

schon 1957: „The sociological problem is whether a society, even when consisting of members individually Muslim, ... can be hold together ... by nationalism...“⁴⁵⁰ Zwar ist die normative Prämissen Smiths, eine Gesellschaft bedürfe eines religiösen gesellschaftlichen Integrationsprinzips, fraglich; jedoch hat er schon früh die Grenzen des Nationalismus als „Ersatzreligion“ erkannt.

In den ersten beiden Kapiteln wurden die Genese und die historische Entwicklung des Alevitums rekonstruiert und darauf aufbauend in Kap. 3 das zeitgenössische Alevitum im Kontext des religiös-politischen Diskurses der Türkei verortet. Hierauf basierend können nun die alevitische Kemalismus-Interpretation und die alevitische Geschichtsdeutung als Fortsetzung der und Neuanschluß an die Traditionslinien des Kızılbaşlık beschrieben und gedenkt werden.

4.1. Die Aleviten und der Kemalismus I: die historische Perspektive

Am deutlichsten manifestiert sich die Kızılbaş-Tradition in der alevitischen Kemalismus-Interpretation. Um diese verstehen zu können, ist es notwendig auf die Rolle der Aleviten bei und ihr Verhältnis zum Nationalen Unabhängigkeitskampf einzugehen sowie ihr Verhalten gegenüber den kemalistischen Reformen zu beleuchten. Dabei wird auch das Verhältnis der Aleviten zu Atatürk, historisch sowie in der alevitischen Deutung, skizziert. Da sich insbesondere die Kemalismus-Interpretation des staatsloyalen türkisch-nationalen alevitischen Diskurses eine Geschichtsdeutung angeeignet hat, die unter dem Begriff „Alevilik-Bektaşılık“ alevitische und bektaşitische Geschichtsweise weitgehend vereinheitlicht, wird bei ihrer Analyse auch auf die Bektaşı eingegangen.¹

4.1.1. Aleviten und Bektaşı im Befreiungskampf

Zur Rolle der Aleviten und Bektaşı beim Türkischen Unabhängigkeitskrieg sowie in der Frühzeit der Republik gibt es bei weitem mehr Mythen als empirisch gesicherte Erkenntnisse. Nachdrücklich wurde hierauf von dem Soziologen Bozarslan (2000) hingewiesen. In der Regel ohne hierfür Belege vorzulegen, werde sowohl von staatsloyalen Aleviten als auch in manchen wissenschaftlichen Arbeiten die enge Verbindung der Aleviten zu der Nationalen Unabhängigkeitsbewegung, den kemalistischen Reformen und der kemalistischen Ideologie hervorgehoben.² Es ist zweifelsohne richtig, daß keineswegs von einer durchgehenden Allianz der Aleviten und Bektaşı mit der Nationalen Unabhängigkeitsbewegung, wie bspw. die dem staatsloyalen aleviti-

⁴⁵⁰ Smith 1957: 197.

¹ Vgl. Vorhoff 2000: 66.

² Bozarslan 2000: 27f., 32f.

schen Diskurs zuzurechnenden Öz und Şener behaupten,³ gesprochen werden kann. Dennoch muß auch Bozarslan widersprochen werden, wenn er behauptet, daß diese Allianz erst in den 60er und 70er Jahren erfunden worden sei.⁴ Es lassen sich nämlich Belege für eine „Zusammenarbeit“ (*işbirliği*)⁵ von Aleviten und Bektaşı mit der von Atatürk organisierten Befreiungsbewegung finden – wenn auch das Ausmaß dieser Zusammenarbeit aufgrund der unzureichenden Quellenlage vorerst im Dunkeln bleiben muß. Neben der Behandlung der Frage, wie die behauptete alevitische Unterstützung der Widerstandsbewegung von den Aleviten selbst erzählt wird, sollen im folgenden auch die spärlichen nicht-alevitischen Quellen, die uns Auskünfte über das Alevitum während der Zeit des Befreiungskampfes vermitteln, interpretiert werden.

In der alevitisch-bektaşitischen Deutung der Zeit des Befreiungskrieges nimmt der Aufenthalt Kemal Atatürks in Hacıbektaş, dem Sitz der religiösen Oberhäupter der Çelebiyan-Aleviten ebenso wie der Bektaşı, einen herausragenden Platz ein. Wenn auch der historiographische Wert der alevitischen bzw. bektaşitischen Schilderungen dieses Aufenthalts kritisch zu beurteilen ist, so besteht gleichwohl am Faktum dieses Besuchs kein Zweifel. Im Gegensatz zur Skepsis von Bozarslan, der die Historizität des Ereignisses als solche in Frage stellt,⁶ ist Atatürks Besuch in Hacıbektaş durch einen Bericht der Provinzverwaltung von Ankara (datiert vom 28.11.1919) an das osmanische Inneministerium eindeutig belegt:

„Es zeigt sich ... darüber hinaus, daß die Delegation in Hacibektaş von Celebi Cemaleddin Efendi bewirkt wurde, ihnen von den *dedes* des Konvents ein Festmahl bereitet wurde, die Anführer des Bektaşı-Ordens sowie die Aleviten der Armee der Nationalen Unabhängigkeitsbewegung beigetreten sind und ... eine ziemlich große Zeremonie abgehalten wurde.“⁷

Die zuverlässigste Beschreibung bietet Mazhar Müfit Kansu, langjähriger Weggefährte und Chronist Atatürks. Atatürk reiste im November 1919 nach Hacıbektaş, um, wie Kansu erklärt, der Atatürk bei diesem Besuch begleitet

hat, „Aleviten und Bektaşı ... auf unsere Seite zu ziehen“.⁸ Celebi Cemaleddin habe sich im Gespräch mit ihnen als „Republikaner“ zu erkennen geben, und auch Salih Niyazi (gest. 1941), als *dede Baba* der ranghöchste Bektaşı seiner Zeit, den sie am darauffolgenden Tag aufgesucht hätten, habe sich als äußerst progressiver Geist erwiesen.⁹

Der nüchterne Bericht Kansus über Atatürks Aufenthalt in Hacibektaş steht im krassen Gegensatz zu den alevitischen Interpretationen desselben Ereignisses.¹⁰ Hier haben wir es mit moderner alevitischer Mythenbildung zu tun, die den Besuch als Symbol der Wesensverwandtschaft von Aleviten/Bektaşı und Atatürk bzw. der kemalistischen Ideologie deutet. Dabei widersprechen sich die kursierenden alevitischen Darstellungen des Aufenthaltes von Atatürk in Hacibektaş: Die jeweiligen Berichte und Interpretationen sind stark von dem Konkurrenzverhältnis zwischen dem *celebi* mit seinen alevitischen Anhängern auf der einen Seite und den Bektaşı um den *dede Baba* auf der anderen Seite geprägt. Es lassen sich im wesentlichen drei Varianten der Darstellung des Atatürk-Besuches unterscheiden, die man als Bektaşı-Position, Celebi/Aleviten-Position und zwischen diesen beiden vermittelnde Position typisieren kann. Die maßgebliche Bektaşı-Interpretation stammt von Bedri Noyan, einem Nachfolger Salih Niyazi Babas als *dede Baba*. Noyan erwähnt, daß Atatürk bei Cemaleddin Celebi genächtigt habe; von einer Unterredung der beiden ist jedoch bei ihm nicht die Rede.¹¹ Vielmehr wird hier die Nähe Atatürks zu den Bektaşı-Derwischen besonders hervorgehoben. Mit Salih Niyazi Dede Baba habe sich Atatürk sieben Stunden lang vertraulich unterhalten.¹²

Die Çelebi-Version stellt demgegenüber das Zusammentreffen Atatürks mit Cemaleddin Çelebi in den Mittelpunkt. Von Celaletin Ulusoy (gest. 1990), einem Nachfahren Cemaleddin Çelebis, wird die außergewöhnliche Herzlichkeit in der Begegnung der beiden Männer betont. Der Kern ihrer stundenlangen Unterredung unter vier Augen sei jedoch „ein heiliges Geheimnis“ (*kutsal bir sırr*).¹³ Dieses geheime Gespräch wird von alevitischen Autoren gerne aufgegriffen und zunehmend mystifiziert. Dagegen wird die Begegnung Atatürks mit den Bektaşı-Derwischen von Ulusoy nur in einem Nebensatz erwähnt.¹⁴

³ Öz 1994: 86; Şener 1994: 15. Als typisches Beispiel folgendes Zitat von Öz (1994: Vorwort): „Die Aleviten-Bektaşı sind beim Sieg des Befreiungskrieges, bei der Einführung der Republik und ihrer Reformen sowie bei der Entwicklung des Kemalismus der entscheidende Faktor und die entscheidende Kraft gewesen.“ [Übersetzung MD]

⁴ Bozarslan 2000: 27f.

⁵ Ein Ausdruck von Öz (1994: 60).

⁶ Bozarslan 2000: 28.

⁷ „Heyetin Hacı Bektaş köyünde Çelebi Cemaleddin Efendi tarafından misafir edildiği, dergâhın dedeleri tarafından kendilerine ziynet verildiği, Bektaşı tarikatı ileri gelenleriyile Alevîlerin Kuvâ-yi Millîye'ye girdikleri ... pek büyük bir merasim yapıldığı ... arz olunur.“ (Atatürk Belgeleri 1982: 77)

⁸ „Alevi ve Bektaşiler ... tarafınıza çekmek için“ (Kansu 1983: 492). In den vorausgehenden Monaten hatte Atatürk auch seine Bemühungen um die kurdischen Aleviten von Koçgiritan intensiviert, allerdings ohne Erfolg (Kieser 1998: 296).

⁹ Kansu 1988: 494.

¹⁰ Ausschließlich hierzu Dreßler 1999b: 94–97.

¹¹ Noyan 1964: 13; ders. 1985: 80.

¹² Ders. 1964: 13.

¹³ Ulusoy 1986: 101f.

¹⁴ Ebd.: 102.

Die Version, die der alevitische Schriftsteller Şener anbietet, scheint zwischen den Berichten der beiden miteinander konkurrierenden Ordens-Zweigen vermitteln zu wollen.¹⁵ In Şeners Erzählung treten Aleviten und Bektaşi als Einheit auf. Şener läßt den *çelebi* und den *dedebaba* Atatürk gemeinsam begrüßen, und aus den vertraulichen Zweiergesprächen Atatürks mit dem *çelebi* bei Ulusoy bzw. mit dem *dedebaba* bei Noyan wird ein Dreiergespräch zwischen Atatürk, dem *çelebi* und dem *dedebaba*. Angereichert wird die Geschichtseiche bei Şener zusätzlich noch dadurch, daß der Besuch Atatürks in Hacıbektaş als Bittgang dargestellt wird. Den Höhepunkt dieser Version bildet die Behauptung, daß Atatürk bei dem Besuch in die Bektaşîye initiiert worden sei. Gemeinsam ist der Çelebi- und der Şener-Version, daß sie wesentlich detaillierter über Ablauf und Gespräche der Begegnungen berichten als neutralere und zeitlich nähere Darstellungen. Auch Noyans Erzählung wirkt ihnen gegenüber eher nüchtern.

Cemal Bardakçı, seinerzeit Gouverneur des osmanischen Regierungsbezirkes Çorum, besuchte Hacıbektaş 1921. Wie er in seinem erstmal 1945 erschienenen Buch berichtet, reiste er als Privatmann mit der Absicht, die Hal tung der Aleviten gegenüber der Befreiungsbewegung zu ergründen. Er sei nämlich zu der Überzeugung gelangt, daß diese für den Ausgang des Befreiungskrieges entscheidend sein könnte.¹⁶ Bardakçı gibt an, daß er sich während seines Aufenthalts in Hacıbektaş zwei Wochen lang regelmäßig mit Cemaleddin Çelebi unterhalten habe. Der *çelebi* habe dabei nachdrücklich zu erkennen gegeben, daß er den Widerstand gegen die Alliierten unterstütze und habe Bardakçı sogar gefragt, ob dieser der Meinung sei, daß nach einem erfolgreichen Befreiungskrieg womöglich das Sultanat abgeschafft werden würde.¹⁷ Des weiteren berichtet Bardakçı von Aleviten, die Atatürk in dieser Zeit als *mehdi* bezeichnet hätten – ein Terminus, den er mit *hakiki kurtarıcı* („wahrhaftiger Befreier“) umschreibt.¹⁸

Daran, daß Atatürk von Cemaleddin und nach dessen Tod von seinem Nachfolger im Amt des *çelebi*, Velyettin (1867–1940), politisch unterstützt wurde, ist kaum zu zweifeln. Cemaleddin Çelebi war Abgeordneter und stellvertretender Vorsitzender der ersten Großen Nationalversammlung, die am 23. 4. 1920 in Ankara eröffnet worden war. Insgesamt war allerdings der Prozentsatz alevitischer Abgeordneter in der Nationalversammlung verschwindend gering. Kieser zufolge waren es kaum mehr als zehn, bei einer

Gesamtgröße von 400 Abgeordneten eine erstaunlich geringe Anzahl.¹⁹ Eindeutiger Beweis einer aktiven Unterstützung Kemal Atatürks durch Velyettin Çelebi ist dessen Wahlaufruf zur zweiten Großen Nationalversammlung, der am 25. 4. 1923 in der Tageszeitung *Yeni Gün* veröffentlicht wurde und allen Aleviten die Unterstützung Atatürks als „religiöse Pflicht“ (*fazilet ayın*) nachdrücklich ans Herz legte.²⁰ Der *çelebi* hatte aufgrund seiner religiösen Autorität als Nachfahre von Haci Bektaş sicher einen bedeutenden Einfluß auf die Haltung der ihm verbundenen Aleviten gegenüber der Unabhängigkeitsbewegung um Atatürk.

Von dem Zeitzeugen M. Nuri Dersimi, selbst alevitischer, kurdisch-nationalistischer Aktivist jener Zeit, wird uns berichtet, daß Cemaleddin Çelebi schon während des ersten Weltkriegs im Auftrag der Jungtürken nach Dersim reiste, um die dortige Bevölkerung für den Krieg zu mobilisieren.²¹ Wie die kurdischen Aleviten von Dersim schon damals nicht bereit waren, sich unter den Befehl der osmanischen Regierung zu stellen, so widersetzen sie sich auch der Türkischen Unabhängigkeitsbewegung und kämpften für ihre Autonomie und einen kurdischen Nationalstaat.²² In der alevitischen Geschichtsschreibung des staatsloyalen türkisch-nationalen Diskurses findet sich hingegen eine gänzlich andere Darstellung der Ereignisse von Dersim: Öz behauptet sogar, daß die Aleviten von Dersim Atatürk während des Nationalen Befreiungskrieges unterstützt hätten.²³

Zarcone ist der Ansicht, daß sich zwar die anatolischen Alevien spontan auf die Seite der nationalen Widerstandsbewegung gestellt hätten, man dies von den Bektaşi jedoch nicht so ohne weiteres behaupten könne, wie es in der Regel geschehe.²⁴ Zumindest was die Istanbuler Bektaşi angeht, zeige sich, daß diese durchaus nicht geschlossen hinter Atatürks Unabhängigkeitsbewegung gestanden hätten. Er führt den Fall des Klostervorstehers von Merdivenköy/Istanbul, Mehmet Tevfik Topal Baba, an, der zunächst ob seiner Verdienste für die Widerstandsbewegung ausgezeichnet, dann aber dem

¹⁹ Kieser 1998: 298.

²⁰ Sapolio 1964: 284f.

²¹ Dersimi 1992: 95–103. Gölpınarlı (1969: 167) zufolge hat Cemaleddin Çelebi, hierzu der jungtürkischen Regierung angetrieben, versucht, eine gesonderte alevitische Armeeeinheit zusammenzustellen; er sei dann jedoch davon abgekommen; vgl. Öz 1994: 95f.

²² Kieser 1993 und 1998.

²³ Öz 1994: 90, 95. Der große Dersim-Aufstand von 1937/38 wird zwar nicht von ihm gelegnet, jedoch sei er in keiner Weise religiös motiviert gewesen, und nur wenige aleviti sche Stämme hätten sich daran beteiligt. Öz (ebd.: 94ff.) betont, daß Atatürk an der brutalen Niederschlagung des Aufstands keine Schuld treffe. Dieselbe These vertritt Zelyut 1993:

¹⁵ Şener 1994: 59–68.

¹⁶ Bardakçı 1950: 3–5.

¹⁷ Ebd.: 56f.

¹⁸ Ebd.: 58f. Sicher kann hier unter Berücksichtigung der Zeidifferenz zwischen der Reise Bardakçıs und der Drucklegung des Berichts die Frage nach der Verlässlichkeit dieser Angaben gestellt werden.

²⁴ Zarcone 1993: 168.

Unabhängigkeitgericht ausgeliefert worden sei.²⁵ Für eine ambivalente Haltung der Bektaşı gegenüber der Unabhängigkeitsbewegung spricht auch eine Zusammenkunft verschiedener Istanbuler Bektaşı-Babas in dieser Zeit, von der Gölpınarlı berichtet.²⁶ Anlaß dieses außergewöhnlichen Treffens sei der Umstand gewesen, daß sich die anatolischen Aleviten auf die Seite Mustafa Kemals geschlagen hätten. Man sei sich zudem darüber einig gewesen, daß das Bektaşitum reformiert werden müsse. Leider sind bis auf die Namen der Teilnehmer keine näheren Informationen über Inhalt und Verlauf dieses Treffens bekannt. Andererseits wird uns von Mimar Hikmet [Onat] berichtet, daß die Bektaşı, insbesondere *dedebecka* Salih Niyazi, den er in Hacıbektaş konsultiert habe, den Befreiungskampf uneingeschränkt unterstützt hätten.²⁷

Es ergibt sich ein sehr heterogenes Bild des Verhältnisses der Aleviten und Bektaşı zur Nationalen Befreiungsbewegung. Auch muß berücksichtigt werden, daß Atatürk und die Befreiungsbewegung – zumindest offiziell – nicht, wie dies in der alevitischen Erzählung oft suggeriert wird, für eine laizistische Republik kämpften, sondern sich zunächst vielmehr die Befreiung des Sultanats und des Kalifats auf ihre Fäden geschrieben hatten. Von Öz wird dies jedoch als politisches Manöver²⁸ – d. h. als eine Art *taqiyā* – gedeutet. Wenngleich wohl richtig ist, daß die Nationale Befreiungsbewegung von den wichtigsten Repräsentanten der Aleviten und Bektaşı unterstützt wurde, stieß sie regional, insbesondere bei nationalistisch orientierten kurdischen Aleviten, auch auf Ablehnung. Somit kann keinesfalls von einer geschlossenen alevitischen und bektaşitischen Allianz mit der Befreiungsbewegung gesprochen werden. Gleichwohl scheint ein Großteil der beiden Gemeinschaften auf ihrer Seite gestanden zu haben. Hätte diese „Allianz“ allerdings tatsächlich ein Ausmaß und eine Qualität gehabt, wie dies von der modernen alevitischen Geschichtsschreibung suggeriert wird, so wäre zu erkennen, weshalb z. B. der Kemalist Bahâ Said in seinen Artikeln über die Aleviten und Bektaşı 1926 und 1927 zwar die positiven Auswirkungen der kemalistischen Revolution für sie herausstreicht, auf ihre Rolle im Befreiungskampf jedoch überhaupt nicht eingeht.

4.1.2. Aleviten, Bektaşı und die kemalistischen Reformen

Die nach der Republikgründung unternommenen kemalistischen Reformen, insbesondere die Säkularisierungsmaßnahmen, veränderten das ideologische Koordinatensystem des öffentlichen Diskurses der Türkei nachhaltig. Dessen ehemals religiöse Determinanten wurden durch säkular-nationale ersetzt. Dies erleichterte den Aleviten, an der neuen türkischen Öffentlichkeit zu partizipieren. Religiös motivierte Verfolgung von staatlicher Seite hatten sie nun nicht mehr zu befürchten. Dennoch wurden die Aleviten auch von der säkularen Republik nicht als eigenständige Religionsgemeinschaft anerkannt. Im Gegenteil, auch das *cem*-Ritual wurde mit der Schließung der Derwischkonvente und dem Verbot der religiösen Orden 1925 untersagt, und mußte von nun an heimlich durchgeführt werden.²⁹ Es wird von Vorfällen berichtet, bei denen die Durchführung des *cem* von der Polizei unterbunden und beteiligte Aleviten kurzfristig inhaftiert wurden.³⁰ Dennoch kann für die überwiegende Mehrheit der Aleviten angenommen werden, daß sie das säkulare Identitätsangebot der Republik nach und nach annahmen.³¹

Auch von den Bektaşı wird berichtet, daß ihre heimlich durchgeführten *cem*-Feiern, wenn sie entdeckt wurden, von Ordnungskräften unterbunden wurden, und beteiligte Bektaşı mit Strafmaßnahmen rechnen mußten.³² Für die Bektaşı war der Einschnitt von 1925 noch schwerwiegender als für die Aleviten, bildeten die Konvente doch ihren Lebensmittelpunkt. Zwar gab es schon vor 1925 offiziell keine Bektaşı-Klöster mehr, da die Bektaşîye 1826 unter Mahmud II. im Zusammenhang mit der Niederschlagung des Janitschar-Korps aufgelöst, viele Mitglieder getötet oder verbannt und die Konvente zerstört oder offiziell dem orthodoxen Naksibendi-Orden zugesprochen wurden.³³ Dieser schwere Schlag hatte aber noch nicht das Ende des Ordens bedeutet, der sich schon 1849 wieder gut erholt zeigte und sich von neuem, wenn auch nicht offiziell, etablieren konnte.³⁴ Die Schließung der Konvente 1925 war für die Bektaşı also keine neue Erfahrung. Zudem standen heimlich stattfindenden *cem*-Feiern in der Provinz Sivas erfahren wir durch einen Inspektionsbericht des örtlichen Gebietsinspektors der Republikanischen Volkspartei (Cumhuriyet Halk Partisi, CHP) Zihni Orhan, datiert vom 23.12.1942 (ich verdanke diese Information Horst Unbelau): „Aleviten, Kızılbaba, Bektaşı und so weiter ... machen immer noch versteckt und heimlich [ihre] Feiern und verteidigen ihre Anbindung an die *deeds*...“ („[Allevi, kızılbaba, bektaşı, ve saire ... hâlâ gizli gizli aynı yaparlar ve dedelerine bağlılarını muhafaza ederler...“).

²⁵ In diesem Zusammenhang interessant ist die Geschichte des Bektaşı Dervîş Ruhullah, *Hacıbektaş Turgut Koca* (1990: 714), zufolge soll sich Dervîş Ruhullah gegen die Widerstandsbewegung gestellt haben. Nach ihrem Sieg sei er nach Griechenland geflohen.

²⁶ Gölpınarlı 1977: 120.

²⁷ [Onat] 1928: 23. Konkret berichtet T. Koca (1990) von folgenden Bektaşı-Babas, daß sie sich für den nationalen Widerstand eingesetzt bzw. für die nationalen Widerstandskräfte gekämpft hätten: Ali Ülvi Baba (gest. ca. 1954), Selman Cemâli Baba, Ali Nuâki Baba („Nur Baba“, 1869–1936), Hüseyin Kâzım Baba (1881–1953). Im gleichen Kontext erwähnt er die Bektaşı Ekrem Ramazanoğlu Baba und Asum Kırıthioğlu Baba (Ş. Koca 1999: 347f.).

²⁸ Öz 1996: 131.

²⁹ Von heimlich stattfindenden *cem*-Feiern in der Provinz Sivas erfahren wir durch einen Inspektionsbericht des örtlichen Gebietsinspektors der Republikanischen Volkspartei (Cumhuriyet Halk Partisi, CHP) Zihni Orhan, datiert vom 23.12.1942 (ich verdanke diese Information Horst Unbelau): „Aleviten, Kızılbaba, Bektaşı und so weiter ... machen immer noch versteckt und heimlich [ihre] Feiern und verteidigen ihre Anbindung an die *deeds*...“

³⁰ Siehe z. B. den Bericht des *halifebecka* (Terminus technicus der Bektaşı für den nach dem *dedebecka* höchsten Rang in der Ordenshierarchie) Turgut Koca, im Interview mit Küçük (Küçük 1997a: 25).

³¹ Birge 1994: 76–78.

³² Ebd.: 78f.

den sie den Ideen der Republik und des säkularen Nationalstaates sicher näher als die anderen Orden, hatten sie sich doch in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts zunehmend freimaurerischem und nationalistischem Gedankengut angenähert³⁵ – ein bemerkenswerter Teil der jungtürkischen Elite entstammte bektaschitischem Milieu.³⁶

Die kemalistischen Säkularisierungsmaßnahmen waren für die Bektaşı also eine ambivalente Angelegenheit, wobei der negative Aspekt, die Schließung der Konvente, durch die Etablierung eines säkularen Nationalstaates, so zumindest die Interpretation der dominierenden bektaschitischen Geschichtsschreibung, mehr als aufgewogen wurde. Der Bektaşı Ziya Bey, Sohn eines Bektaşı-*baba*, erklärt dieses Phänomen wie folgt:

„[W]ie die anderen Orden wurde auch das Bektaşitum offiziell aufgelöst. Aber die Bektaşı waren darüber, obwohl sie betroffen waren, dennoch ungemein erfreut. Denn die heutigen Ziele und Prinzipien der Republik bedeuten die Erfüllung und Manifestation der Wünsche und ideellen Grundlagen des Bektaşitums.“³⁷

Die Bektaşı hätten die Aufhebung der Orden gar als „frohe Botschaft eines großen Sieges“ (*büyük bir zafer müjdesi*) aufgenommen.³⁸ Die alevitisch-bektaschitische Geschichtsschreibung tendiert dazu, in Übereinstimmung mit der frühen Schilderung Ziya Beys, die Konformität von Bektaşitum und Kemalismus herauszustreichen und die kemalistischen Reformen positiv zu würdigen. So behauptete *dedebaba* Bedri Noyan:

„Atatürk wurde sowohl in den Jahren des Befreiungskampfes als auch nach der Schließung der Konvente stets von den Bektaşı unterstützt und er war ihnen seinerseits liebenvoll verbunden.“³⁹

Gleichwohl finden sich auch Aussagen, in denen mit Wehmut und Unverständnis über die Schließung der Konvente berichtet wird.⁴⁰ Remsi Güres beschreibt, basierend auf den Berichten seines Vaters, dem Bektaşı Yakup

³⁵ Zu der Verbindung zwischen den Bektaşı und dem Freimaurertum s. Mélíkoff 1982b: 380f. Ann.3.

³⁶ Ramsaur 1942; Mélíkoff 1983: 157–161.

³⁷ „[D]iğer tarikler gibi – bektasılığı de resmen ilg etmemiştir. Fakat, bektasiler, bundan müteessir olmak su tarafa dursun bilakis gayet memnun ve mümbəttisi. Çünkü Cumhuriyetin bugünkü gaye ve umdele, bektasılığın amal ve efsarı aslıyesinin takakkuk ve tecelli demek!“ (Ziya Bey 1931: 7.3.1931)

³⁸ Ebd.: 8.3.1931.

³⁹ „Atatürk, gerek Kurtuluş savaşında, gerek tekkeleurin kapatılmasından sonra, daima, Bektaşilərdən yardım görmüş, onlara karşı da sevgi duymuştu.“ (Noyan am 2.7.1966 in einer Serie „Bektaşilik Aleviyyət Nedir?“ vom 20.6. bis zum 2.7.1966 in der Tageszeitung *Yeni Gəzər*)

⁴⁰ Für ein Gedicht von Əşək Zəfi Nəcmi (1860–1933) aus Zile, das klagend auf die Schließung der Klöster Bezug nimmt, s. Yıldırıcı/İvgin 1988: 16f.

Güres, den Tag der Schließung des Konvents in Hacıbektaş „mit trauriger Stimme“ (*hüzünlü bir dille*).⁴¹ Nach der öffentlichen Bekanntmachung des Gesetzes zur Schließung der Orden und Konvente durch Staatsbeamte des Distrikts hätten sich die Derwische um *dedebaba* Salih Niyazi versammelt, der eine kleine Ansprache gehalten habe: „Wir wollen nun mit unserem Schicksal zufrieden sein. Niemand hat das Recht, dem Befehl des Staates und seinen Gesetzen zu widersprechen.“⁴² Dann habe der *dedebaba* seine Derwischnütze abgesetzt und den Derwischen befohlen, ihre Derwischkleider auszuziehen, worauf alle Derwische und Babas zu weinen begonnen hätten.⁴³ Dem Bericht steht gleichwohl folgende Aussage radikal gegenüber, die *halifebabababa* Turgut Koca (1921–1997) Salih Niyazi zuschreibt:

„Gebäude, die aus Stein und Erde erbaut worden sind, könnten ihr zwar schließen, jedoch seiid ihr nicht in der Lage, ein Gebäude zu schließen, das aus dem Fleisch, den Sehnen und dem Blut, das sich unter der Mutterbrust dieses Bodens befindet, errichtet wurde.“⁴⁴

Daß die Bektaşı, wie die oben wiedergegebenen Darstellungen von Ziya Bey und Bedri Noyan suggerieren, die neue Situation derart überschwänglich und übereinstimmend akzeptierten, darf also bezweifelt werden. Auch die neuere alevitische und bektaschitische Geschichtsschreibung steht der Behauptung einer spontanen und umfassenden Akzeptanz der Schließung der Bektaşitum-Konvente kritisch gegenüber. *Halifebabababa* Turgut Koca weiß zu erzählen, daß Atatürk bezüglich der Frage, ob denn auch der Orden der Bektaşı verboten werden sollte, zunächst unentschlossen gewesen sei, sich dann jedoch von İsmet Pasa [*İñönü*] dazu überreden lassen habe. Dies sei jedoch ein großer Fehler gewesen: „Denn der Orden war eine Notwendigkeit. Wegen dieses Fehlers kommen nun Gruppen wie die ‘Aczmendi’⁴⁵ und was weiß ich sonst noch für Lügner hoch!“⁴⁶ Murat Küçük, lange Zeit Chefredakteur der Zeitschrift *Cem* und somit dem staatsloyalen, türkisch-nationalen alevitischen Diskurs zuzurechnen, erläutert sein Unverständnis über die Schließung der Bektaşitum-Konvente und begründet die dennoch anhaltende Atatürk-Treue der Aleviten und Bektaşı wie folgt:

⁴¹ Güres (1964) zitiert nach Murat Küçük: „Kasaba ve Dergah (I)“. In: Cem 7.1997, Nr. 65, 34–37, S.34.

⁴² „Artık kadere razı olacağız. Devletin emir ve kanunlarına karşı gelmeye hiç kimse hakkı yoktur.“ (Güres 1964 zitiert nach Murat Küçük: „Kasaba ve Dergah (I)“. In: Cem 7.1997, Nr.65, 34–37, S.34.)

⁴³ Ebd.

