen mmilitärischer Auseinandersetzungen zwischen den türkmenischen Fürstentümern auf der einen und den Osmanen auf der anderen Seite. Bis zum Ende des Jahrhunderts gelang es den Osmanen, ihre Herrschaft über Anatolien weitgehend zu festigen und die Zentralisierung des Reiches voranzutreiben. Durch die sukzessive Ausschaltung der türkmenischen Aristokratie begann ein Prozeß, "durch den die Institutionen des weit ausgedehnten Reiches unter der Führung des Herrschers in einem Maße zentralisiert waren, wie es von den Reichen, die dem Osmanischen im Vorderen Orient vorangegangen waren, selten erreicht worden war." (66) Mit ihrer Politik der Konsolidierung in den eroberten europäischen Gebieten und mit der Errichtung eines stehenden Söldnerheeres, das vornehmlich aus ehemaligen christlichen Kriegsgefangenen bestand, gaben die Osmanen das alte Gazitum (Glaubenskämpfertum) nun endgültig auf.(67) Dadurch aber wurden die Träger und Verfechter des gazi-Ideals, die

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

nomadischen Kampfgruppen, ausgeschaltet und somit einer bedeutenden Einnahmequelle - der Beute nämlich - beraubt.

Unter den ersten zwei osmanischen Herrschern, Osman (1288-1326) und Orhan (1326-1362), bildeten noch die Nomadenkontingente das Hauptgewicht der Armee. Seit Murad I. (1362-1389) setzte aber eine Entwicklung ein, in deren Verlauf die Nomaden nur noch als Stoßtruppen gebraucht, in Zeiten der Konsolidierung jedoch in noch ungesicherte Randgebiete abgeschoben wurden. Mit der Neuorganisierung der Armee verloren sie dann fast völlig ihre Bedeutung, was sie zu einem gewaltigen Oppositionspotential werden ließ.(68) Als erschwerender Faktor kam hinzu, daß unter Bayazit II. (1481-1512) damit begonnen wurde, die osmanische Verwaltung auch auf die östlichen Regionen des Landes auszudehnen, in denen die Nomadenstämme bis dahin ein von der Zentralmacht unkontrolliertes Leben hatten führen können. Nun wurde von ihnen verlangt, Steuern zu zahlen und Soldaten für die osmanische Armee zu stellen, in der sie nicht mehr im Stammesverband, sondern unter der Befehlsgewalt fremder Berufssoldaten kämpfen sollten.
Diese Entwicklung vertiefte immer mehr die Kluft zwischen dem türkmenischen Volksteil, der weiterhin an der Lebensweise seiner Vorfahren festhielt und dem althergebrachten gazi-Ideal frönte, und dem Herrscherhaus der Osmanen, das, repräsentiert durch Armee und Verwaltung, sich in immer höherem Maße in Sprache und Kultur von den unteren Schichten entfernte.
Die türkische Sprache und die althergebrachte Kultur wurde zugunsten islamisch-persischer Einflüssen verdrängt. Bald stand die Bezeichnung "Türke" als Synonym für ungebildet, grob, ländlich, während sich Vertreter der städtischen Kultur als "Osmanen" zu bezeichnen pflegten. Am Sultanshof wurde statt Türkisch nunmehr Persisch gesprochen, ein Umstand, der die Entfremdung von der staatstragenden türkischsprachigen Unterschicht in bezeichnendem Maße charakterisiert. Die türkmenischen Nomaden, aber auch solche, die bereits zur Seßhaftigkeit übergingen, wurden somit zu Trägern einer Gegen-Kultur, die sich aus über-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

kommenen Traditionen speiste, manifestiert in sozialer Ordnung, Sprache und Religion.

Wirtschaftliche Schwierigkeiten, bedingt durch andauernde kriegerische Auseinandersetzungen und Naturkatastophen, trugen das Ihrige dazu bei, daß im 15. Jahrhundert in Anatolien eine chiliastische Grundstimmung aufkam, in der der Ruf nach dem Mahdi, dem Erlöser, immer deutlicher wurde.(69)
Der Mahdi-Glaube war in der islamischen Welt zu allen Zeiten tragendes Element von gewaltigen Volkserhebungen gewesen. Er beinhaltet die Erwartung einer radikalen Veränderung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse unter der Führung des gottgesandten Erlösers. SARKISYANZ wertet die Mahdi-Erwartung als "Reaktion auf die Anpassung an fremdartige und unverständliche Neuerungen (...), teilweise mit Bestrebungen nach Rückkehr zu einem in der Vergangenheit gesuchten idealen Vorbild."(70)

Zehntausende türkmenischer Nomaden und Bauern sahen nun in dem Safaviden Ismail den "Mahdi der Zeit"; von ihm erhofften sie die Herbeiführung eines gerechten, nach altem Vorbild ausgerichteten Zeitalters. Schah Ismail wußte wohl um diese nicht erstummen wollende Hoffnung, als er in seinen Liedern verkündete:

Mehd-i sahib zaman devrâni geldi âleme (71)
/Die Zeit, da der Mahdi regiert, ist über die Welt gekommen/

Ismails religiöse Dichtung läßt keinen Zweifel daran, daß er sich selbst als den Mahdi betrachtete. Wie EBERHARD schreibt, "verkörperte Ismail mit seinem religiösen Herrschaftsanspruch das Ideal der volksislamischen Mahdi-Erwartung und stand den Gruppen der einfachen anatolischen Landbevölkerung viel näher, als der weit entfernt in Europa beschäftigte Sultan."(72)

Die Erfolge der Safaviden unter der anatolischen Landbevölkerung lassen sich demnach vor der allgemeinen sozial-politischen und religiösen Situation Kleinasiens der Zeit erklären. In dem vorherrschenden, von chiliastischen Erwartungen geprägten Klima konnte die Unzufriedenheit weiter Teile der Bevölkerung leicht

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

in militärische Aktionen umschlagen. Die Safaviden Cunayd, Haydar und Ismail vermochten es zudem, das brachliegende militärische Kräftepotential der Nomaden zu nutzen, indem sie an das traditionelle gazi-Ideal anknüpften. Die bereits in der Vergangenheit bestehende Verbindung der anatolischen Landbevölkerung zu dem Ardabiler Ordensheiligtum begünstigte eine Entwicklung, in deren Verlauf unter den oben skizzierten Bedingungen aus einem losen Kreis von Sympathisanten eine, dem gottähnlich geglaubten Scheich fanatisch ergebene Jüngerschaft geworden ist.

Bei alledem ist es anzunehmen, daß zwischen den militanten Safaviden und deren türkmenischen Anhängern seit Cunayd zu einer religösen Symbiose gekommen ist. Besonders Cunyad und Ismail hatten längere Zeit hindurch engen Kontakt mit Türkmenen, und man kann davon ausgehen, daß sie vieles von deren religiösem Gedankengut angenommen haben. Hieraus ließen sich auch bestimmte extremistische Ideen, welche erst unter den letzten drei Scheichen in den Orden Eingang gefunden haben, erklären.(73)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

II. Die weitere Entwicklung im Osmanischen Reich nach der Gründung der schiitischen Safaviden-Dynastie in Persien

1. Die sog. Kızılbaş-Aufstände im 16. Jahrhundert

Die im Zuge der safavidischen Werbung erfolgende Abwanderung eines Teiles der unter osmanischer Herrschaft stehenden Landvölkerung nach Persien mußte von den Osmanen als eine direkte Bedrohung ihrer Machtposition empfunden werden.(1) Dies umsomehr, als Ismail es auch nach seiner Thronbesteigung nicht unterließ, seine Sendboten weiterhin nach Anatolien zu entsenden, wodurch - zumindest auf religiöser Ebene - die Verbindung zwischen den Safaviden und deren anatolischen Anhängern erhalten blieb.

Als sich die innere Opposition, die sich zuerst in der Unterstützung der Ziele der Safaviden manifestierte, in direkten militärischen Aktionen gegen die osmanische Zentralmacht entlud, sah sich diese gezwungen, Gegenmaßnahmen zu ergreifen. Bereits kurz nach der Ausrufung Ismails zum Schah von Persien ließ der Sultan Bayazit II. sog. "schiitische Elemente" auf die Halbinsel Morea deportieren.(2) Eine großangelegte Verfolgung der Kızılbaş - d.h. nach damaligem osmanischen Sprachgebrauch Anhänger der Safaviden - erfolgte aber erst nach den gewaltigen Volksaufständen, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ausbrachen.(3)
Diese Erhebungen standen in unmittelbarem Zusammenhang mit der Gründung des Safaviden-Staates; ihre Träger gingen in der Hauptsache aus den unteren sozialen Schichten hervor, aus deren Reihen sich bereits die safavidische Jüngerschaft rekrutierte. Wie EBERHARD betont: "Erst durch ihre Verbindung mit Persien wurden die Aufständischen zu einer wirklichen Gefahr, denn auch ohne aktive Unterstützung bot dieser Staat den Aufständischen einen Rückhalt (...)".(4)
Der Aufstieg Ismails zu weltlicher Macht mußte ihre Hoffnung

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

auf die Vernichtung der osmanischen Herrschaft, die sie als fremd empfanden und ablehnten, verstärken.(5)

Bei aller Offenkundigkeit der sozialen und ökonomischen Motivation der Aufstände darf jedoch der religiöse Fanatismus, der diese Erhebungen kennzeichnete, nicht außer acht gelassen werden. Die Anführer der gewaltigen Volkserhebungen, die zwischen den Jahren 1511 und 1530 in weiten Teilen Anatoliens stattfanden, wurden von ihren Mitstreitern als heiligmäßige Männer verehrt, teilweise sogar mit Gott oder dem Mahdi identifiziert.(6) Beflügelt durch den religiösen Eifer, den zuvor schon die Gefolgsleute der militanten Safaviden bei ihren Kämpfen bewiesen, stellten sich die Rebellen einer militärischen Übermacht, die es nur unter Aufbietung größtmöglichen Einsatzes und erst nach zahlreichen Niederlagen vermochte, der Aufstände Herr zu werden. Während die Kampfgefährten der Safaviden Cunayd, Haydar und Ismail überwiegend türkmenische Nomaden waren, schlossen sich diesmal auch Teile der seßhaften Landbevölkerung den Rebellen an. Aus der Zeit der Aufstände berichten die Chroniken, daß in Anatolien ganze Dörfer, deren Bewohner sich den Kızılbaş angeschlossen hatten, entvölkert waren.(7) Die Erhebungen hatten keine klare politische Zielsetzung, sie waren spontane Ausbrüche des Zornes und der Unzufriedenheit. SOHRWEIDE bezeichnet sie als "eine Auflehnung gegen jede bestehende Ordnung, hart am Rande der Anarchie."(8) Trotz ihrer anfänglich beachtlichen Erfolge vermochten es die Aufständischen nicht, ihre Lage politisch zu nutzen. Sie versuchten vielmehr, sich nach Persien durchzuschlagen, als ob es ihr Ziel gewesen wäre, hinter sich alles verwüstend, ins gelobte Land zu gelangen.

Gerade aber die Abwanderung zahlreicher Safaviden-Anhänger nach Persien, die auch noch nach Ismails Machtergreifung andauerte, bedeutete für die Osmanen einen Verlust an militärischem und ökonomischen Potential. EBERHARD beurteilt die Kriege der Osmanen gegen die Safaviden demnach als einen Ver-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

such, "ihre innenpolitischen Schwierigkeiten dadurch zu überwinden, daß sie das Übel an der Wurzel faßten."(9) Denn eine militärische Niederlage des "Gottgesandten" Ismail hätte womöglich auch Zweifel an seiner religiösen Legitimation aufkommen lassen und den Anreiz einer Abwanderung schwächen können. Die Niederlage der Safaviden gegen die Truppen Bayazits II. und die Zerschlagung der Aufstände ermöglichte es den Osmanen tatsächlich, die noch im Reiche verbliebenen Anhänger von Persien zu isolieren und somit für die Folgezeit politisch auszuschalten. Wesentlich beigetragen hatte zu dieser Entwicklung die im Zuge des osmanischen Sieges bei Çaldiran erfolgte Grenzfestlegung nach Persien, wodurch der freie Abzug der Safaviden-Anhänger verhindert werden konnte. Auf diese Weise innen- und außenpolitisch weitgehend gefestigt, gingen die Osmanen unter Bayazits Sohn Selim I. zu einer beispiellosen Verfolgung jener über, die sich weiterhin als Anhänger des persischen Schahs, als Kızılbaş also, zu erkennen gaben. Selims Name ist im Gedächtnis ihrer Nachfahren heute noch unauslöschlich mit Gewalt und Erniedrigungen verbunden. Auf seinen Befehl wurden Zehntausende hingerichtet, in die Verbannung und auf die Galeeren geschickt.

Der türkische Wissenschaftler A. REFIK hat eine Reihe von zeitgenössischen Sultanerlassen veröffentlicht, die sich auf die gegen die Kızılbaş ergriffenen Maßnahmen im 16. Jahrhundert beziehen.(10) Aus diesen Dokumenten geht hervor, daß die Pforte die Provinzgouverneure mit Nachdruck auffforderte, Kızılbaş in ihren Regierungsbezirken ausfindig zu machen, sie einzukerkern, ihre Namen an die Regierung weiterzuleiten und weitere Befehle abzuwarten.

Im allgemeinen war man bestrebt, die "Häretiker" nicht ohne Gerichtsurteil und ohne eindeutige Beweise ihrer Zugehörigkeit zum Kızılbaştum hinzurichten. Einnige der von REFIK vorgelegten Belege zeugen jedoch davon, daß man sich Gefangenen manchmal unter Ausschluß der Öffentlichkeit entledigte, wenn

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

durch Bekanntwerden der Urteile das Ausbrechen von Unruhen befürchtet wurde. So forderte die Pforte 1568 die Provinzbehörde von Amasya auf, Berichten nachzugehen, wonach sich in dem Gebiet ein halife aus Persien aufhalte und die Leute mit ketzerischen Ansichten aufwiegele. Wenn die Untersuchung beweise, daß es tatsächlich zu illegitimen Handlungen gekommen sei (... nameşru evza' ve harekat etdükleri vaki ise), so sollen die Anhänger des erwähnten halife ergriffen und im Kızıl Irmak ertränkt werden. Wenn man es für nötig erachte, hieß es in dem Befehl weiter, könne man für die Hinrichtungen als Grund Räuberei angeben.(11)
In einem anderen Erlaß des Sultans wird der Beylerbey von Elbistan aufgefordert, gegen einen Kizilbaş namens Yitilmiş Abdal zu ermitteln und, wenn dessen Häresie bewiesen sei, ihn unter einer anderslautenden Beschuldigung (... mezkûru bir ahar töhmet nami ile ele getürüp ...) zu verhaften und hinzurichten. (12)
Die Hinrichtungen nahmen teilweise solche Ausmaße an, daß die Provinzbeamten Bedenken anmeldeten "mit der Begründung, daß dann viele Leute vernichtet werden müßten, wenn befehlsgemäß alle Qizilbaş hingerichtet werden sollten."(13) Daraufhin wurde vom Sultan 1577 der Befehl erlassen, nur die halife hinzurichten, die Anhänger jedoch samt ihren Familien nach Cypern zu verbannen.(14)

Über die Art der Hinrichtungen geben die Erlasse nur wenig Auskunft. Außer dem Ertränken im Fluß, was zweifellos eine der şeriat zuwiderlaufende Maßnahme darstellte, erfahren wir manchmal vom Köpfen (15) und in einem Fall vom Verbrennen.(16) Mit dem Tod auf dem Scheiterhaufen wurde ein Yörük aus der Gegend von Beypazarı bestraft, dessen Zugehörigkeit zum Kızılbaştum jedoch nicht ausdrücklich betont wird. Er war wohl an einem im Jahre 1567 in Beypazarı stattgefundenen Aufstand beteiligt. Aus dem Textzusammenhang ist zu ersehen, daß er wohl nach der Niederschlagung der Erhebung verkündet hatte, diese sei noch nicht zu Ende (fesadin nihayeti yoktur deyu).(17)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Sonst wird allgemein von Hinrichtung oder Tötung gesprochen, ohne hier nähere Angaben zu machen. Der Ausdruck für Hinrichtung ist "hakkından gelmek", was gewöhnlich zwar überwältigen, unterkriegen oder sich rächen bedeutet, aber in den gegebenen Textzusammenhängen sich eindeutig auf das Hinrichten bezieht. (18)

Die gegen die Kızılbaş erhobenen Anschuldigen waren vielfältig. In den Sultanerlassen aus dem 16.Jahrhundert werden inhaltliche Angaben zur Häresie der Kızılbaş nicht gemacht; man war wohl an einer theologischen Außeinandersetzung mit den "Ketzern" nicht interessiert. Es genügte, die äußeren Anzeichen zu kennen, an denen man sie identifizieren und überführen konnte. Als solche galten das Nicht-Befolgen der formellen religiösen Vorschriften, wie die Vernachlässigung, ja Ablehnung der Gebete, die Weigerung, Moscheen zu besuchen sowie im Ramazan, dem islamischen Fastenmonat, sich Speise und Trank zu enthalten. So wird z.B. in einem Sultanerlaß aus dem Jahre 1568 der Bey der Provinz Bozok aufgefordert, all jene, die das Freitagsgebet nicht verrichten, zu bestrafen. Namentlich genannt werden dabei drei Lehnssoldaten /sipahi/, Anhänger eines gewissen Hızır Schah, die sich einer Untersuchung (teftiş) entzogen und sich außerdem noch die Schuld der Räuberei aufgeladen haben sollen. Ein weiterer sipahi kam in den Verdacht der Gottlosigkeit und der Ketzerei (mülhid ve râfizi) durch sein Fernbleiben vom Freitagsgebet.(19) Als Ketzer überführt wurden ferner diejenigen, die Fromme und besonders Rechtsgelehrte beschimpften(20), Sunniten als Yezid bezeichneten (21) und ihren Söhnen niemals die Namen der den Parteigängern Alis verhaßten drei Kalifen Omar, Osman und Abu Bekir gaben. (22) Letztere zwei Vergehen waren eindeutige Indizien einer schiitischen Gesinnung, denn sowohl Yezid - den Schiiten wie Aleviten des Mordes an Alis Sohn Hüseyin beschuldigen - wie die ersten drei Kalifen waren seit jeher Gegenstand der Verfluchung und des Hasses seitens der Schiiten.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Es ist bemerkenswert, daß die Behörden über Art und Weise der kultischen Versammlungen der Kızılbaş/Aleviten relativ gut unterrichtet waren, auch wenn die diesbezüglichen Erläuterungen in den Sultanerlassen natürlich nicht frei sind von den steoreotypen Beschuldigungen, welche damals wie heute die Vorstellung der Orthodoxen über die alevitische Moral prägen. In diesen für die Geschicke der Kızılbaş im 16.Jhd. so überaus aufschlußreichen Schriften finden sich all jene Anschuldigungen wieder, die bis in unsere Tage die Vorstellungswelt der Orthodoxie über die Moral dieser Religionsgemeinschaft bestimmen. Die nächtlichen Versammlungen, bei denen es nach dem Auslöschen der Kerzen zu wahllosen geschlechtlichen Vereinigungen gekommen sein soll, werden dort erwähnt. Einmal war es sogar die Ehefrau eines Kızılbaş, die ihren Mann solch unzüchtiger Handlungen beschuldigte.(23) Die Frau soll ausgesagt haben, daß ihr Mann sich nächtens mit Gleichgesinnten in einem verlassenen Haus zu treffen pflege, wo man zu Klängen des saz (volkstümliches Musikinstrument) beisammen sei und dann, nach dem Auslöschen der Kerze von den Frauen der anderen Besitz nehme.(24) Diese Aussage wurde in Kastamonu im Jahre 1571 notiert. In einem Erlaß über die Bestrafung der Kızılbaş in der Gegend von Amasya werden zwölf Jahre später fast wörtlich die gleichen Anschuldigungen erhoben. (... gice ile cemiyet idüp avretlerin ve kızların meclislerine getürüb birbirlerinin avretlerin ve kızların tassaruf idüp ...).(25)

Die oben erwähnte Beschuldigung einer Ehefrau, ihr Mann gehöre den Kızılbaş an, ist noch in einer weiteren Hinsicht sehr aufschlußreich. Sollte sie nicht erzwungen gewesen sein, bestärkt sie die Vermutung, daß das Kızılbaş/Alevitum zu jener Zeit noch nicht das Gefüge besaß, was später durch die strikte Regel der Gruppen-Endogamie aufrechterhalten wurde. Denn die Aussage der Frau zeigt, daß es damals noch Familien gab, in denen nicht alle Mitglieder der Religionsgemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten angehörten. Fälle von Mischehen wurden später, als die Zugehörigkeit zur Gruppe ausschließlich durch Ge-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

burt geregelt wurde, mit Ausschluß aus der Gemeinschaft geahndet.

Die Sultanerlasse zeigen des weiteren, daß es der Pforte nicht nur an der Erfassung und Bestrafung der Kızılbaş selbst gelegen war, sondern daß man auch bestrebt war, der heiligen Bücher habhaft zu werden, in denen die Grundsätze der Glaubensgemeinschaft niedergelegt waren. 1576 erging ein Befehl der Pforte an den Bey von Çorum und den Kadi von Ortapare, 34 gebundene Bücher, die ein gewisser Veli Fakih von den Kızılbaş (26) mitgebracht habe und die nach dessen Tod bei einem Stamm Haman auf der Winterweide aufbewahrt würden, zu beschlagnahmen.(27) Bezeichnenderweise enthält der Erlaß keine inhaltlichen Angaben über diese Bücher. Es wird lediglich gesagt, es handele sich bei ihnen um ketzerische Schriften (râfizi kitabları). Es läßt sich aber vermuten, daß es die sog. Buyruk waren, die auch später großer Geheimhaltung unterlagen und deren Besitz lediglich bestimmten heiligen Familien, welche die religiöse Führungsschicht stellten, erlaubt war.
Die Tatsache, daß die Bücher aus Persien mitgebracht wurden, zeigt auf eindrucksvolle Weise, daß die Verbindung zu den Safaviden auch in dieser Zeit der schweren Verfolgungen nicht abbrach, und daß die religiöse Leitung der kleinasiatischen Kızılbaş/Aleviten immer noch in den Händen der Nachfolger Cunayds und Ismails lag. Die Verbindung wurde aufrechterhalten durch die halife, die immer wieder nach Persien aufbrachen, um einerseits die Votivgaben der Gläubigen dort abzuliefern, und andererseits die in jener Zeit wohl noch notwendigen Kleidungen - welche vermutlich bei der Initiation der neuen Mitglieder verwendet wurden - nach Anatolien mitzubringen. (28)

Obwohl dies in den Quellen nicht hervorgehoben wird, dürfen wir annehmen, daß die halife, die Gewand und Schwert aus Persien erhielten (29), dort auch in ihrem Amt bestätigt werden mußten. Wahrscheinlich waren Schwert und Gewand, über die ein Sultanerlaß aus dem Jahre 1579 berichtet, Zeichen der Aner-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

kennung als halife.
Des weiteren dürften wir den Ursprung der überaus komplexen sozial-religiösen Organisation der Kızılbaş/Aleviten, wie sie sich uns noch teilweise bis in die Gegenwart hinein zeigt, in dieser Zeit suchen. Vermutlich gehen die "heiligen lineages" (ocak), über die noch ausführlich die Rede sein wird, auf jene halife des 16. Jahrhunderts zurück. Nur, daß sie sich in der späteren Zeit, als die Verbindung nach Persien nachließ, mit dem Bektaşi-Orden organisatorisch verbunden haben.

Die Sultanerlasse aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts dokumentieren die Situation, in der sich die Kizilbas/Aleviten jener Zeit befanden. Sie zeigen des weiteren, daß mehr als ein halbes Jahrhundert nach den grausamen Verfolgungen durch Selim I. die Gefahr, die von den Kızılbaş für den Zentralstaat ausging, immer noch nicht gebannt war.
Die Anmerkungen in den Dokumenten über die Art und Weise, wie die Häretiker als solche hervortraten, lassen vermuten, daß sie sich zu jener Zeit noch nicht in dem Maße der alten schiitischen Tugend der takiya (Verstellung) (30) befleißigten, wie dies in der späteren Zeit offenkundig der Fall war. Hierauf deuten die Berichte über ihre öffentlich gezeigte Ablehnung gegen Sunniten, Verfluchung der ersten drei Kalifen und ihre scheinbar kaum verheimlichte Vernachlässigung der religiösen Pflichtübungen. Auch deutet der Umstand, daß es vom Staat eingesetzten Spionen anscheinend häufig gelang (31), in ihre Kreise einzudringen, möglicherweise darauf hin, daß das später gültige Prinzip der Abstammung als Zugehörigkeitskriterium zu der Gemeinschaft damals noch keine Gültigkeit besaß.
Die über ein halbes Jahrhundert dauernden Verhaftungen und Hinrichtungen vermochten es zwar nicht, alle Kızılbaş zur Aufgabe ihres Glaubens zu bewegen, aber sie zwangen sie doch zum Rückzug aus dem öffentlichen Leben. Sie begannen, vermutlich in den Anfängen des 17. Jahrhunderts, sich verstärkt in entlegenere, unwegsame Gebiete zurückzuziehen, wo sie vor dem Arm des Gesetzes in relativer Sicherheit waren. Von dieser Zeit an ha-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ben sie auch nicht mehr aktiv in die politische Geschichte des Landes eingegriffen. Die osmanischen Machthaber sahen sich damit nicht mehr gezwungen, Maßnahmen, die den früheren vergleichbar gewesen wären, gegen die Kızılbaş/Aleviten zu ergreifen.

Es bedurfte unzähliger Niederlagen, des Todes Zehntausender sowie Demütigungen und Entbehrungen, bis die Hoffnung auf die Möglichkeit, die gerechte Herrschaft eines Mahdi in der Gegenwart herbeiführen zu können, gebrochen war. Wie groß die Verzweiflung über die eigene Lage und wie stark die Hoffnung auf Veränderung gewesen sein muß, wird dadurch deutlich, daß nicht einmal die militärische Niederlage Schah Ismail's gegen die Osmanen den Glauben an ihn und seine Nachfahren schwächen konnte. Der Glaube an die göttliche Substanz der Safaviden, garantiert durch ihre vermeintliche Abstammung von Ali, dem Göttlichkeit zugedacht wurde, hielt jeglicher profanen Erschütterung stand. In dieser Hinsicht widerlegen die Kızılbaş/Aleviten des 16.Jahrhunderts die Behauptung MÜHLMANN s: "Der Mahdi ist in einem eminenten Sinne eine charismatische Gestalt; d.h. er muß sich fortlaufend bewähren, um als Mahdi (Prophet) anerkannt zu werden. Nur ein Adjutant eines Mahdi darf sich besiegen lassen, das hält die Tradition gerade noch aus; aber der Mahdi selbst muß immer siegen." (32)

Auf eindrucksvolle Weise bringen die Lieder der anatolischen Kızılbaş-Dichter die ungebrochene chiliastische Grundstimmung noch in der zweiten Hälfte des 16.Jahrhunderts zum Ausdruck. Die Gedichte Pir Sultan Abdals, des Bauernsohnes aus Banaz bei Sivas, sind die schönsten Zeugnisse der türkischsprachigen Volksliteratur. Gleichzeitig sind sie Dokumente der politischen und sozialen Situation, in der sich breite Schichten des Volkes befanden; und darüber hinaus eine unentbehrliche Quelle für das Verständnis der alevitischen Religion.

Die enge emotionale Bindung an die Safaviden findet in Gedichten wie dem folgenden ihren Ausdruck:

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Yürüyüş eyledi Urum üstüne
Ali nesli güzel Imam geliyor
Inip temenna eyledim destine
Ali nesli güzel Imam geliyor

/Er marschierte auf Rum zu
Der schöne Imam aus dem Stamme Alis kommt
Ich stieg hinunter und küßte ihm die Hand
Der schöne Imam aus dem Stamme Alis kommt/

Doluları adım-adım dağıdır
Tavlasinda küheylanlar bağlıdır
Aslını sorarsan Şah'ın oğludur
Ali nesli güzel Imam geliyor

/Auf Schritt und Tritt teilt er aus das Getränk
In seinem Stall Vollblüter stehen
Fragst du nach seiner Herkunft, so ist er Sohn des Schahs
Der schöne Imam aus dem Stamme Alis kommt/

...
Meydana çıkar görünü-görünü
Kimse bilmez evliyanın sırrını
Koca Haydar Şah-ı cihan torunu
Ali nesli güzel Imam geliyor

/Sein Äußeres ist offenkundig
Doch niemand weiß um das Geheimnis des Heiligen
Er ist Enkel des Großen Haydar, Schah der Welt
Der schöne Imam aus dem Stamme Alis kommt/(33)

Ein anderes Gedicht von einem gewissen Pir Ali, der noch in der ersten Hälfte des 16.Jahrhunderts gelebt haben muß, illustriert die Erwartungen, welche die Kızılbaş/Aleviten in die Safaviden gesetzt hatten:

Osmanlu yanına kalır mi sandun
Nice intikamlar alınsa gerek
Mehdi çıkarsa nic'olur halın
(...)

/Dachtest du, der Osmane bleibt ungestraft
Es ist an der Zeit, große Rache zu nehmen
Was wird aus dir, wenn der Mahdi kommt/
(...)

Gazi Mehdi bir gün Urum'a çıkar
Yezid kal'asını hem burcun yıkar
Oniki Imam'ın sancağın ceker
Kırmızı tac ile salınsa gerek

/Eines Tages kommt der Mahdi nach Rum
Er stürzt die Burg der Yeziden und deine Festung
Er hißt die Fahne der zwölf Imame
Mit der roten Kappe soll sie sich verbreiten/

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Sanma ki Osmanlu yanına kalur
Tanrının arslanı Şah oğlu gelür
Darb ile elinden tahtını alur
Harabende erkan sürülse gerek

/Glaube nicht, der Osmane bleibt ungestraft
Der Löwe Gottes, der Sohn des Schah's kommt
Mit einem Schlag nimmt er dir den Thron
In den Ruinen wird dann erkan (34) abgehalten./

Bir gün bu dünyanın sahibi gelür
Oniki Imam'in hakkını alur
Yezidler arada hem telef olur
Mü'minlerin halı sorulsa gerek

/Eines Tages kommt der Herr der Welt
Nimmt, was zusteht längst den 12 Imamen
Umkommen werden all die Yeziden
Und dann soll man nach den Gläubigen fragen/

Pir Ali der Mehdi gönül yatağı
Kırmızıdır donu yeşil sancağı
Düzelim koşalım bahçeyi bağı
Yezidler aradan sürülse gerek

/Pir Ali sagt, der Mahdi ist das Haus des Herzens
Sein Gewand ist gelb, seine Fahne rot
Laßt uns die Weingärten ordnen
Vertrieben werden sollen die Yeziden/ (35)

Das Osmanische Reich aber erwies sich als stark und bereits ausreichend gefestigt, um die Gefahr, die ihm von den Anhängern des "schönen Imam" drohte, zu bannen. Die Aufstände wurden blutig niedergeschlagen, die verbliebenen Anhänger an den Rand des politischen und kulturellen Geschehens gedrängt. Der Prozeß, in dessen Verlauf die Vertreter einer religiösen und politischen Opposition marginalisiert wurden, war wohl bis zum Ende des 16.Jahrhunderts abgeschlossen. In der Folgezeit verstummten in Anatolien die Volkssänger, die in Worten, wie oben zitiert, das Kommen eines neuen Herren aus dem Stamme Ali's verkündeten. Die Hoffnung auf das Erscheinen des Mahdi, der an den Osmanen Rache nehmen würde, wurde in eine unbestimmte Zukunft verlegt. Diejenigen, welche unbeirrt durch die Verfolgungen an ihrem Glauben festhielten, begaben sich in die geographische und soziale Isolation, wo sie fortan mehr Gewicht auf die Erhaltung ihres Glaubens und die Meisterung des Alltaglebens legten, als auf die Vorbereitung eines

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

möglichen Sturzes der osmanischen Regierung, die sie aber weiterhin als Vertreter des Erzfeindes Yezid betrachteten.

2. Marginalität und Dogmatisierung

In den bisherigen Ausführungen wurde versucht, die historischen Prozesse, in deren Verlauf sich die Religionsgemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten herausbildete, aufzuzeigen. Zusammenfassend muß noch einmal hervorgehoben werden, daß im Anatolien des 14./15.Jahrhunderts eine Volksreligion unter der Landbevölkerung und den Nomaden verbreitet war, welche unter dem Mantel des Islam vor- und außerislamische Elemente bewahrt bzw. in sich aufgenommen hatte. Auf diese sog. islamische 'Vorhofsreligion' gestützt, gelang es den Vertretern der militanten Safaviden, zuerst wohl nur unter den türkmenischen Nomaden, später zunehmend auch unter der seßhaften Landbevölkerung Einfluß zu gewinnen. Die Bindung, die große Teile der anatolischen Bevölkerung zu dem Sufi-Scheichtum in Ardabil hatten, ermöglichtes es den späten Safaviden, sich unter den kleinasiatischen Anhängern des Ordens als religiöse Oberhäupter anerkennen zu lassen, wodurch sie das diesen Gruppen immanente militärische Kräftepotential für ihre machtpolitischen Ambitionen nutzen konnten.

Es besteht kein Anlaß anzunehmen, daß bereits vor der Einflußnahme der militanten Safaviden in Anatolien eine festumrissene Religions- und Kultgemeinschaft der später als Kızılbaş bezeichneten Gruppen existiert hätte. Vielmehr deutet alles darauf hin, daß sich diese Gemeinschaft erst im Laufe der Auseinandersetzungen zwischen den neuen Herren in Persien und den Osmanen herausgebildet hat.
Ihre Mitglieder rekrutierten sich aus den Reihen der sozialen Unterschicht, deren bedingungslose Anerkennung und Unterstützung der Safaviden gleichzeitig Ausdruck ihrer Opposition ge-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

genüber der Staatsmacht war. Nachdem offensichtlich wurde, daß die Herrschaft der Osmanen nicht zu brechen war, zogen sich viele von jenen, die in die Volksaufstände des 16.Jahrhunderts verwickelt waren und zu den Anhängern der Safaviden zählten, in unwegsame, schwer kontrollierbare Regionen zurück. Erst in diesem Stadium der geographischen und sozialen Isolation, der die Kızılbaş/Aleviten fortan unterlagen, scheint sich ihre teilweise bis heute noch gültige sozial-religiöse Organisation entwickelt zu haben.

Demnach wäre das Kızılbaş/Alevitum aus einer im Grunde sozialen Bewegung hervorgegangen; die religiöse Polarität war dabei zweitrangig, sie stellte sich in der krassen Form, wie die historischen und literarischen Zeugnisse aus der zweiten Hälfte des 16.Jahrhunderts zeigen, erst im Laufe der politischen Auseinandersetzung ein. Jede der gegnerischen Parteien berief sich auf die Religion als Legitimation für ihr Vorgehen. Auf der einen Seite schrieben die Safaviden den Namen Alis, zu dessen göttlichen Nachfahren sie sich erklärten, auf ihre Fahnen und fochten gegen die Osmanen um die Vormachtstellung in Persien. Letztere wiederum besannen sich in ihrem Kampf gegen die nunmehr schiitischen Safaviden in einem vorher nie dagewesenen Maße auf die eigentliche sunnitische Ausrichtung ihres Reiches.

Ein großer Teil der osmanischen Untertanen, deren Unzufriedenheit mit den als bedrohlich empfundenen Zentralisationsbestrebungen des osmanischen Staates in einer Reihe von Aufständen ihren Niederschlag fand, schlug sich auf die Seite der Safaviden. Die Herausbildung des Kızılbaş/Alevitums als eine eigenständige Glaubensgemeinschaft fällt also in die Phase der "Erlahmung der Bewegung". MÜHLMANN's Ausführungen über die Dynamik von Bewegungen, von ihm als "Aktionsabläufe" begriffen, scheinen auch hier volle Gültigkeit zu haben: "Je mehr eine Bewegung Bewegung ist, also im Fluß befindlich und mit einer ansteigen-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

den Kurve ihrer Virulenz, um so geringere Bedeutung kommt der organisatorischen Gerüstgebung zu: und in dem Maße, wie das Element der Bewegung erlahmt, erlangen Organisation und bewußte Dogmatisierung eine kompensatorische Bedeutung"(36).

Am Beispiel der Kızılbaş/Aleviten wird deutlich, daß Marginalität Ergebnis eines langen Prozesses auf gesamtgesellschaftlicher Ebene sein kann; in unserem Falle wurde eine Gruppe aufgrund ihrer in erster Linie sozialen und politischen Opposition zum politischen Zentrum in die Marginalität gedrängt. Erst einmal in der Isolation, nahm sie die Züge einer esoterischen Geheimorganisation an; fortan regenerierte sich die Gruppe durch eine strikt endogame Reglementierung der Heiraten, wodurch die Zugehörigkeit zu der alevitischen Sozial- und Kultgemeinschaft ausschließlich durch Geburt erworben wurde. Während in der aktiven Phase der Bewegung sich die Gruppe noch durch neu hinzugekommene Mitglieder ständig erweitern konnte, nahm sie in der nachfolgenden Zeit keine Außenstehenden mehr auf.

Die marginale Situation, in der sich die Kızılbaş/Aleviten nach ihrem Rückzug aus der osmanischen Gesellschaft befanden, erforderte die Schaffung einer Reihe von Institutionen, die dazu dienten, ihre Unabhängigkeit von der Außenwelt zu sichern. Hierzu gehörte neben der Einführung des Endogamiegebotes die Schaffung eines komplexen sozial-religiösen Netzwerks, wobei jeder Kızılbaş/Alevi einem geistigen Führer zugeteilt wurde, der als höchste Instanz in jeder Problemlage diente. Die wichtigste Funktion der sozial-religiösen Führerschicht war die der Rechtsprechung; durch die interne Regelung aller die Gemeinschaft betreffenden Probleme machte sich das Kızılbaş/Alevitum weitgehend rechtsautark. Die Sanktionen, welche die religiösen Führer verhängten, waren darauf ausgerichtet, möglichen Spaltungen und größeren Konflikten innerhalb der Gemeinschaft vorzubeugen. Denn die Zugehörigkeit zur Gruppe, die Solidarität und Unterstützung der Mitglieder unter-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

einander war lebensnotwendig für Menschen, die außerhalb der Gruppe keine Aussicht auf Aufnahme hatten. In diesen Zusammenhang gehört auch die Bedeutung der Institution der "Wegbruderschaft": sie diente der weiteren Festigung der Gruppensolidarität.

Da wir über keine Quellen verfügen, die es ermöglichen würden, uns über den Prozeß der Institutionalisierung und Dogmatisiesierung innerhalb des Kızılbaş/Alevitums ein klares Bild zu machen, müssen diese Ausführungen als hypothetisch betrachtet werden. Der Umstand, daß in den historischen Zeugnissen des 16.Jahrhunderts sich nirgends Hinweise auf eine der späteren vergleichbare Organisierung desKızılbaş/Alevitums finden lassen, stützt jedoch die Überlegung, wonach es sein organisatorisches Gefüge als esoterische Glaubensgemeinschaft erst in der Isolation erhielt. Auch weisen die oben angeführten sporadischen Nachrichten auf eine spätere Einführung des Endogamiegebots hin.

Ein weiterer Umstand ist in diesem Zusammenhang noch von Bedeutung: während die Sultanerlasse auf eine enge Verbindung zu den Safaviden hindeuten, finden sich in ihnen keine Anhaltspunkte für eine organisatorische Verknüpfung der Kızılbaş/Aleviten mit dem Bektaşi-Orden. Aber gerade die organisatorische Verbindung zwischen Alevi- und Bektaşitum ist charakteristisch für die spätere Periode und ist teilweise noch in unseren Tagen von Gültigkeit. Auf die Art und Weise dieser Verbindung wird noch einzugehen sein. Hier interessiert lediglich die Frage, wie und warum es zu dieser Verbindung gekommen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

3. Die Verbindung zwischen dem Bektaşi-Orden und dem Alevitum

Die rege Verbindung zwischen den anatolischen Kızılbaş und den Safaviden, die durch die Vermittlung der halife noch im 16. Jahrhundert bestand, durfte in der Folgezeit immer mehr eingeschränkt worden sein. Eine der Gründe hierfür lag in der Wachsamkeit der Pforte, welche die Grenzen nach Persien abriegeln und die safavidischen Stellvertreter (halife), soweit sie deren im Lande habhaft werden konnte, aufgreifen und hinrichten ließ. Auf der anderen Seite aber dürfte die in Persien nach 1501 einsetzende Entwicklung in Richtung Theologisierung und Vergesetzlichung auf der Grundlage der Zwölferschia das Interesse der Safaviden selbst an einer Aufrechterhaltung der Verbindung zu den ehemaligen Ordensanhängern geschwächt haben; dies sicherlich umsomehr, als im Zuge der Festigung des Staatwesens auf deren Unterstützung leicht verzichtet werden konnte. Die auf dieser Weise von ihrem religiösem Zentrum abgeschnittenen Safaviden-Anhänger vollzogen zwar nominell deren Hinwendung zur Zwölferschia mit, haben jedoch - ohne entsprechende religiöse Leitung - ihre Theologie und Gesetze nicht übernommen. So kam wohl das verbale Bekenntnis der Kızılbaş zur Zwölferschia (Caferiya) zustande, während sie in Glaube und Ritual weiterhin einer heterodoxen, volkstümlich-mystisch geprägten Religiosität verhaftet blieben.

Eine prinzipiell ähnliche Entwicklung wie nach der safavidischen Staatsgründung in Persien läßt sich zur selben Zeit auf der religiösen Ebene im Osmanischen Reich beobachten. Im Zuge der politischen Polarisierung zwischen beiden Staaten erfolgte bei den Osmanen eine eindeutige Hinwendung zum sunnitischen Islam, wohl als ideologische Antwort auf die Ausrufung und Durchsetzung der Schia in Persien. Erst vom 16. Jahrhundert an ist es berechtigt, von der Sunna als offizieller Religion im Osmanischen Reich zu sprechen.(37) Je mehr sich die vom Staat geforderte sunnitische Richtung im Lande durchsetzte, desto mehr gerieten die Kızılbaş, sozial und politisch bereits ohnehin in die Marginalität abge-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

drängt, auch religiös in die Isolation. In dieser Situation aber dürfte sich bei ihnen das Bedürfnis nach einer sozialen und religiösen Instanz verstärkt haben, welche die frühere Funktion des safavidischen Ordenszentrums übernehmen konnte.Tatsächlich kam diese Rolle in der Folgezeit dem mystischen Derwischorden der Bektaşi zu.

Im Zuge der türkmenischen Einwanderung nach Kleinasien kamen zahlreiche Derwische aus Mittelasien nach Anatolien, die unter der ländlichen Bevölkerung großes Ansehen als wundertätige, heiligmäßige Männer genossen. Diese wandernden Gottesmänner, deren Glaubensvorstellungen in vielerleit Hinsicht im Gegensatz zu den Lehren des Hoch-Islam standen, hatten bereits in Mittelasien großen Einfluß unter den Türkvölkern entfalten können. Sie waren es, die vom 10. Jahrhundert an den Türken die neue Religion Mohammeds nahegebracht haben.(38) In der Tradition der volkstümlichen islamischen Mystik stehend, vermochten sie es, sich dem vorgefundenen religiösen Milieu anzupassen, außer- bzw. vorislamische Elemente in ihren Glaubenskomplex aufzunehmen und gegebenenfalls im Sinne des Islam umzudeuten. An sie konnten sich die Menschen mit ihren alltäglichen Sorgen wenden und aufgrund der ihnen zugestandenen Heiligkeit von ihnen Linderung ihrer Nöte erwarten. Die Derwische standen daher der einfachen Bevölkerung weit näher als die Vertreter des Hoch-Islam, "der gerade wegen seines bekannten Rationalismus dem Gemüt der Massen zu wenig zu bieten hatte."(39) Die Derwische ließen sich in den verschiedensten Regionen des Landes nieder, errichteten Klöster und Einsiedeleien und schickten ihre missionierenden Jünger unter die Leute, die somit für die Verbreitung ihres Rufes Sorge trugen.

Gegen Ende des 16. Jahrhunderts, als sich die uns hier interessierenden Ereignisse abspielten, war das Land bereits von einem dichten Netz von Derwischklöstern durchzogen.(40) Aber nicht nur in den ländlichen Gebieten hatte das Derwischwesen großen Zulauf: "In Wirklichkeit stand (...) das ganze osmanische Reich im Bann des Sufitums, das nur in den verschiedenen Bevölkerungs-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

schichten unnter der offiziellen Sunna verschieden extreme Formen annahm."(41) Der volkstümlichste und sicher unorthodoxeste unter den zahlreichen kleinasiatischen Derwischorden war derjenige der Bektaşi, der sich mehr als andere Bruderschaften der "religiösen Unterschicht" anpaßte und daher auch am stärksten volksislamischen Ideologien erlag.(42)

Die Überlieferung schreibt die Gründung des Bektaşi-Ordens einem Mann namens Hacı Bektaş zu, der im 13. Jahrhundert als Abgesandter des großen türkischen Mystikers Ahmed Yesevi aus Chorasan eingewandert sein soll.(43) Nach längerer Wanderung ließ er sich in dem heute nach ihm benannten Ort (Hacıbektas, früher Solucakarahüyük) nieder und errichtete dort ein Derwischkloster (zaviye), von wo aus er seine Stellvertreter (halife) in weite Teile Anatoliens entsandte.(44) Das Wenige, was wir über Hacı Bektaş wissen, weist ihn als einen in schiitischer Tradition stehenden Mystiker aus.(45) Dafür, daß er irgendwelche extreme Ideologien vertreten hätte, finden sich in den spärlichen Quellen keine Hinweise. Auch die Lebensgeschichte Hacı Bektaş's (Vilâyet-Nâme), die trotz ihrer legendenhaften Züge nicht ohne historische Relevanz ist, zeigt, daß die von Hacı Bektaş vertretene Lehre der Heterodoxie seiner späteren Anhänger fernstand.(46)
Nach der Angabe des Vilâyet-Nâme gab es in Anatolien zu Lebzeiten von Hacı Bektaş 36 000 halife, von denen 360 im ständigen Dienst des Heiligen standen.(47) Ist diese Zahl sicherlich auch übertrieben, so muß es im Land doch eine große Zahl von iniziierten Bektaşi-Derwischen gegeben haben, die von ihren Wohnsitzen aus in Verbindung mit dem Mutterkloster standen. Nach dem Tod solcher Derwische entwickelten sich um ihre Grabstätten eine Art religiöse Zentren, wohin im Vertrauen auf die - übber den Tod hinaus wirkende - Wunderkraft (keramet) der Heiligen weiterhin Wallfahrten unternommen wurden. Häufig übernahmen Nachfahren oder Jünger eines verstorbenen Derwischs die Pflege von dessen Grabstelle und auch dessen Rolle als Heiliger: die direkte oder auch später hergestellte fiktive Abstammung garantierte ihnen den Besitz von keramet, auf dem sich die Anerkennung als Heiliger im

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Volk gründete.
Möglicherweise waren es diese frühen Bektaşi-Jünger bzw. halife, die es verstanden, die Kızılbaş/Aleviten, die sich nach dem Abreißen der Verbindung zu den Safaviden im Osmanischen Reich auch religiös in der Marginalität befanden, an den Orden zu binden. Leider verfügen wir über keine Quellen, die den historischen Verlauf der für die spätere Zeit belegte organisatorische Anbindung der Kızılbaş/Aleviten an das Bektasitum erhellen würden. Die religiöse Dichtung zeigt jedoch eindeutig, daß bereits im 17. Jahrhundert Hacı Bektaş als oberster pir der Kızilbaş/Aleviten an die Stelle der safavidischen Ordensscheihe getreten ist. Der Vorsteher im Mutterkloster der Bektaşi-Derwische in Hacıbektaş galt nunmehr als oberste Autorität in allen religiösen und gesellschaftlich relevanten Fragen für die Mehrheit der alevitischen Gemeinden Anatoliens.

Trotz seiner deutlichen anti-sunnitischen Einstellung war der Bektaşi-Orden bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts von staatlicher Seite nie schwerwiegenden Repressalien ausgesetzt. Dies mag zum einen darin begründet liegen, daß er auch in städtisch-höfischen Kreisen über Mitglieder und Fürsprecher verfügte, zum anderen aber auch in seiner Verbindung mit dem Janitscharenkorps.(48) Das politische Gewicht dieser Elite-Soldaten dürfte eine nicht geringe Schutzfunktion für diie Bektaşi erfüllt haben. Es stellt sich aber auch die Frage, ob nicht gerade die Verbindung der Bektasi mit den Kızılbaş/Aleviten ihnen die staatliche Duldung gesichert hat. Die Regierungsstellen könnten doch in dieser Verbindung die Möglichkeit gesehen haben, die staatsgefährdende Häresie jener Gruppen durch die - immerhin gemäßigteren - Bektaşi in geordnetere Bahnen zu lenken und auf diese Weise indirekt zu kontrollieren. MELIKOFF vermutet sogar, daß die Pforte sich direkt in innere Angelegenheiten des Ordens einmischte, und zwar durch eine Intervention zugunsten von Balım Sultan als Ordensleiter, um die dahin mit den Bektaşi in Verbindung stehenden heterodoxen Landbevölkerung durch eine, gewissermaßen von oben gesteuerte, straffere Organisation unter ihre Kontrolle zu be-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

kommen.(49)
Balım Sultan, der die Ordensleitung in Hacıbektas um 1500 übernahm, führte radikale Neuerungen ein, die dem Orden erst das Gepräge gaben, das für ihn bis in unser Jahrhundert hinein charakteristisch war. Die für die spätere Zeit bezeichnende Zweiteilung des Ordens scheint unter seiner Leitung aufgekommen zu sein. Zwei voneinander scharf getrennte Gruppen konkurrierten fortan um die Ordensführung: die zölibatären baba, die jenen Derwischen vorstanden, welche das Gelübde der - unter Balım Sultan eingeführten - Ehelosigkeit ablegten, und die çelebi, deren Würde sich in der Familie vererbte. Letztere hielten sich für direkte Abkömmlinge des legendären Heiligen Hacı Bektaş und nannten sich bel evlatları, d.h. Kinder der Lende, im Gegensatz zu den Derwischen, die sich als yol evlatları, d.h. Kinder des Weges, bezeichneten.(50)
Die Mehrheit der dörflichen Kızılbaş/Alevi-Gruppen erkennt lediglich die çelebi, die Kinder der Lende also, als oberste religiöse Autoritäten an. Das in städtischen Kreisen vertretene Bektaşitum war dagegen mit dem baba-Zweig verbunden und hatte - bis auf wenige mir bekannte Fälle - keine Beziehung zu den sog. Dorf-Aleviten.
Es ist also das Für oder Wider des genealogischen Prinzips, das das Bektaşitum spaltet. Die Kızılbaş/Aleviten, bei denen das Kriterium der legitimen Geburt über die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft entscheidet, wählten als oberste religiöse Autorität jene Gruppe im Bektaşitum, die sich ebenso durch ihre - wenn auch fiktive - Genealogie legitimiert.(51) Demgegenüber stand der baba-Zweig im Orden jedem offen, der sich nach geeigneter "Lehrzeit" als würdig erwies, das Gelübde als Bektaşi abzulegen und in die geheime Lehre initiiert zu werden.

Wie später noch die Behandlung von Glaubenslehre und Ritual im Kızılbaş/Alevitum zeigen wird, entsprechen sie in vielerlei Hinsicht denen der Bektaşi, auch wenn bei den ersteren die tiefgründigen mystisch-philosophischen Spekulationen sich vermissen lassen. Diese Übereinstimmung in Glaubensfragen sowie die reli-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

giöse und organisatorische Verbindung zu den Kinder der Lende begründen, daß sich ein Großteil der Kızılbaş/Aleviten gleichzeitig als Bektaşi bezeichnet. Auf der anderen Seite muß bemerkt werden, daß nicht alle Gruppen, die zu dieser Glaubensgemeinschaft gehören, mit dem Bektaşitum in Verbindung stehen und die Autorität der çelebi für sich anerkennen. Diese Gruppen, die sonst in Fragen der Religion keine nennenswerten Abweichungen von den übrigen alevitischen Gruppen aufweisen, haben ihre eigenen "heiligen Familien", ocak, die ihre Legitimation als geistige Führer durch ihre Abstammung von einem der zwölf Imame, in der Regel Musa-i Kazim, dem siebten Imam, ableiten.
Während die erste Gruppe, wie noch zu zeigen sein wird, als unmittelbare, sozusagen niedrigere religiöse Instanz auch über ocak verfügt, deren Mitglieder jedoch nur mit Erlaubnis und Bestätigung der çelebi amtieren dürfen, verweigert die zweite ihnen diese Autorität. Nach der Angabe ULUSOYs - Sohn des letzten çelebi in Hacıbektaş - gehören etwa 90% der anatolischen Kızılbaş/Aleviten der ersten Gruppe an. (52)

Der Umstand, daß die beiden alevitischen Gruppen - d.h. also diejenigen, die mit dem Bektaşitum verbunden sind, auf der einen und jene, die über unabhängige ocak verfügen auf der anderen Seite - in Fragen des Glaubens und des Rituals weitgehende Übereinstimmung aufweisen, stützt die Annahme, daß die Einbindung des Kızılbaş/Alevitums in das Bektaşitum tatsächlich erst zu einer Zeit stattgefunden hat, als ersteres bereits als eine Glaubensgemeinschaft mit festen Dogmen und Ritualen herausgebildet war. Dies würde aber auch bedeuten, daß das Bektaşitum, so es wie uns seit dem 16. Jahrhundert entgegentritt, in entscheidender Weise vom Gedankut derer beeinflußt wurde, die es für sich als Anhänger gewinnen konnte.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

4. Kızılbaş oder Alevi: Fremd oder Eigenbezeichnung?

Im Vorhergehenden wurden die mit den Safaviden und später mit den Bektaşi in Verbindung stehenden heterodoxen Gruppen in Anatolien als Kızılbaş/Alevi bezeichnet: Eine Lösung, die mir in Anbetracht der historischen Entwicklung angemessen erscheint. Denn während Angehörige der hier darzustellenden Glaubensgemeinschaft sich heute in aller Regel als Alevi bezeichnen, ist dieser Name in den vorausgehenden Jahrhunderten als ausschließliche Eigenbezeichnung nicht nachweisbar. Die historischen Dokumente des 16. Jahrhunderts verwenden die Bezeichnung Kızılbaş oder sprechen mehr allgemein von rafizi, ein Ausdruck, der für Ketzer, Häretiker steht. MELIKOFF meint, daß Alevi als Selbstbezeichnung dieser Gruppen erst im Laufe des letzten Jahrhunderts aufgekommen sei, und zwar aus dem Bedürfnis heraus, den negativ beladenen Begriff Kızılbaş zu vermeiden.(53) In ihren Arbeiten zieht MELIKOFF den Terminus Kızılbaş vor, mit der Begründung, daß Alevi vom historischen Standpunkt her betrachtet Nachkommen Alis bedeute und in Iran ausschließlich in diesem Sinne gebraucht werde.(54) Trotz der Richtigkeit ihrer Ausführung muß bemerkt werden, daß der Terminus Alevi in Anatolien mit der Zeit einen Bedeutungswandel erfuhr. Alevi steht hier nicht nur für die Nachkommen Alis, die in der Regel als seyid bezeichnet werden, sondern auch für jene Gruppen, in deren Glaubenskomplex Ali eine hervorragende Bedeutung zukommt. In diesem Sinne gibt GÖLPINARLI, der große türkische Islamforscher, zwei Definitionen für den Terminus Alevi:

a. Aus der Nachkommenschaft Alis, seyid.
b. Diejenigen, die nach dem Tod Mohammeds Ali als Kalifen anerkennen.(55)

Die Frage bleibt dabei, ob die Bezeichnung Alevi für jene Gruppen in Kleinasien, die uns hier beschäftigen, tatsächlich erst seit dem 19. Jahrhundert gebräuchlich ist und wenn ja, welcher Name bis dahin als Selbstbezeichnung Gültigkeit hatte.
Bei der Beurteilung dieser Frage sind wir in erster Linie auf die alevitischen Gedichte und die Katechismen (Buyruk: Gebot)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

angewiesen, da die historischen Quellen lediglich vom Standpunkt der Gegner aus Zeugnis ablegen. Auch die Heiligengeschichte Hacı Bektaş's liefert zu diesem Punkt keine Informationen; der Ausdruck Alevi kommt dort nur einmal in der Form Alevi saçlu, d.h. mit Alevi-Haaren, vor. Nach GÖLPINARLI sind damit die seyid gemeint, die zu jener Zeit lange Haare trugen.(56) Die religiösen Gedichte, die als die besten Selbstzeugnisse der Kızılbaş/Aleviten betrachtet werden können, zeigen, daß der Terminus Alevi in früherer Zeit als allgemeine Bezeichnung nicht verbreitet war. Immerhin zeigt aber das sporadische Vorkommen der Bezeichnung Alevi in den Gedichten, daß sie als Eigenname - wenn auch keine ausschließliche - vor dem 19. Jahrhundert durchaus existierte. Kul Himmet, einer der bedeutendsten alevitischen Dichter des 17. Jahrhunderts, schreibt in einem Gedicht:

Cümle bir mürşide demişler belî
Tesbihleri Allah Mohammed Alî
Meşrebi Huseynî ismi Alevî
Muhammed Alî'ye çıkar yollari

/Sie alle sagten ja zu einem mürşid
Ihre Gebetskette ist Allah Mohammed Ali
Ihre Eigenschaft ist Huseyni, ihr Name Alevi
Ihr Weg führt zu Mohammed Ali/ (57)

Auch in einem Pir Sultan Abdal zugeschriebenen Gedicht finden sich die Ausdrücke Huseyni und Alevi nebeneinander, und zwar in der Bedeutung einer Selbstbezeichnung:

Imam-i Câferden aldık icazet
Musa-yi Kâzimdan farz ile sünnet
Müminlere rahmet, Yezid'e lânet
Hüseynî'yim, Alevîyim, ne dersin

/Wir haben die Erlaubnis von Imam Cafer
Farz und sünnet stammen von Musa Kazim
Gnade dem Gläubigen, Fluch dem Yezid
Ich bin Hüseyni, ich bin Alevi, was sagst du nun/ (58)

Der Ausdruck Hüseyni bezieht sich auf die Anhängerschaft Hüseyins, Ali's Sohn, der bei allen Schiiten und schiitisch gefärbten Gruppen hoch in Ehren steht. Die Berufung auf Cafer Sadik als Begründer der Rechtsschule (mezhep) der Caferiya, als deren Angehörige die Kızılbaş/Aleviten ebenso wie die Bektaşi sich begreifen, ist häufiger in den Gedichten zu finden. So

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

z.B. in der folgenden Zeile aus einem Gedicht, das Hatayi (Schah Ismail) zugeschrieben wird:

Imam Ca'fer kullariyuz
/Wir sind Sklaven von Imam Cafer/ (59)

Auch ein anderer alevitischer Dichter des 17. Jahrhunderts bezeichnet die Zwölferschia (Caferiya) als seine Konfession:

Mezhebim Ca'ferüs-Sâdik-ul metîn
/Meine Konfession ist die des standhaften Cafer Sadik/ (60)

Daß sich die Kızılbaş/Aleviten und mit ihnen die Bektaşi als Caferi bezeichnen, zeugt von dem Bestreben, sich einer der anerkannten Rechtsschulen des Islam anzuschließen.(61) Die eigene Assosizierung mit der Zwölferschia war jedoch einseitig, denn von deren offiziellen Vertretern wurden die Kızılbaş/Aleviten ebenso wie von sunnitischen Theologen als Häretiker angesehen.

Aber abgesehen davon, daß die Glaubensgemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten vom theologischen Standpunkt nicht als zwölferschiitisch angesehen werden kann, deutet die häufige Erwähnung des Namens von Cafer Sadik und die Berufung auf die mezhep der Caferiya in den Gedichten noch nicht darauf hin, daß der Ausdruck Caferi eine allgemein verbreitete und von den Mitgliedern dieser Glaubensgemeinschaft für sich akzeptierte Bezeichnung gewesen ist. Nicht einmal in den Katechismen, die sich ausdrücklich auf den 6.Imam als Urheber berufen, wird die Gemeinschaft mit irgendeinem feststehenden Begriff bezeichnet. Ebenso wie in den meisten Gedichten, ist dort die Rede von dem "Streber auf dem Weg", wobei lediglich der "Weg" als der von Ali und den zwölf Imamen definiert wird.
So schreibt Nesimi an einer Stelle:

Sorma be birader mezhebimizi
Biz mezhep bilmeyiz, yolumuz vardır

/Frage nicht, Bruder, nach unserer mezhep
Wir haben keine mezhep, nur einen Weg/ (62)

Am häufigsten definieren die Kızılbaş/Aleviten-Dichter sich selbst und ihre Glaubensgemeinschaft nach den Grundsätzen ihrer Religion, wie hier Kul Himmet:

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Biz Muhammed Alî diyenlerdeniz
Dergâhına gider bu yollarımız
Şol güzel Alîyi sevenlerdeniz
Düvazde'mam okur bu dillerimiz

/Wir sind von denen, die Muhammed Ali sagen
Unser Weg führt zu seinem Kloster
Wir sind von denen, die Ali lieben
Unsere Zunge zitiert die zwölf Imame/ (63)

Die Kızılbaş/Aleviten betrachteten sich als die "gerettete Gemeinschaft", Gürûh-i Nâcî. Sie bezogen sich dabei auf einen Mohammed zugeschriebenen Ausspruch, in dem der Prophet gesagt haben soll: "Meine Gemeinschaft wird in Bälde in 73 Gruppen auseinanderfallen. Sie alle sind der Hölle, nur eine von ihnen wird gerettet." (64)

Kimse bilmez kimdir bizim ulumuz
Anlıyamaz Yezid bizim dilimiz
Muhammed Ali'ye çıkar yolumuz
Ey güruh-i nâcî size aşk olsun

/Niemand weiß, wer unser Fürst ist
Unsere Sprache versteht nicht der Yezid
Unser Weg führt zu Mohammed Ali
Liebe sei mit dir, gerettete Gemeinde/

Nâcî güruhunun parlıyor mâhi
Nâcîler olmuştur sırrın âgâhi
Nuh'un gemisine bindik biz dahi
Ey güruh-i nâcî size aşk olsun

Der geretteten Schar Mond leuchtet
Die Geretteten sind Eingeweihte des Mysteriums
Wir sind es, die Noah's Arche bestiegen
Liebe sei mit dir, gerettete Gemeinde/ (65)

Obiges Gedicht stammt aus der Feder Sersem Abdals, der Mitte des 16.Jahrhunderts als zölibatärer baba die Leitung dieses Zweiges in Hacıbektaş innehatte. Aber auch in einem Gedicht von Schah Hatayi, das in dem "Großer Buyruk" genannten Katechismus der Kızılbaş/Aleviten aufgenommen wurde, ist von dieser "geretteten Gemeinschaft" die Rede:

Nâcî derler bir gürûha uğradım
Hep biri birinin almış elini

/Ich besuchte eine Schar, die die Gerettete hieß
Sie alle hielten sich an der Hand/ (66)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Lala Sultan, ein alevitischer Dichter des 16. Jahrhunderts in Azerbaidschan, sagt an einer Stelle ebenfalls:

Gürûh-i Nâcî biziz
/Die gerettete Gemeinde sind wir/ (67)

Ebenso kommt die Bezeichnung Gürûh-i Nâcî bei dem wohl bedeutendsten alevitischen Dichter Pir Sultan Abdal vor:

Nâcî derler dört güruhun biriyim
/Ich gehöre zu einer der vier Gemeinden, die man die gerettete nennt/ (68)

Nach GÖLPINARLI sind hier jene vier Gruppen von Derwischen gemeint, die als Abdalân-i Rum, Gaziyân-i Rum, Ahiyân-i Rum und Baciyân-i Rum bezeichnet.(69)

In einem Gedicht des Aşık Hüseyin finden sich mehrere Bezeichnungen, die einmal mehr die Annahme stützen, daß es in der Vergangenheit keine allgemeingültige Selbstbezeichnung jener Gruppen, die in den historischen Quellen der Osmanenzeit als Kizilbaş genannt wurden, existierte.

Aslımız neslimiz Muhammed Ali
Pirimizdir Hacı Bektaş Veli
Şah-i Merdan kuluyuz biz Alevi
Biz, Mehdî-i sahip-zaman askeri

/Wir sind die Nachkommenschaft Mohammed Alis
Unser Führer ist Hacı Bektaş Veli
Wir sind Alevi, Sklaven des Schahs der Tapferen
Wir sind die Soldaten der Zeit, in der der Mahdi herrscht/

Mezhebimiz Câfer, güruh-i Nâcî
Câferi olmayan kaldı Hâricî
Hâricî'yi keser Mehdi kılıcı
Biz, Mehdî-i sahip-zaman akeri

/Unsere Konfession ist Cafer, die gerettete Gemeinschaft
Wer nicht Caferi ist, ist unser Gegner
Den trifft des Mahdis Schwert
Wir sind Soldaten der Zeit, in der der Mahdi herrscht/ (70)

Nach dem Zeugnis der zitierten Gedichte, die nur eine kleine Auswahl aus dem reichhaltigen Schatz der Alevi/Baktaşi-Literatur darstellen, können als Selbstbezeichnung dieser Religionsgemeinschaft folgende Begriffe genannt werden:
Caferi, Hüseyni, Alevi, Gürûh-i Nâcî und natürlich auch Bektaşi. Heute noch begegnet man dem Phänomen, daß ein Teil der Gläubigen, die sich einerseits als Alevi bezeichnen, sich gleichzeitig als Bektaşi titulieren. Andere wiederum lehnen

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

die Bezeichnung Bektaşi für sich ab. MELIKOFF berichtet sogar über ausgesprochene Feindseligkeiten der Kızılbaş gegenüber den Bektaşi. Als sie zu erkennen gab, daß sie mit einem Bektaşi in Verbindung treten wollte, wurde ihr sogar bedeutet, sie müsse schon zwischen ihnen und den Bektaşi wählen. (71) Leider sagt MELIKOFF nicht, wo ihr das passiert ist. Es müßte sich aber um eine Gruppe gehandelt haben, welche an eine eigene, von Hacıbektaş unabhängige ocak gebunden war. Denn die Erfahrung zeigt, daß jene alevitischen Gruppen, deren ocak-Angehörige in direkter Abhängigkeit mit den Bektaşi-çelebi stehen, sich in der Regel auch als Bektaşi bezeichnen. In dieser organisatorischen Differenz dürfte auch der Umstand begründet sein, daß vielerorts zwischen Bektaşi- und Alevi- bzw. Kızılbaş-Dörfern unterschieden wird.

Die häufig geäußerte Meinung, nach der Mitglieder dieser Religionsgemeinschaft die Bezeichnung Kızılbaş, weil pejorativ und fremdbestimmt, für sich ablehnen würden, ist wohl so allgemein nicht aufrechtzuerhalten. Auch wenn der Begriff Alevi in unserer Zeit immer mehr an Verbreitung gewinnt, bleibt festzuhalten, daß Mitglieder der alten Generation sich noch in der Regel als Kızılbaş bezeichnen. Das läßt darauf schließen, daß dieses Wort in der Vergangenheit durchaus auch als Eigenbezeichnung in Gebrauch war. Man ist und war sich der abfälligen Bedeutung, die dem Wort Kızılbaş in der Außenwelt zukam, bewußt; es waren, so scheint es, eher die mit dem Begriff in Verbindung gebrachten Inhalte, gegen die man sich wendete, weniger der Begriff Kızılbaş selbst. Betrachtet man die Erklärungsversuche der Gläubigen über den Ursprung des Wortes Kizilbaş, so sind sie allesamt positiv. Es ist hier, ebenso wie seinerzeit bei den Safaviden, das Bestreben zu erkennen, den Begriff auf einen ehrenhaften Ursprung zurückzuführen. Auffallend ist allerdings, daß unter den Kızılbaş/Aleviten der Türkei seine Entstehung in die Zeit der islamischen Frühgeschichte verlegt wird. Die häufigsten Ursprungslegenden sind folgende:

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

1. Während der Schlacht von Siffin waren die Anhänger Alis nicht von denen Muavijjas zu unterscheiden, und aus diesem Grunde kam es dazu, daß Alis Leute aus Unkenntnis einander bekämpften. Um solche Fälle zu vermeiden, ordnete Ali seinen Soldaten an, fortan eine rote Kopfbedeckung zu tragen, um sich im Kampf sofort erkennen zu können. Seitdem werden Alis Parteigänger als Kızılbaş bezeichnet.
Der Bektaşi-Dichter Hüsnü Baba gedenkt dem Vorfall in einem Gedicht:

Birbirin kırdı o şah askeri hod bilmediler
Çünkü islâm idi surette o müşrik gidiler
Fark için asker-i şah kırmızı giymiş idiler
Çün Ali şah-i Kızılbaş, ben anın bendesiyim

/Sie schlugen einander, die Kämpfer des Schahs, da sie sich nicht erkannten
Denn sie sahen islamisch aus, die heidnischen Schufte
Der Unterscheidung wegen trugen die Kämpfer des Schahs rot
Ich bin sein Diener, Kızılbaş Schah Ali/ (72)

2. Als Ali in Kufa durch einen Schwerthieb des Ibn-i Mülcem am Kopfe verwundet wurde, färbte das herausströmende Blut seinen Turban rot, so, daß es aussah, als ob er eine rote Kopfbedeckung trüge. In Erinnerung an dieses traurige Ereignis nannten sich seine Anhänger Kızılbaş.