⁴⁴ „Sizler taştan, topraktan yapılmış binaları kapatıbilirisiniz ancak surada, şu sol memenin altındaki etten, sinirden, kandan yapılmış bina'yı kapatmaya muktedir değilisiniz.“ (Ş. Koca 1999: 351)

⁴⁵ Militant-islamistische, republikfeindliche Splittergruppe der Nurus. „Oysa tarifat bir gereksinimiydi. Bu hata yüzünden şindi bir sürü yok ‘Aczmendi’, yok bilmem ne, bir sürü yalancı çıktı ortaya!“ (Turgut Koca im Interview mit Küçük 1997a: 25).

„Weder die Çelebiyan noch die Babayan konnten diese Maßnahme verstehen. Sie hatten doch Mustafa Kemal mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Kräften unterstützt. Hatte doch Cemalettin Çelebi Mustafa Kemal, als dieser ihn auf dem Weg von Sivas nach Ankara aufsuchte, vorgeschlagen, daß die neu zu errichtende Ordnung eine ‘Republik’ werden sollte. Es wird behauptet, daß er auch der erste gewesen sei, der diesen Begriff aussprach. Trotzdem vertraten sie Atatürk so tief, daß sie es bevorzugen, den Druck, der gegen sie gerichtet war, so optimistisch wie möglich zu beurteilen.“⁴⁷

Auch der Bektaşı Şakir Keceli wirft kritisch ein, daß die Schließung der Bektaşikonvente zeitgleich mit den Konventionen der sunnitischen Orden nicht verständlich sei, wären doch die Bektaşı und die Aleviten im Gegensatz zu den sunnitischen Orden fortschrittlich und volksnah gewesen.⁴⁸ Berichte von heimlichen Treffen der Bektaşı nach der Auflösung der Republik bezeugen, daß die Rituale des Ordens, wenn vielleicht auch nur in kleinen Zirkeln, weiter gepflegt wurden. Das Zentrum des Ordens verlagerte sich jedoch aus der Türkei nach Albanien, wohin viele türkische Bektaşı, unter ihnen auch Salih Niyazi Baba, nach 1925 ausgewandert waren, und wo das Bektaşilik heute noch am stärksten vertreten ist.⁴⁹

4.2. Die Aleviten und der Kemalismus II: die alevitische Deutung

4.2.1. Der Mahdi Atatürkü

„Atatürk, Held der Endzeit,
Der Zustand, den deine Türkei erreicht hat,
ist grausam, komm!
...
Der Mond war die (Derwisch-)Krone
in deinem Sonnen-Antlitz mein Ata,
Die Welt verbeugte sich vor dir mein Ata,
Die Heerscharen Gottes stehen hinter dir,
mein Ata,

*Âhir zaman kahraman Atatürkü
Türkiye'nin hâli
yaman oldu gel*
...
*Taç idi ay
güneş başında Atam*
Dünyâ eğlirdi karyunda Atam
Allâh in ordusu [p]ejinde
Atam

Der Antichrist ist erschienen,
die Endzeit ist angebrochen, komm!
Sag meinem erhöbenen Gott,
er möge den Melchi senden,
Er soll zusammen mit Ali und Battal Gazi⁵⁰
kommen,
Die Hand dessen, der Steine nach dir wirft, soll
brechen ...

Das verwaiste Vaterland, der Han,
warten auf dich ...

Die Ungläubigen sind zu Besuch in unserem
Land, komm!⁵¹

Oksuz kalan vatan han
seni gözler ...

Kâfir yurdunuzu mîhmân oldu
geli!“⁵²

Die alevitische Deutung der kemalistischen Reformen und des Kemalismus ist ohne Einbeziehung der Rolle Atatürks nicht vollständig erklärbar. Staatsgründer Kemal Atatürk steht im Zentrum fast jeder alevitischen Betrachtung des Befreiungskampfes, der kemalistischen Reformen und des Kemalismus.⁵³ Die alevitische Interpretation Atatürks unterscheidet sich dabei in wesentlichen Punkten von nicht-alevitischen Atatürk-Rezeptionen in der Türkei. Zwar gibt es auch sunnitischer Heiligenverehrung aufzuweisen,⁵⁴ während jedoch solch eine Kontextualisierung Atatürks bei sunnitischen Türken eine Randerscheinung darstellt, ist sie bei Aleviten sehr viel weiter verbreitet.⁵⁵ So ist die

⁵⁰ In der türkischen Volksliteratur weit verbreitete Heldenfigur aus dem türkischen Epos *Battahname*.

⁵¹ Asık Ali Izet Özkan (1902–1981) zitiert nach Nasratnoglu (1992: 143). Verfaßt wurde das Gedicht am 27.3.1960, kurz vor dem Militärputsch am 27.5. (falls es sich um keinen Druckfehler handelt, was bei der Ähnlichkeit der Daten möglich erscheint).

⁵² Ausführlich zur alevitischen Atatürk-Rezeption s. Dreßler 1999b: 83–112.

Ebd.: 69–72.

⁵³ Seit jüngerer Zeit widmen sich auch die Istanbuler „Universelle Stiftung der Mevlana-Begeisterten“ (*Evranel Mevlâna Âşıkları Vakfı*) und der der Stiftung nahestehende „Ver-

⁵⁴ Begeisterter“ (*Evranel Mevlâna Âşıkları Vakfı*) und der der Stiftung nahestehende „Ver-

⁵⁵ ein zur Erhaltung des Galata Mevlevihane (eternaliges Konvent des Mevlevi-Ordens im Istanbuler Stadtteil Beyoğlu“ (*Galata Mevlevihanesi Yâşama Derneği*), angeführt von dem umstrittenen Mevlevi-Scheich „Hasan Dede“ der Atatürk-Liebe. Die beiden Organisa-

⁴⁷ tionen führten gemeinsam mit der alevitischen CEM-Stiftung am 14.11.1998 in einem

⁴⁸ Istanbuler Kongreßsaal eine Atatürk-Gedenkveranstaltung durch, bei der dem Veranstal-

⁴⁹ tungsprogramm zu folge neben Vorführungen der religiösen Tänze der beiden Gemein-

⁵⁰ schaften, vom Chor des Vereins zur Erhaltung des Galata Mevlevihane auch „religiöse

⁵¹ Atatürkü-Gesänge“ (*Atatürk İlahileri*) dargeboten wurden. Die Universelle Stiftung der

⁵² Mevlana-Begeisterten hat diese Atatürk-Hymnen, für deren Texte fast ausschließlich Hasan

⁵³ Dede verantwortlich zeichnet, auf einer Musik-CD veröffentlicht (Çapraz Mevlâna Âşıkları:

⁵⁴ „Büyük Onde“ in Ansina İlahiler ve Mevlevi Ayini, İhan-1 AŞK“, o.J.). Atatürk wird in den

⁵⁵ Texten mit Muhammad und Ali verglichen. Die Texte, die Atatürk religiös verbrämen, und mit traditionellen Mevlâvi-Weisen unterlegt sind, bedürfen einer gesonderten Interpretation.

⁴⁷ „Ne Çelebiyet, ne Babalar bu uygulanmaya bir anlam verenediler. Öyle ya onlar varlığıyle Mustafa Kemal'i desteklemişkerdi. Hatta Cemalettin Çelebi, Sivas'tan Ankara'ya gericenken kendisine uğrayan Mustafa Kemal'e kuracağın yeni düzenin ‘cumhuriyet’ olmasını önermişti. İlahiya göre bu kavram ilk kez talaflı eden de oyu. Ancak Atatürk'e o denli güveniyordu ki, kendilerine yönelen baskayı, olabilecek en iyimser bakışıyla yorumlamayı tercih ettiler.“ („Cumhuriyetten Bugüne Hacıbektaş Dergâhi“, In: Nefes 1.1994, Nr.19, 24–26, S.24)

⁴⁸ „Türkiye'de Laikliğin Gelişimi ve Onda Açılan İlk Gedikler“ In: Pir Sultan Abdal 2.1993, Nr.10, 18–22, S.22 Ann.5.

⁴⁹ Küçük 1997b. Zur Bektaşîye in Albanien s. Clayer 1990: 35–123.

Deutung Atatürks als religiöse Heilsgestalt ein hervorstechendes Merkmal der alevitischen Atatürk-Interpretation. Auf die Positionierung seines Porträts neben Bildern von Ali und Haci Bektaş wurde schon verwiesen. Man findet das Bildnis Atatürks bei alevitischen Vereinen des staatsloyalen und staatskritischen Diskurses und sogar in deren *cemevi* an exponierter Stelle neben denjenigen von Ali und Haci Bektaş. Hier könnte man noch meinen, die Berufung auf Atatürk könnte damit erklärt werden, daß die Aleviten sich hierdurch die Anerkennung ihrer Vereine und Legitimation zur Durchführung ihrer religiösen Zeremonien versprächen. Dann wäre die Platzierung Atatürks neben Ali und Haci Bektaş eine Form der *tagijya*.⁵⁵ Dem widerspricht jedoch der Umstand, daß sich diese Triade auch in vielen alevitischen Wohnzimmern, also äußerst privaten Räumen, findet.

Repräsentiert Imam Ali in der alevitischen Deutung den Kampf für Gerechtigkeit,⁵⁶ so steht Haci Bektaş für die als universalistisch interpretierte Ethik und den Säkularismus⁵⁷, aber auch den türkisch-nationalen Aspekt⁵⁸ des Alevitums.⁵⁹ Die alevitische Deutung der Beziehung der drei Figuren korrespondiert mit ihrer bildlichen Komposition. So wird Atatürk als moderne Erscheinung, ja sogar Reinkarnation der beiden alevitischen Heiligen deutet und von manchen Aleviten zudem als Mahdi und/oder „wahrer Erlöser“ (*gerçek kurtarıcı*) verehrt.⁶⁰ Lütfi Kaleli vergleicht den alevitischen Feiertag des zehnten Muharrem, an dem des Massakers von Kerbela gedacht wird, mit dem Todesstag Kemal Atatürks.⁶¹ Und A. Atalay berichtet in seiner Beschreibung der Hacı-Bektaş-Veli-Gedächtnisfeierlichkeiten von 1970 davon, daß die Besucher der Feierlichkeiten hier neben „heiligen“ Orten, die zum inoffiziellen „Wallfahrtsprogramm“ gehören, auch dem Atatürkmakmal der Stadt ihre Aufwartung gemacht hätten.⁶²

Die Betrachtung der alevitischen Atatürk-Interpretation führt zu der zunächst paradox erscheinenden Feststellung, daß mit den Aleviten gerade derjenige Teil der türkischen Bevölkerung, der sich am nachdrücklichsten

⁵⁵ Entsprechend interpretiert Wolfgang Koydl die Haltung des Mevlevi-Schelichs Hasan Deede, der in sein Gebet neben Muhammad und Celâluddin Rûmî auch Atatürk einschließe, als Tarnung des religiösen Anliegens seines Kreises („Die falschen Derviche von Konya“, Süddeutsche Zeitung, 30.12.2000).

⁵⁶ Vgl. Bakı ÖZ, „Alevilik ve Cumhuriyet“. In: Cem 6.1996, Nr.60, 44f, S.44.

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ Siehe Gülvahaboglu 1987: 12.

⁵⁹ Von Oz wird Haci Bektaş ein kollektivistischer (*ortaklaşmacı*) und sozialistischer (*toplumcu*) Charakter attestiert; er habe einen „Dorfsozialismus“ (*köy sosyalizmi*) geschaffen („Haci Bektaş Veli ve Toplunu Düşüncesi“, In: Nefs 2.1995, Nr.22, 39-41, S.40). Diese Deutung erinnert an die Interpretation Scheich Bedreddins durch den staatskritischen alevischen Diskurs (vgl. S.181f.).

⁶⁰ Dreßler 1999b: 101-109.

⁶¹ Kaleli 1995: 257f.

⁶² „Dünden Bugüne Hacıbektaş“. In: Cem 30.1998, Nr.81, 44f, S.44.

⁶³ Dreßler 1999b: 110f.

⁶⁴ Öz 1994: 24, 59; Sener 1994: 66; Zelyut 1993: 56; ders. 1994: 291.

⁶⁵ Siehe Dreßler 1999a: 106ff.

⁶⁶ Bardakçı 1950: 58; Otyam 1994: 76.

⁶⁷ „Atatürk, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin önderidir. Atatürk bir inanç önderi değildir... Yurdunu ve ulkesini sever, ancak siyasi ikitaların yanlışlarının karşısında olan Aleviler için Türk Bayrağı ve Atatürkü resminin demeklerimizde asılıp astınanızı, örgütlerinizin birleştileri ya da ayrıstan bir tartışma konusu yapılmamalıdır.“ (AABF 1998: 12)

⁶⁸ Atatürk ist nicht der einzige Politiker eines muslimischen Landes, der mit Mahdi-Attributen versehen wird. Auch der charismatische Anführer der persischen Mojahedin, Masud Rajavi, wurde seit Mitte der 80er Jahre von seinen Anhängern informell als *İmam-e Hal* („Imam des Zeitalters“) verehrt, ein Begriff der mit den Termini *imām qā'im*, *qā'im fi zamānihi* und *sāhib az-zamān* verwandt ist, und Mahdi-Assoziationen hervorruft (s. Abramian 1989: 260).

ker von Dersim – einigermaßen hinreichend erklärt werden. Für eine Erklärung der Deutung Atatürks als Inkarnation alevitischer Heiliger und Mahdi scheint mir dies jedoch nicht ausreichend. Das Bild verändert sich, wenn man es auf dem Hintergrund der Kızılbaş-Tradition beleuchtet. Dann nämlich kann man hinter der Deutung Atatürks als Heilsbringer und Mahdi Aspekte der *Weltsicht* und des *Ehos* der Kızılbaş-Tradition, konkret den Mahdi-Glauben, die hiermit verknüpfte chiliastische Erwartungshaltung sowie eine charismaloyale Grunddisposition erkennen: Der Mahdi Atatürk beendete die Tyrannie des Osmanischen Reiches und etablierte eine „gerechte Ordnung“. Sein „Erscheinen“ ermöglichte den Aleviten, aus der Peripherie herauszutreten. An der Seite des charismatischen Führers Atatürk kämpften sie gegen das bestehende System. Ihre quietistische Haltung transformierte sich, was v. a. für die Zeit des Befreiungskampfes gilt, in politischen Aktivismus. Auch die alevitische Deutung des Kemalismus lässt sich unter Berücksichtigung der Traditionslinien des Kızılbaşlık in einer Art und Weise deuten, die es ermöglicht, über die Grenzen des Erklärungspotentials einer rein vertikalen diskursiven Betrachtung hinauszugehen.

4.2.2. Der alevitische Kemalismus

Besonders die staatsloyalen, in stärker differenzierter Art und Weise aber auch die staatskritischen Aleviten bekennen sich nachdrücklich zu Atatürkü und dem Kemalismus.⁶⁹ Als religiöse Minderheit haben die Aleviten ein besonderes Interesse an der säkularen Staatsform. Man kann die staatsideologische Anschauung der staatsloyalen Aleviten in Abgrenzung von der „systemreformierenden“ TİS und der „systemrevolutionierenden“ Haltung des *Millet*-Görüs-Milieus deshalb als „systemkonformierend“ bezeichnen. Das Nationalismus-Prinzip ist für sie ein Gegenmodell zur sunnitisch-universalistischen *ümmet*-Konzeption und dem *millet*-System des Osmanischen Reiches, von dem die Aleviten ausgeschlossen waren. Diejenigen Aleviten, die den Türkischen Nationalismus positiv rezipieren, heben sein integratives Potential hervor. So erläutert der staatsloyale Alevit Ali Haydar Veziroğlu:

„Ich ziele auf die Einheit der Türkei ab. Mit einem Verständnis, das unsere ethnischen, kulturellen und religiösen Sub-Identitäten nicht für ungültig erklärt, sondern sie im Gegenteil als unseren Reichtum akzeptiert, ... verteidigen wir den Nationalismus der Türkei.“⁷⁰

Von den staatsloyalen Aleviten wird der Kemalismus als Produkt und praktischer Ausdruck alevitisch-bektaşitischer Werte und Ideale beschrieben. So verweist Baki Öz, der Leiter des zur CEM-Stiftung gehörenden „Instituts für Alevitum und Bektaşchitum“, das sich der wissenschaftlichen Erforschung des Alevitums verschrieben hat,⁷¹ darauf, daß „Elemente wie Freiheit, Unabhängigkeit, Laizismus, Demokratie, Gemeinschaftsbewußtsein und Wissensregeln und Prinzipien“⁷² seien und seine „Lebensart“ (*yaşama biçimi*)⁷³ darstellten. Der Beitrag und die Haltung der Aleviten zum Kemalismus wird von Öz zusammenfassend wie folgt erklärt:

„Das Alevi-Bektaşchitum, das einen theoretischen Beitrag zur politischen Demokratie unseres Zeitalters und ihren Prinzipien geleistet hat, wurde zur grundlegenden Kraft und zum Rückgrad der Republik Türkei. Das ist eine Tatache, die nicht bestritten werden kann. Auch der Ursprung ihrer theoretischen und praktischen Zusammenarbeit mit Atatürk muß aus diesem grundlegenden Verständnis entspringen. Die bedingungslosen Verteidiger der Republik, der Demokratie, des Laizismus, kurz gesagt des Kemalismus, sind die Alevi-Bektaşlı.⁷⁴

Wesen, Grundlagen, Herkunft und Prinzipien von Kemalismus und Alevitum-Bektaşchitum entsprechen sich laut Öz, woraus das „emotionale Band“ (*duygusal bağ*), das das Alevitum-Bektaşchitum mit dem Kemalismus verbindet, resultiere.⁷⁵ Aus dieser Perspektive erscheint der Kemalismus als praktische Umsetzung alevitisch-bektaşitischer Philosophie und Weltanschauung und korrespondiert mit der alevitischen *Weltsicht*. Analog hierzu wird die kemalistische Revolution von Öz als gesamtgesellschaftliche Umsetzung des [alevitisch-]bektaşitischen Gesellschaftsideals beschrieben.⁷⁶ Öz impliziert, daß man Kemalismus und Alevitum-Bektaşchitum letztlich gleichsetzen könne und erklärt die „Identifikation des Alevitum-Bektaşchitums mit dem Kemalismus“⁷⁷. An anderer Stelle bezeichnet er den Kemalismus als

⁷¹ Siehe den Bericht „Alevilik Bektaşılık Enstitüsü Kuruluyor“. In: Cem 30.1998, Nr.83, S.39-41.

⁷² „[Ö]lgürük, bağımsızlık, laiklik, demokratik, toplumsallık ve bilimselik gibi öğeler Alevi-Bektaşılık için temel ve vazgeçilmez kural ve ilkelerdir.“ (Öz 1994: 101)

⁷³ *Ebd.*: 102.

⁷⁴ „Çağımızın siyaset demokrasisine ilkeyle kuramsal katkıda bulunan Alevi-Bektaşılık, Türkiye Cumhuriyeti'nin temel gücü ve belkemiği olmuştur. Bu, yadsınamayacak bir gereklilik. Atatürk'le kuramsal ve eylemsel birlikteğinin kaynağı da, bu temel anlayıştan kaynaklanıyor olmalıdır. Cumhuriyet'in, demokrasının, laikliğin, kısaca Atatürkü'lüğün ödinsiz savunucuları Alevi-Bektaşlarıdır.“ („Alevilik ve Cumhuriyet“. In: Cem 6.1996, Nr.60, 44f., S.45)

⁷⁵ Öz 1994: 103.

⁷⁶ *Ebd.*

⁷⁷ „Alevi-Bektaşılık in Atatürkü'l'e özdeşleşmesi“ (öbd.: 79f.).

⁶⁹ Daß der Kemalismus von den staatsfeindlichen Aleviten abgelehnt wird, wurde erläutert (S.186).

⁷⁰ „Türkiye'nin birligini amaçlıyorum. Etnik, kültürel, finansal alt kimliklerimizi yok söyleyerek, aksine onları zenginliğimiz kabul eden bir anlayışla ... Türkiye milletçeşiliğini savunuyor.“ (Milliyet, 15.12.1998, zitiert nach Yavuz 2000b: 75)

„eine neue Nationalreligion“ (*yeni bir ulusal din*) und spricht sogar von der „Religion des Kemalismus“ (*Kemalizm dini*).⁷⁸

Öz ist nicht der einzige Vertreter des staatsloyalen alevitischen Diskurses, der eine Verbindung der Aleviten und Bektaşı zum Kemalismus konstatiert. Hıdır Uluer, Vorsitzender des „Karacaahmet Sultan Vereins“, der eines der wichtigsten alevitischen Versammlungshäuser in Istanbul unterhält, legt in einem Geleitwort zu einer Ausgabe der vom Karacaahmet Sultan Verein herausgegebenen Zeitschrift *Gönüllerin Sesi* folgendes Bekenntnis ab:

„Wir wollen eine Gesellschaft erschaffen, die der Demokratie, dem Laizismus, dem Fortschritt sowie den Prinzipien Atatürks verbunden ist und ‘ihre Hände, ihre Zunge und ihre Lenden’ beherrscht.“⁷⁹

Uluer nennt hier die kemalistischen Prinzipien und das Leitmotiv der alevitischen Ethik in einem Atenzug. Auch *dedebaba* Bedri Noyan verweist auf die enge Beziehung der Bektaşı und Aleviten zu Atatürk und den kemalistischen Prinzipien:

„Die Bektaşı und Aleviten waren [als] türkische Staatsbürger immer mit ihm [Atatürk] in Übereinstimmung, liebten und elierten ihn; wie schöne Gedichte haben doch die Volksdichter und die Bektaşidichter geschrieben, die seine Prinzipien mit denjenigen ihrer spirituellen Führer verbunden sahen.“⁸⁰

Von Uluer wird die Verbindung zwischen Kemalismus und alevitisch-bektaşitischem Glauben in folgendem Zitat expliziert, das einer Rede entstammt, die er bei den Abdal-Musa-Gedenkfeierlichkeiten in Tekke/Elmalı im Juni 1998 gehalten hat.

„Daß wir gestern im Nationalen Befreiungskrieg auf der Seite Mustafa Kemal Atatürks standen und heute die kemalistischen Reformen der laizistischen Republik Türkei und ihre moderne Demokratie verteidigen und unterstützen, und v. a., daß wir nicht auf der Seite des Separatismus, sondern der Einheit und Gemeinsamkeit, nicht auf der Seite des Streits und des Krieges, sondern des Friedens und der Brüderlichkeit sowie nicht auf der Seite der Menschenverachtung, sondern der Liebe und Toleranz stehen, ist eine Notwendigkeit, die sich aus unserem Glauben und unserer Kultur ergibt... Liebe Freunde, als Gemeinschaft der Aleviten und Bektaşı werden wir uns bis in Ewigkeit für den Nationalstaat innerhalb der Grenzen des Nationalpakts, der ein Vermächtnis Mustafa Kemal Atatürks ist, einsetzen.“⁸¹

Uluer begründet hier die Unterstützung der Aleviten und Bektaşı für Atatürk, den Nationalen Befreiungskampf und den Kemalismus mit dem alevitisch-bektaşitischen Glauben. Des weiteren grenzt er sich massiv von separatistischen Bestrebungen ab und impliziert, daß der staatsfeindliche – d. h. in der Logik des hegemonialen türkischen Staatsverständnisses letztlich separatistische – alevitische Diskurs vom „wahren Kern“ des Alevi-Bektaşitums abgekommen sei.

Die vorgestellten Kemalismus-Deutungen des staatsloyalen alevitischen Diskurses repräsentieren mit ihrer religiösen Metaphorik vielleicht nicht die alevitische Durchschnittsauffassung; sie können andererseits aber auch nicht als peripher abgetan werden, werden sie doch von renommierten alevitischen Repräsentanten vertreten. Unter Zugrundelegung der These der Kızılderili Tradition ist die beschriebene alevitische Kemalismus-Interpretation das Ergebnis einer Transformation der traditionell staatskeptischen, quietistischen Haltung: Die modernen staatsloyalen und staatskritischen Aleviten sind aus der Peripherie herausgetreten. Insbesondere die staatsloyalen Aleviten sind darum bemüht, sich mit dem Herrschaftszentrum zu arrangieren – was dadurch ermöglicht wird, daß sie die Annäherung des Kemalismus an oder gar seine Symbiose mit alevitischen Werten und Idealen behaupten. In der Semantik des alevitischen Religionsverständnisses ist gesellschaftspolitischer Aktivismus dann legitim und sogar geboten, wenn der politische Raum selbst religiös gedeutet wird. In diesem Kontext bekommt die nachfolgende Interpretation des Religionsverständnisses von Hacı Bektaş durch Öz eine besondere Bedeutung. Hier wird der Dienst an der Gesellschaft als „Gottesdienst“ (*ibadet*) gedeutet, die Sakralisierung des öffentlichen Raumes mithin indirekt legitimiert.⁸²

„Hacı Bektaş Veli... sah den Dienst an der Gesellschaft als Grundprinzip an. Er sieht dies als Gottesdienst an. So wie für ihn der Gottesdienst in den Konventen und den Moscheen nicht ausreichend ist, sind [für ihn] auch ähnliche Andachtsformen, wie das Ritualgebet und das Fasten, nicht die einzigen Arten des Gottesdienstes. Er zählt auch den Beruf, das Arbeiten, die Anstrengung, das Produzieren und das Sich-Nützlich-Machen als Gottesdienst... So hat der Gottes-

⁷⁸ Öz 1996: 136.

⁷⁹ „Demokrasiye, laikliği, çağdaşlığı, Atatürk ilkelere bağlı ‘Eline, Diline, Beline’,

⁸⁰ sahip bir toplum yetiştirmek istiyoruz.“ (*Gönüllerin Sesi* 1998, Nr.55, S.3)

„Bektaşı ve Alevî Türk vatandaşsı her zaman onuyla beraber olmuş, sevmış, saymış, onun ilkelерini kendi pırlarının ilkeleri ile bağdaşmış gören Halk ve Bektaşı şairleri ne güzel şirler yazmışlardır.“ (Noyan 1985: 75)

⁸¹ „Düñ; ulusal kurtuluş savasında Mustafa Kemal Atatürk'ün yanında bugün laik Türkiye Cumhuriyet'iinin ATATÜRK devrimlerinin, çağdaş demokrasının savunucusu destekçisi

⁸² In: *Gönüllerin Sesi* 1998, Nr.55, 12-15, S.4f)

Zur „Sakralisierung des Diesseits“ im alevitischen Religionsverständnis vgl. S.110.

„Düñ; ulusal kurtuluş savasında Mustafa Kemal Atatürk'ün yanında bugün laik Türkiye Cumhuriyet'iinin ATATÜRK devrimlerinin, çağdaş demokrasının savunucusu destekçisi

dienst in der Philosophie von Hacı Bektaş Lebensrelevanz und eine soziale Dimension gewonnen.⁸³

Der auf der Immanenz Gottes basierende Religionsbegriff der Aleviten und Bektaş, der hier zwischen den Zeilen zum Vorschein kommt,⁸⁴ hat Konsequenzen für die alevitische Haltung zur Säkularisierung. Der Begriff der Säkularisierung⁸⁵ setzt logisch das Vorhandensein eines Gegensatzpaars „heilig-profan“ voraus. Eine Weltsicht, die keine Begrifflichkeit für diesen Dualismus besitzt, kann aus sich heraus auch keinen Begriff von Säkularisierung entwickeln. Gleichwohl muß dies nicht bedeuten, daß sich die Aleviten und Bektaş nicht positiv zur Säkularisierung als Prozeß der institutionellen Differenzierung von religiöser und politischer Sphäre bekennen könnten. Diese Dimension der Säkularisierung wird von ihnen nachdrücklich begrüßt und unterstützt.⁸⁶

ÖZ' Deutung des Religionsverständnisses von Hacı Bektaş kann als religiöse Legitimation einer gesellschaftspolitisch aktivistischen Haltung interpretiert werden. Während des Befreiungskrieges, einer Zeit, in der sich feste Strukturen auflösten und die aktive Teilnahme am Umsturz des bestehenden Systems an der Seite des „Mahdi“ Atatürk eine Verbesserung der eigenen gesellschaftlichen Situation versprach, wurde die quietistische Haltung zu Gunsten des Herrschaftszentrums manifestiert. Ebenso kann die jüngste Neubebung des Alevitums gedeutet werden. Die Preisgabe der *taqīya*, d. h. das Heraustreten aus der gesellschaftlichen Peripherie in die Öffentlichkeit, die nachdrückliche Einmischung in gesellschaftspolitische Debatten und insbesondere der Kampf der Aleviten um Anerkennung ihrer Bedürfnisse und Forderungen, v. a. Gleichberechtigung mit der sunnitischen Bevölkerungsmeinheit, können als „zivile Aufstände“ gegen die bestehende sozioreligiöse Ordnung der Türkei angesehen werden. Mit dem Bild ihres modernen „Mahdi“ Atatürk in der Hand und seinen Worten auf den Lippen beanspruchen sie, an vorderster Front ihre den staatsloyalen Diskurs repräsentierenden Organisationen und deren Repräsentanten, einen Platz im Zentrum der Gesellschaft und fordern somit, die Jahrhunderte lange sozio-religiöse Dichotomie von Zentrum und Peripherie aufzuheben.

Wenn staatsloyale Aleviten, wie bspw. Zelyut, kritisieren, daß der „offizielle Kemalismus“ (*resmi Atatürkçülük*) heute Positionen vertrete, die dem Geist Atatürks und seiner Revolution widersprüchen,⁸⁷ so kann angenommen werden, daß sie sich zu dieser Kritik aufgrund ihrer postulierten Nähe zum Kemalismus besonders legitimiert fühlen. Dies zeigt sich bspw. dann wenn von den Aleviten extrem nationalistische Positionen heftig kritisiert werden. Alevitische Kritik an einem extremen Nationalismus, gleich ob kurdischer oder türkischer Spielart, gründet dabei in der Angst, zum eigenen Nachteil politisch instrumentalisiert zu werden.⁸⁸ Gleichwohl gibt es, wie gezeigt wurde, auch alevitische Stimmen, die einen türkischen respektive kurdischen Nationalismus unterstützen. Innerhalb des staatsloyalen Diskurses fallen insbesondere die Bektaşlī durch einen Hang zu türkisch-nationalistischer Rhetorik auf. *Dedebaba* Bedri Noyan konstatiert: „Bektaşilik und Alevilik bedeuten ... Türkentum. Hinsichtlich der Religion, der Moral, der Mentalität und des Glaubens bedeuten sie Türkentum.“⁸⁹ Ebenso spricht *halifebabə* Haydar Ercan vom „Bektaşchitum als Türkentum und Weg zum vollkommenen Menschen“⁹⁰.

4.2.3. Die Aleviten und das Laizismus-Prinzip

Wie schon mehrfach angeklungen, ist das kemalistische Prinzip des Laizismus für die Aleviten von besonderer Bedeutung. Dies zeigt sich z. B. in nachfolgender Strophe eines Gedichts von Adil Ali Atalay. Hier wird Hacı Bektaş Velis und Atatürks gemeinsame Urheberschaft der laizistischen Ordnung der Türkei behauptet:

„Sie haben Frauen und Männer
die gleichen Rechte gegeben
Bestimmt, daß Dorfbewohner und Städter
gleich sind,
Sie haben dem Vaterland den Laizismus
gebracht,
Hacı Bektaş Veli und Kemal Atatürk!“

*Kadına erkeğe
ayrımlı hak veren
Köylü şehrili
esittir diyen
Laikliği ana yurda
getiren*

*Hacı Bektaş Veli, Kemal Atatürk*⁹¹

⁸³ „Hacı Bektaş Veli ... [topluma hizmeti temel almıştır. Bunu ibadet olarak görür. Tekke ve camilerdeki ibadet onun içen yetetti olmadığı gibi, namaz, oruç gibi benzeri ibadetler de tek ibadet bütçimi değildi. O; işi, çalışmayı, emeği, üretimi, yararı olmayı ibadet sayar... Böylece Hacı Bektaş'ın felsefesinde ibadet yasamıslık ve toplumsallık kazanmış olur.“

⁸⁴ („Hacı Bektaş Veli ve Toplumu Düşüncesi“, In: Nefes 2.1995, Nr.22, 39–41, S.39f.)
⁸⁵ Vgl. Kap. 2.2.1.

⁸⁶ An dieser Stelle nicht verstanden als Differenzierungsprozeß von religiösen und staatlichen Institutionen, sondern als Abnabelungsprozeß von einer Weltsicht, die auf religiösen Semantiken beruht.
Hierauf wird im folgenden Kap. 4.2.3. eingegangen.

⁸⁷ Zelyut 1993: 53.
⁸⁸ Vgl. Vorhoff 1998b: 242.

⁸⁹ „Bektaşılık ve Alevilik ... Türkütük demektir. Dinde, ahlaklı, düşünsüz ve inanışta Türkütük demektir.“ (Noyan am 30.6.1966 in einer Serie „Bektaşılık Alevilik Nedir?“ vom 20.6 bis zum 2.7.1966 in der Tageszeitung *Yeni Gazete*.)

⁹⁰ „Türkütük ve kami insanlık yolu olan Bektaşılık“ (İşte Bektaşilerin Yeni Dedebabası Atalay [1988]: 177).

Baki Öz leitet das Ideal einer säkularen gesellschaftlichen Ordnung, die weltliche Angelegenheiten von religiösen trennt, aus der Philosophie von Haci Bektaş ab:

„Haci Bektaş ... hat den Grundstein für eine demokratische Geisteshaltung gelegt und spricht von der ‘Einheit der zweitürkischen Nationen’. Indem er sagt ‘Der Ort der Andacht ist eines, der Ort der Arbeit ist etwas anderes’, trennt er die Religion vom Weltlichen.“⁹²

An anderer Stelle beschreibt Öz die Trennung von weltlichen und religiösen Angelegenheiten als Bestandteil des Laizismus. Sein nachfolgendes Zitat wird einer Laizismus-Definition gegenübergestellt, die in der staatskritischen alevitischen Zeitschrift Pir Sultan Abdal abgedruckt wurde. Im Anschluß werden beide Bestimmungen des Laizismus unter Bezugnahme auf die in Kap. 3.3.1. vorgestellte Systematisierung der Deutungen des Laizismus-Prinzips miteinander verglichen:

„Der Laizismus bringt ... die Religions- und Gewissensfreiheit des Individuums und der Gesellschaft zur Sprache [d]... Es gehört zu den charakteristischen Eigenschaften des Laizismus, für die Trennung von Religion und Staat ... und die Trennung von religiösen und weltlichen Angelegenheiten [Sorge zu tragen] [a] ... sowie [dafür Sorge zu tragen], daß die Religion keine klassen- oder schichtspezifische Qualität erlangen kann [c] ... , daß der Staat die Religionen und ihre Konfessionen im Verhältnis zueinander gleichstellt [d], daß die Einzelnen die Freiheit haben, ihre Religion und Konfession zu wählen [d] und daß die Menschen entsprechend ihrem Gewissen denken und glauben können, was sie wollen [d].“⁹³ [Hervorhebungen MD]

„Laizismus ist ... Trennung der Religion von den Angelegenheiten des Staates [a] ... Laizismus bedeutet Übergang von der Umma zur Nation [b]; Laizismus bedeutet Unparteilichkeit gegenüber und Gleichbehandlung der Religionsemeinschaften [d]... Laizismus bedeutet Nationalisierung, Modernisierung, Demokratisierung [b].. Laizismus ist die Ausmerzung der Finsternis des Mittelalters und des Feudalismus [b]; Laizismus bedeutet ideologische und kulturelle Veränderung [b]...“⁹⁴ (Hervorhebungen MD)

Vergleicht man die beiden Zitate, so zeigt sich zunächst, daß sich beide Bestimmungen positiv auf die beiden Leitideen des Laizismus, *Trennung von Politik und Religion* [a] und *Freiheit der Religionsausübung* [d] beziehen. Dabei fällt auf, daß bei Öz die Leitidee der Freiheit dominiert, wohingegen in dem Zitat aus Pir Sultan Abdal das Rationalitätskriterium der *säkularen Legitimierung und Organisation staatlicher Herrschaft* [b] eine herausragende Stellung einnimmt. Letzteres kann m. E. damit erklärt werden, daß sich der staatskritische sozialrevolutionäre alevitische Diskurs sehr viel stärker als der staatsloyale alevitische Diskurs über seine Abgrenzung vom Osmanischen Reich definiert. Er sieht sich in der Tradition des „Dichterrebellen“ Pir Sultan Abdal und verbindet mit der osmanischen Vergangenheit soziale, religiöse und wirtschaftliche Unterdrückung. Deshalb wird der Laizismus in diesem Diskurs sehr stark über die Abgrenzung von Attributen dieser „finsternen“ Vergangenheit („Umma“, „Mittelalter“, „Feudalismus“) und die Propagierung von hierzu entgegengesetzten Attributen („Nationalisierung“, „Modernisierung“, „Demokratisierung“, „ideologische und kulturelle Veränderung“) gebildet. Das Prinzip der *Kontrolle der Religion durch den Staat* [c] kommt nur bei Öz vor. Der Staat taucht als Akteur in dem Zitat aus Pir Sultan Abdal nicht auf, was die staatskritische Haltung der Zeitschrift im Gegensatz zu der staatsloyalen Haltung von Öz unterstreicht.

Ebenso wie Öz ist auch für İzzettin Doğan die Leitidee der Freiheit der Religionsausübung und die hieraus abgeleitete Forderung nach Gleichbehandlung der zentrale Aspekt des Laizismus; der Staat wird deshalb aufgesfordert, das Alebitum dem sunnitischen Islam gleichzustellen.⁹⁵ Die Unterhödlichkeit der Interpretationen des Laizismus-Prinzips durch den staatsloyalen und den staatskritischen alevitischen Diskurs zeigt sich insbesondere in der Diskussion um das DIB. Ersterer strebt unter Berufung auf die Leitidee der Freiheit der Religionsausübung und den Verfassungsgrundsatz der Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften eine alevitische Vertretung im DIB an. Letzterer verlangt unter Berufung auf das Prinzip der Trennung von Staat und Politik die religiöse Neutralität des Staates und fordert deshalb die Auflösung des DIB, das zu einem Unterstützer und Hort des radikalen Scharia-Islam verkommen sei.⁹⁶

⁹² „Haci Bektaş ... demokratik anlayışın temellerini atar, ‘yeminîki milletin birliğinden’ söz eder, ‘İbadein yeri başkادır, işin yeri başkادır’ diyerek dinde dumyasal olanı ayırr.“ („Alevîlik ve Cumhuriyet“. In: Cem 6.1996, Nr.60, 44f., S.44)

⁹³ „Laiklik ... kisinin ve toplumun dinisel ve vicdanlı özgürüğünü dile getirir.. Dinin devletten ayrı tutulup ... din ve dünya işlerinin ayırması ... sınıfla veya zümresel olarak nitelik kazanamaması ... devletin din ve mezhepleri birbirine eşit tutması, kişilerin din ve mezhep seçebilmesi olmasa, insanları vicdanlı doğrultusunda düşünebilmesi ... laikliği savırdığı [sic!] nitelikleridir“ (Öz 1996: 110)

⁹⁴ „LAİKLİK ... Din ve devlet işlerinin birbirinden ayırmaları... LAİKLİK; Ümmetten ulusa geçişin, LAİKLİK; Mezhepler karsısında tarafsızlık ve eşitlikçilik!.. LAİKLİK; Uluslararasına, çağdaşlaşına, demokratlaşmaya, LAİKLİK; Ortacığ karanlığının ve

feodalizmin tasfiyesidir, LAİKLİK; ideolojik ve kültürel değişimdir...“ (Ohne Autorenangabe) Pir Sultan Abdal 4.1996, Nr.19, S.48).

⁹⁵ Bayın 1998b: 543, 545.

⁹⁶ So z. B. in einem offenen Brief von mehreren Vorsitzenden gemäßigt staatskritischer und religiös-traditioneller alevitischer Organisationen an den damaligen Ministerpräsidenten Demirel: „Türkiye'nin Demokrasi, Laiklik ve İnsan Hakları Açılarından Değerlendirilmesi“. In: Pir Sultan Abdal 4.1997, Nr.22, 3–10, S.6–9. Ebenso argumentiert Sakir Keçeli: „Türkiye'de Lâkîğin Gelişimi ve Onda Açılan ilk Gedikler“. In: Pir Sultan Abdal 2.1993, Nr.10, 18–22, S.20f.

Exkurs: Der säkulare Islam

Die türkischen Aleviten stehen beispielhaft für eine islamische Gemeinschaft, die mit säkularistischen, und im konkreten Fall sogar laizistischen Positionen in die Öffentlichkeit tritt. Das Erstaunen, mit dem diesem Umstand oft begegnet wird, ist es m. E. wert, hier darauf zu verweisen, daß der Islam, wenn er geschichtlich und nicht essentialistisch konzipiert wird, dem Betrachter keinesfalls per se „antisäkular“ entgegentritt.⁹⁷

Auf die Frage, was muslimische Bewegungen motiviert, sich politisch zu engagieren, antwortet An-Nâ'îm mit dem Verweis auf das Scheitern der säkular-nationalen Projekte islamisch geprägter Staaten, das ein ideologisches Vakuum hinterlassen habe, welches v. a. die islamistische Propaganda zu nutzen wisse.⁹⁸ Dabei kennzeichnet den politischen Islam „the mobilization of Islamic identity in pursuit of particular objectives of public policy“⁹⁹. Vergleicht man diese generelle Beschreibung mit dem Fall der Türkei, so mag man An-Nâ'îm, wenn man an die Entwicklung der Millî Görüş-Bewegung und ihrer Vorläufer denkt, zunächst zustimmen. Die Aleviten jedoch, die ebenfalls islamisch motiviert in die politische Öffentlichkeit treten, sich hier jedoch gerade nicht für ein islamisches, sondern für ein säkulares Gesellschaftsmodell stark machen, können mit dieser Perspektive nicht gefaßt werden. Denn diese Betrachtungsweise impliziert ein Gegenüber von Säkularität und „islamischer Identität“, mithin eine Kategorisierung, der die Aleviten nicht entsprechen. Sie wird von dem medialen Erscheinungsbild muslimisch geprägter Länder bestärkt, das mit politischem Engagement islamischer Bewegungen fast zwangsläufig das Phänomen des „Islamismus“ assoziiert, der als anti-säkulare Bewegung wahrgenommen wird. Dieses Urteil, das islamisch motivierte Akteure, die, wie bspw. die Aleviten, säkularistisch auftreten, systematisch ausschließt, ist jedoch vorschnell. Es basiert auf der sowohl von vielen Muslimen als auch immer noch von einem Teil der Orientalisten geteilten Überzeugung, daß „der Islam“ keine Trennung von religiöser und politischer Sphäre kenne.¹⁰⁰ „Islamisch“ motivierte Politik muß, der hier pointierten orientalistischen Erzählung zufolge, in der Rekonstruktion eines idealisierten „Goldenen Zeitalters“ den „islamischen Gottesstaat“ als Endziel ihres Engagements bestimmen, um die vermeintlich verloren gegangene „Einheit von Staat und Religion“ (*dîn wa dawla*) wiederherzustellen, und um so die islamistische Deutung der „Einheit“ (*tawhîd*) praktisch umzusetzen.

Der so typisierten orientalistischen Erzählung soll hier mit einer Skizze der säkularen Traditionen des Islam begegnet werden. Die geschichtliche Wirklichkeit stellt das Vorurteil eines per se antisäkularen Islam in Frage. Sie öffnet den Blick auch auf solche islamisch motivierten Bewegungen, die nicht islamistisch, sondern dezidiert säkular auftreten. Als „islamisch“ werden hierbei islamische Strömungen verstanden, die sich unter Berufung auf den Koran und die Prophetentradition (*sunna*) für eine umfassende Gültigkeit muslimischer Gesetze und Normen in der Öffentlichkeit aussprechen und sich bemühen, diesem Ideal durch gesellschaftliches und politisches Handeln näherzukommen. Als „säkular“ sehe ich demgegenüber Handlungen und Ideen an, die implizit oder explizit zwischen religiösen und politischem Herrschaftsbereich trennen. Die Unterscheidung von religiöser und politischer Sphäre sowohl auf der institutionellen Ebene als auch auf der Ebene der Reflexion und Begründung soll im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. „Säkularisierung“ wird hier also nicht im Sinne eines für die evolutionistische Modernisierungstheorie charakteristischen historischen Prozesses der Ausdifferenzierung von religiöser und staatlicher Macht verstanden.¹⁰¹ Gleichwohl soll die These, daß auch muslimische Gesellschaften Säkularisierungsprozesse durchlaufen, nachdrücklich unterstützt werden. Man kann dabei m. E. die Frage des „säkularen Islam“ prinzipiell ähnlich angehen, wie dies Schulze mit der „islamischen Aufklärung“ getan hat – auch wenn sein Modell heftig kritisiert wird.¹⁰²

Schulze verweist darauf, daß die westliche Aufklärung erst in der historiographischen Rekonstruktion ihre heutige Bedeutung für das europäische Geschichtsbewußtsein erlangen konnte.¹⁰³ Im islamischen Raum demgegenüber habe es auf Grund eines Verlustes der eigenen Traditionslinien im Verlauf des 19. Jahrhunderts keine vergleichbare Rezeptionsgeschichte der eigenen jüngeren Kultur gegeben. Deshalb konnte im islamischen Kulturräum ein mit dem Terminus „Aufklärung“ vergleichbarer autochthoner Begriff überhaupt nicht gebildet werden. Das führt dazu, daß man, will man etwaige vergleichbare islamische Denktraditionen beschreiben, zunächst gezwungen ist, auf westliche Begriffe zurückzugreifen. Voraussetzung hierfür ist, daß – aus der europäischen Perspektive – der Hegemonialanspruch auf Phänomene wie Aufklärung, Säkularisierung, Bürgertum aufgegeben wird.¹⁰⁴ „Säkularisierung“ als Terminus der Beschreibungsebene ist ebenso wie „Aufklärung“ ein

⁹⁷ Für eine radikale Kritik an einer Essentialisierung des Islam und ein Plädoyer für seine Historisierung s. Al-Azme 1996 und 1998.

⁹⁸ An-Nâ'îm 1999: 106.

⁹⁹ Ebd.: 103.

¹⁰⁰ Vgl. Conermann 1996: 6–8.

¹⁰¹ Eine kurze Einführung in die Geschichte des Begriffs „Säkularisierung“ bietet Wilson 1993: 159; einen Überblick über die religionssoziologische Säkularisierungsdebatte liefern Dobblaere 1984; Casanova 1994: 11–39; Pollack 1995.

¹⁰² Schulze 1990 und 1996. Zur Kritik an Schulze s. Peters 1990; Radtke 1994 und 1996 und 2000; Hagen/Seidenspicker 1998.

¹⁰³ Schulze 1996: 290f.; vgl. ders. 1990: 147, 150f.

¹⁰⁴ Schulze 1990: 146.

Begriff, der in Europa konstruiert wurde, um bestimmte historische Phänomene zusammenfassend zu kategorisieren. Beide Begriffe sind also, zumindest als Epochenbegriffe, per se Zuschreibungen *a posteriori*.

Die folgende knappe Beschreibung der „Geschichte des säkularen Islam“ will lediglich Schlaglichter werfen und erhebt nicht den Anspruch, diesen diffizilen und kontrovers diskutierten Themenkomplex umfassend zu behandeln. Dabei geht es nicht um die Funktion der Säkularisierung als Motor gesellschaftlichen Wandels, sondern um die Unterscheidung von religiösen und politischen Strukturen und/oder Ideen. Es stehen weniger theologische Bestimmungen des Verhältnisses von Politik und Religion im Mittelpunkt, als vielmehr die konkreten institutionellen Ordnungen und deren theoretische Legitimation, wie sie die Geschichte islamischer Herrschaftswesen hervorgebracht hat.¹⁰⁵

Säkulare Institutionen und säkulares Denken in der islamischen Geschichte

Die hier unternommene Skizzierung bestimmter Aspekte der „Geschichte des säkularen Islam“ soll als bewußt monofokal angelegte Kritik der weitverbreiteten „Einheits“-Perspektive verstanden werden. Beabsichtigt ist, über die Fokussierung einer m. E. vernachlässigten Perspektive einen kleinen Beitrag zur Selbstreflexion der Islamforschung über die von ihr verwendete Begrifflichkeit zu leisten und eine „polyfokale Perspektive“¹⁰⁶ anzuregen, die der Erzählung der „Geschichte des säkularen Islam“ neben der Erzählung der „Geschichte des integralen Islam“ einen gleichberechtigten Platz einräumt. Der Widerspruch zweier konträr erscheinender Aussagen wie „der Islam kennt keine Trennung von Politik und Religion“ und „der Islam ist eine Religion mit säkularem Potential“ ergibt sich nicht aus „dem Islam“ selbst. Vielmehr entsteht die paraphasierte Differenz aus der begrifflichen Determinierung, die „den Islam“ immer wieder neu, entsprechend der jeweils eingenommenen Perspektive – gleich ob sie von außen oder von innen eingestellt wird –, konstruiert.

Schon im umayyadischen Kalifat kann vom Beginn einer „Säkularisierung der Herrschaftslegitimation“ gesprochen werden. Hier setzte sich, im Rückgriff auf tribale Traditionen, das Abstammungsprinzip (*nasab*) gegenüber dem Prinzip der Prophetennähe (*sabiqa*) als ausschlaggebendes Kriterium für die Ernennung zum Kalifen durch.¹⁰⁷ In der gleichen Epoche finden sich erste Ansätze zu einer säkularen Rechtssetzung – bedingt durch das Ende der direkten Rechtssetzung durch die Offenbarung. „Säkular“ ist dies insoweit, als neben dem auf Koran und entstehender Sunna beruhenden religiösen

Recht zunehmend auch von den Kaliften direkt positives Recht in Form von Verwaltungserlassen (*dīwān*, Pl.: *dawāwīn*) gesetzt wurde und Gewohnheitsrechte sowie Verträge mit Nichtmuslimen Rechtsstatus erhielten.¹⁰⁸

Lapidus (1975) sieht den Beginn des Prozesses der Ausdifferenzierung von religiösem und politischem Herrschaftsbereich im Islam in der Entwicklung der Rechtsschulen, die im 8. und 9. Jahrhundert mit den *‘ulamā’* eine Klasse religiöser Spezialisten und damit einen neuen Akteur im religiösen und politischen Diskurs hervorgebracht haben. Der Kalif, die höchste religiöse und politische Autorität der *ummah*, trat während des abbasidischen Kalifats einen Großteil seiner Autorität in religiösen Fragen an die sich herausbildende Klasse der *‘ulamā’* ab.¹⁰⁹ Die Entstehung der Rechtsschulen war ein bedeutender Schritt für die Trennung der weltlichen Herrschaft von der religiösen Autorität im Islam. Der Hanbalismus, dessen Gründer Ahmad Ibn Hanbal (gest. 855) die Autorität theologischer Prinzipien höher als diejenige des Kalifens veranschlagte, ist eine Fortsetzung dieser Entwicklung, die schon im umayyadischen Kalifat begann:

„The growth of religious loyalty to *hadīth* and the long struggle over doctrine and authority had crystallized a conception of the *ummah* of Muslims as a community founded upon loyalty to religious principles which were formulated independently of the Caliph, under the leadership of those private religious scholars who preserved tradition and elaborated the law.“¹¹⁰

Die Juristen sahen sich zunehmend „als die einzigen legitimten Fortsetzer der prophetischen Tradition... Sie treten dem Staat als Sachverwalter des prophetischen Erbes gegenüber.“¹¹¹ Die „Leitungs- und Steuerungskompetenz“ (*siyāsa*) des Staates und seine Rechtssetzungen (*dīwān*; später: *qanūn*) blieben in der Regel vom religiösen Rechtsskodex abgegrenzt.¹¹² Zunehmend verloren die abbasidischen Kalifen auch an politischer Bedeutung. 945 wurde ein Großteil der faktischen Macht an die buyidischen Oberbefehlshaber delegiert:

„[G]overnments in Islamic lands were henceforth secular regimes – Sultanates – in theory authorized by the Caliphs, but actually legitimized by the need for public order. Henceforth, Muslim states were fully differentiated political bodies.“¹¹³

¹⁰⁸ Conermann 1996: 15.

¹⁰⁹ Lapidus 1975: 364f., 369.

¹¹⁰ Ebd.: 383. Sicht Lapidus (ebd.: 377) den Hanbalismus als Weiterführung der mit der Entstehung der *‘ulamā’*-Klasse beginnenden Ausdifferenzierung von religiöser und politischer Sphäre im Islam, so versteht Ajramand (1979: 63) ihn (unter Bezugnahme auf Lapidus) als Reaktion auf diese Ausdifferenzierung. Ihr Charakteristikum sei „the transformation of the theocratic ideal into a political ideology“.

¹¹¹ Johansen 1986: 16.

Ebd.: 25–27.

¹⁰⁵ Vgl. Schulze 1992: 95f.; Eickelman/Piscator 1996: 46.

¹⁰⁶ Zum Begriff der „Polyfokalität“ s. Hofmann 1998.

¹⁰⁷ Johansen 1987: 75–80; Schulze 1992: 106f.

ies without any intrinsic religious character, though they were officially loyal to Islam and committed to its defense.“¹¹³

Auch die zunehmende Zersplitterung der islamischen *umma* in unterschiedliche regionale Herrschaftsbereiche und die Etablierung des Sultanats als Herrschaftsinstitution neben dem Kalifat¹¹⁴ führten dazu, daß letzteres zu einem bloßen Symbol islamischer Autorität degradiert wurde: „... Muslims everywhere came to be identified as subjects of a regime on the one hand, and adherents of one or another religious body ... on the other.“¹¹⁵

Dieser Prozeß der institutionellen Ausdifferenzierung von religiöser und politischer Sphäre fand seine reflexive Entsprechung in herrschafts- bzw. staatsphilosophischen Schriften.¹¹⁶ Ihre Autoren waren darum bemüht, bestehende Machtverhältnisse zu legitimieren. So unterschied Ibn al-Muqaffā (gest. 759) schon zu Beginn des abbasidischen Kalifats zwischen religiöser und politischer Autorität.¹¹⁷ Er ging in seiner Definition der Rechte des Herrschers so weit, sogar die Vorherrschaft des Staatswesens über die Religion zu begründen – seine Überlegungen konnten sich jedoch nicht durchsetzen.¹¹⁸ Al-Māwardī (gest. 1058)¹¹⁹ sah die Funktion des Kalifats als „Schutz der Religion und Verwaltung der weltlichen Dinge“¹²⁰, und Nizām al-Mulk (gest. 1092), der Großwesir des Seldschuken Malikshāh, definierte die Herrschergewalt des Sultans erstmals völlig unabhängig von einer Legitimation durch den Kalifen.¹²¹ Des weiteren seien Nizām al-Mulk Schülern al-Ğuwaynī (gest. 1085)¹²² und schließlich Ibn Ruṣd (= Averroes, gest. 1198) genannt, der die Autonomie des Staates gegenüber der Religion legitimierte.¹²³ All diese muslimischen Theoretiker bemühten sich darum, die realen politischen Machtverhältnisse zu rechtfertigen: Das herrschaftspraktische „Sein“ mußte mit dem herrschaftstheoretischen „Sollen“ versöhnt werden; dabei bildete in den Herrschaftskonzeptionen der mittelalterlichen Theoretiker zunehmend nicht mehr der Kalif, sondern der Sultan den Ausgangspunkt der Überlegungen.¹²⁴

¹¹³ Lapidus 1975: 364.

¹¹⁴ Siehe Gibb 1955a: 20; Nagel 1981a: 277.

¹¹⁵ Lapidus 1975: 384.

¹¹⁶ Einen ersten Überblick über mittelalterliche islamische Herrschaftskonzeptionen bietet Lambton 1962.

¹¹⁷ Lapidus 1975: 377.

¹¹⁸ Lambton 1980: 185.

¹¹⁹ Siehe Nagel 1981b: 348–367.

¹²⁰ „Hirását ad-dín wa siyāsat ad-dunyā“ (Aus Abū I-Hasan al-Māwardī: Al-Āhkām as-sultāniyya wal-wilāyat ad-dunyā, Beirut 1978, S.5; zitiert nach Meier 1995: 27.)

¹²¹ Nagel 1981c: 83; vgl. Gibb 1955a: 21.

¹²² Nagel 1981a: 284–286.

¹²³ Kügelgen 1994: 53.

¹²⁴ Siehe Lambton 1962: 99.

So gab es in der politischen Praxis des Islam schon sehr früh Ansätze zu einer Trennung weltlicher und religiöser Herrschaftsbereiche. Und wenn auch etwas später und weniger umfassend als das christlich dominierte Europa, so durchlief doch auch die muslimische Welt im 19. Jahrhundert einen Prozeß der institutionellen Säkularisierung. Schööch unterscheidet zwei Dimensionen des jüngeren Säkularisierungsprozesses im islamischen Vorden

Orient: Als erste benennt er „die Reduktion der normativen Funktion des Islam in Staat und Gesellschaft, die Einschränkung des Geltungsbereichs des islamischen Rechts ... und den Funktionsverlust der Sachverwalter der Sharī'a.“¹²⁵ Hierzu gehören die Einführung säkularer Kodizes und Ge richtshöfe, die rechtliche Gleichstellung von Nichtmuslimen sowie die Säkularisierung des Bildungswesens.¹²⁶ Eine zweite Dimension sieht Schööch in der „Entstehung neuer intellektueller Konzepte, kollektiver Identitäten und politischer und gesellschaftlicher Ordnungsvorstellungen.“¹²⁷ Ihr sind die Herausbildung von nicht religiös bestimmten Kollektividentitäten, die Etablierung von wissenschaftlich-rationalem Denken, die „reformistische Neuinterpretation und Neuformulierung islamischer Normen und Prinzipien“, die Entwicklung von neuen Konzepten politischer Legitimität sowie die „Entstehung neuer gesellschaftlicher Ordnungsmodelle und Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit“ zuzurechnen.¹²⁸ Diese zweite Dimension mußte unweigerlich zu Konflikten mit dem Legitimations- und Ordnungsanspruch des Islam führen, und so bemühten sich die Vertreter der neuen Ideologien und Gesellschaftskonzepte, deren Kompatibilität mit dem Islam nachzuweisen.¹²⁹

Die Relevanz dieses Nachweises wurde umso wichtiger, je mehr das Themen der „Einheit von Staat und Religion“ (*īmā wa dawla*) in den muslimischen Gesellschaften der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf die wirtschaftliche, militärische und wissenschaftliche Überlegenheit des Westens Verbreitung fand. Propagiert wurde das Prinzip der „Einheit“ von denjenigen islamischen Intellektuellen, die, im Gegensatz zu den säkular orientierten Reformern jener Zeit, einem autoritären, absolutistischen islamischen Gesellschaftsentwurf anhingen.¹³⁰ Die Konkurrenz zwischen säkularen und islamistischen Reformern setzt sich im 20. Jahrhundert fort. Dabei ist zu bemerken, daß sich auch säkulare muslimische Eliten gerne islamischer Symbole bedienen, um sich einer „geheiligten Autorität“ (*sacred authority*)¹³¹ zu versichern – was dann wiederum

¹²⁵ Schööch 1987: 191.

¹²⁶ Ibid.: 192–194.

¹²⁷ Ibid.: 191.

¹²⁸ Ibid.: 193.

¹²⁹ Ibid.: 197, 200.

¹³⁰ Schulze 1992: 116f.