3. Seltener wird eine Verbindung zwischen den Anhängern Haydars und Ismails und der Bezeichnung Kızılbaş hergestellt.

4. Eine etwas aus dem Rahmen fallende Geschichte besagt, daß während eines Kampfes Ali ein Zahn ausgeschlagen wurde. Er wies einen Diener an, den Zahn an einer Stelle zu begraben, die noch nie von einem Fuß berührt wurde. Währenddessen strich er sich mit der blutigen Hand über die Haare, die daraufhin eine rote Färbung annahmen, woher auch der Name Kızılbaş herrühren würde. (73)

Interessant ist hier die Parallele zu der Legende, in der Hacı Bektaş seiner Anhängerin Kadıncık Ana befiehlt, das Wasser, das sein Nasenblut enthält, an einer noch unberührten

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Stelle zu begraben. Es handelt sich hierbei vermutlich um eine Vorstellung, nach der dem Blut wundersame Eigenschaften, im positiven wie im negativen Sinne, zugeschrieben werden. Die Analogie in der Behandlung des Blutes und blutiger Knochen der Opfertiere ist dabei nicht zu übersehen.

Allgemein kann festgehalten werden, daß dem Wort Kızılbaş seitens der so Bezeichneten durchaus nicht in dem Maße Ablehnung entgegengebracht wird, wie in der türkischen Literatur so oft angenommen wird. Dafür, daß die Träger dieses Namens wegen der Bezeichnung sogar einen gewissen Stolz nicht verhehlen, lassen sich noch weitere Beispiele finden. Dabei ist es zweitrangig, daß es sich hierbei wohl um eine verständliche Reaktion handelt, eine in ihrer Intention abfällige Bezeichnung, da sie nun mal nicht aus der Welt zu schaffen ist, mit Würde zu tragen. Der Bektaşi-Dichter Hilmi Dede sagt:

Zahid dese bize ne gam, Kızılbaş
Naksini almakta olmuşuz nakkaş
Pirimiz Hünkârdır hem Haci Bektaş
Erenler bâbının kurbanıyız biz

/Was grämt es uns, wenn der Fromme uns Kızılbaş nennt
Wir nahmen sein Ornament und wurden so Maler
Unser geistiger Führer ist Hacı Bektaş
Wir sind die Opfer an der Tür der Heiligen/ (74)

Nach den Aussagen der Gedichte, wie auch den Geschichten, die den Ursprung der Bezeichnung Kızılbaş betreffen, kann in der Frage der Eigenbezeichnung zusammenfassend festgehalten werden, daß der Terminus Alevi seit dem 16.Jahrhundert zwar gebräuchlich war, auch wenn er nicht ausschließlich als Eigenname von den "Leuten des Weges" benutzt wurde. Weiterhin kann davon ausgegangen werden, daß auch der Terminus Kızılbaş, anfänglich von den politischen Gegnern der Gemeinschaft benutzt, mit der Zeit als Eigenbezeichnung akzeptiert wurde. Daher erscheint es mir angebracht, beide Bezeichnungen, sowohl Alevi wie auch Kızılbaş zu verbinden. Dadurch entfällt auch die Notendigkeit, die beiden Bezeichnungen je nach der behandelten historischen Periode unterschiedlich zu gebrauchen.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

III. Das Kızılbaş/Alevitum im 20.Jahrhundert

1. Die Kızılbaş/Aleviten in der republikanischen Ära

Durch die umfangreichen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen im Zuge der kemalistischen Revolution erfuhr auch das Kızılbaş/Alevitum eine entscheidende Umgestaltung. Die Ausdehnung staatlicher Kontrollmechanismen auf bis dahin weitgehend unabhängige Gebiete, vor allem in den östlichen Regionen des Landes, die Einbeziehung ehemals peripherer Regionen in die marktwirtschaftliche Produktion, der Ausbau des Verkehrs- und Kommunikationsnetzes und nicht zuletzt die Einführung der allgemeinen Schulpflicht lösten die Kızılbaş/Aleviten aus ihrer räumlichen und sozialen Marginalität heraus und leiteten eine verstärkte Interaktion zwischen ihnen und den Repräsentanten des Zentrums ein.

Mustafa Kemal Paşa, genannt Atatürk, muß erkannt haben, mit welchem Hilfspotential er in der alevitischen Bevölkerung des Landes bei seinem Kampf gegen die alte Ordnung rechnen konnte. Zumindest zwei Grundsätze der kemalistischen Politik, Laizismus und Modernismus, hatten alle Chancen, bei den Kızılbaş/Aleviten offenes Gehör zu finden. Denn während die Prinzipien des Modernismus im kemalistischen Sinne bei der religiösen sunnitischen Bevölkerung auf Widerstand stoßen mußten, enthielten sie vieles von dem, was im Kızılbaş/Alevitum seit Jahrhunderten praktiziert worden war, besonders was die Stellung der Frau in der Gesellschaft anging. Aber was am wichtigsten gewesen sein dürfte, war die Aufhebung des Kalifats und der islamischen Gerichtsbarkeit, der şeriat. Dies, und die damit einhergehende Abschaffung einer Staatsreligion erweckte im Kızılbaş/Alevitum die Hoffnung, nunmehr aus seiner mehr als vier Jahrhunderte andauernden Isolation befreit und ins kulturelle und politische Leben des Landes integriert werden zu können. Denn solange das islamische Recht im Osmanischen Reich seine

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Gültigkeit hatte, hatten die Kızılbaş/Aleviten, als Häretiker verrufen und ausgegrenzt, keine Möglichkeit, außerhalb ihrer Gemeinschaft zu existieren.

Atatürk konnte also mit gutem Grund auf Unterstützung durch die Kızılbaş/Aleviten hoffen, die bei einer Einführung des republikanischen Systems wenig zu verlieren, aber viel zu gewinnen hatten. Es ist wenig wahrscheinlich, daß Atatürk intime Kenntnisse dieser Glaubensgemeinschaft besaß, die ja eine äußerste Geheimhaltung ihrer Grundsätze vertrat, aber er kannte die Geschichte. Und diese wies die Kızılbaş/Aleviten als traditionelle Gegner des osmanischen Staates aus, dessen Vertreter es vermocht hatten, die Mitglieder dieser zahlenmäßig starken Glaubensgemeinschaft, die ihre Gefährlichkeit in zahlreichen Aufständen bewiesen hatte, an den Rand der Gesellschaft zu drängen.

Es ist nicht bekannt, wann es zu ersten Kontakten zwischen Atatürk und den çelebi in Hacıbektaş kam. Der damalige Verwalter der Stiftungen von Hacıbektaş scheint aber bereits vor 1920 mit den Kemalisten in Verbindung gestanden zu haben. Im Januar 1920 bat Atatürk den çelebi Cemalettin Efendi schriftlich um Unterstützung seiner Ziele, namentlich bei der Herstellung der "nationalen Einheit" (ulusal birlik), wobei er gleichzeitig um eine diesbezügliche Bekanntmachung durch den çelebi in den - wohl mit den Bektaşi in Verbindung stehenden - alevitischen Dörfern ersuchte.(1) Den Anstoß zu diesem Schreiben dürfte eine Unterredung im Dezember 1919 mit Cemalettin Effendi in Hacıbektaş gegeben haben. Atatürk hielt sich damals eine Nacht im Hause des çelebi auf, wo eine mehrstündige Unterhaltung zwischen den beiden erfolgte, über deren Inhalt keine konkreten Aussagen bekannt sind. Interessant ist die Behauptung ULUSOYs, nach der Atatürk im Verlauf dieses Besuches die Grabstätte von Balım Sultan aufsuchte, wobei sein offenkundiges Desinteresse gegenüber den baba und den Derwischen, die er dort antraf, aufgefallen sei. Atatürk habe

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

sich damit begnügt, in der Vorhalle des Heiligtums stehend, mit ihnen eine Tasse Kaffee zu trinken. ULUSOY, Neffe des çelebi Cemalettin Efendi, betont immer wieder, daß im Gegensatz hierzu Atatürk seinem Onkel eine außerordentliche Wichtigkeit beigemessen habe.(2) Vom Standpunkt des politischen Kalküls ist diese Haltung durchaus logisch. Denn wenn es Atatürk um Unterstützung der Basis ging, lag nichts näher, als sich an jenen Zweig im Bektaşitum zu wenden, dessen Vertreter, die çelebi, in den Augen der Kızılbaş/Aleviten - die immerhin an die 20-25% der Bevölkerung des Landes ausmachten - als höchste religiöse Autoritäten galten. Die zölibatären baba und die regulären Bektaşi-Derwische hatten diese Verbindung zum Volke nicht, eine Verbindung, die Macht und Einfluß der çelebi über weite Teile der anatolischen Bevölkerung erst ermöglichte.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Kemalisten auch ohne die offizielle Unterstützung aus Hacıbektaş bei den Kızılbaş/Aleviten auf Sympathie gestoßen wären. Die Tatsache aber, daß der zur Zeit von Atatürks Besuch in Hacıbektaş amtierende çelebi Cemalettin Efendi in der ersten Großen Nationalversammlung als Abgeordneter und Stellvertreter des ersten Vorsitzenden aktiv tätig war, hatte sicherlich eine zusätzliche Wirkung in diese Richtung.
Auch Veliyettin Efendi, der nach dem Tode seines Bruders im Jahre 1921 das Amt des çelebi übernahm, unterstützte nach Kräften die von Atatürk gegründete Republikanische Volkspartei (CHP).
Bereits 1921 forderte er in einem offenen Brief alle mit dem ocak von Hacıbektaş verbundenen Kızılbaş/Aleviten auf, die Kemalisten zu unterstützen.
Die Wirkung dieses Schreibens auf das Wahlverhalten der anatolischen Kızılbaş/Aleviten-Massen sollte nicht unterschätzt werden.
Der offene Brief Veliyettins hatte folgenden Wortlaut:
"...Euch allen sind die Aufrufe Ghazi Mustafa Kemal Paschas,

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

deren Verbreitung er angeordnet hat, bekannt. Es ist religiöse Pflicht eines jeden von uns (farz-i ayn), allen Wünschen von Ghazi Pascha, die den Fortschritt und den Aufschwung unseres Vaterlandes betreffen, zu entsprechen. Seine Gedanken sind die Erlösung unserer Nation und die Sicherung unseres Wohlergehens. Wer dies bestreitet, hat in unseren Reihen mit Bestimmtheit nichts zu suchen.
Ich rate mit höchstem Nachdruck allen Angehörigen unseres erhabenen Ordens, andere als von seiner Exzellenz aufgestellten Kandidaten nicht zu wählen und auf diese Weise die Errettung unseres Vaterlandes zu ermöglichen.
Veliyettin, çelebi von Hacıbektaş." (3)
Atatürk bedankte sich in einem Telegramm bei Veliyettin Efendi für die Veröffentlichung des Briefes. Die Verbindung der beiden Männer riß bis zum Tode Atatürks im Jahre 1938 nicht ab, auch wenn Veliyettin Efendi Atatürks Angebot, als Abgeordnete tätig zu werden, ablehnte. Veliyettin starb 1940 als letzteroffizieller çelebi von Hacıbektaş. Sein Sohn, Celalettin Ulusoy, der der Geschichte des Ordens und der mit ihm assoziirten Kızılbaş/Aleviten eine - teilweise stark subjektive - Abhandlung gewidmet hat, ist Mitglied der Republikanischen Volkspartei (CHP). In der Zeit der Präsidentschaft Inönüs und Ecevits betätigte er sich als Sprecher der CHP.

Zumindest also dieser çelebi-Zweig im Bektaşi-Orden war durch eine positive Haltung gegenüber der kemalistischen Politik gekennzeichnet. Und dies trotz der erklärten Feindschaft Atatürks gegen Derwische und sonstige Gottesmänner: "Ich weigere mich", so Atatürk während einer Rede in Kastamonu, "... zuzugestehen, daß es heute ... im zivilisierten türkischen Gemeinwesen Menschen geben kann, die ihr körperliches und seelisches Heil in der Führung durch diesen oder jenen Scheich sehen. Ihr und die ganze Nation müßt erkennen ..., daß die Türkische Republik nicht das Land von Scheichs, Derwischen, Jüngern und Laienbrüdern sein kann. Der beste 'rechte Weg' ist

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

der Weg der Zivilisation". (4)

Sogar die 1925 erfolgte Schließung der Derwischklöster und die Aufhebung von religiösen Bruderschaften scheint von den Bektaşi, zumindest von den "Kindern der Lende", mit Wohlwollen aufgenommen worden zu sein. Dies lag sicherlich nur teilweise darin begründet, daß das Verbot des Klosterwesens für diesen Zweig des Bektaşitums nicht zwangsweise eine Beendigung ihrer religiösen und sozialen Aktivitäten bedeutete. War doch ihre Verbindung mit den anatolischen Kızılbaş/Aleviten-Gruppen, die ja die Voraussetzung für die Funktion der çelebi als höchste religiöse Autorität waren, durch die Schließung des Klosters - theoretisch wenigstens - nicht berührt worden. In den Augen ihrer Anhänger büßten die heiligen Männer durch den bürokratischen Erlaß der Obrigkeit noch nicht ihre keramet (Wunderkraft) ein. Daß es mit der Zeit trotzdem zu einer Schwächung dieser traditionellen Bindung kam, hat andere Ursachen, die später behandelt werden sollen.

Ein weiterer Grund für die positive Einstellung der Bektaşi den Republikanern gegenüber dürfte über das oben Gesagte hinaus in dem besonders seit 1826 bestehenden gespannten Verhältnis zwischen dem Sultanshof und den Bektaşi zu suchen sein. In jenem Jahr erfolgte nämlich die blutige Abrechnung Mehmeds II. mit dem Janitscharen-Korps; damit fand die jahrhunderte alte Institution der mächtigen "Sklaven-Armee" ihr Ende.

Als Mehmed II. 1826 zu einem vernichtenden Schlag gegen die Janitscharen ausholte und es ihm durch einen geschickten militärischen Schachzug gelang, diese zu vernichten, war es nur logisch, daß er gleichzeitig auch gegen die mit den Janitscharen verbündeten Bektaşi vorging. Daß letztere von der osmanischen Obrigkeit bis dahin trotz ihrer bekannten sunnafeindlichen Einstellung verschont geblieben waren, ist nicht zuletzt auf die engen Bande zurückzuführen, die sie mit den Janitscharen verbanden. Nachdem die Janitscharen-Armee jedoch vernichtet war, begann eine Kampagne gegen das Bektaşitum, in

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

deren Verlauf die ranghöchsten Derwische hingerichtet und viele andere verbannt wurden. Das Mutterkloster in Hacıbektaş wurde der Kontrolle des Nakşibendi-Ordens unterstellt, der unter anderem über die Verteilung der Kloster-Einkünfte zwischen den rivalisierenden baba und çelebi zu wachen hatte.

Als der Unabhängigkeitskrieg unter der Führung Mustafa Kemals begann, waren die Bektaşi seit langem nicht mehr Herren im eigenen Haus . Daß unter diesen Umständen die Bektaşi eher als Mitglieder orthodoxer Orden, die bis zuletzt das Wohlwollen des osmanischen Staates genossen, bereit waren, Bestrebungen zu unterstützen, die auf Aufhebung des Sultanats und des Kalifats gerichtet waren, erscheint als verständlich. Nicht zuletzt aber war es die dem Bektaşitum innewohnende Ideologie, die es befähigte, modernistischen und weltlichen Strömungen offener als andere religiöse Gruppen gegenüberzustehen. Es liegt viel Wahrheit in der von ehemaligen Bektaşi häufig geäußerten Behauptung, daß durch die kemalistischen Reformen vieles von dem, wofür sie immer schon gekämpft hätten, wie die Aufhebung des Kalifats, die Gleichberechtigung von Frau und Mann, soziale Gleichheit und eine Absage an religiösen Fanatismus, von der republikanischen Regierung vollendet worden sei. Demnach bestehe für sie kein Anlaß mehr, für das Ordenswesen einzustehen, denn nun könnten sie in aller Offenheit dafür einstehen, was sie in der Vergangenheit nur im Rahmen einer religiösen Organisation und unter dem Siegel der Geheimhaltung hätten durchführen können. Solche und ähnliche Argumente, wie sie heute noch von Nachfahren der çelebi und Kızılbaş/Aleviten geäußert werden, sind bereits vor 50 Jahren, kurze Zeit nach Schließung des Ordens, BIRGE gegenüber kundgetan worden. (5)

Die Leitfigur der neuen Ära, Mustafa Kemal Atatürk, erschien vielen Kızılbaş/Aleviten als der Retter in der Not; die Aufhebung des Kalifats und des islamischen Gesetzes, die Verkündung der Religionsfreiheit berechtigten sie zu der Hoffnung, nunmehr als gleichberechtigte Bürger der Republik anerkannt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

zu werden. Wie schon Jahrhunderte vorher in dem Safaviden Ismail, sahen viele von ihnen den Mahdi in der Person Atatürks. (6) Auch wenn die Identifizierung des neuen Staatschefs mit dem Gottesgesandten nicht allgemein und besonders nachhaltig war, so genoß er doch die ungeteilte Sympathie zumindest der türkischen Kızılbaş/Aleviten. Noch heute befindet sich das Bild Atatürks in vielen alevitischen Häusern neben dem Alis, der Hauptfigur ihrer Verehrung.

Die Kızılbaş/Aleviten standen während des Nationalen Befreiungskrieges auf der Seite der Kemalisten. Daß der Aufstand der kurdischen Koçgiri nicht weitere Kreise erfaßte, wird zu einem großen Teil dem Verhalten der Aleviten in der Gegend von Çorum zugeschrieben. (7) Kurdische Kızılbaş/Aleviten aus Dersim beteiligten sich auch an der Niederschlagung eines Aufstandes unter der Führung von Nakşibendi-Scheichs, die sich 1925 für die Wiedereinführung der şeriat erhoben. (8) Widerstand gegen die Republikaner leisteten Dersim-Kurden erst 1938, als das Gebiet in die türkische Administration eingegliedert und Zehntausende deportiert wurden. (9)

Das Vorgehen der Regierung gegen alevitische Dersim-Kurden entsprach der republikanischen Politik, eine ethnische Differenzierung im Lande zu leugnen und massiv gegen jegliche separatistischen nationalistischen Bestrebungen vorzugehen. Bei der Niederwerfung der Dersim-Kurden ging es darum, das Aufkommen einer kurdisch-nationalen Bewegung im Keime zu ersticken: die Konfessionszugehörigkeit der Bewohner spielte hierbei keine Rolle. Ebenso wie es den Aufständischen weniger um religiöse als um nationale Ziele ging.
Was die türkischen Kızılbaş/Aleviten betrifft, welche die Mehrheit dieser Glaubensgemeinschaft stellen, so haben sie durch das Prinzip des türkischen Nationalismus, das ein wesentliches Element der kemalistischen Politik war, eine Aufwertung ihrer Traditionen erfahren.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Der osmanische Staat war zu keinem Zeitpunkt seiner Geschichte ein Nationalstaat. Die staatstragende Ideologie war - je nach historischer Epoche - die des Islam oder der Osmanismus gewesen. In dem Vielvölkerstaat der Osmanen waren weder Kultur noch Sprache türkisch dominiert: beide stellten eine Mischung aus arabischen, persischen und türkischen Elementen dar. Erst gegen Ende des Osmanischen Reiches, in der jungtürkischen Periode, begann man sich auf nationale Ideen zu besinnen. Bis dahin war alles Türkische - weil barbarisch und unzivilisiert - verpönt. Selbst das Wort Türke wurde von der herrschenden Schicht nur in abfälliger Bedeutung gebraucht.

Atatürk mußte also, um das nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches verbliebene Land nach dem Prinzip eines türkischen Nationalstaates zu organisieren, erst einmal das Gefühl einer nationalen Identität aufbauen. Die Begriffe "Türke" und "türkische Kultur" mußten mit neuen, positiven Inhalten gefüllt werden. In diesem Sinne wurden eine radikale Sprachreform, die bis heute anhält, eingeleitet und eine Geschichtsschreibung angeregt, die das "türkische Erbe" unterstreicht. Die Türken sollten stolz auf eine ruhmreiche Vergangenheit zurückblicken können. Daß es dabei zu Entstellungen und Übertreibungen kommen mußte, unter denen die türkische Geschichtsschreibung teilweise heute noch leidet, liegt auf der Hand. Die einseitige Betonung des türkischen Nationalismus blieb auch nicht ohne Einfluß auf die Minderheitenpolitik der neuen Republik, unter der in erster Linie die im Lande verbliebene größte Minorität, die Kurden, zu leiden hatte.

Im Zuge dieser Suche nach einer neuen türkisch-nationalen Identität, wurde die Aufmerksamkeit auf die Gemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten gelenkt. Sie galten, bis dahin verachtet und ausgegrenzt aus der osmanisch-islamischen Gesellschaft, nunmehr als Bewahrer der ursprünglichen türkischen Sprache und Kultur; als jene, die es vermochten, in jahrhundertelanger Isolation ureigene nationale Werte in die Gegenwart herüberzuretten.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

In gewohnter Manier nationalistischer Geschichtsschreibung in der Anfangszeit der Republik blickte man nun auf das Kızılbaş/Alevitum als eine unerschöpfliche Quelle nationaler Kultur: Alle Elemente, die ihre Häresie ausmachten, wurden einseitig als Erbe der vor-islamischen, "schamanistischen" Kultur der Türken interpretiert. Die größte Beachtung aber fand der Umstand, daß die Kızılbaş/Aleviten, wie auch die Bektaşi, in den Jahrhunderten ihrer Geschichte nicht der Dominanz der osmanischen Sprache erlagen. Ihre Kultsprache wie auch die Sprache ihrer Lieder und Gedichte ist immer das Türkische gewesen, was im übrigen auch die Volksnähe der Bektaşi, im Gegensatz zu anderen mystischen Orden, ausmachte. Bei dem Bestreben, persische und arabische Sprachelemente durch türkische zu ersetzen, wurde von den Sprachreformern oft auf die Bektaşi-Literatur und auf die Lieder alevitischer Volkssänger zurückgegriffen.

Die Beachtung, welche die Kızılbaş/Aleviten auf diese Weise von offizieller Seite erfuhren, bedeutete aber nicht, daß gleichzeitig die tiefverwurzelten Ressentiments gegen sie in der überwiegend sunnitischen Bevölkerung verschwunden wären. Die Tatsache, daß sie im Zuge der Neuorganisation des Staates aus ihrer geographischen und sozialen Isolation herausgelöst wurden, schaffte neue Reibungspunkte zwischen ihnen und der übrigen Bevölkerung.

Durch die Einbeziehung ihrer bisherigen Wohngebiete in die marktwirtschaftliche Produktion und in die staatliche Administration wurde eine verstärkte Interaktion zwischen Kızılbaş/Aleviten und der "Außenwelt" eingeleitet. Bedingt durch die ökonomische Notwendigkeit, durch die Aussicht auf bessere Arbeits- und Ausbildungsmöglichkeiten verließen viele von ihnen ihre Dörfer und zogen in kleinere und mittlere Städte, wodurch ein Zusammentreffen der beiden Konfessionsgemeinschaften unvermeidlich wurde. Aber auch wenn die Schranken zwischen den beiden Gruppen nie ganz aufgegeben wurden, kam es zu größeren Konflikten erst in einer wesentlich späteren Periode, namentlich in den 70-er Jahren, als die Türkei eine ihrer größten ökonomischen und gesellschaftlichen Krisen durchmachte.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Wie die große Mehrheit der Kızılbaş/Aleviten die Ziele des Unabhängigkeitskampfes unterstützte, so stand sie auch später hinter der kemalistischen Republikanischen Volkspartei, in der sie den Garanten für ihre neugewonnene Gesellschaftsfähigkeit sah. Diese politische Fixierung änderte sich auch nach der Einführung des Mehrparteien-Systems nicht wesentlich. Selbst die im Jahre 1963 gegründete Einheitspartei (Birlik Partısı), die das alevitische Wählerpotential zu mobilisieren suchte, konnte keine nennenswerten Erfolge erzielen. Diese Partei trat zwar mit keinem alevi-spezifischen Programm auf - dies wäre aufgrund der herrschenden Gesetze, die Organisationen auf konfessioneller Grundlage untersagten, auch nicht möglich gewesen; aber die Zusammensetzung ihrer Führungskader und Mitglieder wies sie doch als Partei der Aleviten aus, und sie wurde inoffiziell auch als solche bezeichnet. Der Partei gelang es bei den Wahlen 1969 2,8 Prozent der abgegebenen Stimmen auf sich zu vereinen und somit acht Abgeordnete ins Parlament zu entsenden. Aber bereits vier Jahre später sank ihr Stimmenanteil auf 1,9 Prozent und im Jahre 1977 sogar auf 0,4 Prozent, wodurch sie auch den letzten verbliebenen Abgeordneten im Parlament verlor. (10)

In der Zeit der heftigen politischen Polarisierung der 70-er Jahre organisierten sich große Teile der alevitischen Jugend in marxistisch-leninistisch ausgerichteten Splitterparteien, während die ältere Generation weiterhin zu der Republikanischen Volkspartei unter der Führung Ecevits hielt, die sich in dieser Phase deutlicher als je zuvor als linke sozialdemokratische Partei profilierte. Die Tatsache, daß die überwiegende Mehrheit der Kızılbaş/Aleviten "linke" politische Gruppen unterstützte, liegt nicht zuletzt in ihrer Abwehr gegen "rechte" Parteien begründet, welche in dieser Zeit verstärkt mit religiösen Programmen auftraten. Die Neuorganisierung des Staates auf islamisch-sunnitischer Grundlage, wie dies die Nationale Heilspartei (MSP) anstrebte, hätte für sie die Gefahr einer erneuten Verfolgung und Ausgrenzung beschworen.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Ein weiterer, tiefergreifender Grund für die Hinwendung der Kizilbaş/Aleviten zu sozialistischen und egalitären Strömungen unterschiedlicher Schattierung dürfte nicht zuletzt in der historischen Tradition dieser Gemeinschaft zu suchen sein. Daß diese Tradition im modernen politischen Sinn als "sozialistisch", "egalitär" und "kommunistisch" interpretiert werden kann, wurde auch von der marxistischen Arbeiterpartei der Türkei (TIP) erkannt, die, mit YALMANs Worten, "have been trying to make political capital out of the Sunni/Alevi division by fostering a political connection between the free-thinking urban supporters of their party and the traditional mystic Alevi communities."(11)
Aber auch andere sozialistisch ausgerichtete Strömungen besannen sich auf diese Tradition, und nicht zuletzt waren es große Teile der alevitischen Jugend, die sich eine Neuinterpretation ihrer Geschichte vorgenommen hatten. BUMKE schreibt hierzu: "In einer bemerkenswerten Reinterpretation ihrer Geschichte, die von neuen, in dieser Hinsicht an die Stelle der seyit getretenen buchgläubigen Inhabern eines Schriftmonopols, den Lehrern, getragen und in den Dörfern verbreitet werden, erscheinen Ali, Hacı Bektaş und der häretische Bauernaufstandsführer Pir Sultan Abdal als frühe Sozialisten, die gegenseitige solidarische Hilfe, Einheit der Unterdrückten gegen Despotie und eine Moral der gerechten Verteilung aller Güter gepredigt hätten." (12)
Wie schon früher die Kemalisten bei der Suche nach den Wurzeln einer eigenständigen nationalen Kultur auf die Kizılbaş/Aleviten gestoßen waren, entdeckten jetzt Sozialisten und Kommunisten das Kızılbaş/Alevitum als Wiege einer sozialistischen Tradition im Lande. Bereits 1922 betonte DEĞMER, einer der führenden Historiker der linken Türken, daß man die Ursprünge des Sozialismus weniger im sunnitischen Islam als in der Volksreligion, welche die Heterodoxie verkörpere, suchen müsste.(13)
Wie stark die "Neue Linke" der 70-er Jahre sich mit dem Bektaşitum und dem als dessen Volksbasis angesehenen Alevitum identifizierte, zeigt beispielhaft eine vom Tourismusverein in Hacıbektaş herausgegebene Artikelsammlung unter dem Titel:

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

"Hacı Bektaş Veli". (14) Bereits ein Blick auf die Überschriften der einzelnen Beiträge des Buches macht die Absicht der Autoren deutlich, eine ideologische Brücke zwischen der von der Person Hacı Bektaşs verkörperten Volksreligion und modernen sozialistischen Strömungen zu schlagen: "Hacı Bektaşs Sozialismus"; "Eine sozialistische und revolutionäre Stimme in Anatolien"; "Anatoliens revolutionärer Führer Hacı Bektaş" u.a.m. Sätze wie der folgende sind beispielhaft für die allgemeine ideologische Grundhaltung der Beiträge: "Hacı Bektaş Veli und seine Lehre, das Bektaşitum, sind sozialistisch, populistisch (halkçıdır) und revolutionär. Diese Merkmale bestehen in einer den Erfordernissen der Zeit angepaßten Form weiterhin." (15)

Die gleiche Argumentation machten sich auch jene Kreise zu eigen, welche die althergebrachte Spannung zwischen den beiden großen Konfessionen für ihre politischen Ziele nutzbar zu machen versuchten. Bemerkenswerterweise waren es nicht so sehr die Nationale Heilspartei, Wortführer der religiösen Erneuerung, sondern vielmehr rechtsextremistische Gruppen im Umfeld der Nationalen Bewegungspartei (MHP), welche durch eine simple Gleichsetzung des Kızılbaş/Alevitums mit dem Kommunismus die sunnitische Bevölkerung gegen diese Minderheit zu mobilisieren suchten. In Gebieten mit starker alevitischer Präsenz entfaltete die MHP eine Hetzkampagne unter den Sunniten, wobei letztere mit Nachdruck auf die quasi landesverräterische Tradition der Aleviten hingewiesen wurden: In gleicher Weise wie früher den Safaviden verschrieben sie sich jetzt den Moskowitern.

In den von großen ökonomischen und politischen Krisen gekennzeichneten 70-er Jahren führte der anti-alevitische Propagandafeldzug in einigen relativ rückständigen Regionen der Türkei zu blutigen Ausschreitungen gegen die alevitische Bevölkerung. Die Ereignisse von Malatya, Sivas, Çorum und Kahraman-Maraş, bei denen insgesamt mehr als 300 Aleviten niedergemetzelt und Hunderte verwundet wurden, markieren einen Höhepunkt der Auseinandersetzungen im sunnitisch-alevitischen Verhältnis und sind gleichzeitig Ausdruck eines Wandlungsprozesses innerhalb

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

des Kızılbas/Alevitums selbst. Die ehemals religiös bedingte und definierte Spannung zwischen der sunnitischen Mehrheit und der alevitischen Minderheit stand in der Zeit der politischen Polarisierung des Landes nunmehr unter politischem Vorzeichen.

2. Wandel im Selbstverständnis des Kızılbaş/Alevitums: Säkularisierung

Die oben geschilderten Prozesse, welche, eingeleitet durch die Gründung der Republik, zur Herauslösung der Kızılbaş/Aleviten aus ihrer räumlichen und sozialen Marginalität führten, hatten tiefe Spuren im religiösen und sozialen Gefüge der Gemeinschaft hinterlassen. Durch den Fortfall der Unterdrückung und Verfolgung seitens des Staates, der teilweise sogar zu einer allgemeinen Aufwertung und Anerkennung ihrer Traditionen geführt hatte, erübrigte sich nun die Notwendigkeit, sich weiterhin von der übrigen Gesellschaft abzugrenzen. Das Kızılbaş/Alevitum definierte sich aber in den Jahrhunderten seiner Geschichte eben durch diese Abgrenzung: Es entstand als eine eigene, festumrissene Glaubensgemeinschaft erst aus der Notwendigkeit heraus, sich der Unterdrückung durch den Staat zu entziehen. Seine gesamte sozial-religiöse Struktur, seine religiösen und sozialen Normen waren darauf ausgerichtet, sich als Gruppe in einer feindlichen Umwelt behaupten und überleben zu können. Die republikanische Umwandlung des Staates, die Befolgung einer laizistischen Politik und die massive Propagierung der nationalen Einheit schaffte zu einem großen Teil die Schranken ab, welche das Kızılbaş/Alevitum bis dahin von der Mehrheit der Gesellschaft trennte. Oder anders gesagt: Die Schranken, welche die Gemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten im Interesse ihrer Selbsterhaltung aufstellten, wurden unter den gewandelten Verhältnissen weitgehend sinnlos. Angehörige dieser bis dahin verfemten und verfolgten Gemeinschaft erhielten nun die Möglichkeit, sich - ohne die Repression der Obrig-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

keit fürchten zu müssen - außerhalb des enggesteckten Rahmens ihrer Gruppe bewegen zu können. Dies aber brachte einen allmählichen Zusammenbruch des traditionellen sozial-religiösen Netzwerkes mit sich:
Je mehr sich die Gemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten nach außen hin öffnete, in umso stärkerem Maße wurden die Schranken übertreten, welche sie bis dahin zusammenhielten. Im Einzelnen manifestierte sich die Schwächung der traditionellen sozial-religiösen Ordnung in der zunehmenden Verweigerung der Gefolgschaft gegenüber religiösen Autoritäten, in der nachlassenden Bereitschaft, die mit der Institution der musahiplik (Wahlverwandtschaft) verbundenen Pflichten auf sich zu nehmen und sich dem Gebote der Gruppen-Endogamie zu unterwerfen sowie in der Umgehung des Verbotes, mit Nichtgruppenmitgliedern in soziale und ökonomische Interaktionen zu treten.
Während früher das Übertreten der Schranken, die teilweise die Form von Tabus annahmen, durch Strafen geahndet wurde, verfügten die religiösen Führer über immer geringer werdende Mittel, Sanktionen durchzusetzen. So lange nämlich der Ausschluß aus der Gemeinschaft mit dem gesellschaftlichen Tod des Einzelnen gleichbedeutend war, war der Schutz der Gruppe überlebenswichtig. Nur unter solchen Umständen konnte die Einhaltung der Gebote wirksam erzwungen werden.
Dies änderte sich aber radikal nach der Durchsetzung der kemalistischen Reformen und hierhin können wir m.E. den wesentlichen Grund dafür sehen, daß die Gemeinschaft der Kılzılbaş/Aleviten heute im Begriffe ist, in größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen aufzugehen.

Parallel zu dieser Entwicklung, in deren Folge die dem Kızılbaş/Alevitum innewohnenden und sie am Leben erhaltenden sozial-religiösen Strukturen an Kraft und Wirksamkeit verloren, verlief das Schwinden der Bedeutung nicht nur der besonderen religiösen Inhalte, sondern ganz allgemein der Religion selbst. Diese Entwicklung manifestiert sich am sichtbarsten durch die Vernachlässigung der religiösen Zusammenkünfte, die in den

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

meisten Gegenden seit 20 und mehr Jahren nicht mehr durchgeführt werden, ohne daß andere, an der Religion ausgerichtete Handlungen an ihre Stelle getreten wären.

Dieser seit Jahrzehnten zu beobachtende Prozeß der Säkularisierung, worunter gemeinhin eine Entwicklung verstanden wird, durch die "sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols" (16), führte aber nicht zu einem Identitätsverlust der Kızılbaş/Aleviten. Es scheint, daß besonders seit den traumatischen Ereignissen der 70-er Jahre, als die Kızılbaş/Aleviten wieder verstärkt Opfer von Vorurteilen und Aggressionen wurden, das Bewußtsein ihrer besonderen Identität unter verändertem Vorzeichen zur Gültigkeit gelangt. Ihre bis dahin vornehmlich religiös interpretierte Andersartigkeit wird von der jüngeren Generation, welche die Abhängigkeit von den - nunmehr bis zur Bedeutungslosigkeit abgesunkenen - heiligen Männern nicht mehr erlebte und, wenn überhaupt, nur noch vage Erinnerungen an die nächtlichen kultischen Zusammenkünfte besitzt, in politischen Formeln ausgedrückt. Ein junger Alevi, nach dem "Weg" seiner Vorfahren gefragt, wird kaum über dessen religiöse Inhalte Auskunft geben können. Was für ihn zählt, sind die moralischen Implikationen dieses "Weges", aufgrund derer er die Vorstellung von einer besseren und gerechten Gesellschaft in sich trägt. Und weil sich die Verhältnisse im Vergleich zu früher gewandelt haben, sind die Mittel zu ihrer Verwirklichung nicht mehr die der Religion, sondern der Politik.
Ein gern zitierter Satz in diesem Zusammenhang, der Hacı Bektaş zugeschrieben wird, besagt, daß nicht die Zeit sich dem Menschen, sondern der Mensch sich der Zeit anpassen muß (asırın insana değil, insanın asıra uyması gerek). Diese Aussage liefert der Jugend auch die Argumentation auf die Frage nach der schwindenden Bedeutung der Religion und den religiösen Strukturen innerhalb ihrer Gemeinschaft. Mitglieder der älteren Generation, deren Jugend noch durch die Prinzipien des "Weges" bestimmt war, beobachten diese Entwicklung bisweilen

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

mit Trauer. Ihr Hinweis auf die Sunniten, die ihren Mohammed und die Christen, die ihren Christus hätten, und die in ihren Moscheen und Kirchen ihre Religion praktizieren würden, während die Aleviten nichts dergleichen mehr hätten und täten, zeugt von ihrer Besorgnis, die Gemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten würde sich vollends auflösen. "Wir sind nichts. Wir sind weder Sunniten, noch sind wir mehr Kızılbaş", hörte ich viele von ihnen sagen.

Übertritte zum sunnitischen Islam finden nur sehr vereinzelt statt, denn an dem Grundsatz "ölmek var, dönmek yok" (lieber sterben als konvertieren) wird weiterhin festgehalten. Daß sich die Gruppenidentität jenseits der religiösen Überzeugung manifestiert, wird gerade im Fall solcher gelegentlicher "Übertritte" deutlich. Obwohl Kızılbaş/Aleviten den wesentlichen Unterschied zwischen sich und den Sunniten in dem Umstand erfüllt sehen, daß jene die fünf "Pfeiler" des Islam befolgen, während sie den Glauben in ihren Herzen tragen würden, tun sie sich schwer damit, jemanden aus ihren Reihen als Sunniten anzusehen, der den "Grenzübertritt" durch die Übernahme der formalen Regeln der Sunna dokumentiert. Nach dem Motto "einmal Kızılbaş immer Kızılbaş" betrachtet ihn die Gemeinschaft weiterhin als den Ihrigen.
Während einer heftigen Diskussion unter alevitischen Bauern aus der Gegend von Kayseri fielen Bemerkungen wie:
"Auch wenn du dir eine Gießkanne in den Hintern steckst oder dir in den Mund pinkelst, bleibst du ein Kızılbaş!" Der Disput entzündete sich an der Frage, ob zwei verwandte Männer aus der Nachbarschaft, die in aller Öffentlichkeit die fünf vorgeschriebenen Gebete vollzögen und freitags die Moschee in einem Nachbardorf besuchen würden, weiterhin als Kızılbaş gelten könnten oder nicht.

Der Umstand, daß die Zugehörigkeit der Gruppe jenseits der religiösen Überzeugung durch Abstammung geregelt wird, deutet darauf hin, daß im Kızılbaş/Alevitum sich mit der Zeit

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ein ethnisches Identitätsbewußtsein entwickelt hat. Dies wird auch im Sprachgebrauch sichtbar: türkische Kızılbaş/Aleviten bezeichnen ihre sunnitischen Mitbürger als "Türken", auch dort, wo eine gemeinsame Stammeszugehörigkeit sunnitischer und alevitischer Gruppen noch in Erinnerung ist. Bereits in Kızılbaş-Gedichten des 16.Jahrhunderts wurde die Bezeichnung "Türk" im Sinne von "Nicht-Alevi" verwendet.(17)

Daß ethnische Grenzen in der Türkei nicht unbedingt den Sprachgrenzen entlang verlaufen, zeigt sich auch darin, daß - zumindest bei der älteren Generation - zwischen kurdischen und türkischen Aleviten kein Unterschied gemacht wird. Tabus, die auf die Verhinderung von intimen sozialen Kontakten gerichtet waren, galten ausschließlich in bezug auf Nicht-Aleviten, so daß Eheschließungen, wirtschaftliche Beziehungen oder Tischgemeinschaften zwischen türkischen und kurdischen Aleviten von ihnen nicht betroffen waren.(18)

Wenn wir Barth folgen, nach dem "ethnis groups are categories of ascription and identification by the actors themselves, and thus have the charakteristic of organizing interaction between people" (19), lassen sich die Kızılbaş/Aleviten in der Tat als eine ethnische Gruppe begreifen.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

IV. Kızılbaş/Aleviten - Gruppen in der Türkei; ihre Unterscheidungsmerkmale, ihre Verbreitung und zahlenmäßige Stärke

Bei aller Gemeinsamkeit der Rituale und der kultischen Handlungen, des Weltbildes und der Glaubensvorstellungen ist das Kızılbaş/Alevitum keineswegs einheitlich. Es lassen sich gewisse Unterschiede beobachten, die in der Regel auf das Fehlen einer kanonischen Einheit und auf regionalspezifische Abweichungen zurückzuführen sind.
Im Zusammenhang mit der alevitischen Glaubensgemeinschaft werden in der einschlägigen türkischen Literatur häufig verschiedene Gruppen genannt, die als Untergruppen oder Zweige innerhalb derselben angesehen werden. In vielen Arbeiten wird das Alevitum in Gruppen wie Kızılbaş, Tahtacı, Bektaşi, Çepni, Abdal und Avşar aufgegliedert. Auch in der einzigen umfassenden Arbeit in westlicher Sprache von K.E. MÜLLER über die vorderasiatischen Glaubensgemeinschaften werden die Tahtacı, die Kızılbaş und die Bektaşi als drei eigenständige Sekten behandelt. (1)
Die Verwirrung, die hinsichtlich der Einordnung der genannten Gruppen herrscht, ist zum Teil auf das Fehlen intimer Kenntnisse über die alevitische Glaubensgemeinschaft zurückzuführen. Es scheint mir daher angebracht, den Versuch einer vorläufigen Bestandsaufnahme über die Gruppen der Kızılbaş/Aleviten in der Türkei vorzunehmen. Es ist in Anbetracht der Tatsache, daß wir in dieser Frage auf keine schriftlichen Quellen zurückgreifen können und die Gemeinschaft sich heute in einem Auflösungsprozeß befindet, sicher nicht in jedem Fall möglich, eindeutige und endgültige Aussagen zu treffen.
Mit Sicherheit ist es unzulässig, eine Trennung zwischen Aleviten auf der einen und Kızılbaş auf der anderen Seite vorzunehmen oder bei den Kızılbaş von einer Untergruppe innerhalb des Alevitums zu sprechen, da beide Bezeichnungen für ein und dasselbe Phänomen stehen. Eine mögliche Erklärung dafür, daß dies trotzdem geschieht, könnte in dem Umstand liegen, daß

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

türkische Autoren häufig das Wort Alevi als Synonym für Schia verwenden, was jedoch eine unzulässige Gleichstellung ist.

Eine Unterscheidung zwischen Dorf-Aleviten (köy Alevileri) und Dorf-Bektaşi ist mißverständlich und sollte vermieden werden, wenn nicht - wie es in der Regel geschieht - eine Begründung der Trennung zwischen den so Bezeichneten vorgenommen wird. Mit Bektaşi werden Mitglieder des volkstümlichen Derwischordens gleichen Namens bezeichnet. Im Gegensatz zum Kızılbaş/Alevitum, wo, wie bereits gesagt, die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft durch Geburt festgelegt ist, steht der Orden der Bektaşi jedem, der sich nach erfolgter Unterweisung um die Aufnahme bemüht und sich als würdig erweist, offen. Da ein großer Teil der anatolischen Kızılbaş/Aleviten organisatorisch mit dem çelebi-Zweig in Hacıbektaş verbunden sit, wird zwischen den Namen Alevi oder Kızılbaş und Bektaşi häufig kein Unterschied gemacht. Jene Kızılbaş/Aleviten, deren pir oder mürşid ein çelebi in Hacıbektaş ist, meinen oft, Alevi und Bektaşi wären dasselbe. Dabei muß jedoch festgehalten werden, daß Kızılbaş/Aleviten, auch wenn sie mit dem çelebi verbunden sind, nicht berechtigt sind, ohne daß sie als Bektaşi initiiert worden wären, an deren religiösen Zeremonien teilzunehmen, wie auch ein Bektaşi-Derwisch nicht-alevitischer Abstammung nicht zu den nächtlichen Zusammenkünften, den ayn-i cem der Kızılbaş/Aleviten zugelassen wird. Auf eine einfache Formel gebracht, könnte man zusammenfasssen, daß jedem Alevi wie auch jedem Sunnit die Möglichkeit offensteht, sich als Bektaşi initiieren zu lassen, es einem Bektaşi sunnitischer oder sonstiger Abstammung nicht offen steht, Mitglied der alevitischen Glaubensgemeinschaft zu werden, wenn er nicht durch Geburt ohnehin dazugehört.
Wenn also Kızılbaş/Aleviten behaupten, zwischen ihnen und den Bektaşi gäbe es keinen Unterschied, so bezieht sich das auf religiöse Inhalte, Rituale und Zeremonien, die in der Tat beiden gemeinsam sind. Um Mißverständnisse und Unklarheiten nicht aufkommen zu lassen, sollte man daher nicht allgemein von Dorf-Bektaşi sprechen, sondern von Aleviten oder Kızılbaş, die

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

durch die ocak-Organisation mit den çelebi vom Kloster in Hacı-bektaş verbunden sind.

1. Die Tahtacı

Etwas anders verhält es sich mit den Tahtacı, bei denen es tatsächlich berechtigt scheint, von einer eigenständigen Gruppe innerhalb des Kızılbaş/Alevitums zu sprechen.

Der Name Tahtacı - wörtlich Hölzer, Holz-Mann, d.h.Menschen, die mit Holz zu tun haben - bezieht sich auf ihre in der Vergangenheit ausschließlich und heute noch vorwiegend ausgeübte Beschäftigung als Holzfäller. Die Waldarbeiter der staatlichen Forstbehörden rekrutieren sich zum größten Teil immer noch aus Tahtacı. In der Vergangenheit haben sie das Fällen der Bäume, deren Bearbeitung, Transport und Verkauf in eigener Regie durchgeführt. Die veränderten ökonomischen Bedingungen in der Türkei und die neuerlassenen Waldschutzgesetze zwingen sie jedoch, sich als Saisonarbeiter bei den Forstämtern zu verdingen oder ihre traditionelle Beschäftigung ganz aufzugeben. Dort, wo die Umstände es nicht erlauben, weiterhin Holzfällerei und -bearbeitung zu betreiben, sind die meisten von ihnen zur Kalkbrennerei übergegangen. Ein Übergang zur Landwirtschaft fand nur selten statt, da, wie sie erklären, diese Beschäftigung ihnen immer fremd gewesen sei, während Obst- und Gartenbau durchaus betrieben werden. Mit dem langsamen Schwinden der Traditionen wurden in den letzten 10-20 Jahren die Vorbehalte gegen die bis dahin verpönten Beschäftigungen, wie Handel und Tagelöhnerei, allmählich aufgegeben.

Die Tahtacı führten eine nomadisierende Lebensweise in den bewaldeten Gebirgsregionen, bis sie vor ca.100 Jahren zur Seßhaftigkeit übergingen. Heute haben sie ihre Dörfer in den Waldregionen um Izmir, Aydın, Balıkesir, Muğla, Antalya, Alanya, Finike, Fethiye, Denizli, Isparta, Adana, Maraş, Içel sowie in geringer Zahl um Malatya.
Wie im allgemeinen bei nomadisierenden Gruppen, erhielt sich

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

die Stammestradition bei den Tahtacı länger als bei ihren seit langem seßhaften Glaubensbrüdern. Da die Stämme jedoch sehr häufig ihre Namen wechselten, ist eine historische Rekonstruktion der Tahtacı-Stämme heute kaum mehr möglich. Die Angaben zur Anzahl der Stämme variieren sehr stark, was in der Regel wohl auf Abspaltungen und Verschmelzungen zurückzuführen ist.

Y.ZIYA, der sich Ende der 20-er Jahre unter Tahtacı in der Gegend von Izmir aufhielt, gibt als zu den Tahtacı gehörenden Stammesgruppen (oymak) die Çobanlı, Çaylak, Sivri Külahlı, Çingöz, Üsküdarlı, Enseli, Ala Abalı, Çiçili, Mazıcı, Kahyalı, Gökçeli, Nacarlı, Sehepli, Kabakçı und Aydınlı an.(2) YILMAZ, der 20 Jahre nach ZIYA seine Informationen am gleichen Ort wie dieser einholte, erwähnt 12 Stämme, namentlich die Evci, Enseli, Gökçeli, Çepçili, Üsküdarlı oder Sivrikülah, Kehali, Alcı, Şehebli, Çaylak, Beydili,Ilbeyli und Aktavlu.(3) ATABEYLI wiederum, der ungefähr zur gleichen Zeit wie YILMAZ seine Angaben sammelte, gibt nur für die bei Antalya lebenden Tahtacı 13 oymak an, wobei sich keine der oben angeführten Namen wiederfinden lassen.(4) ASAN führt im Jahre 1954 als große Tahtacı-Stämme die Çaylak, Enseli, Çingöz, Aydınlı und Üsküt an, wobei wenigstens die ersten vier sich mit den Angaben von ZIYA und YILMAZ decken (5) Nach ASAN setzen sich die Çaylak aus den Eseli, Elemetli, Danabaş, Yağlı, Gökçeli und Haydut zusammen.(6)

Die angeführten Beispiele illustrieren deutlich die Schwierigkeit, die sich beim Versuch ergibt, die zu den Tahtacı zu rechnenden Gruppen aufzuzeigen. Es hat den Anschein, daß nach der Seßhaftwerdung die frühere oymak-Zugehörigkeit an Bedeutung verlor und Gruppen sich im folgenden nach ihrer Wohnregion nannten oder Namen der Familien übernahmen, welche die Funktion eines oymak ağası oder aşiret reisi (Stammesgruppen-Führer) innehatten.
Es ist auch mir nicht gelungen, nach Befragung von älteren Tahtaci eine Rekonstruktion der Tahtacı-Stämme vorzunehmen.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Die meisten Informanten bemerkten, daß man früher alle Stämme nach ihren eigenen Namen benannt hätte, nachdem aber die Bezeichnung Tahtacı für diese Gruppe allgemein wurde, hätten die früheren Bezeichnungen keine große Rolle mehr gespielt. Immerhin ist die Stammeszugehörigkeit der beiden ocak der Tahtacı bekannt: Der wichtigere von ihnen, weil die meisten talıp (Streber, Schüler) um sich scharend, ist die Familie der Yayın Yatır aus dem Stamme der Çobanlı, Die andere ocak-Familie, die Haci Emirli,gehört dem Stamme der Şehepli an.
Die Tahtacı betrachten sich als Türkmenen des großen Stammesverbandes der Oghuzen. In vielen Regionen werden sie auch von ihrer Umwelt als Türkmenen bezeichnet, ein Name, der neben Tahtacı und Kızılbaş die häufigste Bezeichnung für sie ist.

Die ausschließliche Beschäftigung mit der Holzfällerei und -bearbeitung soll nach Überlieferung der Tahtaci aus der Zeit der großen Kızılbaş-Verfolgungen unter Selim I. im 16.Jahrhundert herrühren. Damals hätten sie sich, um den Massakern zu entgehen, in entlegene Waldregionen zurückgezogen, wo sie sich notgedrungen der Waldarbeit gewidmet hätten. ZIYA YÖRÜKAN berichtet in seinen 1929-31 abgefaßten Artikeln jedoch, die Tahtacı erzählten auch, sie wären damals von den Verfolgungen verschont geblieben.(7) In Anbetracht der fehlenden Quellen ist es heute nicht möglich festzustellen, welche Rolle die Tahtacı bei den Kızılbaş-Aufständen des 16.Jahrhunderts gespielt haben und in welcher Beziehung sie zu den persischen Safaviden standen. Dies liegt zu einem großen Teil auch darin begründet, daß in den zeitgenössischen Chroniken kaum Unterscheidungen zwischen den einzelnen häretischen Gruppen gemacht wurde , so daß es meist nicht möglich ist zu entscheiden, wer im Einzelfall hinter der Bezeichnung Kızılbaş oder Rafizi steht. Die Stellung, die die Gedichte von Schah Ismail im religiösen Leben der Tahtacı heute einnehmen, deutet jedoch auf eine starke Verbundenheit mit den Safaviden hin. Es wird auch berichtet, daß die Tahtaci noch bis zum Anfang dieses Jahrhunderts in ganzen Gruppen nach Persien zu pilgern pflegten (Tahtacıların

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ise Irana cemaat halinde gidip geldikleri son zamanlara kadar devam etmişti). (8)

Die Überlieferungen der Tahtacı ihre Wanderungen betreffend besagen, daß sie sich aus Chorasan kommend zuerst in der Nähe von Bagdad niederließen. Von dort aus sei ein Teil weiter westlich nach Anatolien eingewandert, während Reste von ihnen noch bei Bagdad leben und von der dortigen Bevölkerung Türkmenen genannt würden.
Nach dem Verlassen Bagdads ließen sie sich bei Adana in der Çukurova nieder, von wo aus mehrere Gruppen in die Gegend um Izmir weiterzogen, wo sie sich auf verschiedene Dörfer aufteilten. Für ihre Einwanderung aus Çukurova nach Izmir spricht nach Auskunft der Tahtacı von Narlıdere/Izmir, daß sich dort ihre Wallfahrtsstätte, das Grab von Hasan Dede, befindet. Dur Hasan Dede soll vor etwa 300 Jahren gelebt und von Imam Riza eine secere (Bestätigung der richtigen Abstammung) erhalten haben.(9)
Da zwischen der angenommenen Lebenszeit von Dur Hasan Dede und dem Todesjahr von Imam Ali Riza ein Zeitunterschied von 300 Jahren besteht, muß zumindest die Angabe über die Urkundenverleihung durch Imam Ali Riza in das Reich der Legenden verwiesen werden.
Reichen schon die eigenen Überlieferungen der Tahtacı nicht aus, um ihre Geschichte und ihre Stammeszugehörigkeit zu rekonstruieren, so bieten hierbei auch die historischen Dokumente keine Hilfestellung. Türkische Historiker versuchen jedoch, die Geschichte der Tahtacı aufzuhellen, indem sie zwischen den geschichtlich belegten Ağaç Eri und den Tahtacı eine historische Kontinuität herstellen. Der Bezeichnung Ağaç-Eri begegnen wir in den Chroniken von der zweiten Hälfte des ausgehenden 13. Jahrhunderts an. Das Wort bedeutet wörtlich Baum- oder Wald-Mann und bezieht sich auf eine Gruppe türkmenischer Nomaden aus dem Stamme der Oghuzen. Bei Raşid ad Din steht folgende Bemerkung über sie: "Früher gab es den Namen Ağaç-Eri nicht. Als der Volksstamm der Oghuzen in diese Gegend kam (es

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

handelt sich um das Gebiet um Isphahan im heutigen Iran, K.K.) ließ sich ein Teil von ihnen in waldigen Regionen nieder und wurde daraufhin als Ağaç-Eri bezeichnet". (10) Außer Raşid ad-Din erwähnen auch noch andere Geschichtsschreiber die Agaç-Eri als Bewohner der Waldgebiete um Maraş und Malatya im Osten der heutigen Türkei. (11)
Hundert Jahre später begegnet uns der Name noch einmal in einer Aufzählung türkmenischer Stämme, wo die Ağaç-Eri für die Gegend um Sivas (Ost-Türkei) und um Çukurova (Südost-Türkei) belegt sind. (12)
Heute noch lebt eine als Ağaç-Eri bezeichnete Gruppe im Iran, die sich auf mehrere Stämme wie Beykili, Avşar und Tilku aufteilt. (13)

Die Tatsache, daß die Namen Ağaç-Eri und Tahtaci ihrer Bedeutung nach gleich sind, daß in einigen Gebieten, in denen früher die Ağaç-Eri belegt waren, heute Tahtaci-Gruppen anzutreffen sind und des weiteren der Umstand, daß mit dem Aufkommen des Namens Tahtaci im 16.Jahrhundert die Bezeichnung Agaç-Eri aus den Quellen verschwindet, veranlaßt nun türkische Historiker zu der Annahme, die Tahtacı seien direkte Nachkommen der Ağaç-Eri. (14) In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß EBERHARD in seiner Untersuchung über die Çukurova den Namen Ağa-Çeri für einen der dortigen Tahtacı-Stämme erwähnt. (15) Die Vermutung liegt dabei nahe, daß es sich um eine Entstellung des Namens Ağaç-Eri oder aber um ein Mißverständnis des Autors handeln muß.
Aber all dies reicht meines Erachtens noch nicht aus, im Falle der Tahtacı von einer direkten Abstammung von den Ağaç-Eri sprechen zu können. Beide Namen beziehen sich auf die ausgeübte Tätigkeit als Holzfäller- und -verarbeiter, sind also keine Stammesbezeichnungen. Daß auch Avşaren als Ağaç-Eri bezeichnet werden, zeigt, daß hierbei eine Gruppe aus dem Stamm der Avşaren diesen Namen aufgrund ihrer Wohngebiete im Wald und ihrer Beschäftigung mit Holz erhielt. Auch der Name Beydili bezeichnet einen großen Türkmenen-Stamm, dessen Mitglieder

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

hauptsächlich Viehzucht und Ackerbau betreiben. Wie wir gesehen haben, steht der Name Beydili auch für eine Gruppe der Tahtacı. Es hat also den Anschein, daß sowohl mit Ağaç-Eri als auch mit Tahtacı Gruppen mit verschiedener Stammeszugehörigkeit bezeichnet werden, wobei durch häufige Wechsel der Namen und durch das Aufgehen kleinerer Gruppen in größeren Stammesverbänden es nicht möglich ist, von einer direkten genealogischen Abstammung zu sprechen.

Trotz alledem bleibt festzuhalten, daß wir es im Falle der heutigen Tahtacı mit einer Gruppe zu tun haben, die sich eindeutig von anderen Gruppen abgrenzt und im Lauf der Zeit das Bewußtsein einer Sonderidentät entwickelt hat. Zu fragen ist also, aufgrund welcher Kriterien diese Abgrenzung erfolgt. Die Konfessionszugehörigkeit ist dabei nicht von ausschlaggebender Bedeutung, denn obwohl die Tahtacı ihrem Glauben nach alevitisch sind, wahren sie doch große Distanz zu allen Kızılbaş/Aleviten, die nicht Tahtacı sind. Diese Abgrenzung äußert sich am deutlichsten in der Befolgung des Endogamiegebotes, nachdem Eheschließungen nur unter Tahtacı erlaubt sind. In Narlıdere z.B. leben die alevitischen Bayat und die Tahtacı in getrennten Wohnvierteln (mahalle). Bis in die jüngste Vergangenheit hinein fanden zwischen den beiden Gruppen keine Eheschließungen statt, auch Tischgemeinschaften und alltägliche Kontakte wurden gemieden.
Auch ist die Zugehörigkeit zu bestimmten Stammesgruppen nicht dafür entscheidend, welche Gruppen zu den Tahtacı gezählt werden. Wie bereits erwähnt, sind Angehörige der Stämme Bayat und Enseli unter den Türkmenen Süd-Ost-Anatoliens in großer Zahl vertreten, ohne daß sie in Beziehung zu den Tahtacı stünden. Bei der Aufzählung ihrer Stämme (aşiret oder oymak , wobei beide Bezeichnungen gleichbedeutend verwendet werden) kommen mitunter Kommentare vor, wie: "Ein Teil des Stammes Evci ist alevitisch, die gehören nicht zu uns." Ebenso heißt es, daß eine Gruppe innerhalb der Alçı nicht zu den Tahtacı, sondern zu den Aleviten gehöre. (16)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Dies zeigt also deutlich, daß weder Religions- noch Stammeszugehörigkeit von entscheidender Bedeutung bei der Zuordnung zur Tahtacı-Gemeinschaft sind. Es liegt nahe, als Kriterium für die Einordnung als Tahtacı deren traditionell ausgeübte Beschäftigung mit Holzfällerei in Betracht zu ziehen. Dafür würde in erster Linie die Bezeichnung Tahtacı selbst sprechen. Wenn man jedoch bedenkt,daß auch solche Gruppen, die bereits vor längerer Zeit andere Berufszweige ergriffen, immer noch als Tahtacı gelten (17), liegt die Vermutung nahe, daß außer nach dem Arbeitsbereich noch nach anderen Kriterien gesucht werden muß, welche zur Herausbildung der Gruppenidentität beigetragen haben könnten.
Der Schlüssel hierzu liegt m.E. in dem Umstand, daß die Abgrenzung der Tahtacı gegenüber anderen alevitischen Gruppen auf der Grundlage der ocak-Zugehörigkeit erfolgt. Wie oben schon angedeutet, haben die Tahtacı lediglich zwei ocak, die voneinander in jeder Hinsicht unabhängig sind und welche in keiner hierarchischen Beziehung zu anderen ocak stehen. Dies zeigt bereits, daß eine Verbindung zu den çelebi in Hacıbektaş, die ein großer Teil der anatolischen Kızılbaş/Aleviten als oberste religiöse Autorität anerkennt, nicht vorhanden ist. Die Überlieferungen der Tahtacı deuten darauf hin, daß ihre oberste religiöse Instanz früher in Persien gewesen sein muß. So soll der Ahnherr des Yayın Yatır ocak, Dur Hasan Dede von Imam Ali Riza initiiert worden sein, dessen Grabstätte in Persien lange Zeit wichtigster Wallfahrtsort der Tahtacı war.(18)

Für eine Rekonstruktion der in der Vergangenheit möglicherweise vorhandenen organisatorischen Verbindung zwischen den zwei Tahtacı-ocak fehlen uns aber die nötigen Informationen. Für das 20.Jahrhundert läßt sich sagen, daß die Tahtaci über eine eigene religiöse Organisation verfügen, welche sich an keiner Stelle mit dem ocak-Netz der übrigen Kızılbaş/Aleviten in Anatolien verbindet. Demnach begründet sich die Sonderidentität der Tahtacı-Gemeinschaft innerhalb des Kızılbaş/Alevitums außer auf die Gemeinsamkeit der ausgeübten Beschäftigung als

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Holzfäller in erster Linie auf die ausschließliche Zugehörigkeit zu einer der beiden Tahtacı-ocak, Yayın Yatır bzw. Hacı Emirli.
Die beiden ocak verfügen über eine sehr ungleiche Anhängerschaft: Während die Yayın Yatır nach ihren eigenen Angaben 12 Stammesgruppen als ihr talip zählen, sind es lediglich drei Stämme, die den ocak Hacı Emirli mit dem Sitz in Reşidiya anerkennen. Mitglieder beider ocak führen ihre Abstammung auf den 7.Imam Musa Kazim zurück, wie dies auch die meisten, nicht mit Hacibektaş verbundenen ocak-Familien der Kızılbaş/Aleviten tun. Wie diese können aber auch die Tahtacı keine silsile (Stammbaum) für die Bestätigung der Abstammungslinie vorweisen.
In bezug auf die Verbundenheit der Tahtaci mit Persien und ihrer Indifferenz, ja Feindseligkeit der osmanischen Regierung gegenüber, sind die Angaben ZIYAs bezüglich ihrer Haltung gegenüber dem Militärdienst in der osmanischen Armee von Interesse.(19) ZIYA berichtet, daß an die 150 Tahtacı-Familien iranische Ausweise gehabt hätten. Der damalige iranische Konsul, den ZIYA Ende der 20-er Jahre daraufhin befragte, gab an, daß diese Familien über alte Pässe verfügten, die sie als iranische Staatsangehörige auswiesen. Die Aufgabe des Konsulats hätte lediglich in der Verlängerung dieser Dokumente bestanden. Nach Auskunft des Gewährsmannes von ZIYA aus dem Yayın Yatır ocak, hätten besagte Familien seinerzeit die iranischen Pässe durch Bestechung erschwindelt.(20) Darüberhinaus haben sich einige Hundert Tahtaci, hauptsächlich aus den Stämmen Çaylak, Şehepli und Evci, in die Einwohnerregister als Zigeuner (çingene, kıpti) eintragen lassen, und zwar zu einer Zeit, als die Regierung von den Zigeunern keine Soldaten rekrutierte.(21) Leider geht aus den Angaben ZIYAs nicht hervor, wann dies geschehen sein soll. Die einzige weitere Information, die ich darüberhinaus zur iranischen Staatsangehörigkeit von Tahtaci finden konnte, ist in einem Bericht des österreichisch-ungarischen Konsuls von Antalya enthalten.(22) Sein Schreiben aus dem Jahre 1915 enthält folgende Zeilen, die für diese Frage

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

von Interesse sind: "Außer der seßhaften Bevölkerung gibt es im Amtsbezirk (Antalya, K.K.) noch einige Tausend Nomaden, 'Yürüken' genannt. Diese betreiben Viehzucht oder sind Kameltreiber oder Holzarbeiter ('Tahtadschis'), halten sich im Winter in den Küstengebieten auf, ziehen sich aber im Sommer mit ihren Herden in die Berge zurück, wohnen in Zelten oder in kümmerlichen Hütten und leben sozusagen außerhalb des Bereichs der Staatsgewalt. Sie galten bis vor kurzem aufgrund der Tradition als persische Untertanen, und auch die Regierung anerkannte dies stillschweigend erst in letzter Zeit wurde diese Unregelmäßigkeit abgestellt." (23)
Beide Angaben sind jedoch zu vage, um aus ihnen eine befriedigende Aussage hinsichtlich der iranischen Staatsangehörigkeit von Tahtacı herleiten zu können. Es ist trotz alledem fraglich, ob die Behörden "aufgrund der Tradition" toleriert hätten, daß bestimmte Gruppen sich "außerhalb des Bereichs der Staatsgewalt" befanden, zumal die Häresie der Tahtacı allemal bekannt war, und man sie zur Gruppe der Kızılbaş/Aleviten zählte. Wahrscheinlicher ist dagegen, daß die Tahtacı es verstanden, sich der Staatsgewalt zu entziehen, was ihnen durch ihre nomadisierende Lebensweise sicherlich erleichtert wurde.

LUSCHAN, der Ende des 19.Jahrhunderts Lykien bereiste, berichtet auch über die Ängstlichkeit, mit der die Tahtacı ihre faktische Unabhängigkeit wahrten: "In die Dörfer und Städte kommen die Tahtacı nur, um ihre Bretter und Balken zu verkaufen oder gegen ihren geringen Bedarf an europäischen Marktwaren auszutauschen; im Übrigen sind sie völlig auf sich selbst gestellt ... Aus vielfachen Gründen, hauptsächlich aber, um nach Möglichkeit dem Militärdienste und dem Steuerzahlen zu entgehen, trachten sie, jede unnötige Berührung mit ihren Nachbarn zu vermeiden; ... auch sonst sind sie ängstlich bemüht, ihre tatsächlich fast vollkommene Unabhängigkeit zu verbergen." (24)

Diese Besonderheiten, durch welche sich die Tahtacı von ihrer Umgebung unterscheiden, haben frühere europäische Forscher und

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Reisende veranlaßt, in ihnen Reste einer anatolischen "Urbevölkerung" zu vermuten. So schreibt z.B.BENT 1891: "Perhaps in this secret form of religion we may be confronted with the survival of some heathen cult, perhaps it may be a half-formed or decayed form of Christianity." (25)
Auch LUSCHAN hält die Tahtacı für den Überrest der alten lykischen Bevölkerung, wobei seine Überlegungen in erster Linie durch Schädelmessungen gestützt werden (26).Ähnlich beurteilt BANSE, der seine Reisebeschreibung über die Türkei im Jahre 1915 veröffentlichte, die Tahtaci: "Hier in Lykien ist auch der Herd jener beiden mehr sektiererischen als rassisch wohl ausgeprägten, echt hethitischen Altertumsfragmente, der Tachtadschi und der Bektasch. Die Tahtadschi (...) leben hoch in den Waldbergen, meist in Filzzelten, abgeschlossen für sich, trotz türkischer Sprache aber und trotz äußerlicher Annahme des Islam überliefern sie eine Spielart jener Geheimreligion, die allen diesen Altkulturmumien eigen ist." (27)

All diese Berichte - die Beispiele ließen sich fortsetzen - sind Ergebnisse flüchtiger Kontakte, ergänzt durch Informationen sunnitischer Gewährsleute. Keinem der europäischen Reisenden ist es jeh gelungen, wirklichen Einblick in das Leben der Tahtacı zu bekommen. LUSCHAN vermochte noch am ehesten, ein - wenn auch sehr fragmentarisches und besonders in der Frage der religiösen Organisation fehlerhaftes - Bild über die Tahtacı zu entwerfen, auch wenn seine Meinung über sie als übriggebliebener Rest einer "lykischen Urbevölkerung" nicht geteilt werden kann.