¹³¹ Zum Begriff „sacred authority“ s. Eickelman/Piscatori 1996: 46–79.

zu einer Stärkung religiöser Institutionen führen und den Säkularisierungsprozeß behindern kann. Gleichwohl ist der islamistische Diskurs bezüglich der Interpretation des Verhältnisses von Staat und Religion äußerst heterogen und reicht, wie Trautner gezeigt hat,

"... from extremely *conflationist* attitudes, which claim a congruence of the *forum/sacred* and *profanum/profane* sphere in public life – on the one side, to extremely 'de-conflationist' attitudes which are based on a separation of *civitas mundi* from *civitas dei*, the separation of religion and the state, on the other."¹³²

Ohne auf einzelne islamistische Reformbewegungen näher einzugehen, sollte doch festgehalten werden, daß diese in der Regel einen dezidiert „modernen“ Charakter haben: Zum einen basieren sie, wie Eisenstadt (1998a) gezeigt hat, ideengeschicktlich – wenn auch unbewußt – auf dem Bruch von transzendentaler und weltlicher Ordnung und somit dem Ursprung säkularer Weltdeutungen, zum anderen können sie, wie von Seufert (1997) ausgeführt wurde, nur im Kontext gesellschaftsumfassender Modernisierungsprozesse adäquat beschrieben werden. In der Interpretation von Stauth: „Madrism, Reformism, Pan-Islamism ... substituted or reoriented Islamic Soteriology within a framework of secular modern Utopianism.“¹³³

Eine Deutung des Islam, der zufolge Politik und Religion eine un trennbares Einheit bilden, geht ebenso an der historischen Wirklichkeit der islamischen Religion vorbei wie die Annahme, islamisch motiviertes politisches Engagement sei per se integristisch. Das mit den Begriffen *dīn wa dawla* und *tawhid*¹³⁴ suggerierte integristische „Wesen“ des Islam widerspricht weiten Bereichen seiner geschichtlichen Wirklichkeit.¹³⁵ Es stellt sich somit die Frage, wie dieses Theorem nicht nur unter islamischen Gelehrten – die die Geschichtse des Islam theologisch als Geschichte des Niederganges aufgrund des Abfalls von islamischen Prinzipien werten können –, sondern auch unter westlichen Wissenschaftlern so weite Verbreitung finden konnte. So betrachtet bspw. der renommierte Orientalist Ernest Gelner die „islamische Welt“ als Ausnahme von der Säkularisierungsthese.¹³⁶ Schulze beschreibt eine solche Deutung als „orientalistische Rückprojektion“ auf den Islam:¹³⁷ Das Nichtvorhandensein einer Trennung von Staat und Religion im Islam sei erst wahrgenommen worden, als sich der Westen selbst säkularisiert hatte; wobei zur Beurteilung der Situation im Islam nicht die historischen Entwicklungen der muslimischen Staaten als Ausgangspunkt genommen würden, sondern die islamische Dogmatik. Die „orientalistische“ Wahrnehmung

des Islam werde mithin durch ein „rein normatives Konzept vom Islam“ bestimmt und negiere somit dessen Geschichtlichkeit.¹³⁸ Analog zur Kritik von Schiffauer an gängigen Fundamentalismustheorien¹³⁹ kann m. E. auch die „orientalistische Einheitsprojektion“ auf „den Islam“ als *Alterierungsdiskurs* beschrieben werden:

„[M]an entwirft ein Bild der Eigenen [sic] Gesellschaft (als zivilisiert, fortgeschritten, modern, aufgeklärt, rational) und konstruiert auf diesem Hintergrund den anderen als ‚Vorläufer‘ oder als ‚Gegenspieler‘ ... Das Andere wird als Projektionsfläche für die eigenen Ängste benutzt.“¹⁴⁰

Betrachtet man die „orientalistische Einheitsthese“ in diesem Sinne als Projektion, so läßt sich erklären, weshalb die Einstellung einer derartigen Perspektive notwendigerweise dazu führen muß, daß das Spezifische der alevitischen Laizismus-Deutung nicht erkannt wird: Wenn der Islam als per se „anti-säkular“ konzipiert wird, muß entweder die religiöse Dimension der alevitischen Laizismus-Deutung ausgeblendet werden oder aber das Alevitum als in erster Linie weltanschaulich-politische, nicht aber religiöse Gemeinschaft konzipiert werden. Anders ausgedrückt: Nur wenn das säkulare und säkularistische Potential der geschichtlichen Wirklichkeit des Islam erfaßt wird, kann auch die religiöse Dimension des ausgenommen säkularistischen Auftretens der Aleviten wahrgenommen werden. Die vorgestellte Skizze säkularer islamischer Traditionslinien ist deshalb bewußt monofokal gehalten. Es ist m. E. genauso legitim, den Islam säkular wie nicht-säkular zu beschreiben. Beide Positionen sollten jedoch, und das erscheint mir wesentlich, im besten Sinne als idealtypisch verstanden werden, d. h. als Betrachtungsperspektivenbaranglicher Intuition, eine Essentialisierung dessen vorzunehmen, was uns als Islam entgegentritt bzw. von uns als Islam gefäßt wird.

4.3. Die indigene Formulierung einer Kızılbağ-Tradition

Im zeitgenössischen alevitischen „Erfahrungsräum“ nimmt die Erinnerung an die Zeit der Osmanenherrschaft ungebrochen großen Raum ein. Sie wird innerst als Zeit religiös begründeter Benachteiligung und Gewalt herrschaft. So wird bspw. in einem offenen Brief von mehreren Vorsitzenden gemäßigt staatskritischer und religiös-traditioneller alevitischer Organisationen an den damaligen Ministerpräsidenten Demirel von den „Jahrhundertelangen Massakern und der Unterdrückung des anatolischen Volkes durch den Sultan und

¹³² Trautner 1999: Summary (o.S.).

¹³³ Stauth 1998b: 164.

¹³⁴ Vgl. Trautner 1999: 29–34.

¹³⁵ Vgl. Eickelman/Piscatori 1996: 46–48.

¹³⁶ Gelner 1992: 7.

¹³⁷ Schulze 1992: 98–103.

¹³⁸ Ibid.: 99.

¹³⁹ Schiffauer 2000: 315–331; ders. 1995.

¹⁴⁰ Schiffauer 2000: 316.

den Şeyhüllâm¹⁴¹ gesprochen. Und Murtaza Demir, Präsident des Pir Sultan Abdal Kulturvereins, führt aus:

„Das osmanische Schariaregime hat durch Fettwas des Şeyhüllâm persönlich Hundertausende Kızılbâs/Aleviten ermordet. In der osmanischen Staatsführung hatte die Alevitefeindlichkeit eine solche Dimension erreicht, daß bei Massakern an Aleviten nicht einmal erlaubt wurde, Gefangene am Leben zu lassen, und die Parole ‘auf jeden Fall Tod’ ausgegeben wurde.“¹⁴²

In der Tat waren die Aleviten insbesondere nach ihrer Unterstützung der Safawiden im 16. Jahrhundert Verfolgungen ausgesetzt und galten bis zuletzt als Häretiker und als politisch unzuverlässig.¹⁴³ Es war ihnen als „Alevi“ bzw. „Kızılbâs“ nicht möglich, gleichberechtigt am öffentlichen Leben teilzunehmen. Sie standen außerhalb des *millet*-Systems, das lediglich den „Religionen der Schrift“ (*ehl-i kitab*), also den Juden und den christlichen Denominationen, weitgehende kulturelle und rechtliche Autonomie gewährte. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb sich die Aleviten nach dem Untergang des Osmanischen Reiches, zumindest der alevitischen Geschichtsschreibung nach, vorbehaltlos und mit Enthusiasmus dem neuen laizistischen Staat, der sich nicht mehr über die Religion definierte, sowie seinem Gründervater und ersten Präsidenten Kemal Atatürk zuwandten. In der alevitischen Erzählung des staatsloyalen Diskurses stehen die kemalistischen Reformen für Befreiung aus der osmanischen Unterdrückung und Beendigung der dunkelsten Epoche ihrer Leidengeschichte.¹⁴⁴ Gümüş Çuhadar, der dem statskrisischen alevitischen Diskurs zuzurechnen ist, begründet die Bedeutung der Ausrufung der Republik, insbesondere die Einführung des Laizismus, für die Aleviten folgendermaßen:

„Wer nicht die Schmerzen von zwei-, dreitausend Jahren¹⁴⁵ erlebt hat, kann die große Bedeutung des Unterschiedes zwischen einem theokratischen ... und einem laizistischen Staat aus Sicht der Aleviten nicht erfassen. So werden jene nicht erklären können, weshalb unter den Aleviten, die in der Frühphase der

Republik gelebt haben, oft Ansichten wie ‘Nach Hazret Ali kommen wir erst-mals in der Zeit Atatürks wieder zur Ruhe kommen’ vertreten wurden.“¹⁴⁶

In der Interpretation Murtaza Demirs, der ebenfalls dem staatskritischen alevitischen Diskurs zuzuordnen ist, wird die Befreiungstat ebenso gewürdigt; im gleichen Atemzug aber, wenn auch indirekt, wird von Demir auf ihre Vorläufigkeit verwiesen:

„Der Republikgründer Mustafa Kemal ist vehement ... gegen die Schariapro-paganda und gegen alles Rückständige vorgegangen und hat der Gesellschaft da-durch ermöglicht, *Atem zu schöpfen*.“¹⁴⁷ (Hervorhebung MD)

Von dem Bektaşı Şakir Kęçeli, Herausgeber der Zeitschrift Pir Sultan Abdal, wird der Übergang vom Osmanischen Reich zur Republik Türkei wie folgt beschrieben:

„Die Menschen Anatoliens, die vom 12. und 13. Jahrhundert bis zur Republik nicht in Frieden miteinander waren, die durch die Gewalt des Staates gezwungen wurden, einander Feind zu sein, begannen nach der [Ausrufung der] Republik sich miteinander auszusöhnen; anstelle des religiösen Bewußtseins, das die Menschen sich gegenseitig töten ließ, nahmen sie ein nationales Bewußtsein an.“¹⁴⁸

In der alevitischen Erzählung wird Alevitum fast ausschließlich über eine Di-chotomie von „wir“ und „die anderen“ konzipiert:

„Such a binary opposition runs through the whole depiction of Alevi history, as Alevis ‘imagine’ it from the days of the Prophet Muhammad up to contempo-rary Turkish society.“¹⁴⁹

Geschichte wird hier in einer manichäisch anmutenden dualistischen Semantik geschrieben: „History is presented as the endless repetition of one pattern: the good, the righteous and innocent against the evil, the vain, and the cruel.“¹⁵⁰

¹⁴¹ „Padışının ve şeyhüllâmların ... Anadolu halkına yönelik baskılar ve kalifiyanlar yüzüylarca süre.“ („Türkiye'nin Demokrasi, Laiklik ve İnsan Hakları Açıından Değerlendirilmesi“).

¹⁴² In: Pir Sultan Abdal 4.1997, Nr.22, 3–10, S.6 „Seriakçı, Osmanlı Yönetimi, yüzbinecerce Kızılbâs/aleviyi bizzat şeyhüllâm fetvalarıyla katletti. Osmanlı yönetiminde alevi düşmanlığı öyle bir noktaya geldi ki, Alevi kırımlarında tutruk olanların sağ kalmalarına dahi izin verilmedi, ‘mülük ölüm’ denildi.“

¹⁴³ Vgl. Ortaylı 1997: 2.11.

¹⁴⁴ Siehe z. B. Öz 1996: 131f.

¹⁴⁵ Çuhadar sieht das Alevitum in einer Kontinuität mit dem Manichäismus und dem Zoroastrismus, woraus sich dieser lange Zeitraum ergibt.

¹⁴⁶ „İlk üç bin yılın acılarını yaşamayanlar, teokratik ... devlet ile laik devlet arasındaki farkın Alevilik açısından taşıdığı büyük anlam kavrayamazlar. Böyleleri, Cumhuriyet'in ilk dönemini yaşamış Aleviler arasında Hz. Aliden sonra ilk defa Atatürk zamanında rahat etmek‘ şeklinde görüşlerin sıkça dile getirilmesinin nedenlerini açıklayamazlar.“ („Alevilik, Mustafa Kemal ve Laiklik“, In: Ümraniye Pir Sultan Kültür Sanat Dergisi 1.1997, Nr.1, 11–16, S.13)

¹⁴⁷ „Cumhuriyet'in kurucusu Mustafa Kemal'in ... seriactılığa ve bütün olarık gericiliğe karşı kesin tavır alması, toplumun netes alınmasını sağladı.“ („Laizism ve Demokratik Alevi Ortaklığı“). In: Pir Sultan Abdal 4.1996, Nr.19, 3f., S.3

¹⁴⁸ „12–13. yüzyıldan Cumhuriyet'e deşin, birbirî ile barsak olmayan, devletin zoru ile birbirine düşman olmaya zorlanan Anadolu insanı, Cumhuriyet'ten sonra birbirî ile barsama başşamaya başşamaya, insanların birbirine kırdıran dinsel bilincin yerini, ulusal bilinc almıştır.“ („Türkiye'de Laikliğin Gelişimi ve Onda Açılan İlk Gedikler“, In: Pir Sultan Abdal 2.1993, Nr.10, 18–22, S.20)

¹⁴⁹ Vorhoff 1998b: 245.

¹⁵⁰ Ebd.: 246.

4.3.1. Kontinuitätskonstruktionen

Die moderne alevitische Geschichtsdeutung entwirft Traditionslinien, die von der islamischen Frühzeit, hierbei insbesondere den für die gesamte Schia traumatischen Ereignissen von Kerbela, über die Babai-Aufstände, Scheich Bedreddin, die Kizilbas-Aufstände, den Nationalen Befreiungskampf 1919 bis 1922 und den Jahren der kemalistischen Modernisierungsphase bis zu den anti-alevitischen Ausschreitungen und Übergriffen der jüngeren Republikgeschichte reichen. Dabei strukturieren die Bilder und Metaphern zeitlich weiter zurückliegender Ereignisse, die in der kollektiven alevitischen Erinnerung tiefen Spuren hinterlassen haben, Form und Semantik der Beschreibung und Deutung jüngerer Ereignisse. Dies kann als ein genereller Modus der Traditionssformulierung angesehen werden, der sich nicht nur auf die modernen Aleviten bezieht. So beriefen sich schon die Kizilbas-Safawiden auf Ali und Abu Muslim, um ihre eigene geschichtliche Mission zu legitimieren.¹⁵¹ Und die Konzeptualisierung Abu Muslims in spätmittelalterlichen türkischen Heldenepen als „Rächer von Kerbela“ kann mit Mélíkoff als „deuxième épisode au drame de Kerbelâ“, d. h. als Reinszenierung und Fortschreibung der schiitischen Leidengeschichte, gelesen werden.¹⁵² Abu Muslim war für die türkischen Ahi-Gilden der „Champion de la Religion et le Défenseur du Peuple dans sa lutte contre les tyrans“ und somit Symbolfigur ihrer eigenen Ideale.¹⁵³

Die situativ konzipierten Traditionslinien der modernen Aleviten können als „indigene Kizilbas-Tradition“ beschrieben werden. Dabei werden im Prozeß der alevitischen Geschichtsschreibung tradierte Narrationen unter dem Eindruck rezentier, einschneidender Ereignisse reinterpretiert. In der Begrifflichkeit von Koseleck¹⁵⁴: Alevitischer *Erfahrungsräum* und alevitischer *Erwartungshorizont* befinden sich in einem direkten Verweisungszusammenhang und konstituieren sich gegenseitig. „Geschichte“ wird immer in der Gegenwart erzählt – die Kräfte des Spannungsfeldes zwischen *Erfahrungsräum* und *Erwartungshorizont*, in dem die Erzählung stattfindet, werden von gegenwärtigen Ereignissen, Diskussionen und Diskursen geformt. Die indigenen alevitischen Anstrengungen, Jahrhunderte zurückreichende Traditionslinien zu formulieren, sind hierbei auch im Kontext der alevitischen Bemühungen um die Anerkennung als eine eigenständige Religionsgemeinschaft zu sehen: „To root Alevi community and Alevism in the mists of history serves to legi-

timate it as a religious, sociocultural and philosophical system of its own.“¹⁵⁵ Erleichtert wird dieses Bemühen durch den Mangel an wissenschaftlichen Forschungen über die Entstehung und Entwicklung des Alevitums.¹⁵⁶

Kizilbaslik als indigene Traditionskonstruktion

Im folgenden soll die indigene alevitische Konzeptualisierung einer Kizilbas-Tradition an einigen Beispielen illustriert werden. Dabei ist die „indigene Kizilbas-Tradition“ der Objektsprache zuzuordnen und nicht mit der analytischen Kategorie der „*longue durée* der Kizilbas-Tradition“ gleichzusetzen.

Die negativen Konnotationen der Bezeichnung „Kizilbas“ in der Türkei hindern die Aleviten, insbesondere diejenigen des staatskritischen und staatsfeindlichen Diskurses, nicht daran, sie selbst positiv zu besetzen.¹⁵⁷ So wird der Begriff in der Zeitschrift *Pir*, die dem staatsfeindlichen kurdisch-alevitischen Diskurs zuzurechnen ist, als positive Selbstbezeichnung gebraucht.¹⁵⁸ Im marxistisch motivierten kurdisch-nationalistischen alevitischen Diskurs werden die Kizilbas „zu Bannenträgern der ‚roten Revolution‘ stilisiert“¹⁵⁹. Für Lütfi Kaleli ist „Kizilbaslik“ eine „Ehrenbezeichnung“ (*onur adı*),¹⁶⁰ deren Entstehung er pseudo-historisch herzuleiten versucht: „Kizilbas“ kennzeichne die Anhänger Alis – wobei dem Begriff hier eine kämpferische, sozialrevolutionäre Deutung des Alevitums zu Grunde liegt. Kaleli verweist bei der Umschreibung des Begriffs auf „alevitische“ Anführer und Aufstände der Vergangenheit: Er nennt u. a. Hacı Bektaş, Scheich Bedreddin sowie Pir Sultan Abdal und listet „alevitische“ Aufstände von der Revolte Bedreddins bis zu einem Aufstand zu Beginn des 17. Jahrhunderts auf.¹⁶¹ Eine vergleichbare Traditionslinie zeichnet Zelyut, der diese Linie jedoch bis zum islamischen „Schisma“ in Folge der Nachfolgestreitigkeiten um die Führung der Umma nach dem Tode Muhammads zurückführt.¹⁶² Die Bedeutung der Bewegungen um Abu Muslim (türk.: *Ebu Müstüm*)¹⁶³, die Baba und die Kizilbas werden von ihm besonders hervorgehoben.

¹⁵⁵ Vorhoff 1998b: 234; Ozak (2000: 214) verweist darauf, daß die Rezeption der Babai durch die populärwissenschaftliche alevitische Geschichtsschreibung erst in den 90er Jahren einsetzte.

¹⁵⁶ Vorhoff 1998b: 236.

¹⁵⁷ Bumke 1979: 545; Kehl-Bodrogi 1988: 53–55.

¹⁵⁸ Siehe z. B. den Artikel „Sayın Güner Ümit'e Tesekkür“ von Ali Üger in *Pir* 1.1995, Nr. 2, S. 7.

¹⁵⁹ Vorhoff 2000: 70.

¹⁶⁰ Kaleli 1995: 161f.

¹⁶¹ Ebd.: 164f.

¹⁶² Zelyut 1993: 34–48.

¹⁶³ Zelyut (1993: 35) nennt Ebu Muslim einen der bedeutendsten Heiligen der Aleviten; seine Leistung habe darin bestanden, verschiedene Völker zum Kampf gegen die arabische Ausbeutung und Tyrannie der Umayyaden zusammenzuführen. Auf moderne türkische Hel-

¹⁵¹ Siehe Mélíkoff 1962: 79; dies. 1966: 133. Vgl. S.77f.

¹⁵² Mélíkoff 1966: 134.

¹⁵³ Mélíkoff 1962: 27.

¹⁵⁴ Koseleck 1985: 349–375.

Für Baki Öz ist die Niederschlagung der Babaî-Aufstände das erste Massaker an Aleviten in Anatolien.¹⁶⁴ Des weiteren führt er die Aufstände Bedreddins und der Kızılbaş an. Auch der Bektaşı Sakir Keçeli zeichnet eine alevitische Geschichte „religiös gewandelter Klassenkämpfe“ (*din kılıklı sınıf savaşları*) von den Babaî über Bedreddin und die Kızılbaş nach, die sich bis zum Beginn der Republik fortgesetzt habe.¹⁶⁵ Erst der Laizismus, der die Religion der Nation untergeordnet habe, hätte das Ende dieser Kämpfe gesichert. Deshalb sei insbesondere die TİS eine große Bedrohung, weil sie den Laizismus wieder außer Kraft setzen wolle. Im Gegensatz zu Keçeli ist die Geschichte dieser Klassenkämpfe für den staatsfeindlichen kurdischen *dede* Ali Haydar Cilaşun noch keinesfalls beendet.¹⁶⁶ Cilaşun bezeichnet das Kızılbaşlık (positiv konnotiert) als „Rebellentum“ (*isyançılık*). Er stellt Baba İshak, Baba İlyas, Pir Sultan Abdal, Scheich Bedreddin, Kalender Çelebi und Abu Muslim in eine Reihe alevitischer Revolutionäre.¹⁶⁷

Die Idee einer alevitischen *longue durée* von den Babaî über die anatolischen Kızılbaş bis zu den modernen Aleviten ist keine komplett neue Erziehung, wenn sie auch im Zuge der Neukonzeptionalierung der alevitischen Geschichte seit Ende der 80er Jahre neuen Auftrieb bekommen hat.¹⁶⁸ So stellte Hasan Hayri Bey aus Dersim, Abgeordneter der ersten Großen Nationalversammlung, bei der Parlamentsdebatte nach dem Koçgiri-Aufstand diesen in eine Tradition der Verfolgung der Kızılbaş-Aleviten, als deren Ausgangspunkt er die safawidische Niederlage gegen die Osmanen in der Schlacht bei Çaldırın (1514) und die nachfolgenden Verfolgungen unter Sultan Yavuz Selim bestimmt.¹⁶⁹ Darüber hinaus gibt es auch heute noch Aleviten, die sich selbst als Babaî bezeichnen. Nevzat Dede aus Aslanbey bei Eskisehir sieht einen nahtlosen Übergang von den Babaî zur Bektaşıye und verkündet stolz: „Wir sind immer noch Babaîs.“¹⁷⁰

Von Kerbela bis Sivas

„From Haci Bektaş Veli to Atatürk to all Alevis in the present: timeless continuity of thought over six hundred years, an unbroken history of struggle of the enlightened against the dark forces of ignorance and intolerance.“¹⁷¹

Seit den 60er Jahren werden von staatsfeindlichen Aleviten Analogien zwischen dem für das kollektive alevitische Gedächtnis traumatisierenden Ereignis von Kerbela und der osmanischen „Tyrannie“ gezogen. Derartige Analogien werden dazu herangezogen, staatsfeindliche Einstellungen zu legitimieren.¹⁷² Tiefgründiges Beispiel ist ein Gedicht von Aşık Nesimi¹⁷³ zum Tod dreier „Revolutionäre“, die am 6. Mai 1972 hingerichtet worden waren:

„Pleure mon cœur, pleure sans arrêt
Aujourd’hui, 6 mai 1972...
Celui qui connaît Kerbela, connaît aussi ce jour-ci,
A chaque époque meurent de vrais hommes comme ceux-là...
Ah! La cruauté du tyran n'est pas encore terminée!“¹⁷⁴

deneben, in denen die Geschichte Ebu Müslims als „Rächer von Kerbela“ im Mittelpunkt steht, verweist Mélékoff (1962: 70 Anm.2).

164 „Tarihin İşığında Sivas Olayı“. In: *Nefes* 2/1995, Nr.21, S.38–43.

165 „Türkiye Laiklikten Vazgeçemez!..“. In: Pir Sultan Abdal 2.1993, Nr.9, S.33–35.

166 Cilaşun 1995: 18.

167 *Ebd.*: 11, 130.

168 Die „Neuentdeckung“ der Bedeutung Schah İsmails für die Aleviten hat sich unlängst in Form zweier İsmail-Biographien auch in Prosa niedergeschlagen: Çanuroğlu 2000; Onarlı 2000.

169 Kieser 1998: 307f.

170 „Hala Babayız“ (zitiert nach Murad Küçük: „Babailikten Bektaşılığe Şüccattin Veli“ in Cem 33.2000, Nr. 104: 14–19, S.16).

Hacı Bektaş Veli und Atatürk

Von den modernen Aleviten und Bektaşı werden Haci Bektaş, ihr neben Ali wie wichtigster Heiliger, und die ihm zugeschriebenen Schriften im Licht zeitgenössischer Auseinandersetzungen reinterpretiert.¹⁷⁵ Konzipiert die alevitische Linke ihn als Revolutionär, so betonen staatsloyale Aleviten v. a. seine erzieherischen Ziele und Qualitäten im Sinne des kemalistischen Populismus: „In such presentations, the saint appears as a kind of 14th century Atatürk, even envisaging a united and independent Turkish nation.“¹⁷⁶ Sinclair-Webb beschrieb und deutete die Komposition der Bilder von Atatürk und Haci Bektaş bei einer Veranstaltung der Haci-Bektaş-Veli-Gedächtnisfeierlichkeiten im August 1998.¹⁷⁷ In dieser Komposition, die als typisch betrachtet werden kann, wurden die Porträts von Atatürk und Haci Bektaş zum einen mit ihnen jeweils zugeschriebenen programmatischen Aussagen, zum anderen mit zeitgenössischen politischen Parolen, die sich auf den Brandanschlag von Sivas bezogen, umrahmt. In der Deutung Sinclair-Webbs wird hier eine spezifisch alevitische Erzählung geschrieben:

„From Haci Bektaş Veli to Atatürk to all Alevis in the present: timeless continuity of thought over six hundred years, an unbroken history of struggle of the enlightened against the dark forces of ignorance and intolerance.“¹⁷⁸

171 Vorhoff 1998b: 239.

172 *Ebd.*: 241. Zur alevitischen Gleichsetzung von Haci Bektaş und Atatürk s. Dreßler 1999b: 101–104.

173 Sinclair-Webb 1999: 268f.

174 *Ebd.*: 268.

175 Bayart 1982: 118.

176 Es handelt sich hier wahrscheinlich um Aşık Nesimi Çimen (1931–1993), einem der Opfer des Brandanschlags von Sivas (Özmen 1994: Bd. 5, 409).

177 Zitiert nach Bayart 1982: 118. Das türkische Original liegt leider nicht vor.

In derselben Semantik haben Aleviten durch die Militärregierung 1980 völzogene Todesurteile an alevitischen Linken mit den Hinrichtungen Bedreddins und Pir Sultan Abdals durch die Osmanen verglichen.¹⁷⁸ Bayart verweist darauf, daß die Gleichsetzung von „Alevit“ respektive „Kızılbaş“ und „Kommunist“ in den 70er Jahren mit einer Analogiebildung der Kızılbaş-Unterstützung für die Safawiden im 16. Jahrhundert und der politischen Ausrichtung der zeitgenössischen Aleviten an Moskau korrespondierte¹⁷⁹ – auch dies ein Beispiel für die situative Rekonstruktion von Kızılbaş-Traditionslinien. In dieser Zeit extremer politischer Polarisierung erfuhren die schiitischen Märtyrer von Kerbela als „victimes de l'oppression sociale“ eine neue Deutung.¹⁸⁰ Die „Märtyrer von Kerbela“ wurden, wie Bumke für die kurdischen Aleviten von Tunceli bericht,

„... mit den linken Opfern militanter Auseinandersetzungen in den Städten und den nach 1971 erhängten oder erschossenen, sich selbst als marxistisch-leninistisch definierenden Guerillas gleichgesetzt... Diese Welt gilt ihnen als Ort der Erlösung und als mögliches Paradies.“¹⁸¹

In der indigenen Kızılbaş-Tradition des marxistischen alevitischen Diskurses wurde „alevitische Tradition“ mithin radikal säkularisiert und in einen politischen Deutungskontext eingebettet. Auf der bildlichen Darstellungsebene zeigt sich dies in der Zusammenstellung von Porträts von Hacı Bektaş und v. a. Ali mit Symbolfiguren des sozialistischen Kampfes, wie Che Guevara, Friedrich Engels, Karl Marx und Josef Stalin.¹⁸² Die Kızılbaş-Tradition wird in dieser Semantik auf Kritik am und Kampf gegen den Staat reduziert. Andererseits kann jedoch angenommen werden, daß auch die marxistische Klassenkampfideologie über ihren Anschluß an eine Traditionslinie, die einem religiösen Kontext entspringt, eine, wiewohl versteckte, religiöse Legitimierung erfährt und sich dadurch ihre emotionale Evidenz erhöht.¹⁸³

Das Ereignis von Kerbela ist für die Aleviten eine Art „founding myth of collectively suffered injustice... From then onwards Alevi history appears as an endless chain of similar misfortunes. Consequently the initial event is remembered in each Alevi religious performance.“¹⁸⁴ Konsequenterweise werden, wie man Vorhoff's Interpretation fortführen könnte, anti-alevitische Ausschreitungen und Übergriffe als Wiederholung des Ereignisses von Kerbela gedeutet. Die Ereignisse von Maraş, Çorum,¹⁸⁵ Sivas und Gaziosmanpaşa sind die jüngsten Vorfälle, die von Aleviten in dieser Form kontextualisiert und beklagt werden. Der Brandanschlag von Sivas nimmt hierbei eine herausragende Stellung ein. Das Verbrechen führte auch dazu, daß sich der Kult um Pir Sultan Abdal, der in Sivas gelebt haben soll und zu dessen Gedenken sich die dort Verbrannten versammelt hatten, verstärkte.¹⁸⁶ Der alevitische ägypt Muharem Yazıcıoğlu schrieb nachfolgendes Gedicht unter dem Eindruck eines Brandanschlags auf ein Gebäude des ADD. Das Gedicht zeigt deutlich die Analogien, die zwischen den Angriffen auf den Kemalismus, dessen Niedergang und den Angriffen auf Aleviten gezogen werden; es legt darum den Lesern bzw. Zuhörern umso dringlicher ans Herz, den Laizismus zu verteidigen:

„Der Schariaanhänger
verführt im Namen der Religion...
Er schüchtert das kemalistische
Denken ein...

Wenn der Laizismus geht,
wird das Verwüstung bedeuten...

Die Worte und Prinzipien Atatürks,
Wurden eins uns andere
aus ihrer Verankerung entrissen,
Sein Land wird in der Finsternis begraben...

Das Ereignis von Kerbela
hat Wunden geschlagen,
Corum, Maraş und Sivas haben es überholt...
Menschen werden verbrannt
in Vorfreude aufs Paradies,
Minister schauten zu, ohne sich zu schämen,
Die in Sivas verbrennenden Freunde werden nie
vergessen werden,
Die Demokratie hat keinen Platz in der Türkei.

*Seriacu
din adına kandırır...
ATATÜRK'çü düşündüreyi
sindirir...

Laiklik gidere
olacak harap...

ATATÜRK'ün sözleriyle ilkesi,
Teker teke[r]
koparılık halkası,
Karanlığa gömülmüşor ülkesi...

Kerbela olayı
yaralar açtı,
Çorum, Maraş, Sivas onu da geçti...

Cemîthevâsiyle
İhsan yakalılar,
Utanmadı seyreden Bakanlar,
Unutulmaz Sivas'ta bu yanarı
canları
Demokrasi Türkiye'ye sığmadı.*

¹⁷⁸ Zum Beispiel Ismail Metin (1992: 313) nach Vorhoff 1995b: 156.

¹⁷⁹ Bayart 1982: 119.

¹⁸⁰ Mélíkoff 1999: 29. Siehe auch Vorhoff 1995b: 154f.

¹⁸¹ Bumke 1979: 544.

¹⁸² So vom Autor verschiedentlich – v. a. bei den Hacı-Bektaş-Veli-Gedächtnisfeierlichkeiten

¹⁸³ Auch die iranischen Mojahedin deuteten den Klassenkampf mittels Metaphern aus dem schiitischen Leidensdiskurs. Hier werden ebenso Märtyrer der Moderne mit Kerbela und Revolutionäre der Gegenwart (z. B. Che Guevara) mit schiitischen Märtyrern verglichen (Abrahamian 1989: 94). Das berühmte Zitat des den Mojahedin nahestehenden Ali Shariati „Jeder Monat ist Muhamarram, jeder Tag ist Aschura, jeder Ort ist Kerbela“ bringt diese Geisteshaltung trefflich zum Ausdruck (ebd.: 112). So wird der politische Klassenkampf sakralisiert und politischer Quietismus brutal zurückgewiesen. Auch die Erwartung der Rückkehr des Imam Mahdi wird hier in marxistische Begrifflichkeit gekleidet und mit der Hoffnung auf „the establishment of the perfect society which, being classless, would be free of want, war, injustice, oppression, corruption, and alienation“ verbunden (ebd.: 96).

¹⁸⁴ Vorhoff 1995b: 227. Vgl. Yavuz 2000: 87.

¹⁸⁵ In Maraş und Çorum kam es 1978 und 1980 zu blutigen anti-alevitischen Ausschreitungen.

¹⁸⁶ Mélíkoff 1999: 30.

... Laßt uns das Land
aus den Händen der Reaktionäre entreißen,

Laßt uns nicht
vom Weg des Laizismus abweichen...“

Eine Zeile aus Yazıcıoğlu Gedicht „Sie verbrannten in Sivas“ (Yandı Sivas'a), eine Woche nach dem Anschlag verfaßt, suggeriert ebenfalls, daß sich hier das Massaker von Kerbela wiederholt habe. Auch der Tod Pir Sultan Abdals, der nach alevitischer Überlieferung von den Osmanen ermordet worden war, wird von Yazıcıoğlu in diese Kontinuität miteinbezogen:

„Seit Jahrhunderten
[gibt es] Feinde der Menschheit,
Das Massaker von Kerbela
vollzog sich [erneut] in Sivas,
Wie der tyrannische Pascha mit
Pir Sultan [Abdal] verfuhr,
Verbrannten die Sänger und Schriftsteller
in Sivas.“

Die so gedeutete Wiederholung des Aleviten zugefügten Leids läßt Murtaza

Demir fragen:
„Wie oft wiederholt sich die Geschichte? Mansur wird gehängt, in Çorum werden Menschen verbrannt, in Sivas werden sie ein weiteres Mal verbrannt...“¹⁸⁷

Der alevitische *âşık* Fevzi Aslan beschreibt in seinem Gedicht „He, blutbefleckter Yezid“ (*Ey Kanlı Yezid*) die alevitische Leidensgeschichte, die sich in der Wiedeholung Kerbelas – als solche wird das Ereignis von Sivas interpretiert – ausdrückt, und läßt es mit der Hoffnung auf das Erscheinen des Mahdi enden. Die für die Kızılbaş-Tradition charakteristische Verbindung der Deutung von „alevitischer“ Geschichte als Leidengeschichte mit dem Ausblick auf die endzeitliche Erlösung durch den Mahdi kommt hier zum Vorschein:

„Lest ihr den heiligen Koran?
Zeig die Stelle,
wo etwas von Menschen-Verbrennen steht
Laß meine Frage nicht unbeantwortet
Weshalb stehst du [uns] nach,
du blutbefleckter Yezid?

*Okumusunuz siz Ku'ran-ı Kerimi
İnsan yakmak nerede
göster yerini
Cevapsız bırakma benim sorumu
Nıçın kast edersin
ey kanlı yezid!*[?]

... Ülke
çeter gericinin elinden,
Sayımyalı
Laikhığın yolundan... 187

Asırlardır
insanlığı düşmanlar,
[K]erbela kıymı
oldu Sivas'ta,
Zalim pasa ile
Pir Sultan gibi,
Ozanlar-yazarlar yandı
Sivas'a. 188

AŞIK FEVZİ *erenlerin yolunda*
Daim Ezberim de
atnam dilinde
İman Mehdi bir gün zuhur olunca
Bakalım
ne olur ey kanlı yezid![?]

Das Ereignis hat die Welt in Aufruhr versetzt
War in Sivas etwa kein
Militärregiment
Menschen wurden verbrannt
und es wurde getanzt
Weshalb stellst du [uns] nach,
du blutbefleckter Yezid?

Immer habe ich es in meinem Gedächtnis und
kann es nicht von meiner Sprache bannen
Wenn einst der Imam Mahdi erscheint
Dann wollen wir sehen,
was passiert, du blutbefleckter Yezid.

„Nachdem der Schmerz über die Massaker, die an den Alevi-Bektaşı Anatoliens bei Yavuz Sultan Selims Schlacht bei Çaldırın (1514) und danach verübt wurden, seit fünfhundert ... Jahren anhält und die Wunden noch nicht geheilt sind, versetzt der Umstand, daß wir nun abermals solchen Massakern ausgesetzt sind, die Menschen der ganzen Welt in Sorge und macht sie schwundeln.“¹⁹¹

Die alevitische Deutung ihrer Geschichte als Leidensgeschichte ist zu großen Teilen reaktiv. Das heißt, sie wird durch aktuelle Ereignisse, die als dezidiert anti-alevitisch wahrgenommen werden, motiviert. Gleichwohl ist das Deutungsmuster nicht neu, sondern integraler Bestandteil alevitischen Glaubens und alevitischen Kultes. Die Erinnerung an die Martyrien alevitischer Heiliger wurde und wird in der oralen alevitischen Tradition und insbesondere in der *cem*-Feier immer wieder aufgefrischt.¹⁹² Somit erfüllen die Kontinuitätslinien, die von Kerbela bis Sivas gezogen werden – wenn auch vielleicht nicht bewußt – eine doppelte Funktion: Erstens läßt die Vertrautheit mit der Deutung ihrer Geschichte den Aleviten auch moderne Anknüpfungen hieran evident erscheinen. Zweitens wird das Leidensmotiv, ein Strukturmerkmal alevitischer Weltsicht, erneuert.

187 Yazıcıoğlu 1994: 49.

188 Ebđ.: 96.

189 „Tarih ne kadar da sık ‘tekerrür’ ediyor? Mansur astılıyor, Nesimi yürüdüyor, Pir Sultan Abdal astılıyor, Corum’da insanları yaklıyor, Sivas’ta bir kez daha karşı karya olmamız, tüm dünya insanları düşünmesini, söylek ve başını döndürecekdir [sic].“ („Sivas!“ In: Nefes 2.1995, Nr.21, 35–37, S.36).

190 Der Kalf Yezid (arab.: Yazid) wird von den Schiiten für das Ereignis von Kerbela verantwortlich gemacht. Für die Aleviten steht sein Name symbolisch für alle ihnen feindlich gesonnenen Sunniten.

Dünya'yu ayağa kaldırıldı olay
Sivas'da [sic] yokunu yudu [sic]
askeri aipay
Yakıldı insanlar
çektildi halay
Nicin kast edersin
ey kanlı yezid![?]

191 Pir 1.1995, Nr.2, S.20.

192 „Yavuz Sultan Selim'in Caldırın Savaşı (1514) ve ondan sonraki, Anadoludaki Alevi-bektaşilere yapmış olduğu katliamların acısı Besyüz ... yıldır sönmemişken, yaraları iyileşmemişken, böyle kalımlarla bir kez daha karşı karya olmamız, tüm dünya insanlarının düşüncesini, çetecek ve başını döndürecekdir [sic].“ („Alevi Bektaşı – Tahtacı – Kızılbaş – Cepniye Uyarı“. In: Pir 1.1995, Nr.2, S.22) Die Beispiele für die Verbindungslien, die die Aleviten von Kerbela über Sivas bis Gazi Osmanpaşa ziehen, ließen sich endlos fortsetzen.

193 Vgl. hierzu A. Yaman 2001: 36–38.

Zusammenfassung und Schluß

In der Einleitung wurde als Ziel vorgegeben, die Genese, Entwicklung und Neuformulierung der alevitischen Religion als „Kızılbaş-Tradition“ zu rekonstruieren. Es wurde auf die alevitische Sakralisierung des Kemalismus hingewiesen und die These formuliert, daß dieses Phänomen nur unter Berücksichtigung der Traditionslinien des Alevitums hinreichend erklärt werden kann. Abschließend soll nun noch einmal zusammenfassend verdeutlicht werden, wie sich der Zusammenhang von historischer Kızılbaş-Tradition und alevitischer Kemalismus-Interpretation darstellt.

Gemäß dem entwickelten Erklärungsmodell sind es im wesentlichen drei Zusammenhänge, deren Zusammenspiel das Phänomen der religiösen Deutung des Kemalismus ermöglicht: (1) der *diskursive Zusammenhang*, der die alevitische Kemalismus-Interpretation als Reflex auf den religiös-politischen Diskurs der Türkei begreift, (2) der *ideengeschichtliche Zusammenhang*, der die Legitimierung der alevitischen Kemalismus-Interpretation aus dem Religionsverständnis der Aleviten erklärt, und (3) die *longue durée der Kızılbaş Tradition*, die die alevitische Kemalismus-Interpretation als Anschluß an und Neuformulierung von Traditionslinien langer Dauer beschreibt.

(1) Der diskursive Zusammenhang: Alevitische Kemalismus-Interpretation und alevitische Geschichtsdarstellung im Kontext des religiös-politischen Diskurses der Türkei

Der religiös-politische Diskurs der Türkei ist geprägt von der Auseinandersetzung um den Raum der Religion in der Öffentlichkeit und dem Streit um die Bestimmung des Verhältnisses von türkischer „Nation“ (*millet, ulus*) und islamischer Religion. Dieser Streit führt zu divergierenden Deutungen der kemalistischen Prinzipien „Laizismus“ (*laiklik*) und „Türkischer Nationalismus“ (*milliyecilik*). Das Diskursfeld, das sich hier eröffnet, zeichnet sich durch eine Vielfalt unterschiedlicher Deutungsmuster aus, denen teilweise konträre Auffassungen über „Religion“ (*din*) bzw. „Islam“, „Nation“, „Türkenkum“ (*Türklik*) und „Staat“ (*devlet*) zugrunde liegen. Wie gezeigt wurde, stehen der Laizismus und der Türkische Nationalismus ebenso wie die dem Kemalismus inhärente autoritäre Staatsauffassung in Traditionslinien, die ins Osmanische Reich zurückreichen. Insbesondere die Gegenüberstellung unterschiedlicher Laizismus-Interpretationen und die Analyse des Spannungsfeldes zwischen Islam und Türkischem Nationalismus verdeutlichen die zentralen Konfliktfelder des religiös-politischen Diskurses der Türkei, in den die Aleviten eingebunden sind.

Kemalismus-Interpretation und Geschichtsdarstellung der Aleviten sind abhängig von den öffentlichen Diskursen der Türkei, die von ihnen als relevante gesellschaftliche Gruppe mitgestaltet werden. In verschiedenen Zusammenhängen wiederkehrendes Thema des religiös-politischen Diskurses der Türkei ist die Frage nach dem Umgang mit dem politischen Islam. Auf dieses zentrale Problem werden, unter Berufung auf entsprechend dem jeweiligen politischen und religiösen Standpunkt differierende Auslegungen des Laizismus-Prinzips, unterschiedliche Antworten gefunden. Die Aleviten erleben das islamistische Erstarken als existentielle Bedrohung, fürchten, daß sie im Falle einer Islamisierung der Republik verstärkt Benachteiligungen oder gar Verfolgungen ausgesetzt sein könnten.

Die *türkisch-nationalen staatsloyalen Aleviten* suchen deshalb die Nähe der kemalistischen Kräfte des Staates, von denen sie mittelfristig die Durchsetzung ihrer Anerkennung als eigenständige Religionsgemeinschaft erwarten. Im Kampf gegen den politischen Islam und für die Aufrechterhaltung der national-säkularen kemalistischen Ordnung bilden die kemalistischen Eliten und die staatsloyalen Aleviten eine Allianz. Auch der *sozialrevolutionäre staatstrittische alevitische Diskurs* beruft sich auf den Kemalismus, wirft dem Staat jedoch vor, von der „reinen kemalistischen Lehre“ abgekommen zu sein und sich zunehmend türkisch-nationalistischen sowie sunnitischen Positionen anzunähern. Der *kurdisch-nationalistische staatsfeindliche alevitische Diskurs* hingegen lehnt den Kemalismus kategorisch ab und verwirft unter Berufung auf marxistische Ideale und die Kızılbaş-Tradition als gegen das Herrschaftszentrum gerichtete Revolutionstradition jede Kooperation mit dem Staat.

Die alevitischen Kemalismus-Interpretationen müssen vor dem Hintergrund der „offiziellen“ Deutung des Kemalismus und seiner praktischen Umsetzung betrachtet werden. Die kemalistischen Prinzipien Laizismus und Türkischer Nationalismus werden zwar offiziell als unveränderliche Strukturprinzipien und Identitätsangebote nicht in Frage gestellt; ihre hegemoniale Interpretation veränderte sich jedoch im Zuge der gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen in der Republikgeschichte. Zudem hat sich der religiös-politische Diskurs und somit auch das Spektrum der Deutungen des Kemalismus mit der organisationalen und medialen Pluralisierung der türkischen Gesellschaft seit den 80er Jahren ausdifferenziert. Die Deutungen von „Kemalismus“, „Türkischem Nationalismus“ und „Laizismus“ durch die alevitischen Diskurse sind Teile dieses Spektrums. Sie bedienen sich der miteinander konkurrierenden Deutungsmuster, die der religiös-politische Diskurs der Türkei bereitstellt.

Das Phänomen der religiösen Legitimation einer säkularen Staatsideologie, wie es uns im Fall der Kemalismus-Interpretation des staatsloyalen alevitischen Diskurses begegnet, ist auch als eine Reaktion auf islamisch-

nationalistische und islamistische Gesellschaftsentwürfe zu verstehen, mit denen die Aleviten innerhalb des religiös-politischen Diskurses der Türkei konkurrieren. So stehen die rezente Konjunktur der alevitischen Kemalismus-Interpretation ebenso wie die Diskussion um das *Türkische Muslimentum* in einem Zusammenhang mit dem Bedeutungszuwachs von Konzeptien wie der *Türkisch-Islamischen Synthese* und der *Gerechten Ordnung* in den 80er und 90er Jahren.

Die kemalistischen Reformen führten das Alevitum indirekt in eine Identitätskrise. Die alevitische Tradition wurde im Glauben an die Identitätsstiftende Kraft des Nationalismus und an die Wirksamkeit der Säkularisierungsmaßnahmen nicht mehr weitergegeben. Erst als sich definitiv zeigte, daß die Säkularisierung der Türkei kein fortschreitender Prozeß war, sondern im Gegenteil sogar zurückgenommen zu werden drohte und als der Türkische Nationalismus in den 80er Jahren auch von staatlicher Seite zunehmend mit islamischen Attributen angereichert worden war, nahmen die Aleviten wahr, daß sie am Ende dieser Entwicklung als große Verlierer dastehen könnten: Ihre Religion hatten sie aufgegeben, vom vermeintlich säkularen Staat wurde ihnen jedoch die geforderte Anerkennung weiterhin vorenthalten. Vor diesem Hintergrund erscheint der jüngere Neuanschluß der Aleviten an ihre religiösen Traditionen als Versuch, eine Identität von neuem zu begründen, die sie aufgegeben hatten, da sie an die Kraft des Kemalismus glaubten. Es handelt sich gleichwohl um keinen bloßen Austausch des kelimatischen durch ein alevitisches Identitätsangebot. Der Kemalismus wird weiter hoch gehalten, nun jedoch mit einer religiösen Note versehen.

Die religiöse Legitimation des Kemalismus bietet den staatsloyalen Aleviten die Möglichkeit, sich von neuem positiv zu ihrer Religion zu bekennen, ohne dabei jedoch ihre kemalistische Identität preiszugeben zu müssen. Des weiteren relativiert sie durchaus auch wahrgenommene Unzulänglichkeiten des „real existierenden Kemalismus“. In einen religiösen Kontext gestellt, erhält der Kemalismus eine Evidenz, die ihn weitgehend gegen Kritik immunisiert. So bleiben die verhandelten Begriffe, wie z. B. „Laizismus“ oder „Kemalismus“, dieselben und das Bekenntnis zu ihnen muß nicht widerrufen werden; sie werden gleichwohl, im Anschluß an neu konzipierte Traditionslinien, die als indigene Kızılbaş-Tradition beschrieben werden können, in einen neuen, nun religiösen, Sinnzusammenhang gestellt und dadurch sakralisiert.

Als „ethnische“ Minderheit können die Aleviten nicht „missionierend“ für ihre Vorstellungen werben. Dennoch betreiben v. a. die staatsloyalen Aleviten eine in Maßen erfolgreiche Lobbyarbeit,¹ die, wie im Fall der Diskussion um das Türkische Muslimentum, Früchte trägt. Sie schließen sich der Intention des Türkischen Muslimentums an, ein säkulares, kulturspezifisches Is-

lamverständnis durchzusetzen. Die staatsloyalen Aleviten finden sich hier in einer Allianz mit den kemalistischen Staatseliten, von denen sie als „Bollwerk“ gegen den „reaktionären Islam“ gefördert werden. Dieser „erinnert“ sie an ihre „Unterdrückungs- und Leidengeschichte“ während der seldschukischen und osmanischen Herrschaft.

Die Aleviten erscheinen als islamisch motivierte Vertreter eines säkularistischen Gesellschaftsentwurfes – ein Umstand, der einer Konzeption von „Islam“ bedarf, die diesen als historisches Phänomen begreift und ihn nicht essentialistisch auf seine integralistischen Spielarten reduziert. Daß sich die alevitische Islaminterpretation gegenüber den hegemonialen Islaminterpretationen von Sunna und Schia in einer peripheren Situation befindet, relativiert dieses Argument keineswegs. Die in der Islamforschung immer noch anztreffende These, daß lediglich der Islam der „Schrifttradition“, nicht jedoch der Islam der „Volksüberlieferung“ mit dem Modernisierungsprozeß kompatibel sei,² muß durch das alevitische Beispiel radikal in Frage gestellt werden. Die Beobachtung, daß sich hier ein dem „Volksislam“³ zuzurechnendes, traditionell orales Milieu als Speerspitze des Säkularisierungsprozesses zu profilieren sucht, steht dieser Einschätzung diametral entgegen. Vielmehr ließ sich zeigen, daß die Aleviten ihre weitgehende Offenheit gegenüber dem kemalistischen Säkularisierungsprogramm durch ihr Religionsverständnis im allgemeinen und ihr Gottesbild im besonderen legitimieren können.

(2) Der ideengeschichtliche Zusammenhang:

Das alevitische Religionsverständnis

Zeitgenössische alevitische Autoren sind darum bemüht, die Kompatibilität des alevitischen Religionsverständnisses mit dem Kemalismus und speziell dem Laizismus herauszustellen. In der Tat führt die in der sufischen Tradition der *Bātinīyya* stehende alevitische Weltdeutung zu einer sowohl von der zwölferschittlichen als auch von der sunnitischen Orthodoxie gänzlich verschiedenen Interpretation des Diesseits und seiner Gestaltung. Zwar geht das alevitische Religionsverständnis im Anschluß an Vorstellungen der *Bātinīyya* und v. a. des *Huruflik* von der Immanenz Gottes in der Welt aus, unterscheidet somit auf der Ebene mystischer Weltdeutung nicht zwischen „heilig“ und „profan“ und kann auf dieser Ebene mithin keinen Begriff von Säkularisierung entwickeln; dennoch setzen die Aleviten auf der Ebene der Gesellschaftspraxis der islamistischen Forderung nach Einführung der Scharia als Fundament der Rechtsprechung den Laizismus als Prinzip der Trennung von Politischem und Religiösem entgegen und erklären ihn aus der alevitischen Philosophie und dem alevitischen Gesellschaftideal. Dies ist kein Wider-

¹ Seit 1998 wird den Aleviten ein eigener Posten im Staatshaushalt eingeräumt (Engin 1999: 239).

² Vertreten bspw. durch Gelner 1992: 20–22.

³ Zum Begriff „Volksislam“ s. Eberhard 1970: 25–34.

spruch. Das Nichtvorhandensein einer Begrifflichkeit, die zwischen „Weltlichen“ und „Religiösem“ differenziert, bedeutet nicht, daß die Aleviten sich im Kontext der Deutungsmuster des religiös-politischen Diskurses der Türkei nicht aus pragmatischen und weltlich-ideologischen Gründen für eine institutionelle Trennung von Religion und Politik einsetzen könnten. Auch hierfür suchen und finden sie Legitimation in ihren religiösen Traditionen, v. a. in der Philosophie von Hacı Bektaş und abermals im Religionsverständnis der *Bâjnîyya*: Dem „äußerlichen“ (*zâhirî*) Verständnis des islamischen Gesetzes und der islamischen Pflichtenlehre halten sie die „innerliche“ (*bâtinî*) mystische „Wahrheit“ (*hakîkât*) entgegen und deuten das Alevitum als Philosophie der Befreiung von der Scharia. Diese Deutung verpflichtet die Aleviten geradezu dazu, angesichts einer politisch einflußreichen islamistischen Bewegung für ein laizistisches Gesellschaftsmodell einzutreten, das rigide gegen einen schriftloyalen Gesetzesislam vorgeht.

Im Gegensatz zur derzeitig hegemonialen Religionsinterpretation im Iran stehen die Kızılbaş-Aleviten in der quietistischen Tradition der Schia, die religiös begründete Ansprüche auf weltliche Herrschaft während der Abwesenheit des Imam resp. des Mahdi als illegitim zurückweist. Die Deutung der Zeiqualität ist hier wesentlich. Ob die politische Ebene religiös gedeutet wird, ist abhängig von der Antwort auf die Frage, wann das Erscheinen des Mahdi erwartet wird und mit der Manifestation des *batn* und der Zerschlagung des *zahir* gerechnet werden kann – eine Zeitdeutung, wie sie, wenn auch implizit und v. a. in der Retrospektive, von einem Teil der Aleviten auf den Beginn der Republik und das „Erscheinen“ Kemal Atatürks angewandt wird.

(3) *Longue durée und historische Sinnbildung:*

Rekonstruierte und indigene Kızılbaş-Tradition

Das alevitische Religionsverständnis ist Teil der „Kızılbaş-Tradition“. Als „Kızılbaş-Tradition“ wurde die *longue durée* von *Weltsicht* und *Ethos* des Babaî-Kızılbaş-Milieus und, aus diesem hervorgehend, der Aleviten bezeichnet. Die Genese dieses sozioreligiösen Milieus führte uns bis zur *Babaî*-Bewegung in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zurück. Die Weltsicht der Babaî und in deren Nachfolge auch der Kızılbaş und Aleviten ist geprägt von dem Religionsverständnis der *Bâjnîyya*, einer *chilastischen Grundstimmung* und, mit letzterer eng verbunden, einer latenten Mahdi-Erwartung. Mit dieser Weltsicht korrespondiert ein Ethos, als dessen dominantes Merkmal eine *charismaloyale Grundhaltung* herausgearbeitet wurde. Ihre Weltansicht und ihr Ethos unterscheiden die sozioreligiöse, illitäre oder begrenzt literale *Peripherie* des Babaî-Kızılbaş-Aleviten-Milieus wesentlich von dem *schriftloyalen*, literalen *Zentrum*. Die Unterscheidung von *Zentrum* und *Peripherie* korrespondiert dabei mit einem religiösen Machtdiskurs, innerhalb

dessen das Zentrum die *Orthodoxie* definiert und die Peripherie als *heterodox* qualifiziert.

Insbesondere ihr Chiliasmus und ihr Mahdiglaube motivierten das Babaî-Kızılbaş-Milieu vom 13. bis zum 16. Jahrhundert zu einer Reihe von Aufständen gegen die zunächst seldschukische, dann osmanische Herrschaft in Anatolien. Es wurde gezeigt, daß die Kızılbaş-Tradition ihre Träger bei entsprechenden Umweltbedingungen, d. h. sozioökonomischen Konflikten und günstigen politischen Rahmenbedingungen, dazu ermutigt, sich gegen das religiöse und politische Herrschaftszentrum zu erheben. Die rekonstruierte Kızılbaş-Tradition kann jedoch auch noch im 20. Jahrhundert nachgewiesen werden. Das alevitische Engagement im nationalen Unabhängigkeitskrieg, die alevitische Kemalismus-Interpretation, der nachdrückliche Schritt der Aleviten in die Öffentlichkeit seit dem Ende der 80er Jahre und die alevitische Erhöhung Atatürks zum „Mahdi“ können als modifizierte Fortführung von Weltsicht und Ethos der Kızılbaş-Tradition gedeutet werden. Die Kennzeichnung der wesentlichen Elemente der Kızılbaş-Eriebungen des 16. Jahrhunderts als „fusion of the religious and the political spheres and ... sacralization of the political action“⁴ kann auch für die modernen Aleviten übernommen werden.

Die Kızılbaş-Tradition ist das Produkt einer historiographischen Rekonstruktion. Die alevitische Deutung ihrer Geschichte als „Leidengeschichte“ hingegen basiert auf einer von den Aleviten selbst konzipierten Traditionskonstruktion, die zwar starke Analogien zu der rekonstruierten Kızılbaş-Tradition aufweist, mit dieser jedoch nicht gleichgesetzt werden darf. Indigenne Traditionskonstruktionen der Aleviten, d. h. alevitische Religionsgeschichtsschreibung sowie Ansätze, die alevitischen Lehren und Riten zu verschriftlichen, können als zeitgenössische Fortschreibungen der Kızılbaş-Tradition gedeutet werden. Sie stellen aber auch Reflexe auf und Reflexionen über Betrachtungen von außen wie die hier vorliegende Untersuchung dar. Vor allem jedoch müssen die alevitischen Traditionskonstruktionen als Ergebnisse von Prozessen *historischer Sinnbildung* gefaßt werden: Das heißt, der Kontext der jeweiligen Situation, ihr diskursiver Zusammenhang, aus dem heraus diese Traditionen neu formuliert werden, ist entscheidend. Er ist für die Intentionen der Akteure und deren Deutung ihrer kollektiven Erfahrungen wesentlich. Der Akt der Traditionskonstruktion ist somit sowohl von Erfahrungen als auch von kontextgebundenen Situationsdefinitionen sowie von in die Zukunft gerichteten Utopien abhängig.

Die *rekonstruierte Kızılbaş-Tradition* ist ein Begriff zweiter Ordnung. Der Begriff der *indigenen Kızılbaş-Tradition* orientiert sich demgegenüber unmittelbar an der zeitgenössischen alevitischen Objektsprache. Die indigene

Kızılabş-Tradition ist gleichwohl ein Bestandteil der *Weltansicht* des modernen Alevitums, der sich in das Ensemble von *Weltansicht* und *Ethos* der Traditionslinien des Kızılabşuk einfügen läßt: Wenn bspw. der Befreiungskampf in der alevitischen Geschichtsdeutung eine Sakralisierung erfährt und als „Heilstät“ des „Mahdi“ Kemal Atatürk gedeutet wird, so ist dies zwar nur unter Kenntnis der alevitischen Deutung der Zeit der Osmanenherrschaft als „Leidensgeschichte“ (*indigene Kızılabş-Tradition*) verstehtbar. Es lassen sich in dieser Deutung jedoch mit der chiliasmischen Erwartungshaltung und dem Mahdi-Glauben sowie dem charismaloyalen *Ethos* fundamentale Bestandteile auch der *rekonstruierten Kızılabş-Tradition* nachweisen. Der Begriff *Kızılabş-Tradition*, wie er hier entwickelt wurde, verweist somit auf die Dynamik der Wechselwirkung zwischen indigenen Prozessen der Traditionsbildung und Historiographie.

Der *distrasive Zusammenhang*, der *ideengeschichtliche Zusammenhang* und die *longue durée der Kızılabş-Tradition* haben eines gemeinsam: Sie ermöglichen es, aus einer alevitischen Perspektive, Alevitum und Kemalismus als miteinander verwoben zu deuten. Die religiöse Deutung des Kemalismus erleichtert es den Aleviten, ihre kemalistische Identität aufrecht zu erhalten und gleichzeitig neu an ihre religiöse Tradition anzuknüpfen. Gleichzeitig legitimiert die öffentlich demonstrierte Kemalismustreue der Aleviten im Umkehrschluß auch das Alevitum selbst, und stärkt so dessen Position innerhalb des religiös-politischen Diskurses der Türkei.

Literaturverzeichnis

- AABF 1998 = Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu (Hg.): Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu Programı (31 Mayıs 1998). Köln.
- Abrahamian, Ervand 1989: Radical Islam. The Iranian Mojahedin (Society and Culture in the Modern Middle East). London.
- Abū'l-Farāc, Gregory (Bar Hebraeus) 1987: Abū'l-Farāc Tarihi, Bd.2 (1950). Ankara.
- Ahmad, Feroz 1969: The Young Turks. The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908–1914. Oxford.
- Ders. 1989: „Die Suche nach einer Ideologie in der kemalistischen Türkei 1919–1939“. In: Linda Schatkowski Schüller/ Claus Scharf (Hg.): Der Nahe Osten in der Zwischenkriegszeit 1919–1939. Die Interdependenz von Politik, Wirtschaft und Ideologie. Stuttgart: 341–354.
- Akkaya, Cigdem/ Şen, Faruk/ Özbel, Yasemin 1996: „Was will die Wohlfahrtspartei? Analyse einer religiösen Regierungspartei in der Türkei“. In: Südosteuropa Mitteilungen 36, Nr.3: 201–228.
- Akpınar, Turgut 2000: „Türk Tarlînde Alevîlik“. In: Engin/Franz: 235–252.
- Al-Azmeh, Aziz 1996: Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie (1993). Frankfurt a. M.
- Ders. 1998: „Geschichte, Kultur und die Suche nach dem Organischen“. In: Jörn Rüsén/ Michael Gottlob/ Achim Mittag (Hg.): Die Vielfalt der Kulturen (Erinnerung, Geschichte, Identität 4). Frankfurt a. M.: 74–114.
- Alekseev, Nikolai A. 1997: „Shamans and Their Religious Practices“ (1987). In: Marjorie Mandelstan Baizer (Hg.): Shamanic Worlds. Rituals and Lore of Siberia and Central Asia. Armonk (u.a.): 49–109.
- Algar, Hamid 1990: „Political Aspects of Naqshbandi History“. In: Marc Gaborieau/ Alexandre Popovic/ Gilles Veinstein (Hg.): Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Istanbul (u.a.): 123–152.
- Ders. 1995: „The Ḥurūfi Influence on Bektashism“. In: Popovic/Veinstein: 39–53.
- Al-Qādī, Wādād 1976: „The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya“. In: Albert Dietrich (Hg.): Akten des 7. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Göttingen, 15. bis 22. Aug. 1974. Göttingen: 294–319.
- [Altınay], Ahmet Refik 1932: On Altinci Asırda Rafizilik ve Bektaşılık. İstanbul.