Die Vorstellung, daß die Tahtacı - wie im übrigen alle vorderasiatischen Häretiker - "einmal - orthodoxe oder häretische - Christen waren", bestimmt auch die Arbeit von K.E. MÜLLER über die "vorderasiatischen Sektengebilden".(28) Dieses Werk bietet die umfangreichste Darstellung dieser Gruppen in einer westlichen Sprache. Daß MÜLLER zum gleichen Ergebnis wie die früheren Reisenden kommt, ist hauptsächlich darauf zurückzuführen, daß

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

er fast ausschließlich Berichte aus dem 19.Jahrhundert und vom Anfang des 20.Jahrhunderts verwendet, Berichte also, die ohne ausreichende Kenntnisse der Sprache und ohne intime Kenntnisse der betreffenden Gruppen selbst zustandegekommen sind. Es ist bezeichnend, daß weder in der früheren Reiseliteratur, noch in MÜLLER's Arbeit auf die eigenen Überlieferungen der Tahtacı selbst eingegangen wird, noch Elemente in ihrem Religionskomplex und in ihren Ritualen zur Kenntnis genommen werden, welche auf einen anderen als christlichen, jüdischen oder "ur-anatolischen" Ursprung schließen ließen.
Kann man auch mit Sicherheit davon ausgehen, daß im anatolischen Kızılbaş/Alevitum christliche Gruppen aufgegangen sind, ist m.E. mit sehr großer Wahrscheinlichkeit gerade bei den Tahtacı anzunehmen, daß sie zu den türkmenischen Stämmen gehören, die im Laufe der Besiedlung Klein-Asiens im 12. und 13. Jahrhundert in Anatolien heimisch wurden, oder teilweise auch später aus Persien einwanderten. Darauf deuten die eigenen Überlieferungen der Tahtacı und die Namen der Stammesgruppen hin, zu denen sie gehören, auch wenn die traditionelle Stammesorganisation heute nicht mehr gänzlich zu rekonstruieren ist. Daß es auch in ihren Kulthandlungen Elemente gibt, die einen Bezug zur Kultur der vorislamischen Türkvölker Mittelasiens herstellen lassen, soll später noch gezeigt werden.
Die Anzahl der heute noch in der Türkei lebenden Tahtacı wird zwischen 200 und 400 Tausend eingeschätzt. (29)

2. Die Çepni

Die Çepni gehörten zum Stammesverband (boy teşkilatı) der Oghuzen, der seinerseits in zwei große Teile zerfiel, in den der Bozok und der Üçoklu und insgesamt 24 Stämme (kabile, boy) umfaßte.
Die Çepni, die sich in den Zweig der Üçoklu eingliederten, spielten eine herausragende Rolle bei der Türkisierung Klein-Asiens, wie SÜMER in seiner, hauptsächlich auf osmanischen

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Steuerregistern basierenden Untersuchung über die Üçoklu-Oghuzen überzeugend belegen konnte. (30)
Wie bereits bei der Behandlung der Ereignisse im Zusammenhang mit der Machtergreifung der Safaviden in Persien gezeigt wurde, befanden sich Çepni auch unter den Türkmenen-Stämmen, auf die sich die militärische Macht der Safaviden gründete. Wie im Falle anderer Türkmenen-Stämme auch, waren es auch bei den Çepni lediglich bestimmte Abteilungen, die zur Anhängerschaft der Safaviden zählten. Zu diesen können die im 15. und 16. Jahrhundert in der Gegend um Sivas und Erzurum sowie die in Persien lebenden Çepni gerechnet werden. Diejenigen Çepni dagegen, die in großer Zahl in der Umgebung von Trabzon am Schwarzen Meer lebten und die im Gegensatz zu ihren Stammesbrüdern in weiter östlich liegenden Regionen bereits im 16.Jahrhundert seßhaft waren, werden in den Quellen des ausgehenden 16.Jahrhunderts als rechtgläubige Sunniten ausgewiesen. (31)
Die Küstenregion um Trabzon (Giresun, Tirebolu, Görele und Büyükliman) weist heute noch eine relativ dichte Besiedlung durch Çepni auf. Bezeichnenderweise sind die hier lebenden Çepni - von wenigen Ausnahmen abgesehen - sunnitisch. (32)
Neben der östlichen Schwarzmeerküste findet man gegenwärtig die größte Konzentration von Çepni-Siedlungen in West-Anatolien, in der Umgebung der Städte Izmir, Manisa, Aydın, Balıkesir und Bandırma. (33) Nach SÜMER sind die west-anatolischen Çepni Nachkommen jener Çepni-Gruppen, welche in den Quellen des 16.Jahrhunderts unter den Haleb- (Aleppo)Türkmenen aufgeführt werden. (34) Ein Teil von ihnen wird gegen Mitte des 17. Jahrhunderts in der Gegend von Rumkale, nördlich von Aleppo erwähnt. (35) Für die gleiche Zeit werden Çepni-Gruppen bereits bei Adana und Aydın belegt, und zwar aus dem Unterstamm (oymak) der Basım Kizdili, welcher ein Jahrhundert zuvor noch als einer der drei Çepni-oymak bei Aleppo angeführt wird. (36)
In einer osmanischen Urkunde vom Ende des 17.Jahrhunderts werden unter den Türkmenen-Stämmen (aşiret), die in der Gegend von Rakka in Nord-Syrien gewaltsam seßhaft gemacht wurden, auch Çepni erwähnt. (37) Gegen Mitte des 18.Jahrhunderts sollen die-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

se Çepni, welche die Bezeichnung Kantemir Çepnisi trugen, mit anderen Türkmenen-Stämmen aus der Gegend von Rakka geflüchtet und bis nach West-Anatolien gewandert sein, wo sie in der Umgebung von Bergama belegt werden.(38) Die heute in der Ägäis-Region lebenden Çepni nennen sich Kandemir Çepnisi, ein Umstand, der ihre Identität mit den Kantemir, die nach Aussage der Quellen im letzten Jahrhundert in diese Gegend eingewandert sind, bezeugt.(39)
In einer Untersuchung aus dem Jahre 1935 über die Çepni in den Dörfern der Region um Balikesir werden die Bezeichnungen der Stammesgruppen, zu denen sich die hier lebenden Çepni rechnen, aufgeführt.(40) Es sind die Ince Hocalı, die Garılı (Karılı), die Ilyaslı, die Karalar, die Nuratlı und die Yalınayak Çepni, deren Angehörige auf 28 Dörfer verteilt leben.(41) Die Tatsache, daß keine dieser Bezeichnungen in älteren Quellen auftaucht, zeigt wieder einmal die große Flexibilität bei der Formierung von neuen Stammesgruppen, die in der Regel durch Abspaltungen, bedingt durch Bevölkerungszuwachs oder auch Streit und Unstimmigkeiten, entstehen. Im Falle von Neubildungen von Unterstämmen nimmt die neue Gruppe häufig den Namen der führenden Familien an, oder sie nennt sich nach ihrem neuen Wohnort oder auch nach irgendwelchen für die Gruppe charakteristischen Merkmalen.

Wie aus dem bereits Gesagten hervorgeht, finden sich Çepni-Gruppen sowohl innerhalb der sunnitischen wie auch der alevitischen Bevölkerung. Da die Kızılbaş-Çepni, die vorwiegend im Gebiet zwischen Balikesir und Aydın angesiedelt sind, sich - anders als die Tahtacı - weder durch eine besondere, eigenständige sozial-religiöse Organisation, noch in bezug auf eine nur ihnen eigene Beschäftigung von den übrigen Kızılbaş/Aleviten der Türkei abheben, ist es m.E. nicht berechtigt, sie als eine besondere Gruppe innerhalb der alevitischen Glaubensgemeinschaft zu betrachten. Lediglich der Umstand, daß sich die Stammestradition aufgrund ihrer relativ spät - Ende des letzten Jahrhunderts - erfolgten Sedentarisierung bis heute erhalten hat, dürfte der

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Grund dafür sein, daß sie in ihrer Umgebung als Çepni bezeichnet werden, während eine ehemalige Stammeszugehörigkeit bei den meisten seßhaften Kızılbaş Anatoliens nicht mehr bekannt ist.

3. Die Abdal

Anders ist es im Falle der Abdal, die in zeitgenössischen türkischen Berichten häufig als Kızılbaş bezeichnet werden. Da Abdal die gängige Bezeichnung auch für Zigeuner ist, ist in der Regel nicht eindeutig auszumachen, wer oder welche Gruppen im speziellen Fall als Abdal bezeichnet werden. Nach SÜMER "Les Abdal sont les Tziganes autochtones d'Anatolie." (42), während andere Autoren, wie ÜLKÜTAŞIR, sie als Türkmenen bezeichnen. (43) ÜLKÜTAŞIR bezieht sich auf Angaben der Abdal, wonach diese aus Chorasan mit dem Oghuzen-Stamm der Beydili nach Anatolien gekommen seien.(44) Es ist mir nicht gelungen, irgendwelche Angaben über eine eventuell vorhandene Stammesorganisation der Abdal zu erhalten, wodurch die Behauptung, die Abdal seien Türkmenen, nicht bestätigt werden konnte. YALMAN, der während seiner Untersuchungen unter süd-anatolischen Türkmenen-Stämmen einen Mann namens Topal Abdal nach Bezeichnungen von Abdal-Gruppen befragte, wurden Namen genannt, die sich auf die ausgeübte Beschäftigung der einzelnen Gruppen bezogen. Der Informant verneinte im übrigen die Frage, ob sie Zigeuner seien, mit der Bemerkung, jene seien aus einem anderen Geschlecht.(45) Die Tatsache jedoch, daß YALMAN die Abdal nicht unter den Türkmenen-Stämmen aufführt, ja daß nicht einmal die Abdal selbst ihm gegenüber ihre Zügehörigkeit zu diesen behauptet haben, läßt an der Richtigkeit der Behauptung zweifeln, im Falle der Abdal hätten wir es mit Türkmenen zu tun. ÜLKÜTAŞIR, der gegenteiliger Meinung ist, kann sich auch nur auf eine Angabe berufen, wonach die Abdal mit einem der Oghuzen-Stämme nach Anatolien eingewandert seien, nicht aber, daß sie zu jenen gehörten und sich ihnen angegliedert hätten.

Wie die Tahtacı können auch die Abdal als eine Art Berufskaste angesehen werden: die meisten von ihnen sind Musiker, wobei

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

sie hauptsächlich die bei Hochzeitsfeierlichkeiten unerläßlichen Trommeln und Flöten spielen. Als Spezialisten werden sie sowohl zu sunnitischen wie alevitischen Hochzeits- und Beschneidungsfesten als bezahlte Musiker geladen. Ein anderer Teil von ihnen beschäftigt sich mit der Herstellung und dem Verkauf von Sieben und Besen. Daß alle für die Abdal charakteristischen Berufe auch von Zigeunern ausgeübt werden, trägt zur Konfusion bei: Im südlichen Anatolien werden die Abdal von der Bevölkerung çingene (Zigeuner) genannt, in weiter östlich liegenden Regionen ist die gängigste Bezeichnung für sie Elekçi (Sieb-Macher). Nach ÜLKÜTAŞIR nennt die Bevölkerung in der Gegend von Konya die Abdal Carcar, was in der Volkssprache so viel wie "Betteln durch Singen von Gebetshymnen" (ilâhi söyleyerek dilenen) bedeuten soll.(46)
Neben den angeführten Berufen bieten die Abdal ihre Dienste häufig als Wahrsager, Wunderdoktoren, Schmiede, Pferdeschmiede und Hersteller von landwirtschaftlichen Geräten an. YALMAN führt die Angaben seines Abdal-Gewährsmannes an, wonach die Abdal in fünf Gruppen zerfallen würden, wobei jede von ihnen bestimmte, für sie charakteristische Berufe ausübte:

1) Farkçılar - Jäger, die für den Stamm (aşiret) jagen;
2) Tençili Abdalı - Pferdehändler, Goldschmiede, Wunderdoktoren;
3) Beydili Abdalı - Gehilfen der Türkmenen
4) Gurbet (das Fremde) Abdalı - Besenmacher
5) Kara Duman Abdalları - Es sind Reste einer Musik-Abordnung, die ein gewisser Ibrahim Paşa aus Ägypten an den die Seßhaftmachung durchführenden Beamten (iskan beyi) gesandt haben soll.(47)

Gruppen von Abdal leben verstreut in Mittel-, Süd- und West-Anatolien, wobei der Regierungsbezirk von Antalya im Süd-Westen die größte Konzentration von Abdal-Dörfern aufweist.(48) Diejenigen unter ihnen, die noch nicht zur Seßhaftigkeit übergegangen sind, schlagen ihre Zelte am Rande von Dörfern auf, wo sie ihre Dienste den Bauern anbieten. Sie werden von diesen auch als Tagelöhner besonders bei der Weinlese und während der Mais-Ernte

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

beschäftigt.(49)
ÜLKÜTAŞIR schätzt ihre Zahl in Anatolien auf 30 bis 40 Tausend. (50)

4. Die Avşaren

Zu den Kızılbaş/Aleviten, die in ihrer Umgebung mit dem Stammesnamen bezeichnet werden, gehören neben den Çepni die Avşar, ein Türkmenen-Stamm, der ebenfalls unter den Anhängern der Safaviden in Erscheinung getreten ist. Aber wie auch im Falle der Çepni sind heute durchaus nicht alle Avşaren alevitischen Glaubens: Trotzdem werden die Bezeichnungen Çepni und Avşar - wie auch Tahtacı - als mit den Kızılbaş gleichbedeutend gebraucht. (51)
Der Stamm der Avşaren gehörte zu der bedeutenden Stammeskonföderation der Oghuzen. Der Eponym Avşar soll ein Enkel des legendären Oghuzen-Chans gewesen sein. Aus ihrer mittelasiatischen Heimat zogen die Avşaren wohl mit anderen Oghuzen (Türkmenen)-Stämmen in die Gegend von Chorasan, von wo aus sie sich weiter westlich verbreiteten. Im 11. und 12. Jahrhundert sind Avşaren-Gruppen in Syrien und in Persien nachweisbar.(52) Für das 16. und 17.Jahrhundert belegen die osmanischen Quellen Avşaren unter den Türkmenen von Aleppo (Halep Türkmenleri), unter den Stämmen im Verband der Dulkadırlı sowie unter denen von Yeni Il und Bozok.(53) Daß Avşaren auch unter den Akkoyunlu-Türkmenen anzutreffen waren und nach dem Verfall des gleichnamigen Fürstentums teilweise nach Persien abgewandert sind, wo sie vermutlich zu den Safaviden stießen, wurde bereits gezeigt. Nach FRANZ gibt es in Anatolien "zwischen 1015 und 1400 eingewanderte Afşaren, die als kompakte Nomaden-Gruppen zwischen der Stadt Antalya am Mittelmeer, Ankara und Konya bis nach Zentralanatolien hinein auftraten, weiterhin zwischen Malatya und Sivas sowie in Ostanatolien." (54)
Welche Avşaren-Gruppen im 16. und 17.Jahrhundert unter die Kızılbaş einzureihen sind, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Die Tatsache, daß vom Führer der sog. Recepli Avşaren, die im 17.Jahrhundert bei Aleppo nomadisierten, in einem ferman die Aufstellung von Kriegern für einen Feldzug gegen Österreich gefordert wurde, läßt annehmen, daß zumindest Avşaren bei Aleppo nicht zu den Kizilbaş gerechnet wurden.(55)
Recepli-Avşaren sind heute noch in der Gegend um Kayseri anzutreffen. Sie sollen nach ERÖZ sunnitische Moslems sein. Im gleichen Gebiet sind aber heute auch Kızılbaş-Avşaren bekannt: "Innerhalb des afşarischen Siedlungsverbandes gibt es einige Dörfer, deren Bewohner zwar einem Avşaren-aşiret zugeordnet sind, die aber als alidische Kızılbaş angesehen werden".(56)

5. Weitere Gruppen

Wie bereits am Beispiel der Çepni und der Tahtacı zu sehen war, ist die Zugehörigkeit zu einem Stamm keineswegs entscheidend für die Konfessionszugehörigkeit. Neben den Çepni und den Avşar ist auch von einem anderen Oghuzen (Türkmenen)-Stamm, nämlich den Beydili, bekannt, daß unter dessen Angehörigen sowohl sunnitische als auch alevitische Gruppen vorkommen.

Neben den hier erwähnten Gruppen gibt es in Mittel- und Süd-Anatolien zahlreiche Kizilbaş-Gemeinden, bei denen die ehemalige Stammeszugehörigkeit, bedingt durch ihre vor langer Zeit erfolgte Seßhaftwerdung, heute nicht mehr in Erinnerung ist oder im sozialen und politischen Leben keine Rolle mehr spielt. Kızılbas/Aleviten Gemeinden sind fast überall in der heutigen Türkei anzutreffen. Die größte Konzentration von türkisch-sprachigen Kızılbaş/Aleviten weist die Umgebung des Flußes Kizıl Irmak in Mittelanatolien und die Gegend um Amasya auf. Vor allem sind es Dörfer im Dreieck Kayseri - Sivas - Divriği, in der Umgebung von Hacıbektaş sowie um Ankara mit Çankırı und Hasan Dede Köyü bei Kırıkkale. Des weiteren befinden sich mehrere Kızılbaş-Siedlungen in der näheren Umgebung von Çorum.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

In der Gegend von Maraş und Malatya sind in großer Zahl sowohl türkisch- wie auch kurdischsprechende Aleviten anzutreffen, während die um Tunceli, Elazığ, Varto und Muş lebenden Kızılbaş/Aleviten überwiegend Kurden sind.
Unter den Anhängern dieser Religion in der Umgebung der Städte Sivaş, Erzincan und Erzurum sind beide Sprachgruppen vertreten.

Wie bereits ein Blick auf die Verbreitungsgebiete der anatolischen Kızılbaş/Aleviten zeigt, gehört die Mehrheit unter ihnen der türkischsprachigen Landbevölkerung an. Der Anteil der Kurden in dieser Religionsgemeinschaft ist relativ niedrig. Die meisten Kurden der Türkei sind sunnitische Moslems, wobei vor allem die Nomaden Ostanatoliens der Şafii-Richtung angehören. (57)

Der Umstand, daß die Kultsprache im Kızılbaş/Alevitum türkisch ist, ebenso wie die Sprache der heiligen Bücher, setzt voraus, daß jene kurdischen Gruppen, die zu dieser Glaubensgemeinschaft gehören, des Türkischen mächtig sind. Es ist daher anzunehmen, daß man kurdischen Kızılbaş/Aleviten in Regionen begegnet, wo ein relativ enger Kontakt zur türkischsprachigen Bevölkerung die Bilingualität förderte. Kurden in weit abgelegenen Gebieten Ostanatoliens sprechen zum größten Teil noch heute kein Türkisch, oder die Männer erlernen diese Sprache notdürftig erst während ihres Militärdienstes.
Es existieren keine Untersuchungen, aus denen die genaue Verbreitung kurdischsprachiger Kızılbaş/Aleviten in der Türkei hervorgehen würde. Die meisten Arbeiten auf diesem Gebiet in türkischer Sprache erwähnen nicht einmal das Vorkommen von Kurden innerhalb des Kızılbaş/Alevitums. Es gibt jedoch Berichte über einzelne Regionen, die es uns erlauben, kurdischsprachige Kızılbaş/Aleviten zu lokalisieren. Um sie jedoch alle zu erfassen, wären umfangreiche Untersuchungen notwendig; diese sind aber bei der politischen Brisanz der Frage sowohl des Kurdentums in der Türkei wie auch des Alevitums im allgemeinen in der nächsten

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Zukunft nicht zu erwarten.
Auch fehlen uns Kenntnisse darüber, wann und unter welchen Umständen das Kizilbaş/Alevitum von bestimmten kurdischen Gruppen angenommen wurde. Es wäre immerhin möglich, daß ihre Zugehörigkeit zu dieser, vom Gesichtspunkt des sunnitischen Islam herätischen Glaubensform als Ausdruck einer oppositionellen Haltung gegenüber den Hegemoniebestrebungen einiger - sunnitischer - kurdischer Großherren angesehen werden kann. So berichtet BUMKE über den Widerstand kurdischer Kızilbaş/Aleviten aus der Gegend von Tunceli (Dersim)- die ihren Status als unabhängige Bauern bis heute halten konnten - gegen Versuche kurdischer Großgrundbesitzer aus Palu, sie in ein Abhängigkeitsverhältnis zu bringen (58).
Nach der Darstellung, welche Mitglieder des Hizol-aşiret BUMKE gaben, hätten diese die alevitische Religion erst nach ihrer Einwanderung in diese Gegend vor ca.300 Jahren angenommen, während andere, ebenfalls zu den Hizil gehörende Gruppen, welche bei Mardin und Malatya verblieben, heute noch sunnitisch seien (59). Hier zeigt sich also wieder einmal, daß die religiöse Trennlinie zwischen Sunniten und Aleviten inmitten von größeren Einheiten - seien sie politisch, genealogisch oder ethnisch zu definieren - verlaufen kann.
Für den oft zitierten Umstand, daß religiöse Bindungen im Vorderen Orient den ethnischen übergeordnet sind, liefern die kurdischen Aleviten von Dersim ein weiteres Beispiel: Wie ihre türkischen Glaubensbrüder waren sie von Anfang an an der Seite der Republikaner. Während sich sunnitische kurdische Stämme in einem bewaffneten Kampf gegen die republikanische Regierung auflehnten, bekämpften sie kurdische Aleviten an der Seite der Regierungstruppen (60).

Die Anzahl der Kızilbas/Aleviten in der heutigen Türkei ist nicht genau zu ermitteln, da keine diesbezüglichen statistischen Erhebungen existieren. Dies wiederum erklärt sich dadurch, daß Konfessionsunterschiede unter Moslems offiziell nicht anerkannt und zur Kenntnis genommen werden und somit keinen Eingang

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

in die Statistiken finden. Inoffizielle Schätzungen schwanken zwischen 6 und 14 Millionen. Bei einem mittleren Wert von 10 Millionen wären immer noch annähernd ein Viertel der Bevölkerung der Türkei Aleviten.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

V. Literaturlage

1. Das Kızılbaş/Alevitum in der europäischen Literatur

Das Vorhandensein einer Glaubensgemeinschaft in weiten Teilen des Osmanischen Reiches, welche sich weder dem sunnitischen noch eindeutig dem schiitischen Islam einordnen ließ, war im 19.Jahrhundert vielen Reisenden, Forschern und Missionaren aus Europa bekannt. Keiner von ihnen unternahm jedoch den Versuch einer eingehenderen Darstellung dieser Religionsgemeinschaft, deren Angehörige im allgemeinen "Kizilbasch" oder "Shia Turks" genannt wurden. Ein Umstand, der neben andersgerichteten Interessen nicht zuletzt auf die Schwierigkeit zurückgeführt werden kann, mit diesen Leuten in engeren Kontakt zu treten. Wenn auch viele Europäer betonen, daß die Kızılbaş ihnen als Christen mehr Vertrauen und Offenheit entgegenbrachten als den sunnitischen Moslems, die sie begleiteten, haben sie ihnen gegenüber doch nie die Grundprinzipien ihrer Religion und sozial-religiösen Organisation preisgegeben. Einige Berichte lassen sogar den Eindrck entstehen, daß die christlichen Forscher und Reisenden bewußt getäuscht wurden, vor allem was die Betonung der christlichen Züge im Glaubenskomplex der Kızılbaş/Aleviten angeht.

Bereits Mitte des letzten Jahrhunderts berichteten evangelische Missionare aus Amerika, die in Sivas und Arapgir Dienst taten, über das Begehren einiger Gruppen von kurdischen Kızılbaş, zum Protestantismus zu konvertieren.(1) Obwohl die Kirchenmänner selbst den Verdacht hegten, daß hinter dem Bekehrungswillen politische Überlegungen standen, wonach die Kızılbaş als anerkannte Protestanten den Schutz der europäischen Großmächte genossen hätten, waren sie doch erstaunt über die Bereitwilligkeit, mit der ihre Predigten aufgenommen wurden. Die Angaben der Kızılbaş, Ali sei niemand anderes als Jesus, und daß sie nicht den Koran, wohl aber die Bibel anerkennen würden, bestärkte die Mis-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

sionare in der Überzeugung, "that they are descendants from a christian stock, made nominal Moslems by the sword." (2)

Die Kızılbaş/Aleviten wurden auch in der Folgezeit von den meisten Europäern, die das Land bereisten, entweder für verkappte Christen oder für Reste der autochthonen Urbevölkerung des Landes gehalten.
WHITE, ein englischer Geistlicher, widmete in den Jahren 1908 und 1913 je einen Artikel dieser Religionsgemeinschaft.(3) Seine Darstellungen sind objektiver und detaillierter als die anderer Europäer aus dieser Zeit, aber auch ihnen ist das Fehlen intimer Kenntnisse der Religion und der Kulthandlungen eigen. Bezeichnenderweise betonten auch seine Informanten ihre Nähe zum Christentum: "shias claim to be very near Christians, so near that less than the thickness of an onion skin separates the followers of Ali from those of the Nazarene." (4) Nichtsdestoweniger ist WHITE vorsichtig in der Beurteilung der christlichen Züge der alevitischen Religion: "One must not, therefore, give too much weight to their professions of reverence for Jesus and His Gospel or to their offering of prayers in His name." (5) Insgesamt neigt WHITE zu der Ansicht, daß "Part of their faith and practice ... is evidently Mohammedanism, but part ... is pure paganism, some of which in historic origin antedates either Mohammedanism or Christianity." (6)

Der Franzose GRENARD beschreibt in seinem 1904 erschienenen Artikel über die Kızılbaş bestimmte Züge ihrer Religion, wobei die häufigen Analogien zum Christentum auffallen.(7) Danach soll die alevitische Dreifaltigkeitslehre sich auf Ali als Gottesvater, Jesus als Gottessohn und Mohammed als Heiligen Geist beziehen, wobei letzteres auf Nachfrage wieder revidiert wird mit der Behauptung, Mohammed und der Koran würden für sie keine Rolle spielen.(8) Auch sollen die Kızılbaş nach GRENARD Maria als Gottesmutter verehren und zu ihrer und zu Ehren Jesu, Moses und David Hymnen singen.(9) GRENAARD ist der Überzeugung, daß "En dehors des emprunts qu'elle a faits au christianism,

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

à l'islamisme et même au mazdeisme, la religion des Kyzyl-bâchs a conserve des restes importants des vieux cultes paiens de l'Asie Mineure." (10) Da GRENARD jedoch keine Beispiele für solche Hymnen liefert, die in der Tat unter den zahlreich überlieferten alevitischen religiösen Liedern nicht zu finden sind, liegt die Vermutung nahe, daß er nur allzu bereitwillig den Aussagen seiner Gewährsleute Glauben schenkte, die aus welchem Grund auch bemüht waren, sich dem westlichen Forscher gegenüber in einem, ihm genehmen Licht darzustellen. In der gleichen Weise bestehen Kızılbaş/Aleviten sunnitischen Moslems gegenüber auf ihrer Achtung Mohammeds und des Korans ebenso wie auf ihrer Ausübung religiöser Vorschriften. Auf der anderen Seite ist möglich, daß GRENARD seine Informationen insgesamt aus zweiter Hand erhielt, worauf auch die Angabe über die nächtlichen Ausschweifungen der Kizilbaş hindeutet, die er mit antiken Kulten zu Ehren der Göttin Anahita in Zusammenhang bringt.(11)

Neben den oben erwähnten Abhandlungen, welche eine allgemeine Darstellung des Kızılbaş/Alevitums zum Ziele hatten, beschränkt sich CROWFOOT auf die Beschreibung zweier Dörfer in der Nähe von Ankara, die er Ende des letzten Jahrhunderts besuchte.(12) Es sind die Dörfer Haydar Sultan und Hasan Dede, letzteres eines der bekanntesten ocak-Zentren in Anatolien. Ohne auf die ocak-Organisation einzugehen, die ihm vermutlich nicht in Einzelheiten bekannt war, berichtet CROWFOOT über die Funktion der Scheiche, welche für sich die direkte Abstammung vom Hasan Dede, einem Schüler Hacı Bektaş', beanspruchen: "The service and cult of the saints is in the hands of people, who claim to be lineally descended from him, and often profess to have some esoteric truth, which they transmit to their children ..." (13) Ausführlich berichtet CROWFOOT über Gräber- und Heiligenkult in beiden Orten, den er mit "pre-Christian worship of heroes" in Verbindung bringt.(14) Wie alle Autoren, die über die Kızılbaş/Aleviten berichten, erwähnt auch CROWFOOT die inzestösen Bräuche, die jenen nachgesagt werden: "... I was told by a Christian that it was generally reported of the Bektash that they made in-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

cestuous marriages, fathers with daughters, and brothers with sisters." (15) Der Autor gibt zu, daß er hierüber keine befriedigenden Informationen erhalten konnte, die Bektaş - wie er die Bewohner der beiden Dörfer nennt - hätten lediglich angegeben, daß sie nur untereinander heiraten und weder Poliandry noch Scheidung erlauben würden.(16) Nichtsdestoweniger stellt der Autor die Überlegung an, welche die Kızılbaş/Aleviten in Verbindung zu den sog. Magiern bringen könnten, welche "wild after illicit marriages " (17) waren: So " we cannot refuse to recognise an unbroken continuity between the Magousaioi of the past and the modern Kizilbash", meint CROWFOOT.(18)
CORWFOOT, der selber keine Anhaltspunkte für das Vorhandensein solcher Heiraten finden konnte, bezieht sich auf den deutschen Anthropologen LUSCHAN, der in bezug auf die Tahtaci berichtete, ihm seien "zwei vollkommen sichere Fälle" von Geschwisterehe bekannt.(19) LUSCHAN, der bereits bei der Behandlung der Tahtaci erwähnt wurde, verfaßte mehrere Artikel über diese Gruppe, aber auch ihm ist es nicht gelungen, mehr über die Religion und religiöse Organisation zu erfahren, als den Aussagen sunnitischer Gewährsleute zu entnehmen war. Wie wenig auch LUSCHAN über das religiöse Leben dieser Leute wirklich im Bilde war, zeigt, daß er über die Teilnahme der Frauen an deren kultischen Versammlungen nichts wußte.(20) Auch LUSCHAN bringt die Tahtacı mit der alten Bevölkerung des Landes in Verbindung, wobei er sich hauptsächlich auf seine Ergebnisse, die auf Schädelmessungen basieren, stützt.

Neben den hier erwähnten Arbeiten, die sich schwerpunktmäßig mit den Kızılbaş/Aleviten befassen, gibt es eine Reihe von Reiseberichten, in denen auf diese, den meisten Autoren als kurios und geheimnisvoll erscheinende Glaubensgemeinschaft hingewiesen wird. Da alle diese Arbeiten jedoch noch weniger als die bereits Besprochenen zum Verständnis der Religion und des sozial-religiösen Lebens der Kızılbaş/Aleviten beitragen, kann auf ihre Besprechung verzichtet werden.(21)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

In neuerer zeit hat sich der deutsche Ethnologe K.E. MÜLLER in seiner 1967 erschienenen Arbeit dem Sektenwesen Vorderasiens gewidmet.(22) Seine Untersuchung konzentriert sich im wesentlichen auf bestimmte Erscheinungsformen im Glaubenskomplex und Ritual, die in mehr oder minder ausgeprägter Form allen von ihm beschriebenen "Sekten" - es sind die Tahtacı, Kızılbaş, Bektaşi, Yezidi, Nusayri, Ahl-i Hakk und die Drusen - eigen sind, oder zumindest ihnen zugeschrieben werden. MÜLLER sucht vor allem im vor- und frühchristlichen religiösen Millieu Vorderasiens nach dem Ursprung dieser "Sektierergruppen", und kommt zu dem Schluß, "daß alle unsere Sekten einmal - orthodoxe oder häretische - Christen waren".(23) Er befindet sich hier also in Übereinstimmung mit den meisten europäischen Autoren des 19. und frühen 20.Jahrhunderts, auf deren Aussagen über diese Gruppen er sich im wesentlichen auch stützt. Aber gerade diese zum großen Teil unkritische Auswertung europäischer Berichte macht seine Schlußfolgerung - zumindest was die Kizilbaş/Aleviten Anatoliens betrifft - fragwürdig. Waren doch frühere europäische Forscher und Reisende - deren Berichte aufgrund zufälliger Begegnungen und nach Berichten aus zweiter Hand entstanden, niemals aber Ergebnisse gezielter Untersuchungen waren - nirgends in der Lage, ein auch nur annähernd vollständiges Bild über die Religion dieser Gruppen zu liefern.

Umfassende, auf Feldforschung und Auswertung der Selbstzeugnisse der anatolischen Kızilbaş/Aleviten basierende Untersuchungen sind in der europäischen Forschung bis heute nicht unternommen worden. In den letzten zehn Jahren entstanden jedoch einige wertvolle Einzelstudien zu bestimmten Aspekten des Glaubenssystems und des sozial-religiösen Lebens innerhalb dieser Religionsgemeinschaft . So veröffentlichte BUMKE 1979 die Ergebnisse seiner Forschungen unter kurdischen Aleviten in Dersim, wobei sein Hauptinteresse der Wechselwirkung zwischen Häresie und Marginalität sowie der neuzeitlichen politischen Entwicklung dient.(24) Ihm verdanken wir auch eine erste, wenn auch regional bezogene Darstellung über die sozial-religiöse Funktion der "heiligen

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Männer" und der Institution der Wahlverwandtschaft.
Die Strassburger Turkologin MELIKOFF macht in ihrem 1975 erschienenen Artikel "La Problem Kızılbaş" auf Parallelen zwischen den anatolischen Kizilbaş und den im Iran als Ahli-Hakk oder Ali-Ilahi bezeichneten Gruppen aufmerksam.(25) Zwei weitere kurze Abhandlungen widmet dieselbe Autorin den Bestandteilen des alevitischen Synkretismus (26) sowie einigen Festen der anatolischen Kızılbaş.(27)

Die umfangreiche Monographie von ROUX aus dem Jahre 1970 über die Nomaden der südlichen Türkei enthält wertvolle Abhandlungen über das soziale und wirtschaftliche Leben der Tahtacı.(28) Obwohl ROUX sich in dieser Arbeit auch mit Aspekten des religiösen Lebens befaßt, liefert er keine systematische Darstellung des alevitischen Glaubenskomplexes der Tahtacı. Die von ihm gegebene ausführliche Beschreibung der rituellen Promiskuität und der Gastprostitution basiert - wie nicht anders zu erwarten - auf Fremdinformationen,so, daß sie nur mit größter Vorsicht für unser Thema herangezogen werden kann.

Des weiteren muß die erst kürzlich erschienene Arbeit GÖKALPs über die alevitischen Çepni von Sofular (am Großen Meander-Fluß in der westlichen Türkei) erwähnt werden.(29) Im abschließenden dritten Teil seiner Monographie gibt GÖKALP einen kurzen Überblick über den alevitischen Synkretismus, unter besonderer Berücksichtigung der gnostischen Elemente und der Hurufi-Mystik der Bektaşiya. Kurz behandelt werden außerdem die wichtigsten religiösen Zeremonien und die Institution der Wahlverwandtschaft, aber der Autor hat nicht die Absicht, die Religion der Kızılbaş/Aleviten in einer Gesamtschau zu behandeln.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, daß in der wissenschaftlichen Literatur des Westens die Behandlung der Kızılbaş/Aleviten Anatoliens noch weitgehend unterrepräsentiert ist. Dieser Umstand mag HÜTTEROTH bewogen haben, die Befürchtung auszusprechen, "die Alevi dürften in der Gesamtbevölkerung der Türkei

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

aufgehen, noch bevor man hinreichend über ihre Zahl oder gar über ihre heterodoxen Glaubensvorstellungen informiert ist".(30)

1. Die Darstellung des Kızılbaş/Alevitums in der modernen türkischen Literatur

Wie bereits an anderer Stelle gezeigt, brachte die Suche nach einer eigenständigen nationalen Kultur der Türken in der republikanischen Ära ein verstärktes Interesse für das Kızılbaş/Alevitum mit sich. Man sah in den Aleviten die Bewahrer einer vergangenen nationalen Tradition, die anderswo durch fremdkulturelle Einflüsse überlagert oder verlorengegangen war.
In erster Linie gründete sich diese Ansicht auf den Umstand, daß Angehörige dieser bis dahin verfemten Minderheit, ebenso wie die Bektaşi sich des Türkischen als religiöser Sprache bedienten. Man fing an, im Glaubenskomplex und im Ritual nach Bestandteilen zu suchen, welche eine Verbindung zu dem, was man über die vorislamische Kultur, insbesondere die Religion der alten Türkvölker wußte, herstellen ließ.

Ist in der einschlägigen westlichen Literatur das Bemühen vorherrschend, die Häresie der Kızılbaş/Aleviten auf das Frühchristentum oder auf altvorderasiatische heidnische Religionen zurückzuführen, so dominiert in der türkischen Forschung die Tendenz, die alevitische Religion mit all ihren Erscheinungsformen auf den mittelasiatischen "Schamanismus" zurückzuführen. Gemessen am allgemeinen Interesse an dem Thema ist die Zahl qualitativer wissenschaftlicher Arbeiten über das Kızılbaş/Alevitum relativ gering. Es gleicht einem Puzzle-Spiel, aus einer Reihe von kleineren Artikeln, Reportagen und wenigen Monographien ein auch nur annähernd genaues Bild des Kızılbaş/Alevitums zusammenzulegen. Da im folgenden auf die einzelnen Artikel noch bezug genommen wird, soll auf sie hier nicht näher eingegangen werden. Erwähnt werden sollen an dieser Stelle zwei Publikationen, die, beide in den 60-er Jahren erschienen, jenseits

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

jeglichen wissenschaftlichen Anspruchs von der Absicht getragen sind, den Lesern die Kızılbaş/Aleviten menschlich näherzubringen. Man könnte sie als eine Art Rehabilitationsversuch ansehen, ein Unterfangen, das angesichts der immer noch vorherrschenden negativen Beurteilung der Kızılbaş/Aleviten seitens breiter Bevölkerungsschichten verständlich ist. Es handelt sich bei diesen Arbeiten um Fikret OTYAMs "Hu Dost" aus dem Jahre 1964 und Yahya BENEKAYs "Yaşayan Alevilik" von 1967. OTYAM gibt in seinen "Reisenotizen", wie er sein Büchlein nennt, Gespräche und Beobachtungen in verschiedenen alevitischen Dörfern wieder. Es werden, wenn auch bruchstückhaft, wesentliche Züge der Religion angesprochen: Die Rolle der Aleviten während des Nationalen Befreiungskampfes, ihre Einstellung zur nationalen Einheit, ihr geistiges und soziales Leben werden gestreift. Eine insgesamt sehr positive, von großer Sympathie gegenüber den Akteuren zeugende Darstellung, die sicherlich in der Lage ist, Vorurteile zu revidieren.

BENEKAY war es mehr um die Darstellung der religiösen Besonderheit des Kızılbaş/Alevitums gegangen. BENEKAY, ebenso wie OYTAM von Beruf Journalist, sammelte eine Reihe von Informationen im ocak-Zentrum Hasan Dede, in der Nähe Ankaras. Es gelang ihm, Einsicht in die heiligen Bücher zu nehmen, aus denen er - jedoch ohne die Quellen genau zu benennen - in seinem Buch Auszüge bringt. Der Autor verzichtet in seiner Arbeit auf eine religionshistorische Analyse des alevitischen Synkretismus ebenso, wie auf die Erarbeitung von Hypothesen über den geschichtlichen Ursprung des Kızılbaş/Alevitums.

Die umfassendste Darstellung des Kızılbaş/Alevitums mit seinen historischen und religionshistorischen Aspekten liefert ERÖZs "Türkiyede Alevilik Bektaşilik" (1977). Diese Arbeit steht in der Tradition nationalistischer türkischer Geschichtsschreibung und ist durch das Bemühen gekennzeichnet, die alevitische Religion mit all ihren Erscheinungsformen aus dem mittelasiatischen Schamanismus abzuleiten. Dabei muß sich der

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Autor den Vorwurf gefallen lassen, mit dem Begriff des Schamanismus zu vage und stellenweise willkürlich umzugehen.

Ismet Zeki EYUBOĞLU widmet zwei größere Arbeiten dem Thema unter den Titeln "Alevilik - Sünnilik" (1979) und "Bütün Yönleriyle Bektaşilik/Alevilik/" (1980). Beide Werke enthalten wichtige Informationen über alevitische Glaubensinhalte, sind jedoch durch eine unsystematische Arbeitsweise gekennzeichnet, so daß eine Beschäftigung mit ihnen bereits gute Kenntnisse des Materials voraussetzt.

Auffallend ist, daß in der Türkei bis heute weder von ethnologischer noch von religionshistorischer Seite umfassende Untersuchungen zum Thema "Alevitum" vorgenommen wurden. Fast völlig unberücksichtigt bleibt bei den vorliegenden Arbeiten die sozial-religiöse Organisation, was zugegebenermaßen die am schwersten erfassbare Seite des alevitischen Phänomens ist. Des weiteren fehlt in den bisherigen Untersuchungen eine Auswertung der heiligen Bücher (Buyruk), obwohl einige von ihnen bereits gedruckt vorliegen. Nicht einmal ERÖZ, der immerhin die ausführlichste und verglichen mit anderen Arbeiten informativste Darstellung des Kızılbaş/Alevitums vorlegte, bezieht die Buyruk in seine Untersuchung ein.
Auf der anderen Seite ist nicht von der Hand zu weisen, daß nicht-alevitische Wissenschaftler oder interessierte Laien in der Regel nur schwer Zugang zu Informationen erhalten. Das Mißtrauen sitzt bei den Aleviten der älteren Generation noch zu tief, als daß sie Sunniten gegenüber zu uneingeschränkter Auskunft bereit wären. Jüngere Menschen dagegen besitzen im allgemeinen nicht mehr genug Wissen, das sie befähigen würde, das "Geheimnis" ihrer Vorfahren zu lüften .

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

TEIL II

RELIGION UND SOZIAL-RELIGIÖSE ORDNUNG DER KIZILBAŞ/ALEVITEN

I. Vorbemerkung zur Arbeitsmethode und zu den Hilfsquellen

Der Umstand, daß das Kızılbaş/Alevitum zu keinem Zeitpunkt seiner Geschichte eine kanonische Einheit bildete, sowie die strikte Geheimhaltung der Glaubenssätze macht den Versuch, diese dem Untergang geweihte Glaubensform zu beschreiben, zu einem schwierigen Unterfangen.
Die historischen Quellen, auf die bei der Darstellung der Geschichte dieser Religionsgemeinschaft noch zurückgegriffen werden konnte, sind bei der Klärung der Frage nach den Glaubensinhalten weitgehend nutzlos.

Da die Religion der Kızılbaş/Aleviten niemals eine schriftliche Fixierung erfuhr, ist man bei dem Versuch, diese, von der Orthodoxie als häretisch eingestufte Glaubenslehre zu erhellen, auf verschiedene Hilfsmittel angewiesen.
Für die Abfassung des zweiten Teils dieser Arbeit wurden in erster Linie die "heiligen Bücher", die alevitischen Katechismen und die religiöse Dichtung ausgewertet. Die aus diesen Quellen gewonnenen Erkenntnisse wurden verglichen und ergänzt mit Ergebnissen der eigenen Feldforschung.

1. Die "heiligen Bücher"

Die "heiligen Bücher", welche in der Regel den Titel "Imam Cafer Buyruğu" (Das Gebot Imam Cafers) tragen und kurz "Buyruk" (Befehl, Gebot) genannt werden, unterlagen bis vor kurzem noch größter Geheimhaltung und waren nur autorisierten geistigen Führern zugänglich. Sie enthalten hauptsächlich moralische Ermahnungen, Anleitungen zur Durchführung der religiösen Zeremonien, Festlegungen über die Pflichten des Einzelnen sowie

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Erzählungen von Begebenheiten der frühen islamischen Geschichte. Sie können gemeinhin nicht als Darstellung der Glaubenslehre betrachtet werden. Inhaltlich variieren die einzelnen Exemplare, welche sich im Besitze der ocak-Familien befinden, voneinander, was darauf schließen läßt, daß sie immer wieder neu abgeschrieben und ergänzt bzw. leicht verändert wurden.

Solche "heiligen Bücher" waren bereits im 16.Jahrhundert in Anatolien im Umlauf, wie aus einem bereits zitierten Sultanerlaß zu ersehen ist, in dem ihre Beschlagnahmung angeordnet wurde. (1)
Während die Buyruk des 16.Jahrhunderts auf die Safaviden zurückgeführt werden, wird in den späteren Exemplaren der 6.Imam, Cafer Sadik, als Urheber der "Gebote" angegeben. Auch wird in den älteren Büchern als religiöses Zentrum das Haus der Safaviden angegeben, wohin die Votivgaben und Geldbeträge weitergeleitet werden sollen. In den heute zugänglichen Buyruk dagegen finden die Safaviden keine Erwähnung mehr, umsomehr das ocak-Zentrum der Bektaşi-çelebi. Dies entspricht durchaus der bereits geschilderten historischen Entwicklung, in deren Verlauf die Bindung nach Persien nachließ und die Bektaşi die Rolle der obersten religiösen Autoritäten anstelle der Safaviden übernahmen.

GÖLPINARLI ist nach eigenen Angaben im Besitze eines solchen handgeschriebenen Buyruk, den er auf das 16.Jahrhundert datiert.(2) Dieses Werk, "Menâkib ül-esrâr Behcet ül-ahrâr" genannt, wird Hatayi (Schah Ismail) zugeschrieben, enthält aber bereits ein Lobgedicht auf dessen Sohn und Nachfolger, Schah Tahmasb. Dies zeigt, daß das Buch entweder erst in der Zeit Tahmasbs verfaßt, oder aber später durch die Einfügung des Lobgedichtes sowie des Stammbaums Schah Tahmasbs ergänzt wurde. Dieses Buch wird nach GÖLPINARLI von den Kızılbaş/Aleviten als Büyük Buyruk (Großer Buyruk) bezeichnet.(3) Die Auszüge, die GÖLPINARLI aus diesem, im Druck leider nicht zugänglichen Werk veröffentlichte, weisen große Übereinstimmungen mit den entsprechenden Stellen der veröffentlichten Buyruk-Ausgaben

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

auf.

Des weiteren gibt es nach GÖLPINARLI einen sog. Kücük Buyruk (Kleiner Buyruk), der 28 Seiten umfaßt und laut Überschrift als Brief eines gewissen Seyyid Abdülbaki Efendi an die Gläubigen,"Freunde der Erhabenen Heiligen", verschickt wurde (Dergâh-i âlîde Seyyid Abdülbaki Efendi Hazretleri Evliyaya muhip olan mü'minlere gönderdiği mektuptur). (4) In diesem Buyruk berichtet Seyyid Abdülbaki über das Kommen des seit Jahren erwarteten Schahs. Außerdem enthält die Schrift nach GÖLPINARLI die Regeln des Kizilbaş/Alevitums und die Beschreibung von Strafen für begangene Sünden. Die als Strafe festgesetzten Beträge gehörten dem ocak der Safaviden, d.h. also dem Schah von Persien. (5)

Es ist Sefer AYTEKINs Verdienst, eine Sammlung unter dem Namen "Buyruk" in lateinischer Schrift herausgebracht zu haben (6). AYTEKIN sammelte nach eigenen Angaben verschiedene Handschriften aus unterschiedlichen Gegenden Anatoliens, die unter den Titeln "Imam Cafer Buyruğu", "Menakib-i Evliya", "Menakibname" oder "Fütüvvetname" sich im Besitze von ocak-Mitgliedern befanden. Als Grundlage für die Veröffentlichung nahm er ein Exemplar aus Izmir und ergänzte es im Anhang mit Auszügen aus Schriften aus Malatya, Maraş, Gümüşhacıköy und Hacıbektaş. (7)
Wie ich feststellen konnte, ist das von AYTEKIN als Grundlage seiner Veröffentlichung genommene Exemplar eine Handschrift, die sich im Besitze einer Familie aus dem Yayın Yatır ocak in Narlıdere, Zentrum der mit diesem ocak verbundenen Tahtacı, befindet. Die Schrift trägt das Datum 1850 und wurde von einem Vorfahren des heutigen Besitzers niedergeschrieben. (8)

1982 brachte Fuat BOZKURT erneut eine Buyruk-Sammlung heraus, wobei er sich hauptsächlich auf die Ausgabe von AYTEKIN stützte. BOZKURT bezeichnet den von AYTEKIN herausgebrachten Buyruk als den ersten und einzig richtigen Druck eines Buyruk. (9) Er

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

begründet die Neuausgabe damit, daß AYTEKINs Sammlung aus sprachlichen Gründen nicht verständlich sei, da dieser keinerlei Berichtigungen vorgenommen habe. BOZKURTs Buyruk-Ausgabe ist ein Versuch, die etwas schwerfälligen Texte im flüssigen Neu-Türkisch den Lesern nahezubringen. Teilweise übernimmt BOZKURT den Text AYTEKINs in modernisierter Form und ergänzt ihn teilweise mit Ausführungen anderer Quellen, die er bedauerlicherweise nicht namentlich aufführt.

Es gibt darüberhinaus noch zwei andere Sammlungen von religiösen Schriften, die gemeinsam den Titel "Imam Cafer Buyruğu" tragen. Beide sind in völlig identischer Aufmachung im Ayyıldız-Verlag in Istanbul erschienen, jedoch ohne Jahresangabe. (Der Unterscheidung wegen werden die zwei Ausgaben im folgenden Buyruk I und Buyruk II genannt. Buyruk I enthält zwar ein Vorwort des Verlegers, aus ihm geht aber die Quelle der Sammlung nicht hervor. Buyruk I besteht aus zwei Teilen: Im ersten Teil werden Begebenheiten aus der frühislamischen Zeit erzählt, wobei Alis Person im Vordergrund steht. Daneben wird eine alevitische Version von Mohammeds Himmelfahrt wiedergegeben, eine kurze Lebensgeschichte des Propheten sowie die Umstände seines Todes. Einige Seiten werden auch Alis Sohn Hassan gewidmet. Der zweite Teil wiederum ist in fünf ungleiche Abschnitte eingeteilt. Der erste Abschnitt ist in der Form von Frage und Antwort aufgebaut. Es sind Antworten auf 100 Fragen, welche an Muavijje gestellt, von ihm jedoch nicht beantwortet worden sind. Folgende Geschichte wird dazu erzählt:
Nach der Schlacht von Siffa rief sich Muavijje als Kalif aus. Der damalige Byzantinische Kaiser, Konstantin II., erkannte ihn jedoch nicht an, da er der Meinung war, daß das Kalifat Ali zustehen würde. Um Muavijje zu prüfen, übergab er seinem Botschafter eine Liste von 100 Fragen, die der Kalif beantworten sollte. Seine Überlegung war dabei, daß nur jemand, der selber Prophet oder ein Stellvertreter (halife) des Propheten ist, diese Fragen beantworten könnte. Muavijje, der natürlich nicht über genügend Wissen verfügte, die Fragen zu beantworten,

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

berief alle Gelehrten zu sich, die jedoch einstimmig meinten, nur Ali selbst oder Abdullah, der Sohn Abbas' wäre in der Lage, auf die Fragen zu antworten. Daraufhin bat Muavijje Abdullah schriftlich, die Antworten niederzuschreiben, welche dann im einzelnen aufgeführt werden. Den Antworten sind in der Regel Koranzitate vorangestellt, da es in erster Linie darum ging, Muavijjes Unkenntniss des Korans nachzuweisen.(10)
Der lediglich neun Seiten umfassende zweite Abschnitt trägt die Überschrift "Velâyetnâme". Hier werden die achtzehn Stationen auf dem Wege zur Heiligwerdung genannt.
Der nächste Abschnitt trägt den Namen "Buyruk Nâme-i Imam Cafer Sâdik". Es hat den Anschein, daß dieser Abschnitt der Sammlung den Titel gegeben hat, denn sonst wird der 6.Imam Cafer nicht mehr erwähnt. Es ist der einzige Teil des Buches, wo, wenn auch bruchstückhaft, über den "Weg" des Kizilbaş/Alevitums gesprochen wird. Es werden in sehr undurchsichtiger Art und Weise die Beziehung zwischen pir und talip, deren Rechte oder mehr noch Pflichten angeschnitten und in einigen Sätzen die Wahlbruderschaft (musahiplik) und die kultischen Zusammenkünfte erwähnt.
Der nächste Abschnitt steht unter der Überschrift "Seyr-i Sülük Makâmi" (Instanzen des Verlaufs des Beschreitens des Weges). Es werden hier in gänzlich zusammenhangloser Form verschiedene mystische Prinzipien erwähnt, wie z.B. die Vier Tore, die drei sünnet, die siebern farz, das Herabsteigen der Krone (tac) aus dem Himmel, die 1001 Instanzen (makam), wovon acht aufgezählt werden sowie verschiedene Fragen und deren richtige Beantwortung und Regeln der Wahlbruderschaft.
Schließlich folgt eine Zusammenstellung von Gebeten zu unterschiedlichen Anlässen.

Im großen und ganzen erweckt die Sammlung den Eindruck, daß sie auf Vorlagen zurückgeht, die von theologisch nur unzureichend gebildeten Personen verfaßt worden sind. Bestimmte Abschnitte sind nichts anderes als eine Aneinanderreihung von Begriffen aus dem Bereich der islamischen Mystik, ohne daß eine verständ-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

liche Erklärung erfolgen würde.

Auch Buyruk II ist im wesentlichen eine Sammlung von Geschichten aus der islamischen Frühzeit; in ihnen ist aber weniger von Ali die Rede als von seinen Söhnen, dem 4.Imam Zeynel Abidin und Imam Cafer Sadik. Verschiedene kriegerische Handlungen werden hier beschrieben, unter anderem sehr ausführlich die Schlacht bei Kerbela mit sehr emotionsreichen Schilderungen der Qualen Hüsseyins und seiner Familie. Einen verhältnismäßig breiten Raum nimmt die Klage über die Ungerechtigkeit der Abbasiden ein, die die Familie des Propheten nicht haben zum Zuge kommen lassen. Es werden dabei in sehr populärer Form die Ereignisse insbesondere unter dem Halifen Ma'mun (813-833) beschrieben. Es folgt dann die Aufzählung der zwölf Imame, unter besonderer Berücksichtigung des 6.Imam, Cafer Sadik, dessen Ermahnungen an seinen Sohn geschildert werden. Buyruk II. enthält noch die alevitische Version über die Erschaffung Adams. Der letzte Teil ist völlig identisch mit den vier letzten Abschnitten von Buyruk I.

Die Frage, ob wir es bei diesen Büchern, die allesamt den Titel "Buyruk" oder "Imam Cafer Buyruğu" tragen, mit "echten" Schriften zu tun haben, ist schwer zu beantworten. MELIKOFF bezweifelt die Echtheit der im Handel befindlichen Buyruk : "Les livres qu'on trouve le commerce et qui portent le nom de Buyruk de Cafer-i Sadik, ne sont que des catechismes d'Islam sunni et n'ont rien â voir le veritable Buyruk." (11) Allerdings zitiert MELIKOFF eine Stelle aus einem Buyruk, von dem sie sagt, daß er momentan nicht auffindbar sei. Die Autorin gibt zwar keine Quelle für ihr Zitat an, aber die von ihr wiedergegebene Aussage deckt sich wörtlich mit der diesbezüglichen Angabe in dem von AYTEKIN herausgebrachten Buyruk.(12) Sollte also, wie ich vermute, dieser Buyruk MELIKOFF vorgelegen haben, würde dies bedeuten, daß sie ihn für echt hält.

Wie bereits gesagt, geht dieser Buyruk auf ein handgeschriebe-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

nes Exemplar zurück, das sich im Besitze einer dede-Familie befindet. Insofern kann als gesichert gelten, daß zumindest für die Tahtacı dieses Buch einen authentischen Charakter hat. Ich selber verfüge über eine Kopie dieses Buyruk, der sich im Besitz eines seyid aus Tunceli befand. Die handschriftlichen Notizen in dem Buch zeugen davon, daß es von seinem Besitzer, einem religiösen Führer, benutzt worden ist. Somit können wir davon ausgehen, daß AYTEKINs Buyruk-Ausgabe von den Kızılbaş/Aleviten selbst als maßgebend anerkannt wird. Es ist ohnehin fraglich, ob es einen "echten" Buyruk jemals gegeben hat. Vermutlich gab es verschiedene Versionen, die Anweisungen über die Abhaltung der religiösen Versammlungen, über die Regeln des "Weges" und über die Grundsätze des alevitischen Glaubens Auskunft gaben. Da es im Kızılbaş/Alevitum niemals eine kanonische Einheit gegeben hat, ist mit Sicherheit anzunehmen, daß auch keine, von einer religiösen Zentralinstanz autorisierten Bücher existierten.

Neben den eigentlichen Buyruk, den Geboten also, gibt es zahlreiche andere Schriften, die im Besitze alevitischer geistiger Führer sind. Die Erzählungen, die in den beiden Buyruk I und Buyruk II des Ayyıldız-Verlages enthalten sind, wurden vermutlich solchen Schriften entnommen. Es besteht in der Tat keine Veranlassung, diese als Buyruk einzustufen, da sie keinerlei Anweisungen - Gebote - für das Beschreiten des "Weges" enthalten. Lediglich die letzten vier Abschnitte in beiden Ausgaben könnten verstümmelten Buyruk-Exemplaren entnommen worden sein.

Auf jeden Fall handelt es sich bei diesen Schriften eindeutig um alevitisches Geistesgut, wie aus Themenbereichen, Sprache und Begriffswahl hervorgeht.

Bei der Beschreibung des alevitischen Glaubenskomplexes und der Rituale werde ich jedoch in erster Linie AYTEKINs Buyruk-Ausgabe heranziehen, da sie detaillierter und im großen und ganzen verständlicher als die beiden anderen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Als weitere, unter den Bektaşi und Kızılbaş/Aleviten beliebte Schrift soll noch die sog. Hüsniye erwähnt werden. Dieses Buch soll 1551 aus dem Arabischen ins Persische, 1857 ins Türkische übersetzt worden sein. (13) 1979 wurde eine neutürkische Ausgabe verlegt. (14) Es ist die Geschichte eines Mädchens, das wegen seiner Schönheit Hüsniye genannt wurde. Das Mädchen war die Sklavin eines wohlhabenden Kaufmannes, eines Anhängers der "Leute des Hauses" (Ehl-i Beyt). Dieser Mann gab Hüsniye dem Imam Cafer Sadik in die Lehre, wo sie bis zu ihrem zwanzigsten Lebensjahr ein perfektes Wissen in den religiösen Wissenschaften erlangte. Nach dem Tode Cafer Sadiks kam der Kaufmann in große finanzielle Schwierigkeiten. Hüsniye riet ihm, sie auf dem Sklavenmarkt zu verkaufen und eine unerhört hohe Summe für sie zu fordern. Als Grund für den hohen Preis - dreitausend Goldlira - sollte angegeben werden, daß sie mehr als alle Rechtsgelehrten über religiöse Dinge wissen würde. Hüsniye, die daraufhin auf dem Marktplatz angeboten wurde, wurde von einem Vezir Harun Raşids , dem Kalifen in Bagdad, zum Hof gebracht, wo der Kalif beschloß, das Mädchen zu prüfen. Es wurden die Rechtsgelehrten von Bagdad zusammengerufen, die es befragen sollten. Hüsniye gab ihre Zugehörigkeit zur Partei Alis unumwunden zu und brachte die Vertreter der ulema mit ihren klugen Ausführungen in Verlegenheit. Sie führte so geschickt den Beweis für Alis ausschließliches Recht auf Mohammeds Nachfolgerschaft, daß die versammelten Rechtsgelehrten nicht in der Lage waren, sie zu widerlegen. Hüsniye ging als Siegerin aus der Diskussion hervor und der Kalif bezahlte dem Kaufmann die verlangte Summe für sie, ließ sie aber frei. Hüsniye lebte fortan glücklich an der Seite ihres Herren in Medina. Ihr geschicktes Eintreten für die Sache Alis und der Imame brachte an die 400 Leute dazu, ihrer mezhep beizutreten.

Dieses Büchlein trägt in viel höherem Maße Merkmale der gemäßigten Schia, als die anderen Texte, die oben besprochen wurden. In ihm werden lediglich die Rechte Alis und seiner Nachfahren auf das Kalifat verteidigt. Es finden sich nirgends Spu-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ren der extremen Ali-Verehrung, ja Vergöttlichung, die das Kızılbaş/Alevitum auszeichnen. Eine Stelle in Hüsniyes Beweisführung läßt auf mu'tazilitischen Einfluß schließen, dort nämlich, wo Hüsniye die These von der Erschaffung des Koran verteidigt.(15) In diese Richtung deuten auch Hüsniyes Ausführungen zur Eigenverantwortung des Menschen für seine Handlungen, was eine der zentralen Thesen der Mu'taziliten ist. Diese Ausführungen über den Sündenbegriff sind in der mir vorliegenden neutürkischen Bearbeitung der Hüsniye nicht enthalten. BIRGE jedoch, der über eine ältere Ausgabe verfügt, bringt eine ausführliche Besprechung dieser Stelle.(16)

Da die Hüsniye erst Ende des letzten Jahrhunderts ins Türkische übersetzt wurde, können wir davon ausgehen, daß sie vor dieser Zeit unter den Kızılbaş/Aleviten Anatoliens unbekannt war. Anders war dies bei den Bektaşi-Derwischen, die im allgemeinen über eine höhere Ausbildung verfügten und das Büchlein in Persisch oder Arabisch lesen konnten. Auch wenn wir annehmen dürfen, daß es unter den alevitischen religiösen Autoritäten einschlägig gebildete Leute gegeben hat, ist eine große Bekanntheit des Buches unter der Landbevölkerung in der Vergangenheit nicht sehr wahrscheinlich.

2. Die religiöse Dichtung

Neben den Buyruk dienten die Gedichte und Hymnen der Kızılbaş- und Bektaşi-Dichter als Quelle für das Verständnis der Religion des Kızılbaş/Alevitums. Es sind jedoch nicht nur die Glaubensinhalte, welche aus diesen Liedern herausgelesen werden können; Häufig beschreiben sie auch rituelle Handlungen und geben Auskunft über sozial-religiöse Institutionen. Da die Heiligen Bücher, die Buyruk , teilweise stark verschlüsselt sind und insgesamt durch ihre unsystematische Darstellungsart häufig unverständlich bleiben, sind die Gedichte eine unerläßliche Hilfsquelle bei der Beschäftigung mit dem Kızılbaş/Alevitum. Sie

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

spiegeln auch in viel größerem Maße als die Buyruk , die ja nur den Mitgliedern der heiligen Familien zugänglich waren, die Vorstellungswelt und das religiöse Wissen der einfachen alevitischen Bevölkerung wieder. Diese Gedichte werden während der religiösen Versammlungen in Begleitung des saz singend vorgetragen, sie stellen somit ein allgemeines Gedankengut aller Kızılbaş/Aleviten dar.

Die alevitische Dichtung, der ein wichtiger Platz innerhalb der türkischen Volksliteratur zukommt, wurzelt in der Tradition des großen mytischen Poeten des 13.Jahrhunderts, Yunus Emre. Yunus beeinflusste auf Jahrhunderte hinaus die türkische Volksdichtung, stilistisch wie auch thematisch.
Die Tatsache, daß die alevitische Dichtung innerhalb der Volksliteratur als ein eigenes Genre betrachtet werden kann, ist bedingt durch ihre spezifische Thematik und Terminologie.
In diesen Gedichten - nefes, d.h. Atem, genannt - werden Tradition, Weltbild, Ritual und Heiligenlegenden überliefert, die für die Gemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten charakteristisch sind. Darüberhinaus ist diese Dichtung gekennzeichnet durch die spitzfindige, ironische Attackierung der orthodoxen Religiösität, wie sie auch der Bektaşi-Literatur eigen ist.

Als Begründer der alevitischen Dichtung wird der Derwisch Kaygusuz Abdal angesehen, der Ende des 14. Anfang des 15.Jahrhunderts gelebt haben soll. (17) Neben seinen nefes sind die von Hatayi (Schah Ismail) und die des großen Bauerndichters aus dem 16.Jahrhundert, Pir Sultan Abdal, die meistbekannten und gesungenen Gedichte. Beliebt sind aber auch die Gedichte Kul Himmets und Hüseynis, die nach GÖLPINARLI in ihrer dichterischen Ausdruckskraft an den Meister Pir Sultan Abdal heranreichen.(18) Beide Dichter werden dem 17.Jahrhundert zugerechnet.

Nach GÖLPINARLIs Urteil stagnierte die alevitische Dichtung nach dem 17.Jahrhundert, das, was gesagt werden konnte, war

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

gesagt worden, alles, was danach kam, war lediglich Wiederholung des bereits Gesagten.(19) Wenn dem auch so sein sollte, zeugt doch der Umstand, daß diese jahrhundertealten nefes heute noch gesungen werden, von der Aktualität ihrer Aussagen, davon, daß die Sehnsucht, die sie ausdrücken, nie verstummt ist.

3. Eigene Erhebungen

Wie bereits an anderer Stelle gezeigt, ist eine umfassende Darstellung der alevitischen Religionsgemeinschaft in der europäischen Forschung gar nicht und in der türkischen nur ansatzweise vorgenommen worden. Eine eingehende Beschäftigung mit diesem Thema konnte daher lediglich durch die Auswertung literarischer Quellen nicht zum Erfolg führen. Vor allem sind es die rituellen Handlungen, die kultischen Zusammenkünfte und die religiösen Institutionen, welche ohne ein Verständnis von ihrer inneren Dynamik nicht nachvollziehbar sind. Die vorliegenden Arbeiten jedoch beschränken sich auf eine Darstellung der äußeren Abläufe von Handlungen, wie sie vor allem in den BUYRUK dargestellt werden. Nur, wie bereits gesagt, sind die BUYRUK für Eingeweihte geschrieben, ein Außenstehender wird sich in ihnen nicht zurechtfinden können, stehen ihm keine zusätzlichen Informationen zur Verfügung. Aus diesem Grunde ist man auf die Interpretation der Akteure dieser Glaubensgemeinschaft selbst angewiesen, will man die Bedeutung ihrer Glaubensinhalte und ihre sozial-religiösen Institutionen kennenlernen.
Daher wurden für die Erarbeitung dieser Studie parallel zur Auswertung der primären und sekundären Literatur zahlreiche Gespräche mit Kızılbaş/Aleviten geführt.
Diese Gespräche fanden statt während kürzer- und längerfristiger Aufenthalte in alevitischen Dörfern, vor allem in der Umgebung von Sivas und Kayseri sowie im religiösen Zentrum der Tahtacı, in Narlıdere bei Izmir.
Die Methode der teilnehmenden Beobachtung konnte, was die äußerliche Religiösität der Kızılbaş/Aleviten betrifft, in der

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Regel nicht angewandt werden, was darin begründet liegt, daß die traditionelle Religionsausübung in den letzten 50 Jahren fast jegliche Aktualität eingebüßt hat. Die kultischen Zusammenkünfte finden nur noch sehr selten statt, und wenn überhaupt, dann werden sie nicht mehr nach althergebrachter Art durchgeführt, weil in der Regel kaum noch Teilnehmer anwesend sind, die für eine vollgültige Abhaltung sorgen könnten. Es war daher notwendig, ältere Gesprächspartner zu finden, die noch genügend Wissen besaßen, um über die "Prinzipien des Weges" Auskunft geben zu können. Die Suche nach geeigneten Gesprächspartnern war besonders durch zwei Umstände erschwert. Erstens mußte festgestellt werden, daß gewöhnliche Aleviten, die talip also, in der Regel nicht über ein derart umfangreiches Wissen verfügten, welches sie in die Lage versetzt hätte, Fragen zu klären, die bei dem Studim der Literatur unbeantwortet geblieben waren. Dies liegt darin begründet, daß die talip auch in der Vergangenheit keinen Zugang zu religiösen Büchern hatten. Die seltenen Besuche durch den für sie zuständigen "heiligen Mann", welcher die Zeremonien abhielt, trugen nicht dazu bei, die Einzelnen über religiöse Fragen aufzuklären. Zweitens konnte beobachtet werden, daß das durch Jahrhunderte geprägte Mißtrauen immer noch tief genug sitzt, um Gesprächen über Glaubensinhalte und religiöse Praktiken mit Außenstehenden auszuweichen.

Es wurde versucht, das erste Problem dadurch zu lösen, daß Kontakte zu den "heiligen Männern" gesucht wurden in der Annahme, von ihnen präzisere Informationen erhalten zu können. Diese Annahme wurde jedoch nur teilweise bestätigt. Es stellte sich im Verlauf der Untersuchung heraus, daß diese Männer über ein sehr unterschiedliches Maß an Wissen verfügten. Die Dorfbewohner selbst waren sich dessen voll bewußt: Häufig wurde ich an einen bestimmten dede verwiesen, mit dem Hinweis: "O çok biliyor" (Er weiß viel), während mir der Besuch bei einem anderen dede abgeraten wurde, mit der Erklärung:"O yaramaz" (Er taugt nichts).

Die wertvollsten Informationen erhielt ich in Narlidere von

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Herrn Riza Yetişen, einem Mitglied des Tahtacı-ocak Yayın Yatır. Herr Yetişen ist pensionierter Lehrer und persönlich stark an Geschichte, Religion und Ethnographie der Tahtaci interessiert. Er verfaßte bereits mehrere Artikel, die im Türk Folklor Araştırmaları erschienen. Herr Yetişen, der zwar kein dedelik ausübt, besaß mehrere handgeschriebene Bücher, darunter einen Imam Cafer Buyrugu, welcher, wie bereits erwähnt, als Grundlage für AYTEKINs Buyruk-Ausgabe diente. Herr Yetişen war so freundlich, mir seine persönlichen Notizen zur Verfügung zu stellen, die er in den letzten 20 Jahren über das religiöse Brauchtum der Tahtaci verfaßte.

Wertvolle Hilfe vor allem bei der Klärung des organisatorischen Gefüges im Kızılbaş/Alevitum leisteten auch Mitglieder einer z.Z. in Ankara ansässigen dede-Familie aus Çankırı. Da in dieser Familie das dedelik immer noch ausgeübt wird, konnten durch ihre freundliche Mitarbeit auch aktuelle Aspekte der alevitischen Religiösität erfaßt werden.

Trotz der freundlichen Aufnahme, die mir von diesen und anderen dede-Familien gewährt wurde, blieben einige Fragen offen, wobei nicht in jedem Fall zu entscheiden war, ob man um die Antwort nicht wußte oder sie nicht geben wollte. Die Richtigkeit der erhaltenen Informationen konnte jedoch durch Kontrollgespräche mit jeweils anderen Informanten als gesichert gelten. Bedenkt man, daß es sich bei dem Kızılbaş/Alevitum um eine Geheimreligion handelt, wobei in der Vergangenheit jedem, der das Geheimnis nicht wahrte, der Ausschluß aus der Gemeinschaft drohte, ist an der teilweise großen Bereitschaft, einer Außenstehenden überhaupt Informationen zu geben, abzulesen, wie stark die traditionellen Inhalte dieser Religion in der Auflösung begriffen sind.
Dabei muß jedoch festgehalten werden, daß die Bereitschaft zur Auskunft keineswegs spontan vorhanden war. Es mußte zuerst das Mißtrauen besiegt werden, mit dem Nicht-Aleviten grundsätzlich begegnet wird. Hierbei habe ich allerdings die grundsätzliche

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Erfahrung machen können, daß sich die Möglichkeit eines intensiven Gesprächs über religiöse Fragen nur dann bot, wenn ich ohne Begleitung sunnitischer Türken bei Aleviten war. Ganz krass äußerte sich dies in einem Tahtacı-Dorf, welches ich das erste Mal zusammen mit einem jungen Sunniten aufsuchte, der flüchtig mit einem der Dorfbewohner bekannt war. Wir wurden zwar freundlich empfangen, aber es fiel auf, daß die Leute peinlich vermieden, uns in ihre Häuser zu bitten, um uns - landesüblich - einen Tee oder Kaffee anzubieten, obwohl wir einen ganzen Tag im Dorf verbrachten. Wir wurden im Dorf und seiner Umgebung begleitet, beim Picknick bewirtet, aber die aus türkischen Dörfern sonst bekannte Herzlichkeit stellte sich nicht ein. Meine Versuche, das Gespräch auf religiöse Fragen zu bringen, blieben ohne Erfolg. Zuerst hielt ich das für die bekannte Zurückhaltung der Aleviten Fremden gegenüber, doch als ich ein Jahr später das gleiche Dorf wiederum besuchte, wurde ich mit einer völlig veränderten Situation konfrontiert. Nicht nur, daß ich zur Übernachtung im Dorf aufgefordert wurde, man bemühte sich auch, geeignete "wissende" Gesprächspartner zu finden. Ich wurde sozusagen "herumgereicht", bis man mich schließlich Herrn Yetişen vorstellte, der nach Auskunft des amtierenden dede von allen am besten Bescheid wissen sollte.

Allerdings waren die Bewohner des Ortes auch dann nicht ohne weiteres bereit, mit mir über Glaubensfragen zu sprechen. Erst nachdem meine Kenntnisse festgestellt wurden, kam es zu Gesprächen. Da diese Erfahrung im Laufe der Jahre immer wieder gemacht wurde, soll hier ein weiteres Beispiel zur Illustration solcher Situationen vorgestellt werden:

In Ankara überbrachte ich einer Familie von ihrem in Berlin lebenden Verwandten Grüße. Durch diesen Bekannten wußte ich, daß die Verwandten Aleviten sind. Obwohl ich bereits seit mehreren Stunden zu Gast bei ihnen war, wich man meinen ersten tastenden Fragen über ihr Alevi-Sein aus. Es wurden lediglich Bemerkungen gemacht, wie: "Das wissen wir nicht mehr" oder "Es ist eben so" u.ä. Als wieder einmal einer Frage, die ich an

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

anderer Stelle bereits beantwortet bekam, aber deren Gültigkeit ich gern kontrolliert hätte, ausgewichen wurde, begann ich mit der Erzählung der mir bekannten Version. Mein Wissen über dieses spezielle Problem stiftete zuerst etwas Verwirrung, aber man begann mich nun auszufragen. Die Fragen zielten dahin zu erfahren, was ich bereits wußte und woher meine Informationen stammten. Erst nach dieser Phase des Abtastens wurde die Atmosphäre herzlich und locker, und man war bereit, mir die Informationen zu geben, die ich begehrte. Interessant, weil typisch für meine diesbezüglichen Erfahrungen, war auch folgende Episode:
Oben genannte Familie hatte mich an einem Abend eingeladen, an dem Besuch vom dede erwartet wurde. Mit dem Hinweis, von ihm könne ich sicherlich noch mehr erfahren, sollte ich dabei sein. Während dieses Beisammenseins benahm man sich - so weit ich feststellen konnte - sehr ungezwungen. Dem dede - ein Mitglied der Familie - gegenüber wurden die rituellen Begrüßungsformen durchgeführt, bei seinem Abschied die ihm traditionell zustehenden Abgaben entrichtet. Den fragenden Hinweis des dede nach mir beantwortete man mit "O biliyor" (sie weiß Bescheid). Während der Unterhaltung über religiöse Fragen erschien plötzlich ein Nachbar, der das Telefon der Familie benutzen wollte. Als dieser Mann den Raum betrat, deutete mir mein Gegenüber an zu schweigen mit der flüsternd gegebenen Erklärung "Yabancı" (Fremder). Yabanci ist ein Ausdruck, den Aleviten Außenstehenden gegenüber verwenden.

Diese Begebenheiten illustrieren die allgemeine Atmosphäre, in denen die Gespräche über Themen stattfanden, die mit Nicht-Aleviten normalerweise nicht erörtert werden. Dabei sind zwei Faktoren von Bedeutung: Ich konnte Informationen erhalten erstens, weil ich bereits über genügend Wissen verfügte und zweitens, weil ich als Nicht-Sunnit keine potentielle Gefahr darstellte. Ich stand sozusagen außerhalb des traditionellen Feindbildes. Bei mir brauchte man nicht automatisch zu befürchten, daß ich mit den Vorurteilen belastet bin, mit denen diese Menschen auf Schritt und Tritt wegen ihrer Zugehörigkeit zum Alevitum kon-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

frontiert werden. Dies ermöglichte das Zustandekommen einer unbelasteten Atmosphäre, in der allerdings religiöse Fragen sicherlich nicht erörtert worden wären, hätten meine vorhandenen Kenntnisse nicht die in solchen Fragen immer noch geübte Zurückhaltung abschwächen können.
Abschließend soll noch gesagt werden, daß alle Gesprächspartner über meine Absicht, über das Kızılbaş/Alevitum eine Arbeit zu erstellen, von vornherein unterrichtet wurden.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

II. Glaubenslehre

1. Allgemeine Charakteristika der Religion der Kızılbaş/Aleviten

Die Kizilbas/Aleviten Anatoliens bekennen sich zur zwölferschiitischen Richtung des Islam. Dieses Bekenntnis jedoch ist lediglich nominell, denn sie befolgen - ohne sich allerdingss dieses Widerspruchs bewußt zu sein - weder Theologie noch Gesetz der Zwölferschia. Die Überzeugung der Kızılbaş/Aleviten, zur mezhep der Caferiya zu gehören, wurzelt vielmehr in ihrer historischen Verbindung zu den Safaviden in Persien, deren Hinwendung zur "orthodoxen" Zwölferschia sie nur dem Namen nach mitvollzogen hatten.

Ist vom islamisch-theologischen Standpunkt aus die Zuordnung der Kızılbaş/Aleviten zur Zwölferschia schon nicht gegeben, so wird auch ihre Zugehörigkeit zum Islam als Ganzes angezweifelt. Denn trotz einer Vielfalt islamischer Themen in ihrem Glaubenskomplex und entgegen ihrem Selbstverständnis fehlen bei den Kızılbaş/Aleviten die wesentlichen Voraussetzungen, aufgrund derer sie eindeutig als Muslime angesehen werden könnten. So erkennen sie den Koran nicht als unmittelbares Wort Gottes an in der Überzeugung, daß in ihm die göttliche Offenbarung durch die Feinde Alis verfälscht worden sei. Ebensowenig akzeptieren sie das religiöse Gesetz, şeriat. Was die fünf Hauptpfeiler des Islam betrifft, so vollziehen die Kızılbaş/Aleviten zwar das Glaubensbekenntnis (şahada), versehen es aber mit einem auf Ali bezogenen Zusatz: Aliyyün Veliyullah (Ali ist der Freund Gottes). Die weiteren, auf die şahada folgenden vier Hauptpflichten werden von ihnen ebenfalls nicht befolgt.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Im Zentrum der alevitischen Religion steht der Schwiegersohn des Propheten, Ali. Die geläufigste Eigenbezeichnung der Gruppe - Alevi, im Sinne von "Verehrer Alis" - deutet schon die herausragende Rolle Alis in ihrem Glaubenssystem an. Der zwölferschiitischen Tradition folgend erweisen die Kızılbaş/Aleviten den zwölf Imamen der hüseynidischen Linie, unter ihnen speziell dem sechsten, Cafer Sadik, eine besondere Verehrung. Das Märtyrium der Söhne Alis, Hasan und Hüseyin, gehört auch bei den Kızılbaş/Aleviten zu den zentralen Themen, wenngleich die Trauerzeremonien um die beiden bei ihnen keine dramatischen Formen annehmen. Mit den Schiiten teilen sie des weiteren den Grundsatz teberra und tevella, d.h. Lossagung von den Feinden Alis und Achtung vor seinen Freunden. Ebenso befolgen die Kızılbaş/Aleviten das schiitische Prinzip der Verstellung, takiya.

Wie im Einzelnen noch zu zeigen sein wird, erfahren diese vordergründig schiitischen Themen durch die Kızılbaş/Aleviten jedoch Interpretationen, die sie über die Schia hinausführen und ihnen gleichzeitig den Vorwurf einbringen, den Boden des Islam verlassen zu haben. Bestimmte Elemente in ihrem Glaubenssystem ließen die Kızılbaş/Aleviten unter den sog. Übertreiber (ghulat) einordnen. Darüber hinaus aber finden sich bei ihnen eine Reihe von Eigentümlichkeiten, die es insgesamt als berechtigt erscheinen lassen, hier über eine eigenständige Religion zu sprechen, die allerlei fremde Bestandteile zu einem spezifischen Glaubenskomplex verschmelzen ließ.

Die alevitische Religiösität ist weitgehend auf die Erfordernisse der sozialen Wirklichkeit ausgerichtet. Wie BUMKE bemerkt, machen sie "zum Kriterium der Gläubigkeit das gesellschaftliche Alltagsleben und nicht die Befolgung ritueller Verehrungsformen".(20) Das Bestreben wie auch die Notwendigkeit, sich von der Außenwelt zu isolieren und als Gruppe bestehen zu bleiben, brachte es wohl mit sich, daß die Kızılbaş/Aleviten mehr Gewicht auf die Meisterung des Alltags als auf

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

theologische Spekulationen und die Einhaltung formaler religiöser Vorschriften legten. Weniger Gott als die Beziehung der Menschen untereinander und zu den "heiligen Männern", den geistigen Führern der Gemeinschaft, standen im Mittelpunkt ihres Glaubenssystems.

Bezeichnenderweise spielen Jenseitsvorstellungen bei ihnen nur eine äußerst untergeordnete Rolle: es ist nicht eine andere, sondern diese gelebte Welt, in welcher der Mensch bestehen muß. Nicht Gebete, Wallfahrten und der Besuch von Moscheen bringen in ihren Augen den Menschen zu Gott, sondern die Reinheit des Herzens und das Erkennen des eigenen Selbst.

Im folgenden sollen zentrale Themen im Glaubenskomplex der Kızılbaş/Aleviten dargestellt werden, soweit sie mit Hilfe der Katechismen, der religiösen Dichtung und im Verlaufe von zahlreichen Gesprächen rekonstruiert werden konnten.

2. Ali Murtaza, Schah der Gläubigen

Das Fehlen eines verbindlichen Dogmas und einer schriftlichen Fixierung der Lehre innerhalb der alevitischen Glaubensgemeinschaft macht sich bereits bei dem Versuch bemerkbar, die Natur Alis, der zentralen Figur dieser Religion, zu bestimmen.

In den verschiedenen Überlieferungen, die sich um Ali ranken, erscheint er einmal als alleiniger Träger der göttlichen Offenbarung, einmal lediglich als Teilhaber an dieser. Als historische Person ist er Schwiegersohn und Vertrauter Mohammeds, gleichzeitig aber gilt er als von Anbeginn des Universums an existent.
In der Vorstellungwelt der Kızılbaş/Aleviten scheinen seine göttliche und menschliche Natur ineinanderzufließen.
Ebenso ist die Art seines Verhältnissees zum Propheten problema-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

tisch. Insgesamt gesehen erscheint er aber jenem übergeordnet. Die Tatsache, daß in den verschiedenen Überlieferungen immer wieder Mohammed Zeugnis von Alis Vorrangstellung ablegt, ist sicherlich dem Bemühen zuzuschreiben, sich in den Augen der Orthodoxie zu rechtfertigen.
Die bekennteste Überlieferung, die Alis wahre Natur in der Vorstellung seiner Anhänger offenbart, betrifft die Himmelsreise - miraç - des Propheten und seine daran anschließenden Erlebnisse in der "Versammlung der Vierzig" (Kırklar meclisi):

Im Verlaufe seiner Himmelsreise traf Mohammed auf einen Löwen, der ihn durch sein Gebrüll ängstigte. Da hörte er eine Stimme, die ihm befahl, dem Löwen seinen Ring zu geben. Mohammed tat dies, worauf sich das Tier besänftigte und der Prophet seine Reise fortsetzen konnte. Bei Gott im obersten Himmel angelangt, unterhielt er sich mit ihm über die Neunzigtausend Geheimnisse. Dreißigtausend dieser Geheimnisse wurdem der şeriat (als dessen Vertreter Mohammed gilt) übergeben, die restlichen Sechzigtausend sind in Ali zum Geheimnis geworden (sirroldu). Gegen Ende seiner Unterhaltung mit Gott bat Mohammed, den Vorhang, hinter dem sich sein Gesprächspartner im Verlaufe seines Besuches befand, zu entfernen. Seiner Bitte wurde stattgegeben und der Prophet erblickte Ali hinter dem Vorhang (21). Bevor Mohammed Gott verließ, gab ihm dieser Weintrauben für seine Enkel Hasan und Hüseyin mit. Auf dem Rückweg bat Selman-i Farisi, der bei der Unterhaltung ebenfalls anwesend war, Mohammed um eine Traube. Zurück auf der Erde, kamen sie an einer Gruppe vorbei, die sich "Die Vierzig" nannte. Mohammed konnte jedoch nur 39 zählen, aber in dem Moment erschien Selman und vollendete damit die Zahl 40. Während sie sich unterhielten, preßte eine unsichtbare Hand die Weintraube, die Selman hielt, aus. Einer der Anwesenden der "Vierzig" trank den Saft der Traube, und alle wurden daraufhin berauscht und fingen an zu tanzen. Ali, der sich mehr als die anderen in Extase steigerte, tanzte in der Mitte und nahm plötzlich einen Ring aus seinem Mund, den Mohammed als jenen Ring erkannte,

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

den er auf seiner Himmelsfahrt dem Löwen zur Besänftigung gegeben hatte. Erst jetzt erkannte Mohammed Alis wahre Natur, denn bis dahin hatte er in ihm lediglich den Teilhaber an der Prophetenschaft gesehen. (22)

In einer anderen Version wird die Begegnung mit den "Vierzig" folgendermaßen wiedergegeben:

Nachdem Mohammed seine Himmelfahrt beendet hatte, kam er an einem Palast vorbei. Aus dem Inneren hörte er Stimmen und begehrte Einlaß. Auf die Frage, wer er sei, antwortete Mohammed: "Ich bin der Gottgesandte. Öffnet die Tür!" "In unsere Reihen paßt kein Gottgesandter. Verkünde deine Prophetie deinen Leuten (Peygamberliğin varsa, ümmetine eyle)", bekam er zur Antwort. Daraufhin entfernte sich Mohammed, doch unterwegs hörte er die Stimme Gottes, die ihn aufforderte, zurückzukehren und erneut um Einlaß zu bitten. Auf die Frage, wer er sei, antwortete er wie das erste Mal und wurde wiederum mit der oben genannten Begründung abgewiesen. Mohammed ging wieder, aber die Stimme Gottes befahl ihm auch diesmal zurückzukehren. Diesmal antwortete er jedoch auf die Frage nach seiner Identität, er sei Diener der Armen (hâdimülfukarayım). Darauf öffnete sich die Tür und Mohammed trat ein. Er sah dort 39 Gläubige versammelt und wollte wissen, wer sie seien. "Wir sind die Vierzig. Wir sind Eins in unserer Gesamtheit (cümlemiz yekdil, yekcihetiz), was einer von uns ist, das sind wir alle", antworteten sie ihm. Auf die Frage Mohammeds, worin sich dies äußere, wurde die Erklärung gegeben, wenn einer verletzt werde, dann fließe aus allen Blut. Der Prophet bestand auf einem Beweis dieser Behauptung. Daraufhin streckte Ali, den Mohammed jedoch nicht erkannte, seinen Arm aus, und die anderen brachten ihm einen Schnitt bei. Im gleichen Moment fingen alle Anwesenden zu bluten an, und auch durch das Fenster kam ein Tropfen Blut, der auf die Erde fiel. Es war das Blut des gerade nicht anwesenden Selman. Mohammed verstand nun, weshalb er statt 40 nur 39 Anwesende zählen konnte. Alis Arm wurde nun verbunden, und

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

gleichzeitig hörten alle zu bluten auf. Jetzt erst erschien auch Selman persönlich und überreichte Mohammed eine Traube mit der Bitte, diese unter die Vierzig aufzuteilen. Der Prophet war in großer Verlegenheit, und während er nachdachte, wie er die Sache bewerkstelligen könne, brachte ihm der Engel Cebrail aus dem Paradies einen Teller aus Licht und teilte ihm Gottes Aufforderung mit, die Traube auszupressen und den Saft an die Vierzig zu verteilen. Mohammed tat, wie ihm gehießen, worauf die Vierzig den Saft der Traube tranken und in einen Rausch fielen. Sie erhoben sich mit dem Ruf "Hu, Hu" (23). Nackt und rein, wie sie waren, fingen sie an, sema zu tanzen. Der Prophet gesellte sich zu ihnen, und während des sema fiel ihm sein Turban vom Kopf. Die Vierzig hoben ihn auf, rissen ihn in vierzig Bänder und banden die Bänder um ihre Hüften.(24)

In dieser von BENEKAY wiedergegebenen Version endet die Geschichte hier, und auch in AYTEKINs Buyruk-Ausgabe wird die Begebenheit mit dem Ring, durch die Alis wahre Natur für Mohammed offenbar wird, nicht weiter ausgeführt. In der dortigen Version erscheint Ali nach dem sema, und die Vierzig sehen die Siegel in seiner Hand, worauf sie Mohammed bitten, sie hören zu lassen, was Gott ihnen beiden (!) offenbart hatte. Mohammed eröffnet ihnen, daß sie sich einen pir nehmen und sich dessen Befehlen unterordnen müßten, um die Wahrheit, hakikat, zu erkennen. Auf die Frage, was hakikat sei, verweist der Prophet auf Ali und befiehlt den Vierzig, Ali gegenüber ihren Willen kundzutun und seine talip zu werden.

Bis auf die zuletzt angeführte Version, wo Ali als mit Mohammed zumindest gleichberechtigt erscheint, deuten alle anderen unmißverständlich seinen Vorrang gegenüber dem Propheten an. Allerdings findet sich auch in AYTEKINs Buyruk die Erwähnung, daß zwei Drittel der Geheimnisse Ali offenbart worden sind. In einer anderen Variante der Überlieferung wird erzählt, daß auch Fatima, Tochter Mohammeds und Ehefrau Alis, zu den vierzig erenler gehört habe . Ansonsten werden außer Ali, Mohammed

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

und Selman-i Farisi keine der in der Versammlung Anwesenden namentlich erwähnt.

Zahlreiche nefes der Kızılbaş/Aleviten nehmen Bezug auf die Begebenheit in Kırklar Meclisi. In der Tat ist diese Überlieferung von zentraler Bedeutung für den gesamten Glaubenskomplex: wird doch die wichtigste religiöse Zeremonie, die ayn-i cem, auf die Ereignisse dort zurückgeführt. Zahlreiche alevitische Dichter nehmen Bezug auf diese Überlieferung. So schreibt auch Kul Himmet im 17.Jahrhundert:

...
Bir üzüm danesi getürdü Selman
Kırklar da ol demde oldular uryan
Muhammed şerbetin içince iy can
Sâki kadeh sundu mestan hu deyü

/Selman brachte eine Traube
In dem Moment wurden die Vierzig nackt
Trinkend den Sorbet von Mohammed, o Seele
Reichte der Mundschenk den Becher und rief berauscht Hu/

Kırklar ol şerbetten içti mest oldu
Cümle evliyaya Alî üst oldu
Setir-puş bağlandı kemer-best oldu
Semâa girdiler uryan hu deyü

/Die Vierzig tranken von dem Sorbet und wurden berauscht
Ali wurde der Erste unter all den Heiligen
Die Kopfbedeckung (?) wurde umgebunden, er wurde zum Umgürteten
Sie gingen nackt zu sema und riefen Hu/

Kırkların birine neşter uruldu
Aktı kan varlığı isbat olundu
Anda Hak mevcutta mevcut göründü
Huvallah çağırdı irfan hu deyü

/In einen der Vierzig warf man eine Klinge
Blut floß. sein Wesen erwies sich
Die Wahrheit ist in der Schöpfung sichtbar geworden
Sie riefen Huvallah, Erkenntnis, Hu/ (25)

Eine Überlieferung, die BENEKAY einem handschriftlichen Text mit dem Titel "Hikmet ül Beyan" entnommen hat, unterstreicht die Anerkennung von Alis Vorrangstellung durch Mohammed und illustriert gleichzeitig die Vorstellung der Kızılbaş/Aleviten, wonach Ali - und in dieser Version auch Mohammed - von Urewigkeit existent sind:

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Der Engel Cebrail begrüßte Mohammed und hieß ihn willkommen, als er bei seiner Himmelfahrt an Gottes erhabenem Thron angelangt war. Während Cebrail dem Gottgesandten die Ehre erwies, blieb jener sitzen. In dem Moment kam Ali dazu, und Mohammed erhob sich auf der Stelle, um ihn ehrenvoll zu begrüßen. Als Cebrail dies sah, wurde er sehr betrübt und sprach zu sich: "Ich war der, welcher diesem Gottes Befehle überbrachte, welder die Bücher zu ihm trug. Trotzdem ehrt er Ali mehr als mich." Durch die Kraft seiner Prophetengabe verstand Mohammed Cebrails Gedanken. Er fragte: "Seit wie vielen Jahren währt schon dein Leben, oh Cebrail?" "Oh, Gesandter Gottes, genau weiß ich es nicht. Aber dies kann ich sagen: In dreißigtausend Jahren wird im Himmel ein Stern geboren. Ich habe seine Geburt dreißigtausendmal gesehen." Daraufhin fragte ihn der Gottgesandte: "Oh, Cebrail, gibt es einen Engel, der älter ist als du?" Cebrail meinte, Mikail sei noch älter, und wurde daraufhin von Mohammed gebeten, jenen herbeizurufen. Er stellte ihm die gleiche Frage wie zuvor Cebrail und bekam zur Antwort, daß Mikail die Geburt jenes Sternes, der einmal in dreißigtausend Jahren erscheint, bereits siebzigtausendmal beobachten konnte. Als Mohammed dies vernahm, ließ er den Engel Israfil rufen, von dem es hieß, er sei noch älter als Mikail. Israfil gab an, das Erscheinen jenes Sternes neunzigtausendmal beobachtet zu haben. "Oh, Israfil", rief Mohammed "gab es etwas in deinem langen Leben, was du nicht verstehen konntest?" "Oh, Gottgesandter" antwortete ihm Israfil, "am Anfang meines Lebens sah ich ein großes Feld (meydan). Dieses Feld hatte keine Grenzen. An einer Stelle sah ich zwei Reiter, die mit einem Ball aus reinem Licht spielten. Oh, Mohammed, das war, was mich in Staunen versetzte. Wer diese Reiter waren, weiß ich nicht." Mohammed gab ihm die Antwort: "Oh, Israfil, diese beiden waren wir, Ali und ich. Wir schlugen den Ball von şeriat in Gottes Feld (dergah)."
Cebrail fand Trost, als er dies vernahm. Mohammed schaute den Engel mit seinen Propheten-Augen (nübüvvet gözleri ile) an, und die beiden verstanden sich. Cebrail ließ durch die gleiche

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

verborgene Sprache (hafi dille) Mohammed wissen, daß er Alis Größe begriff, und bat um Entschuldigung. (26)

Im Gegensatz zu der Legende über die "Versammlung der Vierzig" erscheint hier Mohammed als im Besitze des Wissens über Alis wahre Natur. Man könnte ihn sogar für gleichberechtigt mit jenem halten, würde in der Geschichte nicht so sehr die einseitige Ehrerbietung seitens des Propheten betont.

In all den Überlieferungen, die von den Kızılbaş/Aleviten erzählt werden, ist es immer Ali, der über wunderliche Kräfte verfügt, während Mohammed stets die Rolle des Zeugen zugeteilt wird. Es ist der Prophet, der auf die Hilfe Alis angewiesen ist, ohne dessen Mitwirkung kann Mohammed schwierige Situationen nicht meistern. Eine weitere Überlieferung, die auch BIRGE aufzeichnet, beweist dies aufs neue:

Es gab einmal einen Riesen, der Menschen zu fressen pflegte. Als er wieder einmal einen Jungen in seine Gewalt gebracht hatte und diesen verspeisen wollte, erschien ein Kind, welches das Aussehen eines Löwen hatte, versetzte dem Riesen einen Schlag und band seine Hände hinter dem Rücken zusammen. Der Riese wandte sich daraufhin an alle Propheten, die jedoch nicht in der Lage waren, ihm zu helfen. Schließlich fragte Mohammed den Riesen, ob er den Knaben, der ihn besiegte, erkennen würde. Alle Prophetengefährten wurden daraufhin gerufen, um an dem Riesen vorbeizugehen. So auch Ali, damals noch ein Knabe. In ihm erkannte der Riese denjenigen, der ihm die Hände band. Ali gab die Tat zu, weigerte sich aber, den Strick zu lösen, so lange, bis der Riese sich zum rechten Glauben bekehrt hätte. Als er dies versprach, ebenso wie auch keine Menschen mehr zu fressen, wurden seine Fesseln durch eine Bewegung der Finger Alis gelöst. (27)

In all diesen Überlieferungen geht es nicht darum, Alis ausschließliches Recht auf die Nachfolge Mohammeds zu untermauern.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Sie dienen dazu, Alis übernatürliches Wesen zu beweisen. In diesem Zusammenhang steht auch die bekannte Legende, wonach Mohammed, in der Schlacht von Uhut schwer verwundet, auf Cebrails Geheiß Ali anruft. Jener vernimmt Mohammeds Hilferuf, gürtet sein sagenhaftes Schwert Zülfikar um, besteigt sein Pferd Düldül und eilt Mohammed zu Hilfe. Bei jedem Ausholen seines Schwertes verlängert sich dieses um 72 Ellen und trennt den Feinden die Köpfe ab. Auf diese Weise gelingt es Ali, die verloren scheinende Schlacht zugunsten Mohammeds und seiner Anhänger zu entscheiden. (28)

Auf Alis sagenhafte Tapferkeit bezieht sich der aus schiitischen Kreisen wohlbekannte Satz, der auch unter den anatolischen Kızılbaş/Aleviten immer wieder zitiert wird: Lâ fetâ illâ Ali, lâ seyfe illâ Zülfikar (Es gibt keinen tapferen Mann außer Ali, kein Schwert außer Zülfikar). Der Überlieferung nach sprach der Engel Cebrail diese Worte in der Schlacht bei Uhut. (29)

Wenn man die bekannteste alevitische Überlieferung, nämlich die "Kırklar Meclisi", auf die Bedeutung Alis und Mohammeds hin analysiert, so erscheint in ihr Ali zweifellos als der Überlegenere. Er ist es, der in Löwengestalt sich Mohammed in den Weg stellt und ihn ängstigt. Er ist es auch, den Mohammed hinter dem Vorhang erblickt. Der Prophet selbst ist unwissend. Er bedarf deutlicher Zeichen, um die wahre Natur Alis zu erkennen. Dann allerdings huldigt er ihm und fordert andere auf, dies auch zu tun. Auch die Angabe, wonach zwei Drittel der Geheimnisse von Gott an Ali gegeben wurden, deutet diese Überlegenheit an.
Auf der anderen Seite könnte der dunkle Hinweis, Ali habe hinter dem Vorhang gesessen, wo Mohammed Gott vermutet hatte, zu der Überlegung führen, die Kizilbas/Aleviten verehrten in Ali Gott selbst. In der Tat gibt es Hinweise für eine Vergöttlichung Alis, sie wird aber als Doktrin nirgends klar aus-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

gesprochen. Am deutlichsten noch klingen solche Anschauungen in den religiösen Liedern durch:

Gel benim derdime bir derman eyle
Alemler derdine derman olan Şah
...
/Komm und heile meine Schmerzen
Schah, Heiler für die Schmerzen der Welten/
...
Bir ismi Seyittir, bir ismi Ali
Hak sana Murtaza dedi yâ veli
Şu dünyanın evvelisin, âhiri
Şu kevn-ü mekânda sultan olan Şah
/Der eine Name ist Seyid, der andere Ali
Gott nannte dich Murtaza, oh, Heiliger
Du bist Anfang und Ende dieser Welt
Schah, Sultan im Dies- und Jenseits/ (30)

In einem anderen nefes von Kul Himmet tritt Alis Göttlichkeit noch klarer hervor:

Yedi iklim dört köşeyi dolandım
Ben Aliden gayrı bir er görmedim
Kismet verip âlemleri yaradan
Ben Aliden gayrı bir er görmedim
/Ich durchwanderte die ganze Welt
Aber einen anderen Mann als Ali sah ich nicht
Der das Schicksal bestimmt, die Welt erschuf
Einen anderen Mann als Ali sah ich nicht/
Bir ismi Alidir, bir ismi Allah
Inkârım yoktur, hem vallah hem billah
Mohammed, Ali yoluna Allah eyvallah
Ben Aliden gayrı bir er görmedim
/Der eine Name ist Ali, der andere Allah
Fürwahr, ich verleugne es nicht
Allah eyvallah dem Wege Mohammed Alis
Einen anderen Mann als Ali sah ich nicht/ (31)

Im folgenden, Hatayi zugeschriebenen nefes erscheint Ali wieder als Schöpfer der Welt:

Ali'dir dünyaya edâyı veren
Ali'dir sofiye sevdayı veren
Ali'dir Yezid'e kavgayı veren
Hakk'a vâsil olan merdan Ali'dir
/Es ist Ali, der der Welt Gestalt verlieh
Es ist Ali, der dem Sufi die Liebe gab
Es ist Ali, der den Yezid bekämpfte
Der zu Gott gelangte, ist Ali, der Tapfere

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

...

Ali'dir cesetin kendisi yuyan
Yuyup kefeniyle tabuta koyan
Ali'dir devesin kendisi yeden
Hak ile Hak olan Arslan Ali'dir

/Es ist Ali, der seinen eigenen Leichnam wusch
Ihn in Leichentuch gehüllt in den Sarg gelegt
Es ist Ali, der das Kamel anführte
Der mit Gott Gott ist, ist Ali, der Löwe/ (32)

Die letzte Strophe bezieht sich auf die Überlieferung, wonach Ali kurz vor seinem Tode seinen Söhnen Hasan und Hüseyin erklärte, daß ein verschleierter Mann seinen Leichnam fortbringen werde, und sie bat, dies geschehen zu lassen. Als Ali starb, ereignete sich alles so, wie er es vorausgesagt hatte. Hasan und Hüseyin, die erfahren wollten, wer die Leiche ihres Vaters auf einem Kamel fortbrachte, liefen hinter jenem her und brachten ihn dazu, den Schleier zu lüften. Zu ihrer Überraschung sahen sie Ali, der gekommen war, seinen eigenen Leichnam abzuholen.

3. Mohammed und Ali - Mohammed Ali

Parallel zu der Vorstellung, die in vielen Überlieferungen und nefes zum Ausdruck kommt, daß nämlich Ali in größerem Maße als Mohammed im Besitze der göttlichen Wahrheit und sogar mit Gott gleichzusetzen sei, ist die Meinung weit verbreitet, nach der Mohammed und Ali nicht voneinander getrennt werden können. Auf die Einheit der beiden bezieht sich eine kurze Stelle in AYTEKINs Buyruk-Ausgabe:

Als von den achtzehntausend Welten weder Namen noch irgendwelche Spuren existierten, gab es schon Mohammed Mustafa und Ali Murtaza. Ihre Lichter leuchteten. In der Zeit Abdullahs und Abu Talips teilten sie sich in zwei. Mohammeds Licht erschien durch Abdullah und Alis Licht durch Abu Talip. Ihre Bedeutung ist eins. (Ve dahi onsekizbin âlem namı nişanı yok iken Hasreti Muhammed Mustafa ve Aliyyel Murtaza var idi. Ve nurları

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

zahir idi. Muhammed Mustafa Abdullah ile Ebu Talip zamanında Şah-i Merdan Ali ol vakit iki oldu, mânâsi birdir.) (33)

Über die Entstehung der Lichter existiert folgende Legende, die auch in die "Menâkib-al-Esrâr Behcet-al-Ahrâr" aufgenommen wurde:

Gott der Erhabene erschuf aus seiner vollendeten Güte und aus seinem Großmut heraus einen grünen Fluß. Er sandte dem Fluß seinen züchtigenden Blick (terbiye nazarı). Der Fluß geriet in heftige Bewegung, schlug Wellen und warf eine Perle hinaus. Gott spaltete die Perle. Die eine Hälfte der Perle wurde zum grünen, die andere zum weißen Licht. Gott nahm die Lichter und stellte sie in ein Lämpchen mit dem Aussehen eines grünen Gewölbes. Das grüne Licht war das Licht Mohammed Mustafas, das weiße Ali Murtazas. (34)

In der aus Malatya stammenden Buyruk-Vorlage AYTEKINs ist von einem Licht die Rede, das sich später zweiteilte. Die Stelle ist sehr kurz, und sie sagt nichts über die Art und Weise der Entstehung der Lichter selbst aus: Als es die achtzehntausend Welten noch nicht gegeben hat, existierte bereits das Licht Mohammeds und Alis. Es war eins. In der Zeit Abu Talips und Abdullahs (Väter von Ali und Mohammed; K.K.) teilte es sich in zwei. (35)

Aus keiner der überlieferten Versionen geht eindeutig hervor, ob die Perle bzw. die Lichter durch Gottes Schöpfungsakt entstanden oder aber von Anbeginn an existent waren. Ausdrücklich erwähnt wird nur die Erschaffung des grünen Flusses, so daß der Schluß nicht abwegig erscheint, wonach die in der Perle eingeschlosssenen Lichter von Gott lediglich befreit worden sind.
In gut schiitischer Manier ist es Mohammed, der seine und Alis Einheit zur Zeit ihrer irdischen Manifestation der staunenden

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Gemeinde verkündet. Darin ist das Bemühen zu erkennen, extreme, dem sunnitischen Islam fremde religiöse Ansichten auf Mohammed zurückzuführen.
Die Überlieferung über die Verkündung der Einheit ist in mehreren, voneinander nur geringfügig abweichenden Varianten bekannt und lautet - sinngemäß - folgendermaßen:
Eines Tages verspürte Mohammed das Bedürfnis, die Wahrheit zu lüften. Er rief die 72 Völker (millet) zusammen und stellte sich, Ali zur Seite, vor die Menge. Er löste seinen Gürtel, drückte Ali an seine Brust, und in dem Moment wurden sie ein Körper mit zwei Köpfen. Dann wiederum hatten sie nur einen Kopf, aber zwei Körper (Ikisi bir gömlekten baş çıkarıp baş bir ayak iki oldular. Ve yine baktılar ki ayak bir baş iki olmuş). Nachdem sie ihre Einheit auf diese Weise unter Beweis stellten, verkündete Mohammed: Ali und ich, wir sind aus einem Licht. Ich bin die Stadt des Wissens, Ali das Tor zu ihr. Ali ist mein Bruder im Dies- und Jenseits. Ich bin mit Ali aus einem Fleisch, aus einem Blut, aus einem Geist, aus einem Körper. Wer mich als Veli anerkennt, dessen Veli ist auch Ali.(36) Der Ausspruch über die Einheit des Fleisches, des Blutes, des Geistes und des Körpers wird unter Kizilbaş/Aleviten und Bektaşi häufig auf arabisch zitiert:
Lahmike lahmi, demike demi, ruhike ruhi, cismike cismi.

Kul Himmet besingt die Geschichte der Lichter in einem schönen nefes:

...
Evvel hu âhir hu Allahu ekber
Cemali şem'inden doğdu bir gevher
Muhammed Mustafa Şah Imam Haydar
Oldu o gevherden iyan hu deyü

/Gott ist groß, er ist Anfang und Ende
Aus dem Wachs des Erhabenen entstand eine Perle
Muhammed Mustafa und Schah Imam Haydar
Gingen aus ihm hervor, Hu (Gott) rufend/

O cevher eridi bir cuşa geldi
Tecellî eriştî çu başa geldi
Çerh-ı felek anda cünbişe geldi
Dem bu demdir dörner devran hu deyü

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

/Die Perle reifte und kam in Wallung
Und gelangte zur Manifestation
Das Schicksal setzte sich in Bewegung
Das Rad der Welt dreht sich, Hu (Gott) sagend, die Zeit ist dies (?)/

Muhammed Mustafa peygamber oldu
Alî evliyaya hem rehber oldu
Şahim Cebrail'e hem rehber oldu
Ol demde kuruldu erkân hu deyü

/Mohammed Mustafa wurde zum Propheten
Ali zum rehber der Heiligen
Mein Schah wurde zum rehber Cebrails
In jener Zeit wurde erkân gegründet, Hu (Gott) sagend/

...
Mustafa Murtaza bir idi anda
Erenler gizlidir ol lâ mekânda

/...
Mustafa und Murtaza waren Eins
In der raumlosen Welt waren die Heiligen verborgen
.../ (37)

"Muhammed Ali'dir Ali Muhammed", d.h. Mohammed ist Ali und Ali Mohammed, sagen Kul Himmet und mit ihm viele Kızılbaş/Alevi-Dichter. (38) Vielerorts wird die Einheit Mohammeds und Alis nicht einmal so explizit betont; für die Dichtung ist die Nennung der beiden Namen in einem Atemzug in der Form "Mohammed Ali" charakteristisch.
"Von Mohammed Ali blieb das Anvertraute" (Muhammed Ali'den kaldı emanet), sagt Hatayi (39), oder Kul Himmet: "Der Anfang der Welt ist Mohammed Ali" (Muhammed Ali'dir cihan evveli) (40), Pir Sultan Abdal wiederum: "Wer Mohammed Ali sagt, gelangt zum Ziel" (Muhammed Ali diyen erer murada) (41), um nur einige wenige Beispiele zu nennen.

Bei aller Einheit der beiden erfahren ihre irdischen Verkörperungen, wie wir gesehen haben, doch eine unterschiedliche Gewichtung. Ali bleibt derjenige, der im Mittelpunkt der Verehrung steht. Er ist es, der mehr Anteil am göttlichen Geheimnis hat, und er ist es, durch den man zum Verständnis der verborgenen Wahrheit gelangt. Mohammed ist die Stadt des Wissens, und Ali ist das Tor zu ihr, heißt einer der bekanntesten Sprüche bei den Kızılbaş/Aleviten und den Bektaşi. Er wird dahingehend interpretiert, daß Mohammed die äußere Bedeutung lehrte, zum Ver-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ständnis der inneren Bedeutung aber kann man nur durch Ali gelangen.(42) Es existiert allerdings auch die Vorstellung, wonach es Mohammed war, der Ali in die verborgene, innere Bedeutung der göttlichen Offenbarung eingeweiht hat.(43) Von den vier Toren auf dem Wege der Erkenntnis zur Wahrheit (Gott) wird das erste, äußere Tor, şeriat, immer Mohammed zugeteilt, während Ali für das zweite, das tarikat-Tor, steht.

4. Allah Mohammed Ali - Die Trinität

Werden schon Ali und Mohammed als Manifestationen desselben Lichtes angesehen, so erscheinen sie derart eng mit Gott selbst verbunden, daß es berechtigt erscheint, hier von der Doktrin einer Trinität zu sprechen. Die Einheit Gottes wird von den Kızılbaş/Aleviten wie auch von den Bektaşi nicht infragegestellt. Das islamische Glaubensbekenntnis wird von ihnen voll anerkannt, wenn auch mit einem Zusatz, der Ali einbezieht, versehen:
Lâ ilâhe illâllâh, Muhammed Resûlullâh, Aliyyün Veliyullâh, d. h.: Es gibt keinen Gott außer Gott, Mohammed ist der Prophet Gottes, Ali der Freund Gottes.(44)
Es hat aber den Anschein, daß im Kızılbaş/Alevitum und Bektaşitum Mohammed und Ali als die Manifestationen des einen Gottes angesehen werden. Es existiert - soweit bekannt - keine Lehre, welche die Trinität explizit begründet. Nur die nefes sprechen da eine unmißverständliche Sprache. In dem sog. Großen Buyruk ist folgender nefes von Kul Himmet aufgenommen:

Mahabbettir lâ ilâhe illâllâh
Mahabbettir Muhammed Rasûlullâh
Mahabbettir Aliyyün Veliyyullâh
Üc isim mânada birdir mahabbet

/"Es gibt keinen Gott außer Gott" ist Liebe
"Mohammed ist der Prophet Gottes" ist Liebe
"Ali ist der Freund Gottes" ist Liebe
Drei Namen, in der Bedeutung Eins, Liebe/

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Allah bir Muhammed Ali ortasında
Beytullah içinde Hak haznesinde
Kudret kandilinde aşk sahrasında
Cibrâîl gördüğü nurdur mahabbet

/Gott ist Eins in der Mitte Mohammed Alis
Im Hause und der Schatzkammer Gottes
Im Lämpchen der Allmacht Gottes, auf dem Felde der Liebe
Liebe ist das Licht, was Cebrail erblickte/(45)

ERÖZ sieht das Geheimnis der Kızılbaş/Aleviten und der Bektaşi in der Lehre der Trinität.(46) Es ist jedoch schwer festzustellen, wie weit solche Anschauungen, ebenso wie die Gleichsetzung Alis - nicht aber Mohammeds - mit Gott, eine allgemein anerkannte Doktrin darstellen. Das Fehlen einer kanonischen Einheit im Kızılbaş/Alevitum hat zweifellos dazu beigetragen, daß bestimmte Lehren im Laufe der Zeit Umformungen erfahren haben, so daß ein klares Bild nur schwerlich herauszuschälen sein wird.

Wir haben einerseits die Vorstellung vom Licht, das aus einer Perle durch Gottes Zweiteilung hervorging. Die vorliegenden schriftlichen Quellen sagen nicht mehr und nicht weniger dazu. In einigen nefes jedoch gewinnt man den Eindruck, daß dieses Licht (oder die Lichter) aus Gott selbst hervorging, wonach es also Emanation Gottes wäre. Da Mohammed und Ali in ihren irdischen Formen nichts anderes als Verkörperung dieses Lichts sind, das Gott aus sich heraus erschuf, ist die Folgerung des Einsseins der Drei nur eine logische. Auf die Manifestation Gottes in Mohammed und Ali deutet der soeben zitierte nefes von Kul Himmet, aber auch andere Beispiele lassen sich anführen. So beinhalten folgende Zeilen des Bektaşi-Dichters Sersem Ali Baba aus dem 16.Jahrhundert die Vorstellung, daß der Eine Gott aus Mohammed und Ali besteht:

...
Allah bir Muhammed Ali'dir Ali
Zikrim olan Lâilâheillallâh
Allah bir Muhammed Ali'dir Ali

/Gott ist Eins, Mohammed Ali, Ali
Mein zikr ist "Es gibt keinen Gott außer Gott" (47)
Gott ist Eins, Mohammed Ali, Ali/ (48)

Der Ausruf, mit dem hier Sersem Ali Baba seinen nefes schließt, ist ein typischer Refrain in der religiösen Dichtung der Kızıl-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

baş/Aleviten und der Bektaşi. Auch Pir Sultan Abdal beendet jede Strophe seines folgenden nefes mit den gleichen Worten:

Ben gayrı nesne bilmezem
Allah bir Muhammed Ali
Üzümü gayra salmazam
Allah bir Muhammed Ali

/Ich kenne kein anderes Geschlecht
Gott ist Eins Mohammed Ali
Mein Selbst gebe ich anderen nicht hin
Gott ist Eins Mohammed Ali/ (49)

Parallel zur Vorstellung, daß Gott die Lichter Mohammeds und Alis entweder aus sich heraus erschuf, oder sie von Urewigkeit her existent sind und sich durch einen Akt Gottes als Lichter erst manifestierten, gibt es Anschauungen, wonach Ali, als Gott selbst gedacht, Mohammed erschaffen habe. So sagt ein Kızılbaş/Alevi-Dichter des 19.Jahrhunderts:

Ol arş-i Rahman, bu arşta yok iken
Ezelî Kandili tutandır Haydar
Cihan derya iken, yer gök su iken
Arşın binasını çatandır Haydar

/Als unter dem Himmel Gottes Thron noch nicht existierte
Hielt Haydar (Ali) die Fackel der Urewigkeit
Während die Welt noch ein Fluß, Himmel, Erde und Wasser war
Errichtete Haydar das Himmelsgebäude/

Muhammed'i yarattı öz nurundan
Bir zühre yıldızı doğdu alnından
Eridi halloldu hem gevherinden
Katresin ummana katandır Haydar

Aus seinem eigenen Lichte hatte er Mohammed erschaffen
Aus seiner Stirn ist ein leuchtender Stern aufgegangen
Er ist geschmolzen und zerronnen durch sein (Gottes) inneres Juwel
Der Tropfen, der davon ins Weltmeer fiel, ist Haydar/ (50)

Unter Umständen sind solche Vorstellungen verantwortlich dafür, daß Ali, der aus derselben Substanz wie Mohammed hervorgegangen sein soll, im Glaubenskomplex der Kızılbaş/Aleviten ein weitaus wichtigerer Platz vorbehalten ist als Mohammed.
Wie es den Zeugnissen der Buyruk und der Gedichte zu entnehmen ist, existieren all diese Vorstellungen nebeneinander. Einerseits bekennen sich die Kızılbaş/Aleviten zur Einheit Gottes, der sich jedoch in Ali und Mohammed manifestierte, andererseits deutet viel auf die Gleichsetzung Alis mit dem Einen Gott hin,

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

wobei Mohammed als die Manifestation des Gottes Ali angesehen wird. Es handelt sich bei diesen Vorstellungen nicht um regionale oder gruppenspezifische Differenzen: vielmehr haben wir ein Glaubenssystem vor uns, in dem entliehene Bestandteile anderer Religionen zwar übernommen, aber nicht zu einem eigenständigen und klar umrissenen System herausgearbeitet worden sind.

5. Die zwölf Imame

Die Verehrung der zwölf Imame durch die Kızılbas/Aleviten ist eng verbunden mit der oben beschriebenen Vorstellung von der Manifestation des göttlichen Lichtes in menschlicher Gestalt. Das Licht, das sich in Ali und Mohammed zweiteilte und für das irdische Auge sichtbar wurde, vereinigte sich wieder in der Prophetentochter und späteren Frau Alis, Fatima. Nach ihr erschien es in ihren und Alis Söhnen, Hasan und Hüseyin. Danach inkarnierte sich das Licht in den Imamen der hüseynidischen Linie, bis hin zum zwölften Imam, der nach Auffassung der Zwölferschiiten sich bis zum Ende der Zeiten verborgen hält, um dann als Erlöser, Mahdi, wieder zu erscheinen.(51)

In der Buyruk-Ausgabe AYTEKINs befindet sich lediglich eine schwer zu entschlüsselnde Stelle, die sich auf die Imame als Licht-Träger bezieht:"Der Allmächtige rief Mohammed an: 'Oh Mohammed, zwischen uns besteht Liebe (muhabbet). Geh unter dem tarik(52) durch, damit bis zum jüngsten Tag keine Fremdheit (agyarlık) zwischen uns komme.' Der Prophet kam der Aufforderung nach und stellte sich in dar(53), worauf Gott Ridvan, dem Türwächter des Paradieses, befahl, von einer dort befindlichen Buche einen dreigabeligen Zweig zu holen, in der Länge von drei Ellen. Auf dem Griff standen sieben Verse der Fatiha-Sure geschrieben, auf den beiden Gabeln je sechs Verse aus der Berekat- und der Eram-Sure.Der Allmächtige las

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

dann ein Gebet mit den folgenden Anfangszeilen:
Lâ ilâhe illâlâh Mohammed Resûlullâh Aliyyün Veliyullâh.
Lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikar. (Es gibt keinen Gott außer Gott, Mohammed ist der Gesandte Gottes und Ali der Freund Gottes. Es gibt keinen Mann außer Ali und kein Schwert außer Zülfikar.)
Daraufhin schlug der Allmächtige auf Mohammeds gesegneten Rücken. Aus dem Griff des Zweiges entstanden sieben Lichttropfen. Sie wurden zu den Sieben. Je sechs Tropfen entstanden aus der rechten und linken Seite des Zweiges. Sie wurden zu den zwölf Imamen."(54)

Wie später noch zu zeigen sein wird, sind hier verschiedene rituelle Handlungen erwähnt, die während der wichtigsten religiösen Versammlung der Kızılbaş/Aleviten durchgeführt werden, wie in dar stehen und unter dem tarik durchgehen. Vermutlich geht es darum, den Ursprung dieser Handlungen auf Mohammed und Gott zurückzuführen. Was die erwähnten Berekat- und Eram-Suren betrifft, so sind sie unter diesen Bezeichnungen nicht zu identifizieren. Hierin zeigt sich einmal mehr, daß - bei aller verbalen Anlehnung an den Islam - Kızılbaş/Aleviten nicht über ausreichende Kenntnisse des Korans verfügen.
Die Entstehung der Imame aus dem Griff des Zweiges vermag ich nicht zu deuten. Interessant ist die gesonderte Erwähnung der sieben Imame, die nach dieser Darstellung als unabhängig von den anderen betrachtet weerden. Historisch gesehen handelt es sich bei den ersten sechs Imamen sowohl der Zwölfer- wie auch der Siebener-Schia um dieselben Personen.

Die Kenntnis der Namen der zwölf Imame ist - zumindest theoretisch - für jeden Kızılbaş/Aleviten religiöse Pflicht.
Hymnen, Düvazdeh Imam, d.h. die zwölf Imame, in welchen die Imame namentlich erwähnt und mit ihnen in Verbindung gebrachte Begebenheiten besungen werden, sind unverzichtbare Bestandteile der religiösen Zeremonien.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Analog zu den Bektaşi erweisen die Kızılbaş/Aleviten den vierzehn "reinen Sündlosen" (ondört masum pak) sowie den siebzehn kemerbest eine besondere Verehrung. Die vierzehn "reinen Sündlosen" bezeichnen jene Söhne der Imame, welche im Kindesalter den Märtyrertod gestorben sein sollen. Nach BIRGE: "There is a tradition from Cafer Sadik that no one can properly be a Dede, or a Baba, or a ddervish, or even a Muhip unless he knows the Fourteen Innocents, their names and their genealogies, as well as the Twelve Imams."(55) In der Praxis gibt es jedoch kaum einen gewöhnlichen Bektaşi oder einen Alevi, der in der Lage wäre, die Namen der angeblich ermordeten Imam-Kinder aufzuzählen. Ähnlich verhält es sich mit den sog. kemerbest, unter denen Alis Söhne, welche er selbst umgürtet haben soll, verstanden werden. (Kemerbest bedeutet wörtlich "der Umgürtete": so werden die Initianden bei den Bektaşi bezeichnet, denen beim Eintritt in den Orden als Zeichen der Aufnahme eine Wollschnur um die Hüfte gebunden wird. Wie noch zu zeigen sein wird, ist dieser Brauch auch bei den Kızılbaş/Aleviten bekannt.)

6. Inkarnationslehre und Seelenwanderung

Der Glaube an die Inkarnation Gottes in menschlicher Form ist zweifellos Bestandteil der alevitischen Religion. Im Gegensatz zu anderen gnostischen Gruppen aber, wie z.B. die Ahl-i Hakk, ist es hier nicht möglich, zu bestimmen, wer im einzelnen als Inkarnation Gottes allgemein anerkannt wird. Wir wissen von Schah Ismail, daß er sich selbst für göttlich hielt und daß ihm von seinen Anhängern tatsächlich göttliche Verehrung zuteil wurde. Quellenaussagen, nach denen auch Cunayd und Haydar in den Augen ihrer Jüngerschaft als Verkörperungen Gottes galten, sind aber bereits nicht uneingeschränkt glaubhaft.

Fraglich ist auch, ob die Vorstellung, wonach das göttliche

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Licht an die Imame der hüseynidischen Linie vererbt wurde, dahingehend interpretiert werden kann, die Kızılbaş/Aleviten sähen in ihnen die Verkörperung Gottes.

Die verschiedenen Legenden, die sich um die Person Alis ranken, sowie diesbezügliche Aussagen der religiösen Dichtung erlauben es, den Prophetenschwiegersohn als die einzige historische Person zu bestimmen, in der die Kızılbaş/Aleviten die Inkarnation Gottes erblicken. Wie vorher schon gezeigt, kann jedoch nicht einmal in dieser Frage von einem klar definierten Lehrsatz gesprochen werden, da Alis Natur in den verschiedenen Überlieferungen widersprüchliche Interpretationen erfährt. Wie in allen anderen Bereichen der alevitischen Religion, macht sich hier das Fehlen eines schriftlich fixierten Dogmas wie auch einer allgemein anerkannten religiösen Zentralinstanz bemerkbar.

Lassen die religiösen Lieder sowie die Legenden den Schluß zwar zu, daß Ali im Glauben der Kızılbaş/Aleviten als Inkarnation Gottes gilt, so muß auf der anderen Seite betont werden, daß dies als Lehrsatz in keinem Gespräch, weder mit Laien noch mit religiösen Amtsträgern, in dieser Deutlichkeit formuliert wurde. Fragen nach Alis Göttlichkeit wurden in aller Regel ausweichend beantwortet, wenn auch nicht eindeutig verneint. Es scheint, daß gerade in diesem Punkt, wo die Kızılbaş/Aleviten am deutlichsten den Boden des monotheistischen Islam verlassen, am Grundsatz der Geheimhaltung noch zäh festgehalten wird.

Das Abreißen der Verbindung zwischen den Safaviden und deren anatolischen Anhängern nach der politischen und religiösen Stabilisierung in Persien führte in der Folgezeit wohl auch zu einer Modifizierung bestimmter Glaubensinhalte. So ist es auffallend, daß, während die zeitgenössischen Quellen den Glauben der Kızılbaş an Ismails - und teilweise Cunayds und Haydars - Göttlichkeit belegen, derartige Aussagen in der späteren religiösen Dichtung gänzlich fehlen. Die Namen Cunayds und Haydars sind unter durchschnittlich gebildeten Aleviten nicht

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

einmal mehr bekannt, und auch Ismail ist nur noch unter dem Dichternamen Hatayi in Erinnerung. Seine geschichtliche Rolle ebenso wie die Bedeutung, welche die Safaviden für die Kızılbaş Anatoliens einst hatten, sind weitgehend in Vergessenheit geraten.

Die für die spätere Zeit charakteristische enge Beziehung zu den Bektaşi rückte die Person von Hacı Bektaş anstelle der Safaviden immer mehr in den Vordergrund. In der Dichtung lassen sich sogar einige Hinweise dafür finden, daß Hacı Bektaş für die Reinkarnation Alis gehalten wurde:

Hayali gönlümde yadigâr kalan
Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidir
Darağaçı üstünde namazın kılan
Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidir

/Der in meinem Herz (als Sitz der Vorstellungskraft) eine Erinnerung bleibt
Hünkâr Hacı Bektaş ist Ali selbst
Der über dem Galgen sein Gebet verrichtete
Hünkâr Hacı Bektaş ist Ali selbst/

...
Aslan olup yol üstünde oturan
Selman idi ana nerkis getiren
Kendi cenazesi kendi götüren
Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidir

/Der als Löwe auf dem Wege saß
Dem Selman Narzissen brachte
Der seinen Leichnam selbst fortbrachte
Hünkâr Hacı Bektaş ist Ali selbst/ (56)

In der religiösen Dichtung gibt es ferner Hinweise dafür, daß unter den Kızılbaş/Aleviten die für die Religionsgemeinschaft der Ahl-i Hakk charakteristische Vorstellung von der Seelenwanderung zumindest rudimentär vorhanden war. Die Ahl-i Hakk glauben an eine siebenfache Reinkarnation Gottes, wobei Ali die zweite Person in der Reihe der göttlichen Menschwerdungen ist. Wie MINORSKY hierzu schreibt: "The belief in the reincarnation of the theophanies finds its parallel in the general belief in metempsychosis. (...) Human beings must pass through the cycle of 1001 incarnations, in the course of which they receive the reward of their actions." Die Inkarnationen

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

werden verglichen mit Kleidern, welche Gott anzieht: "'to become incarnate' means 'to come (to dwell) in a garment'(libas, bas, djama, dun Turk. don)."(57)
Bereits MELIKOFF hat darauf hingewiesen, daß sich in Hatayis Dichtung Spuren von der Lehre der Inkarnation in 1001 Formen finden lassen.(58) Die entsprechende Stelle bei Hatayi bezieht sich auf Inkarnationen Alis:

Bin bir dondan baş gösterdi Murtezâ
Bir mürşit belinden geldik eyvallah
/Murtezâ zeigte sich in 1001 Kleidern
Aus der Lende eines mürşit kamen wir, eyvallah/ (59)

In einem anderen nefes wiederum ist es Hatayi, der als einer der 1001 Inkarnationen Alis erscheint:

Bin bir sıfatta görünen
Şah Hatâyi Ali gerek
/Der sich in 1001 Formen zeigte
Schah Hatâyi muß Ali sein/ (60)

In einem nefes von Pir Sultan Abdal findet sich eine Stelle, in der auf die 1001 "Kleider" Bezug genommen wird. Nach GÖLPINARLI hat der Dichter hier den Nachfolger Schah Ismails, Tahmasb, im Sinn (61):

Şahim birdir, bin bir dona bürünür
/Mein Schah ist Eins, er nimmt 1001 Kleider an/(62)

Insgesamt gesehen sind in der religiösen Dichtung nur wenig Hinweise für die Vorstellung der Inkarnation in 1001 "Kleidern" zu finden. Die spärlichen Belege lassen keine Aussage darüber zu, ob der Glaube an eine Wiedergeburt des Menschen in 1001 Formen zu einem zentralen Bestandteil der Religion der anatolischen Kızılbaş gehörte. Zumindest in den heute zugänglichen Katechismen (Buyruk) sind Stellen, die auf eine derartige Lehre schließen lassen könnten, nicht zu finden. Wie zahlreiche Gespräche mit Informanten zeigten, ist das "dun bedun" unter Kızılbaş/Aleviten der Gegenwart gänzlich unbekannt. Unter der einfachen alevitischen Bevölkerung existieren ledig-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

lich vage Vorstellungen von einer Wiedergeburt der Seelen schlechter Menschen in tierischer Gestalt. Als Beispiel wird gerne die Überlieferung zitiert, wonach Yezids Seele sich nach seinem Tod in einen Hasen verwandelt habe, womit die Kızılbaş/Aleviten gleichzeitig ihre Abscheu gegenüber Hasen begründen.
Im allgemeinen läßt sich feststellen, daß Jenseitsvorstellungen im Glaubenskompklex der Kızılbaş/Aleviten eine erstaunlich untergeordnete Rolle spielen. Wie BIRGE auch in Bezug auf die Bektaşi bemerkte: "In general there is astonishingly little said about the next life in the poems and other literature of the Bektashis."(63)

7. Kosmologie und Erschaffung des Menschen

Ebenso wie die Jenseitsvorstellungen sind Lehren, die sich auf die Entstehung der Welt und des ersten Menschen beziehen, im Glaubenskomplex der Kızılbaş/Aleviten nur schwach ausgeprägt. Während vergleichbare synkretistische Glaubensgemeinschaften, wie z.B. die Ahl-i Hakk und die Nusayri, über eine eigene spezifische Kosmologie verfügen, sind vergleichbare Lehren von den Kızılbaş/Aleviten nicht bekannt. Lediglich in der Licht-Lehre, auf die bereits im Zusammenhang mit den Vorstellungen über die göttliche Natur Alis und Mohammeds Bezug genommen wurde, finden sich bruchstückhaft Elemente einer Weltentstehungslehre wieder. Es sind zwei Motive, die in diesem Zusammenhang Interesse verdienen: Das Motiv des grünen Flusses und das der Perle. Die Legende besagt, daß Gott den Fluß "aus seiner vollendeten Güte" heraus erschuf. Dies geschah, bevor die "achtzehntausend Welten" existiert hätten. Gott sandte seinen "züchtigenden Blick" (terbiye nazari) auf den Fluß herab, der in Wallung geriet und eine Perle (gevher oder cevher) hervorbrachte, aus der die Lichter Mohammeds und Alis hervorgingen. Auf welche Art und Weise die Schöpfung ihren weiteren Verlauf nahm, wird nicht weiter thematisiert.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Das Motiv der Perle begegnet uns schon in der Kosmologie der Ahl-i Hakk, wonach die Gottheit sich zuerst in einer Perle manifestiert. "In pre-eternity (azal) God dwelt enclosed in a pearl at the bottom of the sea. He manifested himself in the form of Khudawandgar the Creator of the world. His second avatar was in the person of Ali." (64) Im weiteren Verlauf der Schöpfungsgeschichte "the Creator then creates from his own Pure Light a pearl 'in the form of a lamp (qandil)', and the latter becomes water." (65) Durch Erhitzen wandelt sich das Wasser in Schaum, woraus dann die Erde entsteht sowie als Nebenprodukt Luft und Dampf."Clouds are constructed as sieves, and their purpose is to carry water to various parts of the world. Land formed from solidified foam, floats on the surface of the sea. To make it more rigid, langars (anchors, apparently in the sense of beams) are created in the form of ranges of mountains." (66)

Die Parallelen zum Licht-Mythos der Kızılbaş/Aleviten sind nicht zu übersehen, auch wenn bei letzteren der innere Zusammenhang der Geschichte etwas aus den Fugen zu geraten scheint. Die Überlegung drängt sich auf, ob die häufigen Hinweise in der alevitischen Dichtung auf Ali als Erschaffer der Welt in einer modifizierten Auslegung der Ahl-i Hakk Kosmologie ihre Wurzeln haben. Danach hätte bei den Kızılbaş/Aleviten Ali die Stelle des Schöpfers Khudawandgar eingenommen, der ja nichts anderes ist als die erste Manifestation Gottes, welcher bis dahin in einer Perle eingeschlossen auf dem Seeboden geweilt hatte. Auch Alis Licht geht aus einer Perle hervor, welche das Wasser hervorbrachte. Das Motiv der zwei Lichter könnte demnach eine spätere Einfügung sein, um den Propheten Mohammed nicht ganz unberücksichtigt zu lassen.

Nach IVANOV handelt es sich bei der Idee der Ahl-i Hakk, daß das Wasser das Grundelement der Schöpfung sei, möglicherweise um ein Relikt der mesopotamischen Mythologie.(67) Auf der anderen Seite ist nicht außer acht zu lassen, daß die Vorstellung

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

vom Wasser als Ur-Element der späteren islamischen Spekulation nicht fremd gewesen ist, auch wenn dabei Einflüsse vorislamischer Mythologien natürlich eine Rolle gespielt haben mögen. Was das Motiv des Lichtes betrifft, das bereits von Ur-Ewigkeit an existiert haben soll, genügt hier der Hinweis, daß es sich dabei mit großer Wahrscheinlichkeit um gnostische Einflüsse handelt. Die geographische Nähe zu den Nusayri, nach HALM die "einzige ghulat-Sekte, die bis auf den heutigen Tag fortbesteht" (68), wirkte sich hier sicherlich positiv aus. Dabei ist es interessant, daß das bei den Nusayri stark ausgeprägte Dogma der Seelenwanderung bei den Kızılbaş/Aleviten keine Entsprechung gefunden hat. Andere Parallelen, wie z.B. die Lehre, wonach Ali "eine Erscheinungsform des höchsten, namenlosen Gottes, des Urewigen sei" (69), lassen wiederum auf Beeinflussung durch die Nusayri schließen, auch wenn ähnliche Überlegungen vielen ghulat-Gruppen eigen waren.

Wie alle Themen, die sich auf die Zeit vor der Entstehung der Welt oder auf die Fragen nach dem Tode beziehen, wird auch die Schöpfung des Menschen im Kızılbaş/Alevitum kaum thematisiert. Die einzige zusammenhängende alevitische Überlieferung zur Erschaffung Adams ist in Buyruk II aufgenommen worden, wobei ausnahmsweise auch die Quelle, aus der die Überlieferung entnommen wurde, angegeben wird. Sie stammt aus einer Cafer Sadik zugeschriebenen risale (kleinere Abhandlung) und trägt den Titel "Beyan-i Adamiyyet". (70) Die Geschichte ist in dieser Form unter Kızılbaş/Aleviten allgemein bekannt; sie trägt die Merkmale einer naiven Volkserzählung und ist frei von allen gnostischen Spekulationen, welche für die Schöpfungsgeschichte etwa der Nusayri charakteristisch sind. In leicht gekürzter Form lautet die Erzählung folgendermaßen:
Der Erhabene Gott beschloß, Adam zu erschaffen, und ließ dies die Engel wissen. Er beauftragte Cebrail, von der Erde je eine Handvoll von jeder Sorte Boden heraufzubringen, und zwar vom feuchten, trockenen, roten und gelben Boden. Cebrail stieg aus

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

dem siebenstöckigen Himmel zur Erde hinab und kam an jener Stelle an, wo sich in Mekka die Kaaba befindet. Er mußte jedoch unverrichteter Dinge zurückkehren, da sich die Erde weigerte, Boden herauszugeben, mit dem Hinweis, dies wäre ungehorsam Gott gegenüber. Gott beauftragte daraufhin Mikail mit der Sache, dem jedoch das gleiche widerfuhr. Schließlich gelang es Azrail, die Erde zur Herausgabe des Bodens zu bewegen, indem er erklärte, dies geschehe im Auftrage Gottes. Aus sechs Sorten Erde erschuf Gott dann Adam, dem die Engel die Kalifen-Krone (hilafet tacı) aufsetzten und das Ehrengewand der Heiligkeit (keramet hilatı) anlegten. Sie setzten ihn auf die Hohe Kanzel und riefen: Du bist im Himmel und auf Erden der Stellvertreter (Gottes). Bis dahin hatte Adam keine Seele, war aber schon so schön, daß die Engel und die Vögel, die ihn sahen, voller Bewunderung waren. Dann wurde Adam die Seele gegeben und Gott befahl ihm, nach oben zu sehen, wo er am Himmel folgende Worte geschrieben sah: La ilahe illallah Muhammed Resulallah (Es gibt keinen Gott außer Gott und Mohammed ist der Prophet Gottes). Adam erkundigte sich, wer Mohammed sei, worauf er von Gott die Antwort bekam, er (Mohammed) sei sein (Gottes) Geliebter (habibi) und Sohn Adams. Adam schaute währenddessen zum Himmel hinauf, wo er drei liebliche Vögel vernahm, die er nach ihren Namen und ihren Wohnorten befragte. Der schönste der Vögel antwortete: "Ich bin der Verstand, mein Platz ist der Kopf des Menschen." Der zweite Vogel gab zur Antwort: "Mein Name ist Anstand und Scham. Mein Platz ist Gesicht und Auge des Menschen." Der dritte Vogel schließlich, der sehr gutmütig, sauber, aber nicht besonders schön aussah, sagte: "Mein Name ist Wissen und Barmherzigkeit. Mein Platz ist in der Brust des Menschen." Adam forderte daraufhin die Vögel auf, ihre Plätze einzunehmen. Als sie dies getan hatten, befiel Adam eine große Ruhe und Fröhlichkeit. Kurze Zeit danach schaute Adam plötzlich nach links und erblickte drei sehr häßliche Vögel, die er auch nach ihren Namen und Wohnorten befragte. Der erste sagte, sein Name sei Hochmut und er habe seinen Platz im Kopf des Menschen. Auf Adams Einwand, dort

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

wohne schon die Vernunft, antwortete der Vogel: "Wenn ich komme, weicht der Verstand." Der zweite gab als seinen Namen Habgier an und als seinen Platz Gesicht und Auge des Menschen. Auf Adams Erwiderung, dort säßen schon Anstand und Scham, sagte der Vogel, bei seinem Auftauchen würden jene ihre Plätze verlassen. Der dritte Vogel schließlich trug den Namen Neid und beanspruchte als seinen Platz die Brust des Menschen. Wissen und Barmherzigkeit würden ihre Plätze bei seinem Kommen verlassen. Als Adam dies alles hörte, runzelte er die Stirn und dachte lange nach. Die Vögel sahen, daß sie bei ihm keinen Erfolg hatten, und flogen davon.(71)

Der moralische Impetus der Geschichte ist nicht zu übersehen. Für die Kızılbaş/Aleviten stehen die ersten drei Vögel für die Eigenschaften, welche die "gerettete Schar" auszeichnen. Die drei häßlichen Vögel dagegen symbolisieren die Versuchungen, denen man nicht erliegen soll, wolle man vom "rechten Pfad" nicht abweichen.