- Andrews, Peter Alford 1989: Ethnic Groups in the Republic of Turkey (Tübinger Atlas des Vorderen Orients; Reihe B, Geisteswissenschaften; 60). Wiesbaden.
- Ankersmit, Frank R. 1997: „Die drei Sinnbildungsebenen der Geschichtsschreibung“. In: *Müller/Rüsken* (1997a): 98–117.
- An-Na'im, Abdullahi A. 1999: „Political Islam in National Politics and International Relations“. In: Peter L. Berger (Hg.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: 103–121, 127f. (Anm.).
- Arijomand, Said Amir 1979: „Religion, Political Action“ and Legitimate Domination in Shi'ite Iran: Fourteenth to Eighteenth Century A.D.“. In: *Archives Européennes de Sociologie* 20, Nr.1: 59–109.
- Ders. 1984: The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order, and Societal Change in Shiite Iran from the Beginning to 1890 (Publications of the Center for Middle Eastern Studies 17). Chicago.
- Aslanoğlu, İbrahim 1997: *Kul Hımmet. Yaşamı, Kısılığı ve Şiirleri*. İstanbul.
- Assmann, Jan 1997: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.
- Atalay, Adil Ali (Vakıfdolu) [1988]: *Gel Kendine Deli Gönül*. İstanbul.
- Ders. 1994: *İmam Cafer-i Sadık Büyüluğu* ('1993). İstanbul.
- Atalay, Besim 1924: *Bektaşilik ve Edebiyat*. İstanbul.
- Atasoy, Yıldız 1997: „Islamic Revivalism and the Nation-State Project: Competing Claims for Modernity“. In: *Social Compass* 44: 83–99.
- Atatürk Belgeleri 1982 = T. C. Başbakanlık. Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (Hg.): *Atatürk ile İlgili Arşiv Belgeleri. 1911–1921 Tarihleri Arasına Ait 106 Belge*. Ankara.
- Ateş, Toktamış 1995: Laiklik. Dünya'da ve Türkiye'de ('1994). Ankara.
- Aubin, Jean 1970: „La politique religieuse des Safavides“. In: *Shī'isme imāmite*: 235–244.
- Aydın, Ayhan 2000: „Bulgaristan'da Alevilik-Bektaşilik Üzerine Ahmet Hezarfen ile Bir Söyleşi“. In: *Engin/Franz*: 171–190.
- Aydınlar Ocağı (Hg.) 1988: *Yeni bir Yüzyıl'a Girerken Türk-İslâm Senteti Görüşünde Meselelerimiz*, 3 Bde. İstanbul.
- Babayan, Kathryn 1994: „The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism“. In: *Iranian Studies* 27, Nr. 1–4: 135–161.
- Babinger, Franz 1921: „Scheich Bedr ed-dîn, der Sohn des Richters von Simâv. Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich“. In: *Der Islam* 11: 1–106.
- Ders. 1943: Die Vita (menâqibnâme) des Scheich Bedr ed-dîn Mahmûd, gen. Ibn Qâdi Samâuna, von Châlî b. Ismâîl b. Scheich Bedr ed-Dîn Mâid, I. Teil: Uriext nach der einzige erhaltenen Handschrift im Revolutions-Museum zu Istanbul (Sammlung Muâllim Cevdet Nr. 228). Leipzig.
- Bacque-Grammont, Jean-Louis 1982: „Etudes turco-safavides, III. Notes et documents sur la révolte de Şâh Veli b. Şeyh Celâl“. In: Archivum Ottomanicum 7: 5–69.
- Baba Said 1926a: „Türkiye'de Alevî Zümreleri. Tekke Alevîliği – İctimai Alevîlik“. In: *Türk Yurdu* 4, Nr.21: 195–210.
- Ders. 1926b: „Sufîyan Süregî. Kızılbaş Meydanı“. In: *Türk Yurdu* 4, Nr.22: 325–360.
- Ders. 1926c: „Sufîyan Süregî. Kızılbaş Meydanında Düşkünlük“. In: *Türk Yurdu* 4, Nr.23: 404–421.
- Ders. 1927a: „Bektaşiler [1]“. In: *Türk Yurdu* 5, Nr.25: 128–150.
- Ders. 1927b: „Bektaşiler 2“. In: *Türk Yurdu* 5, Nr.26: 196–216.
- Ders. 1927c: „Bektaşiler 3“. In: *Türk Yurdu* 5, Nr.28: 305–341.
- Balivet, Michel 1995: Islam mystique et révolution armée dans les Balkans Ottomans. Vie du Cheikh Bedreddin, le „Hallâj des Turks“ (1358/59–1416). İstanbul.
- Bardakçı, Cemal 1950: Milli, Tarihi, Dini, İctimai, Siyasi, İktisadi ve İdari Bakımlardan Alevîlik-Ahîlik Bektaşilik ('1945) [Titel der Erstveröffentlichung: *Kızılıbaslık*]. Ankara.
- Bar Hebraeus siehe Abû'l-Farac, Gregory.
- Barth, Fredrik 1969: „Introduction“. In: Ders. (Hg.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen (u.a.): 9–38.
- Bausani, Alessandro 1991: „Hûrûfiyyâ“. In: *EI (New Edition)*, Bd.3: 600f.
- Bayart, Jean-François 1982: „La question Alevi dans la Turquie moderne“. In: Olivier Carré (Hg.): *L'Islam et l'état dans le monde d'aujourd'hui*. Paris: 109–120.
- Bayat, Mangol 1981: „Die Tradition der Abweichung im shi'itischen Iran“. In: *Religion und Politik im Iran*: 78–97.
- Bayram, Mikail 1981: „'Babaîler İsyamı' Üzerine“. In: *Fikir ve Sanatta Hareket* 7, Nr.23: 16–28.
- Beldiceanu-Steinherr, Irène 1975: „Le règne de Selîm Ier: Tournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire Ottoman“. In: *Turcica* 6: 34–48.
- Dies. 1998: „La 'révolte' des Babaî en 1240, visait-elle vraiment le renversement du pouvoir Sélejoukide?“. In: *Turcica* 30: 99–118.
- Berkes, Niyazi 1964: *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal.
- Bertram, Thomas 1992: „Fernand Braudel und die Schule der ‚Annales‘ [Vorwort]“. In: Fernand Braudel (Hg.): *Schriften zur Geschichte 1. Gesellschaften und Zeitstrukturen*. Stuttgart: 7–13.
- Bilici, Faruk 1998: „The Function of Alevi-Bektashi Theology in Modern Turkey“. In: *Olsson/Özdalga/Randvere*: 51–62.
- Birdoğan, Nejat 1995: *İttihat – Terakki'nin Alevîlik – Bektaşilik Araştırması* (Baha Sait Bey) ('1994). İstanbul.

- Birge, John Kingsley 1994: The Bektashi Order of Dervishes ('1937). London.
- Biruni, Abu-r-Raihan Muhammad Ibn-Ahmad al 1969: The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Athar-ul-Bakiya or Vestiges of the Past. Translated and Edited with Notes and Index by C. Edward Sachau ('1879). Frankfurt a. M.
- BOAS* = Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
- Boratav, Pertev Nâîî 1950: „Hzir“. In: *İA*, Bd.5, 1: 457–471.
- Bozarslan, Hamit 2000: „Araştırmannı Mitosları ya da Aleviliğin Tarihsel ve Sosyal bir Oluş Olarak Değerlendirilmesinin Zorunluluğu Üzerine“. In: *Ergün/Franz*: 23–37.
- Braudel, Fernand 1987: „Geschichte und Sozialwissenschaften. Die *longue durée*“ ('1958). In: Claudia Honegger (Hg.): Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse. Frankfurt a. M.: 47–85.
- Ders. 1993: Schriften zur Geschichte 2. Menschen und Zeitalter ('1990). Stuttgart.
- Brockelman, Carl/ Fischer, August/ Hefeling, W./ Taeschner, Franz (Hg.) 1969: Denkschrift dem 19. Internationalen Orientalistenkongress in Rom vorgelegt von der Transkriptionskommission der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden.
- Browne, Edward Granville 1999: A Literary History of Persia. From the Earliest Times Until Firdawsi ('1902), Bd.1. Richmond.
- Bruinessen, Martin van 1992: Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan. London (u.a.).
- Ders. 1996: „Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey“. In: The Middle East Report Nr.200: 7–10.
- Ders. 1997: „'Aslın inkar eden haranzadedir!' The Debate on the Ethnic Identity of the Kurdish Alevis“. In: *Kehl-Bodrogi/Kellner-Heinkele/Otter-Beaujean*: 1–23.
- BTS* = Beiuter Texte und Studien.
- Bunke, Peter J. 1970: „Kızılıbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei). Marginität und Häresie“. In: *Anthropos* 74: 530–548.
- Ders. 1995: „The Kurdish Alevis Boundaries and Perceptions“. In: *Popovic/Veinstein*: 111–116.
- Burke, Peter 1990: The French Historical Revolution. The „Annales“ School, 1929–89. Cambridge (u.a.).
- Burkhill, Kathleen Ruth Francis 1972: The Quatrains of Nesimi. Fourteenth-century Turkic Hurufi. With Annotated Translations of the Turkic and Persian Quatrains from the Hekimoğlu Ali Paşa Ms. The Hague.
- Cahen, Claude 1968a: Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches. Frankfurt a. M. (u.a.).
- Ders. 1968b: Pre-Ottoman Turkey. A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History, c.1071–1330. London.
- Ders. 1969: „Baba Ishaq, Baba İlyas, Hadjî Bektash et quelques autres“. In: *Turcica* 1: 53–64.
- Ders. 1970: „Le problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane“. In: *Şi'isme imâmitî*: 15–129.
- Ders.: „Bâbâî“. In: *El (New Edition)*, Bd.1: 843f.
- Calmard, Jean (Hg.) 1993a: Études Safavides. Paris (u.a.).
- Ders. 1993b: „Les rituels shiites et le pouvoir. L'imposition du shi'isme safavid: eulogies et malédictions canoniques“. In: *Calmard 1993a*: 109–150.
- Ders.: „Mardja-i takîid“. In: *El (New Edition)*, Bd.6: 549–556.
- Casanova, José 1994: Public Religions in the Modern World. Chicago (u.a.).
- Caskel, Werner 1929: „Ein Mandî des 15. Jahrhunderts“. In: *Islamica* 4: 48–93.
- Celasun, Ali Haydar 1995: Alevilik bir Sir Değildir ('1993). [Istanbul].
- Clayer, Nathalie 1990: L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane 1912–1967 (Balkanologische Veröffentlichungen 17). Wiesbaden.
- Conermann, Stephan 1996: Muṣṭafā Mahmûd und der modifizierte islamische Diskurs (Islamkundliche Untersuchungen 201). Berlin.
- Corbin, Henry/ Pearson, Nancy 1977: Spiritual Body and Celestial Earth. From Mazdean Iran to Shi'ite Iran (Bollingen Series 91,2). Princeton.
- Cakır, Rüsen 1994: Ne Şeriat ne Demokrasi. Refah Partisini Anlamak. İstanbul.
- Ders. 1998: „Political Alevism versus Political Sunnism. Convergences and Divergences“. In: *Olson/Özdalga/Raudvere*: 63–67.
- Çalışlar, Oral 1995: Refah Partisi Nereden Nereye? İstanbul.
- Çamuroğlu, Reha 1997: „Some Notes on the Contemporary Process of Restructuring Alevilik in Turkey“. In: *Kehl-Bodrogi/Kellner-Heinkele/Otter-Beaujean*: 25–33.
- Ders. 2000: İsmail. İstanbul.
- Celebi 1989 = Solak-Zâde Mehmed Hemedî Celebi: Solak-Zâde Târihi, 2 Bde. Ankara.
- Cem, Munzur 1999: Dersim'de Alevilik. İstanbul.
- Cetin, Ismet 1997: Türk Edebiyatında Hz. Ali Cenâhâmeleri. Ankara.
- Daftary, Farhad 1998: A Short History of the Ismailis. Traditions of Muslim Community. Edinburgh.
- Daniel, Ute 1997: „Clio unter Kulturschock. Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft“. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 48: 195–218, 259–278.
- Debus, Esther 1991: Sebilürrêşâd. Eine vergleichende Untersuchung zur islamischen Opposition der vor- und nachkamalistischen Ära. Frankfurt a. M.
- Demirel, Süleyman 1991: İslâm, Demokrasi, Laiklik. İstanbul.

- Der Islam* = Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients.
- Dersimi, Nuri 1992: Kürdistan Tarlhinde Dersim (¹1952). Diyarbakır.
- Dobbelaere, Karel 1984: „Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences“. In: Social Compass 31, Nr. 2: 199–219.
- Dreßler, Markus 1999a: „Das „Türkische Muslimentum“ – die Türkei zwischen ethnischer und religiöser Identität im Spiegel der türkischen Presse“. In: Istanbuler Almanach 3: 48–59.
- Ders. 1999b: Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich (Arbeitsmaterialien zum Orient 4). Würzburg.
- Ders. 2001a: „Die türkische Zivilreligion und die NATO“. In: Werner Kremp/ Berthold Meyer (Hg.): Religion und Zivilreligion im Atlantischen Bündnis (Atlantische Texte 14). Trier: 321–335.
- Ders. 2001b: „Gibt es einen islamischen Säkularismus? Zur alevitischen Kemalismus-Interpretation in der Türkei“. In: Dietrich Reetz (Hg.): Sendungsbewußtsein oder Eigennutz: Zu Motivation und Selbstverständnis islamischer Mobilisierung (Studien/ Zentrum Moderner Orient 14). Berlin: 127–152.
- Ders. 2001c: „Die bedrohte Republik“. Von der Niederschlagung des Scheich-Said-Aufstands 1925 bis zur Schließung der Tugendpartei“. In: SPIRITA F15–F18 (URL: <http://www.diagonal-verlag.de/ffp/2001-Dressler.pdf> Accessed 10.8.2001<).
- Ders. 2001d: „Die kemalistischen Reformen und die Aleviten“. In: İsmail Engin/ Erhard Franz (Hg.): Aleviler / Alewiten, Bd. 3: Siyaset ve Örgüller / Politik und Organisationen. Hamburg: 15–34.
- Duchesne-Guillemin, Jacques 1961: Symbolik des Parsismus (Symbolik der Religionen 8). Stuttgart.
- Duda, Herbert Wilhelm 1948: Vom Kalifat zur Republik. Die Türkei im 19. und 20. Jahrhundert. Wien.
- Ders. 1959: Die Seltschukengeschichte des Ibn Bibi. Kopenhagen.
- Duman, Doğan 1997: Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık. Izmir.
- Dumont, Paul 1991: „Le poids de l'Alevisme dans la Turquie d'aujourd'hui“. In: *Turcica* 21–23: 155–172.
- Duygulu, Melih 1997: Alevî-Bektâşî Müzîgînde Deyisler. İstanbul.
- Eberhard, Elke 1970: Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften (Islamkundliche Untersuchungen 3). Freiburg i. Br.
- EI (New Edition)* = Giibb, Hamilton A. R./ Lewis, Bernard/ Donzel, Emeri J. van (u.a.) (Hg.): Encyclopaedia of Islam. New Edition (1954ff.). Leiden (u.a.), bisher 9 Bde.
- Eickelman, Dale F. 1989: The Middle East. An Anthropological Approach (¹1981). Englewood Cliffs.
- Ders.. 1998: The Middle East and Central Asia. An Anthropological Approach (¹1981). Upper Saddle River.
- Eickelman, Dale F./ Piscatori, James 1996: Muslim Politics. Princeton.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1998a: Die Antinomien der Moderne. Die jacobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen. Frankfurt a. M.
- Ders. 1998b: „Sectarianism and the Dynamics of Islamic Civilization“. In: *Stauth* 1998a: 15–33.
- Eliade, Mircea 1997: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik (¹1951). Frankfurt a. M.
- Elwert, Georg 1997: „Switching of We-Group Identities. The Alevis as a Case Among Many Others“. In: *Kehl-Bodrogi/Kellner-Heinkele/Otter-Beaujean*: 65–85.
- Ende, Werner/ Steinbach, Udo (Hg.) 1996: Der Islam in der Gegenwart. München.
- Engin, Ismail 1996: „Thesen zur ethnischen und religiösen Standortbestimmung des Alevitentums. Türkischsprachige Publikationen der Jahre 1983–1995“. In: *Orient* 37, Nr. 4: 691–706.
- Ders. 1998a: „İmam Hattip Okulları in der Türkei. Zündstoff für das Regime?“ In: *Orient* 39, Nr. 1: 85–101.
- Ders. 1998b: İzzettin Doğan. Eine alevitische Führungspersönlichkeit in der Türkei“. In: *Orient* 39, Nr. 4: 541–547.
- Ders. 1999: „Eine Analyse der Alevitenproblematik auf der Grundlage der Sitzungsprotokolle des Türkischen Parlaments (Türkei Büyük Millet Meclisi) der Jahre 1989–1997.“ In: *Orient* 40, Nr. 2: 235–252.
- Engin, Ismail/ Franz, Erhard (Hg.) 2000: Aleviler = Alewiten. Bd. 1: Kimlik ve Tarih/ Identität und Geschichte. Hamburg.
- Ergezer, Nevin/ Kayıcıoğlu, Cafer 1995: (İlköğretim Okulları için) Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçülüklük 8. Ankara.
- [Ergun], Sadreddin Nüzhet 1929: XVIIinci Asır Sazşairlerinden Pir Sultan Abdal. İstanbul.
- Ergun, Sadreddin Nüzhet 1955: Bektaşî Şairleri ve Nefesleri (¹1944). İstanbul.
- Ders. 1956: Hatayı Divanı-Şah İsmail Safevî. İstanbul.
- Ders. o.J.: Bektaşî Edebiyatı Antolojisi. On Yedinci Asırda beri Bektaşî Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri. İstanbul.
- Erman, Tahire/ Göker, Emrah 2000: „Alevi Politics in Contemporary Turkey“. In: Middle Eastern Studies 36, Nr. 4: 99–118.

- Erünsal, İsmail E./ Ocak, Ahmet Yaşar 1995: Menâkıbu'l-Kudsiyye Fî Menâkıbi'l-Ünsiyye. Baba İlyas-i Horasânî ve Sülfesînîn Menkabevî Tarîhi (TTKY 12) (¹1984). Ankara.
- Erzener, Ömer 1999: „Die Macht der ‚Ecken‘. Kolumnen in den türkischen Printmedien“. In: Istanbuler Almanach 3: 19–23.
- Faroqhi, Suraiya 1981: Der Bektaşchi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826) (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Sonderband 2). Wien.
- Dies. 1995a: „The Bektashis. A Report on Current Research“. In: Popovic/Veinsteiner, 9–28.
- Dies. 1995b: „Conflict, Accommodation and Long-Term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-Seventeenth Centuries)“. In: Popovic/Veinsteiner, 171–184.
- Dies. 1995c: Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts. München.
- Dies. 2000: Geschichte des Osmanischen Reiches. München.
- Fleischer, Cornell H. 1992: „The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymân“. In: Gilles Veinstein (Hg.): Soliman le Magnifique et son temps. Actes du Colloque de Paris. Galeries Nationales du Grand Palais 7–10 mars 1990. Paris: 159–177.
- Flemming, Paul 1987: „Sâhib-Kirân und Mahdi. Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Süleymans“. In: György Kara (Hg.): Between the Danube and the Caucasus. A Collection of Papers Concerning Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe (Oriental Sources on the History of Peoples of South-Eastern and Central Europe 4). Budapest: 43–62.
- Franké, Patrick 2000: Begegnung mit Khidr. Quellensstudien zum Imaginären im Traditionellen Islam (BTS 79). Stuttgart (u.a.).
- Gandjei, Tourkhan 1959: Il canzoniere di Şâh Ismâîl Hâtâî. Neapel.
- Garip Bektaş 1985: Geldim. Erzurum'lu Aşık Garip Bektaş. İstanbul.
- Geertz, Clifford 1973: The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York.
- Ders. 1987: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (¹1983). Frankfurt a. M.
- Gellner, Ernest 1992: Der Islam als Gesellschaftsordnung (¹1981). München.
- Gerschenkron, Alexander 1968: Continuity in History, and Other Essays. Cambridge.
- Gibb, Hamilton A. R. 1955a: „Constitutional Organisation. The Muslim Community and the State“. In: Majid Khadduri/ Herbert J. Liebesney (Hg.): Law in the Middle East. Washington: 3–27.
- Ders. 1955b: „An Interpretation of Islamic History II“. In: The Muslim World 45, Nr. 1: 121–133.
- Gibb, Hamilton A. R./ Kramers, Johannes H. (Hg.) 1953: Shorter Encyclopedia of Islam. Leiden.
- Glassen, Erika 1971a: „Schah Ismail, ein Mahdi der anatolischen Turkmenen?“. In: ZDMG 121: 61–69.
- Dies. 1971b: „Schah Ismâîl und die Theologen seiner Zeit“. In: Der Islam 48: 254–268.
- Dies. 1979: „Krisenbewußtsein und Heilserwartung in der islamischen Welt zu Beginn der Neuzeit“. In: Haremann/Bachmann: 167–179.
- Dies. 1981: „Religiöse Bewegungen in der islamischen Geschichte des Iran (ca. 1000–1501)“. In: Religion und Politik im Iran: 58–77.
- Gokalp, Altan 1980: Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'ouest Anatoliens (Recherches sur la Haute Asie 6). Paris.
- Golden, Peter B. 1992: An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East. Wiesbaden.
- Göle, Nilüfer 1996: „Authoritarian Secularism and Islamist Politics. The Case of Turkey“. In: Norton: 17–43.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1955: „Kızılbaş“. In: İA, Bd. 6: 789–795.
- Ders. 1963: Alevî-Bektâşî Nefesleri. İstanbul.
- [Gölpınarlı, Abdülbâki] 1966: „Alevî“. In: Millî Eğitim (Hg.): Türk Ansiklopedisi, Bd. 2. İstanbul: 46–48.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1969: 100 Soruda Tasavvuf. İstanbul.
- Ders. 1977: Tasavvûftan Dîlimize Geçen Deyimler ve Atasözleri. İstanbul.
- Ders. o.J.: Manakib-i Haci Bektaş-ı Veli „Vilâyet-Nâme“ (¹1958). İstanbul.
- Goody, Jack 1990: Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft (¹1986). Frankfurt a. M.
- Ders. 1997: „Funktionen der Schrift in traditionalen Gesellschaften“ (¹1968). In: Jack Goody/Ian Watt/Kathleen Gough (Hg.): Entstehung und Folgen der Schriftkultur. Frankfurt a. M.: 25–61.
- Groß, Erich 1927: Das Vilâjet-nâme des Hâggî Bektaş. Ein türkisches Derwîschevangelium (Türkische Bibliothek 25). Leipzig.
- Grothe, Hugo 1912: Meine Vorderasienexpedition 1906 und 1907, Bd. 2. Leipzig.
- Gülvahaboglu, Adil 1987: Haci Bektaş Veli. Laik – Ulusal Kültür. Ankara.
- Gunter, Michael M. 1997: The Kurds and the Future of Turkey. Hounds Mills (u.a.).
- Gürses, Remzi 1964: Haci Bektaş Reberi. Ankara.
- Güzel, Abdurrahman 1972: Ali in der Bektaşchi-Dichtung. Namentlich jener des 16. Jahrhunderts [unveröffentlichte Dissertation, Universität Wien]. Wien.

- Haarmann, Ulrich/ Bachmann, Peter (Hg.) 1979: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag (BTS 22). Beirut.
- Hagen, Gottfried/ Seidensticker, Tilman 1998: „Reinhard Schulzes Hypothese einer islamischen Aufklärung“. In: ZDMG 148: 83–110.
- Halm, Heinz 1978: Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā‘iliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis. Wiesbaden.
- Ders. 1982: Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die ‘Alawiten. Zürich (u.a.).
- Ders. 1988: Die Schia. Darmstadt.
- Ders. 1991: Das Reich des Mandi. Der Aufstieg der Fatimiden (875–973). München.
- Hanoğlu, M. Sükrü 1995: The Young Turks in Opposition. New York (u.a.).
- Harva, Uno 1993: Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker (1938). Helsinki.
- Heine, Peter 1979: „Ross ohne Reiter. Überlegungen zu den Ta‘ziya-Feiern der Schiiten des Irak“. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 63: 25–33.
- Heper, Metin 1985: The State Tradition in Turkey. North Humberseite.
- Ders. 2000: „The Ottoman Legacy and Turkish Politics“. In: JIA 54, Nr. 1: 63–82.
- Heper, Metin/ Demirel, Tanel 1998: „The Press and the Consolidation of Democracy in Turkey“ (1996). In: *Kedourie*: 109–123.
- Heper, Metin/ Evin, Ahmet (Hg.) 1988: State, Democracy and the Military. Turkey in the 1980s. Berlin (u.a.).
- Heper, Metin/ Güney, Aylin 1996: „The Military and Democracy in the Third Turkish Republic“. In: Armed Forces & Society 22, Nr. 4: 619–642.
- Hermann, Rainer 1996a: „Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei“. In: *Orient* 37: 35–58.
- Ders. 1996b: „Fethullah Gülen – eine muslimische Alternative zur Refah-Partei?“. In: *Orient* 37, Nr. 4: 619–645.
- Hexter, Jack H. 1972: „Fernand Braudel and the Monde Braudellien ...“. In: Journal of Modern History 44: 480–539.
- Hobsbawm, Eric 1998: „Das Erfinden von Traditionen“. In: Christoph Conrad/ Martina Kessel (Hg.): Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung. Stuttgart: 97–118.
- Hobsbawm, Eric/ Ranger, Terence 1989: The Invention of Tradition (1983). Cambridge.
- Hodgson, Marshall G. S. 1955: „How Did the Early Shi‘a Become Sectarian?“. In: JAOS 75: 1–13.
- Ders.: „Bâtiñiyya“. In: *EI (New Edition)*, Bd. 1: 1098–1100.
- Ders.: „Ghulâ“. In: *EI (New Edition)*, Bd. 2: 1093–1095.
- Ders.: „Ibâha“. In: *EI (New Edition)*, Bd. 3: 662f.
- Hofmann, Werner 1998: Die Moderne im Rückspiegel. Hauptwege der Kunstgeschichte. München.
- Huart, Clément: „Kızıl-Bash“. In: The Encyclopaedia of Islam 1913–1936, Bd. 4. Leiden: 1053f.
- IĀ = Martijn Th. Houtsma/ Abdülhak A. Adıvar (u.a.) (Hg.): İslâm Ansiklopedisi. İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biografiya Lûgati. İstanbul 1941–1986, 13 Bde.
- Ibn-Haldûn, Abd-ar-Rahmân Ibn-Muhammad 1958: The Muqaddimah. An Introduction to History (Translated from the Arabic by Franz Rosenthal, Bd. 2) Princeton.
- Imber, Colin 1987: „The Ottoman Dynastic Myth“. In: *Turcica* 19: 7–27.
- Ders. 1990: The Ottoman Empire, 1300–1481. Istanbul.
- İnalçık, Halil 1969: „Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law“. In: Archivum Ottomanicum 1: 105–138.
- Islamica* = Islamica. Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kulturen der islamischen Völker.
- İslam-Türk Ansiklopedisi 1940 = İsmail Hakkı Izmirli/ Kâmil Miras/ Ömer Rıza Doğru/ Esref Edip (Hg.): İslâm-Türk Ansiklopedisi. İstanbul.
- İşın, Ekrem 1993: „Bektaşilik“. In: Kültür Bakanlığı (Hg.): Dünden Bugüne. İstanbul Ansiklopedisi, Bd. 2. Ankara: 131–137.
- Ivanow, Wladimir 1953: The Truth-Worshippers of Kurdistan. Aḥl-i Haqq Texts. Leiden.
- Jansky, Herbert 1964: „Zeitgeschichtliches in den Liedern des Bektaş-Dichters Pir Sultan Abdal“. In: *Der Islam* 39: 130–142.
- JAOS = Journal of the American Oriental Society.
- Jäschke, Gotthard 1949: „Zur religiösen Lage in der neuen Türkei“. In: Institut für missionswissenschaftliche Forschungen (Hg.): Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Münster: 150–154.
- JIA = Journal of International Affairs.
- Johansen, Baber 1986: „Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?“. In: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 20: 12–81.
- Johanson, Lars 1988: „Grenzen der Turcia. Verbindendes und Trennendes in der Entwicklung der Türkvölker“. In: Ulla Ehrensvärd (Hg.): Turcica et Orientalia. Studies in Honour of Gunnar Jarring on his 80. Birthday 12 Oct. 1987. Stockholm: 51–61.
- Jung, Dietrich 1999: „Die Rache der Janitscharen“. Der türkische Modernisierungsprozeß und seine Blockade“. In: *Orient* 40, Nr. 2: 211–233.