Die Erschaffung Evas wird in der Geschichte nur kurz gestreift: Adam war im Paradies sehr allein, er hatte weder Freund noch Partnerin (eşi yoktu) und schlief ein. Während er schlief, erschuf Gott aus seiner linken Rippe Eva. Adam bemerkte die Erschaffung Evas nicht, er verspürte dabei keinen Schmerz. Als er aufwachte, sah er Eva an seiner Seite und fragte, wer sie sei. "Ich bin deine Frau. Gott hat mich für dich erschaffen", antwortete sie ihm.(72)

Die für viele gnostische Sekten typische Vorstellung, die Frau sei aus den Sünden des Teufels erschaffen worden, fehlen im Kızilbaş/Alevitum völlig.(73) Entsprechend ist die Stellung der Frau bei letzteren eine völlig andere als etwa bei den benachbarten Nusayri. Daß andere gnostische Überlegungen ins Kızılbaş/Alevitum eingedrungen sind, ohne jedoch an der Ausformung des Glaubenssystems wesentlich beteiligt gewesen zu sein, zeigt sich u.a. an der Lehre der Seelenwanderung, welche bei den Kı-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

zılbaş/Aleviten zwar rudimentär vorhanden ist, ohne jedoch vom Gedanken der stufenweisen Erlösung der Seelen begleitet zu sein. So wirft folgende Stelle in einem nefes von Hatayi die Frage auf, ob die für gnostische Sekten charakteristische Vorstellung von den sieben Menschheiten mit je sieben Adams an der Spitze in früheren Zeiten bei den Kızılbaş/Aleviten existierte:

Adem'den ön âdem çok geldi gitti
Mülk sâhibi bu cihânı halk etti
O yuğurdu yaptı hem o yarattı
Yedi kez emeğim geçti bu deme

/Viele Adams kamen und gingen vor Adam
Der Besitzer des Königreichs hatte die Welt erschaffen
Er knetete sie und rief sie hervor
Siebenmal erfolgte bis jetzt diese Mühsal/ (74)

Bei der gnostischen Sekte der sog. Hattabiten (75) wird die Tradition der sieben Adams auf Cafer Sadik zurückgeführt: "Al-Mufaddal hat gesagt: Ich sprach zu meinem Meister as-Sadiq: 'Ich habe von den Schiiten Dinge gehört, die mein Herz nicht verkraftet.' Da sagte as-Sadiq: 'Mufaddal, meinst du damit, daß sie behaupten, auf der Erde habe es sieben Adams gegeben bevor Gott den Adam erschuf?' 'Ja, mein Meister, dergleichen sagen sie, d.h. die Schiiten, tatsächlich!' Da sagte as-Sadiq: Sie sagen die Wahrheit, denn es gab auf der Erde sieben Adams, bevor Gott den Adam erschuf." (76)

Es ist nicht auszumachen, wie weit solche für die früheren gnostischen Gruppen charakteristischen Vorstellungen für das anatolische Kızılbaş/Alevitum gültig waren. Hierher gehört neben der Lehre der sieben nacheinander erschaffenen Menschheiten auch das Dogma der Inkarnation, bei den Ahl-i Hakk in 1001 Kleidern. Die darauf hindeutenden Motive in der Dichtung lassen keine eindeutigen Schlüsse zu. Entweder sind solche Vorstellungen in dem Maße verblaßt, wie die Safaviden sich mehr und mehr der "orthodoxen" Schia verschrieben, oder es handelt sich hierbei von vornherein um sporadische Entlehnungen von bestimmten Motiven, die aber nicht ins Glaubenssytem als

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ganzes integriert worden sind.

8. Der Teufel in der Vorstellungswelt der Kızılbaş/Aleviten

MELIKOFF ist der Ansicht, daß dem Teufel, şeytan, bei den Kızılbaş/Aleviten Anatoliens eine ähnliche Rolle zukommt wie bei den Ahl-i Hakk, deren türksprachige Vertreter die Autorin in Persien untersuchte.(77) Bei beiden Gruppen soll der şeytan keineswegs als Verkörperung des Bösen gelten; vielmehr stehe er symbolhaft für übermäßige Gottesliebe, da er sich vor niemand anderen als Gott niederwerfen wollte. Nach MELIKOFF gilt daher Kamber, Alis ergebener Sklave, in den Augen der Kızılbaş als die Reinkarnation des şeytan.(78)
Für das Vorhandensein solcher Vorstellungen konnte ich selbst keine Belege finden, weder in Gesprächen noch in der religiösen Dichtung oder den Katechismen. Unter alevitischen Bauern gilt das Wort şeytan nach meiner Erfahrung ebenso als Schimpf- oder Scheltwort, wie unter Sunniten.

Nach der koranischen Überlieferung weigerte sich der Teufel nach der Erschaffung Adams, sich vor diesem niederzuwerfen, wofür er am Tage des Jüngsten Gerichts mit dem Tode bestraft werden soll. Die Kızılbaş/Aleviten interpretieren diese Weigerung als die Unfähigkeit des şeytan, hinter der äußeren Form die innere, die wesentliche Bedeutung zu erkennen. Denn - so lautet die Überlieferung - Gott habe, als er den Engeln befahl, sich vor Adam niederzuwerfen, in diesem selbst Wohnung genommen. So habe die Prostration schließlich Gott und nicht seinem Geschöpf gegolten.(79) Mit dieser Auslegung wird gleichzeitig Gottes Verhalten gerechtfertigt, der sich sonst in Widerspruch zu seiner eigenen Forderung gebracht hätte, daß nämlich die Niederwerfung niemandem außer ihm selbst gebühre.

Diese Interpretation trägt deutlich die Züge der Batiniya (arab. al-Bāṭinīya, von bāṭin, "Inneres, Verborgenes"), einer

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Richtung innerhalb des - sunnitischen wie schiitischen - Islam. (80) Für sie ist die Unterscheidung zwischen "dem zahir, dem der Allgemeinheit zugänglichen Äußeren (Exoterischen), und dem batin, dem der Allgemeinheit verschlossenen Inneren (Esoterischen), in jeder prophetischen bzw. überhaupt göttlichen Offenbarung" charakteristisch.(81)
Diese Dialektik spielt besonders bei den Ismailiten eine wichtige Rolle. Nach GÖLPINARLI sollen batinitische Lehren aber bereits im 13. Jahrhundert auch unter türkmenischen Nomaden in Anatolien verbreitet gewesen sein.(82)

Die alevitische bzw. bektaşitische Interpretation des Ungehorsams des şeytan im Sinne der Batiniya entkleidet den Teufel seines bösen und rebellischen Charakters, indem sie ihn als unwissend, dem äußeren Schein verhaftet, darstellt. Eine besondere Verehrung aufgrund einer als übermäßig interpretierten Gottesliebe kann daraus aber nicht gefolgert werden. Es hat eher den Anschein, daß die Kizilbaş/Aleviten den şeytan in dieser Charakterisierung mit den gleichen Attributen versehen, die in ihren Augen für die Sunniten gelten.

9. Die Doktrin der Vier Tore

Die Doktrin der Vier Tore (dört kapı), eines der fundamentalen Prinzipien im Bektaşitum, findet sich als zentrale Lehre auch im Kızılbaş/Alevitum. Für letzteres sind jedoch weniger die mystischen Spekulationen, die mit ihr verbunden sind, sondern die moralischen und sozialen Implikationen, welche mit dieser Doktrin verknüpft werden, von Bedeutung.

Die Vier Tore sind auf dem Wege zur Gottesschau zu durchschreiten. Nur jene, welche die Bedingungen, die an jedes der Vier Tore geknüpft sind, einhalten, werden in der Lage sein, das höchste Ziel aller Mystiker, die Vereinigung mit Gott, zu erlangen. Die Vier Tore sind şeriat, tarikat, marifet und hakikat.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Das erste Tor steht für die orthodoxe Pflichtlehre, das zweite für die geheimen Lehren des Ordens, das dritte für die mystische Kenntnis Gottes und das vierte schließlich für die Erfahrung der Göttlichkeit. Ein Bekataşi-Derwisch hat BIRGE gegenüber die Bedeutung der Vier Tore am folgenden Beispiel erläutert: "One can go to the dictionary to find out what sugar is and how it is used. That is the şeriat Gateway to knowledge. One feels the inadequacy of that when one is introduced directly to the practical seeing and handling of sugar. That represents the tarikat Gateway to knowledge. To actually taste sugar and to have it enter into oneself is to go one step deeper into an appreciation of its nature, and that is what is meant by marifet. If one could go still further and become one with sugar so that he could say 'I am sugar', that and that alone would be to know what sugar is, and that is involved in the hakikat Gateway."(83)

Diese Sicht der Dinge berechtigt die Bektaşi und mit ihnen die Kızılbaş/Aleviten, sich gegenüber den formalen Regeln der islamischen Religionsausübung indifferent zu verhalten. Denn wer im Besitze des geheimes Wissens war, der brauchte sich nicht um äußerliche Pflichtübungen zu kümmern, dies sei nur für jene, die die tiefere Wahrheit nicht erfahren haben. Mit den Worten Kul Hüseyins:

Şeriat dildedir tarîkat canda
/Şeriat ist auf der Zunge, tarikat in der Seele/ (84)

Eine gängige Interpretation des Prinzips der Vier Tore deutet auf den Einfluß der Batiniya, daß nämlich şeriat das äußere und hakikat das innere Gesicht des Glaubens sei. Tarikat wird so als der spirituelle Weg von şeriat zu hakikat begriffen, während marifet die Fähigkeit ist, die erste und die letzte Station miteinander zu verbinden.(85)

Für die Mehrheit der alevitischen Landbevölkerung sind jedoch solche mystisch-philosophischen Überlegungen fremd. Die Aus-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

führungen der Buyruk zu den Vier Toren zeigen, welche Bedeutung diese und die vierzig makam (hier: Standort, Pflicht), von denen je zehn den einzelnen Toren zugeordnet werden, für sie haben:
"Ohne Kenntnis von şeriat wird şeriat nicht vollendet. Ohne die Voraussetzungen für tarikat zu erbringen, ist tarikat nicht möglich. Ohne das Wissen um marifet wird marifet nicht vollendet. Und bevor diese drei Tore nicht geöffnet werden, gelangt man nicht zu hakikat. Die Vier Tore haben eine Quelle. Sie sind vier Welten. (...)
Şeriat wird mit zehn makam verwirklicht: Erstens: Glauben. Zweitens: Wissen erwerben. Drittens: Andacht. Viertens: Gewinn. Keine überhöhten Zinsen nehmen. Fünftens: Sich vor dem Unerlaubten hüten. Sechstens: Sich seiner Frau während der Blutung und vierzig Tage nach der Niederkunft nicht nähern.(...) Siebtens: In das şeriat-Haus eintreten. Achtens: Barmherzigkeit. Neuntens: Reine Speisen essen und sich sauber kleiden. Zehntens: Güte walten lassen. (...)

Das erste makam von tarikat ist, vor einem mürşit (spiritueller Lehrer, religiöser Amtsträger) ein Gelübde ablegen.(...) Das zweite ist, talip (Schüler) werden. Das dritte, seinen Haaren und Kleidern keine Bedeutung beimessen, sich nicht an weltliche Dinge binden. Das vierte, geduldig sein. Das fünfte: Ehrerbietung. Das sechste: Furcht vor Gott. (...) Das siebte: Die Hoffnung auf Gott nicht verlieren. (...) Das achte makam bedeutet göttliche Fügung. Gott hat den Menschen durch die vier Bücher den geraden und den krummen Weg gezeigt. Er überließ es ihnen, den richtigen Weg zu wählen. Das neunte makam bedeutet, daß man sich der Gemeinschaft anpassen und mildtätig sein soll. Das zehnte schließlich bedeutet Liebe, Freude und Eifer. (...)

Das erste makam von marifet ist Anstand, das zweite Erhabenheit. (...) Das dritte ist Geduld, das vierte Genügsamkeit. Der Mensch soll sich mit wenig begnügen, um viel zu erreichen.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

(...) Das fünfte makam ist Scham, das sechstte Freigiebigkeit, das siebte Wissen, das achte Vertrauen und Zufriedenheit ((rıza). Das neunte makam ist marifet und das zehnte das Wissen um das Selbst (kendi özünü bilmek). (...)

Auch das hakikat-Tor besteht aus zehn makam: das erste ist, zu Staub zu werden. Wer an die Vier Tore glaubt, muß bescheiden sein, die Menschen achten und ehren. Selbstgerechtigkeit ist ein Geschwür im Ich. Man soll die 72 Gruppen als eins betrachten und über niemanden hinter seinem Rücken sprechen. Das zweite makam besteht aus dem Willen. Es bedeutet, sich vor der Einheiit Goottes, vor dem Wege Mohammed Alis verneigen. (...) Das dritte makam bedeutet, seine Hände, Zunge und Lende beherrschen. (...)Das fünfte ist Gottvertrauen. (...) Das sechste Freundschaft, das siebte Geheimnis, das achte Zufriedenheit (rıza). Das neunte makam ist das Denken. Daarüber hat der Prophet Mohammed so befunden: "Eine Minute denken ist ersprießlicher als siebzig Jahre Andacht." Das zehnte makam schließlich bedeutet, die Sehnsucht nach Gott im Herzen zu bewahren."(86)

Der oben wiedergegebene Text stellt nur eine Variante der Zuordnungen der makam zu den einzelnen Toren dar. ULUSOY gibt beispielsweise folgende zehn makam für das hakikat-Tor an: Bescheiden sein.. Die Fehler anderer nicht sehen. Gute Taten nicht verweigern. Alle Geschöpfe Allahs lieben. Alle Menschen als gleich betrachten. Sich der Einheit zuwenden. Die Wahrheit nicht verheimlichen. Um den Sinn wissen. Das Geheimnis lernen. Sich der Existenz Gottes nähern.(87)
Ähnliche Abweichungen weisen auch die den anderen Toren zugeordneten makam auf: so tauchen z..B. einige von denen, die in dem BOZKURT-Buyruk dem şeriat-Tor zugeordnet werden, bei ULUSOY als makam des marifet-Tores auf oder umgekehrt.

Theoretisch werden die Vier Tore als Stationen auf dem Weg zur spirituellen Vervollkommnung bbetrachtet, wobei die jeweils

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

nächste Station erst nach dem Durchschreiten der vorangehenden erreicht werden kann. Nur wer die Anforderungen, welche dem şeriat-Tor entsprechen, erfüllt, kann zum nächsten, dem marifet-Tor gelangen usw. Die jeweils wechselnde, willkürliche Zuordnung der Pflichten zu den einzelnen Toren beinhaltet aber keine sukzessive Steigerung auf dem Wege der geistigen Läuterung. Insgesamt gesehen sind die makam nichts anderes als moralische Gebote, deren Erfüllung als unabdingbare Voraussetzung für die Erhaltung der Einheit und des Friedens innerhalb der Gemeinschaft gilt.

Am ehesten ist dem einfachen talip, aber auch dem mystisch-religiös nicht geschulten dede die Unterscheidung zwischen den ersten beiden Toren geläufig. Für sie verbindet sich das şeriat-Tor mit der äußerlichen Glaubensbezeugung wie Fasten, Gebete, Waschungen, während das tarikat-Tor für den Glauben im Inneren steht. Auf die Vernachlässigung der islamischen religiösen Pflichten angesprochen, legt der Alevi seine rechte Hand auf sein Herz und beteuert, Gott wohne im Herzen des Menschen, und wer ihn in seinem Herzen trage, brauche keine vorgeschriebene Gebete auszuführen. Darin bestehe auch der Unterschied zwischen einem Sunniten, der nicht über das şeriat-Tor hinausgekommen sei, und einem Alevi, der die Station von tarikat erreicht habe.

Diese volkstümliche Auslegung wird allerdings von religiösen Amtsträgern, die in der mystischen Lehre bewandert sind, strikt abgelehnt. Sie werfen den Laien nicht ohne Berechtigung vor, zu glauben, sich auf der tarikat-Stufe zu befinden, ohne jemals die Anforderungen der şeriat-Stufe erfüllt zu haben. Im Jahre 1985 wurde ich Zeugin einer Begegnung zwischen einem Bektaşi-dede und alevitischen Bauern an einer Wallfahrtstätte in der Nähe von Elmalı. Der Bektaşi beendete seine improvisierte religiöse Schulung mit dem Ausruf: "Unutmayın, şeriatsız tarikat olmaz!" (Vergeßt nicht, ohne şeriat ist tarikat nicht möglich!)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Häufig werden die Vier Tore mit den vier Naturelementen Wind (şeriat), Feuer (tarikat), Wasser (marifet) und Erde (hakikat) gleichgesetzt. In der Betonung der vier Elemente (anasır) klingen möglicherweise Vorstellungen des Mithras-Kultes nach, wo den vier Elementen, aus denen das Weltall bestehend gedacht wurde, nämlich Luft, Wasser, Feuer und Erde, göttliche Verehrung zuteil wurde (88).

Den Vier Toren sind weiterhin vier Grade der rituellen Unreinheit, welche den Fortschritt auf dem Wege der Selbst- und Gotteserkenntnis aufhalten, zugeordnet. Auf der şeriat-Stufe bringt geschlechtliche Vereinigung Unreinheit mit sich, auf der tarikat-Stufe die Abkehr von dem Schwur, der bei der Aufnahme in die Kultgemeinschaft geleistet wurde. Unreinheit auf der marifet-Stufe ist gleichbedeutend mit dem Nicht - Wissen um sich selbst. Auf der Stufe von hakikat schließlich bringt das Verdecken der eigenen Fehler bei gleichzeitiger Anprangerung der Verfehlung anderer Unreinheit mit sich. Unrein im Sinne der vierzig makam macht sich dagegen jeder, der eigenständig, ohne vorheriges Erlaubnis seitens seines pir handelt.(89)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

10. Drei sünnet und sieben farz

Bir bina yap dört duvarın üstüne
Bir selâm ver dört kapının dostuna
Üç sünnetin yedi farzin aslı ne?
Gizli, gizli, bu sırlara ermeli

/Errichte einen Bau über den vier Mauern
Grüße die Freunde der vier Tore
Was ist die Grundlage der drei sünnet und der sieben farz?
Im Geheimen muß man sich diesen Mysterien nähern/ (90)

Mit sünnet und farz haben die Kizilbas/Aleviten - wohl durch die Vermittlung der Bektaşi - hier Begriffe aus der islamischen Pflichtenlehre übernommen, ohne sie jedoch genau zu definieren. In dem AYTEKIN-Buyruk befindet sich folgende Eintragung bezüglich der Pflichten und Vorschriften, die unter den drei sünnet und den sieben farz subsumiert werden:

"Gemäß der Verkündung von Imam Cafer Sadik gibt es drei sünnet und sieben farz, über die jeder mürit (Schüler), aşık (Liebender) und talip Bescheid wissen muß.
Das erste sünnet bedeutet, die immerforte Erwähnung Gottes nicht von der Zunge zu bannen.
Das zweite sünnet bedeutet, Feindseligkeit aus dem Herzen zu verbannen.
Das dritte sünnet schließlich bedeutet, daß der talip sich dem Weg übergibt.
Und nun kommen wir zu den sieben farz.
Das erste farz bedeutet, die Macht Gottes über alles Sein anerkennen (hep varlığın kudreti hak bile).
Das zweite farz bedeutet, stets sich entschuldigend zu verneigen (daim özür ile niyaz eyler ola). Denn jedes Übel kommt durch das Vergessen Gottes.
Das vierte farz bedeutet, allmählich zum einträchtigen Zusammenleben zu gelangen (uğrun dirlik etmektir) (91).
Das fünfte farz bedeutet, das Recht des müsahip (Wegbruder) zur Versammlung zu bringen (müsahip hakkını ceme getire).

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Das sechste farz bedeutet, die Hand des halife zu nehmen und Gelübde abzulegen.
Das siebte farz bedeutet, sein Selbst dem Meister zu übergeben, aufzugeben, was man weiß und demütig vor den Leuten des Weges zu sein (...üstada özünü yetürüp kendi bilisin terk etmektir. Yol ehline paymal olmaktır.)(92)

Diese Aufzählung, welche von AYTEKIN aus einem nicht näher genannten Exemplar in Hacı Bektaş mitgeteilt wird, entspricht ungefähr der, welche BIRGE einem sog. Sır-name (Buch des Geheimnisses) aus einem Bektaşi-Kloster in Istanbul entnahm (93).
Die Buyruk-Variante ist lediglich kürzer, es fehlen die im Sır-name gegebenen etwas ausführlicheren Erläuterungen zu den einzelnen Punkten.
Daß diese o.g. Interpretation der sünnet und farz jedoch keine für das gesamte Kızılbaş/Alevitum gültige Verbindlichkeit besitzt, zeigen andere Beispiele, wo die drei sünnet und die sieben farz mit mehr oder minder stark abweichenden Inhalten gefüllt sind.
Im Buyruk des Tahtacı-ocak Yayın Yatır befindet sich folgende Eintragung:
"Es gibt drei sünnet, die der talip in Bezug auf das Sufitum erfüllen muß. Erstens: Im Herzen ohne Groll und Haß zu sein. Zweitens: Im Herzen ohne Feindseligkeit zu sein. Drittens: Zu Staub zu werden (turab ola).
Außerdem gibt es im Sufitum sieben farz. Erstens: Sich dem mürebbi (spiritueller Führer) anzuvertrauen. Zweitens: Musahip (Wegbruder) zu werden. Drittens: Die Kopfbedeckung (tac) zu tragen. Viertens: Das Geheimnis zu hüten. Fünftens: Dem Freunde Freund zu sein, den Geist erhaben zu erhalten. Sechstens: Die Lende widerstandsfähig zu halten. Und siebtens: Sich zu der göttlichen Wahrheit zu gesellen (Hakla sohbet kila)." (94)

Darüber hinaus werden die drei sünnet als Ausdruck der Dreifaltigkeit begriffen: "Die drei sünnet bedeuten Allah Mohammed Ali. Diese drei müssen als Einheit begriffen werden." (95)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Aber auch den sieben farz kommen - zumindest bei den Tahtacı - über den oben zitierten hinaus noch weitere Bedeutungen zu. So werden diese verknüpft mit bestimmten sozial-religiösen Beziehungen sowie mit verschiedenen Graden der religiösen Hierarchie. Danach stehen die sieben farz für: Müsahip, mürebbi, rehber, mürşit, aşina, peşine und çegildaş. (Auf die Bedeutung der letzten drei soll später eingegangen werden.) (96)

Es zeigt sich also, daß sünnet und farz, welche ebenso wie die Vier Tore und die vierzig makam zu den Grundprinzipien des "Weges" gehören, im jeweiligen Kontext mit unterschiedlichen Inhalten gefüllt werden können. Die Übersetzung dieser Pflichten in die alltägliche Praxis erfordert eine jeweils situationsbedingte Interpretation und hängt - schon wegen ihrer relativ hohen Abstraktheit - von der Auslegung seitens der religiösen Autoritäten ab.

11. Die Drei, die Fünf, die Sieben und die Vierzig

In alevitischen Gedichten und Gebeten begegnet man häufig einer Aufzählung in der Form "üçler, beşler, yediler, kırklar" (die Drei, die Fünf, die Sieben und die Vierzig), wobei ihre Bedeutung als gegeben hingenommen und nicht weiter spezifiziert wird. Entsprechend herrscht nicht einmal unter den religiösen Autoritäten Einigkeit darüber, wer oder was im Einzelnen unter diesen Zahlen zu verstehen ist. Am gängigsten sind folgende Interpretationen:
Die Drei: Allah, Mohammed, Ali; oder Ali, Mohammed, Fatima.
Die Fünf: Allah, Mohammed, Ali, Hasan und Hüseyin; oder Mohammed, Ali, Fatima, Hasan und Hüseyin. (Die letzte Reihenfolge nimmt deutlich Bezug auf die ehl-i beyt, Leute des Hauses von Mohammed; nach einer bekannten Überlieferung breitete der Prophet über Ali, Fatima und deren Söhnen Hasan und Hüseyin seinen Mantel aus und bezeichnete sie als sein ehl-i beyt.)
Die Sieben: Allah, Mohammed, Ali, Hasan, Hüseyin, Fatima und

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Hatice.
Die Vierzig: Es sind die vierzig Heiligen (eren), in deren Versammlung Mohammed nach seiner Himmelsreise Einlaß begehrte.

Es ist auffallend, daß zumindest bei den ersten drei Gruppen die jeweilige Zahl durch Hinzuzählen weiterer Personen erreicht wird, daß also nicht unterschiedliche Personenkreise oder Gruppen gemeint sind, sondern eine sukzessive Erweiterung der Vorangehenden zu einer neuen Bezeichnung führt. Es entsteht der Eindruck, daß willkürlich so lange Personennamen aus der unmittelbaren Umgebung Mohammeds aufgezählt werden bis die jeweilige Zahl erreicht wird.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Zahlen ursprünglich auf eine, in der islamischen Mystik seit dem 9.Jahrhundert bekannte Vorstellung von einer Hierarchie der die Welt regierenden Heiligen zurückgehen. Dieses Gedankengut, das neben anderen Derwisch -Orden auch im Bektaşitum nachzuweisen ist, besagt, daß es in der Welt zu jeder Zeit einen Heiligen gibt, der im Besitz des ersten wesensbestimmenden Attributes Gottes, namentlich der Selbsterkenntnis ist.(97) Dieser Heilige wird kutb (Pol oder Achse) genannt; ihm ist das Universum untergeordnet, alles geschieht durch ihn und aus ihm heraus:
"Die Welt kann nicht ohne einen Pol oder eine Achse bestehen - sie dreht sich um ihn wie ein Mühlstein um seine Achse, sonst wäre sie nutzlos." (98) Der kutb ist die höchste Autorität in der Hierarchie der Heiligen, die in der mystischen Literatur in unterschiedlich große Gruppen eingeteilt werden. Nach GÖLPINARLI stehen dem kutb zwei Heilige zur Seite, von denen einer die Nachfolge des kutb nach dessen Tod übernimmt. Seine Stelle wird wiederum aus der nächstfolgenden Gruppe von sieben Heiligen besetzt. Dieser folgt die "Gruppe von vierzig Heiligen", aus deren Reihen einer den durch das Aufrücken freigewordenen Platz in der "Gruppe der Sieben' einnimmt. Die Vierzig wiederum werden aufgefüllt aus der 'Gruppe der dreihundert Heiligen". Die freigewordenen Stellen werden dann aus dem Kreis der Gläubigen besetzt.(99)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Dieser Auffassung nach bilden also der kutb und die ihm in der Hierarchie am nächsten stehenden zwei Heiligen die Gruppe der Drei.
In den meisten Werken der mystischen Literatur, die sich mit der Frage der Heiligenhierarchie und der Funktion der Heiligen als Lenker des Weltgeschehens befassen, folgt auf den kutb als oberste Autorität eine Gruppe von drei Heiligen, womit die Dreierformation auch hier gegeben wäre. (100)
In der oben aufgezählten Gruppierung in Drei, Sieben, Vierzig und Dreihundert fehlt allerdings die Fünfer-Gruppe. Obwohl es auch sufische Theoretiker gab, bei denen in der Heiligenhierarchie eine Fünfergruppe auftaucht, ist es wahrscheinlicher, daß die Fünf der Kızılbaş/Aleviten sich am ehesten noch auf die ehl-i beyt bezieht, bezeichnen sie sich doch selber als "Leute des Hauses", womit ihre Parteinahme für Ali zum Ausdruck gebracht wird.

Aus dem Vilâyet-nâme geht hervor, daß Hacı Bektaş Veli von seinen Anhängern als der kutb der Zeit angesehen wurde. (101) Daß die Vierzig sowohl bei den Bektaşi wie auch bei den Kızılbaş/Aleviten eine besondere Stellung einnehmen, wobei sie in der Regel nicht unmittelbar mit der Heiligen-Hierarchie in Verbindung gebracht werden, wurde bereits gezeigt.
Als Illustration, wie diese Begriffe in den verschiedensten Gebeten verwendet werden, soll hier das sog. Yol gülbengi (Das Gebet des Weges) stehen:
"Lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikar. Oniki Imam ondört Masum Pak, onyedi Kemerbest gözcümüz ve bekçimiz ola. ... Üçler, beşler, yediler, kırklar. üçyüz altmış altılar, binbirler nazari âliye leri üstümüze hazır ve nazır ola. Kutbu alem şahi ekrem zati tamam, hayatı müdam, destegiri has-u âm, Pirimiz Hacı Bektaş Veli himmeti üzerimize hazır ve nazır ola. Gerçekler demine hü." (Lâ fetâ illâ Ali lâ seyfe illâ Zülfikar. Die zwölf Imame, die vierzehn Reinen Unschuldigen, die siebzehn Kemerbest sollen unsere Beschützer sein. ... Die Drei, die Fünf, die Sieben, die Vierzig, die Dreihundertsechsundsechzig und die Tausendundeins sollen ihre erhabenen Blicke auf uns haben. Die Das Selbst des Pols der Welt soll vollkommen, sein Leben an-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

dauernd sein, jeder soll sein Helfer sein, unser pir Hacı Bektaş Veli soll uns beschützen. Die Zeit der Wahrhaftigen, hü.) (102)

III. Das sozial-religiöse Leben der Kızılbaş/Aleviten

1. Die moralischen Implikationen des "Weges"

Elsiziz belsiziz dilsiziz ammâ
Gezeriz âlemde erkekçesine

/Wir sind ohne Hände, Lende und Zunge
Aber wir wandeln mannhaft in dieser Welt/ (1)

Diese Zeilen des Dichters Mîrâti verdeutlichen die wichtigste Anforderung, die an die Mitglieder der Gemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten gestellt wird: Eline, diline, beline sahip olmak, d.h. seiner Hände, Lende und Zunge Herr sein. Die Kriterien, welche mit dieser Forderung verbunden sind, sind Ausdruck der religiösen und sozialen Identität. Seiner Hände Herr zu sein, beinhaltetdie Forderung nicht zu stehlen, die Hand nicht nach Dingen auszustrecken, die einem nicht gehören. In vielen Gegenden führte die Forderung sogar dazu, daß alevitische Händler die Benutzung einer Waage mit der Begründung ablehnten, sie könnte fehlerhaft sein, und bevorzugten daher Meßgefäße oder bereits abgepackte Waren. Es gibt Regionen, in denen die Kızılbaş/Aleviten in ihrer Umgebung terazı tutmazlar, d.h. "die keine Waage halten" genannt wurden.(2)

Die Beherrschung der Zunge bezieht sich in erster Linie auf die Wahrung des Geheimnisses, d.h. keinem Außenstehenden etwas über die Prinzipien des 'Weges' zu verraten. Die hieraus folgende Konsequenz ist in dem jedem Aleviten geläufigen Bekenntnis enthalten, ser vermek, sır vermemek, d.h. lieber sterben als das Geheimnis zu verraten. Über das Gebot der Geheimhal-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

tung hinaus beinhaltet die Forderung nach der Beherrschung der Zunge ganz allgemein die Enthaltsamkeit von allen "schlechten" Taten, die mit dem Mund bzw. mit der Zunge verübt werden können: lügen, verleumden, vertrauliche Nachrichten weitergeben, üble Nachrede führen u.ä.m.

Die Beherrschung der Lende schließlich impliziert die Einhaltung sexueller Gebote, vor allem, daß geschlechtliche Beziehungen allein in der Ehe - die üblicherweise eine monogame ist - statthaft sind. Hierher gehört aber auch das Verbot, "vor einem Yezid den Gurt zu lösen", d.h. mit einem Nicht-Aleviten sexuell zu verkehren. Des weiteren muß jeder, der seiner Lende Herr ist, unerlaubte, weil als unnatürlich geltende geschlechtliche Praktiken meiden, wie Homosexualität und Sodomie.

Auch wenn diese Gebote zum größten Teil "von jener Allgemeinheit zu sein (scheinen), welche die Gebote der Weltreligionen kennzeichnen" (3), so bekommen sie in der alevitischen Gemeinschaft eine besondere Gewichtung, was allein schon daran abzulesen ist, daß die Formel eline, diline, beline als eine Art "normative Eigenbezeichnung" (4) gebraucht wird. Während andernorts Zuwiderhandlungen gegen die allgemeinen Moralgebote, wie sie hier auch zum Ausdruck kommen, lediglich die moralische Verurteilung seitens der Gesellschaft zur Folge haben, ziehen sie im Kızılbaş/Alevitum schwere Strafen, im Extremfall sogar den Ausschluß aus der sozialen und religiösen Gemeinschaft nach sich.

Die alevitischen Katechismen behandeln mit großer Ausführlichkeit die Frage, welche Eigenschaften jene haben müssen, die zur "Erretteten Schar" gehören. So heißt es z.B. an einer Stelle im Buyruk-Exemplar aus Narlıdere:
"Oh, Sufi und oh, Gläubige! Wenn du Glückseligkeit finden willst, beuge dich in den Staub. 1. Sprich lieblich. 2. Sei freigiebig. 3. Wisse den Anfang und das Ende zu unterscheiden, zeige kein gemeines Verhalten. 4. Befolge die Befehle Gottes.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

5. Zerbreche nicht das Herz anderer. 6. Sprich nicht ständig den Namen Gottes. 7. Sei bescheiden.
Der Mensch hat drei gute Eigenschaften: 1. Scham. 2. Anstand. 3. Liebe.
Und drei Dinge sind es, die das Herz erstrahlen lassen: 1. Das Wissen um hakikat. 2. Das Wissen um tarikat. 3. Das Wissen um marifet. Und wiederum drei Dinge sind es, welche das Herz zerstören: 1. Der schlechte Weggefährte. 2. Die schlechte Frau. 3. Schlechte Nachbarn. Es gibt drei weitere Eigenschaften: 1. Verleumdung. 2. Gedankenlosigkeit. 3. Geiz. Es ist geboten, sich von diesen drei fernzuhalten.
Und drei weitere Dinge gibt es, die vom rechten Weg abführen: 1. Zu leugnen, was es gibt. 2. Lügenhaftigkeit. 3. Beleidigen.
Und vier Dinge sind notwendig, um zum Pfad zu gelangen: 1. Şeriat. 2. Tarikat. 3. Marifet. 4. Das Geheimnis von Hakikat.
Für den talip ist es unerläßlich, daß er sich nach Kräften bemüht, damit der Allmächtige vor ihm die Schatzkammer seiner Allmacht und seiner Fügung öffne. ... Wenn du Gott treffen willst, mußt du die erwähnten Pflichten (farz) beachten und nach ihnen handeln. Der Mensch, der den richtigen Weg in seiner Seele findet, der sich selbst kennt, wird mit seinem Wissen Gott finden. Er wird so zum wahren Glauben gelangen. Er soll Gott in sich selbst finden.
(...)
Die zwölf Pflichten sind die folgenden:
1. Angst vor Gott zu haben. (...)
2. Sich selbst geringer als die Gemeinschaft (cümle) zu betrachten.
3. Den Menschen gegenüber mildtätig zu sein und sie zu beraten, anständig zu sein.
4. Den Menschen als kostbar zu achten, ihn zu schätzen und zu ehren.
5. Sich mit dem, was von Gott kommt, zu begnügen. Mißgeschicke geduldig zu ertragen. (...)
6. Sich dem Schicksal zu ergeben, sich nicht in die Dinge der Welt zu mischen.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

7. Alles zu erdulden. Gott sieht alles.
8. Sich vom Volk zurückhalten (?) (Halktan sakınır ola)
9. Sich mit wenig zu begnügen, um viel zu finden.
10. Der talip soll Gottes Kapital sein (?) (Talip olan hak sermayesi ola)." (5)

Bei den religiösen Zeremonien der Kızılbaş/Aleviten müssen die talip wiederum geloben, Ermahnungen wie die folgenden zu beherzigen:

"Yalan söyleme. Harâm yeme. Gaybet etme. Şehvetperest olma. Eline, diline, beline sahip ol. Kibir ve kin tutma. Kimseye haset etme. Garaz, buğuz, inâd etme. Gördüğünü ört, görmediğini söyleme. Elinle koymadığın şeye yapışma. Elinin ermediği yere el uzatma. Sözünün geçmediği yere söz söyleme. Ibretle bak, hilm ile söyle. Küçüğe izzet, büyüğe hürmet ve hizmet eyle. Ikrarını sâf eyle. Hakk'i kendi özünde mevcut bil, erenlerin esrasına agâh ol. Özünü bu yolda böylece sâbit-kadem eyle..."
(Lüge nicht. Iß keine unerlaubten Speisen. Betreibe keine üble Nachrede. Sei nicht wollüstig. Sei deiner Hände, Zunge und Lende Herr. Sei nicht hochmütig und hege keinen Haß. Sei nicht neidisch. Sei nicht feindselig, gehässig und eigensinnig. Bedecke, was du gesehen hast, und sprich nicht darüber, was du nicht gesehen hast. Hefte dich nicht an Sachen, die dir nicht gehören. Sprich nicht über Dinge, die dich nicht angehen. Laß dich belehren (?) und sprich ruhig. Erweise dem Kleinen Ehre, dem Großen Respekt und Dienst. Sei aufrichtig in deinem Gelübde. Wisse Gott in deinem eigenen Wesen existent. Wisse um das Mysterium der Heiligen. So verfestige dein Selbst auf diesem Weg.) (6)

In der Formel eline, diline, beline sind unschwer die drei "Siegel" "oris et manuum et sinus" der manichäischen Lehre wiederzuerkennen, wenn auch mit einer gewissen Bedeutungsverschiebung: "Alles, was die manichäische Ethik den Adepten Manis vorschreibt, kann in die drei bekannten signacula zusammengefaßt werden...: Signaculum oris, signaculum manis und sigaculum sinus. Diese drei 'Siegel' stehen für umfassendere Gebiete; denn unter os werden alle fünf Sinne, unter manus alle Taten, unter sinus alle Äußerungen des sexuellen Triebes

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

(omnis libido seminalis) verstanden."(7)

Außerhalb des Alevi- und Bektaşitums finden sich ähnliche Gebote auch im islamischen Futuwwa-Wesen (arab. "Burschentum"; männerbundähnliche Organisationen) und in dem von diesem stark beeinflußten kleinasiatischen Zunftwesen, dem Achitum. So enthält ein 1082 auf Persisch verfaßter sog. Fürstenspiegel als Vorschrift für die Futuwwa, "Augen, Hände und Zunge vor Anschauen, Tun und Reden von Verbotenem zu bewahren, Haus, Beutel und Tafeltuch dagegen für Freunde und Feinde offen zu halten." (8) In Achi-Schriften findet sich weiter ein sechsteiliges Gebot, wonach es drei offen und drei verschlossen zu haltende Bereiche gibt. "Offen zu halten sind: die Tür (Gastlichkeit), die Stirn (Freundlichkeit) und das Tafeltuch (Freigiebigkeit), geschlossen zu halten sind: die Zunge (Vermeidung übler Nachrede), das Auge (Hinwegsehen über die Fehler anderer) und der Hosenbund (Keuschheit)."(9) TAESCHNER bemerkt, daß "alle diese in kleinen Einzelheiten abgewandelten Vorschriften doch zu einem Typus (gehören), für den einmal die Dreizahl, zum anderen das Gegenüber der Vorschriften" bezeichnend ist, wodurch "sich an diesem kleinen Einzelbezug der große Zusammenhang (erweist), den einmal das Futuwwabundwesen mit geistigen Strömungen der Spätantike, zum anderen dessen anatolischer Zweig, das Achitum, mit dem schiitisch-sektiererischen Bektaschitum hatte."(10)

Die recht ausführlich behandelten Tugendvorschriften in den Buyruk lesen sich inhaltlich und formal - in der Art von Frage und Antwort - tatsächlich wie Ausschnitte aus Futuwwa-Traktaten und Zunftkatechismen. Letztere waren "Zusammenstellungen von Fragen, die bei den Prüfungen an den Zunftadepten gestellt wurden, mit Antworten, die von ihm darauf erwartet wurden. (...) Es wurde in diesen Prüfungen nicht festgestellt, ob der Prüfling die nötige Fertigkeit in seinem Handwerk hatte, (...) sondern er hatte zu zeigen, daß er vom Geiste des Bundes durchdrungen war und in dessen Tradition und Brauchtum

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Bescheid wußte."(11)

Auch im Kızılbaş/Alevitum ist das Durchdrungensein vom Geiste der Gemeinschaft ungleich wichtiger als das Wissen um die religiösen Dogmen im Einzelnen. Der "Prüfling" muß auch hier auf die Einhaltung der Ethik des Weges seinen Schwur ablegen.

2. Die sozial-religiöse Organisation - die "Strebenden" und die "Heiligen"

Die Gemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten gliedert sich in zwei, voneinander scharf abgegrenzte Gruppen: in die talip (Strebender, Schüler) und die ocakzade (Söhne des Geschlechts). Erstere stellen die Laiengemeinde, während letztere für deren Leitung verantwortlich sind. Zwischen beiden Gruppen besteht ein striktes Verbot untereinander zu heiraten. Eheschließungen zwischen den Mitgliedern der Laiengemeinde und ocak-Angehörigen kämen in der Vorstellung der Kızılbaş/Aleviten einer inzestuösen Verbindung gleich, da das Verhältnis zwischen talip und ocakzade mit jenem zwischen Kindern und leiblichen Eltern verglichen wird.
Der Eintritt in die Kultgemeinschaft, wodurch der Übertritt vom şeriat- zum tarikat-Tor vollzogen wird, wird als eine Neugeburt begriffen. Es heißt, der şeriat-Vater des talip ist sein leiblicher Vater, der pir dagegen, ein ocakzade, der die Aufnahme in die Gemeinschaft vollzieht, ist der tarikat-Vater. Daher ginge es nicht an, daß ein talip eine Frau, die zu einer "heiligen lineage" (ocak) gehört, ehelichen würde.

Ocak bedeutet im alltäglichen türkischen Sprachgebrauch Feuerstelle, Herd. Die Kızılbaş/Aleviten verwenden diese Bezeichnung speziell für bestimmte, als heilig geltende Abstammungsgruppen, so daß die Übersetzung "heilige lineage" als gerechtfertigt erscheint. Die Leitung der Gemeinde obliegt Mitgliedern solcher ocak, wobei die Entscheidung darüber, wer von ihnen diese Funk-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

tion ausüben darf, intern geregelt wird. Eine diesbezügliche Anweisung in der Buyruk-Ausgabe AYTEKIN s lautet folgendermaßen: "Wenn es innerhalb eines ocak fünf oder zehn junge Männer gibt, so soll man einen aus ihrer Reihe als Großen anerkennen und ihn als pir ansehen." (12)
In der Praxis ist es häufig der älteste Sohn eines verstorbenen pir, der mit der Weiterführung des Amtes betraut wird. Es sind aber auch Fälle bekannt, wo alle Brüder gleichzeitig die Funktion eines pir ausüben.
Zur Beantwortung der Frage nach der Legitimation der ocak können innerhalb des Kızılbaş/Alevitums zwei Gruppen unterschieden werden. Ein Teil der ocak bezieht ihre Legitimation aus der - fiktiven - Abstammung in der väterlichen Linie von einem der zwölf Imame. Das Wissen um den "Weg" und der Besitz von kerамet gilt ihnen in den Augen der Laien-talip als durch Vererbung garantiert. Der andere - zahlenmäßig wohl größere - Teil der ca. dreihundert ocak in Anatolien leitet sich genealogisch von "heiligen Männern" aus der Umgebung Hacı Bektaş' ab. Die Mitglieder dieser ocak erkennen die "Kinder der Lende" in Hacıbektaş als oberste religiöse Autorität an und bedürfen für die Ausübung ihrer religiösen Funktionen bei den Laien-talip der ausdrücklichen Genehmigung der jeweiligen mürşit (Führer, Wegweiser) in Hacıbektaş. Diese Genehmigung wird in der Form eines schriftlichen Dokuments (icazet) erteilt, und es gilt als Bestätigung der rechtmäßigen Abstammung.
Der mürşit hat das Recht, die Erteilung einer Genehmigung zu verweigern oder im Falle einer Nichteignung zu entziehen und einem anderen Mitglied des gleichen ocak zu erteilen.
Seit der Auflösung des Bektaşi-Ordens wurde jedoch zunehmend auf die Amtsbestätigung durch die "Kinder der Lende" verzichtet, und es deutet einiges darauf hin, daß dieses System bereits vor der Aufhebung des Ordens an Strenge verloren hatte. Einige, heute noch amtierende, ocak-Mitglieder sind lediglich noch im Besitze von icazet, die vor ca.100 Jahren an ihre Großväter ausgestellt worden sind.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Die ocak-Mitglieder stellen die Träger der verschiedenen Stufen der religiösen Hierarchie. Auf der untersten Stufe steht der rehber, nach ihm folgt der pir, auch dede genannt, und schließlich auf der obersten Stufe der mürşit. Letzterer ist im Falle der mit Hacıbektaş verbundenen ocak stets das dortige Oberhaupt des çelebi-Zweiges. Der mürşit in Hacıbektaş gilt bei seinen Anhängern als der "Pol der Zeit".

Es besteht darüber hinaus die Möglichkeit, ohne die Abstammung aus einer "heiligen lineage" das Amt eines dede auszuüben. In diesem Fall ist es ausschließlich individuell erworbenes Wissen, welches die Befähigung zur Ausübung der mit diesem Amt verbundenen Aufgaben ausmacht. In diesem Falle erfolgt das Einsetzen als dede durch einen anderen pir. Der Terminus technicus für die Übertragung der Funktion des dede an einen ocaklı olmıyan (nicht aus einem ocak stammend) ist dikmelik. Allerdings besteht die Tendenz, das Amt auch im Falle von dikmelik in der Familie weiterzuvererben. Diese Art der Einsetzung scheint jedoch relativ selten vorgekommen zu sein.

Die ocak-Mitglieder haben die Laien-talip so untereinander aufgeteilt, daß jeder von ihren "Schüler" in einer bestimmten Gruppe - Stamm, lineage - hat. Dieses System verhindert, da die Zuordnung auf beiden Seiten erblich ist, daß ein ocak lediglich für eine genealogische Gruppe von talip zuständig ist.
Die Verbindung der einzelnen ocak untereinander ist eine sehr komplexe: Ihre vollständige Rekonstruktion konnte heute, wo die Bedeutung der "heiligen lineages" immer mehr an Aktualität verliert, nicht in jedem Punkt gelingen. Selbst solche ocakzade, die in der Gegenwart noch aktiv sind, konnten nicht immer eindeutige Auskünfte zur Frage der gegenseitigen Anbindung erteilen. Daher war nicht in jedem Falle zu entscheiden, ob einander widersprechende Angaben auf lokale Abweichungen zurückzuführen sind oder bereits das Auseinanderfallen dieses - in der Vergangenheit zweifellos strafferen - Systems widerspiegeln.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Im Folgenden wird versucht, das System der formalen Zuordnung der Laien-talip zu einem ocak-Mitglied sowie der einzelnen ocak zueinander aufzuzeigen.

Jeder Laien-talip hat einen rehber (Wegweiser), dessen vornehmlichste Aufgabe es ist, den talip in die Lehre einzuweisen, kleinere Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde zu schlichten und Informationen dem pir bzw. dede weiterzuleiten. Im allgemeinen fungiert der rehber als dessen Stellvertreter und Assistent.Er entstammt in der Regel ebenfalls einer "heiligen lineage", deren Mitglieder jedoch nicht berechtigt sind, höhere religiöse Ämter zu bekleiden. Über dem rehber steht ein pir bzw. dede, der einem, dem des rehber übergeordneten ocak entstammt. Der pir kontrolliert die Aktivitäten des rehber, er kann ihn absetzen oder ihm die talip entziehen.
Die Bestimmungen in den Buyruk sind in dieser Frage eindeutig: "Wenn der rehber mit seinem talip nicht zurechtkommt, so soll der pir ihn (den talip) einem anderen rehber anvertrauen. Wenn der rehber ein ocakzade ist, so soll der talip dessen Bruder oder Vatersbruder zugeteilt werden." (13)
Die Anforderungen, die ein rehber idealiter erfüllen muß, werden in den Buyruk festgelegt: "Rehber zu sein, ist nicht jedermanns Recht und Angelegenheit. Wenn du nun fragst, wessen Recht dies sei, so wisse: In şeriat soll er tatkräftig, in tarikat vollkommen und freigiebig sein. Das Tor seines Herzens soll offen, seine Sprache süß und sein Wort kräftig sein. Er soll den Geschöpfen des Allmächtigen gegenüber Liebe hegen. Er darf weder mit seiner Hand, noch mit seiner Zunge, noch mit seinen Taten anderen Kränkungen zufügen. Er soll von erhabener Moral sein und sich vor niedriger Moral hüten. Seine Glaubensbrüder soll er wie sich selbst achten und wissend sein. Wissend zu sein aber bedeutet, das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen unterscheiden zu können (...) ." (14)

Während der rehber nicht in jedem Fall einem Geschlecht entstammen muß, das seine Abstammung auf Ali zurückführt, muß der

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

pir Mitglied einer "heiligen lineage" sein, die sich von einem der zwölf Imame ableitet. "Pir zu sein, ist nur jenem erlaubt, der von den Kindern Mohammed-Alis abstammt", (15) wird in den Katechismen bestimmt. Die Zuordnung der talip zu einem bestimmten ocak, aus dem ihre pir kommen, ist auf beiden Seiten in der väterlichen Linie erblich.
Es ist der pir, der die Aufnahme der talip in die Kultgemeinschaft vollzieht, die Wahlbruderschaftsbeziehungen sanktioniert und dem letzlich auch die Kontrolle über die talip in allen wichtigen Fragen des sozial-religiösen Lebens zufällt. Unter gewissen Umständen kann Bindung eines talip an den für ihn zuständigen pir gelöst werden, aber auch in solch einem Falle bleibt dessen ocak für ihn zuständig. Die diesbezüglichen Bestimmungen in den Buyruk besagen, daß, "wenn ein pir vom Wege abfällt, der talip dessen ocak nicht verlassen darf. Er muß sich dann an einen der Vatersbrudersöhne des (gefallenen) pir als talip anbinden." (16) Denn "wer den pir (bzw. dessen ocak, K.K.) seines Vaters verleugnet, wird zum Ungläubigen (17). Nur in dem Fall, daß das Geschlecht eines pir verlöscht, ist es für den talip erlaubt, sich nach eigener Wahl einen pir zu nehmen, unter der Bedingung, daß jener "aus dem Geschlecht des Propheten stammt (nesl-i Resul olmak gerek)." (18)
Die Abstammung aus dem "heiligen Geschlecht" garantiert den ocak-Mitgliedern, die eine religiöse Funktion als pir oder rehber ausüben, keine Sündenfreiheit. An mehreren Stellen werden in den BUYRUK Vorstellungen attackiert, nach denen die Abstammung allein jemanden davor bewahren könnte, vom "Wege" abzufallen: "In letzter Zeit gibt es talip, die meinen, ein rehber oder pir könne nicht sündigen. Sie seien ocakzade, daher würden sogar ihre Flüche als Glaubensbekenntnisse gelten. Dem ist aber nicht so. Denn wenn ein pir eine Sünde begeht, so zählt dies soviel wie fünf Sünden. Wenn aber ein talip sündigt, so ist dies nur eine Sünde. Ocakzade zu sein, bedeutet, aus dem Geschlecht des Propheten zu sein. Wenn ein pir sich dieser Würde nicht bewußt ist, wenn er Dinge tut, die von Gott verboten sind, so wird der Allmächtige sagen: 'Oh, Grausamer! Während der talip

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

auf dich schaut und Gutes tut, bist du buchlos geworden (kitabsız kaldın). So verdirbt auch der talip , wenn er auf dich schaut. Wer aber einen anderen verdirbt, ist dem Teufel gleich. (...) Hierfür wirst du zur Rechenschaft gezogen!"(19)

Die Sünden, die einen pir für sein Amt disqualifizieren können, werden in den Buyruk an mehreren Stellen angeführt. So wird er aus der Gemeinschaft ausgestoßen, wenn er "seine Frau verstößt, wenn er Blut vergießt, flucht, wenn er oberhalb der Gürtellinie (?) (kuşaktan yukarı şetmi galiz eylese) grob beleidigt, wenn er seinen Gürtel für eine Sunnitin (Yezid) löst, wenn er Sodomie begeht, so gilt es auf ewig als Todsünde. Wenn ein talip dies tut, so gibt es für seine Leiden kein Heil. Wenn aber ein pir auf solche Weise sündigt, so soll man nicht in sein Gesicht schauen, ihn nicht als Gast aufnehmen. Die Erde, die er mit seinem Fuß berührt, bleibt vierzig Jahre unfruchtbar. Solch einem pir soll man sich nicht nähern. Selbst wenn er fliegen sollte, bleibt er unglaubwürdig. Er ist verstoßen." (20)

Die Kontrolle über die religiösen Leiter, wie rehber und pir, wird gesichert durch das Prinzip "El ele el Hakka", d.h. Hand an Hand, Hand an Gott. Dies besagt, daß jeder rehber einen pir und dieser wiederum einen pir haben muß, der aus einem anderen ocak als sein eigener abstammt. Die Beziehungen zwischen rehber und pir sind die gleichen wie die zwischen einem Laien-talip und seinem pir. Der pir des pirs ist aus der Perspektive der Laien-talip der mürşit.
Das Prinzip "El ele el Hakka" besagt, daß jeder pir, bevor er die einmal im Jahr stattfindenden obligatorischen religiösen Zeremonien bei den ihm unterstellten talip vollzieht - in deren Rahmen er Streitigkeiten innerhalb der talip-Gemeinde schlichtet, die Initiation der Novizen in die Kultgemeinschaft durchführt und das Gelübde abnimmt - zuerst vor seinen eigenen pir treten und ihm Rechenschaft ablegen muß. Erst wenn er von diesem für würdig befunden wird, darf er zu seinen talip gehen und in der gleichen Weise von ihnen Rechenschaft für ihre Taten verlangen.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

So wie der Laien-talip bei seiner Aufnahme in die Kultgemeinschaft sich an einen pir bindet, von ihm "die Hand nimmt", müssen die pir ihrerseits von einem pir, der einem anderen ocak als dem eigenen angehört, "die Hand nehmen".

Die letzte und oberste religiöse Instanz in dieser Kettenverbindung ist der mürşit. Dieser ist bei den mit den "Kindern der Lende"verbundenen ocak das Oberhaupt der çelebi in Hacıbektaş. Nur er kann einen "gefallenen" pir wieder "auf den Weg nehmen", während die Entscheidung über die Amtsenthebung eines pir durch dessen pir gefällt werden kann.
Im Falle der von Hacıbektaş unabhängigen ocak sind es bestimmte "heilige lineages", aus deren Mitgliedern die mürşit hervorgehen. Es gibt Anzeichen dafür, daß die Entscheidung darüber, wer als mürşit fungieren darf, idealiter durch Wahl unter den ocak getroffen wird. In der Praxis besteht jedoch die Tendenz, das Amt des mürşit innerhalb desselben ocak zu vererben.
Im Gegensatz zu den mit Hacibektaş verbundenen ocak, die lediglich einen mürşit haben, gibt es in der zweiten Gruppe mehrere mürşit-ocak.

Dieses System der gegenseitigen Kontrolle untereinander und der Bindung der einzelnen ocak aneinander, welches zweifellos die Egalität der einzelnen ocak impliziert, konnte die Herausbildung einer gewissen Hierarchie unter den "heiligen lineages" nicht ganz verhindern.
Allem Anschein nach galt noch im 16.-17.Jahrhundert der ocak der Safaviden als religiöse "Zentralinstanz", worauf folgende Sachverhalte hindeuten: In älteren Schriften - wie z.B. dem sog. Küçük Buyruk - wird angegeben, daß die Abgaben der talip allesamt nach Persien, an das ocak der Safaviden, weitergeleitet werden müssen. Außerdem gibt es Berichte über Besuche der halife in Persien, von wo die Insignien für die - damals wohl noch übliche - Einsetzung als religiöse Führer mitgebracht wurden. Durch die Schwächung der Bindungen nach Persien dürften einige ocak es vermocht haben, sich selbständig zu machen und

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

sich als oberste Autoritäten durch die anderen ocak anerkennen zu lassen.
In den Buyruk finden sich des öfteren Hinweise, die darauf hindeuten, daß die Tatsache, daß einige ocak sich der Kontrolle durch die anderen entziehen, dem Prinzip "El ele el Hakka" zuwiderläuft: "Ein pir muß aus einem anderen ocak die Hand nehmen (Pirin de başka ocaktan el alması gerek). Angehörige einiger ocak meinen, daß es nicht nötig sei, 'einander zu sehen' (birbirini göremez). Aber Seele und Vater der Heiligen sind eins (velilerin ervahı atası birdir)." (21)

Die Laien-talip haben engeren Kontakt lediglich zu ihren rehber und pir. Zumindest einmal im Jahr muß der pir seine talip-Gemeinden aufsuchen, um bei ihnen die religiösen Zeremonien abzuhalten und nach dem Rechten zu sehen. Der rehber ist in der Regel in näherer Verbindung zu den talip, welche die gleichen sind wie die des pir. Der mürşit dagegen, der das größte Ansehen und Autorität unter den talip genießt, sucht dagegen die unter seiner Patronage stehenden "Seelen" - die talip jener pir, deren pir wiederum der mürşit ist - nur in Abständen von mehreren Jahren auf.
In besonderen Fällen kann der pir jedoch den talip auffordern, den mürşit aufzusuchen, um z.B. bei ihm die Aufhebung eines Schuldspruchs zu erwirken.

Auch gegenwärtig gibt es ocak, deren Mitglieder das Prinzip der gegenseitigen Kontrolle durchbrechen. Dies wird manchmal begründet durch ein Mehr an Wunderkraft, über die sie im Gegensatz zu anderen ocak verfügen sollen.
Folgende Legende wird z.B. von den Angehörigen zweier ocak in der Umgebung von Tunceli herangezogen, um das einseitige talip-pir-Verhältnis der beiden lineages zu erklären: Vor langer Zeit kam zwischen den beiden ocak eine Auseinandersetzung darüber auf, wessen Mitglieder über mehr keramet verfügten. Jeweils zwei Männer aus beiden ocak sollten nun ihre Wunderkräfte unter Beweis stellen. Der eine bestieg einen wilden

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Bären und ritt auf ihm davon. Der andere dagegen kletterte auf eine Felswand und flog auf ihr durch die Lüfte. Und da es zweifellos mehr keramet bedarf, einen leblosen Gegenstand als ein wildes Tier in Bewegung zu setzen, war die Streitfrage zugunsten des "felsenfliegenden" pir entschieden. Seit jenen Tagen nun erkennen die Nachfahren des "bärenreitenden" pir jene aus dem Geschlecht des anderen als ihren pir an. Sie sind also pir für ihre Laien-talip, stehen aber ihrerseits in einem talip--Verhältnis zum ocak des "felsenfliegenden".

Die talip-Gemeinden, die ein pir zu betreuen hat, können in beträchtlicher Entfernung zu seinem Wohnort liegen. So haben z.B. die dede aus dem Yayın-Yatir-ocak in Narlıdere/Izmir talip in der Gegend von Mersin, Aydın, Manisa, Balıkesir, Isparta, Burdur, Antalya und Adana. Die dede aus dem Avuçan oder Aǵu--içen-ocak mit dem Sitz in Höbek/Divriği haben ihnen angeschlossene talip in den Dörfern der Region Yozgat, Çorum, Arapgir und Erzurum. Der sog. Pabuç-ocak aus dem Dorf Mezirme bei Malatya betreut talip in der Umgebung von Malatya bei Sivas, Maraş, Antalya, Manısa und Akhısar. Der Muradi-ócak aus Çankırı hat talip in den umgebenden Dörfern, in der Kleinstadt Şabanözü, in Çubuk und Umgebung sowie bei Inegöl und Bursa. Zur Zeit der Väter der jetzigen dede (wie die pir in der Regel genannt werden) hatte der ocak noch talip-Gemeinden in der Eskişehir-Region. Die Verbindung ließ in letzter Zeit jedoch stark nach, so daß die ehemaligen talip dieses ocak bei Eskişehir heute direkt durch den Hacı Bektaş-ocak betreut werden.
Daß solche Fälle auch in der Vergangenheit vorkamen, darauf deuten die diesbezüglichen Regelungen in den Buyruk hin: "Ist der pir eines talip weit entfernt, wenn seine Hand ihn nicht erreicht, so soll er (der talip) in Vertretung die Hand eines anderen nehmen. Wenn sein pir jedoch - nach wieviel Jahren auch - wiederkommt, so soll er sich ihm wieder zuwenden, sein Gelübde bei ihm erneuern. "(Bir talipin piri ırak olsa, eli ermese, ona vekâleten gayriden el tuta, görüle. Her kaç seneden sonra piri gelirse yine pirine ikrar iman etmek erkândır)" (22)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Die Entstehung der talip-pir-Beziehungen ist historisch nicht mehr zu rekonstruieren. Es ist jedoch anzunehmen, daß missionierende Derwische des Bektaşi-Ordens oder auch aus Persien entsandte halife es vermochten, ganze Dörfer oder nomadisierende Stammesgruppen als talip an sich zu binden. Diese Verbindung blieb durch das Prinzip der Erblichkeit auf beiden Seiten auch in Fällen von ausgedehnten Migrationen erhalten; dies würde auch erklären, daß die zu einem bestimmten ocak gehörenden talip-Gruppen zum Teil im Land verstreut anzutreffen sind, und, daß verschiedene Abstammungsgruppen (lineages) innerhalb eines Dorfes an verschiedene ocak gebunden sind.

Unter den kurdischen Kızılbaş/Aleviten des Dersim-Gebietes im östlichen Anatolien, wo die Stammesstrukturen noch relativ intakt sind, verläuft die Zuordnung der talip-Gruppen an die in der Region ansässigen ocak - deren Mitglieder seyid genannt werden - den Stammesgrenzen entlang. Mitglieder eines bestimmten Stammes sind an einen bestimmten seyid-Klan gebunden. Deren pir blieben auch dann für die Mitglieder der ihnen zugeordneten Stämme zuständig, wenn diese sich in weit entfernten Regionen niederließen. So befinden sich einzelne Stammesgruppen oder lineages des Dersim-Gebietes heute verstreut in der Umgebung der Städte Elazığ, Erzincan, Erzurum, Bingöl, Muş und Sivas, was ihre pir zwingt, oft mehrtägige Reisen in Erfüllung ihrer Aufgaben zu unternehmen (23).

Im Falle türkischer Kızılbaş/Aleviten läßt sich die Zuordnung einzelner Stämme zu einem bestimmten ocak bei den Tahtaci sowie bei dem Türkmenen-Stamm Beydili beobachten: Letztere stellen die talip-Gemeinden des ocak Hasan Dede mit dem Sitz bei Kırıkkale/Ankara. Mit großer Wahrscheinlichkeit trifft dies auch noch für die Çepni und die Avşaren zu, bei denen die Stammestradition im Gegensatz zur übrigen alevitischen Bevölkerung des Landes noch relativ gut erhalten ist. Leider konnten in Bezug auf die letzten beiden Gruppen keine exakten Informationen über die ocak-Zugehörigkeit erhalten werden.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Als die wichtigste Funktion der ocakzade bzw. seyid kann neben ihrer Rolle als "Wegweiser" in religiösen Fragen zweifellos ihre Eigenschaft als Schlichter und Rechtsprecher angesehen werden. Der Umstand, daß ein oder mehrere ocak häufig eigene Siedlungen bildeten, begünstigte diese Funktion. Da sie auf diese Weise nicht in das tägliche Leben ihrer talip-Gemeinden involviert waren, konnten sie objektiv, weil von außen kommend, in das interne Geschehen schlichtend oder strafend eingreifen. BUMKE berichtet, daß die Kızılbaş-Kurden von Dersim ihre seyid mit Vögeln verglichen: "Zu den Vögeln zurückkehrend, können wir aus der Perspektive der aşiret-Struktur die seyid als außerhalb dieser Struktur stehende, nicht gewalttätige, aber auch nicht angreifbare, weil schutzlose, dazu bewegliche Elemente sehen. Politisch prädestinierte sie das zu Schlichtungs- und Mittlerinstanzen in den Konflikten zwischen den aşiret und in denjenigen unter den ezbet (lokale Bezeichnung für lineage, K.K.), in denen die aşiret-reis oder ağa diese Funktion nicht wahrnehmen konnten, weil sie Partei waren." (24)

Durch das traditionell verbriefte Recht des pir, von den talip Geld- oder Naturalabgaben zu fordern, sind diese in der Regel materiell etwas besser gestellt als die Laien. Die Abgaben - çiralık oder hakkullah genannt - werden bei den unterschiedlichsten Anlässen entrichtet: So wird der pir bei keinem Besuch eines talip mit leeren Händen entlassen, und bei den unter seiner Leitung abgehaltenen religiösen Zeremonien ist jeder talip verpflichtet, seinen Möglichkeiten entsprechend hakkullah zu entrichten.
Die Funktion als Rechtssprecher ermöglicht es dem pir, Geldstrafen zu verhängen, deren Höhe sich nach der Schwere der begangenen Tat richtet. Einen Teil der erhaltenen Gaben behält der pir für sich, er ist aber gehalten, den Rest an seinen eigenen pir, den mürşit, weiterzuleiten. Theoretisch müßte letzterer einen bestimmten Satz seinerseits nach Hacıbektaş für den Unterhalt des Klosters weiterleiten. Es bestehen unter den talip jedoch große Zweifel darüber, ob dieser Verpflichtung in jedem

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Falle nachgekommen wird.
Der mürşit selbst bekommt bei seinen - allerdings sehr seltenen - Besuchen in seinen talip-Gemeinden ebenfalls Abgaben, die in der Regel höher ausfallen, da der mürşit auch in größerem Ansehen als die ihm untergeordneten pir steht.
Theoretisch müssen sich die pir mit dem, was sie bekommen, zufriedengeben, wie Bescheidenheit überhaupt zu den Eigenschaften gehört, über die ein Nachfahre des "Löwen Gottes", Ali, verfügen muß. In der Praxis hört man jedoch zuweilen Klagen über forderndes Auftreten der ocakzade, wie auch über ein "ihrem Geschlecht nicht entsprechendes " (soyuna uymayan) Verhalten. Während die jüngere Generation es fast durchweg ablehnt, entrichten Ältere immer noch ihr hakkullah, auch dann, wenn die pir oder dede schon seit längerem keine ayin-i cem mehr abhalten und auch die Möglichkeit, Bußgelder einzuziehen, entfällt, da Streitigkeiten zunehmend vor weltlichen Gerichten ausgefochten werden.

Weil die Bereitschaft der talip, die Autorität der "heiligen Männer" anzuerkennen, in den letzten Jahrzehnten immer mehr nachließ, verzichteten viele ocakzade auf die Ausübung ihrer Tätigkeit oder kommen ihr nur noch vereinzelt nach.
Der Glaube an ihre keramet ist jedoch nicht ganz verschwunden, und häufig werden bestimmte dede heute noch wegen der ihnen zugeschriebenen übernatürlichen Kraft geachtet oder auch gefürchtet. Noch immer ist es in ländlichen Gebieten üblich, dem dede oder pir ein Votivgeschenk (adak) zu versprechen, wenn eine schwierige Angelegenheit zufriedenstellend verläuft, wenn ein Kranker gesund wird oder wenn ein Kinderwunsch in Erfüllung geht. Eine Begebenheit, die sich vor etwa 15 Jahren zutrug, illustriert die Permanenz des Glaubens an das Vorhandensein von keramet. Die Begebenheit wird heute noch gerne als Beweis für die Wunderkraft des dede H. von den Bauern in der Provinz Kayseri erzählt:

Ein Ehepaar reiste nach Kayseri, um dort eine Nähmaschine zu kaufen. Da die Fahrt wie immer beschwerlich war und die städtische Umgebung für das Paar fremd und beängstigend, besprach es untereinander, nach einer heilen Rück-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

kehr ins Dorf dem dede das erste Hemd, das mit der Maschine genäht werde und zehn Lira als adak (Votivgabe) zu überreichen. Das Paar kam spät in der Nacht ins Dorf zurück und legte sich schlafen, ohne mit jemanden vorher gesprochen zu haben. Am nächsten Morgen, gleich nach dem Aufstehen, erschien der dede und fragte nach dem Hemd und dem Geld, welche ihm versprochen wurden. Da das Ehepaar mit niemanden über seinen Plan gesprochen hatte, konnte der dede - der übrigens auch wegen seiner Feuerfestigkeit berühmt ist - davon nur durch seine Wunderkraft erfahren haben. (24a)

Insgesamt gesehen haben die ocak heute ihre Bedeutung eingebüßt. Die Schwächung des traditionellen Systems macht sich neben der Vernachlässigung der religiösen Versammlungen und der Verweigerung der Abgaben auch in der zunehmenden Aufhebung der Heiratsschranken zwischen talip- und pir-Familien bemerkbar. Bis in die jüngste Vergangenheit heirateten pir-Familien nur unter sich, wobei die Kinder nach den Regeln der patrilinearen Abstammung in den ocak des Vaters gehörten.

3. Religiöse Zusammenkünfte, Rituale und Praktiken

3.1 Die Ausübung des Glaubens als Kollektivereignis

Bereits ein unbefangener Reisender wird die alevitischen Dörfer Anatoliens von den sunnitischen Siedlungen auf den ersten Blick unterscheiden können: Keine Moscheen, aus denen der Gebetsruf ertönt, keine betenden Menschen, die sich zu verschiedenen Tageszeiten gen Mekka verneigen. Gebete, die zu festgeschriebenen Zeiten erfolgen, sind für sie Zeichen äußerlicher Religiösität. Nach der Maxime der Kızılbaş/Aleviten soll nicht die Zunge, sondern das Herz den Glauben bekunden. Und wer den Glauben im Herzen trägt, der hat das Stadium von şeriat verlassen und ist in das von tarikat eingetreten. Der verinnerlichte Glaube äußert sich nicht in der Erfüllung von formalen Pflichtübungen, er zeigt sich vielmehr im alltäglichen Verhalten, in der Art und Weise zwischenmenschlicher Beziehungen.

Karadır kaşların yaydan ince olur
Bugün dünya yarın ahret güç olur

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Bir hatır yapması yüz bin hac olur
(...)
Kimi sevap için Kabeye varır
Kabe kapınızda, bilmez misiniz?

/Deine schwarzen Brauen sind schmaler als ein Bogen
Heute diese Welt, morgen das Jenseits wird schwer
Einen Gefallen zu erweisen, entspricht hunderttausend Pilgerfahrten
(...)
Manche pilgern zur Kaaba für Gotteslohn
Wißt ihr denn nicht, die Kaaba ist vor eurer Tür/ (25)

Aber der Weg, auf dem jene wandeln, die zur "Erretteten Schar" Gottes gehören, ist ein schwer gangbarer. Wer einmal auf diesen Weg getreten ist, der kann nicht mehr zurückkehren. Wer einmal die Hand des pir genommen hat, das Gelübde abgelegt hat, kann sich nicht mehr abwenden, ohne sich selbst, seine Seele dem Verderben auszuliefern: "Komme nicht, komme nicht, kehre nicht um, kehre nicht um, der Besitz des Kommenden, die Seele des Umkehrenden, hu! (Gelme, gelme, dönme, dönme, gelenin malı, dönenin canı, hu!)" Es sind die Worte, die der pir jenen entgegenruft, die ihre "Seele auf den Weg geben" (canı yola vermek) wollen.
Das Wissen um sich und der Einklang mit sich selbst und der gläubigen Gemeinschaft sind die Vorbedingung für das Erlangen der Gottesnähe. Die Vorstellung von der Einheit Gottes mit der Welt und seinen Geschöpfen findet ihre Parallelen in der Vorstellung der Einheit der Gemeinde. Die Erfahrung der Einheit mit der Göttlichen Wahrheit, Hak, geht Hand in Hand mit der Erfahrung der Einheit der Gemeinschaft. Das Kızılbaş/Alevitum kennt daher keine individuelle Annäherung an Gott, keine individuelle Ausübung des Glaubens. Ibadet (Verehrung, Andacht) kann nur innerhalb der Gemeinschaft stattfinden und nur unter Anleitung eines pir bzw. dede, da nur diese über das erforderliche "Wissen" verfügen, ohne welches kein talip auf dem Weg wandeln kann. Die religiösen Versammlungen, ayn-i cem oder kurz cem genannt, in deren Rahmen ibadet nur stattfinden kann, stellen somit ein kollektives Ereignis dar, dessen Ziel die Herstellung und Erneuerung der Einheit, birlik, und der Liebe, muhabbet, innerhalb der Gemeinschaft ist.
Zahlreiche nefes, während der cem gesungen, untermauern die Not-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

wendigkeit von muhabbet auf dem Wege der Gotteserfahrung. So heißt es bei Hatayi:

Bâtınımda dedi bana bir aziz
Mahabbetten geçen Hak'tan da geçer
Vermeyin nasîbın kesin gidâsın
Mahabbetten geçen Hak'tan da geçer

/In meinem Inneren sagte ein Heiliger zu mir
Wer durch die Liebe geht, der geht durch Gott
Gelobe nicht einzutreten, du wirst zum Mittellosen (26)
Wer durch die Liebe geht, der geht durch Gott/

Mahabbet âdemi Hakk'a yaradır
Mahabbet etmiyen can müdârâdır
Dünyada ahrette yüzü karadır
Mahabbetten geçen Hak'tan da geçer

/Nur der Mensch, der liebt, ist Gott dienlich
Wer nicht liebt, ist ein Heuchler
Schwarz ist sein Gesicht im Dies- und Jenseits
Wer durch die Liebe geht, der geht durch Gott/ (27)

Das Wort ayn-i cem selbst, wie es von den Gläubigen interpretiert wird, nämlich im Sinne des Gruppen- oder Gesellschaftsrituals, zeigt die Verknüpfung von ibadet und Gemeinschaft. In der wissenschaftlichen Diskussion ist die ursprüngliche Bedeutung von cem umstritten. Während über den Wortsinn des persischen ayin als Zeremonie oder Ritus kein Zweifel besteht, wird cem unterschiedlich gedeutet. Je nachdem, ob das Wort mit den arabischen Buchstaben cim, mim und ayin oder lediglich mit cim, mim geschrieben wird, ergeben sich unterschiedliche Bedeutungen. Im ersten Fall stünde das Wort in der arabischen Bedeutung von "Gruppe", "Versammlung". Im zweiten Fall "it might be the Persian word cem which is a shortened form of the name of the fourth legendary king of the Pishdadiyan Dynasty of Persia, Jemshid, to whom is traditionally attributed both the invention of wine and the celebration of New Year's Day, nevruz."(28) Wie BIRGE weiter bemerkt, ist es der während der ayn-i cem übliche Alkoholgenuß, der zu einer etymologischen Verknüpfung in diesem Sinne geführt haben mag (29). Die Interpretation eines Bektaşi-Gelehrten, der "would derive it from the Arabic word cemm used in both Turkish and Persian in the sense of a 'crowd of people'", wobei "the reference in this case is fundamentally not to drinking but to

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

the presence of many people gathered together" (30), entspricht schon eher der Bedeutung, welche die Kizilbaş/Aleviten ihren cem beilegen.
Auch die neben ayn-i cem gebräuchlichen Termini für die religiösen Versammlungen, wie birlik (Einheit) und görgü (Erfahrung) verraten die Implikationen von ibadet.

Die mit den cem einhergehenden Speiseverteilungen unterstreichen den gemeinschaftsbildenden Charakter der Zusammenkünfte. Zu diesen gemeinsamen Mahlen bemerkt BUMKE, daß "sie teilweise die alltäglichen, (...) partikularistischen Interessen der agnatischen Gruppen aufheben und vergemeinschaftend wirken."(31)

3.2 Die Wahlbruderschaft und ihre Sanktionierung

Es wurde bereits erwähnt, daß die Zugehörigkeit zur alevitischen Sozialgemeinschaft die Abstammung von einem Aleviten in der väterlichen Linie zur Voraussetzung hat. Der Betonung der Patrilinie kam in der Vergangenheit jedoch lediglich eine rein theoretische Bedeutung zu, da alevitisch-sunnitische Mischehen so gut wie nicht vorkamen. Da durch die Abstammung von alevitischen Eltern bzw. Vätern jedes Kind als Alevi angesehen wird, stehen die religiösen Versammlungen in der Regel jedem, der durch Geburt das Recht darauf erwarb, offen. Als volle Mitglieder der Kultgemeinschaft gelten aber nur jene, die im Rahmen einer besonderen Zeremonie ihre Bereitschaft, "auf dem Wege Mohammed Ali's zu wandeln", öffentlich bekunden und geloben, die Regeln des Weges einzuhalten. Dies kann jedoch nur unter zwei Voraussetzungen erfolgen: Die talip müssen zuvor eine Bruderschaft (musahiplik) eingegangen und verheiratet sein. Musahiplik, auch ahiret kardeşliği (Jenseitsbruderschaft) und yol kardeşliği (Wegbruderschaft) genannt, gilt als "Grundregel des Weges" (yolun temel kuralı) und wird in einigen Regionen so streng gehandhabt, daß talip ohne eine bestehende Bruderschaft zu den wichtigsten Zeremonien nicht zugelassen werden oder

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

nicht am Opfermahl teilnehmen können.

Musahiplik wird zwischen zwei Männern geschlossen und schließt im Falle einer Verheiratung auch die Ehefrauen ein. Obwohl die Verbindung auch - zumindest in einigen Gebieten - von Junggesellen eingegangen werden kann, wird sie erst voll sanktioniert, wenn beide Partner verheiratet sind. Dies scheint für viele ein Grund zu sein, sich erst nach ihrer Heirat einen musahip (Wegbruder) zu nehmen. Als Begründung hierfür wird in der Regel angegeben, daß die harten Pflichten, die mit musahiplik verbunden sind, nicht erfüllt werden könnten, wenn die Frauen sich nicht verstünden. Denn eine musahip-Verbindung einzugehen bedeutet - zumindest idealiter - eine lebenslange Verpflichtung dem anderen und seiner Familie gegenüber auf sich zu nehmen. Sie bedeutet Solidarität und Unterstützung in jeder Lebenslage, die Teilung von Hab und Gut:

Iki musahip kazancı olsa ayrı
Imam Cafer erkânında yok yeri

/Teilen zwei musahip ihre Gewinne nicht
Haben sie keinen Platz in der Gemeinschaft von Cafer Sadik/ (32)

Diese Bruderbeziehung ist stärker als Blutsverwandtschaft. Die Verpflichtung, die der eine für den anderen auf sich nimmt, geht so weit, daß im Falle eines Ausschlusses aus der Gemeinschaft aufgrund grober Verfehlung der musahip des Gefallenen in der gleichen Weise bestraft wird, was jedoch bei Blutsverwandtschaft nicht erfolgt. Und während Parallel-Cousin(en)-Ehen eine gewisse Präferenz haben, ist zwischen den Kindern zweier musahip--Brüder eine Inzestschranke über zwei nachfolgende Generationen hinweg aufgebaut: "Die Tochter des musahip darf nicht dem Sohn des musahip zukommen (Musahibin kızı musahibin oğluna düşmez)" (33), lautet die Anweisung im Buyruk. Im Gegensatz zu manch anderen Geboten wird dies strikt eingehalten. Ebenso gilt es als unerlaubt, daß ein verwitweter musahip die Witwe seines Wegbruders heiratet.

Die Wahl seines musahip-Partners obliegt einem Mann selbst. In

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

der Praxis gibt es keine besonderen Beschränkungen bei der Wahl, außer daß man darauf achtet, daß die zukünftigen Wegbrüder etwa gleich alt und weder blutsverwandt noch verschwägert sind.
In den Buyruk werden jedoch eine Reihe Faktoren aufgezählt, die bei der musahip-Wahl berücksichtigt werden sollten. Es wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß ein Mann seinen musahip unter seinesgleichen suchen soll:
"Musahiplik ist nur unter gleichartigen erlaubt (erkân). Nicht erlaubt ist sie dagegen zwischen einem Gelehrten (âlim) und einem Unwissenden (cahil); zwischen mürşit und Schüler (mürid), da ersterer Gold, letzterer Kupfer ist; zwischen einem Scheich und einem Derwisch, denn der Scheich ist Ozean, der Derwisch dagegen nur ein Tropfen; zwischen einem Araber und einem Perser, denn der Araber ist Nachtigall, der Perser aber Eule; zwischen einer Person, die an einen pir gebunden ist (pirli kişi) und einer solchen, die es nicht ist, denn erstere ist Gott (rahman), letztere dagegen Teufel (şeytan). Es ist des weiteren auch nicht erlaubt, daß jemand, der sich von seinem pir abwendet, mit jemandem, der an einen pir gebunden ist, musahiplik eingeht. Denn jemand, der von seinem pir abfällt, ist Yezid. Wer aber einen pir nimmt, ist Schüler (mürid). Es ist auch nicht erlaubt, daß ein Verheirateter mit einem Unverheirateten musahip wird. Denn der Glaube und der Islam eines Unverheirateten sind unvollständig (mücerredin dini, imanı ve islâmiyeti tamam değil). Außerdem soll ein Jüngling nicht mit einem Alten musahip werden, denn der Alte ist Winter, der Jüngling dagegen Sommer. Man soll niemanden, dessen musahip verstorben ist, zum musahip nehmen. Denn wessen musahip tot ist, ist ein Witwer, der neue musahip aber Jungfrau.
Es ist also klar geworden, daß jedermann unter seinen Altersgefährten und unter seinesgleichen musahip suchen muß...."(34)

In den Buyruk wird des weiteren ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Unverheiratete und Personen ohne musahip nicht zu den ayn-i cem zugelassen werden dürfen, eine Bestimmung, die -

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

zumindest in den letzten 50 Jahren - nicht überall eingehalten wurde. Ebenso kamen in der jüngeren Vergangenheit musahip-Verbindungen zwischen einem Junggesellen und einem Verheirateten vor, wie auch die Anweisung, wonach die musahip aus einem Ort (Dorf, Stadt) sein sollen, nicht durchweg eingehalten wurde. Es ist nicht mit Sicherheit zu sagen, ob sich hier die gegenwärtig zu beobachtende Schwächung der Institution der musahiplik auswirkt, oder ob ihre Handhabung auch in der Vergangenheit nicht immer den Buchstaben der Katechismen entsprechend erfolgte.

Ein weiterer Aspekt, der in der synonymen Bezeichnung für musahiplik, nämlich ahiret kardeşliği (Jenseitsbruderschaft) zum Ausdruck kommt, hängt mit der Vorstellung zusammen, daß jeder Mensch, der nach seinem Tode für seine Taten Rechenschaft ablegen muß, einen Fürsprecher braucht, der Zeugnis über sein irdisches Leben ablegen muß. Daher ist jeder Mensch (Alevi) gehalten, bereits zu Lebzeiten sich einen Freund zu nehmen, der im Dies- und Jenseits mit ihm die Verantwortung teilt.

Es ist wiederum die Idee der Einheit, birlik, die in den Forderungen, welche an die musahip-Verbindung gestellt werden, zum Ausdruck gelangt. Sie wird klar in der Formel ersichtlich, die bei der feierlichen musahip-Weihe gesprochen wird:
"Wir haben vier Herzen vereint und wollen auf den Weg treten! (Dört gönül bir ettik, yola girmek istiyoruz!)"
Somit wird der Idealzustand, die Einheit aller in der Gemeinschaft, durch die Schaffung derselben Einheit auf der Ebene der kleinsten sozialen Einheit, der Kernfamilie, garantiert. Die Institution der Wegbruderschaft dient auf diese Weise der Stärkung der Gruppensolidarität und -identität; die ihr beigelegten moralischen Implikationen sind weitaus stärker und bindender als jene, die blutsverwandtschaftlichen Gruppen oder Heiratsallianzen zukommen. So wirkt sie gewissermaßen dem Gesetz der Segmentation entgegen, indem sie gemeinschaftsbindendes Band über die Grenzen von Verwandtschaftsgruppen hinweg schafft. So .

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

gesehen trug die Institution des musahiplik einen sicher nicht unwesentlichen Teil zur Herausbildung einer "alevitisch-ethnischen" Identität bei.

Der Ort, an dem die religiösen Versammlungen stattfinden, wird - analog zum Sprachgebrauch der Bektaşi - meydan (Platz) genannt. Das Wort wird aber im Sinne von "ritueller Handlung", "Zeremonie" ebenfalls gebraucht. So werden Ort und Handlung der musahip-Weihe regional unterschiedlich eş meydani (Ort der Partnerschaft), musahip-meydani oder - wie bei den Tahtaci - tercüman (Interpret; im alevitischen Sprachgebrauch im Sinne von Opfer, aber auch bestimmte Gebete) genannt. Wie alle Arten von cem, finden auch die musahip-Weihen entweder in einem dafür geeigneten Privathaus, oder, falls der pir bzw. dede im gleichen Ort ansässig ist, in dessen Haus statt und werden ebenfalls in der Nacht abgehalten.

Im folgenden wird versucht, den Ablauf einer musahip-Weihe zu rekonstruieren, und zwar anhand mündlicher Erzählungen sowie Aussagen der Buyruk . Eine nicht geringe Schwierigkeit liegt dabei in dem Umstand, daß ältere Gesprächspartner kaum in der Lage waren, eine zusammenhängende Darstellung der Ereignisse zu liefern, sowie darin, daß die erhaltenen Informationen - je nach Herkunftsgebiet und Kenntnisreichtum der Informanten in religiösen Fragen - in Einzelheiten stark voneinander abwichen.
Man kann davon ausgehen, daß die musahip-Weihen, wie auch alle anderen ayn-i cem, nie identisch abgelaufen sind. Sie unterschieden sich schon hinsichtlich der Anzahl der Personen, die an ihnen teilnahmen, wodurch bereits bestimmte Abläufe modifiziert wurden, wie auch im Grad des "Wissens", über das ein pir oder dede verfügte. Das Bild, das hier entworfen wird, ist in dem Bemühen entstanden, die unterschiedlichen mündlichen Aussagen mit denen der Buyruk in Einklang zu bringen; dabei darf nicht vergessen werden, daß manches, was hier geschildert wird, an bestimmten Orten so nicht, oder gar nicht stattfand. So weit möglich, soll im einzelnen auf solche Abweichungen hingewiesen

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

werden.
Bevor jedoch zur Beschreibung der Zeremonien übergegangen wird, sollen einige Begriffe geklärt werden, die zum Verständnis der Handlungen beitragen können:
Für die Abhaltung der cem sind zwölf hizmetçi (Diensttuende) erforderlich. Diese haben bestimmte Aufgaben durchzuführen, wobei sie jedesmal beim Beginn ihres Dienstes vom dede ein hayırlı (Segensgebet) empfangen.
Die erhaltenen Informationen über Aufgabenbereiche und Bezeichnungen der einzelnen Dienste weichen stark voneinander ab. Ihre vollständige Besetzung während der cem scheint auch eher Theorie als Praxis zu sein:

1. Mürşit
2. Rehber
3. Gözcü (Wachmann)
4. Delilci oder çirağcı (Lampenwart)
5. Kurbancı (Schlachtopfermeister)
6. Zakir (Saz-Spieler und Sänger)
7. Pervane (bewacht die Umgebung des cem-Hauses)
8. Ferraş oder süpürgeci (Feger)
9. Kuyucu (begräbt die Opferknochen)
10. Saki (Mundschenk)
11. Ibrikçi (zuständig für Wasser)
12. Sofracı (Tafel-Diener)

Eine vollzählige Auflistung der hizmet konnte ich nur bei den Tahtacı erhalten. Die übrigen Informationen waren sehr lückenhaft, und auch die diesbezüglichen Angaben in der Literatur weichen stark voneinander ab.(35)

Im folgenden wird nun eine musahip-Weihe, die gleichzeitig die Aufnahme (ikrar oder nasip alma) in die Kultgemeinschaft darstellt, beschrieben:
Wenn durch die Eheschließung der musahip-Brüder die Verbindung vollständig ist, lassen die Parteien den rehber wissen, daß sie bereit wären, auf den Weg zu treten, durch die bereits erwähnte Formel: "Wir haben vier Herzen vereint". Der rehber benachrich-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

tigt daraufhin den pir, dessen Anwesenheit unbedingte Voraussetzung für die Zeremonie ist. Wenn der pir in erreichbarer Nähe wohnt, kann eine musahip-Weihe jederzeit abgehalten werden, im anderen Fall wartet man seinen jährlichen Besuch ab, wobei die musahip-Weihe dann im Rahmen des großen, einmal im Jahr obligatorischen ayn-i cem veranstaltet wird.
Ist der Tag für die Weihe festgelegt, wird der pervane mit dem Aussprechen der Einladungen an die talip des betreffenden pir beauftragt. Der pir bzw. dede verteilt die übrigen Dienste an verdienstvolle und erfahrene talip. Am Abend beginnt sich die Gesellschaft im Haus, wo die Zeremonie stattfinden wird, zu versammeln. Zu diesem cem werden grundsätzlich nur solche zugelassen, die bereits eine musahip-Verbindung eingegangen und somit "initiiert" sind.
Die talip sind gehalten, ihre besten Kleider zu tragen. (Die Tahtacı haben ein besonderes Festkleid, welches zu dieser Gelegenheit getragen wird, und in dem sie auch begraben werden.) Zuerst betritt der dede das Haus und nimmt seinen Platz ein, der in der Regel der Tür gegenüber, neben der Feuerstelle ist. Dann kommen die talip in der Reihenfolge ihres Alters herein, nicht ohne vorher der Türschwelle eine besondere Reverenz erwiesen zu haben. Die Schwelle wird entweder dreimal geküßt, oder man macht ein niyaz (hier: rituelle Verbeugung, wobei die Hand zur Schwelle und dann zum Mund geführt wird). Der Weg von der Schwelle zum Platz, an dem der dede sitzt, wird in der Regel auf Händen und Füßen zurückgelegt. Nachdem vor dem dede erneut das niyaz gemacht wurde, entweder in der Art, daß seine Hände und der Boden vor ihm geküßt oder daß die Hand zu den Knien des dede und dann zum Mund geführt wird, begeben sich die Anwesenden auf ihre Plätze. Die Anordnung der Sitze kann kreisförmig und reihenweise sein, wobei die Männer vorne und die Frauen in den hinteren Reihen auf dem Boden sitzen. Die Sitzordnung folgt auch hier, wie in der Türkei allgemein üblich, dem Alter der Anwesenden: d.h. zur Tür hin sitzen die Jüngeren, während die Älteren in den inneren Reihen ihre Plätze haben. Zwischen dem Sitz des dede und der ersten Reihe wird ein

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

genügend großer Platz freigelassen, wo im späteren Verlauf der Zeremonie die Teilnehmer den sema (kultischer Reigen) vorführen. Als erste kultische Handlung wird das delil (hier: kleines Öllämpchen) durch den delilci (Lampenwart) angezündet, und der dede liest das delil gülbengi (Lampengebet): Allah, Allah, Allah; Sein Dienst soll angenommen, sein Zweck erfüllt werden. Im hohen Rat des Klosters soll sein Gesicht weiß und sein Selbst rein sein. Durch diesen Dienst sollst du Fürsprache finden. Unsere Sehnsucht soll dem Schah der Menschen, Ali gelten! Die Zeit der Wahrhaftigen, Hu! (Allah, Allah, hizmeti kabul ola, muradı hasıl ola. Divan-i Dergâhta yüzü ak, özü pak ola. Hizmetinle şefaat bulasın. Şevkimiz Şahimerdan şevki ola. Gerçekler demine Hu!)

Die zakir (Sänger) oder auch der dede können jetzt zur Begleitung des Saz nefes anstimmen, in denen musahiplik besungen wird. Bei den Tahtacı wird ein Hatayi zugeschriebenes nefes gesungen:

Eger farz içinde farz sorarsan
Gene farz içinde farzdır musahip
Dört kapıyı kırk makamı sorarsan
Gene farz içinde farzdır musahip

/Wenn du nach farz innerhalb von farz fragst
So ist farz innerhalb von farz musahip
Wenn du nach den vier Toren und den vierzig makam fragst
So ist farz innerhalb von farz musahip/

(...)
Musahipsiz kişi ceme gelir mi?
Ettiği niyazlar kabul olur mu?
Muhammet Ali yolundan şefahat bulur mu?
Gene farz içinde farzdır musahip

/Kann eine Person ohne musahip zu cem kommen?
Können niyaz angenommen werden?
Kann sie Fürsprache finden auf dem Weg Mohammed Alis?
So ist farz innerhalb von farz musahip/ (36)

Das von den musahip-Kandidaten als Opfertier gestiftete Schaf wird in der Mitte des meydan freigelassen. In einigen Gegenden, so auch bei den Tahtacı, werden von dem Tier bestimmte "Zeichen" (nişan) - wohl als Zeichen der Anerkennung des Opfers durch Gott - erwartet. Als Zeichen werden urinieren, Kot werfen, sich schütteln u.ä. gewertet. Alle Ausscheidungen des Tieres werden "zum Mysterium gemacht" (sır etmek), d.h. begraben. Erst nach der Offenbarung der Zeichen werden die Tiere dem kurbancı (der

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

mit dem Dienst des Schlachtens beauftragt ist) übergeben, der das Tier hinausführt, schlachtet und zum Kochen vorbereitet. Bleiben die Zeichen aus, gilt dies als schlechtes Omen, und die Weihe muß verschoben werden. Ist das Opfertier vom meydan entfernt, erscheint eine bacı (Schwester, Bezeichnung und Anrede für Frauen bei den Kızılbaş/Aleviten) und breitet eine Matte in der Mitte des Platzes aus. Dann stellt sich die Frau in demütiger Haltung vor den dede und empfängt von ihm ein Segensgebet. Der rehber führt jetzt die vier musahip-Kandidaten herein. In seiner Hand hält er das Ende des Strickes, der um die Hälse der zwei Männer und deren Frauen gelegt ist. Der Strick, der auch um die Hüften gebunden werden kann, versinnbildlicht ihre Verbundenheit. Die Männer gehen voran, ihre Frauen sind an sie gebunden, und zwar in der Form, daß der Rock der Frau an die Kleidung des Mannes geheftet ist, mit dem sie nicht verheiratet ist. Der rehber führt nun die vier "Seelen", wie die talip während der Zeremonie genannt werden, vor den dede. Sie stehen dort im dar, einer Haltung, bei der der große Zeh des rechten Fußes auf den des linken gestellt, die Hände über die Brust gekreuzt und der Kopf gesenkt sind. Der dede ruft ihnen zu: Das Tor, das ihr durchschritten habt, ist das Tor der Wahrheit (d.h.Gott), die Haltung, in der ihr steht, ist die von Mansur. Was habt ihr gesehen, was habt ihr zu sagen? (Girdiğiniz Hak kapısı, durduğunuz Mansur darı ne gördünüz ne dersiniz?) Die Kandidaten antworten mit "Allah eyvallah". Nun fragt der dede oder der rehber die Anwesenden, ob sie die vier Seelen für würdig befinden, sich dem Wege Mohammed Alis zu verschreiben.
Da bereits vor Beginn der Zeremonie alle Anwesenden miteinander versöhnt sein müssen, erhebt sich in der Regel auch niemand, der Einwände gegen die neuen Kandidaten vorzubringen hätte. So bejaht die Gemeinschaft die Aufnahme der Vier.
Wenn die Kandidaten etwas zu beichten haben, so müssen sie es jetzt tun. Alle vorher begangenen Sünden gelten von nun als ungeschehen, denn es beginnt für sie ein neues Leben.
Bevor die Weihe an ihnen vollzogen wird, werden die Kandidaten vom dede über die Lasten, die sie dadurch auf sich nehmen, be-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

lehrt:
"Dieser Weg ist ein mühsamer! Kein Hemd aus Feuer kann getragen, keine Brücke, die schmaler als ein Haar ist, überquert werden. Kommt nicht, kommt nicht! Kehret nicht um, kehret nicht um! Besitz des Kommenden, Seele des Umkehrenden! (Bu yol güçtür. Ateşten gömlek giyilmez, kıldan ince köprü geçilmez. Gelme, gelme, dönme, dönme, gelenin malı, dönenin canı, Hu!)"
Daraufhin gehen die Vier zur Schwelle zurück und kommen 'auf allen Vieren' wieder zurück zum dede. Die Prozedur wird dreimal wiederholt. Währenddessen versichert der rehber dem dede die Ernsthaftigkeit der Kandidaten, welche jetzt geloben, ihrer Hände, Zunge und Lende Herr zu sein und nichts voreinander getrennt zu halten. Der rehber übergibt das Ende des Strickes, der um die Hälse der Kandidaten gelegt ist, dem dede, der sie daraufhin zu musahip erklärt. AYTEKIN überliefert folgendes gülbenk aus dem Buyruk-Exemplar aus Alaca, das der dede liest, bevor er die Kandidaten zu musahip macht:
"Allah, Allah, ihr ikrar (Gelöbnis, Versprechen) soll ewig währen! Sie sollen ihr Ziel erreichen! Sie sollen von dem gegebenen ikrar nicht abfallen! Sie sollen einander nicht überdrüssig werden! Sie sollen am Tag des Jüngsten Gerichts nicht brennen! Sie sollen im Diesseits keinen Tadel, im Jenseits keine Verwöhnung erfahren! (...) Aus der Schar der zwölf Imame sollen sie sich nicht entfernen! Allah, Mohammed, Ali, Hünkâr Hacı Bektaş Veli dem Wahrhaftigen Hu!(Allah, Allah, ikrarları kadım ola. Muratları hasıl ola. Verdiği ikrardan dönmeyeler. Birbirinden usanmayalar. Ruz-u mahşerde oda yanmayalar . Dünyada melâmet ahirette delâlet görmiyeler. (...) Oniki Imam katarından ayırmayalar. Allah, Mohammed, Ali, Hünkâr Hacı Bektaş Veli gerçeğe Hu!)" (37)

In der Buyruk-Ausgabe von BOZKURT wird das Geschehen etwas abweichend dargestellt:
"Der rehber übergibt das Ende des Strickes dem pir, der die musahip ermahnt:
'Meine Kinder, ihr seid jetzt musahip geworden. Zuerst trennt ein musahip sein Haus nicht von seinem musahip. Er trennt sei-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

nen Besitz nicht. Die musahip können aus ihren Häusern dort befindliche Gegenstände gegenseitig abholen, ohne um Erlaubnis zu fragen. Wenn unter euch, Gott behüte, Streit entsteht, so gibt es kein Heil für euer Leiden.(...) Als talip verlange ich von euch vier Dinge: Erstens, daß ihr şeriat kennt; zweitens, daß ihr tarikat kennt; drittens, daß ihr über marifet Bescheid wißt und viertens, daß ihr das Mysterium der göttlichen Wahrheit (sırrı hakikat) kennt. Um alledem zu entsprechen, dürft ihr nicht lügen, keine unerlaubten Speisen essen (haram yememek), keinen Ehebruch begehen, keine üble Nachrede betreiben, nichts, was euch nicht gehört, wegnehmen, (...) niemanden kränken. Ihr werdet dies alles befolgen, die Großen ehren, die Kleinen lieben. Ihr werdet halten, was Gott befiehlt, das von ihm Verbotene als verboten, das von ihm Geäußerte als Wahrheit erachten. Habt ihr es vernommen?'
Die musahip antworten mit 'Allah eyvallah'. Der pir fährt fort: 'Oh, talip, soll diese Gesellschaft (cemaat) Zeuge sein für meine Worte? Soll der Imam der Zeit Zeuge sein? Sollen Mond und Sonne Zeugen sein? Gebt ihr euer Wort, von eurem Gelübde (ikrar) nicht abzufallen bis zu eurem Tod? Gebt ihr euer Wort, der Sklave Gottes, die Gemeinde (ümmet) Mohammeds und talip Alis zu sein und euch nicht vom Wege Hüseyin s zu trennen?'
'Eyvallah, mein pir', antworten die musahip." (38)
Der pir liest daraufhin ein gülbenk, dessen Wortlaut von dem durch AYTEKIN überlieferten abweicht. Im allgemeinen kann man davon ausgehen, daß die Gebete während der cem stark variieren können, wie auch die Reihenfolge der Rituale sehr unterschiedlich sein kann.
Die Handlungen, die jetzt folgen, weisen regionaltypische Unterschiede auf. In einigen Gegenden - sicher belegt ist dies für die Tahtacı - werden alle vier Personen auf die bereits in der Mitte des meydan ausgebreitete Matte gelegt. Die Finger sind gespreizt, berühren die Vier einander mit den Daumen. Der dede bekommt einen ca. einen Meter langen Birkenholzstab, der sich in einem grünen Futteral befindet, überreicht. Manchmal wird ein spezieller Diensthabender erwähnt, der tarikçi, dem die Aufgabe

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

des Überreichens des Stabes zufällt. Nun wird den vier Liegenden mit diesem Stab je dreimal auf die Schulter geschlagen, wobei der dede jedesmal "Ya Allah, ya Mohammed, ya Ali!" ruft.
In Gegenden, wo der dede bei der Zeremonie keinen Stab benutzt, erfolgt das Schlagen in der Form von Ohrfeigen, wobei die Männer je zwei, die Frauen je eine Ohrfeige erhalten. Lediglich schwangere Frauen bleiben davon verschont, bei ihnen reicht es, mit der Hand über ihre Schulter zu streichen.
Anderen Berichten zufolge werden lediglich die Männer hingelegt, die Frauen knien zu ihren Füßen, und zwar jede an den Füßen des mit ihnen nicht verheirateten Mannes. In diesem Fall werden auch nur die Männer in der oben geschilderten Art geschlagen, unter Anrufung der Namen Allah, Mohammed und Ali.
Die Liegenden, die während dieser Handlung als Tote galten, können sich jetzt erheben, und nachdem sie in der oben beschriebenen Form zuerst vor dem dede und dann vor allen Anwesenden eine niyaz gemacht haben, sich auf ihre Plätze begeben.
Der dede liest jetzt das döşek gülbengi (Mattengebet), das bei den Tahtaci folgenden Wortlaut hat:
"Allah, Allah, Allah! Ihr Dienst soll angenommen, ihr Ziel erreicht werden! Şahi Merdan (Ali) soll ihr Helfer sein, sie sollen an keinem unvollständigen Ort Halt machen, im hohen Rat des Klosters soll ihr Gesicht weiß, ihr Wesen rein sein! Die Fürsprache der Mütter Ayşe und Fatima soll ihnen nicht versagt werden, die Zeit der Wahrhaftigen, Hu!"
Die döşek atan bacı ('die Matte werfende Schwester'), die während des gülbeng in dar-Haltung vor dem dede stand, nimmt die Matte mit nach draußen, wo sie sie dreimal in Richtung Westen ausschüttelt.
Die jetzt folgenden Rituale sind identisch mit jenen, die während aller anderen religiösen Zeremonien, bei denen keine musahip-Weihe stattfindet, durchgeführt werden:
Der ferraş erscheint, macht ein niyaz vor dem dede, empfängt von jenem ein hayırlı und die Erlaubnis, mit seinem Dienst zu beginnen. Dieser besteht aus dreimaligem, mit Hilfe eines kleinen Besens durchgeführtem Fegen des leeren Platzes in der Mit-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

te des meydan. Die Handlung wird begriffen als symbolhafte Entfernung aller Sünden, die in den meydan "geschüttet" wurden. Das Fegen geschieht durch ein dreimaliges Schwenken des Besens, begleitet von dem Ruf "Ya Allah, ya Mohammed, ya Ali!". Während dieser Handlung erscheint der ibrikçi mit einer Schüssel voll Wasser in der Hand. Er tropft nun Wasser in das Lämpchen, dann auf die Hände des dede und rehber, schließlich auf die Füße des ferraş und trinkt dann das verbleibende Wasser aus. Nun stellen sich beide, ferraş und ibrikçi vor den dede und empfangen von ihm ein hayirli für ihre Dienste, machen eine niyaz voreinander und entfernen sich. Der saki erscheint und erbittet vom dede ein hayırlı für seine Dienste.
AYTEKIN überliefert folgendes dolu hayırlısı (Segensgebet des Getränkes):

"Im Namen des Schahs! Wir sterben für die Liebe der Heiligen von Rum. Für die Liebe derer, die mit ihren gesitigen Augen stets die göttliche Wahrheit schauen. Für die Liebe derer, die ihr Leben leidvoll in der Wüste von Kerbela verloren hatten. Für die Liebe derer, die durch Yezid ohne Wasser geblieben waren. Laßt uns spenden für die Liebe Schah Hüseyins! "
(Bismi Şah! Can-i baştan geçmişiz biz Rum erenlerin aşkına. Can gözüyle dembedem Hakkı görenler aşkına. Kerbelâda desti gamda can verenler aşkına. Şol Yezidin elinden susuz kalanlar aşkına. Sebil edelim canlar Şah Hüseyin aşkına!) (39)

Bevor das dolu (Getränk, in der Regel Wein oder Raki) an die Anwesenden verteilt wird, sprengt der saki einige Tropfen des Getränks zuerst in das delil (Lichtquelle, Öllämpchen), dann rechts und links, schließlich in die Mitte des meydan. Danach ruft der dede die neuen musahip-Paare zu sich, übergibt einen Becher mit Wein, den ihm der saki vorher überreicht hatte, an einen der Männer. Dieser nimmt einen Schluck und reicht ihn an die anderen weiter. Währenddessen ermahnt der dede sie erneut mit den Worten:
"Richtet euch nicht nach euch selbst, sondern nach dem Weg! Eßt keine rohen Speisen (d.h. tut nichts Unerlaubtes, K.K.). Besitz

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

an Besitz, Seele an Seele, sollt ihr Schicksals- und Weggefährten sein! (Nefsinize uymayın, yolunuza uyun, çiğ lokma yimeyin. Malı mala, canı cana katıp halinize haldaş yolunuza yoldaş olun!)" (40)
Das dolu wird nun ausgeteilt, und während das mittlerweile gekochte Opferfleisch in den meydan getragen wird, trinkt man und lauscht den Klängen des saz, zu denen die zakir nefes über die Versammlung der Vierzig, die zwölf Imame und über das Märtyrium der Söhne Alis , Hasan und Hüseyin, singen.

Das Ausschenken des dolu erfolgt nach strengen Regeln, wobei die Trinkgefäße mit beiden Händen entgegengenommen werden, um sie anschließend mit der rechten Handfläche zu verdecken. Der saki ist gehalten, jedem nach seiner bzw. ihrer Trinkfestigkeit einzuschenken. Es kann vorkommen, daß jemand nur einige Tropfen bekommt. Da aber niemand beschämt werden soll, werden die Gefäße vor den Augen der anderen verdeckt gehalten, so daß niemand erfährt, wer wieviel Alkohol zugeteilt bekam. Nach übereinstimmenden Aussagen soll Trunkenheit bei den cem nicht vorkommen.

Das Ausschenken von Alkohol ist gleichzeitig Zeichen für den Beginn von sema, den kultischen Reigen der Bektaşi und Kızılbaş/Aleviten, der zu bestimmten, ebenfalls sema genannten Liedern vorgeführt wird. Sema, wörtlich "das Hören", nach BIRGE "to mean dance from the fact that the hearing of the tune on the stringed instruments and the singing of nefes'es leads to a desire for the accompanying circular dance."(41)
Männer und Frauen tanzen in Paaren. Bevor ein Paar mit dem sema beginnt, tritt es vor den dede, macht ein niyaz und erbittet seine Erlaubnis.
Es gibt sehr unterschiedliche Arten von sema, wobei jede Form eine besondere Bezeichnung hat. YILMAZ beschreibt eine sema-Art bei den Tahtacı, die in zwei Teile zerfällt. Der erste Teil wird ağırlama genannt. Bei dieser Form werden langsame, vor- und rückwärts gerichtete Schritte gemacht, wobei die Männer ihre Arme nach rechts und links bewegen. Die Frauen machen die gleiche Be-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

wegung zur Seite, ihre Arme nicht über Schulterhöhe hinaus erhebend. Der zweite, yeldirme genannte Teil unterscheidet sich vom ersten dadurch, daß hier mehrere Schritte nach vorne getan werden und danach eine Drehung erfolgt, von wo man zur Anfangsstelle wieder zurückkehrt.(42)
BIRGE beschreibt eine aus vier Teilen bestehende sema-Art bei den Bektaşi: "The first 'figure' consists of rhythmically bending their bodies to the right and left, at first slowly then with increased speed. In the second 'figure' they put their left hands on their breast, bow slightly, than as their bodies bend, swing also their arms from right to left and back. In the third 'figure' they move around, devrederler. After encircling the room a few times they pass to the fourth 'figure' in which each turns as they together move about the room, the music quickening and becoming louder."(43)

Aufgabe des eingangs erwähnten gözcü ist es, während dieses Teils der Zeremonie, wo alles in etwas lockerer und gelösterer Atmosphäre abläuft, wohl nicht zuletzt bedingt durch den Genuß von Alkohol, auf Sitte und Anstand,insbesondere zwischen den Geschlechtern, zu achten. Es wird berichtet, daß es durchaus Fälle gegeben haben soll, wo der gözcü einen Mann wegen "unzüchtiger Blicke" auf Frauen aus der Versammlung entfernen mußte. Ansonsten stimmen sowohl die mündlichen wie auch die literarischen Berichte in der Frage überein, daß bei den cem trotz Wein- oder Rakigenusses und des Beisammenseins von Frauen und Männern alles den Erfordernissen von edep (Schicklichkeit) gemäß verläuft. Der Grund für die immer wiederkehrende Betonung des "anständigen Benehmens" wie auch die Hervorhebung des Aufgabenbereichs des gözcü liegt wohl in dem Bemühen, dem Mißtrauen, das die sunnitische Bevölkerung diesen Versammlungen entgegenbringt, den Boden zu entziehen.

Das Erscheinen des kurbancı, der, nachdem er vor dem dede ein niyaz machte, das Auftragen des Opferfleisches ankündigt, leitet die nächste und letzte Phase der Zeremonie ein, das Ver-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

zehren des Opfermahls. Kleine, runde Holztische werden herangetragen, auf denen das Fleisch mit Reis oder bulgur (Weizenschrot) später angerichtet wird. Wenn vorher eine musahip-Weihe stattgefunden hat, so fordert der dede die neuen musahip-Paare auf, an seinem Tisch Platz zu nehmen. Häufig ist es ein besonderes Teil des Opfertieres, das der dede mit den musahip verzehrt. Die Angaben hierüber sind jedoch so unterschiedlich, daß keine eindeutige Bevorzugung festgestellt werden konnte. Im Buyruk--Exemplar aus Narlidere wird angegeben, daß der dede den Kopf des geopferten Schafes mit den musahip verzehren soll, dies konnte aber - zumindest für die Gegenwart - nicht bestätigt werden. Sicher ist nur, daß der dede oder, falls anwesend, der mürşit den ersten Bissen zu sich nimmt, und erst, nachdem er ein hayırlı oder gülbeng gelesen hat, kann die cemaat (Gesellschaft) mit dem Mahl beginnen. Den ersten Bissen bekommt jeder von seinem musahip in den Mund geschoben, so daß wir es hier mit einer Art gegenseitiger Speisung zu tun haben.
Wie bereits erwähnt, gilt das Verbot, aus diesem kurban-lokması (Opferessen) solche, die keine musahip-Verbindung haben, zu speisen, auch in Gegenden, wo solche Personen sonst zu der Zeremonie als Teilnehmer zugelassen sind.
Besondere Aufmerksamkeit wird auch dem Schlachten des Opfertieres und der Behandlung der Opferknochen zuteil. Das Tier wird, entsprechend islamischen Vorschriften, durch Trennung der Hauptschlagader am Hals getötet und blutet aus. Das Blut wird bei den Kızılbaş/Aleviten in einem Gefäß aufgefangen und hinterher in einer tiefen Grube begraben, an einer Stelle, die nicht betreten wird. Das gehäutete Tier wird in einem Stück in einem großen schwarzen Kessel (kara kazan) gekocht, in der Regel in einem gesonderten Raum, seltener auf dem meydan selbst. Nach dem Kochen wird das Fleisch zerteilt, wobei besondere Sorgfalt auf die Herauslösung der Knochen verwendet wird. Diese dürfen in keiner Weise beschädigt oder gar gebrochen werden. Die herausgetrennten Knochen werden - häufig in die abgezogene Haut gewickelt - ähnlich wie das Blut, manchmal mit ihm zusammen, vergraben.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Nach der Speisung treten alle hizmet-Inhaber noch einmal vor den dede, der noch einige hayırlı liest, bevor er das Zeichnen für die Auflösung der Gesellschaft gibt. Alle talip begeben sich nun zum dede und verabschieden sich mi einem niyaz.

Die Informationen darüber, was mit den neuen musahip-Paaren im weiteren Verlauf der Nacht geschieht, sind sehr lückenhaft. Im Buyruk-Version aus Narlıdere, die in AYTEKINs Ausgabe zu finden ist, steht folgendes zu lesen:
Nachdem die Zeremonie zu Ende ist und die talip sich verstreut haben, führt die Frau des pir die zwei neuen musahip-Frauen vor die zwölf Tore (d.h. die zwölf Diensttuenden). Danach richtet der pir folgende Anweisung an die zwei musahip-Paare: "Heute nacht werdet ihr zu viert auf einer Matte liegen!" (Bu gece dördünüz bir döşekte yatacaksınız!)(44) Am nächsten Morgen sucht die Frau des pir die Frauen auf und teilt ihnen bestimmte Dienste zu, welche sie während des folgenden cem ausführen werden. Danach begibt man sich wieder ins cem-Haus, wo die anderen sich bereits versammelt haben. Während die neuinitiierten musahip-Paare im dar stehen, liest der pir ein gülbeng: "Im Namen des Schahs! (...) Ich bin aus der Nichtigkeit erwacht, meine inneren Augen sind geöffnet worden. Ich bin Sklave der zwölf Imame, bin aus der Schar der Erretteten. (...) Ich bin aus der mezhep von Cafer Sadik (...). Mein pir ist der Pol der Heiligen, Hacı Bektaş. Ich habe Hak (Göttliche Wahrheit) gesagt und habe meine Lende gebunden, habe das Gelübde abgelegt, mein mürşit ist Mohammed, mein rehber Murteza geworden.(...)"(45)

Nach der Aussage von Informanten aus Narlıdere werden am Morgen nach dem cem die vom Vortag übriggebliebenen Getränke "zum Mysterium gemacht" (siredecek), d.h. getrunken. Der Vormittag wird in gelöster Atmosphäre mit dem Vorführen von sema, Essen und Trinken verbracht. Bevor man wieder auseinandergeht, werden alle übriggebliebenen Speisen vergraben.
Was das gemeinsame Nächtigen der musahip-Paare betrifft, so

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

berichtet YILMAZ aus den vierziger Jahren aus Narlıdere, daß die Paare nach der Weihe die Nacht im Hause des älteren musahip-Bruders "nebeneinanderliegend" verbrächten.(46) Diese Aussage, die mit der oben zitierten Anweisung im Buyruk übereinstimmt, konnte in Gesprächen mit Informanten aus Narlidere jedoch nicht erhärtet werden. Die Frage, ob sich die Gemeinsamkeiten, zu denen sich die musahip-Paare verpflichten, auch auf ihr Intimleben ausdehnenn, ist sehr heikel. Selbst vorsichtige Fragen in diese Richtung mußten oft vermieden werden, wollte man nicht berechtigte Empfindlichkeiten verletzen und das mühsam zustandegekommene Vertrauen verspielen.

Die Sitte, daß die Paare gemeinsam nächtigen, könnte - sollte sie tatsächlich befolgt worden sein - eine symbolische Bekräftigung des "Voreinander nichts geheim oder getrennt Haltens" bedeuten. Gleichzeitig könnte die dabei verlangte sexuelle Enthaltsemkeit als Beweis für die moralische Erhabenheit derer gefordert werden, die ihre "Seele dem Weg verschrieben" haben, dafür, daß sie beim Eintritt in die Kultgemeinschaft ihre weltliche, niedrigere Seele aufegegeben haben. Die Aufforderung an die Adepten, ihren "Atem zu töten" (nefsinizi öldürün), ist vermutlich in diesem Sinne zu deuten.
Die Ausssage eines Informanten von der Schwarzmeerküste stützt die Vermutung, wonach wir es hier mit einer Forderung nach Askese, nach der Beherrschung der Sinne zu tun haben: In der Nacht vor der cem-Zeremonie, wo die Bruderschaft sanktioniert werden soll, verbringt jeder der musahip-Kandidaten die Nacht mit der Frau des anderen. Dabei wird von ihnen verlangt, wie Bruder und Schwester nebeneinander zu liegen. Am Abend, zu Beginn der Zeremonie werden die Frauen vom dede befragt, ob sich die Männer für das "Betreten des Weges" als würdig erwiesen, d.h. keine Annäherungsversuche gemacht hätten. Wird dies bejaht, steht der Aufnahme nichts mehr im Wege.
Der Informant berichtete des weiteren über einen Verwandten, der die "Prüfung" zwar formal bestanden habe, aber mit der Tatsache, daß er in jener Nacht durchaus fleischliches Verlan-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

gen verspürte, das er unterdrücken mußte, nicht fertiggeworden sei. Bei einer der folgenden religiösen Zusammenkünfte verkündete er öffentlich, für den "Weg" nicht würdig zu sein und bat die Gemeinschaft um Verzeihung. Sein einige Zeit nach dieser Begebenheit erfolgter Selbstmord wurde von der Gemeinschaft mit seiner Selbstverachtung wegen seines "Versagens" erklärt.

Ein anderer alevitischer Gewährsmann aus der Nähe von Kayseri erklärte, das Wesen von musahiplik sei es, mit der Frau des musahip-Bruders zu schlafen.(47) Solche Ausssagen sind m.E. weniger dahingehend zu interpretieren, daß die Aleviten Gattinnenteilung praktizierten, sondern vielmehr als Ausdruck einer zutiefst verinnerlichten Bruderbeziehung. Der oben zitierte Satz könnte in diesem Sinne besagen: Mein musahip und ich vertrauen einander so sehr, daß jeder mit der Frau des anderen schlafen kann, ohne daß dabei etwas geschehen würde.

Die erhaltenen Informationen zu dieser Frage reichen nicht aus, um die Allgemeingültigkeit der Praxis des "gemeinsamen Nächtigens" zu belegen. In der Literatur finden sich hierfür auch kaum Anhaltspunkte, bis auf eine kurze Stelle bei YALMAN, der bemerkt: "... there are hints of special sexual customs among the Alevi. R. Gronhaug (University of Bergen, Norway) reports that initiated couples may share their spouses and are then known as musahip /co-owner/. (...) The praxis, if extant, is still shrouded in secrecy."(48)

Wir können davon ausgehen, daß in diesem Punkt keine befriedigende Klärung mehr möglich sein wird. Die Kızılbaş/Aleviten sind sich bewußt, daß allein die fehlende Geschlechtertrennung bei ihren religiösen Versammlungen - die auch noch nachts, mit Musik, Alkoholgenuß und Tanz stattfinden - sie in den Augen der Sunniten als Veranstalter wüster Orgien erscheinen läßt. So wäre es nicht verwunderlich, wenn gerade die Praktiken im Zusammenhang mit der Institution des musahiplik einer besonders strengen Geheimhaltung unterlägen.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Bei den Tahtacı gibt es außer musahiplik noch zwei weitere, diesem stark ähnelnde Formen der Wahlverwandtschaft, nämlich aşinalık und peşinelik. Diese Beziehungen werden - in der angegebenen Reihenfolge - den ersten drei Toren zugeordnet. Nach YILMAZs Angabe kann ein musahip-Paar anderthalb Jahre, nachdem es die Verbindung eingegangen ist, diese im Rahmen einer besonderen Zeremonie, öz ayini genannt, lösen und danach mit neuen Partnern eine weitere Beziehung, aşinalık (ungefähr in der Bedeutung von "Vertrautsein"), eingehen. Die Zeremonie verläuft in der gleichen Art und Weise wie bei der ersten musahip-Weihe, mit dem Unterschied, daß diesmal kein Opfertier geschlachtet wird. Dafür schneidet der dede einen Apfel in vier gleich große Teile und gibt sie den aşına-Anwärtern zu essen. Einer der Männer sagt daraufhin:
"Deine Frau soll mich, meine dich füttern." (49)

Diese Apfel-Symbolik - zweifellos handelt es sich hierbei um die Versinnbildlichung der Einheit der vier "Seelen" - begegnet uns auch in einer nefes-Zeile von Pir Sultan Abdal:

Musahiptir musahibin varisi
Ikisi de bir elmanın yarısı

/Der Erbe des musahip ist der musahip
Beide sind die Hälften eines Apfels/ (50)

Die Verbindung als aşına gilt als geschlossen, nachdem die Paare dolu (hier: Raki) aus einem Becher zu sich genommen haben.

Mit dem Eingehen einer aşına-Beziehung vollendet man das zweite Tor, tarikat, auf dem Wege zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, Hak.
Um durch das dritte Tor, marifat, zu gelangen, löst man die bestehende aşına-Verbindung und schließt im Rahmen einer weiteren Zeremonie peşinelik (pešīna: persich: vorhergehend, Vorgänger. In dem gegebenen Zusammenhang vermag ich die Bedeutung des Wortes jedoch nicht zu erklären.)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

YILMAZ gibt an, daß bei der peşine-Zeremonie ein Hahn geschlachtet wird, der von den Paaren vor dem mürşit verzehrt wird.(51)

Die Ausführungen im Buyruk aus Narlıdere sind zu diesem Punkt sehr summarisch, so daß sie keine Rückschlüsse auf die Verpflichtungen, welche mit den einzelnen Graden verbunden sind, erlauben.
Im Buyruk gar nicht erwähnt wird çeğildaşlık (Wortbedeutung ist mir unbekannt), nach YILMAZ die vierte Beziehung, die einzugehen die Voraussetzung für die Vollendung des vierten Tores, hakikat, sein soll (52).
Nach der Information eines Mitgliedes des Yayın-Yatır-ocak handelt es sich jedoch bei çeğildaşlık nicht um eine pseudoverwandtschaftliche Bruderbeziehung wie im Falle von musahiplik, aşinalık und peşinelik; mit dem Wort werden jene Personen bezeichnet, welche ihr "Selbst vollendet" haben. Die Voraussetzung hierfür sind langjährige Dienste in einem Bektaşi-Kloster (dergah).

Es ist sicher anzunehmen, daß mit dem Eingehen von aşina- und peşine-Verbindungen eine graduelle Erweiterung der Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten verknüpft wird: Darauf deutet der Umstand, daß, während die meisten Tahtacı musahip-Partner haben, bereits die Zahl derer, die in einer aşina-Beziehung stehen, sehr gering ist. Nach Auskunft der Tahtacı aus Narlıdere sind bestimmte Dienste während des cem - wie gözcü und delilci - solchen die eine aşina-Beziehung haben, vorbehalten.

Obwohl außer bei den Tahtacı weder aşinalık noch peşinelik unter den anatolischen Kızılbaş/Aleviten heute bekannt zu sein scheint, deuten einige nefes doch darauf hin, daß zumindest aşina-Verbindungen in der Vergangenheit allgemein eine Rolle gespielt haben müssen. So betont Hatayi in einem nefes die Nowendigkeit von musahiplik und aşinalık für jeden, der nach der göttlichen Wahrheit strebt:

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

(...)
Kâmil olur kâmil süzüne uyan
Ol kerem kânidir şol yolu koyan
O Hak'kin gününde yerini bulan
Musahibsiz asla özün bulamaz

/Wer das Wort des Vollendeten befolgt, wird zum Vollendeten
Wer auf diesen Weg setzt, ist Quelle der Güte (?)
Er ist es, der seinen Platz am Tage Gottes findet
Ohne musahip findest du dein Selbst nicht/

Musahib olunca özünü bulur
Kahri küfrü lûtfu hep imân olur
Hak katına elsiz ayaksız varır
Aşinâsiz bir iş dürüst olamaz

/Wer musahip wird, findet sein Selbst
Sein Gram, sein Fluch und seine Güte werden zum Glauben
Ohne Hand und Fuß gelangt er zur Stufe Gottes
Ohne âsîna kann keine Arbeit ehrlich sein/

Aşîna gerekmiş Hak'ka yetmeye
Yorulmadan Hak'dan Hak'ka gitmeye
Kapusuz bacasız bir ev yapmaya
Meşrebsiz ol dört kapıdan varılmaz

/Aşîna ist nötig, um zu Gott zu gelangen
Unermüdlich von Gott zu Gott zu wandeln
Tür- und schornsteinlos ein Haus zu bauen
Ohne meşreb gelangt man nicht durch die vier Tore/

Meşreb ile dört kapıdan girilür
Özün teslimle Allah'a varılır
Mürşidin önünde kefen sarılir
Cemiyette pirsiz namaz kılınmaz

/Mit meşreb kommt man durch die vier Tore
Durch Vertrauen erreicht dein Selbst Gott
Vor dem mürşid wird das Leichentuch gewickelt
Ohne pir wird in der Gemeinschaft nicht gebetet
(...)/ (53)

Meşreb (Neigung, Geschmack, Charakter) wird unter Kızılbaş/Aleviten häufig im Sinne von "enger Freund" gebraucht.(54) Aus dem Sinnzusammenhang von Hatayis nefes kann die Schlußfolgerung gezogen werden, daß meşreb mit dem oben beschriebenen dritten Grad von Bruder-Beziehung identisch sein muß. Unterstützt wird diese Vermutung durch einige Stellen im BUYRUK-Exemplar von Narlidere, wo der Ausdruck meşreb in einem Zusammenhang mit musahip und aşina erwähnt wird. So wird z.B. in einem Abschnitt über die Pflichten der talip angeführt, sich "vom mürebbi , musahip, aşina und meşreb nicht abzuwenden".(55)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Die bei der musahip-Weihe befolgten Handlungen zeigen deutlich, daß wir es hier mit Initiationsritualen zu tun haben; daß hier die rituelle Sanktionierung der Wahlbruderschaft mit der eigentlichen Aufnahme in die Gemeinschaft zusammenfällt, ist vermutlich eine spätere Entwicklung. Möglicherweise wurden früher, als die Glaubensgemeinschaft Außenstehenden noch offen stand, gesonderte Initiationszeremonien vollzogen, deren Notwendigkeit jedoch entfiel, seit sich das Kızılbaş/Alevitum ausschließlich aus den eigenen Reihen regenerierte.
Für ein ursprüngliches Initiationsritual spricht vor allem, daß die musahip-Kandidaten hingelegt, symbolisch gewaschen und mit einem Laken bedeckt werden. Der Ausdruck, der hierfür gebraucht wird - ölmeden evvel ölmek (Sterben vor dem Tod)-deutet ebenso an, daß hier der Eintritt in die Gemeinschaft als der Beginn eines neuen Lebens begriffen wird. Dieser Gedanke liegt vielen Aufnahme-Zeremonien zugrunde, welche beim Eintritt in einen Männer- oder Geheimbund oder in sonstige religiöse Gemeinschaften befolgt werden. In der religionshistorischen und ethnologischen Literatur ist das Phänomen häufig beschrieben worden: "Die Abtrennung von dem alten und das Eingehen in das neue Leben werden oft pantomimisch dargestellt als ein Drama, wo der Einzuweihende die beiden Phasen Leben und Tod durchläuft." (56)

Ebenso ist das Umgürten ein charakteristisches Merkmal der Aufnahmezeremonien in Geheim- bzw. Männerbünde sowie in kultische Gemeinschaften. So finden wir auch in den islamischen Futuwwabünden, deren Traditionen das anatolische Kızılbaş/Alevitum in vielfacher Hinsicht beeinflußten, das Umgürten als Zeichen der Gebundenheit an den Gefolgsherren. Das tığbent, die Schnur aus der Wolle eines geopferten Tieres, die den musahip-Kandidaten um den Hals oder um die Hüfte geschlungen wird, symbolisiert auf die gleiche Weise ihre Verbundenheit miteinander, wie mit dem, die Initiation vornehmenden, pir, der das Ende dieser Schnur in der Hand hält.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

3.2.1 Die Institution der Wahlbruderschaft außerhalb des Kızılbaş/Alevitums

Die Institution des musahiplik ist, wie oben dargelegt, neben der patrilinearen Abstammung von einem Kızılbaş/Aleviten die wichtigste Voraussetzung für die Erlangung der Vollmitgliedschaft in der kultischen Gemeinschaft. Bemerkenswerterweise findet sich musahiplik in dieser Form im Bektaşitum nicht wieder, trotz der vielen Parallelen, die beide - Bektaşi und Kızılbaş/Alevitum - miteinander verbinden. Dies zeigt wiederum, daß die Institution der Wahlverwandtschaft in ihrer Funktion, dem Gesetz der Segmentierung in ursprünglich tribalen Gesellschaften entgegenzuwirken und es zu neutralisieren, für den Fortbestand des Kızılbaş/Alevitums als Gruppe lebensnotwendig war. Das Bektaşitum, als jedem offenstehender Orden, der vor allem in städtischen Kreisen seine Anhänger fand, wies ganz andere soziale Strukturen auf: Da die Aufnahme in den Orden individuell erfolgte, ebenso wie die Wahl des mürşid, spielten die jeweiligen Abstammungsgruppen im sozialen Leben des Ordens keine Rolle. Entsprechend war im Bektaşitum die Institution des musahiplik nur schwach ausgeprägt und erlangte niemals die Bedeutung, die ihr in den dörflichen Gemeinschaften zukam.

Der einzige Hinweis, den ich für das Vorhandensein von musahiplik bei den Bektaşi findet konnte, ist in einer Fußnote bei BIRGE nachzulesen: "For each initiation a sahip, companion, and a musahip, also meaning companion, are necessary. (...) In the case of the Bektashis the rehber is said to be the sahip and I take it that the talip then becomes the musahip." (57)

Auch in den islamischen Futuwwa-Bünden kannte man die "Verpflichtung der Bruderschaft", ʿahd al-uḫuwwa, und auch in den frühosmanischen Zünften, deren Ordnungsprinzip ebenfalls auf die Futuwwa beruhte, gehörte es zu den Grundregeln, daß der Kandidat, der seine Aufnahme in eine Zunft beantragte, sich einen "Wegvater" (yol atası) und zwei "Wegbrüder" (yol karde-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt

şi) nahm, "um der Liebe im Diesseits und der Fürsprache im Jenseits willen". (58)
Die Futuwwa-Schriften bezeichnen dies als einen "Vertrag zwischen zwei Personen, daß sie wie zwei leibliche Brüder sein sollen". (59)
Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Institution der Wegbruderschaft durch die Vermittlung des Futuwwa-Wesens ins Kızılbaş/Alevitum Eingang gefunden hat, wo sie den besonderen sozialen Bedingungen einer marginalen Situation angepaßt und zum tragenden Element derselben wurde.

Auf der anderen Seite ist uns das Phänomen der "Schwurbruderschaft" bei den frühen Mongolen bekannt, das ebenfalls gegenseitige, lebenslange Solidarität implizierte. In der Geheimen Geschichte der Mongolen wird folgendes berichtet: "Wir haben ein Wort der Alten gehört; Das Wesen der Schwurbruderschaft bestehe darin, daß Schwurbrüder mit ihrem Leben eine Einheit seien und sich nie im Stich ließen, sondern Helfer ihres Lebens würden." (60)
Einige Stellen in der Geheimen Geschichte deuten darauf hin, daß die Verpflichtungen gegenüber einem Schwurbruder (anda) sich auch auf dessen Kinder erstreckten. In diesem Sinne spricht Temujin den anda seines Vaters an: "In frühen Tagen hast du mit meinem Vater Freundschaft geschlossen. Da bist du wie mein Vater." (61)
Ob diese Schwurbruderschaft, ähnlich wie musahiplik, auch eine Inzestschranke zwischen den Nachkommen der anda aufstellte, ist mir nicht bekannt.
Soweit aus der Geheimen Geschichte ersichtlich, erforderte die Schließung einer Schwurbruderschaft unter den Mongolen keine besondere Zeremonie. Es genügte wohl die Absichtserklärung und der Austausch von Geschenken, um als anda zu gelten: Nachdem Temujin und Jamuha beschlossen, einen Schwurbruderschaftsbund zu schließen, "legte Temujin dem Schwurbruder Jamuha einen (...) goldenen Gürtel um und gab dem Schwurbruder Jamuha das Pferd Tohto'as zu reiten (...). Jamuha aber legte dem Schwur-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

bruder Temujin einen (...) goldenen Gürtel an und gab Temujin auch das Pferd des Dair usun zu reiten (...). Unter einem dichtbelaubten Baum bei Horhonah jubur vor der Felsenwand von Huldahar verabredeten sie den Schwurbruderschaftsbund und feierten dann miteinander bei Mahl und Tanz, und des nachts schliefen sie abseits zusammen unter Decken." (62)
Interessant ist die ausdrückliche Erwähnung, daß die beiden anda die Nacht unter einer Decke liegend verbrachten. Es ist allerdings nicht klar, ob dies generell eine bei der Schließung von Schwurbruderschaften erfolgte Handlung war. Wäre dies der Fall, so könnte über mögliche Parallelen zu der, bei den Tahtaci gepflegten Tradition, wonach die neuen musahip-Paare die Nacht auf einer Matte verbringen sollen, nachgedacht werden. Um jedoch hierüber eine Aussage treffen zu können, müßten in beiden Fällen mehr Informationen zur Verfügung stehen.

Die Institution einer Weg- oder Jenseitsbruderschaft ist außer im Kızılbaş/Alevitum auch in anderen vorderasiatischen Glaubensgemeinschaften, wie denen der Yezidi und der Ahl-i Hakk, bekannt. In seiner Studie über die Ahl-i Hakk äußert IVANOV seine Vermutung, daß hier apersische Reminiszenzen nachklingen: "One of the most interesting features of the Ahl-i Hakk religion is what is called iqrar, used in the special sense of a confraternity group of two men and one woman, the purpose and meaning of which so often effers scope for various obscene allegations on the part of the enemies of the sect. It appears to be a development of the ancient idea, discussed by Herzfeld (...) in connection with the 'ordeal Yasht' 8, and other cognate passages in the Avesta, to prove that the term rvatha, 'amicitiae', had as its purpose a covenant of mutual help on the Judgment Day, when one had to produce a witness who would testify one's words."(63) Ob es sich um drei oder vier Personen handelt, die durch iqrar verbunden sind, bleibt unklar. Denn weiter heißt es: "four persons should make amongst them a covenant that at the Last Day they will share each other's

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

good and evil actions", auf der anderen Seite aber ist die Rede davon, daß "the covenant amongst the Ahl-i Hakk (should be made between) two brothers and one sister. (They should be living) in different places." (64)
Im Gegensatz zum anatolischen Kızılbaş/Alevitum aber "in actual life the custom is hardly of importance, and is rarely heard of amongst the Ahl-i Hakk." (65)

3.3 Die jährliche "Befragung" und die Erneuerung des Gelübdes

Es ist Pflicht jedes talip, einmal im Jahr vor seinen pir zu treten und von ihm "gesehen" (görülmek) zu werden. Zu diesem Zweck begibt sich der pir auf die Reise zu seinen talip-Gemeinden; die bevorzugte Zeit hierfür ist der Winteranfang, wenn die Ernte bereits eingebracht und die Feldarbeiten beendet sind. Es ist auch die Zeit, wo die Nomaden ihre Winterquartiere beziehen, worin vermutlich auch der anfängliche Grund für die Festlegung der Wintermonate als die Zeit der religiösen Versammlungen zu suchen sein wird.
Vorrangiges Ziel der ayn-i cem - in deren Rahmen häufig auch die musahip-Weihen stattfinden - ist die Sicherung bzw. Wiederherstellung der Eintracht der Gemeinde und damit einhergehend die Erneuerung des Gelübdes, "Kopf und Seele auf dem Wege Mohammed Ali's zu opfern".