- Kadioğlu, Ayşe 1995: „Milletini Arayan Devlet: Türk Milliyetçiliğin Açılmazları“. In: *Türkiye Günlüğü* 33: 91–99.
- Dies. 1998: „The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity (1996)“. In: *Kedourie*: 177–193.
- Kafadar, Cemal 1995: Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State. Berkeley (u.a.).
- Kafesoğlu, İbrahim 1985: Türk-Islam Sentezi. İstanbul.
- Kaleli, Lütfi 1995: Birbir Çiçek Mozaiği Alevilik. İstanbul.
- Kaner, Nazlı 1998: Sâmiha Ayverdi (1905–93) und die osmanische Gesellschaft. Zur Soziogenese eines ideologischen Begriffs: *osmanlı* (Arbeitsmaterialien zum Orient 1). Würzburg.
- Kansu, Mazhar Müfti 1988: Erzurum'dan Ölübüne Kadar Atatürk'le Berger, Bd.2 (1968). Ankara.
- Kappert, Petra 1993: „Atatürks Erben“. In: Gernot Rötter (Hg.): Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen. Frankfurt a.M.: 123–129.
- Karagöz, Oğuz 1976: Der Islam im Widerstreit. Religionspolitik und Nationalismus in der Schulerziehung der Türkischen Republik 1923–1960 [unveröffentlichte Dissertation, Universität Freiburg i. Br.]. Freiburg i. Br.
- Karpat, Kemal H. 1988: „Military Interventions. Army-Civilian Relations in Turkey Before and After 1980“. In: *Heper/Evin*: 137–158.
- Kaya, Haydar 1993: Alevi-Bektaşi. Erkan, Evhâdü ve Edebiyatı. Manisa.
- Kaygusuz, İsmail 1998: „Türk Müslümanlığı“ Çıkışyla, Türk-Islam Sentezi Resmileyior (mu?“). In: Kervan Nr. 80 (Oktober): 3–5.
- Kaynar, Resat/ Sakaoğlu, Necdet 1996: Atatürk Düşüncesi. Sorular ve Konferanslar. İstanbul.
- Keddie, Nikki R. 1969: „The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran“. In: *Studia Islamica* 29: 31–53.
- Kedourie, Sylvia (Hg.) 1998: Turkey. Identity, Democracy, Politics. London (u.a.).
- Kehl-Bodrogi, Krisztina 1988: Die Tahtacı. Vorläufiger Bericht über eine ethnisch-religiöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien (Occasional papers/ Ethnizität und Gesellschaft 16). Berlin.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina 1988: Die Kızılıbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien (Islamkundliche Untersuchungen 126). Berlin.
- Dies. 1992: Vom revolutionären Klassenkampf zum wahren Islam. Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980 (Sozialanthropologische Arbeitspapiere 49). Berlin.
- Dies. 1993: „Die „Wiederfindung“ des Alevitums in der Türkei. Geschichtsmythos und kollektive Identität“. In: *Orient* 34: 267–282.
- Dies. 1997a: „Introduction“. In: *Kehl-Bodrogi/Kellner-Heinkele/Otter-Beaujean*: XI–XVII.
- Dies. 1997b: „On the Significance of *musahiplik* Among the Alevis of Turkey: The Case of the Tahtacı“. In: *Kehl-Bodrogi/Kellner-Heinkele/Otter-Beaujean*: 119–137.
- Dies. 2000: „Prozesse ethnisch-sprachlicher Differenzierung am Beispiel der zazakisprachigen Alewiten aus Dersim“. In: *Engin/Franz*: 143–156.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina/ Kellner-Heinkele, Barbara/ Otter-Beaujean, Anke (Hg.) 1997: Syncretistic Religious Communities in the Near East. Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East. Past and Present“ Berlin, 14–17 April 1995 (Studies in the History of Religions 76). Leiden (u.a.).
- Kiel, Machiel 2000: „San Saltuk: Pionier des Islam auf dem Balkan im 13. Jahrhundert“. In: *Engin/Franz*: 253–286.
- Kieer, Hans Lukas 1993: Les Kurdes alévis face au nationalisme turc kényaniste: l'alévité du Dersim et son rôle dans le premier soulèvement kurde contre Mustafa Kemal (Kockkiri, 1919–1921). Amsterdam.
- Ders. 1998: „Les kurdes alévis et la question identitaire. Le soulèvement du Kocgiri-Dersim (1919–1921)“. In: Martin van Bruinessen (Hg.): Islam des Kurdes (Les annales de l'autre Islam 5). Paris: 279–316.
- Ders. 2001: „Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia“. In: *WZL* 41, Nr.1: 89–111.
- Kili, Suma 1995: Atatürk Devrimi. Bir Çağdaşlaşma Modeli. Ankara.
- Kippenberg, Hans G. 1982a: „Limits of Islamic Civilisation: Mahdist Movements in Abbasid Iran“. In: Janos M. Bak/ Gerhard Benecke (Hg.): Religion and Rural Revolt. Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies, University of British Columbia, 1982. Manchester: 243–255.
- Ders. 1982b: „Zu einem normativen Symbol Vorderasiens: Das gesattelte Pferd“. In: *Visible Religion. Annual for Religious Iconography* 1: 76–97.
- Ders. 1991: Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberg: Max-Weber-Vorlesungen 1988. Frankfurt a. M.
- Ders. 1993: „Die Verheimlichung der wahren Identität vor der Außenwelt in der antiken und islamischen Religionsgeschichte“. In: Jan Assmann/Theo Sundermeier (Hg.): Die Erfindung des inneren Menschen (Studien zum Verstehen fremder Religionen 6). Gütersloh: 183–198.
- Kissling, Hans Joachim 1950: „Das Menâqibâne Scheich Bedr ed-Dîn's, des Sohnes des Richters von Samâvnâ“. In: *ZDMG* 100: 112–176.

- Ders. 1956: „Zur Geschichte des Derwischordens der Bajrānijje“. In: Südostforschungen 15: 237–268.
- Koca, Sevki 1999: Es-Seyid Halife Koca Turgut Baba Dīvān. İstanbul.
- Koca, Turgut 1990: Bektaşî Nefesleri ve Şairleri (13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kocatürk, Utkan 1988: Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi 1918–1938 (TTKY 16. Dizi-Sa.49°) (1983). Ankara.
- Kohlberg, Etan 1975: „Some İmāmî-Shī'î Views on Taqiyâ“. In: JAOS 95: 395–402.
- Ders. 1985: „Ali b. Abî Tâlib II: 'Ali as Seen by the Community“ In: Ehsan Yarshater (Hg.): Encyclopaedia Iranica, Bd.1. London (u.a.): 843–848.
- Ders. 1995: „Taqiyya in Shi'î Theology and Religion“. In: Hans G. Kippenberg/ Guy G. Stroumsa (Hg.): Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions (Studies in the History of Religions 65). Leiden (u.a.): 345–380.
- Köprülü, Mehmet Fuat 1926: Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historiques de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure. Paris.
- Ders. 1985: Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (1918). Ankara.
- Ders. 1992: The Origins of the Ottoman Empire (1959). Albany.
- Korkmaz, Esat 1994: Ansiklopedik Alevilik Bektaşılık Terimleri Sözlüğü (1993). İstanbul.
- Koseleck, Reinhart 1985: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (1979). Frankfurt a. M.
- Küçük, Murat 1997a: „Mücerretlik Kuruma Carlanacak“ In: Cem 7, Nr.63: 22–27.
- Ders. 1997b: „Osmanlı'dan Güümüdü Arnavutluk'ta Bektaşılık“ In: Cem 7, Nr.4: 30–37.
- Kügelgen, Anke von 1994: Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam (Islamic Philosophy, Theology, and Science 19). Leiden (u.a.).
- Lambton, Ann K. S. 1962: „Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship“ In: Studia Islamica 17: 91–119.
- Dies. 1980: „Islamisches politisches Denken“ In: Joseph Schacht/ C. E. Bosworth (Hg.): Das Vermächtnis des Islams (1974), Bd.2 (Die Bibliothek des Morgenlandes). Zürich (u.a.): 181–202.
- Dies. 1988: „Concepts of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Century A. D.“ In: Journal of Persian Studies 26: 95–103.
- Landau, Jacob M. 1974: Radical Politics in Modern Turkey (Social, Economic and Political Studies of the Middle East 14). Leiden.
- Laoust, Henri 1965: Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane. Paris.
- Lapidus, Ira M. 1975: „The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society“ In: International Journal of Middle East Studies 6: 363–385.
- Ders. 1995: A History of Islamic Societies (1988). Cambridge.
- Laut, Jens Peter 2000: „Zur Sicht des Islam in der Türkischen Republik bis zum Tode Atatürks“ In: Wolfgang Schlüchter (Hg.): Kolloquien des Max Weber-Kollegs VI-XIV 1999/2000. Erfurt: 59–75.
- Leiser, Gary 1988: A History of the Seljuks. Ibrahim Kaffesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy. Carbondale.
- Lepsius, Rainer M. 1995: „Institutionenanalyse und Institutionenpolitik“ In: Bingitta Nedelmann (Hg.): Politische Institutionen im Wandel. Opladen: 392–403.
- Ders. 1997: „Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung von Rationalitätsskriterien“ In: Gerhard Göhler (Hg.): Institutionenwandel. Opladen: 57–69.
- Ders. 1999: „Die „Moral“ der Institutionen“ In: Jürgen Gerhards/ Ronald Hitzler (Hg.): Eigenwilligkeit und Rationalität sozialer Prozesse. Festschrift zum 65. Geburstag von Friedhelm Neidhardt. Opladen: 113–126.
- Lewis, Bernard 1953: „Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam“ In: Studia Islamica 1: 43–63.
- Ders. 1961: The Emergence of Modern Turkey. London (u.a.).
- Lorenz, Chris 1997: Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie (Beiträge zur Geschichtskultur 13) (1987). Köln (u.a.).
- Luft, Paul: „Musaṣa“ In: EI (New Edition), Bd.3: 672–675.
- Madelung, Wilferd F.: „İsmâiliyya“ In: EI (New Edition), Bd.4: 199–206.
- Ders.: „Kâ'îm al-Muhammad“ In: EI (New Edition), Bd.4: 456.
- Ders.: „Karmâfi“ In: EI (New Edition), Bd.4: 660–665.
- Ders.: „al-Mâdîf“ In: EI (New Edition), Bd.5: 1230–1238.
- Mahçupyan, Etyen 1999: „Die Türkischen Medien: Autoritäre Mentalität und kommunikaristische Politik“ In: İstanbul Almanach 3: 30–39.
- Major, Hans Georg 1992: „Tevârîh-i Âli 'Osmân“ In: Walter Jens (Hg.): Kindlers neues Literatur Lexikon, Bd.19. München: 643f.
- Mardin, Şerif 1973: „Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?“ In: Daedalus 102, Winter: 169–190.
- Ders. 1989: Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediuzzaman Said Nursi. New York.
- Massignon, Louis 1938: „Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam“ In: Olga Froebe-Kapteyn (Hg.): Gestaltung der Erlösungssidee in Ost und West. Vorträge (Eranos-Jahrbuch 5.1937). Zürich: 55–77.
- Ders. 1994: The Passion of Al-Hallaj. Mystic and Martyr of Islam (1972). Princeton.

- Matuz, Josef 1979: „Vom Übertritt osmanischer Soldaten zu den Safawiden“. In: *Haarmann/Bachmann*: 402–415.
- Ders. 1994: Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte (1985). Darmstadt.
- Mazzaoui, Michel M. 1972: The Origins of the Ṣafawids. Šī'ism, Sūfism, and the Gülat. Wiesbaden.
- Meier, Andreas 1995: Politische Strömungen im modernen Islam. Quellen und Kommentare. Bonn.
- Mélikoff, Irène 1962: Abū Muslim. Le «Porte-Hache» du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne. Paris.
- Dies. 1966: „Le drame de Kerbela dans la littérature épique turque“. In: Revue des Études Islamiques 34: 133–148.
- Dies. 1982a: „L'Islam hétérodoxe en Anatolie“. In: *Turcica* 14: 142–154.
- Dies. 1982b: „Recherches sur les composantes du syncretisme Bektaçî-Alevî“. In: Instituto Universitario Orientale (Hg.): *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*. Neapel: 379–395.
- Dies. 1983: „L'ordre des Bektaşî après 1826“. In: *Turcica* 15: 155–170.
- Dies. 1988: „Les origines centre-asiatiques du Soufisme anatolien“. In: *Turcica* 20: 7–18.
- Dies. 1998: Hadji Bektaş. Un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie (Islamic History and Civilization 20). Leiden (u.a.).
- Dies. 1999: „Le problème Bektaşî-Alevî: quelques dernières considérations“. In: *Turcica* 31: 7–34.
- Metin, İsmail 1992: Alevilerde Halk Mahkemeleri, Bd. 1. İstanbul.
- Meyer, Egbert 1980: „Anlaß und Anwendungsbereich der taqiyâ“. In: *Der Islam* 57: 246–280.
- Midhat Paşa 1878: „The Past, Present, and Future of Turkey“. In: The Nineteenth Century 16: 981–993.
- Minorsky, Valery 1942: „The Poetry of Shah Ismâ'il“. In: *BOAS* 10: 1006a–1053a.
- Momen, Moojan 1985: An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism. New Haven (u.a.).
- Morton, Alexander H. 1993: „The *Chub-i Tarîq* and *Qizilbâsh* Ritual in Safavid Persia“. In: *Cahmard* 1993a: 225–245.
- Müller, Klaus E./Rüsse, Jörn (Hg.) 1997a: Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeikonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbek.
- Dies. 1997b: „Einleitung“. In: Müller/Rüsse 1997a: 10–13.
- Nagel, Tilman 1981a: „Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze zu einer Säkularisierung?“. In: Roemer/Noth: 275–288.
- Ders. 1981b: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd.1: Von den Anfängen bis ins 13. Jahrhundert (Bibliothek des Morgenlandes). Zürich (u.a.).
- Ders. 1981c: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd.2: Vom Spätmittelalter bis zur Neuzeit (Bibliothek des Morgenlandes). Zürich (u.a.).
- Nasr, Seyyed Hossein 1970: „Le Shī'isme et le Soufisme. Leurs relations principales et historiques“. In: *Shī'isme Imāmite*: 215–233.
- Ders.: „Ithnā 'Ashariyyâ“. In: *EI (New Edition)* Bd.4: 277–279.
- Nasrettinoglu, İrfan Ünver (Hg.) 1992: Doğumunun 110. Yıldönümü Doğaylaşın Aşıklardan Yüce Atatürk'e Deyişler. – Güldeste – (Atatürk Kültür Merkezi Yay. 59). Ankara.
- Necatigil, Belgeç 1995: Edebiyatımızda İslimler Sözlüğü ('1977). İstanbul.
- Nişanyan, Sevan 1995: „Kemalist Düşüncede 'Türk Milleti' Kavramı“. In: Türkiye Günlüğü 33: 127–141.
- Norton, August R. (Hg.) 1996: Civil Society in the Middle East, Bd.2 (Social Economic and Political Studies of the Middle East 5). Leiden (u.a.).
- Noth, Albrecht 1987: „Früher Islam“. In: Ulrich Haarmann (Hg.): Geschichte der arabischen Welt. München: 11–100.
- Noyan, Bedri 1964: Hacıbektaş'ta Pirevi ve Diğer Ziyaret Yerleri. İzmir.
- Ders. 1985: Bektaşîlik Alevîlik Nedir? Ankara.
- Ders. 1998: Büttün Yönüyle Bektaşîlik ve Alevîlik I. İstanbul.
- Ders. 1999: Büttün Yönüyle Bektaşîlik ve Alevîlik II. Ankara.
- Oberoi, Harjot 1995: The Construction of Religious Boundaries. Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition ('1994). Oxford (u.a.).
- Ocak, Ahmet Yaşar 1980: „Bâzı Menâkıbnâmele Göre XIII–XV. Yüzvîllârdaki İhtidâlarda Heterodoks Şeyh ve Dervîşlerin Rolü“ In: Osmanlı Araştırmaları 2: 31–42.
- Ders. 1981: „Babaâlîr İsyâni'nın Tenkidine Dair“. In: Fikir ve Sanatta Hareket 7, Nr. 24: 36–44.
- Ders. 1985: İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü (Türk Kültürü Araşturma Enstitüsü Yay. 54). Ankara.
- Ders. 1989: La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIe siècle ('1980). Ankara.
- Ders. 1995a: „Bektaşîlik“. In: Türkiye Diyanet Vakfı (Hg.): *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Bd.5. İstanbul: 373–379.
- Ders. 1995b: „Türk Müslümanlığı: Çözüm Bekleyen Tarîhsel ve Aktüel Bir Kimlik Problemi“. In: Türkiye Günlüğü 33: 34–40.
- Ders. 1997: „Un aperçu général sur l'hétérodoxie musulmane en Turquie. Réflexions sur les origines et les caractéristiques du Kızılbaşisme (Alévisme) dans la perspective de l'histoire“. In: *Kohl-Bodrog/Kellner/Heinkele/Otter-Beaupré*: 195–204.

- Ders. 1998: Osmanlı Toplumunda Zandıklar ve Mühlidler (15.–17. Yüzyıllar) (Tarih Vakfı Yurt Yay. 60). İstanbul.
- Ders. 2000: „Babailer İyanından Kızılıbaşlığa. Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa bir Bakış“. In: *Engin/Franz*: 209–234.
- Ögel, Bahaeddin 1971: Türk Mitolojisi. Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar. Ankara.
- Olsson, Tord/ Özdağıga, Elizabeth/ Raudvere, Catharina (Hg.) 1998: Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives. İstanbul.
- Olson, Robert W. 2000: „The Kurdish Revolutions of Sheikh Said (1925), Mt. Ararat (1930), and Dersim (1937–8): Their Impact on the Development of the Turkish Air Force and on Kurdish and Turkish Nationalism“. In: *WT* 40, Nr. 1: 67–94.
- Olson, Robert W./ Tucker, William F. 1978: „The Sheikh Sait Rebellion in Turkey 1925. A Study in the Consolidation of a Developed Uninstituted Nationalism and the Rise of Incipient (Kurdish) Nationalism“. In: *WT* 18, Nr. 3: 195–211.
- Onarlı, İsmail 2000: Şah İsmail. „Biyografi“ (1999). İstanbul.
- [Onat], Mimar Hikmet 1928: „Bektaşilik ve Son Bektaşiler“. In: Türk Yurdu 6, Nr. 200: 16–25.
- Orient* = Orient. Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orients.
- Ortaylı, İlber 1997: „Les groupes hétéodoxes et l'administration ottomane“. In: *Kehl-Bodrogi/Kellner-Heinkele/Otter-Beaujean*: 205–211.
- Otter-Beaujean, Anke 1997: „Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition – Zum Stellenwert der Buyruk-Handschriften im Alevitum“. In: *Kehl-Bodrogi/Kellner-Heinkele/Otter-Beaujean*: 213–226.
- Otyan, Fikret 1994: Hü Dost (1964). İstanbul.
- Öz, Baki 1994: Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler (1989). İstanbul.
- Ders. 1995: Aleviliğin Tarihsel Kurumu. İstanbul.
- Ders. 1996: Atatürk'ün Düşünce Yapısunun Oluşumu. İstanbul.
- Özmen, İsmail 1995: Alevi-Bektaşı Şairleri Antolojisi, 5 Bde. Ankara.
- Öztelli, Cahit 1985: Bektaşı Gülleri. Alevî – Bektaşı Şirilleri Antolojisi (1973). Ankara.
- Özyavuz, Tunçer 1997: Osmanlı-Türk Anayasaları (Sözlükli). İstanbul.
- Pakalın, Mehmet Zeki (Hg.) 1983: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Bd. 1. İstanbul.
- Paret, Rudi: „Al-Burāk“. In: *EI (New Edition)*, Bd. 1: 1310f.
- Paul, Jürgen 1998: „Von 950 bis 1200“. In: Albrecht Noth/ Jürgen Paul (Hg.): Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgegeschichte der islamischen Welt 1). Würzburg: 217–252.
- Pehlivian, Battal 1994a: Alevi-Bektaşı Düşüncesine Göre ALLAH (1991). İstanbul.
- Ders. 1994b: Anadolu'da Alevilik (1992). İstanbul.
- Perinçek, Doğu/ Korkmaz, Esat 1998: Laiklik Nedir? Aleviler niçin Laiklik Olmalı Zorundadır?. İstanbul.
- Peters, Rudolph 1990: „Reinhard Schulze's Quest for an Islamic Enlightenment“. In: *WT* 30: 160–162.
- Ders. 1996: „Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus“. In: *Ende/Steinbach*: 90–128.
- Pollack, Detlef 1995: „Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems“. In: Dialog der Religionen 5, Nr. 2: 114–121.
- Popovic, Alexandre/ Veinstein, Gilles (Hg.) 1995: Bektaşîyya. Études sur l'ordre des bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektaş. İstanbul.
- Püskültioglu, Ali 1995: Türkçe Sözlük. İstanbul.
- Radtke, Bernd 1994: „Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus“. In: *WT* 34: 48–66.
- Ders. 1996: „Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal“. In: *WT* 36: 326–364.
- Ders. 2000: Autochthonie islamische Aufklärung im 18. Jahrhundert. Theoretische und filologische Bemerkungen; Fortführung einer Debatte. Utrecht.
- Ramsaur, Ernest 1942: „The Bektaşî Dervishes and the Young Turks“. In: *Moslem World* 32, Nr. 1: 7–14.
- Raphael, Lutz 1994: Die Erben von Bloch und Febvre. *Annales-Geschichtsschreibung* und *nouvelle histoire* in Frankreich 1945–1980. Stuttgart.
- Redhouse, James W. 1998: Redhouse Türkçe-İngilizce Sözlük = Redhouse Turkish-English Dictionary (1968). İstanbul.
- Reinhard, Ursula/ De Oliveira Pinto, Tiago 1989: Sänger und Poeten mit der Laute. Türkische Aşık und Ozan. Berlin.
- Religion und Politik im Iran* = Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung (Hg.) 1981: Religion und Politik im Iran. mardom nameh – Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients. Frankfurt a. M.
- Ritter, Hellmut 1954: „Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit II. Die Anfänge der Hurûfîsekte“. In: *Oriens. Zeitschrift der Internationalen Gesellschaft für Orientforschung* 7, Nr. 1: 1–54.
- Roemer, Hans Robert 1985: „Die turkmenischen Qızılbaş. Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie“. In: *ZDMG* 135: 227–240.
- Roemer, Hans Robert/ Noth, Albrecht (Hg.) 1981: Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum 70. Geburtstag Leiden.

- Rosenthal, Erwin 1932: Ibn Khalduns Gedanken über den Staat. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Staatslehre. München (u.a.).
- Rosenthal, Franz 1958: „Translators Introduction“. In: Ders. (Hg.): *The Muqaddimah [von Ibn-Haldūn]. An Introduction to History. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal*, Bd.1. Princeton: XXVII-CVX.
- Rumpf, Christian 1987: Laizismus und Religionsfreiheit in der Türkei. Rechtliche Grundlagen und gesellschaftliche Praxis. Ebenhausen.
- Ders. 1996: Das türkische Verfassungssystem. Einführung mit vollständigem Verfassungstext (Turkologie und Türkikunde 4). Wiesbaden.
- Ders. 1998: „Das Verbot der Wohlfahrtspartei. Verteidigung des Laizismusprinzips durch das türkische Verfassungsgericht“. In: *ZfTs* 11, Nr.2: 285–293.
- Ders. 1999: „Zur Entwicklung der türkischen Rechtsordnung seit der Reformperiode im Osmanischen Reich“. In: *ZfTs* 12, Nr.2: 199–223.
- Rüsen, Jörn 1996: „Historische Sinnbildung durch Erzählen. Eine Argumentationsskizze zum narrativistischen Paradigma der Geschichtswissenschaft und der Geschichtsdidaktik im Blick auf nicht-narrative Fakten“. In: Internationale Schulbuchforschung 18: 501–544.
- Ders. 1997: „Was heißt: Sinn der Geschichte? (Mit einem Ausblick auf Vernunft und Widersinn)“. In: Müller/Rüsen: 17–47.
- Rustow, Dankwart A. 1957: „Politics and Islam in Turkey 1920–1955“. In: Richard N. Frye (Hg.): *Islam and the West. Proceedings of the Harvard Summer School Conference on the Middle East July 25–27, 1955*. ‘s-Gravenhage: 69–107.
- Sachedina, Abdulaziz A. 1981: Islamic Messianism. The Idea of Mahdi in Twelver Shi‘sm. Albany.
- Saint-Quentin, Simon de 1965: *Histoire des Tartares (Documents relatifs à l'histoire des croisades 8)*. Paris.
- Sander, Paul 1994: Zwischen Charisma und Ratio. Entwicklungen in der frühen imāmitischen Theologie (Islamkundliche Untersuchungen 183). Berlin.
- Scarcia Amoretti, Biancamaria 1997: „Religion in the Timurid and Safavid Periods“ (1986). In: Peter Jackson (Hg.): *The Cambridge History of Iran, Bd.6: The Timurid and Safavid Periods*. Cambridge: 610–655.
- Schick, Irvin C./ Tonak, Errugrul Ahmet (Hg.) 1987: *Turkey in Transition. New Perspectives*. New York (u.a.).
- Schiffauer, Werner 1995: „Islamischer Fundamentalismus – Zur Konstruktion des Radikal Anderen“. In: Neue Politische Literatur 40: 95–105.
- Ders. 2000: Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz. Frankfurt a. M.
- Schimmel, Annemarie 1990: „Sufismus und Volksfrömmigkeit“. In: Munir D. Ahmed/ Johann Christoph Bürgel/ Konrad Dilger (u.a.) (Hg.): *Der Islam, Bd.3: Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volks-*

frömmigkeit (Die Religionen der Menschheit 25,3)

Stuttgart (u.a.): 157–266.

Dies. 1995: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus (1975)*. München.

Schlüchter, Wolfgang 1991: Religion und Lebensführung, Bd.1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Frankfurt a. M.

Schölch, Alexander 1987: „Säkularistische Traditionen im Vorderen Orient“. In: Wissenschaftskolleg Berlin (Hg.): *Jahrbuch 1985/6 des Wissenschaftskollegs zu Berlin*. Berlin: 191–201.

Schulze, Reinhard 1990: „Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik“. In: *WI* 30: 140–159.

Ders. 1992: „Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion“. In: Michael Lüders (Hg.): *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*. München (u.a.): 94–129.

Ders. 1996: „Was ist die islamische Aufklärung?“. In: *WI* 36: 276–325.

Sellin, Volker 1985: „Mentalität und Mentalitätsgeschichte“. In: Historische Zeitschrift 241, Nr.3: 555–598.

Seufert, Günter 1997: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft (*BTS* 67). Istanbul.

Seufert, Günter/ Weyland, Petra 1994: „National Events and the Struggle for the Fixing of Meaning: A Comparison of the Symbolic Dimensions of the Funeral Services for Atatürk and Özal“. In: *New Perspectives on Turkey* 11: 71–98.

Sezgin, Ümit 1988: „Alevi Oyları Kimin?“. In: *Tempo* 1, Nr.37: 12–18.

Shahrazāñī, Muhammad b. ‘Abd al-Karīm 1984: *Muslim Sects and Divisions. The Section on Muslim Sects in Kitāb al-Milāl wa ‘l-Nihāh by Muhammad b. ‘Abd al-Karīm Shāhrazāñī* (d. 1153) Translated by A. K. Kazi and J. G. Flynn. London.

Shils, Edward 1970: „Centre and Periphery“ (1961). In: Department of Sociology Center for Social Organization Studies, University of Chicago (Hg.): *Selected Essays by Edward Shils*. Chicago: 1–14.

Shī‘ism imāmīte = Centres d’Etudes Supérieurs Specialisés d’Histoire des Religions de Strasbourg (Hg.) 1970: *Le Shī‘isme imāmīte*. Paris.

Simmel, Georg 1908: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig.

Sinclair-Webb, Emma 1999: „Pilgrimage, Politics and Folklore. The Making of Alevi Community“. In: *Les Annales de l’autre Islam* 6: 259–274.

Smith, Wilfred Cantwell 1946: *Modern Islam in India. A Social Analysis (1943)*. London.

Ders. 1957: *Islam in Modern History*. Princeton (u.a.).

- Sohrweide, Hanna 1965: „Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert“. In: *Der Islam* 41: 95–223.
- Sourdel, D.: „Bâbak“. In: *EI (New Edition)*, Bd.1: 844.
- SPIRITA* = SPIRITA. Zeitschrift für Religionswissenschaft.
- Spuler-[Stegemann], Ursula 1981: „Zur Organisationsstruktur der Nurculuk-Bewegung“. In: *Roemer/Noth*: 423–442.
- Spuler-Stegemann, Ursula 1996: „Türkei“. In: *Ende/Steinbach*: 232–246, 837–839 (Ann. und Lit.).
- Dies. 1997: „Die hermeneutische Diskussion im türkischen Islam und ihre gesellschaftliche Relevanz“. In: Hans Martin Barth/ Christoph Elsas (Hg.): Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog Hamburg: 84–95.
- Dies. 1998: Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder miteinander? Freiburg (u.a.).
- Stauth, Georg (Hg.) 1998a: Islam – Motor or Challenge of Modernity (Yearbook of the Sociology of Islam 19). Hamburg.
- Ders. 1998b: „Islam and Modernity: The Long Shadow of Max Weber“. In: Stauth 1998a: 163–186.
- Steinbach, Udo 1996: Die Türkei im 20. Jahrhundert. Schwieriger Partner Europas. Bergisch Gladbach.
- Stern, Samuel Miklos 1960: „The Early Ismâ‘ili Missionaries in North-West Persia and in Khurâkân and Transoxiana“. In: *BOAS* 23: 56–90.
- Steuerwald, Karl 1972: Türkisch-deutsches Wörterbuch = Türkçe-Almanca Sözlük. Wiesbaden.
- Ders. 1988: Türkisch-deutsches Wörterbuch = Türkçe-Almanca Sözlük ('1972). Wiesbaden.
- Straub, Jürgen 1998: „Geschichten erzählen, Geschichten bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung“. In: *Ders. (Hg.): Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte (Erinnerung, Geschichte, Identität 1)*. Frankfurt a.M.: 81–169.
- Strohmeier, Martin 1984: Seldschukische Geschichte und türkische Geschichtswissenschaft. Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker (Islamkundliche Untersuchungen 97). Berlin.
- Strothmann, Rudolf 1953: Morgenländische Geheimsekte in abendländischer Forschung. Berlin.
- Ders. 1975: Die Zwölfer-Schi'a. Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit. Hildesheim (u.a.).
- Stuckrad, Kochu von 1999: „Entsprechungsdenken als Grundform esoterischer Wirklichkeitsdeutung: Das Beispiel der Astrologie“. In: *SPIRITA* 13, Nr.1: 12–17.
- Ders. 2000: „Gnosis“. In: Manfred Landfester (u.a.) (Hg.): Der neue Pauly Enzyklopädie der Antike, Bd.14. Stuttgart (u.a.): Sp.226–231.
- Su, Mükerrem Kamil/ Mumcu, Ahmet 1995: (Lise ve Dengi Okullar için) Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçüyük. İstanbul.
- Sümer, Faruk 1976: Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Sah İsmail ile Halefeleri ve Anadolu Türkleri). Ankara.
- Şahhüseyinoğlu, H. Nedim 2001: Alevi Örgütlerinin Tarihsel Süreci. Ankara.
- Sapolyo, Enver Behnan 1964: Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul.
- Şen, Serdar 1995: Refah Partisi'nin Teori ve Pratığı: Refah Partisi, Adil Düzen ve Kapitalizm. İstanbul.
- Sener, Cemal 1994: Atatürk ve Aleviler ('1991). İstanbul.
- Tachau, Frank 1963: „The Search for a National Identity among the Turks“. In: *WI* 8: 165–176.
- Taeschner, Franz 1979: Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa. Zürich (u.a.).
- Tanrıse, Hamdi 1997: Ozanların Dili (Devişler – Nefesler – Semahlar). İstanbul.
- Taylor, Mark C. (Hg.) 1998: Critical Terms for Religious Studies. Chicago (u.a.).
- Tevetoğlu, Fethi 1981: „Millî Mücadele Kahramanlarından Baha Sait Bey“. In: Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi 6, Nr.26: 207–221.
- Timur, Taner 1987: „The Ottoman Heritage“. In: *Schick/Tonak*: 3–26.
- Toprak, Binnaz 1987: „The Religious Right“. In: *Schick/Tonak*: 218–235.
- Dies. 1988: „The State, Politics and Religion in Turkey“. In: *Heper/Evin*: 119–136.
- Dies. 1989: „Religion als Staatsideologie in einem laizistischen Staat: Die Türkisch-Islamische Synthese“. In: *ZTS* 2, Nr.2: 55–62.
- Trautner, Bernhard J. 1999: The Clash *within Civilisations: Islam and the Accommodation of Plurality* (InIS-Arbeitspapier 13). Bremen.
- TTKY = Türk Tarih Kurumu Yayımları.
- Tucker, William F. 1975: „Bayân b. Samân and the Bayâniyya: Shi'ite Extremists of Umayyad Iraq“. In: *Muslim World* 65, Nr.4: 241–253.
- Tuncer, Hüseyin 1990: Türk Yurdu (1911–1931) Üzerine bir İnceleme. Ankara.
- Turcica = Turcica. Revue d'Études Turques.
- Türkçe Sözlük 1974 = Türk Dil Kurumu (Hg.): Türkçe Sözlük (Türk Dil Kütümu Yay. 403). Ankara.
- Türkmen, Büket 2000: „Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti“. In: Nilüfer Göle (Hg.): İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri. İslam ve Kamusal Alan Üzerine bir Atölye Çalışması. İstanbul: 110–147.
- Ulucay, Ömer (Hg.) 1997: Kalemlerde Pir Sultan. Adana.