Die gängigste Bezeichnung des Ortes bzw. der Handlung - birlik meydani (Platz der Einheit) oder birlik ayini (Fest der Einheit) - impliziert bereits dessen Funktion. Im meydan werden die gesellschaftlichen Unterschiede aufgehoben: Hier gibt es keinen Großen und keinen Kleinen, keinen Schönen und keinen Häßlichen, sie alle werden eins (cemde büyük ve küçük ve güzel ve çirkin olmaz, cümlesi bir olur).
Bezeichnenderweise wird dieses "Fest der Einheit" mit der eingangs beschriebenen "Versammlung der Vierzig" in Beziehung ge-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

bracht. Die ehemals dort erfolgten Handlungen werden nun jährlich einmal im Rahmen einer nächtlichen Zeremonie wiederholt, als ob es gelte, einmal Geschehenem durch die Wiederholung desselben zur Permanenz zu verhelfen. Die eindringliche Demonstration der Einheit, der Genuß von berauschenden Getränken und der darauf folgende Reigen, all dies wird aus der"Versammlung der Vierzig" abgeleitet.

Orte dieser jährlichen Versammlungen sind in der Regel Privathäuser der einzelnen talip; geladen sind Verwandte und Nachbarn, die vom selben pir "die Hand nahmen". Je nach Anzahl seiner talip kann ein pir in einem Dorf mehrere cem abhalten. Bedeutend seltener verfügen die Dörfer über eigene cem evi (cem-Häuser); solche sind in der Regel lediglich in den ocak-Zentren vorhanden.
MÜLLER sieht in dem Umstand, daß die Kizilbaş/Aleviten, wie im übrigen die meisten heterodoxen Religionsgemeinschaften des vorderasiatischen Raumes, ihre Kultübungen in Privathäusern abhalten, ein Fortleben altchristlicher Traditionen: "Es hat demnach den Anschein, als wenn sich die alte Hauskirchen-Tradition, an welcher die orientalische Christenheit nach der Chronik von Arbela noch zu Beginn des 5.Jahrhunderts so zähe festhielt, bei den Kyzylbasch, Jesiden, Ahl-i Haqq und Nusairiern bis zum heutigen Tag erhalten hätte." (66)
Diese Vermutung läßt sich jedoch nur mit MÜLLERs Intention, die von ihm untersuchten Religionsgemeinschaften auf einen ur-christlichen Ursprung zurückzuführen, in Einklang bringen. Wenn wir jedoch davon ausgehen, daß die Träger des anatolischen Kızılbaş/Alevitums aus Mittelasien eingewanderte Türkmenenstämme waren - obgleich eine spätere Absorbierung versprengter Christengemeinden auch nicht auszuschließen ist - wird es mehr als fraglich, ob hier eine Tradition, die unter der dortigen Christenheit bereits mehr als 500 Jahre vor dem Erscheinen der Türken aufgegeben wurde, weiterleben kann. Meines Erachtens kann das Fehlen besonderer Kultbauten eher mit der vergleichsweise sehr seltenen Abhaltung religiöser Versammlungen begrün-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

det werden, welche die Errichtung solcher Bauten wegen ihrer geringen Nutzungsmöglichkeit als verzichtbar erscheinen ließen. Zum anderen sollte bedacht werden, daß die alevitische Religion ihre erste Ausformung in Nomadengesellschaften erhielt, deren Lebensweise naturgemäß den Bau von Versammlungshäusern jeglicher Art verhinderte.

Die religiösen Zeremonien finden grundsätzlich in der Nacht von Donnerstag auf Freitag statt. Sie beginnen nach Einbruch der Dunkelheit und dauern bis weit nach Mitternacht. Vermutlich handelt es sich bei der Bevorzugung der Donnerstag- bzw. Freitagnacht für die religiösen Feierlichkeiten um eine Anpassung an den islamischen Feiertag, den Freitag, dessen Beginn mit dem Sonnenuntergang am Donnerstag gerechnet wird.(67)

Abgesehen von den wenige Male im Jahr abgehaltenen cem kommt dem Freitag im Leben der Aleviten keine besondere Bedeutung zu. Lediglich von den Tahtacı ist bekannt, daß bei ihnen ein bestimmter Wochentag, der Dienstag nämlich, eine besondere Rolle spielt. Es gilt als unheilbringend, an diesem Tag der Waldarbeit nachzugehen. Nicht selten verursacht die Weigerung der Tahtaci, am Dienstag zu arbeiten, Probleme mit den staatlichen Forstbehörden.

Die Vorbereitungen zum jährlichen großen "Fest der Einheit" verlaufen ebenso wie schon bei der musahip-Weihe beschrieben. Nachdem die Einladungen zur Teilnahme ausgesprochen wurden, wird mit der Vorbereitung der Speisen begonnen, die am Abend ins cem-Haus mitgebracht oder bereits vorher dorthin geschickt wurden. Der pir bzw. dede beauftragt einige Männer, den Dienst des pervane auszuüben. Ihre Aufgabe ist es, die Umgebung des Hauses, in dem die Zeremonien abgehalten werden, zu bewachen und gegebenenfalls das Herannahen Fremder durch vereinbarte Zeichen, wie Vogelstimmen und dergleichen, zu melden. Obwohl diese Vorsichtsmaßnahme nur in Gegenden mit gemischt sunnitisch-alevitischer Bevölkerung eine praktische Relevanz hat, wird

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

sie durchweg befolgt.

Bevor mit dem eigentlichen cem begonnen werden kann, muß Einvernehmen und Frieden unter den Anwesenden herrschen. Zu diesem Zweck erfolgt die Befragung (sorgu) bzw. das "Gesehen--Werden" durch den pir. Denn Sinn und Ziel dieser jährlich einmal obligatorischen Zeremonien ist, wie vorher schon angedeutet, Rechenschaft über den Lebenswandel des vergangenen Jahres abzulegen und erneut zu geloben, auch weiterhin auf dem richtigen Pfad zu wandeln. Es ist dieses Rechenschaftsablegen, dieses Befragtwerden, was unter Kızılbaş/Aleviten als "Sterben vor dem Tode" begriffen wird.
Die in dieser Formel implizierten Vorstellungen und Bestrebungen werden in einer diesbezüglichen Passage aus dem Buyruk--Exemplar von Gümüşhacıköy in AYTEKINs Gesamtausgabe deutlich:
"Oh, Glaubensbruder! Der allmächtige Gott befahl: 'Meine Sklaven, es ist notwendig, daß ihr vor eurem Tod sterbt, daß ihr eure Rechnung vor dem Jüngsten Tag begleicht. Wenn ihr nun fragt, wie dies geschehen soll, so tötet eure Gelüste und Begierden und nehmt die Hand des pir.
Das heißt, (jeder talip) muß sich einen musahip nehmen, mit ihm zusammen auf den richtigen Weg treten, mit ihm Besitz und Seele vereinen im gegenseitigen Vertrauen und so einmal im Jahr vor den Stellvertreter des Propheten, Cebrail's und Gottes, den pir also, treten. Der pir aber frage sie die Fragen des Jüngsten Gerichts. Und der talip gebe dem pir alle begangenen Taten bekannt." (68)

Alle Informationen, die über den Verlauf der birlik ayini mit vorausgehender Befragung (sorgu) erhalten werden konnten, variieren in bezug auf die Reihenfolge der Handlungen wie auch auf die Art ihrer Durchführung. Die folgende Darstellung kann daher nur als Ergebnis des Versuchs angesehen werden, aufgrund unterschiedlicher Berichte einen idealtypischen Verlauf zu rekonstruieren.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Nachdem der pir bzw. dede seinen Platz im meydan eingenommen hat, erscheinen die Diensthabenden,und als erste kultische Handlung wird das "Erwecken des Lichtes" (delil uyandırmak) durchgeführt. Danach wird der meydan für die übrigen talip geöffnet. In altersgemäßer Reihenfolge betreten nun die musahip-Paare den Raum, nachdem sie die Türschwelle geküßt oder sich vor ihr verbeugt haben. (In Gegenden, wo auch musahip-lose zur Versammlung zugelassen werden, folgen auf die musahip-Paare die talip mit ihren Ehefrauen). Man macht niyaz zum pir und nimmt die Plätze ein. Wie bei der musahip-Weihe beschrieben, wird in der Mitte des meydan eine Matte ausgebreitet - eine Handlung allerdings, die nicht allerorts befolgt wird.
Der pir bzw. dede läßt die musahip-Paare vortreten, welche in dar-Haltung vor ihm stehen, und befragt sie über ihr Verhalten im Verlaufe des vergangenen Jahres. Wenn keine besonderen Verfehlungen vorliegen, werden die musahip-Paare auf die Matte gelegt und die gleichen rituellen Handlungen vollzogen wie bei der musahip-Weihe, bei der sie ihr Gelübde (ikrar) ablegten. In Regionen, wo das Hinlegen nicht erfolgt, gehen die talip unter dem hochgehaltenen erkân (Holzstab, auch tarik, dernek, Zülfikar genannt) hindurch. Auf diese Weise gelten sie als "gesehen", und ihr ikrar gilt als bekräftigt und erneuert. Dort, wo auch Personen ohne bestehende musahip-Verbindung zu den Versammlungen zugelassen werden, wird jeweils ein Ehepaar auf die oben beschriebene Art "gesehen".

ORHAN überliefert folgende Rede, die ein dede während der Befragung an die musahip-Paare richtet: "Im Hohen Rat Allah Mohammed Alis steht ihr wie Mansur im dar, euer Gesicht ist auf der Erde, kommet gerade, sprechet wahr, kränket nicht das Herz des Freundes! Wenn ihr etwas vergossen habt, so füllt es wieder! Wenn ihr habt weinen lassen, so laßt wieder lachen! Auf eueren Rücken lastet die Quertasche der Schuld. Die eine Seite ist vorne, die andere hinten. Die vordere ist offen für uns, die hintere aber verborgen, die kennt nur ihr. Niemand

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

kennt besser die Schuld, die ihr begangen habt. Wenn sie voll ist, so ist hier der Platz der Göttlichen Wahrheit Mohammed Alis (Hak Mohammed Ali). Hier bleibt nichts verborgen und verschlossen. Was ihr verborgen habt, ist euer, was ihr berichtet, ist des Platzes (meydan). Schüttet es aus, gebt Rechenschaft ab, beginnt!" (69)

Wenn sich im Verlauf der Befragung herausstellen sollte, daß unter den talip Uneinigkeit und Zwietracht herrschen, so ist es die Aufgabe des versammlungsleitenden pir, die zerstrittenen Parteien miteinander zu versöhnen und somit die Einheit der Gemeinschaft wiederherzustellen. Gelingt dies nicht, müssen sie aus der Versammlung entfernt werden: Denn erst, wenn alle "Herzen vereint" sind, kann die eigentliche Zeremonie beginnen.

Über bekanntgewordene grobe Verfehlungen oder gar Kapitalverbrechen wird der pir durch den rehber in der Regel schon bei seiner Ankunft im Dorf unterrichtet. Je nachdem, ob mit langwierigen Verhandlungen gerechnet werden muß, kann der pir für die Lösung des Problems und für die Rechtsprechung eine besondere Versammlung, oft einen Tag vor der großen Zeremonie (birlik, görgü) einberufen. Häufig aber wird diese Versammlung, sorgu ayini (Befragungs-Zeremonie) oder auch düşkünlük meydanı (Platz der Exkommunikation) genannt, im Rahmen der Einheit - Zeremonie (birlik, görgü) abgehalten.

Die Art und Weise der Durchführung von sorgu ayini ähnelt einer weltlichen Gerichtsverhandlung. Im Falle von vorliegenden Beschwerden läßt der pir die Beschwerdeführer und deren Zeugen hervortreten. Nach ŞAPOLYOs Angabe werden diese vereidigt, indem sie dreimal unter dem erkân hindurchgehen und ihn an drei Stellen küssen, dabei jedesmal "Ya Allah, ya Mohammed, ya Ali!" rufend (70) Während der gesamten Verhandlung stehen Beschwerdeführer, Angeklagte und Zeugen im dar vor dem pir.
Die erhaltenen Aussagen deuten darauf hin, daß der pir vor der

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Rechtsprechung sich mit einigen angesehenen Mitgliedern der talip-Gemeinde berät. Nach ŞAPOLYO besteht die "Jury" aus dem çirağcı (Lampenwart), dem güzcü (Wächter) und aus der Frau des dede, ana baci (Mutter-Schwester) oder başı taclı bacı (Schwester mit Krone) genannt.(71) Während der pir und seine Helfer sich über Art und Schwere des Schuldspruchs beraten, werden von den zakir zu den Klängen des saz sog. düvazde (Lieder zu Ehren der zwölf Imame) gesungen. Bevor der pir seinen Entschluß kundtut, tragen die zakir einen Spruch vor, den ŞAPOLYO wie folgt wiedergibt:

Bu meydanda gerçek vardır yalan yok
Bu meydanda eğri bakan mervanlara aman yok
Hak kılıcı keskin olur mümin kalbı incitme!

/In diesem meydan gibt es nur Aufrichtige, keine Lügner
In diesem meydan gibt es keine Gnade für schielende mervan (72)
Das Schwert der Wahrheit ist scharf, kränke nicht das Herz des Gläubigen!/ (73)

3.3.1 Die Praxis der Rechtsprechung

Die Strafen, deren Verhängung der pir bzw. dede verfügen kann, richten sich nach der Schwere des Vergehens: Sie reichen von körperlicher Züchtigung in Form von Stockschlägen und Brandmarkungen über Geldstrafen bis hin zur Entfernung aus der Kultgemeinschaft. Bei der Verhängung von Geldbußen soll die materielle Situation der Betroffenen berücksichtigt werden. Nach übereinstimmenden Aussagen sollen schwere körperliche Strafen schon seit längerem nicht mehr praktiziert worden sein. Entscheidend bei der Verhängung von Strafen ist wohl auch der Umstand, ob der oder die Schuldige das Vergehen freiwillig eingesteht oder von anderen talip "angezeigt" wird.

Als "kleine Vergehen" (küçük suç), welche lediglich mit einigen Stockschlägen (sitem urmak, tarik çalmak) sowie geringen Geldbußen geahndet werden, gelten Unverträglichkeit mit Nach-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

barn, unbotmäßiges Verhalten Respektpersonen gegenüber, Lügen in wenig schwerwiegenden Fällen, Kränkungen und Beleidigungen, üble Nachrede u.ä.m.
Als "große Sünden" (büyük suçlar, günah-i kebâir) gelten u.a. Vergehen gegen die Prinzipien von musahiplik, Verrat des Geheimnisses, Abfall vom pir, Widerrufung von ikrar, Diebstahl, falsche Zeugenaussage, Mord oder Totschlag und nicht zuletzt Ehebruch bzw. unter Tabu fallende sexuelle Handlungen. Hierher gehören vor allem geschlechtliche Beziehungen zu Außenstehenden, aber auch mit einer verheirateten Frau aus den eigenen Reihen. Ob vor- und außereheliche sexuelle Kontakte generell unter die "großen Sünden" fallen, konnte nicht mit Sicherheit ermittelt werden.

Die Entfernung aus der Kultgemeinschaft, düşkünlük (Gefallen-Sein) gilt als die schwerwiegendste Strafe, die ein pir verhängen kann. Der Ausschluß bezieht sich zwar in erster Linie auf die kultischen Versammlungen, er zieht aber generelle soziale Ächtung nach sich. Mit einem düşkün (Gefallenen) sind jegliche sozialen oder wirtschaftlichen Kontakte untersagt, er gilt als jemand, dessen "Gesicht schwarz" ist (yüzü karadır). Dies ist zumindest idealiter der Fall; nach Aussagen älterer Gewährsleute wurde nur die Nichtzulassung zum cem konsequent befolgt, während der Bann im täglichen Leben teilweise lockerer gehandhabt wurde. Nichtsdestoweniger bedeutete düşkünlük einen bedeutenden sozialen Abstieg, auch wenn der Bann nach einiger Zeit aufgehoben werden konnte.
Die Dauer des Ausschlusses kann einige Jahre bis lebenslänglich betragen. Im letzteren Fall wird jemand, über den düşkünlük verhängt wurde, gezwungen, sein Dorf zu verlassen, da er keine Aussicht auf Wiedereingliederung in die Gemeinschaft hat. Aber auch im Falle einer Abwanderung besteht kaum die Möglichkeit, sich an einen neuen pir zu wenden und von ihm "die Hand zu nehmen". Denn zumindest als das System noch lückenlos funktionierte, wurden die Namen der mit lebenslangen düşkünlük Belegten an die ocak-Zentren weitergeleitet.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

NOYAN zitiert in seinem Artikel über düşkünlük einen von sechs mürşit aus den Gegenden Eskişehir, Seyitgazi, Ulubey und Nazılı unterzeichneten Rundbrief, der noch Ende der 60-er Jahre an alle rehber zur Kenntnisnahme verschickt wurde. In diesem Ahitnâme genannten Text werden die Grundsätze der Rechtsprechung festgelegt, wobei jedoch beachtet werden soll, daß Art und Weise der Rechtsprechung von Gegend zu Gegend variieren konnten. Im folgenden soll eine auszugsweise Übersetzung zum besseren Verständnis der Handhabung des Problems beitragen:

"- Wer vorsätzlich Ehebruch begeht (kasten zina eden), der soll als Strafe fünf Jahre düşkünlük erhalten und entsprechend seiner materiellen Lage Geldbuße entrichten. Nach Abzahlung der Strafe sollen achtzig Stockschläge erteilt werden.

(...)

- Jemand, der einen Diebstahl begeht, darf zwei Jahre nicht zur Versammlung zugelassen werden. Je nach Schwere des Diebstahls soll er den Gegenwert des gestohlenen Gutes zurückerstatten. Als Strafe soll ein Viertel des Wertes genommen werden.

- Wer jemanden ungerechtfertigt verleumdet, soll ein Jahr lang düşkün bleiben und je nach Schwere der Verleumdung zwischen 25 und 200 Lira Strafe zahlen.

- (...)

- Wer vorsätzlich einen Mord begeht, der darf nie wieder zu den Versammlungen zugelassen werden. Er wird nicht mehr gegrüßt. Wer aber in Verteidigung seines Lebens und seiner Ehre zur Waffe greift oder aus Versehen ein Unglück verursacht, gilt nicht als schuldig.

- Wer flucht oder beleidigt, mit oder ohne Grund, kann erst nach Zahlung einer Geldbuße von 100 Lira wieder zur Versammlung zugelassen werden.

- Ein rehber, der einen düşkün talip zur Versammlung zuläßt, bekommt vom mürşit die gleiche Strafe zugeteilt.

- Es gilt als Sünde (Schuld) sowohl für rehber wie für talip, sich in Rechtsfällen an äußere (d.h.offizielle) Gerichte zu

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

wenden. Rechtsfälle unter den rehber werden vom mürşit gelöst, solche unter talip vom rehber, wenn der mürşit nicht erreichbar ist. (...)
- Wenn jemand seine Tochter auf ihren Wunsch hin an einen Außenstehenden zur Frau gibt, so bleibt er fünf Jahre lang düşkün. Wenn der Schwiegersohn sich jedoch an ikrar bindet, so soll die Strafe aufgehoben werden.
- Ein rehber darf seinen Sohn oder Enkel nicht zum talip nehmen, dafür aber seinen Schwiegersohn.
- (...)
- Erhält ein rehber die Strafe von düşkünlük, so müssen seine talip bis zur Aufhebung der Strafe einem anderen rehber anvertraut werden.
- (...)
- Die Namen aller düşkün talip sollen an die rehber weitergegeben werden. Sie dürfen nicht zu den Versammlungen zugelassen werden. Wenn ein rehber Glücksspiel treibt oder sich so betrinkt, daß er seine Ehre als rehber verletzt, so soll seine Strafe vom mürşit bestimmt werden. (...)" (74)

Die Gelder, die als Buße eingenommen werden, sollen zu einem Teil dem rehber (andernorts pir bzw. dede) und dem mürşit zufallen, der verbleibende Anteil geht theoretisch an Arme und Bedürftige in der Gemeinschaft. Im Ahitnâme ist von je einem Drittel die Rede. (75)

Über drastische körperliche Strafen wie das Brandmarken der Arme von Dieben, das Zerschneiden der Oberarme mit einer Messerspitze bei Mördern, die Anbringung von Brandmalen auf der Zunge bei Verrätern des Geheimnisses bis hin zur Brandmarkung der Geschlechtsorgane bei Sexualdelikten (Ehebruch, Sodomie u.ä.) berichten SAPOLYO und NOYAN.(76)

Die Aufhebung der Strafe der Exkommunikation erfordert die Erlaubnis der höchsten zuständigen Autorität, des mürşit. Hat

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ein talip, der mit düşkünlük belegt wurde, von ihm die Einwilligung für die Aufhebung erhalten, wird er im Rahmen einer besonderen Zeremonie, düşkün görülme (das Gesehen-Werden von einem düşkün) genannt, erneut in die religiöse Gemeinschaft eingegliedert. Die Rituale, die hierbei befolgt werden, sind regional unterschiedlich. Sie stimmen jedoch darin überein, daß der düşkün-talip sich vor der Gemeinschaft demütigen und um Vergebung bitten soll. Nach einer aus der Gegend von Diyarbakır stammenden Information betritt der talip halbnackt, lediglich mit einem größeren Lendentuch (peştemal) oder einer Art Unterhose bekleidet, den meydan. Er küßt die Türschwelle und kriecht bis in die Mitte des Raumes, wo ihm zwei große Steine oder ein schwerer Behälter, gefüllt mit Wasser, um den Hals gebunden werden. So muß er sich auf erhitzte Kohlen stellen und um Vergebung seiner Sünde bitten.
In einer von NOYAn überlieferten Variante des düşkün görülme soll der talip beim Betreten des meydan nackt sein. Während der dede den bereits erwähnten Holzstab aus dem Futteral holt, legt der rehber den um Vergebung flehenden talip auf den Boden. Der dede schlägt nun mit dem Stab neunundneunzig Hiebe auf den Rücken des talip, während er dreiunddreißig Mal "Ya Allah, ya Mohammed, ya Ali!" ruft.(77) Auf diese Weise gilt die Sünde als getilgt und der Gefallene als "wieder auf den Weg getreten".

In der Vergangenheit sicherte die Errichtung einer eigenen Straf- und Schlichtungsinstanz dem Kızılbaş/Alevitum eine weitestgehende Rechtsautarkie. Mit ihrer Hilfe waren die Mitglieder dieser jahrhundertelang verfemten und ausgegrenzten Gemeinschaft in der Lage - und schließlich unter dem Zwang - ihre Angelegenheiten innerhalb der eigenen Reihen zu lösen. Gleichzeitig wirkte die Institution des düşkünlük Spaltungen innerhalb der Gruppe entgegen und sicherte somit deren Fortbestand. Denn die Verhängung von lebenslanger Exkommunikation bedeutete den sozialen Tod des Einzelnen, solange er keine Chancen hatte, sich in der Außenwelt zu integrieren.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Mit der Öffnung nach außen verlor - parallel zum Schwinden der Bedeutung der religiösen Autoritäten - auch die autarke Rechtsprechung an Bedeutung und Wirksamkeit. In unseren Tagen werden Rechtsstreitigkeiten sogar in den entlegendsten Dörfern vor weltlichen Gerichten ausgetragen.

Wie aus dem o.a. hervorgeht, war Exkommunikation die schwerste Strafe, über deren Verhängung die religiösen Autoritäten verfügten. Aber auch wenn die radikalste Form der Bestrafung - die Todesstrafe - nicht direkt praktiziert wurde, führte der soziale Druck nicht selten zum Suizid der Betroffenen.
Die überlieferten Fälle beziehen sich auf Ehebruch, insbesondere unter musahip, sowie auf außereheliche Verhältnisse.
NOYAN berichtet über eine Begebenheit, die sich vor etwa siebzig Jahren in einem Dorf bei Bergama abgespielt haben soll. Danach wurde ein Mann bestraft, der während einer religiösen Versammlung der Frau seines musahip gegenüber Annäherungsversuche zeigte. Die Art der Strafe wird von NOYAN nicht mitgeteilt, aber aus seinen vorausgehenden Erläuterungen geht hervor, daß es sich dabei um den Ausschluß aus der Versammlung gehandelt haben muß. Der Mann ertrug die Schande nicht und verübte Selbstmord, indem er sich von einer hohen Felswand in die Tiefe stürzte.(78)
Nach einem weiteren Bericht wurde eine Frau, deren Mann seinen Militärdienst absolvierte, von dessen musahip geschwängert. Sie wurde daraufhin von den Dörflern gemieden, niemand sprach mehr mit ihr, lediglich die Schwester ihres Mannes half ihr gelegentlich mit Lebensmitteln aus. Auch ihr vom Militär zurückkehrender Ehemann mied jeglichen Kontakt mit ihr. Nachdem die Frau ihr Kind zur Welt gebracht hatte, erhängte sie sich.(79)

Solche Fälle, die sich beliebig vermehren ließen, sind insofern aufschlußreich, weil sie ein Licht auf die besonderen Erwartungen werfen, welche an die musahip-Paare gestellt werden. Sie zeigen, daß Fälle von geschlechtlichen Annäherungen bzw. Verhältnissen wohl vorgekommen sind, und daß die Gesellschaft darauf bedacht war, sie nicht zur Regel werden zu lassen.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Spärlich begegnet man Berichten, die sich auf aktive Tötung beziehen. Bezeichnenderweise handelt es sich hierbei um Fälle, wo alevitische Frauen sexuelle Beziehungen zu Sunniten aufgenommen haben.
ROUX berichtet über die Tahtacı, daß sie ihren Frauen bei bekanntgewordenem Ehebruch mit Außenstehenden die Selbsttötung nahelegten. Weigerten sie sich, so wurden sie nach dem Beschluß eines "Tribunals" hingerichtet.(80) Aus dem Text geht leider nicht hervor, ob unter diesem "Tribunal" möglicherweise das sorgu ayini verstanden werden könnte.
Mir gegenüber gab ein Tahtacı-Informant lediglich an, daß in einigen Fällen die Tötung einer Frau, die mit einem Sunniten Ehebruch beging, als Waldunfall kaschiert worden sei.

Weder in den Buyruk noch in den von NOYAN bearbeiteten Handschriften taucht die Todesstrafe als mögliche Bestrafungsform auf. Möglicherweise handelt es sich bei den bekanntgewordenen Fällen um Ausnahmen, wie auch außereheliche Beziehungen zwischen Kızılbaş/Aleviten und Sunniten in der Vergangenheit wahrscheinlich nur selten vorkamen.

IV. Feste und Heilige Tage der Kızılbaş/Aleviten

Das persische Neujahr -Nevruz - wird unter den Kızılbaş/Aleviten Anatoliens am 9.März nach dem alten griechischen Kalender gefeiert. Die genaue Festsetzung des Datums nach dem neuen Kalender bereitet in den Dörfern gewisse Schwierigkeiten. Vielerorts wird Nevruz, auch Sultan Nevruz genannt, am 21. März begangen. Ebenso häufig konnte jedoch beobachtet werden, daß, ungeachtet der Kalenderänderung, die Feierlichkeiten weiterhin am 9.Tag des gleichen Monats stattfinden.
Die islamische Interpretation, welche die Kızılbaş/Aleviten diesem Tag beilegen, weist ihn als den Geburtstag Alis aus.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ERÖZ berichtet aber auch, daß die Tahtaci bei Silifke Nevruz als den Tag auffassen und feiern, an dem Alis Sohn Hüseyin geboren wurde.(1)
Trotz des offensichtlichen Bemühens, das Fest in die islamische Tradition einzureihen, hat der Nevruz-Tag seinen wohl ursprünglichen Charakter als Frühlingsanfangsfest beibehalten. Unter Kızılbaş/Aleviten der Gegend von Malatya wird Nevruz entsprechend als kiş bitti bayramı (Winterendfest) begangen.(2)
Auf der anderen Seite deuten Art und Weise der Feierlichkeiten darauf hin, daß wir es hier auch mit dem Fortleben von alten Ahnenkult-Ritualen zu tun haben. Die Feier der Neugeburt der Natur wird verbunden mit der zum Gedenken an die Ahnen.

Bereits am Morgen des Nevruz-Festes begeben sich die Familien in ihren besten Kleidern und mit Eßbarem sowie mit Raki oder Wein für den ganzen Tag bepackt auf den Friedhof. Besonders bei den Tahtacı ist es üblich, gekochte und buntgefärbte Eier zu verzehren; ein Brauch, der sicherlich zu dem häufigen Mißverständnis europäischer Reisender Anlaß gab, die Kızılbaş/Aleviten feierten das christliche Ostern. Ältere Tahtacı können sich jedoch noch erinnern, daß die Sitte des Eierkochens beziehungsweise Färbens am Nevruz-Tag früher nicht üblich gewesen sei. Sie äußerten selbst die Vermutung, man hätte den Brauch von den benachbarten Griechen übernommen.
Am Friedhof gruppieren sich die Familien um die Gräber ihrer Verwandten. Am Kopfende der Gräber werden in kleinen gemauerten Öfen Feuer angezündet, wo Kaffee oder Tee gekocht wird. Neuerdings benutzt man zu diesem Zweck auch mitgebrachte kleine Gaskocher.
Alte Tahtacı geben als Grund für die Feierlichkeiten an diesem Tag an, die Toten zu füttern, ihnen Getränke zu reichen und sie zu unterhalten.(3) Früher sollen Frauen bei den Gräbern laut weinend Klagelieder gesungen haben, ein Brauch, der heute nicht mehr befolgt wird. Ein Nevruz-Fest, an dem ich im Jahre 1982 im Tahtacı-Dorf Narlıdere teilnehmen konnte, war durch ausgelassene Fröhlichkeit gekennzeichnet. Nach dem Essen bei

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

den Gräbern begaben sich die Leute auf die Wiesen oberhalb des Friedhofs, wo der Rest des Tages mit Unterhaltung, Musik und vereinzelt mit Vorführen von sema verbracht wurde. Das Essen und Trinken von Tee und Raki wurde bis in die Abendstunden hinein fortgesetzt. Die Kinder und jungen Mädchen pflückten Blumen und banden sie zu Kränzen, die sie sich auf die Köpfe setzten.
Als ein besonderes Charakteristikum des Nevruz-Festes bei den Tahtacı kann das Drachensteigen erwähnt werden. Den ganzen Tag lang sieht man bunte, langschwänzige Drachen über dem Dorf schweben, die von Jungen und jungen Männern hochgelassen werden.
Dem Drachensteigen wird von den Tahtacı - zumindest heute - keine wie auch immer geartete religiöse Bedeutung zugeschrieben. Die Tatsache aber, daß an diesem Tage das erste Mal im Jahr die Drachen hochgelassen werden, und es als besonderes Kennzeichen des Nevruz-Festes gilt, könnte u.U. auf einen ähnlichen mythischen Ursprung hindeuten wie das Aufstellen von Schaukeln bei den Nusayri an diesem Tag.(4)
Die Nusayri feiern Nevruz am Tag der Frühlings-Tagundnacht-Gleiche, am 4. April.
Während das Nevruz-Fest bei den Tahtacı auch in unseren Tagen noch feierlich begangen wird, hat der Tag seine einstige Bedeutung bei den meisten Kızılbaş/Aleviten Anatoliens verloren.

Ein weiteres Frühlingsfest, der sog. Hidirellez-Tag, wird um den 6.Mai herum landesweit begangen. Der gleiche Tag, nach griechischer Zählung der 23.April, wird von den Christen als der Heilige-Gregor-Tag in ähnlicher Art und Weise wie bei den Moslems gefeiert.
Hidirellez wird begangen in der Erinnerung an den Heiligen Hizir, von dem man glaubt, daß er aus dem Wasser des Lebens getrunken und zur Unsterblichkeit gelangt sein soll. Von Zeit zu Zeit, besonders aber im Frühjahr, erscheint er unter den Menschen; überall dort, wo er im Vorbeigehen die Erde berührt, erweckt er die schlafende Natur wieder zum Leben. Hizir bringt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Fruchtbarkeit, Überfluß und Glück: Ihm persönlich zu begegnen, bedeutet, das ganze Jahr hindurch im Überfluß zu leben.

Die Hidirellez-Feierlichkeiten ähneln stark denen, die von den Kızılbaş/Aleviten am Nevruz-Tag begangen werden. Während Nevruz jedoch ausschließlich von ihnen gefeiert wird, ist das Hidirellez-Fest ein gesamtanatolisches Phänomen.
Am Morgen von Hidirellez begeben sich alle auf die noch unbebauten Felder. Nach GÜNGÖR soll man an diesem Tag weiße Kleider tragen, ein Brauch, der heute kaum mehr Gültigkeit hat.(5)
Auf den Feldern werden Blumen und Pflanzen gesammelt, die aufgegossen ein zuverlässiges Heilmittel gegen jede Art von Krankheit ergeben. Es werden Schaukeln aufgestellt, man singt, spielt und tanzt.
Im Unterschied zum Nevruz-Fest wird an diesem Tag in der Regel auch ein junges Lamm geschlachtet. GÜNGÖR bemerkt, daß die Sitte, an diesem Tag Lamm zu essen, so tief verwurzelt sei, daß selbst Familien, die es sich sonst im ganzen Jahr nicht leisten können, Fleisch zu essen, es am Hidirellez auf keinen Fall versäumen würden.(6)
Es ist zweifellos nicht zu weit hergeholt, in den Feierlichkeiten am Nevruz- und Hidirellez-Tag ein Nachklingen der alttürkischen Frühlingsfest-Traditionen zu erblicken.(7)

Als weiteres wichtiges Fest unter den Kızılbaş/Aleviten bleibt noch das sog. Aşure-Fest zu erwähnen, das im Anschluß an das zwölftägige Fasten im Muharrem gefeiert wird.
Muharrem, der schiitische Trauermonat, wird unter den anatolischen Kızılbaş/Aleviten nicht in der extatischen Form begangen, wie dies im allgemeinen bei den Schiiten üblich ist.
Idealiter wird an 12 Tagen von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang gefastet. Aber auch nach dem "Eröffnen des Fastens" (oruç açma) achtet man darauf, daß in dieser Zeit nach Möglichkeit keine tierische Nahrung wie Fleisch, Fisch oder Eier aufgetischt werden. In vielen Gegenden wird während Muharrem kein Wasser, sondern nur Ayran oder Obstsäfte getrunken. Dies geschieht in

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Erinnerung an die Durstqualen der Märtyrer von Kerbala. In dieser Zeit sind die Gläubigen gehalten, sich weder zu waschen, noch ihre Wäsche und Kleider zu wechseln.
Der Fastenabbruch nach Sonnenuntergang beginnt - zumindest bei den Tahtacı - mit dem Lecken von Salz. Erst nachdem dann noch Tee oder Kaffee getrunken wurde, ist es angebracht, mit dem Essen anzufangen.(8).
Vielerorts ist es üblich, den Fastenabbruch am Abend auf dem Friedhof, am Grabe eines nahen Verstorbenen, zu begehen.
Der wichtigste Fastentag ist der zehnte, der in Erinnerung an Hüseyin begangen wird. Auch solche, die es sonst mit dem Fasten nicht so ernst nehmen, halten diesen Tag ein.(9)
In unseren Tagen wird das Fasten im Muharrem kaum mehr eingehalten, und wenn, dann nur von Mitgliedern der älteren Generation. Aber auch dort konnte eine sehr lockere Handhabung beobachtet werden: Es scheint keine gesellschaftliche Kontrolle bezüglich des Fastens zu erfolgen, wie sie vergleichsweise unter sunnitischen Dorfbewohnern existiert. Es bleibt jedem überlassen, entsprechend seinen Fähigkeiten drei, fünf oder auch zwölf Tage zu fasten.
In der Nacht des 11. oder 12.Tages wird die sog. Aşure-Suppe gekocht, welche aus zwölf verschiedenen Zutaten besteht. Die zwölf Fastentage wie die zwölf Zutaten der Aşure-Suppe stehen für die zwölf schiitischen Imame.

MELIKOFF ist der Ansicht, daß das Fasten im Muharrem erst in der safavidischen Epoche in Anatolien eingeführt wurde. Dagegen sei das Hızır-Fest wesentlich älteren Ursprungs (10)
MELIKOFF unterscheidet allerdings zwischen dem Hızır-Fest und dem oben beschriebenen Hidirellez-Fest. Ersteres wird nach ihrer Angabe bei den persischen Ali-i Hakk sechs Wochen vor Nevruz im Februar begangen und fällt mit dem alten türkischen und chinesischen Neujahr zusammen. (11) Die von ihr beschriebenen Bräuche an diesem Hızır-Tag sind denen der am Hidirellez beobachteten sehr ähnlich.
Für ein besonderes Hızır-Fest vor Hidirellez bei den anatoli-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

schen Kızılbaş/Aleviten konnte ich keine weiteren Belege finden. Lediglich GÖLPINARLI erwähnt kurz ein dreitägiges Hızır-Fest im Februar, ohen jedoch nähere Angaben hierüber zu machen. (12)

V. Die besondere Stellung der Frau im Kızılbaş/Alevitum

Die Stellung der Frau im sozial-religiösen Leben der Kızılbaş/Aleviten ist nicht nur im Vergleich zu ihren sunnitischen Nachbarn bemerkenswert. Die volle Kultfähigkeit, welche die Frauen hier genießen, erreichen sie - mit Ausnahme vielleicht der Ahl-i Hakk - auch nicht in vergleichbaren esoterischen Glaubensgemeinschaften des vorderasiatischen Raumes.
Gäbe es nicht die Einschränkung, daß die Ämter in der religiösen Hierarchie ausschließlich in der männlichen Linie weitergegeben werden, könnte man die Stellung der Frau im kultischen Leben der Kızılbaş/Aleviten als gleichberechtigt ansehen.

Wie gezeigt wurde, haben die weiblichen Mitglieder der Gemeinde während den religiösen Versammlungen eine wichtige Rolle zu spielen. Der Frau des dede bzw. pir kommen teilweise sogar ähnliche Aufgaben wie ihm selber zu, wie z.B. nach der musahip-Weihe, wo es der ana bacı zufällt, die neuen musahip-Frauen den zwölf Diensthabenden vorzustellen.
Die der Frau zukommende Bedeutung äußert sich auch darin, daß die ana bacı in die Beratungen über die Entscheidungen bei Gesetzesbrüchen miteinbezogen wird.
In diesem Zusammenhang gehört des weiteren der Umstand, daß ein Mann nur mit seiner Frau zusammen die volle Kultfähigkeit erlangen kann, wie auch, daß die Ehefrauen in die musahip-Beziehung miteinbezogen sind.

Es gibt im Kızılbaş/Alevitum keine religiösen Überlieferungen, die für eine Bestätigung der Minderwertigkeit der Frau dem Manne gegenüber herangezogen werden könnten, was durchaus kei-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ne Selbstverständlichkeit ist, betrachtet man die diesbezüglichen Traditionen anderer - moslemischer, christlicher oder auch heterodoxer - Glaubensgemeinschaften.
Die Ausführungen der Buyruk beziehen sich ausnahmslos auf alle talip ohne Unterscheidung der Geschlechter. Wenn die Frau überhaupt besondere Erwähnung findet, dann wird sie mit der unter Kızılbaş/Aleviten üblichen Bezeichnung bacı (Schwester) bedacht. Das Ideal der Einheit aller Seelen in der gläubigen Gemeinschaft bezieht beide Geschlechter mit ein.
An einigen Stellen der Buyruk wird die Vorstellung, die Frau wäre für den Mann erschaffen worden, mit Bestimmtheit abgelehnt: "Manche Unwissenden meinen, die Frau wäre für den Mann erschaffen (Bazi cahiller derler ki, dişi kulu erkek için halk etti). (1)
Ebenso wird die Gleicheit von Mann und Frau in den cem gefordet: "Und wenn cem ist, so soll es zwischen Mann und Frau keinen Unterschied geben (Bir yere cem olunca, erkek dişi fark olunmayıp). (2)

Die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau in der Religion findet im sozialen Leben jedoch nicht ihre volle Entsprechung. Die alevitische Gesellschaft ist weit davon entfernt, eine Gesellschaft der egalitären Geschlechterbeziehungen zu sein. Sie weist die gleichen patriarchalen Strukturen auf, wie die sie umgebende sunnitische Gesellschaft. Verglichen mit ihren sunnitischen Geschlechtsgenossinnen hat die alevitische Frau im täglichen Leben jedoch weitaus größere Freiheiten. Dies läßt sich rein äußerlich schon an dem Fehlen des Verschleierungsgebots ablesen. Bereits frühere Reisende berichteten mit Erstaunen über die unverschleierten Frauen der Kızılbaş/Aleviten, wie über die Tatsache, daß sie fremden Männern gegenüber frei und selbstbewußt auftraten. In der Tat ist die in islamischen Ländern übliche Scheu und Zurückhaltung unter den Frauen der Kızılbaş/Aleviten weniger stark ausgeprägt. Gleicherweise ist die Trennung der Geschlechter im Alltagsleben - analog zu den religiösen Versammlungen - wenn auch nicht ganz aufgehoben, so doch stark abgeschwächt. Innerhalb der Familie nehmen Männer

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

und Frauen gemeinsam an den Mahlzeiten teil, bei geselligen Versammlungen sind beide Geschlechter anwesend. Lediglich in der Sitzordnung kommt die Trennung zum Ausdruck. Wie während den cem wird auch bei profanen Feierlichkeiten gemeinsam getanzt und der Genuß von Alkohol ist beiden Geschlechtern gleichermaßen erlaubt.

Die relativ freie Stellung der Frauen im Kızılbaş/Alevitum kann m.E. auf alttürkische Traditionen zurückgeführt werden, welche die Kızılbaş/Aleviten mehr als ihre stärker unter den Einfluß des Islam geratenen Landsleute im allgemeinen bewahrten.
Bereits frühe moslemische Reisende, die mit Türkvölkern in Berührung kamen, welche nicht, oder nur oberflächlich islamisiert waren, registrierten mit Unbehagen die Freizügigkeit der Frauen ihrer Gastgeber. Ibn Fadlan, der im 10.Jahrhundert unter den Oghuzen und den Wolga-Türken weilte, sah sich gezwungen, die Frauen, die bei den Gastmahlen anwesend waren, zu ignorieren, indem er ihnen wenigstens den Rücken zukehrte (3). Auch die bei den alten Türken übliche Sitzordnung, wonach sich Frauen auf der einen, Männer auf der anderen Seite des Zeltes befanden, finden wir bei den cem der Kızılbaş/Aleviten wieder.

Das Gebot der Monogamie bei gleichzeitigem Verbot der Scheidung sichert den Frauen der Kızılbaş/Aleviten eine bessere soziale Stellung. Sie können nicht, wie die Frauen im sunnitischen oder auch schiitischen Islam, verstoßen werden, es sei denn, mit ausdrücklicher Genehmigung der geistigen Oberhäupter. Diese wird jedoch nur in besonderen schwerwiegenden Fällen, wie z.B. erwiesenem Ehebruch, erteilt. Die Mißachtung des Scheidungs- bzw. Verstoßungsverbots zieht den Ausschluß aus der Gemeinschaft nach sich.
Daß es in letzter Zeit trotzdem vereinzelt Fälle von Polygynie gegeben hat, wird von den Leuten selbst auf den allgemeinen Zerfall der alten Ordnung zurückgeführt.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Das Monogamiegebot und die Verwerfung der Scheidung kann wahrscheinlich auf christlichen Einfluß zurückgeführt werden, während Ehebruch auch bei den alten Türkvölkern mit unnachgiebiger Strenge bestraft wurde. Ibn Fadlan berichtet bereits über die grausame Hinrichtungsmethode, die an Ehebrechern - an Männern wie Frauen - geübt wurde. (4) Daß diese Tradition bei den Kızılbaş/Aleviten nachklingt, wurde bereits bei der Behandlung von düşkünlük gezeigt.

Vor dem Hintergrund der traditionellen Stellung der Frau im Kızılbaş/Alevitum ist es zu verstehen, daß hier die Bereitschaft, Mädchen eine Ausbildung über die bis jetzt obligatorischen fünf Grundschuljahre hinaus zu gewähren, weitaus größer ist als vergleichsweise unter traditionell eingestellten Sunniten.
Der große Heilige Hacı Bektaş wird von den Kızılbaş/Aleviten als früher Vorkämpfer für die Sache der Frauen angesehen. Ihm wird der Spruch zugeschrieben, daß ein Volk, das seine Töchter nicht ausbildet, sich nicht weiterentwickeln wird.

VI. Das Verhältnis zwischen Kizilbas/Aleviten und Sunniten

Das Verhältnis zwischen den beiden großen Glaubensgemeinschaften war jahrhundertelang von gegenseitigem Mißtrauen und Verachtung geprägt. In dieser Hinsicht haben auch die umwälzenden Veränderungen im Zuge der republikanischen Reformen keine grundlegenden Veränderungen herbeigeführt. Noch heute wird man von wohlwollenden Sunniten gewarnt, Kızılbaş-Dörfer aufzusuchen, angesichts der Unannehmlichkeiten und Gefahren, die einem dort drohen würden. Die Vorurteile, die sich hauptsächlich auf das sexuelle Verhalten der "Ketzer" beziehen, sitzen zu tief, um innerhalb von wenigen Jahrzehnten ausgeräumt werden zu können. Die Mehrheit der Sunniten ist heute noch überzeugt, daß bei den Zusammenkünften der Kızılbaş/Aleviten, wo Frauen und Männer nächtens zu kultischen Feiern sich einfinden, es zu züglelosen

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

geschlechtlichen Vereinigungen käme. Wie BUMKE es treffend formulierte, waren "die von beiden Geschlechtern besuchten religiösen Versammlungen der Alevi Anknüpfungspunkt für allerlei projektive Phantasien, die auch im zwanghaften Spiel der Imagination europäischer Reisender (und derer die sie exzerpierten) fortlebten, und die besagen, sie kennten weder Schwester noch Mutter, d.h.,sie würden sie während ihrer nächtlichen Feiern im biblischen Sinn 'erkennen'." (1)

Zu den stereotypen Vorwürfen gegen die Kızılbaş/Aleviten gehört des weiteren die Unterstellung, sie würden Ehen zwischen Geschwistern gutheißen und auch praktizieren. Trotz ihrer Nichtbeweisbarkeit fand diese Behauptung auch in die europäische Literatur Eingang und gab zur kulturhistorisch begründeten Herleitung dieser vermeintlichen Praxis aus altpersischen Traditionen Anlaß.(2)

Da die Kızılbaş/Aleviten die fünf Pfeiler des Islam nicht anerkennen, werden sie - trotz ihres gegenteiligen Selbstverständnisses - von ihrer Umwelt nicht als Muslime akzeptiert.
Mit besonderem Abscheu erfüllt strenggläubige Sunniten ihre Mißachtung der von der Religion geforderten Reinheit. Die Tatsache, daß die Kızılbaş/Aleviten die rituelle Waschung nach dem Geschlechtsverkehr nicht befolgen, macht sie in den Augen ihrer muslimischen Nachbarn unrein. Hierin ist auch die Weigerung begründet, von ihnen geschlachtete Tiere zu verzehren. begründet.

Die Ablehnung, die ihnen aufgrund der massiven Vorbehalte ihre Rechtgläubigkeit und Moral betreffend entgegengebracht wird, macht es Kızılbaş/Aleviten heute noch schwer, in der sunnitisch dominierten Außenwelt Fuß zu fassen. Beim Bekanntwerden ihrer Zugehörigkeit zu dieser verfehmten Minderheit werden ihnen häufig Arbeits- und Ausbildungsplätze verweigert bzw. gekündigt. Hinzu kommt ihre - in der Regel nicht unbegründete - Assoziierung mit linken politischen Ideologien, die eine Integration auf gesamtgesellschaftlicher Ebene über den religiösen Aspekt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

hinaus erschwert.
Das über Jahrhunderte lang befolgte schiitische Gebot der takiya hat seine Gültigkeit bis heute nicht eingebüßt. In der Regel verheimlichen die Kızılbaş/Aleviten in sunnitischer Umgebung ihre Herkunft, um nicht die feindselige Haltung ihrer Arbeitskollegen und Nachbarn herauszufordern. Eine langsame Aufgabe dieser Haltung ist nur in intellektuellen und linksorientierten Kreisen zu beobachten. Hierfür ist wiederum die bereits an anderer Stelle beschriebene Identifizierung alevitischer Traditionen mit sozialistischen und revolutionären Ideologien verantwortlich.

Auf die Ablehnung und Ausgrenzung seitens der sunnitischen Außenwelt reagierten die Kızılbaş/Aleviten mit Gegenmaßnahmen. Im Bewußtsein ihrer Auserwähltheit als Angehörige der "Erretteten Gemeinschaft", die ihnen den Besitz des wahren göttlichen Geheimnisses garantiert, hat sich im Kızılbaş/Alevitum ein Bewußtsein der Überlegenheit gegenüber den Sunniten entwickelt. In den Augen der Kızılbaş/Aleviten gelten die Sunniten als Parteigänger des Erzfeindes aller Schiiten, Yezid. Sie werden nahezu mit diesem identifiziert, was in der für Sunniten üblichen Spottbezeichnung "Yezid" zum Ausdruck kommt. Ihre Einstellung den Sunniten gegenüber verdeutlicht auch der Ruf, der während der cem im Anschluß an die Gebete immer wieder ausgestoßen wird: Verflucht sei Yezid, verdammt die Ungläubigen! (Lanet Yezide, yuf münkire!)
Grundsätzlich ist unter Kızılbaş/Aleviten eine spöttische, leicht herablassende Haltung gegenüber der sunnitischen Religiösität zu beobachten. Ihr Eifer, den Glauben durch formelle Übungen, wie Moscheebesuche und Gebete zu bekunden, werden belächelt. Die Religion der Sunniten ist die der Zunge, ihr Gott ähnelt einem Krämer und Betrüger. Diese Einstellung wird durch zahlreiche nefes illustriert, welche die orthodoxe Gottesvorstellung karikieren, wie auch folgendes Gedicht eines anonymen Kızılbaş-Dichters:

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Yeri göğü ins ü cinni yarattın
Sen ey mimarbaşı eyvancı mısın
Ayı günü çarhı burcu var ettin
Ey mekân sahibi rahşancı mısın

/Du hast Erde und Himmel, Menschen und Geister erschaffen
Bist du denn Baumeister, Palästemacher
Du hast Mond, Sonne, Himmel und Lüfte hervorgebracht
Bist du denn Besitzer von Raum, ein Glanzmacher?/
(...)
Kullanırsın kanatsızca rüzgarı
Kürekle mi yaptın sen bu dağları
Ne yapıp ne öldürürsün sağları
Can verip alırsın sen cancı misin

/Du benutzt die Winde ohne Flügel
Hast du denn diese Berge mit der Schaufel hochgetürmt
Was erschaffst und tötest du die Lebenden
Du gibst und nimmst die Seele, bist du Seelenmacher?/
(...)
Esirci misin koydun cahime Arap
Hoca mısın okur yazarsın kitap
Aslın kâtip midir görürsün hesap
Ihtisabın mı var yok hancı mısın

/Bist du Sklavenhändler, daß du den Araber in die Hölle stecktest
Bist du Lehrer, daß du Bücher schreibst und liest
Stammst du ab aus Schreibergeschlecht, daß du abrechnest
Verfügst du über Steuern, bist du Herbergswirt?/
(...)
Beni affeylesen düşen mi şandan
Şahlar bile geçer böyle isyandan
Ne dökülür ne eksilir haznenden
Affetsen olmaz mi noksancı mısın

/Wenn du mir verzeihst, was tut es deinem Ruhm
Sogar Schahs gehen durch solche Sünden
Was wird schon dadurch weniger in deiner Schatzkammer
Ist es denn nicht möglich zu verzeihen, bist du Mängelbuchhalter?/
(...) (3)

Auch folgendes nefes von Kaygusuz Abdal variiert das alte Thema der Vermenschlichung Gottes und zählt zu den bissigsten Zeugnissen dieser Art:

Yücelerden yüce gördüm erbapsın sen koca Tanrı
Alem okur kalem ile sen okursun hece Tanrı

/Ich sah hoch über die Erhabenen, du bist der sachkundige Schöpfer, großer Gott
Die Welt liest mit Worten, du liest die Silbe, Gott/

Erliği ile anılır filân deyü
Anan yoktur baban yoktur sen benzersin ... Tanrı

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

/Der Helden erinnert man sich als Sohn von dem und dem
Du hast weder Mutter noch Vater, du ähnelst einem (Bastard) Gott/

Kıldan köprü yaratmışsın gelsin kulum geçsin deyü
Hele biz şöyle duralım yiğit isen geç e Tanrı

/Aus einem Haar schufst du eine Brücke und sagtest, komm mein Sklave, geh hinüber
Laßt uns hier stehenbleiben, wenn du ein tüchtiger Kerl bist, so gehe Du, Gott/

(...) (4)

In der Vergangenheit, als das gesamte sozial-religiöse Gebäude des Kızılbaş/Alevitums noch intakt war, verhinderten religiös formulierte Tabus eine Interaktion mit der sunnitischen Außenwelt. Es war weder erlaubt, mit Sunniten Heiratsallianzen eingzugehen, noch mit ihnen in andere soziale Kontakte zu treten. War eine Reise in sunnitisch dominierte Gebiete unvermeidlich, so bedurfte sie der Genehmigung der dede; hinterher mußte während der cem eine Art Reinigungszeremonie vollzogen werden, ebenso wie nach Ableisten des Militärdienstes. Aber auch die Gewährung von Gastfreundschaft an Sunniten war untersagt. Die Nichtbeachtung dieser Tabus zog Strafen nach sich. Wenn eine Bewirtung sich nicht vermeiden ließ, so wurde streng darauf geachtet, daß alles, was von den Fremden benutzt wurde, der Vernichtung anheimfiel. So wurden Teller und Gläser, welche ein Sunnit gebrauchte, zerbrochen oder zumindest vierzigmal gewaschen. Ebenso mußten Bettwäsche wenigstens so oft gewaschen werden, bevor sie wieder als rein gelten konnten. Eine alte Tahtacı-Frau, die mich in ihr Haus aufnahm, bedeutete mir, daß sie sich in ihrer Jugend hierfür eine wenigstens einjährige düşkünlük-Strafe eingehandelt hätte. Dies deutet auf eine lockere Handhabung des Meidungsgebots, wobei jedoch zu bedenken ist, daß im gleichen Dorf Sunniten gegenüber auch heute noch eine stärkere Zurückhaltung geübt wird.

Im allgemeinen kann gesagt werden, daß, auch wenn die Ab- und Ausgrenzungsmechanismen an Strenge verloren haben, das Verhältnis zwischen Sunniten und Kızılbaş/Aleviten - insbesondere in den unteren sozialen Schichten - immer noch von Mißtrauen und Vorurteilen geprägt ist.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Der - früher allgemein übliche - ungekürzte Oberlippenbart der Kızılbaş/Aleviten ist symbolische Ausdrucksform der Abgrenzung gegenüber der Außenwelt. Er ist Versinnbildlichung der Verschwiegenheit: Der tief bis in die Mundwinkel hinabreichende Bart symbolisiert die Schließung des Mundes und deutet somit die Wahrung des Geheimnisses und das Verbergen des Glaubens an. Gleichzeitig gilt die Form der Barttracht als Symbol des Namens Ali: Sie ähnelt dem letzten Buchstaben des Namens in arabischer Schrift, ي (ya), in umgekehrter Form.
Da diese Barttracht "seinen Träger aber ebenso als Häretiker ausweist wie seine Abscheu vor dem Hasenfleisch" (5), wird sie von Kızılbaş/Aleviten, die außerhalb einer alevitischen Gemeinschaft in sunnitisch dominierten Gegenden leben, heute kaum noch getragen. Lediglich Mitglieder der politisch bewußten jüngeren Generation tragen ihn provokativ-selbstbewußt. Daß diese Barttracht insbesondere in der Phase der politischen Polarisation der 70-er Jahre auch von der sich sozialrevolutionär begreifenden nicht-alevitischen Jugend übernommen wurde, zeugt wiederum von der Verknüpfung "linker" Ideologien mit den historischen Traditionen des Kizilbas/Alevitums.

VII. Vor- und außerislamische Elemente in den Ritualen der Kizilbas/Aleviten

1. Mittelasiatische Anklänge

Weisen Weltbild und Glaubensvorstellungen starke Einflüsse der islamischen Mystik und der extremen Schia auf, so finden sich bei einer Reihe von Ritualen der Kizilbas/Aleviten Spuren vorislamischer religiöser Vorstellungen und Handlungen. Am deutlichsten lassen sich dabei Parallelen zu der vorislamischen Kultur türkisch-mongolischer Gruppen in Zentral- und Mittelasien ausmachen.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

1.1 Die Bedeutung der Türschwelle

Die Türschwelle wird unter den anatolischen Kızılbaş/Aleviten in besonderen Ehren gehalten: Hierauf deuten die aufwendigen Begrüßungsrituale, denen sich alle beim Betreten des meydan unterziehen sowie das allgemein gültige Verbot, sich auf die Türschwelle zu setzen oder darauf zu treten.
Die der Türschwelle erwiesene Achtung läßt sich mit dem Glaubenskomplex der Kızılbaş/Aleviten, so wie er sich uns in seiner Gesamtheit darstellt, nicht in Einklang bringen. Die Erklärungen, welche für die Verehrung der Schwelle gegeben werden, lassen das Bemühen sichtbar werden, diese Tradition in ein islamisches Gewand zu kleiden: "One explanation of this (...) is that since Ali is the Gateway or Door of the City of Knowledge any doorway is symbolic of Ali's spiritual significance in life. One side of the door is said to represent Hasan, the other side Hüseyin; the top stands for Muhammed and the bottom threshold for Fatma". (1)
Nach einer anderen Erklärung berührt man die Türschwelle nicht mit den Füßen, da zwei früh verstorbene Kinder Ali's, Himmet und Mürvet, an beiden Seiten einer Schwelle begraben worden seien. Analog zu dieser Tradition wird in einigen Regionen die Innenseite der Tür Mürvet, die Außenseite Himmet genannt. (2)

Der Ursprung des Brauches, die Schwelle nicht zu betreten, dürfte jedoch auf alte mittelasiatische Glaubensvorstellungen zurückzuführen zu sein, die mit den sog. Türgeistern zusammenhängen. (3) Bereits im 13.Jahrhundert weisen europäische Berichte auf die besondere Rolle hin, welche die Türschwelle bei den Mongolen spielte. "In the Journal of Friar William, who between the years 1253 and 1255 went on an embassage from the Pope to the court of Sartach, commander of Tartar troops in Russia, there is the following statement: 'They warned us to take heed that in going in, and coming out, we touched not the threshold of the house'." (4)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

1.2 Prüfung des Opfertiers und Behandlung der Opferknochen

Das bei der jährlichen großen ayn-i cem (birlik, görgü) zu opfernde Tier muß männlich, kräftig und frei von körperlichen Makeln sein. Bevor es zum Schlachten freigegeben wird, muß das Tier bestimmte Zeichen als Beweis dafür erbringen, daß es als Opfer angenommen wurde. Das Prüfen der Gefälligkeit des Opfers ist eine weit verbreitete Sitte; sie ist auch bei den Opferritualen der altaischen Völker allgemein üblich gewesen. So wurde z.B. bei den Gelben Uiguren das Erschauern des Opfertieres als Zeichen seiner Annehmbarkeit angesehen. (5) Als solches betrachten auch die Tahtacı das Sich-Schütteln des zu opfernden Schafbocks.

Ebenso finden die besonderen Gebote, welche die anatolischen Kızılbaş/Aleviten beim Zerteilen des Opferfleisches und bei der Behandlung der Opferknochen befolgen, bei den altaischen Türkvölkern ihre Entsprechung. So wird hier wie dort peinlich genau darauf geachtet, daß beim Zerstückeln des Tierkörpers nicht der kleinste Knochen zerbricht oder sonstwie beschädigt wird, weshalb die Fleischteile nur in den Gelenken getrennt werden dürfen. (6) Bei vielen Türkvölkern der Altais werden die säuberlich abgetrennten Knochen aufbewahrt und in gebührender Weise "bestattet".
Von den Kızılbaş/Aleviten kennen wir nur die Sitte, die Knochen, häufig in die abgezogene Haut gewickelt, an einem unzugänglichen Ort zu begraben. Bei den altaischen Völkern kommt neben dem Vergraben auch die Bestattung der Knochen auf eigens errichteten, erhöhten Gestellen vor. (7)
Der Ursprung solcher Handlungen dürfte wohl in der für Jägerkulturen charakteristischen Vorstellung zu suchen sein, wonach das erlegte oder geopferte Tier "aus seinen Knochen wiedergeboren werden kann." (8)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

1.3 Alkoholgenuß während der religiösen Zeremonien

Der Genuß von berauschenden Getränken wie Wein oder Raki (Anisschnaps) gehört, von wenigen regionaltypischen Ausnahmen abgesehen, zu den wesentlichen rituellen Handlungen, die während der ayn-i cem befolgt werden.
Das Getränk, im Sprachgebrauch der Kızılbaş/Aleviten dolu genannt, gilt als hak dolusu (Getränk der -göttlichen- Wahrheit) oder aşk dolusu (Getränk der Liebe). Sein Gebrauch wird auf die Ereignisse während der Versammlung der Vierzig zurückgeführt, wo Mohammed erst nach dem Genuß von Traubensaft die göttliche Natur Ali's erkannte. Entsprechend wird dolu als Mittel zur Erlangung von Gotteserkenntnis begriffen.
Eine Strophe in Hatayi s nefes illustriert diese Vorstellung auf eindrucksvolle Weise:

Aşkın şerbetinden içtim hâk oldum
Kudretten donumu giydim pâk oldum
Hem Hakk'a ulaştım hem de Hak oldum
Anin için îrâd etmem ölümü

/Ich trank das Getränk der Liebe und wurde zu Staub
Aus Gottes Allmacht trug ich mein Gewand und wurde rein
Ich gelangte zu Gott und wurde Gott selbst
Daher kann ich von meinem Tod nicht sprechen/ (9)

In der europäischen Literatur überwiegt die Tendenz, in den kultischen Versammlungen - nicht zuletzt aufgrund des Weingenusses - die Fortsetzung altchristlicher Abendmahlsfeiern zu sehen.(10) Solche Vergleiche konnten m.E. jedoch nur vor dem Hintergrund lückenhafter Kenntnisse über den tatsächlichen Verlauf der während der ayn-i cem befolgten Handlungen entstanden sein. So veranlaßt die aus alten Reiseberichten entnommene Mitteilung, wonach "bei den religiösen Zusammenkünften der Kysylbasch ... Brot und Wein (aus einem Becher) gereicht" werden, MÜLLER zu der Annahme, daß es sich hierbei "um Reste christlicher Abendmahlsfeiern" handelt.(11)
Abgesehen davon, daß die Darreichung von Brot nirgends bestätigt wird, deuten weder Art und Weise des Weingenusses noch

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

die Inhalte, die mit ihm verknüpft werden, auf die Eucharistie hin. Dagegen scheint es berechtigt, einige bei der Verteilung des alkoholischen Getränks - das keineswegs immer Wein sein muß, ebensooft begegnet man dem Genuß von Schnaps - befolgten Rituale vor dem religiösen und kulturellen Hintergrund der aus Mittelasien eingewanderten Türkstämme zu untersuchen.

So kennen wir von den Nomadenvölkern des altaischen Raumes die Sitte, während des Verzehrs des Opferfleisches Branntwein zu trinken, wobei vor dem Trinken bestimmte Rituale befolgt werden müssen. Über das sog. Frühlingsfest der Jakuten wird z.B. berichtet, daß dort Pferde oder Ochsen geopfert und danach reichlich Kumys (gegorene Stutenmilch) getrunken wird: "Das Trinkgelage beginnt am Nachmittag, wobei sich eigens dazu gewählte Amtspersonen mit einer Schale in der Hand und mit dem Gesicht nach Osten neben das Feuer stellen. Jeder hebt zunächst seine Schale mehrmals hoch und gießt Kumys in das Feuer zu Ehren des Himmelsgottes ar toyon und seiner Gemahlin kübäi khotun und dann auch zu Ehren der weniger würdigen Geister sowie der verstorbenen Schamanen. Sodann liest einer von den anwesenden älteren Personen oder der Wirt des Gastmahles ein Gebet, in dem er den Göttern dankt und auch weiterhin um Glück und Segen bittet. (...) Erst nachdem die Götter ihren Teil bekommen haben, beginnen die Teilnehmer aus den Schalen zu trinken." (12)
Über das jährliche, im Herbst stattfindene Opferfest der Golden kann man bei HARVA lesen, daß beim Verzehr des Opferfleisches Branntwein getrunken wird: "Beim Schnapstrinken muss man zunächst mit dem Daumen etwas von dem Getränk für die Geister aussprengen." (13)
Im allgemeinen enden die Opferfeste "mit einem Trinkgelage und mit Gesängen und Tänzen". (14)

Bei alledem ist man geneigt, zwischen dem bei den ayn-i cem befolgten Brauch, vor der Verteilung von dolu an die Anwesenden einige Tropfen ins Öllämpchen und in den Raum zu sprengen und der Sitte turko-tatarischer Völker, aus dem Opfergetränk etwas

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

in das Feuer und in die Luft zu spritzen, eine Analogie zu sehen, wie auch der gesamte Ablauf der cem-Zeremonie Parallelen zu den jährlichen Opferfesten der alten Türkvölker aufweist. An Hinweisen, die in diese Richtung deuten, können zusammenfassend genannt werden:

a) Die zentrale Bedeutung des Opfers und des Opfermahls;
b) Das Prüfen der Annehmbarkeit des Opfertieres;
c) Die Behandlung der Opferknochen;
d) Alkoholgenuß im allgemeinen und das Verspritzen des Getränks im besonderen;
e) Das Übergehen der Zeremonien in geselliges Beisammensein mit Musik und Tanz.

Eine weitere Einzelheit verdient es noch, in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden. Es wurde gezeigt, daß die pir bzw. dede für die Leitung der Zeremonien (erkân yürütmek) einen speziellen Stab benutzen können. Dieser Stab (erkân, alaca değneği, Zülfikar, dernek genannt) besteht aus Birkenholz und hat eine Länge von ca. einem Meter. In der Regel ist er in der Weise geschnitzt, daß drei Knoten (Astansätze u.ä.) auf ihm belassen werden. Diese drei Knoten symbolisieren in den Augen der Kızılbaş/Aleviten die göttliche Dreiheit Allah, Mohammed und Ali. Dort, wo solche Stäbe bei den Zeremonien Verwendung finden, werden die drei Knoten vor und nach den mit ihnen durchgeführten Ritualen geküßt, begleitet von dem Ausruf: Ya Allah, Ya Mohammed, Ya Ali!

Es stellt sich die Frage, ob wir in diesen "Zeremoniestäben" eine Analogie zu den sog. Steckenpferden der altaischen Schamanen sehen können. Solche aus Birkenholz hergestellte Stecken befinden sich vielerorts unter den Arbeitsgeräten von Schamanen, die bei der "heiligen Handlung" gebraucht werden.(15) Überhaupt kommt der Birke bei den altaischen Völkern eine besondere Bedeutung zu, sowohl während der Opferzeremonien wie auch bei den Bestattungsfeierlichkeiten.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

In Anbetracht der vielen kleinen Einzelbezüge, die eine Verbindung zur vorislamischen Kultur der Türkvölker vor ihrer Einwanderung nach Klein-Asien herstellen lassen, läßt sich die Überlegung nicht von der Hand weisen, daß wir in den jährlichen ayn-i cem der Kızılbaş/Aleviten die abgewandelte Form der jährlichen großen Opferfeste altaischer Türkvölker erblicken können.

2. Hinweise auf andere Religionen

Die Frage nach den einzelnen Etappen der Herausbildung des alevitischen Synkretismus wird sicherlich unbeantwortet bleiben müssen. Vor dem Hintergrund der historischen und religionshistorischen Prozesse, die mit den Wanderungen der sich schließlich in Klein-Asien ansiedelnden Nomadenstämme und mit den Umständen ihrer Islamisierung zusammenhängen, kann jedoch folgendes - wenn auch hypothetisches - Bild entworfen werden:

Wie bereits gezeigt wurde, erfolgte die Islamisierung der Türkvölker durch wandernde Derwische, womit sich der sufische und schiitische Einschlag der im Laufe des 11.-14.Jahrhunderts nach Klein-Asien strömenden Türkstämme erklären läßt. In den kleinasiatischen Landstrichen - wo seit altersher die verschiedensten Religionen sich ablösten, beeinflußten oder miteinander verschmolzen - kamen sie zweifellos in Berührung mit verschiedenen Christengemeinden, worauf ein gewisser christlicher Zug im Kızılbaş/Alevitum schließen läßt. Was das manichäische Element anbetrifft, so könnte es bereits in der Zeit vor der Annahme des Islam in ihr Glaubensbild Eingang gefunden haben. Wissen wir doch, daß der Manichäismus zeitweilig Erfolge unter einigen Türkvölkern aufweisen konnte.(16)

Fraglich ist, ob wir bei der wichtigen Rolle, welche dem Licht im alevitischen Ritual zukommt, es mit Einflüssen aus dem Mithra-Kult zu tun haben, welcher sich in Klein-Asien immerhin bis zum 5.Jahrhundert halten konnte. Diesbezügliche Hinweise

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

sind sehr schwach. Immerhin kann festgehalten werden, daß die cem der Kızılbaş/Aleviten mit dem Entzünden des Lichtes ihren Anfang nehmen, daß mit dem "Erwecken der Lampe" ein besonderer Diensthabender beauftragt ist, und daß das Löschen des Lichtes bestimmten Vorsichtsmaßnahmen unterliegt.
Man weiß von den altaischen Völkern, daß der Feuerkult bei ihnen eine wichtige Rolle spielte. Es wird allerdings angenommen, daß sich hier persische Einflüsse geltend machen, so daß die Verehrung des Lichtes bzw. des Feuers nicht unbedingt nach der Übersiedlung der Türkstämme in ihre heutige Heimat erfolgt sein muß. (17)
Auf christlichen Einfluß ist u.U. die Zeremonie des "Gesehen-Werdens" (görülme) zurückzuführen. MÜLLER betont, daß das "öffentliche Sündenbekenntnis vor den Priestern und der versammelten Gemeinde (...) in der frühchristlichen Kirche die allgemeine - wenn auch nicht ausschließliche - Beichtpraxis (bildete)." (18) Sollten die Kızılbaş/Aleviten die Beichte von den orientalischen Christen übernommen haben, so bleibt doch festzustellen, daß sie diese Praxis den besonderen Erfordernissen ihrer marginalen Situation entsprechend umgestaltet haben. So folgt auf das öffentliche Sündenbekenntnis keineswegs die Absolution, sondern die Festlegung der Strafen nach einem festen - regional allerdings unterschiedlichen - Strafkatalog.

Was den Umstand anbetrifft, daß zu den religiösen Versammlungen der Kızılbaş/Aleviten nur "Vollinitiierte" zugelassen waren, so ist es sehr problematisch, über den religionshistorischen Ursprung dieser Praxis eine auch nur einigermaßen befriedigende Aussage zu machen. Dies gilt auch für die Initiation selbst. Letztere wurde häufig mit der christlichen Taufe in Verbindung gebracht. Die Praxis der Initiation finden wir jedoch in den antiken Mysterienkulten ebenso wie im allgemeinen in esoterischen Glaubensgemeinschaften.

BIRGE zieht eine Parallele zwischen den sieben Sakramenten der Ostkirche und bestimmten Praktiken im Bektaşitum: Für sechs der sieben Sakramente konnte er Entsprechungen aufweisen. So zwi-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

schen Taufe und bektaşitischem Aufnahmezeremoniell, zwischen Salbung bei den Christen und der Salbung mit Rosenwasser bei den Bektaşi (letztere ist im Kızılbaş/Alevitum unbekannt); zwischen der Eucharistie und ayn-i cem; zwischen dem Priestertum und den baba im Bektaşi-Orden; zwischen der christlichen Beichte und dem Sündenbekenntnis (bei den Bektaşi baş okutmak, d.h. den Kopf lesen lassen, genannt) und schließlich der kirchlichen Trauung bei den Christen und der Anwesenheit der Bektaşi baba bei Eheschließungen der Mitglieder.(19)
BIRGE betont jedoch selbst, daß diese Aufzählung ist "given not with any claim as to origin, but only to show that in Bektashiism there was a system ourtwardly Moslem, but inwardly of so eclectic a nature as to make it possible for a primitive type of Christian (...) to reconcile his old beliefs and practices with an external situation where outward acceptance of Islam may have seemed necessary." (20)

Da es nicht Ziel dieser Arbeit ist, die synkretistischen Elemente, welche Glaubensvorstellungen und Rituale des Kızılbaş/Alevitums ausmachen, auf ihre möglichen Ursprünge hin zu verfolgen, sollen die oben angeführten summarischen Beispiele als grober Überblick genügen.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Schlußbetrachtung

In der vorliegenden Arbeit wurden die Prozesse, welche zur Herausbildung und Marginalisierung der Glaubensgemeinschaft der Kızılbaş/Aleviten führten, untersucht und neben der Darstellung ihres Glaubenskomplexes die Mechanismen aufgezeigt, welche die Gruppe für den Fortbestand und die Tradierung ihrer Sonderidentität entwickelte.
Es wurde gezeigt, daß die im Zuge der republikanischen Reformen erfolgten Veränderungen eine entscheidende Umgestaltung innerhalb des Kızılbaş/Alevitums zur Folge hatten. Der Zusammenbruch der traditionellen sozial-religiösen Organisation und das damit einhergehende Schwinden der Bedeutung der Religion an sich brachte aber keineswegs einen Identitätsverlust mit sich; es erfolgte vielmehr eine Uminterpretation ihrer bis dahin vornehmlich religiös definierten Andersartigkeit. Die Ausgrenzungskriterien verlagerten sich von der religiösen auf die politische Ebene. Die Assoziierung "linker" und "fortschrittlicher" Ideologien mit den eigenen Traditionen beinhaltete aber auch die Möglichkeit, Allianzen mit anderen, nicht-alevitischen Gruppen einzugehen.
Die Inhalte, welche die Identität als Alevi in der jungen Generation ausmachen, können somit mit anderen Gruppen und Individuen geteilt werden. Die grundsätzliche Frage dabei ist, ob dem Kızılbaş/Alevitum als Gemeinschaft unter diesen Bedingungen eine Überlebenschance eingeräumt werden kann.
Die heute 30-40-Jährigen haben noch eine schwache Vorstellung von den grundlegenden Prinzipien der Religion der Generation ihrer Eltern und Großeltern. Ihre Kinder erziehen sie aber bereits nach dem Motto, daß der Mensch sich dem Zeitgeist anpassen muß, und der Geist der Zeit sei an Fortschritt und Wissenschaft orientiert.
Unter diesen Umständen ist es fraglich, ob die jetzt heranwachsende Generation, deren Mitglieder in der Mehrzahl in den von "fortschrittlichen", alevitischen und nicht-alevitischen Sängern vorgetragenen nefes nicht mehr, aber auch nicht weni-

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ger erblicken, als die Stimme aller Unterdrückten, sich noch als Alevi, und sei es im Sinne ihrer Väter und Mütter, begreifen wird.
Auch die zunehmende Aufgabe der Gruppenendogamie deutet auf eine Entwicklung in Richtung Auflösung des Kızılbaş/Alevitums hin.

Eine Frage, die sich auf die Überlebensmöglichkeit des Kızılbaş/Alevitums bezieht, könnte lauten, ob angesichts der in unseren Tagen sich immer stärker bemerkbar machenden Rückbesinnung auf religiöse Werte in der Türkei es zu einer Renaissance des Glaubens der "Erretteten Gemeinschaft" kommen könnte.
Vor dem Hintergrund der Zerrüttung des gesamten sozial-religiösen Netzwerks und der Tatsache, daß die Söhne und Enkel der Heiligen Männer aufgrund des Abbruchs der Vermittlung religiöses Wissens nicht mehr in der Lage wären, den Glauben der Vorfahren zu lehren und über dessen Einhaltung zu wachen, scheint eine Beantwortung dieser Frage eher negativ auszufallen.

Für die Gegenwart läßt sich vielmehr eine Sehnsucht nach Einheit aller heraushören. Als ob die früher gültige Forderung nach der Einheit aller Seelen innerhalb der Gemeinde nach der Öffnung des Kızılbaş/Alevitums nach Außen nunmehr die gesamte Menschheit einzubeziehen beginnen würde.

Unmißverständlich deutlich kommt diese große Sehnsucht im folgenden nefes des vor kurzem verstorbenen, letzten bedeutenden Kizilbaş/Alevi-Sängers Aşık Veysel zum Ausdruck:

Senlik benlik nedir bırak
Söyleyim geldi sırası
Kürdü, Türkü, ne Çerkesi
Hep Ademin oğlu kızı
Beraberce şehit ghazi
Yanlış var mı ve neresi
Kurana bak, Incile bak
Dört kitabın dördü de hak
...

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Senlik benlik nedir sil at
Tuttuğun yola doğru git
Yoldan çıkıp olmasın
Yezit nedir ne Kızılbaş
Değil miyiz hep bir kardaş
Bizi yakar bizim ateş
Söndürmektir tek çaresi
...
Bu âlemi yaratan bir
Odur külli şeye kadır
Alevi Sünnlük nedir
...
Cümle canlı hep topraktan
Var olmuştur emir Haktan
Rahmet dile Allahtan
...
Veysel sapma sağa sola
Sen Allahtan birlik dile
Ikilikten gelir belâ

/Laß das Ich und Du sein, was ist das schon
Es ist an der Zeit, daß ich es sage
Kurde, Türke und Tscherkesse
Sie alle sind Söhne und Töchter Adam's
Gemeinsam der Blutzeuge und der Ghazi
Gibt es das Falsche und wo
Schau Dir den Koran an, die Bibel
Alle vier Bücher sind wahr
...
Streiche und verwerfe das Du und Ich
Geh gerade den Weg, den Du gewählst hast
Es soll keinen geben, der von Wege abkommt
Was ist Yezit, was ist Kızılbaş
Sind wir nicht alle Geschwister
Unser Feuer verbrennt uns alle
Es zu löschen ist das einzige Ziel
...
Der die Welt schuf ist Einer
Er ist Kraft für alle Dinge
Was ist Alevitum, was ist Sunnitum

...
Alle Lebenden entstammen der Erde
Sie sind entstanden auf Befehl Gottes
Bitte Gott um Erbarmen
...
Veysel, biege nicht ab nach rechts oder links
Erbitte von Allah die Einheit
Denn aus der Zweiheit kommt alles Übel
.../ (1)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Anmerkungen

I. I: DIE HISTORISCHE ENTWICKLUNG DES KIZILBAS/ALEVITUMS

I. Die Safaviden-Bewegung in Persien und ihre Auswirkungen auf Anatolien

1) Öztelli 1973:183. Mit Yezit ist hier Yazid I. Ibn Mu'āwija gemeint, den die Schiiten für den Tod von Alis Sohn Hasan verantwortlich machen. Als eine den Schiiten verhaßte Figur dient sein Name unter den Kızılbaş/Aleviten Anatoliens als Schimpfwort für Sunniten.

2) Vgl. hierzu Amoretti 1986:630 sowie Le Coq 1912.

3) Melikoff 1975:49; Bumke 1979:544.

4) Im folgenden soll die Geschichte des Ordens nur soweit dargestellt werden, wie sie zum Verständnis des historischen Ursprungs des Kızılbaş/Alevitums unerläßlich ist. Ausführlich zum Thema siehe Hinz 1936, Savory 1965; Mazzaoui 1972; Roemer 1986.

5) Roemer weist in diesem Zusammenhang auf die Schwierigkeit hin, in dieser Epoche überhaupt eine klare Trennung zwischen Schia und Sunna ziehen zu können: "All these considerations should not be allowed to obscure the fact that even the question of what Shi'a and Sunna meant in the 9th/15th century cannot at present be answered at all precisely." Roemer 1986:195. Zur Frage des Wandels im Orden siehe weiter Glassen 1968:ff; Keddie 1969:40f; Eberhard 1970:138ff.

6) Hinz 1936:22. Vgl auch Sohrweide 1965:117.

7) Sohrweide 1965:117f.

8) Mitte des 15. Jahrhunderts - Cunayd verließ Ardabil vermutlich 1448 - war die politische Landkarte des Vorderen Asien durch große Zersplitterung gekennzeichnet. Über Azerbaidschan, wo sich auch Ardabil befindet, herrschten die Karakoyunlu-Türkmenen, das Gebiet um Diyarbakır im östlichen Anatolien befand sich in der Hand der ebenfalls türkmenischen Akkoyunlu. Über weite Teile des westlichen Klein-Asien herrschten die Osmanen, die bereits im Begriffe waren, ihre Vormachtstellung über die noch verbliebenen unabhängigen türkmenischen Fürstentümer (beylik) wie Ieke, Hamid und Karaman im Südwesten Anatoliens auszudehnen. Weite Teile Syriens und Südostanatoliens waren vom Mamluken-Reich einverleibt worden.

9) Sohrweide 1965:118.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

10) Zu Cunayds Wanderungen während seiner Exilzeit vgl. Hinz 1936:25ff; Sohweide 1965:118ff.

11) Hinz 1936:26.

12) Sohrweide 1965:119.

13) ebenda:120.

14) Hinz 1936:47.

15) ebenda.

16) ebenda:55f; Roemer 1986:207.

17) Hinz 1936:75; Roemer 1986:207.

18) Hinz 1936:73.

19) Ross 1896:255. Wie Ross bemerkt, handelt es sich bei dieser Legende um den späteren Versuch der Safaviden, die abfällige Bezeichnung "Kızılbaş" auf einen ehrenhaften Ursprung zurückzuführen. Ebenda.

20) Hinz 1936:80.

21) Glassen 1968:87.

22) Hinz 1936:88. Über die näheren Umstände der Schlacht vgl. auch Glassen 1968:64ff.

23) Roemer 1986:202.

24) ebenda:203. Vgl. auch Glassen 1968:50 und Amoretti 1986:635ff.

25) Hinz 1936:84.

26) Ross 1896:262.

27) Eine endgültige Klärung der Frage nach Ismails Motivation zu diesem Schritt steht noch aus. Daß die Erhebung der Schia zur Staatsreligion aus politischem Kalkül heraus erfolgt sein konnte, ist nicht von der Hand zu weisen. "Für das Streben Ismā'īls war es notwendig, über ein festes staatliches System zu verfügen, das den Untertanen ein 'sense of unity' gab. In einem islamischen Land konnte ein solches System nur ein religiöses System sein, und nur Sunna oder Schia boten einen genügend großen (...) Rahmen für die Bestrebungen Ismā'īls." Eberhard 1970:153f. Vgl. auch Werner 1966:303; Roemer 1986:193; Glassen 1968:96.

28) Roemer 1986:196.

29) Eberhard 1970:138.

30) Roemerbezeichnet Safi ad-Din als "a typical religious leader, a representative of Folk Islam far removed from the official theology." Roemer 1986:191.

31) Besonders zur osmanischen religiösen Polemik gegen die Safaviden siehe Eberhard 1970.

32) Roemer 1986:196.

33) Eberhard 1970:27. Zum Begriff "Volksislam" vgl. Kissling 1953; Glassen 1968:28f sowie Mazzaoui 1972:58ff.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

34) Babinger 1922a:81.

35) Glassen 1968:87. "Ibaha bedeutet etwas durch das Gesetz (sari a) Verbotenes für gesetzmäßig halten und erklären." Ebenda.

36) Eberhard 1970, speziell 147ff.

37) Mazzaoui 1972:80, Anm.9. Vgl. auch Eberhard 1970:153 und Roemer 1986:209.

38) Eberhard 1970:153.

39) Keddie 1969:39.

40) Die Tatsache, daß Ismail, obwohl bi-lingual, seine Gedichte in der Sprache seiner türkmenischen Anhänger schrieb, zeigt, daß er die religiöse Dichtung auch als machtpolitisches Instrument einsetzte. Wie Minorsky bemerkt, "He has to address his adherents in a language fully intelligible to them, and thus the choice of Turcoman Turkish became a necessity to him." Minorsky 1940:148a.

41) Glassen 1968:93.

42) Die Übertreiber sind "diejenigen, die den Rechtsanspruch ihrer Imame so weit übertrieben, daß sie sie die Grenzen der Geschöpflichkeit überschreiten ließen und ihnen Göttlichkeit zuschrieben." Halm 1982:24.

43) Melikoff 1975:58.

44) Minorsky 1964:308.

45) Ergün 1956:53.

46) Eberhard 1970:118.

47) ebenda:127.

48) Sohrweide 1965:112ff.

49) Hinz 1936:18; Sohrweide 1965:113.

50) Hinz 1936:14.

51) Sohrweide 1965:131.

52) ebenda:134.

53) ebenda:133.

54) Ross 1896:328.

55) Hinz 1936:79.

56) Sümer 1953:453ff.

57) Hinz 1936:79.

58) Sümer 1952:387.

59) Hinz 1936:78f.

60) ebenda:79.

61) Sümer 1952a:379.

62) Hinz 1936:127.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

63) Sümer 1952b:442f.

64) ebenda:446.

65) Für die Entwicklung des Osmanischen Reiches siehe ausführlich Werner 1972 sowie Taeschner 1940; Shaw 1971.

66) Shaw 1971:59.

67) Zur Bedeutung des Glaubenskäpfertums (gazivat) in frühosmanischer Zeit siehe Werner 1972:84-93 sowie Wittek 1958.

68) Zur Entwicklung der osmanischen Armee siehe ausführlich Werner 1972:151ff.

69) al-Mahdi (arab.: der unter göttlicher Leitung stehende). Die Gestalt des Mahdi ist dem gesamten Islam bekannt, die auf ihn gerichteten Erwartungen sind jedoch in der Schia wesentlich stärker als in der Sunna ausgeprägt. Die Schiiten sehen den in die Verborgenheit eingegangenen zwölften Imam als den Mahdi an, der am Ende der Zeiten zurückkehren und Gerechtigkeit in der Welt herstellen wird. Die an die Person des Mahdi geknüpften Erlösererwartungen sind besonders im Volksislam ausgeprägt. Vgl. Erbel, Art. "al-Mahdi", Lexikon der islamischen Welt.

70) Sarkisyanz 1955:299

71) Ergün 1969:186.

72) Eberhard 1970:42.

73) Bei alledem ist anzunehmen, daß es zwischen den militanten Safaviden und ihren türkmenischen Anhängern seit Cunayd zu einer religiösen Symbiose gekommen ist. Besonders Cunayd und Ismail hatten längere Zeit engen Kontakt mit Türkmenen. Man kann sicherlich davon ausgehen, daß sie vieles von derem religiösen Gedankengut übernommen haben, woraus sich bestimmte extreme Ideen, welche erst unter Cunayd Eingang in den Orden fanden, erklären ließen.

II. Die weitere Entwicklung im Osmanischen Reich

1) Vgl. hierzu ausführlich Eberhard 1970:34ff.

2) Ebenda:35.

3) Eine ausführliche Darstellung der Kızılbaş-Aufstände bietet Sohrweide 1965.

4) Eberhard 1970:43.

5) Zu einer überwiegend sozial und wirtschaftlich begründeten Interpretation der Aufstände siehe Walsh 1962:202ff.

6) So z.B. Şahkuli, unter dessen Führung 1511-12 sich ein Aufstand vom Land Teke aus über ganz Anatolien verbreitete. Vgl. Sohrweide 1965:145-164.

7) Cook 1969:34. Darüber, daß die Rebellen auch in den Reihen

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

der osmanischen Truppen über eine nicht geringe Zahl von Symphatisanten verfügten, die entweder zu den Aufständischen überliefen oder sich weigerten, diese zu bekämpfen, berichtet Sohrweide 1965:145-164.
Es durfte vor allem die Scheu, gegen "heilige Männer" zu kämpfen, gewesen sein, die ganze Verbände bewog, sich aus dem Kampf zurückzuziehen. Dies wiederum zeigt, daß die im Volksislam eingebettete religiöse Ideologie der Rebellen in weiten Teilen der Bevölkerung geteilt wurde.

8) Sohrweide 1965:148.

9) Eberhard 1970:43.

10) Refik 1930.

11) ebenda:Nr.44.

12) ebenda:Nr.55.

13) Sohrweide 1965:193.

14) ebenda:193.

15) Refik: Nr.31.

16) ebenda:Nr.18.

17) ebenda:Nr.18.

18) Vgl. auch Sohrweide 1964:193, Anm.627.

19) Refik 1932:Nr.33.

20) ebenda:Nr.30.

21) ebenda:Nr.53.

22) ebenda:Nr.53.

23) ebenda:Nr.35.

24) ebenda:Nr.35.

25) ebenda:Nr.53.

26) Das Wort Kızılbaş bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Safaviden.

27) Refik 1932:Nr. 47. Sohrweide liest Hamid statt Haman. In der mir vorliegenden Ausgabe ist die Schreibweise هامان.

28) Sohrweide 1964:191.

29) Refik 1932:Nr.52.

30) Als takiya, d.h. Vorsicht, wird das schiitische Gebot bezeichnet, in einer feindlichen Umgebung die wahre religiöse Gesinnung zu verbergen und sich äußerlich anzupassen, um nicht Gefahr der Verfolgung für die eigene Gruppe heraufzubeschwören. "Der Schiite d ü r f e nicht bloß, er m ü s s e sein wirkliches Bekenntnis verheimlichen, er müsse in einem Gebiet, in dem die Gegner herrschen, sprechen und handeln, als gehöre er zu ihnen (...)." Goldziher 1963:203.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

31) Sohrweide 1964:191.

32) Mühlmann 1964:226.

33) Gölpinarli 1963:95.

34) erkân (wörtlich "Eckpfeiler", auch "Regel", "Norm"), bezeichnet bei den Kızılbaş/Aleviten auch die bei den religiösen Zeremonien befolgten Rituale.

35) Gölpinarli 1963:94.

36) Mühlmann 1962:226.

37) Eberhard wirft die Frage auf, wie weit "die osmanische Betonung der Sunna als eine bewußte Reaktion auf die politischen Verhältnisse, als eine Distanzierung von den religiösen Ansprüchen der Safawiden" gesehen werden kann. Eberhard 1970:3.

38) Zu der Islamisierung der Türkvölker vgl. ausführlich Barthold 1962:59-79.

39) Kissling 1953:22.

40) Zu dem Derwischwesen im Osmanischen Reich siehe Kissling 1953, 1964.

41) Eberhard 1970:33.

42) Die beste Darstellung des Bektaşi-Ordens bietet Birge 1965.

43) Zu den Anfängen der türkischen Mystik und zur Person Ahmed Yesevis siehe Menzel 1925.

44) Kızılbaş/Aleviten erzählen heute noch gerne die Legende, welche die Überlegenheit des Heiligen Hacı Bektaş unter den zeitgenössischen Derwischen untermauern soll: Als der Mevlevi-Derwisch Seyyid Mahmud-i Hayrani seine Aufwartung bei Hacı Bektaş machen wollte, bestieg er zum Beweis seiner Wunderkraft einen Löwen und ritt so, mit einer Schlange als Peitsche in der Hand und in Begleitung von 300 Mevlevi-Derwischen, in Richtung des Klosters von Hacı Bektaş. Als jener erfuhr, auf welche Art und Weise Mahmud-i Hayrani in Anmarsch sei, bestieg er seinerseits einen Felsen, auf dem er dem Mevlevi wie auf einem Vogel entgegeneilte. Als die Mevlevis dies vernahmen, fielen sie vor ihm auf die Knie, da sie erkannten, daß er im Besitze der größten Wunderkraft sei. Seyyid Mahmud-i Hayrani selbst wurde sein Jünger und empfing von ihm die Initiation. (Vgl. auch Gölpinarli 1958:49f) Zur Lebensgeschichte Hacı Bektaş' vgl. ausführlich Birge 1965:33-40.

45) Die türkische Übersetzung dieses auf arabisch verfaßten Textes , als dessen Urheber Hacı Bektaş angesehen wird, ist die einzige authentische Quelle zu dessen Lehre. In dieser Schrift, die 1409 ins Osmanische übersetzt wurde, finden sich Abhandlungen über die "Vier Tore", einen wesentlichen Bestandteil auch der späteren Bektaşi-Mystik. Die schiitische Ausrichtung des Verfassers wird u.a. durch dei Bezeugung von tevella und teberra, d.h. Liebe zu Alis Freunden bzw. Lossagung von dessen Feinden, deutlich.
Ausführlicher zu dieser Schrift siehe Birge 1965:44f.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

46) Die genaue Entstehungszeit des Vilâyet-Nâme ist nicht bekannt. Birge meint, daß "the collection has its origin prior to 1400." Birge 1965:48. Gölpinarli dagegen bezeichnet die Zeit zwischen 1481-1501 als die Periode, in der es niedergeschrieben wurde. Gölpinarli 1958:XXIVf.

47) Gölpinarli 1958:81ff.

48) Janitscharen, aus dem türkischen yeni çeri, d.h. neue Armee. Durch die Errichtung einer neuen Armee suchten die Sultane seit Murad I. (1362-1389)ein Instrument zu schaffen, das sie befähigen sollte, die Zentralisierung des Reiches gegen den Widerstand der türkmenischen Aristokratie voranzutreiben. Ursprünglich rekrutierte sich die Neue Armee aus jungen christlichen Kriegsgefangenen. Später ist man dazu übergegangen, aus den besetzten europäischen Gebieten periodisch Knaben "auszuheben", die, zu Muslimen gemacht, in der Armee oder in der Verwaltung eingesetzt wurden. Zeitweilig hatten die Janitscharen, aus deren Reihen auch hohe Staatsbeamte hervorgingen, die faktische Macht im Reich inne. Erst 1826 wurde unter der Regierung Mehmeds II. ihre Macht gebrochen und die Institution selbst aufgelöst.
Bektaşi-Derwische verfügten über einen großen Einfluß unter den Janitscharen, die Hacı Bektaş als ihren "patron saint" verehrten und sich Hacı Bektaş Oğulları, d.h. Söhne von Hacı Bektaş, nannten.
Zu der Verbindung zwischen Janitscharen und Bektaşi siehe Birge 1965:46ff.

49) Melikoff 1975:52.

50) Es ging hier um die Streitfrage, ob Hacı Bektaş überhaupt Kinder gehabt habe, was die yol evlatları entschieden verneinten. Vgl. hierzu auch die Argumentation Ulusoys, Sohn des letzten çelebi in Hacıbektaş. Ulusoy 1980:32-40.

51) Für diejenigen, die an Hacı Bektaş' Ehe- und Kinderlosigkeit glaubten, waren die çelebi, welche die direkte Abstammung von dem Heiligen beanspruchten, lediglich nefes evlatları (Atemkinder). Zur Stützung dieser Behauptung wird folgende Legende, welche auch in der Vilâyet-Nâme überliefert ist, herangezogen: Hacı Bektaş hatte eine treue Schülerin mit dem Namen Kadıncık Ana. Diese Frau pflegte das Wasser, das der Heilige für die religiöse Waschung benutzte, auszutrinken. Eines Tages hatte der Heilige, während er die Waschung verrichtete, Nasenbluten bekommen, und einige Tropfen Blut waren in das Wasser getropft. Obwohl Hacı Bektaş Kadıncık Ana ermahnt hatte, das Wasser an einem unberührten Ort auszuschütten, widersetzte sich jedoch die Frau, die gerade ihre Monatsblutung hatte, der Aufforderung und trank wie üblich das Wasser aus. Hacı Bektaş, der sofort erraten hatte, was geschehen war, prophezeite der Frau, von ihm nunmehr zwei Söhne zu bekommen. Die Prophezeiung erwies sich als wahr. Vgl. auch Gölpinarli 1958: 64f.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

52) Ulusoy 1980:156.
53) Melikoff 1975:49f.
54) ebenda:49.
55) Gölpinarli 1958:144.
56) ebenda:144.
57) Gölpinarli 1963:32.
58) Öztelli 1973:193.
59) Gölpinarli 1958:24.
60) ebenda:169.
61) ebenda:22.
62) Öztelli 1973:177.
63) Gölpinarli 1958:34.
64) ebenda:323.
65) ebenda:36.
66) ebenda:25.
67) ebenda:269.
68) Gölpinarli/Boratav 1943:88.
69) ebenda:171.
70) Öztelli 1973:278.
71) Melikoff 1975:53.
72) Oytan 1962:46.
73) Für diese mündliche Mitteilung danke ich Frau Ingrid Pluger, Berlin.
74) Oytan 1962:45.

III. Das Kızılbaş/Alevitum im 20. Jahrhundert

1) Ulusoy 1980:100.
2) ebenda:100.
3) ebenda:103.
4) Glasneck 1971:231.
5) Birge 1965:20 und 85.
6) Bardakçı 1970:51; Hacıbektaş Turizm Derneği 1977:144.
7) Bardakçı 1970:52.
8) Bumke 1979:542.
9) ebenda:542.
10) Keskin 1981:221.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

11) Yalman 1969:59f.

12) Bumke 1979:544.

13) Bayart 1982:117f.

14) Hacı Bektaş Turizm Derneği 1977.

15) ebenda:172.

16) zit. bei Bumke 1979:543.

17) Gölpinarli/Boratav 1943:46.

18) Siehe zu dieser Frage auch Ross 1981. Zum Begriff "Türke" schreibt der Autor: "most people in Turkey, both of the Islamic faith and not of the Islamic faith, view the label Turk as being synonymous with the label Muslim." Ross 1981:324.

19) Barth 1969:10.

IV. Kızılbaş/Aleviten-Gruppen in der Türkei

1) Müller 1967.

2) Ziya 1929(Nr.13):59-70.

3) Yılmaz 1940:12.

4) Atabeyli 1940:203f.

5) Asan 1954:463.

6) ebenda:464.

7) Ziya 1929 (Nr.12):72ff.

8) ebenda:58.

9) ebenda:68.

10) Rasid ad Din 1952:85.

11) Sümer 1962:522.

12) ebenda:525.

13) ebenda:528.

14) Vgl. Sümer 1962; Yılmaz 1940; Çağatay IA.

15) Eberhard 1953:56.

16) Ziya 1929 (Nr.13):72f.

17) Die Ala Abalı bei Adana waren z.B. bereits Anfang des 20. Jahrhunderts seßhafte Bauern.

18) Ziya 1929 (Nr.13):58.

19) ebenda:61.

20) ebenda:62f.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

21) ebenda:64.
22) Pötzel 1915.
23) ebenda:306.
24) Luschan 1891:33f.
25) Bent 1891:270.
26) Luschan 1891.
27) Banse 1915:154.
28) Müller 1967.
29) Çağatay IA :671.
30) Sümer 1952b; vgl. auch Gökalp 1980:40ff.
31) Sümer 1952b:450f.
32) Eröz 1977:21.
33) ebenda:31.
34) Sümer 1952b:445.
35) ebenda:444.
36) ebenda:444.
37) ebenda:444.
38) ebenda:444f.
39) Gökalp 1980:26.
40) Zitiert bei Gökalp 1980:31.
41) Gökalp 1980:33.
42) Zitiert bei Gökalp 1980:227.
43) Ülkütaşır 1968:250.
44) ebenda:251.
45) Yalman 1977:18.
46) Ülkütaşır 1968:251.
47) Yalman 1977:18f.
48) Ülkütaşır 1968:251.
49) ebenda:251.
50) ebenda:251.
51) Vgl. auch Gökalp 1980:32.
52) Franz 1967:393.
53) Sümer 1953:454.
54) Franz 1967:394.
55) Sümer 1953:458.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

56) Franz 1967:398.
57) Beşikçi 1969:189.
58) Rotkopf 1978:121.
59) Bumke 1979:532.
60) ebenda:542.

V. Literaturlage

1) Richardson 1856; Jewett 1857; Dunmore 1857.
2) Dunmore 1857.
3) White 1908 und 1913.
4) White 1908:230.
5) ebenda:230.
6) ebenda:228.
7) Grenard 1904.
8) ebenda:515.
9) ebenda:515 und 517.
10) ebenda:519.
11) ebenda:520.
12) Crowfoot 1900.
13) ebenda:312f.
14) ebenda:313.
15) ebenda:313.
16) ebenda:313.
17) ebenda:314.
18) ebenda:314.
19) Luschan 1891:33 Anm.1.
20) Luschan 1896:170.
21) Siehe hierzu die Zusammenstellung der älteren Literatur bei Müller 1967.
22) Müller 1967.
23) ebenda:390.
24) Bumke 1979.
25) Melikoff 1975.
26) Melikoff 1982.
27) Melikoff 1978.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

28) Roux 1970.

29) Gökalp 1980.

30) Hütteroth 1982:277.

Teil II. RELIGION UND SOZIAL-RELIGIÖSE ORDNUNG

I. Vorbemerkung zur Arbeitsmethode und zu den Hilfsquellen

1) Siehe S.33 dieser Arbeit.

2) Gölpinarli/Boratav 1943:188.

3) ebenda:15 (Schah Tahmasb war Sohn und Nachfolger Schah Ismails auf dem Thron von Persien.)

4) Gölpinarli/Boratav 1943:15.

5) ebenda:15.

6) Im folgenden Aytekin-Buyruk genannt.

7) ebenda:3.

8) Für die Einsicht in dieses handgeschriebene Werk danke ich Herrn Riza Yetisen, Narlidere.

9) Im folgenden Bozkurt-Buyruk genannt.

10) Buyruk I:121ff.

11) Melikoff 1975:63, Anm.1.

12) Aytekin-Buyruk:52.

13) Birge 1965:282.

14) Tuğrul 1979.

15) In der Frage, ob der Koran erschaffen sei oder von Ewigkeit her bestehe, vertraten die Mu'taziliten die Auffassung von der Erschaffenheit des Heiligen Buches.

16) Birge 1965:126.

17) Vgl. Gölpinarli 1963:7.

18) ebenda:7.

II. Glaubenslehre

19) Gölpinarli 1963:7.

20) Bumke 1979:539.

21) In anderen Versionen dieser Überlieferung fehlt die Erwähnung des Vorhanges, hinter welchem Mohammed Ali erblickte.

22) Diese Version wird auch von Birge 1965:137 wiedergegeben.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

23) "Hu", wörtlich "er", einer der Namen Gottes.

24) Benekay 1967:126ff.

25) Gölpinarli 1963:166.

26) Benekay 1967:57ff.

27) Birge 1965:136.

28) Benekay 1967:61f; Birge 1965:138.

29) Aytekin-Buyruk:14 u.a.m.

30) Öztelli 1973:32.

31) ebenda:35.

32) ebenda:21.

33) Aytekin-Buyruk:150.

34) Gölpinarlı/Boratav 1943:160.

35) Aytekin-Buyruk:213. Das Wort gevher bzw. cevher bedeutet im allgemeinen "Substanz", aber auch "Edelstein". Gölpinarli gibt als Bedeutung "Kern", "Perle" und "Hefe" an. Gölpinarli 1963:311.

36) Aytekin-Buyruk:11; 214f; 161; Bozkurt-Buyruk:13.

37) Gölpinarlı 1963:165f.

38) ebenda:105; Birge 1965:134.

39) ebenda:162.

40) ebenda:50.

41) Öztelli 1973:60.

42) Birge 1965:106.

43) Vgl. auch Benekay 1967:88.

44) In dieser Form wird das Glaubensbekenntnis an mehreren Stellen der verschiedenen Buyruk-Ausgaben wiedergegeben.

45) Eröz 1977:214.

46) ebenda:213.

47) zikr: Rezitation der Namen Gottes.

48) Eröz 1977:215.

49) Öztelli 1973:31.

50) ebenda:43.

51) Oytam 1962:70f

52) Mit tarik ist hier der Stab gemeint, mit dem die religiösen Führer die Versammlungen leiten.

53) Dar bedeutet wörtlich "Galgen". In der Terminologie der Bektaşi und der Kızılbaş/Aleviten wird mit dar die Mitte des Platzes (meydan) bezeichnet, wo die Zeremonien stattfinden. Die Stelle wird auch dar-i Mansur, d.h. Galgen

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

des Mansur genannt. Mansur el Hallac, der 922 hingerichtete große islamische Mystiker, steht bei den Bektaşi wie bei vielen anderen Sufi-Orden hoch in Ehren. In Gebeten und Hymnen der Bektaşi und der Kızılbaş/Aleviten wird häufig auf den Ausruf "anā l-ḥaḳḳ", d.h. "Ich bin die (göttliche) Wahrheit", Bezug genommen, den Hallac in Augenblicken der mystischen Verzückung von sich gab.
Im dar bzw. dar-i Mansur stehen, symbolisiert hier die Aufopferung der eigenen Seele in Erinnerung an Hallac. Die Stellung, die in der Mitte des meydan eingenommen wird, ist folgende: Der große Zeh des rechten Fußes wird auf den des linken Fußes gestellt, die Hände sind über der Brust gekreuzt, der Kopf ist gesenkt.
Die Kızılbaş/Aleviten erzählen folgende Überlieferung über den Ursprung des Brauches, die Zehen aufeinanderzulegen: Der Prophet Mohammed bat seine Enkel Hasan und Hüseyin um ein Glas Wasser. Hüseyin, der schneller als sein Bruder lief, um den Wunsch seines Großvaters zu erfüllen, stolperte über einen Stein und verletzte dabei den großen Zeh seines rechten Fußes, der zu bluten anfing. Um die Verletzung vor Mohammed zu verbergen, stellte Hüseyin den großen Zeh des rechten Fußes auf den des linken.
(Vgl. auch Aytekin-Buyruk:189, wo die Stellung allerdings dar-i Fatima genannt wird.)

54) Aytekin-Buyruk:212.

55) Birge 1965:147.

56) Öztelli 1973:106f.

57) Minorsky 1964:308.

58) Melikoff 1975:59.

59) Ergün 1956:53.

60) Gölpinarli 1963:131.

61) Gölpinarli/Boratav 1943:71.

62) ebenda:71.

63) Birge 1965:131.

64) Minorsky 1964:307. Vgl. auch Ivanov 1953:42.

65) Ivanov 1953:142.

66) ebenda:143.

67) ebenda:42.

68) Halm 1982:284.

69) ebenda:300.

70) Buyruk II:61.

71) ebenda:61ff.

72) ebenda:65.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

73) Zur Vorstellung der gnostischen Sekte der Nusayri, die Frau sei aus der Sünde des Teufels entstanden und dadurch kultunfähig, was auch ihren Ausschluß aus den religiösen Zeremonien begründet, vgl.Halm 1982:301.

74) Ergün 1956:50.

75) Der Begründer der gnostischen Sekte, Abu l-Ḫattab, war Zeitgenosse des 6.Imam,Cafer Sadik. Vgl. hierzu ausführlich Halm 1982:199ff.

76) Halm 1982:216.

77) Melikoff 1975:62.

78) ebenda:62.

79) Aytekin-Buyruk:93.

80) Lexikon der Islamischen Welt, Art.Batinija.

81) Lexikon der Islamischen Welt, Art. Ismailiten.

82) Gölpinarli 1963:85.

83) Birge 1965:102.

84) Gölpinarlı 1963:218.

85) ebenda:321.

86) Bozkurt-Buyruk:125ff. Diese Ausführungen wurden dem Bozkurt-Buyruk entnommen, da die diesbezüglichen Ausführungen im Aytekin-Buyruk lückenhafter sind. Inhaltlich entspricht der von Bozkurt wiedergegebene Text den Informationen, die zu dieser Frage erhalten werden konnten. Die in den Text eingefügten Koranzitate wurden bei der Übersetzung nicht berücksichtigt, da sie zum Verständnis der Vier Tore und der vierzig makam in keiner Weise beitragen.

87) Ulusoy 1980:217.

88) Vgl. Cumont 1911:105f. Über die Bedeutung der Vierzahl im Bektaşitum und anderswo vgl. Jakob 1909:49f.

89) Bozkurt-Buyruk:245f.

90) Birge 1965:98.

91) Birge übersetzt oğrun dirlik etmek mit "By degrees to come to really live." Birge 1965:99.

92) Aytekin-Buyruk:245f.

93) Birge 1965:99f.

94) Aytekin-Buyruk:114f.

95) Yılmaz 1948:43.

96) ebenda:43.

97) Gölpinarlı 1958:139.

98) Schimmel 1979:222.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

99) Gölpinarli 1958:139. Vgl. auch Gölpinarli 1963:331.
100) Schimmel 1979:224.
101) Gölpinarli 1958:16.
102) Aytekin-Buyruk:266.

III. Das sozial-religiöse Leben der Kizilbas/Aleviten

1) Gölpinarli 1963:126.
2) Sapolyo 1964:267 sowie Gölpinarli 1963:126.
3) Bumke 1979:539.
4) ebenda:539.
5) Aytekin-Buyruk:69f.
6) Noyan 1976:192.
7) Widengren 1961:98.
8) Taeschner 1955:73f.
9) ebenda:72.
10) ebenda:74.
11) Taeschner 1979:415.
12) Aytekin-Buyruk:183.
13) ebenda:181f.
14) ebenda:164.
15) ebenda:12.
16) ebenda:182.
17) ebenda:184.
18) ebenda:184.
19) ebenda:182.
20) ebenda:197.
21) ebenda: 197 und 183.
22) ebenda:184.
23) Öztürk 1972:45f.
24) Bumke 1979:535.
24a) Für diese mündliche Information danke ich Frau Ingrid Pfluger, Berlin.
25) Aufgenommen in Gerze von Herrn Bayram B. aus Malatya.
26) Gida bedeutet eigentlich Nahrung. Hier vielleicht als geda (Mittelloser, Bettler) zu lesen?

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

27) Gölpinarlı 1963:135.

28) Birge 1965:176.

29) ebenda:176.

30) ebenda:176.

31) Bumke 1979:539.

32) Eröz 1977:141.

33) Aytekin-Buyruk:195.

34) ebenda:63f.

35) Vgl. Eröz 1977:117 und 136; Oytan 1962:170 sowie Birge 1965:179f.

36) Yılmaz 1948:62.

37) Aytekin-Buyruk:187f.

38) Bozkurt-Buyruk:58f.

39) Aytekin-Buyruk:265.

40) ebenda:44.

41) Birge 1965:199, Anm.1.

42) Yılmaz 1948:71f.

43) Birge 1965:199.

44) Aytekin-Buyruk:47.

45) Bozkurt-Buyruk:68f.

46) Yılmaz 1948:65.

47) Diese Aussage entnahm ich einem Interview, das Frau Pfluger unter alevitischen Bauern in einem Dorf bei Kayseri durchführte. Für die Überlassung des Tonbandes gilt ihr mein Dank.

48) Yalman 1969:55.

49) Yılmaz 1948:74.

50) Eröz 1977:141.

51) Yılmaz 1948:76.

52) ebenda:77.

53) Ergün 1956:85f.

54) Gölpinarlı 1963:327.

55) Aytekin-Buyruk:33.

56) Widengren 1969:221f.

57) Birge 1965:182, Anm.3.

58) Taeschner 1979:493.

59) Thorning 1913:129.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

60) Heissig1981:117.

61) ebenda:96. Ligeti übersetzt anda mit testvér, d.h. Geschwister, statt wie Heissig mit "Freundschaft". Ligeti 1962:96.

62) Heissig1981:117. In Ligetis ungarischer Übersetzung: "egy takaró alatt", d.h. "unter einer Decke". Ligeti 1962:117.

63) Ivanov 1953:40.

64) ebenda:40.

65) ebenda:40.

66) Müller 1967:228.

67) Vgl. auch Müller 1967:233ff.

68) Aytekin-Buyruk:177.

69) Orhan 1966:8.

70) Şapolyo 1964:269.

71) ebenda:268.

72) Wahrscheinlich ist hier an den Omaijaden Marwan ibn al-Hakam (reg. 684-685), den Nachfolger Yezids, zu denken.

73) Şapolyo 1964:269.

74) Noyan 1976:203ff.

75) ebenda:295. Die Bezeichnungen der einzelnen Grade in der religiösen Hierarchie variieren von Gegend zu Gegend. Hier fallen wohl dem rehber die Aufgaben zu, die andernorts der pir bzw. der dede erfüllen.

76) Noyan 1976:11; Şapolyo 1964:269. Man hat stark den Eindruck, daß Noyan bei seiner Beschreibung der körperlichen Strafen sich auf die bereits vorher erschienene Arbeit Şapolyos stützt, da die diesbezüglichen Angaben sich bei beiden Autoren fast wörtlich decken.

77) Noyan 1976:210.

78) ebenda:201.

79) ebenda:201.

80) Roux 1970:320.

IV. Feste und Heilige Tage bei den Kızılbaş/Aleviten

1) Eröz 1977:361.

2) ebenda:361ff.

3) Vgl. auch Yetişen 1951.

4) Über die Bedeutung der Schaukeln bei den Nusayri vgl. Halm 1982:334.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

5) Güngör 1956:61.

6) ebenda:61.

7) Vgl. Harva 1938:247 und 571ff.

8) Über das Begehen des Muharrem bei den Tahtacı vgl. ausführlich Yetişen 1968.

9) Yetişen 1968:4778.

10) Melikoff 1975:61.

11) ebenda:61.

12) Gölpinarli IA, Art. Kızıl-baş:792.

V. Die besondere Stellung der Frau im Kızılbaş/ALevitum

1) Aytekin-Buyruk:191.

2) ebenda:191.

3) Togan 1940: § 21.

4) ebenda: § 21.

VI. Das Verhältnis zwischen Kızılbaş/Aleviten und Sunniten

1) Bumke 1979:540.

2) Vgl. Müller 1967:246f.

3) Gölpinarli 1963:224f.

4) ebenda:213.

5) Bumke 1979:540. Der Hase gilt den Kızılbaş/Aleviten als unreines Tier, das nicht verzehrt und möglichst gemieden werden soll. Die Erklärungen hierfür sind unterschiedlich. Man erzählt, daß Yezid sich nach seinem Tod in einen Hasen verwandelt habe, oder daß ein Hase Alis Pferd erschreckte, als er kurz vor ihm auftauchte. Aber auch das "merkwürdige Aussehen" dieses Tieres, das so viele Attribute anderer Tiere aufweise, wird häufig als Argument angeführt wie auch der Umstand, daß der Hase menstruiere. Andere wiederum meinen, "an einem Hasen sei eh nicht viel dran", so daß es sich gar nicht lohnen würde, ihn zu verspeisen.
Über das Hasentabu im mediterranen Raum vgl. ausführlicher Müller 1967:331ff.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

VII. Vor- und außerislamische Elemente in den Ritualen der Kizilbas/Aleviten

1) Birge 1965:173f.
2) Benekay 1967:150.
3) Vgl. hierzu Harva 1938:555.
4) zit. bei Birge 1965:174.
5) Harva 1938:567.
6) Über diesbezügliche Bräuche bei den altaischen Völkern vgl. Harva 1938:434 und 563 sowie Meuli 1946:233f.
7) Harva 1938:434ff.
8) Eliade 1975:161.
9) Gölpinarli 1963:26.
10) Vgl. Jakob 1919:35f sowie Müller 1967:209ff.
11) Müller 1967:209.
12) Harva 1938:573.
13) ebenda:571.
14) ebenda:576.
15) ebenda:490 und 538.
16) ebenda:496.
17) ebenda:243.
18) Müller 1967:214.
19) Birge 1965:216.
20) ebenda:215f.

Schlußbetrachtung

Das Lied Aşık Veysels wurde von einer Tonbandkasette abgeschrieben.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Index

Abdal 73,88ff
Achitum 166
adak 178f
Adam 109,146-149
Adana 75,78,86,175,253
Ağaç Eri 78f
Ahl-i Hakk 99f,140,142,145,149,207ff,224f
Ahmed Yesevi 44,250
Akkoyunlu 11f,14f,21f,90,245
Alacahan 22
Alanya 75
Aleppo 11,22,90f
Alkohol, Alkoholgenuß 181,195f,200,227,236
Amasya 21,30,91
ana bacı 214,225
anda 206f,262
Antalya 75,83,89f,175
Antep 22
Arapkir 21
Ardabil 9-12,14f,20,25
Armenien 20
Aşık Hüseyin 52
Aşık Veysel 243
aşina 201ff
asiret 76,93,177
Aşure-Fest 223
Atatürk 56-59,61f
Atçeken 22
Avsaren 21f,73,79,90f
Aydın 75,87,175,
ayn-i cem, cem 74,126,178,180ff,184,186ff,208ff,220,226,230,
235f,238,241,243
Azerbaidschan 10,12,20,245

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

baba 46,51,57f,61,243
Bagdad 78
Baharlu 22
Balım Sultan 45f
Batiniya 150f
Bayat 21ff
Bayazit II. 24
Bektasi, Bektaşi-Orden 41-47,49,53ff,57-61,64,73f,84,98f,100
105,133,140,151f,155,158,160,166,186,195,205,241,243,251,259
Bergama 87f
Beydili 79f,88f,91
Beypazarı 30
Bibel 95f
Blut 54f,197,251
Bozok 31

Cafar 10
Caferiya 42,49f,120
Canık 11,21
çegildaş 159,211
çelebi 46f,53,57f,60f,74f,81,105,169
Çepni 22f,73,85-88,100
Chorasan 44,79,88
Christen, Christentum, christlich 23,70,84,95ff,99,209,221,
226,236,240f,243
Çorum 21,62,67,91,175
Cunayd 10ff,16-20,25,28,33,140f,245,248

dar 138, 190,193,198,212,257f
dede 110,117,155,169f,180,186,188-199,210,225
Dersim, Dersim-Kurden 93,99,177
Derwisch, Derwischorden 11,43f,52,59f,74,240
dikmelik 169
Divriği (Divrik) 21
Diyarbakır 12,21,218,245
düşkünlük 213,215-218,232

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Dulkadırlı 22,90
Dur Hasan Dede 81

Ehe 163,183,229
Ehebruch 216,227f
Ehescheidung 98,227
Endogamie, Endogamiegebot 32,40f,69,80
erkân 184,213,238,250
Erzurum 175
esoterisch 40f
Eva 148
Exkommunikation (s. düşkünlük)

farz 49,108,157ff,164,189
ferman 91
Futuwwa 166,204ff

gazi, gazi-Ideal 14,23ff,248
Geheimhaltung 141,162,200
Geheimnis 103,116,123,162
ghulat 18,121,146
Gilan 15
Glaubensbekenntnis (islamisches) 15,120,257
Gräberkult 16,97
Gürûh-i Nâcî 51f

Hacı Bektaş 44-47,49,52,54f,66f,97,142,161f,168,175,191,198,250
Hacıbektaş 44-47,51,53,57,59,61,75,82,91,173
Häretiker, Häresie, häretisch 8,31,34,44f,50,57,64,66,77,83,
93,99,101,104,228
hakikat 42,125,151-156,164
hakkullah 177f
halife 11,30,33f,42,44,158,173,176
Hamid 13,21
Hasan (ibn Ali) 107,121,123,131,138,159,195
Hatayi (s. Ismail)

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Hattabiten 149
Haydar 8,12ff,17-20,26,28,54,133,140f
Haydar-Kappe 8,13f
heilige Bücher 33,104
heilige Familien (lineages) 33f,171,173
heilige Männer 70,99,115,122,168,178,246,248f
Heiligenhierarchie 160f
Heiligenverehrung, -kult 16,97
Hidirellez 222ff
Hilmi Dede 55
Hızır 222ff
Hoca Ali 16
Hüseyin (ibn Ali) 31,121,123,131,138,159,195
Hüsniye 111f

ibaha 17
ikrar 187,191f,198,207,212,215
Imam Cafer Sadik 49f,104,108f,146,149,183,198
Imam Ali Riza 78,81
Imam Muza-i Kazim 47,49
Imam Zeynel Abidin 109
Initiation 204,241
Inkarnation, Inkarnationslehre 19,33,143,149,172
Inzest, inzestuös 97,167,183,206
Ismail I. 15-18,20,25-28,33,35,50f,54,62,77,105,
130,140,143,149,181,202,246
Isphahan 79
Izmir 75,78,86,175

Jakub 13f
Janitscharen 45,60,251
Jenseitsvorstellungen 122,144
Jesus 95f

Kacaren 22
Kadıncık Ana 54,251

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Kahraman-Maraş 66
Kangal 22
Karakoyunlu 10,12,22,245
Karaman 11f,245
Karamanlu 22
Kaygusuz Abdal 113,231
Kayseri 91,178,200,261
keramet 44,60,168,174,178
Kızıl Irmak 30,91
Kleinasien 20,25,43,246
Knochen 55,197,235,238
Koçgiri 62
Konya 17,90
Koran 95f,108,112,120,256
Kul Himmet 50,113,130,133
Kurden, kurdisch 9,62f,72,92f,95,99,177
kutb 160ff

Laizismus, laizistisch 56,68
Lala Sultan 52
Lykien 84f

Mahdi 25,35ff,52,138,248
makam 153-156,259
Malatya 67,75,79,90,93,175,221,260
Mancınık 22
Manichäismus, manichäisch 165,240
Maraş 67,75,79,175
Marginalität, marginal 40,42,45,56,68,99
marifet 42,151-156,164
Mittelasien 43,85,209,220,237
Mohammed 48,70,96,123ff,128ff,159,192
Morea 27
mürebbi 159,198
mürşit 9,49,74,143,159,168f,173ff,177f,184,187,202,205,216
Muharrem 223f

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Murad I. 24
Murad II. 11
musahip, musahiplik 41,69,99,108,157ff,182-212,219,225
Mu'taziliten 112
Mystik, mystisch 10,16f,42,43,100,108,151,160,220,250

Naksibendi-Orden 61f
Narlıdere 78,80,106,163,175,199,202
Nesimi 50
Nevruz 181,220-223
niyaz 188,193-196
Nomaden, Nomadenstämme 10,28,38,42,84,92,151,208
Nusayri 99,144,148,209,222,259,262

ocak 34,47,53,58,77,80ff,97,105f,167-179,209
Oghuzen 22,77f,85,88,91,227
Opfertiere 189f,197,235,238
Opfermahl 196f,233,238
Osmanen, osmanisch 8,11,20,23f,27f,35,37,39,63,245f,249f
Osmanisches Reich 9,23,27,37,42,56,63,95
osmanische Armee 23f,82,248

Persien, persisch 8f,15,22,27f,38,42,63f,77,81,86,90,120,
173,181
pesine 201f
pir 9,45,74,108,125,167-180,186,188,209-215,225,269
Pir Ali 36
Pir Sultan Abdal 35,49,52,66,113,201

rafizi 31,48,77
Ramazan (Fastenmonat) 31
Ramazanlı 22
Rascht 15
rehber 169-172,174,187,190f,205,216ff,262
Rum (osm. Provinz) 21,36
Rustem 15

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Safaviden 8,14-17,19f,22,25,27ff,33,35f,38f
42,77,86,105,120,142,149,173,249
Safi ad-Din 9f,16,20,249
Şam-Bayat 22
Şamlu 22
Seelenwanderung 19,140ff
Selim I. 29,77
Selman-i Farisi 123f,125
sema 125,189,195f,198,222
seriat 30,56,62,120,123,127,151-156,164,167,170,179
Sersem Abdal 51
seyid 48f,110,176f
Sivas 35,67,79,87,90ff,95
Sufi, Sufitum, Sufi-Orden 9ff,13ff,38,258
Sunna, sunnitisch, Sunniten 18,20,31,42,44,64,66,68,71,84,86,
91,93,95,98,103,172,182,200,224,226ff,230,232,245
sünnet 49,108,157-159
Syrien 10f,20,22,87,245

Schamanismus, Schamane 64,101f,237f
Schia, Schiiten, schiitisch 8,16f,19,27,31,42,95,121,149,220,
224,227,230,245f,249
Schirvanschah 12

Tahmasb I.105,143
Täbriz 16,18
Tahtacı 73,75-85,88,91,98f,106,116,159,189,195,202,210,220ff,
224,232,235
takiya 34,121,230,249
talip 77,82,108,115,125,155,164f,167-179,182,188,192,198,205,
208f,211,216ff,226
tarikat 151-156,164,167,170,179,201
Tscherkessen 13
teberra 121,250
Teke 13,21,245

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Teufel (seytan) 148,150f,184
tevella 121,250
Trabzon (Trapezunt) 11
Timur 23
Türken, türkisch 24,43,55,62f,71,79f,86,92,101,220,227,237,240,
253
Türkmenen, türkmenisch 10,12,14f,20-24,26,43,77ff,86f,89,91,
151,209
Türschwelle 188,191,212,218,234

ulema 111
Ustaclu 22
Uzun Hasan 11-14

Varsak-Türkmenen 11,22
Versammlung der Vierzig (Kırklar meclisi) 123,128f,151-156,209
Vilayet-Name 44,161,251
Volksislam, volksislamisch 16f,19,44,249
Volksreligion, volksreligiös 38,66

Wahlbruderschaft (s. musahiplik)
Wahlverwandtschaft (s. musahiplik)
Wegbruderschaft (s. musahiplik)

Yayın Yatır 78,82f,106,116,175
Yezid (Yezit) 8,31,49,130,144,172,262
Yozgat 175

Zigeuner 83,88f
Zülfikar 139,161,238
Zulkadır 22
Zwölf Imame 18,47,50,120,139,161,191,195,198,214,224
Zwölferschia, zwölferschiitisch 15f,18,42,50,120

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Literaturverzeichnis

AMORETTI, B.S.
1986 Religion in the Timurid and Safavid Periods. In: The Cambridge History of Iran. The Timurid and the Safavid Periods. Vol. 6 (Ed. by P. Jackson), Cambridge Univ.Press

ASAN, V.
1954 Isparta Tahtacılarına dair notlar. In: Türk Yurdu

ATABEYLI, N.K.
1940 Antalya Tahtacılarına dair notlar. In: Türk Tarih, Arkeoloji ve Ethnografja Dergisi, 4

AYTEKIN, S.(Hrsg.)
1958 Buyruk. Ankara (Aytekin-Buyruk)

AYYILDIZ, H.(Hrsg.)
o.J. Imam Cafer Buyruğu. Istanbul (Buyruk I)
o.J. Imam Cafer Buyruğu. Istanbul (Buyruk II)

BABINGER, F.
1922a Scheich Bedr ed-Din, der Sohn des Richters von Simaw. In: Der Islam, 11
1922b Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Safavijja. In: A Volume of Oriental Studies presented to Prof. E. G. Browne, Cambridge

BANSE, E.
1915 Die Türkei. Berlin

BARDAKÇI, C.
1970 Alevilik - Ahilik - Bektaşilik. Ankara

BARTH, F.
1969 Introduction. In: Barth, F.(Hrsg.): Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. London

BARTHOLD, W.
1962 Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens. Darmstadt

BAYART, J.-F.
1982 La question Alevi dans la Turqie moderne. In: O.Casse (Hrsg.): L'Islam et l'Etat. Paris

BENEKAY, Y.
1967 Yaşayan Alevilik. Kızılbaşlar arasında - röportaj. Istanbul

BENT, Th.
1891 The Yorouks of Asia Minor. In: Journal of the Anthr. Inst. of Great Britain and Ireland. XX

BEŞIKÇI, I.
1969 Doğuda değişim ve yapımsal soruları. Ankara

BIRGE, J. K.
1965 The Bektaşi Order of Derwishes. London

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

BOZKURT, F.(Hrsg.)
1981 Buyruk. Istanbul (Bozkurt-Buyruk)

BUMKE, P.J.
1979 Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei) In: Anthropos, 74

CAHEN, C.
EI Art. Babai. In: Encyclopaedia of Islam. Leiden/London,1960ff

ÇAGATAY, N.
IA Art. Tahtacı. In: Islam Ansiklopedisi. Istanbul, 1940ff

CANFIELD, R.L.
1973 The Ecology of Rural Ethnic Groups and the Spatial Dimensions of Power. In: American Anthropologist 75

COOK, M.A.
1969 Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1600. London

CROWFOOT, J.W.
1900 Survivals Among the Kappadocian Kyzylbash (Bektash). In: Journal of the Anthr. Inst. of Grest Britain and Ireland, XXX

CUMONT, F.
1911 Die Mysterien des Mithra. Leipzig

DUDA, H.W.
1959 Die Seldschukengeschichte des Ibn Bibi. Kopenhagen.

DUNMORE, G.W.
1857 Movement among Koordish Priests. In: American Missionary Herald, LIII

EBERHARD, E.
1970 Osmanische Polemik gegen die Safaviden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften. Freiburg

EBERHARD, W.
1953 Types of Settlement in Southeast Turkey. In: Sociologus III

ELIADE, M.
1975 Schamanismus und archaische Extasetechnik. Frankfurt am Main

ERGÜN, S.N.
1956 Şah Ismail Safevî'nin Hatâyî Mahlâslı Türkçe Divanı Istanbul

ERÖZ, M.
1977 Türkiyede Alevilik-Bektaşilik. Istanbul

FRANZ, E.
1967 Das Dorf Icadiye. Diss. Berlin

GLASNECK, J.
1971 Kemal Atatürk und die moderne Türkei. Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

GLASSEN, E.
1968 Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumı. Diss. Freiburg

GÖKALP, A.
1980 Têtes Rouges et Bouches Noire. Paris

GÖLPINARLI, A./ BORATAV, P.
1943 Pir Sultan Abdal. Ankara

GÖLPINARLI, A.
IA Islam Ansiklopedisi. Artikel: "Kızıl-Baş". Istanbul
1958 Vilâyet-Nâme. Manâkib-i Hünkâr Hacı Bektaş Veli. Istanbul
1963 Alevî-Bektâşi Nefesleri. Istanbul

GOLDZIHER, I.
1963 Vorlesungen über den Islam. Heidelberg

GRENARD, M.F.
1904 Une secte religieuse d'Asie Mineure. Les Kyzyl-Bâchs. In: Journal Asiatique, 10. Serie 3

GÜNGÖR, K.
1956 Anadoluda Hızır geleneği ve Hidirellez törenlerine dair bir inceleme. In: Türk Ethnografja Dergisi, 1

HACIBEKTAŞ TURİZM DERNEĞİ (Hrsg.)
1977 Hacı Bektaş Veli. Bildiriler, Denemeler. Açıkoturum. Hacıbektaş

HALM, H.
1982 Die islamische Gnosis. Zürich/München

HARVA, U.
1938 Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki.

HEISSIG, W.A.
1981 Die Geheime Geschichte der Mongolen. Düsseldorf/Köln

HINZ, W.
1936 Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert. Berlin/Leipzig

HÜTTEROTH, W.D.
1982 Türkei. Wissenschaftliche Länderkunden, Band 21, Darmstadt

IVANOV, W.
1953 The Truth-Worshippers of Kurdistan: Ahl-i Haqq Texts. Leiden

JAKOB, G.
1909 Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen. In: Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 24,3
1927 Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis. Türkische Bibliothek, Band 9, Berlin

JEWETT, F.
1858 Kuzzelbash Koords. In: Am. Miss. Herarld, LIV

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

KEDDIE, N.R.
1969 The Roots of Ulama's Power in Modern Iran. In: Studia Islamica 29

KESKIN, H.
1981 Die Türkei. Vom Osmanischen Reich zum Nationalstaat. Berlin

KISSLING, H.J.
1953 Die soziale und pädagogische Rolle der Derwischorden im Osmanischen Reiche. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 103

1964 Das islamische Derwischtum als Bewahrer volksreligiöser Überlieferung. In: Religiöse Volkskunde, 14.

LE COQ
1912 Kyzylbasch und Yäschilbasch. In: Orientalisches Archiv, III

LIGETI, L.
1962 A Mongolok titkos törtenete. Budapest

LEXIKON DER ISLAMISCHEN WELT
1974 Stuttgart

LUSCHAN, F.v.
1886 Wandervölker Kleinasiens. In: Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 18

1891 Die Tachtadschi und andere Überreste der alten Bevölkerung Lykiens. In: Archiv für Anthropologie, 19

MAZZAOUI, M.M.
1972 The Origins of the Safavids. Šiʿism, Sūfism, and the Gulāt. Wiesbaden

MELIKOFF, I.
1975 Le Problem Kızılbaş. In: Turcica, VI

1978 Notes sur les coutumes des Alevis: A propos de quelques fêtes d'Anatolie centrale. In: R. Dor et M. Nicolas (edit.): Quand le crible était dans la paille. Paris

1982 Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi. In: Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Napoli

MEULI, K.
1946 Griechische Opferbräuche. (Phyllobolia für Peter von Mühll) Basel

MINORSKY, V.
1940/2 The Poetry of Shah Ismaʿil I. Safavi. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, X

1964 The Sect of the Ahl-i Hakk. In: Iranica - Twenty Articles. Teheran

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

MÜHLMANN, W.E.
1962 Abhandlungen und Vorträge. In: Zeitschrift für Ethnologie, 87
1964 Chiliasmus und Nativismus. Berlin

MÜLLER, K.E.
1967 Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien. Wiesbaden

NOYAN, B.
1976 Bektâsi ve Alevilerde Hukuk Düzeni (Düşkünlük). In: I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV. Ankara

ÖZTELLI, C. (Hrsg.)
1973 Bektaşî Gülleri. Milliyet Yayınları, o.O.

ÖZTÜRK, S.
1972 Tuncelide Alevilik. Unveröffentlichtes Manuskript. Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü mezuniyet tezi

ORHAN, M.N.
1966 Alevilikte erkân ve düşkünlük müessesi. In: Cem Dergisi, 6, 14

OTYAM, F.
1964 Hü Dost. Ankara

OYTAM, M.T.
1962 Bektaşîliğin Içyüzü. Istanbul

PÖTZEL, T. v. Virányos
1915 Wirtschaftsverhältnisse in Adalia. In: Österreichisches Monatsschrift für den Orient. XLI

RASID AD DIN
1952 Spornik letopisej. Band I. Buch I. Moskau/Leningrad

REFIK, A.
1932 Osmanlı Devrinde Rafizîlik ve Bektaşilik. In: Edebiyat Fakültesi Mecmuası, IX/2, Istanbul

RITTER; H.
1973 Das Meer der Seele. leiden

RICHARDSON, S.
1956 Letter. In: Amererican Missionary Herald, LII

ROEMER, H.R.
1953 Die Ṣafaviden. In: Saeculum IV
1986 The Ṣafavid Period. In: The Cambridge History of Iran. The Timurid and Safavid Periods. Vol. 6 (Ed. by P.Jackson), Cambridge Univ. Press

ROSS, E.D.
1896 The Early Years of Shāh Ismā'īl, Founder of the Ṣafavî-Dynasty. Sonderdruck. Journal of the Royal Asiatic Soc.

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

ROSS, J.A.
1981 Politics, Religion and Ethnic Identity in Turkey. In: Religion and Politics in the Middle East. (Ed. by M. Curtis), Colorado

ROTKOPF, P.
1978 Kurdisches Leben in der Gegenwart. In: Geographie der Unterdrückten. (Hrsg. J. Roth), Hamburg

ROUX, P.
1970 Les Traditions des Nomades de la Turquie Méridionale. Paris

SAPOLYO, E.B.
1964 Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi. Istanbul

SARKISYANZ, E.
1955 Rußland und der Messianismus des Orients. Tübingen

SAVORY, R.M.
1965 The Consolidation of Safavid Power in Persia. In: Der Islam, 41

SCHIMMEL, A.
1979 Mystische Dimensionen des Islam. Aalen

SHAW, S.J.
1971 Das Osmanische Reich und die Moderne Türkei. In: Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel. (Hrsg. G.E. Grunebaum), Frankfurt a./M.

SOHRWEIDE, H.
1965 Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert. In: Der Islam, 41

SÜMER, F.
1952a Bayatlar. In: Türk Dili ve Edebiyat Dergisi 4
1952b Osmanlı devrinde Anadoluda yaşayan bazi Üçoklu Oğuz boylarına mensup teşeküller. In: Iktisat Fakültesi Mecmuası 11
1953 Avşarlara dair. In: Fuad Köprülü Armağanı. Istanbul
1962 Ağaç-eriler. In: Belletten, 26
1976 Safevi devletin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerin rolü. Ankara

TAESCHNER, F.
1940 Der Weg des Osmanischen Staates vom Glaubenskämpferbund zum islamischen Weltreich. Welt als Geschichte, 6
1955 Gülschehris Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen der türkischen Zünfte. In: Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes, XXXI,3
1979 Zünfte und Bruderschaften im Islam. Zürich-München

THORNING, H.
1913 Studien zu Basṭ Madad et-Taufiq. Ein Beitrag zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens. Glückstadt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

TOGAN, Z.V.
1940 Ibn Fadlans Reisebericht. In: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 24

TUGRUL, N.
1979 Alevi Inançları ve Hüsniye'nin Öyküsü. Istanbul

ÜLKÜTASIR, M.S.
1968 Abdallar. In: Türk Kültür Dergisi, 64

ULUSOY, C.A.
1980 Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevî-Bektaşî Yolu. Hacıbektaş

WALSH, J.R.
1962 The Historiography of Ottoman-Şafavid Relations in the Sixteenth ans Seventeenth Centuries. In: Historians of the Middle East. (Ed. by B. Lewis & P.M. Holt), London

WERNER, E.
1972 Die Geburt einer Großmacht - Die Osmanen (1300 - 1481). Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus. Wien - Köln - Graz

WHITE, G.E.
1908 The Shia Turks. In: Transactions of the Victoria Institute, XL. London
1913 The Alevi Turks of Asia Minor. In: Contemporary Review, 104
1919 Saint Worship in Turkey. In: Moslem World, IX

WIDENGREN, G.
1962 Mani und der Manichäismus. Stuttgart
1969 Religionsphänomenologie. Berlin

WITTEK, P.
1958 The Rise of the Ottoman Empire. Royal Asiatic Society Monographs, XXIII, London

YALMAN, A.R.
1977 Cenupta Türkmen Oymakları I. Ankara

YALMAN, N.
1969 Islamic Reform and Mystic Tradition in Eastern Turkey. In: Arch. Eur. Soc. X

YETIŞEN, R.
1951 Naldöken Tahtacıları: Nevruz ve Hidirellez. In: Türk Folklor Araştırmaları, 23
1968 Naldöken Tahtacıları: Yılın sayılı günleri. In: Türk Folklor Araştırmaları, 227

YILMAZ, A.
1948 Tahtacılarda Gelenekler. Ankara

ZIYA (YÖRÜKAN), Y.
1929 Tahtacılar. In: Darülfünün Ilâhiyât Fakültesi Mecmuası, 12 und 13

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt

Universitäts- und Landesbibliothek
Sachsen-Anhalt