- Uludağ, Süleyman 1999: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü ('1990). İstanbul.
- Ulusoy, A. Celalettin 1986: Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşı Yolu ('1980), Hacıbektaş.
- Vergin, Nur 1981: „Dissidence religieuse: les Alevi, Chiites anatoliens“. In: Actes 16ème. Conférence internationale de sociologie des religions. Lausanne 1981. 1. Religion, valeurs et vie quotidienne. Lausanne: 318–338.
- Vorhoff, Karin 1995a: Die Alleviten. Eine Glaubengemeinschaft in Anatolien (Pera-Blätter 1). İstanbul.
- Dies. 1995b: Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart (Islamkundliche Untersuchungen 184). Berlin.
- Dies. 1998a: „Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektaşı of Turkey“. In: *Olsson/Özdalga/Rauhver*: 23–50.
- Dies. 1998b: „Let's Reclaim our History and Culture! – Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey“. In: *WI* 38: 220–252.
- Dies. 1999: „Alevism, or Can Islam Be Secular?“. In: Les annales de l'autre Islam 6: 135–151.
- Dies. 2000: „Alevitische Identität in der Türkei heute“. In: *Engin/Franz*: 59–74.
- Vryonis, Speros 1986: The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century ('1971). Berkeley (u.a.).
- Watt, Montgomery W. 1973: The Formative Period of Islamic Thought. Edinburgh.
- Ders. 1981: „Die Bedeutung der Fribstadien der imamitischen Shi'ah“. In: *Religion und Politik im Iran*: 45–57.
- Weber, Max 1922: „Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozial-politischer Erkenntnis“ ('1904). In: Marianne Weber (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: 146–214.
- Ders. 1984: Wirtschaft und Gesellschaft ('1922). Tübingen.
- Wedel, Heidi 1991: Der türkische Weg zwischen Laizismus und Islam. Zur Entwicklung des Laizismusverständnisses in der Türkischen Republik (Studien und Arbeiten des Zentrums für Türkeistudien 6). Opladen.
- Werner, Ernst 1966: „Sozial-religiöse Strömungen in der Welt des Islam: Baba İshāq“. In: Kurt Rudolph/ Rolf Heller/ Ernst Walter (Hg.): Festchrift Walter Baetke. Dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964. Weimar: 368–379.
- WI = Die Welt des Islams.
- Widengren, Geo 1965: Die Religionen Irans (Die Religionen der Menschheit 14). Stuttgart.
- Wilson, Bryan R. 1993: „Secularization“. In: Mircea Eliade (Hg.): The Encyclopedia of Religion ('1986). New York (u.a.): 159–165.
- Yalçın, Soner 1994: Hangi Erbakan. Ankara.
- Yaman, Ali 1998a: Alevilik Nedir?. İstanbul.
- Ders. 1998b: Alevilik-Bektaşilik Bibliyografyası. Mannheim.
- Ders. 2001: Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik [unveröffentlichte Dissertation, T.C. İstanbul Üniversitesi]. İstanbul.
- Yaman, Mehmet 1994a: Alevilik. İnanç – Edebe – Erkân ('1993). İstanbul.
- Ders. 1994b: Erdebili Şeyh Saffi ve Buyruğu. İstanbul.
- Ders. 1998: Alevilikte Cem, İnanç – ibadet – Erkân. İstanbul.
- Yardımcı, Mehmet 1998: Başlangıcından Günümüze HALK ŞİİRİ AŞIK ŞİİRİ TEKKE ŞİİRİ. Ankara.
- Yardımcı, Mehmet/ İvgin, Hayrettin 1988: Zileli Âşık Zefil Necmî. Ankara.
- Yavuz, M. Hakan 1999a: „Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey“. In: Dale F. Eickelman/ Jon W. Anderson (Hg.): New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere. Bloomington (u.a.): 180–199.
- Ders. 1999b: „Towards an Islamic Liberalism? The Nurcu Movement and Fethullah Gülen“. In: Middle East Journal 53, Nr.4: 584–605.
- Ders. 2000a: „Cleansing Islam from the Public Sphere“. In: *JIA* 54, Nr.1: 21–42.
- Ders. 2000b: „Değişim Sürecindeki Alevi Kimliği“. In: *Engin/Franz*: 75–96.
- Yazıcıoğlu, Muhammed 1994: Kitaplar Ağlıyor (Şiirler). Ankara.
- Yerasimos, Stefanos/ Seufert, Günter/ Vorhoff, Karin (Hg.) 2000: Civil Society in the Grip of Nationalism. Studies on Political Culture in Contemporary Turkey. Würzburg.
- Zarcone, Thierry 1993: Mystiques, Philosophes et Francs-Macons en Islam. Riza Tevik, penseur ottoman (1868–1949), du soufisme à la confrérie. Paris.
- ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
- Zeidan, David 1999: „The Alevi of Anatolia“. In: MERIA 3, Nr.4: 16 S. (URL: <http://www.biu.ac.il/soc/besa/meria/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html>). Accessed 5.4.2001 <.
- Zelyut, Riza 1993: Aleviler ne Yapmalı? (Şehirlerdeki Alevilerin Sorunları-Çözümleri). İstanbul.
- Ders. 1994: Öz Kaynaklarına Göre Alevilik ('1990). İstanbul.
- ZfTs = Zeitschrift für Türkeistudien.
- Ziya Bey 1931: „Bektaşilik“. In: Yeni Gün, 1.–8. 3.
- Zürcher, Erik Jan 1991: Political Opposition in the Early Turkish Republic. The Progressive Republican Party 1924–1925 (Social, Economic and Political Studies of the Middle East 44). Leiden (u.a.).

Index

- Anadolu Müslümanlığı* („Anatolischees Muslimentum“): 195, 199
Ann 383, 204
- Anadoluculuk* („Anatolien-Orientierung“): 204
- ANAP s. *Anavatan Partisi*
- Anavatan Partisi, *ANAP* („Mutterlandspartei“): 154, 202, 205
- Anonymous Giese: 70
- Âşık Nesimi Çimen (1931-1993): 249
- Âşikpaşaçade (1400-ca.1494): 56, 65f., 70, 75f., 77 Ann.327, 80
- Atatürk, Mustafa Kemal, türkischer Staatspräsident 1923-1938: 118, 123, 132-134, 136f., 139-141, 147, 156, 162, 166, 169f., 182f., 186, 188 Ann.335, 190, 192, 198, 208, 215-220, 222-233, 244f., 251-258, 260
- Atatürk, und Haci Bektaş Veli: 179f., 226, 249
- Atatürk Kü Düşünce Derneği („Verein für Kemalistisches Denken“): 156, 188 Ann.335, 198, 201, 251
- Avgar: 170
- Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu, *AABF* („Föderation der Alevitengemeinden in Europa“): 227
- Aydınlar Ocağı („Intellektuellenvereinigung“): 154, 156, 159, 201
- ayn-i cem* s. *cem*
- Ayverdi, Samiha (1905-1993): 158f., 211
- Ali al-As'a (gest. 1419): 92
- Ali al-Karakî al-Āmilî (gest. 1534): 95
- Ali ibn al-Hurâsânî (gest. 1240): 35-37, 52-58, 63-65, 71, 73, 98, 187 Ann.330, 248
- Babaî: 23, 26f., 30 Ann.54, 34
- Anm.73, 35f., 38f., 46, 55, 57-59, 61, 65f., 68f., 71f., 74-77, 91, 96-98, 100f., 122, 181, 185, 246-248, 258f.
- Aktivismus, politischer: 45
- Ann.135, 46, 50, 61, 89, 97, 99, 101, 118, 123, 133, 228, 231f.
- Alamût: 49, 96
- ‘Alâüddîn Kayqubâd, rumseldschukischer Sultan 1220-1237: 28-30, 33f., 36
- Alevi, Begriff: 170f.
- Alevîkî Bildungsse („Alevitisches Mairifet“): 176
- Abant-Erklärung: 160f.
- Abbas I, Schah von Persien 1587-1629: 89
- Abbasiden, islamische Dynastie 750-1238: 25 Ann.41, 43, 45, 48-52, 60, 239f.
- Abdal: 56, 170f.
- abdülân-i rûm*: 74
- Abdülhâmîd II, osmanischer Sultan 1876-1909: 102 Ann.17, 128
- Abdülmecit I., osmanischer Sultan 1839-1861: 128
- Abdülmecit II., osmanischer Sultan 1922: 132
- Abû Muslim (türk.: *Ebu Müslim*, gest. 755): 50-52, 54f., 57, 64, 77f., 89, 187 Ann.330, 246-248
- Adıvar, Halide Edib (1884-1964): 157, 204 Ann.411
- ADD = *Atatürk Kü Düşünce Derneği* („Gerechte Ordnung“): 162f., 165
- Ahi-Gilden: 54, 63f., 246
- ahl al-beyt* (türk.: *ehl-i beyt*): 39, 43f., 55, 75, 78, 90, 93, 115
- Ahl-i Haqq: 57 Ann.216, 94 Ann.441
- Ahmad Ibn Hanbal (gest. 855): 239
- Ahmad Yâsawî (gest. 1140): 55
- Aktivismus, politischer: 45
- Ann.135, 46, 50, 61, 89, 97, 99, 101, 118, 123, 133, 228, 231f.
- Alamût: 49, 96
- ‘Alâüddîn Kayqubâd, rumseldschukischer Sultan 1220-1237: 28-30, 33f., 36
- Aleviten, kurdisch-nationalistischer Staatsfeindlicher Diskurs: 177, 184-190, 247
- Aleviten, Leidensgeschichte: 46, 243-246, 249-253, 257, 259f.
- Aleviten, religiös-traditioneller Diskurs: 177, 188, 209, 235 Ann.96, 243
- Aleviten, Revolutionstradition: 185, 189, 255
- Aleviten, sozialrevolutionärer staatskritischer Diskurs: 177, 180-186, 189, 209, 226
- Aleviten, türkisch-nationaler staatsloyaler Diskurs: 177-180, 183, 189, 232f., 244
- Alevitum, und Schamanismus: 11, 38, 57
- Alevitum, und Türkisches Muslimentum: 195, 203-209, 211, 213, 256f.
- Ali, erster schiitischer Imam und vieter sunnitischer Kalif: 10, 39-41, 43f., 46 Ann.139, 47, 51, 53-55, 75, 91-94, 102 Ann.18, 104-106, 108f., 114f., 118-120, 178-180, 183f., 225f., 245f., 249f.
- Ayverdi, Samiha (1905-1993): 158f., 211
- Babak al-Hurrâni (9. Jhd.): 52, 54
- Babeyan: 84f., 224
- Baha Said: 121, 203-205, 220
- Bahadur Han (gest. 1335): 65
- Bâlî Sultan (gest. 1516): 84f.
- Bâlî Baba (17. Jhd.): 114
- bâjînî s. *Bâjînîyya*
- Bâjînîyya, bâjînî* (türk.: *bâjin*)
- (türk.: *bâjin*): 19 Ann.24, 20, 47-49, 55, 59f., 69, 73, 77 Ann.327, 81, 87f., 91f., 99, 105, 107-109, 111, 116, 121f., 205 Ann.422, 257f.
- Baraq Baba (gest. 1307/8): 66
- Bar-Hebraeus (1225/6-1286): 54
- Bayezid I., osmanischer Sultan 1389-1402: 66
- Bayezid II., osmanischer Sultan 1481-1512: 77, 79, 84
- Bedreddin (1358/9-1416): 67-77, 80, 83, 91f., 96f., 100, 122 Ann.140, 181-183, 246-248, 250
- bel evladları s. Çelebiyan*
- Beyaz, Zekeriya: 201f.
- Bihâfarîg (8. Jhd.): 52
- Birlik Partisi („Einheitspartei“): 178
- Börklîce Mustafa (13./14. Jhd.): 69f., 72
- boz at: 52-54, 119
- bozatlı Hizır: 53 Ann.184f., 119f.
- Bozoq: 83
- Braudel, Fernand: 14f.
- buyruk: 104, 108 Ann.56, 112, 183
- Celâli-Aufstände: 101 Ann.12
- CEM Vakfı („CEM-Stiftung“): 178-180, 188, 190, 225 Ann.54, 229
- cem, cym-i cem*: 57, 116, 118, 120, 171 Ann.249, 183, 221, 253
- Cemaleddin Çelebi (1862-1921): 115 Ann.101, 216-219
- Charismaloyalität, charismaloyal: 17-20, 33f., 45, 58-61, 64, 67-69,

- 71f, 75, 78, 87, 89/93, 97, 99f,
104f, 116, 122, 228, 258, 260
Che Guevara: 250
Chiliasmus, protoschüttischer: 49-55
cihad s. ḡīlād
Cilasun, Ali Haydar *dede*: 190, 248
civil society: 137f., 140, 167
Cüneyd, Fürst von Izmir (13./14.
Jhd.): 71
Cüneyd, Ordensführer der *Safeviye*
1447-1460: 75-77
çelebi: 84, 217-219
Çelebiyan: 84f., 100, 115, 188, 216,
224
Çepni: 75, 170f.
Çorum: 36, 218, 251f.
Daimi, Aşk (1932-1983): 110
dede: 56, 104f., 114f.
dedeaba: 84, 217
dedelik: 115
Demir: Murtaza: 186, 244f., 252
Demirel, Süleyman, türkischer
Staatspräsident 1993-2000: 141,
153, 156f., 162, 179 Ann.286,
192, 197, 212, 235 Ann.96, 243
Demokrat Parti, DP („Demokratische
Partei“): 172
Demokrat Sol Parti, DSP („Demo-
kratische Linkspartei“): 145f.,
150, 168, 202
Desim: 171 Ann.246, 185f., 217
Ann.8, 219, 228, 248
Dervis Gaybi (16. Jhd.): 119
Ann.119
devlet: 138f., 145, 158, 254
devletçilik: 143
deyiş: 103
DİB = *Diyânet İşleri Başkanlığı*
din ve devlet (arab.: *dīn wa dawla*):
147, 236, 241f.
dīn wa dawla s. *din ve devlet*
Diyânet İşleri Başkanlığı, DİB („Prä-
sidentium für Religionsangelegen-
heiten“): 142, 147f., 157, 179,
200f., 205 Ann.421, 235
Doğan, İzzettin: 179f., 195, 207, 235
Doğu Yol Partisi, DYP („Partei des
Rechten Weges“): 154, 163
dört kapı („vier Tore“): 111f., 113
Ann.83, 116-118
DP = *Demokrat Sol Parti*
Düzmé Mustafa (14./15. Jhd.): 70f.,
DYP = *Doğu Yol Partisi*
Ebu Müslim s. *Abū Muslim*
Ecevit, Bülent: 145, 150, 162, 167f.,
202f.
ehl-i beyt s. *ahl al-bayt*
ehli sünnet: 86
Elbistan: 36, 83
eline, diline, beline sahip olmak: 113,
230
Elvan Çelebi (gest. 1359): 35
Ann.78, 37, 52f., 56
Erteħħak s. *Anā al-Haqq*
Erbakan, Necmettin: 144, 148-151,
161, 163-168, 192f., 212
Erfahrungstraum, und Erwartungs-
izont: 22, 126, 164, 243, 246
Evren, Kenan, türkischer Staatspräsi-
dent 1980-1989: 155f.
Eygi, Mehmet Şevket: 150f.
Fadıullâh Astarâbâdi (1340-1394):
91f.
Fazilet Partisi, FP („Tugendpartei“):
134, 145, 149-151, 163, 168f.,
200
Fethullahçı: 160, 165, 168, 196
Fazilet Partisi
fıqahā (Sg.: *faqīh*): 25
gazā: 64, 77, 89
gāzī: 64, 66, 77
Geertz, Clifford: 16f., 124-126
ḡīlād (türk.: *cihad*): 54 Ann.195, 64
Gnosis: 40, 91 Ann.422
gūlāt: 38, 40f., 60, 78, 94 Ann.441
Gülen, Fethullah: 159-162, 167f.,
196
gūlūw: 40, 90f.
al-Guwaynî (gest. 1085): 240
Haci Bektaş Veli (13. Jhd.): 51
Ann.173, 57, 64f., 75, 83-85,
100, 106, 112, 114f., 119f., 173,
175, 179-181, 188, 204f., 208,
219, 226, 231-234, 247, 249f.,
258
Hacı Bektaş Veli Anna Törenleri
(„Hacı-Bektaş-Veli-
Gedächtnisfeierlichkeiten“): 175,
205, 226, 249f.
Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma
Derneği („Verein für die Kultur
Hacı Bektaş Veli und seine Be-
kanntmachung“): 188
Hacıbektaş: 65, 83f., 175, 194, 216-
218, 220, 223
Hack Kız (19. Jhd.): 119
hakk(k): 94, 107, 116, 164
hakikat, Tor der: 112
Halaf al-Hallâq (9. Jhd.): 49
ḥāfiṭa (pl.: *ḥulūgā*): 36
halîjebâbâ: 221 Ann.32
Hasan al-‘Askârî (türk.: Hasan el-
Askerî), elfter Imam der
Askerî, elfter Imam der
invented tradition: 21f.
İshak (13. Jhd.): 36f., 58, 248
İshâq „der Türk“ (8. Jhd.): 52
İsmail, persischer Schah (1487-1524):
26 Ann.44, 78-83, 85-90, 93-95,
97f., 101f., 104, 248 Ann.168
İsmâiliyya: 39-42, 47-49, 55f., 69
Ann.304, 92 Ann.428, 93f., 112,
Ann.281, 87, 92, 112
İskî: 85
İtilâh ve Terakki Fırkası („Partei für
Einheit und Fortschritt“): 129
İzmirli, Ismail Hakkı (1868-1946):
158

- Janitscharen: 64, 82, 83 Ann.370,
85f., 105 Ann.31, 128, 221
138, 159, 171, 203f., 219, 222
- Kafesoğlu, İbrahim (1914-1984): 155
Kaka'üs, rumseldschukischer Sultan
1211-1220: 29
- Kalender Çelebi (Anfang 16. Jhd.):
83-85, 248
- kamozan*: 57
- Kavaklı, Merve: 145f., 150-154, 192
- Kayıhusraw I., rumseldschukischer
Sultan 1205-1211: 32
- Kayıhusraw II., rumseldschukischer
Sultan 1237-1246: 30, 32, 34,
36f.
- Kaysâniyya: 44
- Kefersud: 36
- kemalist devrimi* („kemalistische Re-
volution“): 137, 195, 229
- Kebela: 46f., 50, 104, 225, 246-253
Kılıç, İlhan: 194f.
- kırkdar meclisi* („Versammlung der
Vierzig“): 120, 183
- Kızılıbzaklı s. Kızılıbaş*-Tradition
konstruktion: 247f.
- Kızılıbzaklı*-Tradition: 12-14, 17, 20-22,
26f., 92f., 99-101, 122, 124, 183,
215, 227f., 243, 246-248, 250,
252, 254-256, 258-270
- Koçgiri: 170, 185, 217 Ann.8
- Koçgiri-Aufstand (1920/21): 185,
248
- Köprülü, Fuad (1890-1966): 11, 32,
59, 65f.
- Köse Dağ, Schlacht von (1242): 63
- Kubbealtı Derneği: 159
- Kul Bayraklı (16. Jhd.): 120
- Kul Hımmet (16./17. Jhd.): 92
Ann.428, 100, 112 Ann.79, 114
Ann.93, 116f., 119-121
- Kul Hüseyin (17. Jhd.): 107, 109f.,
119 Ann.123
- lakiklik*, als Institution: 146-149
Literalität: 18-20, 33
- longue durée*: 13-15, 17
- mahdi* (türk.: *mehdi*): 37, 41-49, 51-
54, 58-60, 62, 65, 70, 72f., 80,
82f., 85, 87, 90f., 93-97, 99, 109,
119-122, 180 Ann.297, 192, 218,
225, 253
- Mahdi-Glaube s. *mahdi*
- mahdî zamar*: 85
- Mahmut II., osmanischer Sultan
1808-1839: 126, 221
- Malatya: 36, 100 Ann.3
- Malazgirt, Schlacht von (1071): 28
- Maras: 36, 83, 251
- marifet*, Tor der: 112
- Marx, Karl: 173, 250
- Mastûd, rumseldschukischer Sultan
1116-1155: 28
- Mawlawîyya (türk.: Mevleviye): 34,
68, 225 Ann.54, 226 Ann.55
marifâ (türk.: *marifet*): 40, 112
- Mesrutiyet, I. (1876): 128, 136f.
- Meşrutiyet, II. (1908-1918): 129-131,
135-137, 142
- mehdi* s. *mahdi*
- Mehmet Ali Hilmi, *dedebaba* (1842-
1907): 105f.
- Mehmet I., osmanischer Sultan 1413-
1421: 67-72
- Mehmet II., osmanischer Sultan
1451-1481: 77
- Meliçoğlu, İrâne: 11, 23, 57, 91
- Menâîibü'l-Kâdistîye*: 35 Ann.78,
52
- Muhibbâs Paşa (13. Jhd.): 52, 53
Ann.185, 65
- Muhammad Ibn İshâq (gest. 987/8):
73 Ann.302
- Muhammad Ibn İshâq (gest. 987/8):
Perinçek, Doğu: 183
- Muhibbâs Paşa (13. Jhd.): 52, 53
Ann.185, 65
- mülhid*: 102
- müşâid* (arab.: *mušâid*): 82, 86, 109,
114-118
- mürid* (arab.: *murîd*): 82 Ann.360,
91, 117 Ann.109
- Musa (gest. 1413), Sohn *Bayezid I.*:
67f., 71
- musahîplik*: 113
- Mustafa Kemal s. Atatürk
- Naksibendiye (arab.: Naqshandîyya):
139, 165-168, 194, 198
- Namık Kemal (1840-1888): 130
Ann.25
- Naqshbandiya s. *Naqşibendîye*
- nâzîre*: 103 Ann.23
- Nesîmî (gest. 1417): 92, 94, 173,
252
- Nîzâm al-Mulk (gest. 1092): 240
- Noksanî (18./19. Jhd.): 116f., 122
- Noyan, Bedri *dedebaba* (1912-1997):
106f., 184 Ann.313, 190
Ann.343, 217f., 222f., 230, 233
- Nurculuk: 159f.
- oçak*: 100, 115, 176
- Oeak, Ahmet Yasar: 11, 23, 26, 34
- Öcalan, Abdullah: 134 Ann.51, 192f.
Ann.73, 37f., 58, 72f., 92
- Öksüz Dede (16. Jhd.): 107
- Olcautu Hudabende (gest. 1316): 65f.
- Osmân, Namenspatron der osmanischen Dynastie (gest. 1326): 63f.
osmanî: 158f.
- Özal, Turgut, türkischer Staatspräsident 1989-1993: 137, 155-157,
162, 169, 202
- ozan*: 103
- Özden, Yekta Güngör: 139 Ann.83,
156, 198
- Özkan, Ali İzzet Ağık: 224f.
- Pir Sultan Abdal (zweite Hälfte 16.
Jhd.): 85, 92 Ann.428, 120
Ann.129, 173, 181-183, 210,
235, 247f., 250-252
- Pir Sultan Abdal Kültür Derneği („Pir
Sultan Abdal Kulturverein“): 180,
184, 186, 188, 208 Ann.434
- PKK = Partiya Karkeran Kurdistan
(„Kurdische Arbeiterpartei“):
134, 169, 187, 189, 191f.
- Präsidium für Religionsangelegenheiten s. *Düyûnet İşleri Başkanlığı*
Proto-Schia: 45 Ann.135, 46, 49
qâ'im: 42, 49, 75, 95, 227 Ann.68

- qā'imī zamānihī*: 49, 95, 227
 Ann.68
- Qalandariyya: 55f., 100
- qiyāma*: 49
- Quietismus, als Handlungsoption: 42,
 45-48, 99, 102, 123, 188, 228,
 231f., 250 Ann.183, 258
- rifizî*: 102
- Refah Partisi, *RP* („Wohlfahrtspar-
 tei“): 134, 148-151, 162-165
- Rıza Şehri: 112f., 183
- Rıza Tevfik („Rıza Derviș“, 1868-
 1948): 109
- RP* = *Refah Partisi*
- Rum (osmanische Provinz; *heute*: Si-
 vas): 79f., 82f., 85
- Rumseldschuken, türkische Dynastie
 1077-1302: 28, 33, 38, 58, 62f.
- Safawiden: 74, 77, 79, 81-83, 86, 88-
 90, 93, 100, 244, 250
- Safeviye (arab.: Ḫāfiyya): 74-77,
 90, 123
- Safiyüddin Erdebili (1252-1334):
 74f., 109
- ṣāḥib az-zamān*: 73, 91f.
- Sahrastānī (gest. 1153): 44, 47
- Said Nursi (1873-1969): 159
- Saint-Quentin (13. Jhd.): 57
- Salih Niyazi *dedebaba* (gest. 1941):
 217, 220, 223f.
- Şamsuddin Tabrizī (gest. 1248): 34
- śārṭa s. seriat*
- Schamanismus: 11, 38, 51 Ann.173,
 54, 57, 66
- Scheich-Said-Aufstand (1925):
 133f.
- Schiffauer, Werner: 124f., 243
- Schriftloyalität, schriftloyal: 17-19,
 33-35, 45, 59f., 67-69, 71, 74f.,
 77, 81, 86-90, 95 Ann.444, 97,
- 104f., 110f., 118, 133, 258
- Schulze, Reinhart: 237, 242
- Sebilürresâd s. Sırat-i Müstakim*
- Selim I., Yavuz („der Grausame“),
 osmanischer Sultan 1512-1520:
 81f., 86-88, 93, 248, 253
- Şinâbuddin Suhnawardî (gest. 1191):
 34
- silsila* (türk.: silsile): 39, 114 Ann.96
- Sırat-i Müstakim* (ab 1912; *Sebilür-
 resâd*): 131, 133, 152, 157f.
- Sivas: 36, 79f., 107, 210, 221, 224,
 248f., 251-253
- Sivas, und Kerbela: 251f.
- Solakzade Çelebi (gest. 1657/8): 83
- Süleyman (gest. 1410), Sohn *Bayezid*
 I.: 67
- Süleyman I., Kanuni („der Gesetze-
 ber“), osmanischer Sultan 1520-
 1560: 87f., 96f., 142
- Sünbəd „der Magier“ (8. Jhd.): 51
- Şah Veli Ibn Celâl (erste Hälfte 16.
 Jhd.): 82
- Şahkulu (gest. 1511): 80-82
- ṣeyhülislām*: 132, 142, 244
- şeriat*, Tor der: 111
- Safiyüddin Erdebili (1252-1334):
 45, 48f., 62, 70, 75f., 83, 85, 87,
 111, 128, 131, 135, 138, 161,
 166, 183, 235, 251, 257f.
- Şubat, 28. s. 28. Februar 1997
- tafsîr*: 91
- Tahmâsb, Schah von Persien 1524-
 1576: 83
- Tahsîci: 113 Ann.88, 170f.
- takîye s. taqîyya*
- tanâṣub*: 40f., 49, 90f.
- Tanzimat: 128, 131, 135-137, 142,
 147 Ann.120, 194, 211
- taqîyya* (türk.: *takîye*): 47f., 102, 121,
 123, 151f., 178, 220, 226, 232
- Schriftloyalität, schriftloyal: 17-19,
 33-35, 45, 59f., 67-69, 71, 74f.,
 77, 81, 86-90, 95 Ann.444, 97,
- tarikat, Tor der: 111f.
- ṭarîqa s. tarîkat*
- tavhîd*: 42, 236, 242
- ta'wil*: 47, 49, 60, 91
- Teke III: 79f.
- Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
 („Fortschriftliche Republikani-
 sche Partei“): 134
- Teslim Abdal (17. Jhd.): 107
- Timurtaş (gest. 1327): 65
- TİS = *Türk-Islam Seneti*
- Tokat: 36, 100 Ann.104
- Torlak Kemâl (Anfang 15. Jhd.): 69
- Türk-İslam Seneti (TİS, „Türkisch-
 Islamische Synthese“): 154-160,
 162, 164f., 174, 193, 196, 201-
 203, 208, 211-213, 228, 248, 256
- Türkisches Muslimentum, Deu-
 tungsmuster I: Der kulturalisierte
 Islam: 195-198
- Türkisches Muslimentum, Deu-
 tungsmuster II: Der laizistische
 türkische Islam: 198-200
- Türkisches Muslimentum, Deu-
 tungsmuster III: „Der Islam ist
 universal“: 200f.
- Türkisches Muslimentum, und Tür-
 kisch-Islamische Synthese: 201-
 203
- Türkiye Birlik Partisi („Einheitspartei
 der Türkei“): 207
- ülamâ' (Sg.: ülüm, türk.: ulêma)*: 18,
 128
- Umayyaden, islamische Dynastie
 661-750: 43, 46f., 49f., 238f.
- ummâ s. ümmet*
- ümmer* (arab.: *ummâ*): 127, 130f.,
 155, 157, 165, 200f., 228, 234f.,
 239f., 247
- Ustâd-i Sîs (8. Jhd.): 51
- vahdet-i vücut (arab.: *wahdat al-
 wujūd*): 106, 109f.
- Velyîttin Çelebi (1867-1940): 218f.
- Virdi Dervîş (17./18. Jhd.): 116
- Waṭâ'iyya: 55f., 65, 100
- wahdat al-wujūd* s. *vahdet-i vücut*
- Weber, Max: 16, 17 Ann.19, 61
- Yasawiyya: 55f., 100
- Yassîcîmen/Erzincan, Schlacht bei
 (1231): 30
- Yazıcıoğlu, Mihartem *ozan*: 106,
 188 Ann.335
- Yeni Osmanîklar* („Jungosmanen“):
 129-131
- Yılmaz, Mehmet Nuri: 200f.
- Yılmaz, Mesut: 194f., 202f.
- yol evladları s. Babayan*
- zâhir s. zâhiř*
- zâhiři* (türk.: *zâhir*), *zâhir*: 20, 47f.,
 59, 87, 107, 108 Ann.58, 111,
 120-122, 258
- zâmanîn melâhi*: 83
- Zentrum, und Peripherie: 29f.
- zindîk s. zindîq*
- zindîq* (türk.: *zindîk*): 51, 102
- Ziya Gökalp (1876-1933): 130f., 197,
 204, 211
- zuhûr*: 91